

Ogum à beira-mar: encruzilhada, memória, transmissão e resistência

Ogum in Seaside: Crossroads, Memory, Transmission and Resistance

Pauline Champagnat

Universidade Rennes II (UR2) | Rennes
Bretanha | Ille-et-Vilaine | FR
pauline.champagnat@hotmail.fr
<https://orcid.org/0000-0002-4345-8500>

Resumo: A florescente produção literária afro-brasileira atual sublinha um elemento importante para a sua construção identitária: o resgate das memórias culturais africanas. Silenciadas e reprimidas por séculos, essas memórias voltaram à tona nos últimos anos, apesar de nunca terem realmente saído dos imaginários coletivos. Para analisar a natureza desses “fluxos e refluxos” (Verger, 2021) entre a literatura afro-brasileira e as referências culturais africanas, estudaremos três obras contemporâneas. Os romances *Torto arado* (2018), de Itamar Vieira Júnior, e *Água de barreira* (2018), de Eliana Alves Cruz, permitirão uma discussão sobre a sobrevivência das memórias ligadas às religiões afro-brasileiras, apesar das sucessivas tentativas de apagamento. Em seguida, pensaremos sobre o racismo religioso, com o conto “Ogum à beira-mar”, de Jeferson Tenório. Para isso, a teoria de Sidnei Nogueira sobre a intolerância religiosa (2020) será um ponto de partida fundamental.

Palavras-chave: memória; ancestralidade; literatura afro-brasileira; Itamar Vieira Júnior; Eliana Alves Cruz; Jeferson Tenório.

Abstract: The currently flourishing literary Afro-Brazilian production highlights an important element of its identitarian construction: the rescue of African cultural memories. Silenced and repressed for centuries, these memories have resurfaced in recent years, even though they never truly left the collective imagination. To analyze the nature of these “fluxes and refluxes” (Pierre Verger) between Afro-Brazilian literature and African cultural references, we will study three contemporary works. The novels *Torto Arado* (2018) by



Itamar Vieira Júnior and *Água de Barrela* (2018) by Eliana Alves Cruz will allow a discussion about the survival of memories linked to Afro-Brazilian religions, despite successive attempts at erasure. Next, we will reflect on religious racism, with the short story “Ogum à beira-mar,” by Jeferson Tenório. For this, Sidnei Nogueira’s theory on religious intolerance (2020) will be a fundamental starting point.

Keywords: memory; ancestry; Afro-Brazilian literature; Itamar Vieira Júnior; Eliana Alves Cruz; Jeferson Tenório.

As Áfricas que a Bahia canta

Áfricas que recriei
Resistir é lei, arte é rebeldia
Coroadas pelos cucumbis
Do quilombo às embaixadas
Com ganzás e xequerês fundei o meu país
Pelo som dos atabaques canta meu país
Traz o padê de exu
Pra mamãe oxum toca o ijexá
Rua dos afoxés
Voz dos candomblés, xirê de orixá
Samba-enredo da Mangueira (2023)

Introdução

O trecho da música “As Áfricas que a Bahia canta”, escolhida como samba-enredo da Mangueira para o Carnaval de 2023, é representativo da vivência dos afrodescendentes no Brasil. Nessa música interpretada por Margareth Menezes, atual ministra da Cultura, as temáticas do resgate da memória, da resistência e do religioso ecoam de forma profunda com o cotidiano de mais de metade da população brasileira. Esse resgate foi necessário devido à política contínua de opressão e silenciamento cultural promovida pelo colonialismo.

A expressão “Novo Mundo”, usada para designar as Américas, além de ser eurocêntrica, é redutora, pois parte do princípio de que as Américas teriam sido inabitadas antes da chegada dos colonos. Com esse termo, apaga-se milênios de múltiplas culturas, línguas, tradições e religiões oriundas de uma profusão de grupos indígenas. O esvaziamento da cultura do “Outro”, sempre num viés eurocêntrico, não foi só reservado aos povos originários. Os escravos africanos, que Glissant definiu como os “migrantes nus” (1997), levados à força às Américas,

foram violentamente arrancados das suas famílias, suas raízes culturais, suas terras. Para Hall (2017), a violência sempre esteve na base da construção das nações americanas e caribenhas:

O que chamamos atualmente de Caribe foi re-fundado na e por uma violência simbólica. O caminho da nossa modernidade é pontuado de conquistas, de expropriações, de genocídios e de escravidões. É marcado pela imposição do sistema da plantação e pela longa tutela da dependência colonial. Os filósofos das Luzes gostavam de representar o “Novo Mundo” como sendo a “infância da humanidade” (Hall, 2017, p. 456, tradução nossa).¹

Para Hall, O “Novo Mundo” aparece como uma narrativa de migração, daí a necessidade perpétua de voltar às origens, para a “Terra-Mãe”, representada pela África, para o começo (Hall, 2017, p. 446). Essa memória, incompleta e lacunar, seria, como Hall afirmou, uma falha a partir da qual nascem a “fonte das nossas narrativas cinematográficas” (Hall, 2017, p. 446). Isso poderia constituir uma fonte de inspiração inesgotável para diversos gêneros narrativos: mitos, romance, lendas...etc. Stuart Hall definiu ao menos duas maneiras de pensar a identidade cultural. A primeira que seria um tipo de “eu-coletivo”, e diversas “essências do eu” dissimuladas por dentro desse “eu-coletivo”:

Há pelo menos duas maneiras de pensar a “identidade cultural”. A primeira a define em termos de cultura compartilhada, isto é, como um tipo de “eu-verdadeiro” coletivo que estaria escondido por trás de vários outros “eus” impostos, superficiais e artificiais, que compartilham aqueles que têm história e ancestrais em comum. Segundo essa definição, as nossas identidades culturais refletem as experiências comuns e os códigos culturais compartilhados que nos proporcionam – não no sentido de “um só povo” – quadros estáveis, imutáveis e contínuos de referência e de significação, além das divisões e das vicissitudes da história real. Essa “unidade”, subjacente a todas as outras diferenças, mais superficiais, é a essência da “caribidade”, da experiência negra (Hall, 2017, p. 130, tradução nossa).²

A particularidade das identidades culturais afro-diaspóricas das Américas é que elas partem do “eu-verdadeiro”, que é dissimulado dentro do “eu-imposto”, que é coletivo. No caso do Brasil, apesar de uma maioria cultural iorubá e bantu, a cultura afro-diaspórica brasileira se formou a partir de inúmeras outras identidades.

A outra identidade cultural evocada por Hall seria uma forma do “eu” imposto por um poder hegemônico. Para poder sobreviver, o “eu-verdadeiro” é diluído, mesmo que seja só em aparência, no “eu-imposto”. Nesse sentido, podemos citar o caso emblemático do sincretismo

¹ “Ce que nous appelons aujourd’hui les Caraïbes a été re-fondé dans et par une violence symbolique. Le chemin de notre modernité est ponctué de conquêtes, d’expropriations, de génocides, d’esclavages. Il est marqué par l’imposition du système de la plantation et par la longue tutelle de la dépendance coloniale. Les Lumières aimaient représenter le ‘Nouveau Monde’ comme l’enfance de l’humanité”.

² “Il y a au moins deux manières de penser l’‘identité culturelle’. La première définit celle-ci en termes de culture partagée, c’est-à-dire comme une sorte de ‘véritable Moi’ collectif qui se dissimulerait dans plusieurs autres ‘Moi’ imposés, superficiels et artificiels, que partagent ceux qui ont une histoire et des ancêtres communs. Selon cette définition, nos identités culturelles reflètent les expériences communes et les codes culturels partagés que nous fournissent – non au sens d’un seul peuple – des cadres stables, immuables et continus de référence et de signification, au-delà des divisions et des vicissitudes de l’histoire réelle. Cette ‘unité’, sous-jacente à toutes les autres différences, plus superficielles, est l’essence, de la ‘caribité’, de l’expérience noire”.

religioso afro-brasileiro, que resultou em outras correntes com influências europeias e indígenas, como é o caso da umbanda. O orixá, por ser mais antigo do que o comércio atlântico, contradiz o projeto colonial de apagamento desse “eu-verdadeiro”:

A partir da ótica do Orixá, um ser mais antigo que o comércio atlântico, a percepção é orientada para a existência de um lugar fraturado com a brutalidade do colonialismo e suas reverberações no presente. A presença da Orixá, além de ser uma forma de trazer o produto da união de culturas na travessia do meio, também representa uma crítica ao projeto colonial, visto que o apagamento de sua memória ancestral está diretamente ligado às violências impostas ao povo que nela se reconhece. O esquecimento da Orixá por parte das pessoas é reflexo do processo de aculturação e etnocídio causado nas populações escravizadas que, de modo a mitigar a dor da discriminação, propõe-se a viver uma vida fragmentada (Paulino; De Oliveira, 2023, p. 596).

Para entender melhor de que maneira esse “eu-verdadeiro” conseguiu sobreviver diante da repressão, da tentativa de silenciamento e de apagamento, refletiremos, primeiramente, sobre o resgate da transmissão da memória no que diz respeito às religiões afro-brasileiras. Para isso, estudaremos a questão através da análise de duas obras recentes da cena literária brasileira: *Água de barrela* (2018), de Eliana Alves Cruz, e *Torto Arado* (2018), de Itamar Vieira Júnior.

A necessidade de resgate e proteção dessas religiões é reforçada pela problemática da intolerância religiosa. Depois de abrir uma discussão sobre o uso do termo “intolerância” ou “racismo”, estabeleceremos uma relação com essa questão e um conto de Jeferson Tenório: *Ogum à beira-mar*. A questão do racismo religioso aqui é abordada de maneira frontal e explícita, o que ainda não é tão comum na literatura brasileira. Além disso, essa questão é interligada com problemáticas de ascensão social para um jovem negro praticante de uma religião de matriz africana num ambiente de trabalho elitista.

Religiões afro-brasileiras: resgate e transmissão da memória

Lélia Gonzalez desenvolveu o conceito de “amefricanidade” para sublinhar a importância da herança cultural africana na América latina, e sobretudo no Brasil. No que diz respeito à luta pela preservação da cultura africana, Abdias do Nascimento falou do “quilombismo”, como uma reação à tensão vivida pelos afro-brasileiros, ao terem que esconder sua cultura original: “Condenada a sobreviver rodeada ou permeada de hostilidade, a sociedade afro-brasileira tem persistido nesses quase 500 anos sob o signo de permanente tensão. Tensão esta que consubstancia a essência e o processo do quilombismo” (Nascimento, 2002, p. 3). Uma das possíveis expressões desse quilombismo poderia passar pela revalorização da cultura afro-brasileira, na medida em que representa uma resposta à tentativa de destruição das culturas africanas por um poder hegemônico.

Os praticantes de várias religiões afro-brasileiras sofreram com a repressão e diversas formas de castigos ao decorrer dos séculos. Por isso, várias estratégias de sobrevivência foram colocadas em prática. A transmissão informal dos saberes, geralmente a partir dos quadros comunitários e/ou familiares, constituiu um dos vetores mais importantes.

Em *Água de barreira*, a herança familiar, além de objetos como o fio de contas de Ewà Oluwa ou a “pedra de raio” homenageando Xangô, é muitas vezes mais marcada pelo campo espiritual do que material. De fato, o romance é representativo de como os afro-brasileiros se encontraram na necessidade de lutar para conservar suas raízes africanas. É o caso do candomblé, praticado de maneira oculta durante a escravidão:

Se os senhores reservaram os domingos para Deus, eles também...ao seu modo. Ali cantaram, dançaram, oficiaram e celebraram seus orixás. Ali, por algumas horas, foram eles mesmos dando passagem às personalidades de suas mais profundas raízes. Roberto, a quem chamavam Bebetim, foi apresentado (Alves Cruz, 2018, p. 72).

A marca mais visível de ascensão social, para as gerações seguintes, será a entrada do neto de Martha na faculdade de Direito, o que deixa a matriarca da família Tosta, que eram os antigos senhores deles, bastante perplexa. Para Dona Maricota, a área do Direito no qual a família dela está inserida, repleta de juízes, magistrados e advogados, foi sempre ligada ao poder e o prestígio injusto herdado da época colonial. O fato de um dos netos das antigas escravas da família estudar Direito e almejar as mesmas profissões e o mesmo estatuto social é, para ela, inconcebível. Para ela, dessa maneira, o descendente dos escravos da família dela sairia do lugar da periferia e de exclusão que lhe era reservado pela sociedade. Se o acesso às profissões do Direito pode, em primeiro lugar, ser visto como uma ascensão social importante, essa questão é também ligada ao campo mais íntimo da religião. O santo patrono da família, Xangô, é tradicionalmente associado à justiça. A frase: “Xangô é rei. Está pisando aqui comigo, e cedo ou tarde a justiça se fará” (Alves Cruz, 2018, p. 301) é repetida em diversos momentos-chave do romance, e é uma parte essencial da estrutura da narrativa.

A referência aos orixás aparece muitas vezes em momentos de desespero extremo vivenciado pelas personagens. Esses momentos possuem uma função catártica e remetem a “tempos imemoriais” da história familiar. Poderíamos supor que se tratava de um tempo anterior à captura de Ewà Oluwa e Akin na África:

“Tempestade. É Oyá que veio te receber, tiquim! Vê que honra?” – E com aquela voz tão grave, quase masculina, entoou um canto para Iansã, a Oyá dos africanos. Senhora dos ventos e das tempestades. Ouvindo as palavras de Dasdô e aquela saudação em forma de cantiga que transportava para tempos imemoriais, Anolina desatou num choro convulsivo (Alves Cruz, 2018, p. 119).

A transmissão da memória aparece como uma resposta às imposições feitas por uma sociedade hegemônica, que teria tentado apagar e silenciar as memórias coletivas dos grupos minorizados ao decorrer do tempo. Uma personagem do romance, Anacleto, desempenha a função de sacerdote. Respeitado e procurado, às escondidas, pelos senhores, a sua função representa uma possível reversão das dinâmicas de poder através do sagrado:

Anacleto começou desta forma seu reino, cheio de autoridade: uma casa simples ao lado de um rio, em meio a um matagal. Tinha seus horários e atividades vigiados de perto pelos senhores. Tudo tinha que ser discreto. Para lá corria muita gente, inclusive algumas senhoras, muito bem camufladas e protegidas por suas escravas. A nobreza do Recôncavo tinha sua versão negra e grande parte dela estava ali naquele local (Alves Cruz, 2018, p. 64).

A descrição da sua “casa simples”, que condiz com seu estatuto de escravo recém-alforriado, contrasta bastante com as expressões “reino cheio de autoridade” e “nobreza do Recôncavo”. A alusão ao fato dos seus horários e as suas atividades serem vigiadas pelos senhores lembra a repressão policial, já que eles eram representantes da mais alta autoridade na hierarquia social colonial. Além disso, essa vigilância extrema é reveladora do medo que existia em muitos senhores de meios ocultos dos protestos contra o tratamento reservado aos escravos, como: revoltas, envenenamentos, fugas, quilombagem... ou seja, uma possível mudança nas dinâmicas de poder que os favoreciam.

Nesse contexto, o resgate das memórias afro-atlânticas, que sobreviveram à travessia forçada, constitui um ato de resistência contra uma sociedade excludente. Não podemos esquecer que a transmissão da memória coletiva foi necessariamente comprometida pelo processo de inferiorização cultural latente a todo ato de colonização. Isso se torna ainda mais verdadeiro quando pensamos numa comunidade diaspórica cuja memória coletiva teria sido silenciada ao longo dos séculos. Assim, essa memória se formou a partir das suas falhas de transmissão, suas perdas de sentido e suas tensões. Esse processo, de forma alguma, é evidente, ou harmonioso. Ao destinatário dessas memórias coletivas, caberá a difícil tarefa de conservação e transmissão pelas gerações futuras. No entanto, será necessário preencher algumas lacunas para poder finalmente se apropriar dessas memórias que não são deles, como o explicou Palmero (2017), ao evocar a ligação entre memória e diáspora:

Mas a associação entre memória e diáspora não se faz destituída de tensões. Em primeira instância porque a memória é lacunar (conserva certas informações e apaga outras), é seletiva (não pode ser pensada como um arquivo linear) e ainda é criativa (elabora imagens no presente a partir de imagens aparentemente fixadas no passado). No caso de comunidades diaspóricas, a memória de seus membros seleciona o memorável da história vivida no passado, na terra de origem ou na própria viagem, e elabora imagens, criativamente, acima desse material. Essas narrativas individuais serão transmitidas no âmbito da família e da comunidade, também criativamente, se fixando num imaginário coletivo. Nesse processo de lembrar, apagar, recriar e transmitir se funda uma memória coletiva diaspórica. Por outra parte, as novas gerações, nascidas nos novos enraizamentos, conservarão lembranças de experiências vicárias, ou seja, experiências alheias (de seus pais, de seus avôs, da comunidade) que passam a ser próprias através de um curioso mecanismo de transferência evocatória (Palmero, 2017, p. 120).

A natureza lacunar, seletiva e criativa da memória evocada aqui por Palmero nos lembra da importância do papel do escritor no processo de resgate da memória coletiva: o de cumprir as falhas existentes na cadeia de transmissão memorial, através da narrativa. Além disso, constitui uma maneira de apropriar-se de memórias que não lhe pertenciam. A transmissão das narrativas orais ocorre entre a antiga e a nova geração. Ademais, evidencia a necessidade de uma transmissão que poderia ser vista, ora como um legado, ora como um fardo para as gerações futuras. A ideia de uma conservação perfeita é utópica, pois a memória, muitas vezes, funciona com a reconstrução. Assim, o passado, num movimento constante, não pode permanecer intacto. O passado é permanentemente reorganizado conforme a mudança dos quadros no presente, ou seja, os grupos sociais nos quais é inserido (Assmann, 2002, p. 38).

Em *Torto arado* (2018), existe a representação do apagamento cultural africano no campo religioso. Numa comunidade rural na qual antigamente se cultuava o jarê, a prática

religiosa diminuiu com o tempo, deixando lugar para a religião católica. No começo da narrativa, a presença das religiões afro-brasileiras é visível através do pai das duas protagonistas, que é curandeiro do jarê: “Meu pai prescreveu banhos, trazia as folhas da mata e entregava a minha mãe que preparasse, na expectativa de que se revertesse o banzo que nos assolava” (Vieira Júnior, 2018, p. 83). A descrição do ritual de purificação traz uma ideia de sincretismo religioso e cultural própria ao jarê, composta por influências do candomblé, umbanda, kardecismo e catolicismo:

O jarê é uma expressão religiosa descrita por Rabelo e Alves (2009) como uma das vertentes do candomblé, o “Candomblé de Caboclo”, na qual os Orixás foram assimilados aos caboclos indígenas graças ao contato que os escravizados tiveram com os povos nativos da região (Paulino; De Oliveira, 2023, p. 598).

O ritual, feito com as folhas da mata, com plantas tipicamente brasileiras, ou seja, pertencentes ao universo cosmogônico indígena, tinha como sua principal função a de tentar diminuir o “banzo” sofrido pelas filhas. O banzo, que é uma derivação do termo quimbundo “mbanza” (“aldeia”), adquiriu um novo significado em terras brasileiras: designa a saudade da terra natal, a melancolia e a tristeza infinita sofrida pelos escravos africanos após a sua chegada no Brasil.

Na segunda parte do romance, a voz narrativa é diretamente assumida por Santa Rita Pescadeira, entidade que o pai das protagonistas incorporava durante as sessões de jarê. A voz dela é salientada num momento em que o jarê deixou de ser cultuado na aldeia. Assim, existe uma tristeza na constatação do desaparecimento da religião: “Se ainda pudesse montar um cavalo... mas ninguém se recorda de Santa Rita Pescadeira. Não há curador nem casa de jarê. Aos poucos vão desaprendendo, porque há muita mudança na vida de todos” (Vieira Júnior, 2018, p. 219). A alusão às numerosas mudanças na vida de todos diz respeito ao conceito de modernidade, muitas vezes ligado ao apagamento das tradições ancestrais no Brasil, sobretudo no Sertão. O discurso de Santa Rita Pescadeira aparece como uma maneira de efetuar um resgate cultural. Por isso, ela se apresenta como “a memória do povo”:

Sou uma velha encantada, muito antiga, que acompanhou esse povo desde sua chegada das Minas, do Recôncavo, da África. Talvez tenham esquecido Santa Rita Pescadeira, mas a minha memória não permite esquecer o que sofri com muita gente, fugindo de disputas de terra, da violência de homens armados, da seca. Atravessei o tempo como se caminhasse sobre as águas de um rio bravo. A luta era desigual e o preço foi carregar a derrota dos sonhos, muitas vezes (Vieira Júnior, 2018, p. 225).

A imagem da Velha encantada que veio da África e esteve presente em todas as andanças do seu povo no Recôncavo e em Minas é emblemática, pois é um percurso que é representativo do percurso de muitos escravos africanos no Brasil: capturados na África, contrangidos a efetuar a travessia forçada a bordo do navio negreiro, para depois chegar na Bahia e em Minas gerais. Apesar de assinalar uma forte dificuldade em permanecer viva na fé e na memória dos seus descendentes, a expressão “atravessei o tempo” é portadora da imagem de uma memória subterrânea que resiste ao tempo, à tentativa de apagamento e à violência – tanto simbólica quanto física.

A necessidade de praticar a fé de maneira oculta foi uma constante no Brasil, mas também nas Américas. Dessa violência cultural que foi a negação de uma cultura que não fosse a do colono, nasceu o sincretismo, sob diversas formas: religioso, cultural, linguístico. Apesar da necessidade de se esconder em tempos de escravidão, os deuses continuaram a acompanhar a diáspora negra, embora de modo subterrâneo:

Os deuses vivem, de maneira subterrânea, no universo religioso híbrido do vodu haitiano, da pocomania, do pentecostalismo nativo, do batismo negro, do rastafarianismo e dos santos negros do catolicismo latino-americano. O paradoxo é que é justamente o desenraizamento da escravidão e da deportação, e a integração na economia da plantação (e na economia simbólica) do mundo ocidental que “unificou” esses povos acima das suas diferenças, ao mesmo tempo que lhes tiravam a menor possibilidade de acessar ao seu passado. A diferença persiste então na continuidade (Hall, 2017, p. 435, tradução nossa).³

Assim, a unidade cultural nasce ao mesmo tempo pelo arrancamento da terra e da cultura original. A impossibilidade de poder voltar a conhecer o seu passado cultural e familiar fez com que os escravos africanos levados à força para o Brasil tivessem que inventar novas estratégias culturais para tentar compreender esse novo entre-lugar no qual eles e seus descendentes iriam evoluir.

Nesse sentido, os romances *Torto arado* e *Água de barrela* poderiam ser qualificados como “literatura de terreiro”, segundo o termo cunhado por Freitas (Freitas, 2014, p. 5 *apud* Paulino; De Oliveira, 2023, p. 603). O termo “está ligado à ética e estética de textos produzidos desde o corpo negro permeado pela cosmogonia africana e negro-brasileira” (Freitas, 2014, p. 5 *apud* Paulino, De Oliveira, 2023, p. 603). Ambos os romances reúnem as características descritas por Freitas: ancestralidade, corporeidade, circularidade e religiosidade (Freitas *apud* Paulino; De Oliveira, 2023, p. 608).

São romances que representam uma contra-narrativa poderosa para combater a imagem depreciativa que existe na mídia sobre as religiões afro-brasileiras. O poder da imagem, que reproduz a violência simbólica, chega a se materializar numa violência física e concreta. O racismo religioso é apenas uma consequência da “identidade negativa” (Mucchieli, 1986) tradicionalmente associada aos praticantes das religiões afro-brasileiras.

Intolerância ou racismo religioso?

A repressão às religiões afro-brasileiras existe desde o começo da história do Brasil enquanto nação. Desenvolve-se uma dialética perversa de exclusão baseada numa retórica do “nós” e

³ “Les dieux vivent, de manière souterraine, dans l'univers religieux hybride du vaudou haïtien, de la pocomania, du pentecôtisme natif, du baptême noir, du rastafarisme et des saints noirs du catholicisme latino-américain. Le paradoxe est que c'est précisément le déracinement de l'esclavage et de la déportation, et l'intégration dans l'économie de la plantation (et dans l'économie symbolique) du monde occidental qui a 'unifié' ces peuples au-delà de leurs différences, en même temps qu'ils leur enlevaient toute possibilité d'accéder à leur passé. La différence persiste donc dans la continuité”.

“eles”. A necessidade de estigmatizar tudo que é diferente da cultura hegemônica representa um exercício de poder sobre o outro (Nogueira, 2020, p. 19):

A verdade é que o Brasil, como sociedade ocidental, não nasceu como uma democracia religiosa. Não é necessário que se vá muito longe na história do nosso país para entender que a intolerância religiosa e a farsa da laicidade têm como origem o colonialismo. Desde a invasão pelos portugueses, a religião cristã foi usada como forma de conquista, dominação e doutrinação, sendo a base dos projetos políticos dos colonizadores (Nogueira, 2020, p. 20).

Nos últimos anos, a denúncia de violências contra mães ou pais de santo, terreiros de candomblé ou praticantes da religião explodiu. Isso se explica pela recrudescência de um discurso político que apresenta as religiões afro-brasileiras com termos parecidos com aqueles usados pelos colonos quando chegaram às Américas para designar os indígenas: “atrasados”, “primitivos”, “selvagens”, pois: “estigmatiza-se para excluir, segregar, apagar, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio” (Nogueira, 2020, p. 19).

Essa visão eurocêntrica, proferida por políticos oriundos das religiões católica, cristãs ou evangélica lembra a ideia inicial dos padres jesuítas sobre a missão divina de “catequizar os selvagens” quando chegaram ao Brasil.

Para Hall, a presença dos deuses africanos no universo sincrético da diáspora foi, paradoxalmente, o que permitiu certa unificação. Apesar de ter sido constantemente reprimida, apagada e silenciada, a África era e continua presente em numerosos aspectos culturais: a língua, a religião, a culinária, a arte, a música, nas literaturas orais e escritas:

A Presença Africana é o lugar do reprimido. Aparentemente silenciada, fora da memória, pelo poder da escravidão, a África, na verdade, se fazia onipresente: na vida cotidiana e nos costumes dos escravos; nas línguas e nos dialetos das plantações; nos nomes e nas palavras, muitas vezes desligados das suas taxonomias; nas estruturas sintáticas secretas através das quais outras línguas eram faladas; nas histórias e fábulas contadas para as crianças; nas crenças e práticas religiosas; na vida espiritual, nas artes, no artesanato, na música e nos ritmos da sociedade escravagista e da sociedade pós-abolição. A África, esse significado que não podia ser representado diretamente durante a escravidão, se manteve e continua sendo a “presença” tácita, indizível, da cultura caribenha. A África é “dissimulada” atrás de cada inflexão verbal, atrás de cada molde narrativo da vida cultural caribenha. É o instrumento e a base de cada ritmo e de cada movimento corporal. Isso tudo era a “África”, que era “definitivamente viva na diáspora” (Hall, 2017, p. 439, tradução nossa).⁴

⁴ “La *Présence africaine*, c’est le lieu du refoulé. Apparemment réduite au silence, hors de la mémoire, par le pouvoir de l’esclavage, l’Afrique était en réalité omniprésente : dans la vie quotidienne et les coutumes des esclaves ; dans les langues et les patois des plantations ; dans les noms et les mots, souvent déconnectés de leurs taxonomies ; dans les structures syntaxiques secrètes à travers lesquelles étaient parlées d’autres langues ; dans les histoires et les fables racontées aux enfants ; dans les croyances et les pratiques religieuses ; dans la vie spirituelle, les arts, l’artisanat, la musique et les rythmes de la société esclave et de la société après l’émancipation. L’Afrique, ce signifié qui ne pouvait pas être représenté directement sous l’esclavage, est resté et reste la ‘présence’ tacite, indicible, de la culture caribéenne. L’Afrique est ‘dissimulée’ derrière chaque inflexion verbale, derrière chaque tournure narrative de la vie culturelle caribéenne. Elle est la basse et la base de chaque rythme et de chaque mouvement corporel. Tout cela était ‘l’Afrique’, qui est ‘bel et bien vivantedans la diaspora’”.

Constantemente reprimida e escondida, essa presença africana foi, no entanto, central para a construção das nações diaspóricas das Américas, sobretudo a brasileira.

A pesquisa de Denise Pini Rosalem da Fonseca e Sonia Maria Giacomini, reunida no livro *Presença do axé* (2013), salientou as agressões sofridas pelos praticantes das religiões afro-brasileiras. Dos 840 terreiros pesquisados, cerca da metade já haviam passado por algum tipo de agressão (Nogueira, 2020, p. 36):

Os dados nacionais do Disque 100 (BRASIL, 2019) evidenciam a religião mais perseguida no Brasil. Em 2011, das 15 denúncias, houve um incidente com candomblé e 11 com religião não informada; em 2012, 109 denúncias, sendo 13 de CTTro14 e 71 sem religião informada; em 2013, das 231 denúncias, 45 de CTTro e 121 sem religião informada; em 2014, das 149 denúncias, 41 delas se referem às CTTro (aparece uma denúncia para Tambor de Mina) e 50 sem religião informada; em 2015, foram 556 denúncias, das quais 394 sem religião informada e 46 referentes às CTTro; em 2016, o Disque 100 apresentou o maior número de denúncias desde o primeiro ano do balanço, com 759 denúncias (Nogueira, 2020, p. 37).

O candomblé pode ser concebido como ponto de encontro, ou melhor “encruzilhada” (Paulino; De Oliveira, 2023, p.598) entre as numerosas fés praticadas na África, a fé católica e as diversas religiões indígenas. A unificação dessas fés, que ocorreu nas Américas, pode ser vista como uma forma de resistência (Paulino; De Oliveira, 2023, p. 598).

O conto “Ogum à beira-mar”, de Jefferson Tenório conta a história de um funcionário negro, praticante do candomblé e filho de mãe de santo (nunca é nomeado no conto), que trabalha num dos maiores escritórios de advocacia da América latina. Ao ser chamado para conversar com o chefe, ele relembra a sua entrevista, quando o seu futuro patrão proferiu ataques racistas:

Quando o seu Otavio me chamou na sua sala, eu não poderia imaginar uma coisa daquelas. Nunca imaginei que ele quisesse conhecer minha mãe. E, que eu me lembre, nunca havia dito a ninguém daquele escritório que eu era de religião, dizer um negócio desses num escritório em pleno bairro Moinhos de Ventos seria quase um crime, era praticamente evocar o demônio para eles (Tenório, 2021, p. 38).

Casado, com três filhos “loirinhos como ele” (Tenório, 2021, p. 38), o seu chefe, Otavio, é o representante perfeito de uma hegemonia branca, masculina e elitista. Apesar da evidente posição de força diante do funcionário, o jogo se reverte quando ele precisa chamá-lo para pedir a sua ajuda, e assim, olha para ele com humildade pela primeira vez (Tenório, 2021, p. 38). O chefe está gravemente doente e nenhum dos métodos tradicionais experimentados funcionou. O assunto do candomblé parece ser uma questão problemática e não discutida abertamente no escritório. Primeiro por parte do funcionário, que não falou da função religiosa da mãe e da própria fé para ninguém, por medo de ser prejudicado no ambiente de trabalho. Assim, o chefe ficou sabendo disso através de boatos de outros funcionários: “Ele começou dizendo que alguém ali do escritório havia dito que a minha mãe era mãe de Santo” (Tenório, 2021, p. 39). Com essa atitude preconceituosa diante do candomblé, o chefe, se afirma enquanto representante de tudo aquilo que é considerado normal e padrão pela sociedade. Apesar de se encontrar numa posição sensível por causa da doença, ele continua fazendo parte do grupo de prestígio, por isso tem o poder de ditar as regras mais íntimas da

essência de uma pessoa, nesse caso, a religião. Para Nogueira (2020), a estigmatização representa um exercício de poder sobre o outro, com a finalidade de distinguir o grupo marginalizado do grupo de prestígio:

No cerne da noção de intolerância religiosa, está a necessidade de estigmatizar para fazer oposição entre o que é normal, regular, padrão, e o que é anormal, irregular, não padrão. Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro. Estigmatiza-se para excluir, segregar, apagar, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio (Nogueira, 2020, p. 19).

Apesar de procurar a sua ajuda devido à sua prática do candomblé, ainda podemos perceber que não respeita essa religião, pois não gostaria que: “as pessoas soubessem disso, principalmente meus funcionários” (Tenório, 2021, p. 39), como se fosse algo que poderia discreditá-lo diante da sociedade. Isso indica que, apesar de apelar ao candomblé, num momento de desespero profundo, ele não considera que é uma religião de verdade: “Otavio me perguntou, sem me olhar, se sempre acreditei nessas coisas. Que coisas?, perguntei. Nessas coisas de orixás. Conversar com seu Otavio era sempre um campo minado” (Tenório, 2021, p. 39). O fato de Otavio fazer essa pergunta sem nem olhar para ele é revelador da sua vergonha e falta de convicção. O uso da expressão “essas coisas de orixás” sublinha o seu desprezo e sua associação do candomblé a algo que não passa do campo da “crendice”, e que não poderia ser considerado como uma religião própria e respeitável. A resposta do funcionário de Otávio denota a familiaridade com a sua religião, em oposição ao olhar exótico que o Otavio lança sobre ela: “Respondi que nasci praticamente dentro de um terreiro. Que para mim ‘as coisas’ eram muito naturais” (Tenório, 2021, p. 39).

A alusão à conversa com Otavio sempre aparecer como um campo minado lembra a posição de entre-lugar para um homem negro e praticante do candomblé dentro de um escritório no qual o chefe e a maioria dos funcionários são brancos e católicos. A relação de poder aqui ainda pertence ao chefe, representante da elite brasileira. Apesar de precisar, num ato desesperado, praticar um ritual do candomblé, podemos perceber nitidamente que o desprezo dele por essa religião transparece nas suas palavras. Para Nogueira (2020, p. 23), negar o reconhecimento do outro como o seu semelhante é uma forma de afirmar a própria identidade a partir da negação:

Ninguém negará que o reconhecimento do Outro como seu semelhante ou como um igual sempre foi um problema; renegar o Outro é de certa forma afirmar a própria identidade a partir dessa negação. Por conta da negação da religião e da cultura do Outro, a humanidade assistiu, no decorrer de sua história, a violações frequentes à chamada liberdade religiosa (Nogueira, 2020, p. 23).

A identidade do colonizado sempre foi definida a partir da falta, com relação ao colono, numa relação de poder e de dominação para subjugar o outro. É a estratégia chamada de “identidade negativa” por Mucchieli (1986), uma forma de pressão psicológica usada para aniquilar qualquer imagem positiva associada à cultura do colonizado:

Uma das maneiras de exercer a pressão psicológica reside no uso da identidade negativa. A identidade do grupo colonizado é explicada de forma diferen-

ciada com relação à do grupo dominante. É desvalorizada, enquanto a do grupo dominante é proposta como ideal. Cada esforço de conformização à identidade proposta é recompensada em seguida. [...] O indivíduo que pertence a essa cultura despedaçada tem consciência desses fenômenos culturais e dos seus problemas psicológicos. A obrigação constante de realizar escolhas impossíveis, sem negação, desperta nele um sentimento de alienação. Sente-se prisioneiro e constrangido, cada conduta lhe dá, qualquer que seja, má consciência e aumenta a sua amargura. Um sentimento de mal-estar coletivo e individual se desenvolve (Mucchieli, 1986, p. 112-113, tradução nossa).⁵

A descrição de um ser preso entre duas identidades, obrigado a fazer escolhas impossíveis entre a sua cultura de origem e a cultura dominante é bem representativa do cotidiano do jovem funcionário que protagoniza o conto. A recompensação decorrente da tentativa de adequação à cultura do colonizador não é suficiente para suprir a inevitável confusão identitária. Ao ingressar na faculdade e começar a acender socialmente, começou a questionar a própria religião: “O contato com os livros me fez acreditar que talvez as crenças todas não passassem de ficção” (Tenório, 2021, p. 39). No entanto, o fato de se encontrar numa encruzilhada, num *entre-lugar* inicialmente desconfortável, fez com que ele tivesse uma leitura privilegiada, com duas perspectivas diferenciadas: a da elite letrada da sociedade brasileira e a do terreiro no qual a mãe opera como mãe de santo. Por isso, voltou a ter fé: “E disse que voltei a acreditar porque os orixás vivem numa condição que não pode ser explicada pela ficção. Os orixás são nossos mitos, mas não só” (Tenório, 2021, p. 41).

Para Memmi (1973), a primeira ambição do colonizado seria a de igualar o modelo prestigioso apresentado pelo colono, parecer-se com ele até desaparecer nele (Memmi, 1973, p. 146-147). A tentação de se aproximar desse modelo hegemônico vem do fato de que este usufrui de todos os direitos, os bens, os prestígios. Dispõe das riquezas e das honras, além da técnica e da autoridade (Memmi, 1973, p. 146-147).

Otávio é representante da continuação da hegemonia da cultura do colono sobre a cultura do colonizado em terras brasileiras. No entanto, os papéis se invertem quando procura a mãe de santo para curar a sua doença. Nessa ocasião, ele, que não conhece nada sobre o candomblé, é educado pela mãe de santo:

Mas o Senhor precisa fazer trabalhos pro seu Santo. Santo?, perguntou. Sim, o senhor é filho de Ogum. Ogum Beira-mar. Não entendo, ele disse, pois nunca frequentei Casa de Santo. Como posso ser filho de um santo? Minha mãe seguiu com paciência e disse que a gente não escolhe orixás, são eles que tomam nossa cabeça (Tenório, 2021, p. 40).

⁵ “Une des manières d'exercer la pression psychologique consiste à utiliser l'identité négative. L'identité du groupe colonisé est explicitée différenciellement par rapport à celle du groupe dominant. Elle est dévalorisée alors que celle du groupe dominant est proposée comme idéale. Chaque effort de conformisation à l'identité proposée est ensuite gratifié. [...] L'individu membre de cette culture déchirée a conscience de ces phénomènes culturels et de ses problèmes psychologiques. L'obligation constante de faire des choix impossibles, sans reniement, avive en lui un sentiment d'aliénation. Il se sent prisonnier et contraint, chaque conduite lui donne, quelle qu'elle soit, mauvaise conscience et fait monter en lui l'amertume. Un sentiment de malaise collectif et individuel se développe”.

Ao descobrir que terá que realizar uma oferenda numa encruzilhada, o desprezo pelo candomblé transparece novamente. Podemos perceber, mais uma vez, a contradição entre o seu estatuto social, que ele associa ao prestígio, e os trabalhos do candomblé, que ele concebe como necessariamente pertencente a uma cultura e classe social inferior segundo os seus padrões:

O Senhor precisa dar uma oferenda pro seu santo na encruzilhada e outra na praia. Depois disse também quanto iria custar para fazer os trabalhos. Otavio arqueou a sobancelha e perguntou: A senhora está me dizendo que terei de ir a uma encruzilhada? Sim, respondeu minha mãe com serenidade, é o senhor quem tem que pedir, isso eu não posso fazer pelo senhor. Otavio se incomodou ainda mais, respirou fundo: Senhora, entenda, eu sou diretor de um dos maiores escritórios de advocacia da América Latina, não posso ser visto fazendo um trabalho de macumba numa encruzilhada, a senhora entende (Tenório, 2021, p. 41).

Apesar de relutância inicial, ele acaba por aceitar realizar o trabalho. No entanto, ele continua demonstrando a falta de vontade, com atitudes negativas e comentários ignorantes. A mãe de santo, numa postura educacional, ignora essas provocações e segue com a transmissão dos novos aprendizados para Otavio:

Minha mãe ignorou o comentário de Otavio e disse: O senhor aproveite esse momento e vá fazendo seus pedidos durante a viagem. A partir de agora entramos num outro tempo, numa outra dimensão, que é a dimensão do sagrado. Respeite esse tempo (Tenório, 2021, p. 42).

Nessa configuração de poder, o saber é detido por uma mulher negra e pertencente a um meio social muito menos favorecido do que o do Otavio, o que é inédito para ele. A dimensão do sagrado demanda outras unidades espaciais e temporais, e por isso, ele precisa se conformar com as regras do candomblé. A atitude imatura do Otavio é reforçada pelas grandes oscilações de motivação: “Vamos levar outra oferenda na praia. Vou limpar o senhor com os Axés, na frente do mar. O senhor precisa ser limpo. Otavio escutava agora como uma criança sendo educada” (Tenório, 2021, p. 42). Apesar de conseguir concentrar-se por alguns minutos, a imaturidade reaparece logo: “Era outro momento, minha mãe olhou pelo espelho, e perguntou se conhecia a história de Ogum Beira-mar. Otavio resmungou que não. E parecia nem um pouco interessado em saber” (Tenório, 2021, p. 42). Na frente do mar, ela explica a história de Ogum, que: “de frente para o mar, jurou sempre defender todos aqueles que sofrem com as injustiças e discriminações” (Tenório, 2021, p. 43). A história de Ogum aponta para própria estrutura do panteão do candomblé, na qual os deuses não são exemplos de virtudes, mas sim arquétipos dos comportamentos humanos, refletindo assim o pior e o melhor dos seres humanos. Essa característica é questionada pelo Otávio:

Minha mãe parecia já esperar por um questionamento daqueles, então disse que os orixás nunca foram exemplos de virtudes divinas. Os orixás refletem o pior e o melhor de nós mesmos. Ao dizer isso, Otavio perdeu o interesse e voltou a olhar para a janela (Tenório, 2021, p. 43).

Esse trecho evidencia o quanto o racismo religioso é ligado a um desconhecimento profundo da cultura afro-brasileira. As religiões afro-brasileiras são detentoras de inúmeros aspectos das culturas africanas que sobreviveram à travessia do Atlântico. Além disso, são portadoras de uma ancestralidade negra presente em inúmeros aspectos das culturas africanas:

As ações que dão corpo à intolerância religiosa no Brasil empreendem uma luta contra os saberes de uma ancestralidade negra que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua descendência. São tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar. Quilombo epistemológico que se mantém vivo nas comunidades de terreiro, apesar dos esforços centenários de obliteração pela cristandade (Nogueira, 2020, p. 29).

Por isso, a tentativa sistemática de destruição representa uma forma de epistemicídio, para retomar o conceito desenvolvido por Djamilia Ribeiro (2020). O “Quilombo epistemológico” evocado por Nogueira (2020) na citação acima poderia ser uma das possíveis respostas para a tentativa de apagamento da cultura afro-brasileira.

Mesmo depois de ter recebido os primeiros ensinamentos do Candomblé, Otavio continua com a postura depreciativa, estressado, evitando olhar, com medo de ser reconhecido e com muita pressa que o trabalho acabasse (Tenório, 2021, p. 43). Com a realização da oferenda a Ogum, Otavio não conseguiu a cura para a sua misteriosa doença, mas melhorou a sua postura racista. No fim do conto, é questionado pelo seu funcionário sobre a sua atitude racista e arrogante inicial, na ocasião da sua entrevista: “Seu Otavio, o senhor ainda pensa que os negros não prestam? Otavio levantou-se, depois me olhou como quem não lembrasse de algo e disse: Que isso, rapaz!” (Tenório, 2021, p. 44). Assim, ensaiou o que mais se aproxima de um pedido de desculpas para uma pessoa cujo racismo é profundamente enraizado: “E tem mais, meu rapaz. A sua gente é muito importante para esse país. Diga isso a sua mãe” (Tenório, 2021, p. 44).

Nesse conto, não existe um final feliz, pois Otavio acaba por sucumbir à doença. O que existe é um começo de redenção pelo racismo religioso praticado anteriormente. Esse conto sublinha o quanto o racismo religioso nasce da ignorância sobre as religiões afro-brasileiras. Ao ser educado por uma mãe de santo, em frente ao mar, Otavio, teve um renascimento simbólico. Esse ensaio de batizado na praia não foi suficiente para se livrar da morte, que era o que ele procurou em primeiro lugar. Em vez disso, encontrou uma forma de elevação espiritual que passou por um aprofundamento dos seus conhecimentos sobre o candomblé. O conto sugere o conhecimento mais aprofundado sobre as religiões afro-brasileiras pela maioria da população para combater o racismo religioso.

Considerações finais

Os saberes ancestrais, que se materializam através dos mitos, da linguagem, da religião e das artes afro-diaspóricas mostram um dos caminhos possíveis para combater o racismo religioso. Para os iorubás antigos, nada é novo, tudo já teria acontecido antes, mesmo que seja numa forma diferente. A chave da decifração oracular consiste na identificação no presente

de um evento que já teria acontecido no passado mítico (Prandi, 2007, p. 18). As três obras estudadas, todas contemporâneas, retomam os arquétipos dos orixás do candomblé (Xangô em *Água de barreira*, Ogum em “Ogum à beira-mar”) ou do jarê (Santa Rita Pecadeira em *Torto arado*), com reformulações através de personagens que evoluem, na sua maioria, no presente da narrativa. Além disso, os orixás aparecem com possíveis soluções para combater o racismo ou o apagamento cultural forçado. Essas três obras, além de consolidar as questões ligadas à memória e ao resgate cultural afro-brasileiro, enraízam as religiões de matriz africana em narrativas atuais.

O mar Atlântico representa a encruzilhada entre a África e o Brasil, e o caminho efetuado pelos orixás. Os romances estudados sublinham a persistência das culturas africanas, que não se perderam totalmente na travessia do Atlântico. De forma oculta, os orixás efetuaram simbolicamente a viagem junto com os escravos a bordo dos navios negreiros. Em terras brasileiras, suas histórias foram transmitidas, perpetuadas, transformadas e ressignificadas pelas gerações seguintes. É o que transparece nas três narrativas estudadas, que procuram o resgate e a transmissão da memória ancestral africana e as suas diversas reformulações em terras brasileiras.

Referências

- ALVES CRUZ, Eliana. *Água de barreira*. Rio de Janeiro: Malê, 2018.
- ASSMANN, Jan. *La mémoire culturelle*. Paris: Éditions Flammarion, 2002.
- GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Gallimard, 1997.
- CONZALEZ, Lélia. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HALL, Stuart. *Identités et cultures 2. Politique des différences*. Paris: Éditions Amsterdam, 2017.
- MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*. Paris: Éditions Payot, 1973.
- MUCCHIELI, Alex. *L'identité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 2. ed. Brasília / Rio de Janeiro: Fundação Palmares / OR Editor Produtor, 2002, p. 269-274. Disponível em: http://www.letas.ufmg.br/literafro/arquivos/ensaistas/qQuilombismo_um_conceito_cientfico_historico-social.pdf. Acesso em 29/05/2025.
- NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. In: RIBEIRO, Djamila (coord.). São Paulo: Editora Pólen, 2020. (Coleção Feminismos Plurais).
- PALMERO GONZÁLEZ, Elena. Diáspora e memória. In: *Em torno da Memória: conceitos e relações*. DOI 10.21826/9788563800282117. Porto Alegre: Editora Letra 1, 2017. p. 117-125.
- PAULINO CABRAL, Renan; PIVETTA DE OLIVEIRA, Rejane. *A literatura de terreiro e os saberes afro-diaspóricos: o jarê como luta anticolonial em Torto arado*. Linguagem & Ensino, Pelotas, v. 26, n. 3, p. 593-611, set-dez. 2023.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Editora Jandaira, 2020

TENÓRIO, Jeferson. Ogum à beira-mar. In: MOUTINHO, Marcelo (org.). *Contos de axé: 18 histórias inspiradas nos arquétipos dos orixás*. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2021, p. 37-44.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

VIEIRA JÚNIOR, Itamar. *Torto arado*. Lisboa: Leya, 2018.