Ñanduty
ISSN:2317-8590

Dedo de prosa: filosofia e cultura nas tradições Nagô e Guarani – relato de experiência e reflexões

Tatiana Maciel Gontijo de Carvalho (UEMG – tatiana.maciel@uemg.br)
Ana Carolina Moreira Barcelos (UEMG – carolinabarcelos@gmail.com)
Thiago Henrique Oliveira Jardim (UEMG – th24345@gmail.com)

Resumo: Relata-se a experiência da execução de um projeto extensionista, vinculado a edital de fomento, em uma Universidade pública, onde criou-se um espaço virtual para o ensino e a troca de saberes sobre aspectos filosóficos e culturais das tradições Nagô e Guarani no Brasil. Registra-se algumas reflexões decorrentes dessa experiência, no âmbito da pertinência do uso de uma metodologia sociopoética, decolonial, para o ensino das culturas africanas e ameríndias e do diálogo entre a filosofia e a cultura em tradições afroindígenas. No uso da sociopoética, destaca-se a simbologia de Exu no candomblé Nagô, princípio vital e mediador entre os orixás e os filhos de santo, no intuito de desconstruir estereótipos, apontando ainda uma pedagogia de Exu nas escolas, permeada de ludicidade. Da cultura guarani mbya, discorre-se sobre a importância do protagonismo indígena na retomada dos saberes e reconstrução de sua historicidade. Disserta-se sobre o aprendizado do modo de ser guarani, o *nhandereko,* a partir dos cantos sagrados, apontando sua relação com o território, em dimensões geográficas e ontológicas. No diálogo entre a filosofia e a cultura em ambas as tradições, aponta-se a centralidade das noções de corpo e corporeidade no pensamento Nagô, presente em múltiplas dimensões, no grupo, nas danças e ritmos, no indivíduo. Quanto à tradição mbya, desenvolve-se uma reflexão sobre a relação entre a força do nome e a herança dos deuses, revelando um modo de ser próprio da etnia, repleto de ensinamentos que demonstram o respeito à natureza, grande legado de *Ñanderu* para o bem-viver na Terra. Por fim, conclui-se que o projeto cumpriu seus objetivos em contribuir com a divulgação de saberes africanos e indígenas, dialogando com a Lei 11.645/2008, visto que alcançou um público externo às instituições de ensino.

Palavras-chave: Filosofia; Cultura; Nagô; Guarani; sociopoética.

Table talk: philosophy and culture in the Nagô and Guarani traditions – experience report and reflections

Abstract: An experience is reported of the execution of an extension project, linked to a public notice, in a public University, where a virtual space was created for teaching and exchanging knowledge about philosophical and cultural aspects of Nagô and Guarani traditions, in Brazil. Some reflections resulting from this experience are registered, in the context of the pertinence of using a socio-poetic, decolonial methodology for teaching African and Amerindian cultures and the dialogue between philosophy and culture in Afro-indigenous traditions. In the use of sociopoetics, the symbology of Exu in Candomblé Nagô stands out, a vital principle and mediator between the orixás and the sons of saints, in order to deconstruct stereotypes, also pointing to a pedagogy of Exu in schools, permeated with playfulness. From the Guarani Mbya culture, the importance of indigenous protagonism in the resumption of knowledge and the reconstruction of its historicity is discussed. It discusses the learning of the Guarani way of being, the nhandereko, from the sacred corners, pointing out its relationship with the territory, in geographic and ontological dimensions. In the dialogue between philosophy and culture in both traditions, the centrality of the notions of body and corporeity in Nagô thought is highlighted, present in multiple dimensions, in the group, in dances and rhythms, in the individual. As for the Mbya tradition, a reflection is developed on the relationship between the strength of the name and the inheritance of the gods, revealing a way of being typical of the ethnic group, full of teachings that demonstrate respect for nature, Ñanderu's great legacy for good -live on Earth. Finally, it is concluded that the project fulfilled its objectives in contributing to the dissemination of African and indigenous knowledge, dialoguing with Law 11.645/2008, since it reached an audience outside the educational institutions.

Keywords: Philosophy; Culture; Nagô; Guarani; sociopoetics.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Introdução

O presente artigo é a realização da proposta de um produto final, pela execução de um projeto extensionista, executado em 2022, na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), com o apoio do Edital PAEX 01/2022. O projeto *Dedo de prosa: filosofia e cultura nas tradições Nagô e Guarani*, teve como objetivo principal a criação de um espaço virtual, aberto a um público amplo, para transmissão dialógica, reflexiva e imersiva, de saberes de culturas de matrizes africanas e ameríndias, existentes no Brasil. Os encontros ocorreram na modalidade de *lives*, com certificações por evento. Quanto aos objetivos específicos, intentou-se divulgar o conhecimento de outras ontologias, outras formas de ser e estar no mundo; promover um diálogo entre filosofia e antropologia a partir do estudo de aspectos das cosmogonias Nagô e Guarani; elaborar um conteúdo digital de cunho sociopoético[1] dentro das temáticas; por fim, colaborar com a criação de espaços virtuais que colocasse em diálogo a Universidade e a comunidade externa, tendo como eixo a Lei nº 11.645/2008.

Este espaço de transmissão de saberes multiétnicos teve como primeira edição, o diálogo entre filosofia e cultura nas tradições Nagô e Guarani, embasada primordialmente, em duas obras referenciadas que representavam suas cosmogonias, respectivamente, *Pensar Nagô*, de Muniz Sodré (2017) e *Tupã Tenondé - a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*, de Kaká Werá Jecupé (2001), além de bibliografia complementar. Contou com a atuação de dois graduandos do curso de História, os quais atuaram como monitores nas *lives*; assessoramento durante toda a execução do projeto, como elaboração de material de divulgação, abertura das salas, criação do canal no *Youtube* e de um *Instagram*; além de, principalmente, co- participarem na ministração de algumas *lives*, onde apresentaram conteúdo didático de inspiração sociopoética, isto é, pautado na ludicidade. Além da atuação dos graduandos, o projeto contou com uma equipe multidisciplinar de docentes nas áreas da Antropologia, História, Educação e Letras, e representantes das duas tradições, respectivamente, de terreiro de Candomblé Nagô da etnia Guarani Mbya[2], contribuindo enormemente com seus protagonismos, o que proporcionou um aprendizado impactante no público ouvinte, além de trocas de saberes entre toda a equipe.

[1] A metodologia sociopoética será explicitada mais adiante no texto.
[2] O projeto teve a honra de contar com a co-participação de uma *èkèdjí* e uma *ogã*, do terreiro *Ilè Asé Sòpònnòn*, uma casa de Candomblé Nagô situado em Belo Horizonte (MG) e de uma indígena Guarani-Mbya, da Aldeia Peruíbe (SP), localidade de seu marido, da etnia Tupi-Guarani.

O intuito de selecionar tradições africanas e ameríndias visou colaborar na divulgação do conhecimento da diversidade étnica e racial do Brasil. Apostou-se, também, na potência do recurso digital utilizado em favor de um processo educacional que agregasse a tecnologia ao desejo de se aproximar os ouvintes, despertando neles um interesse genuíno em conhecer nossas matrizes étnicas, para que pudessem compreender, empaticamente, que muito ainda há de se fazer para o reconhecimento de um Brasil para todo(a)s. Em diálogo com a Lei nº 11.645/2008[3], que inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena, buscou-se trabalhar a temática também frente aos desafios presentes, colaborando com um alcance destes saberes de modo extra-curricular, de modo a alcançar um público também externo ao ambiente escolar. A Antropologia, em sua habilidade de tornar o estranho, familiar, e o familiar, estranho, pode contribuir e muito aos conteúdos obrigatórios curriculares do ensino dessas culturas - Literatura, Educação Artística e História[4]. E nesse sentido consegue provocar em nós, brasileiros, o reconhecimento de nossa ancestralidade africana e ameríndia, em um convite gentil a despir-nos de nossos preconceitos, muitos e tantos, dos quais, o velado é ainda o pior.

Das ações executadas e resultados alcançados, foram realizadas *lives*, em um período quinzenal, com duração de 1 hora e 30 minutos, transmitidas pelo *Youtube* e com suporte na plataforma *Stream Yard*, entre os meses de agosto e dezembro de 2022, totalizando 10 encontros virtuais, às sextas-feiras, no horário de 19:30 às 21:00 h. Criou-se um canal[5] para o projeto, por onde as *lives* foram transmitidas, além de um *Instagram,* onde foram feitas as divulgações dos eventos. Foram abordados os seguintes temas: *A diáspora do povo Yorubá no Brasil colônia*; *O Egbé como lugar da Arkhé*; *Corpo e potência, Orikis e Orixás*; *Exu e a temporalidade, a sociopoética de Exu nas escolas*; *Contornos Litúrgicos do Xirê*; *Quem são os Guarani? Religião e costumes dos Guarani Mbya*; *Os cantos sagrados Ayvu Rapyta*; *Oguata e Trioka'txê: caminhos dos Guarani Mbya e dos Pataxó no leste etnográfico*; *A cosmologia indígena Guarani Mbya para o chamado da natureza*. Finalizamos com duas rodas de conversas, com os temas: *Desafios da diversidade étnica e racial no Brasil* e *Produções indígenas e a retomada dos saberes*. Produziu-se material didático de cunho sociopoético, onde os temas foram passados de forma lúdica e afetiva, utilizando como recurso manifestações artísticas, tais como poemas, músicas, curtas-metragens, ilustrações em desenhos e pinturas, exibição de desfile de Escola de Samba, depoimentos. Houve emissão de certificado a todos os participantes, a cada

[3] Os discentes que compuseram a equipe eram licenciandos do Curso de História.
[4] Ver § 2º, Art. 26, da Lei nº 11.645/2008.
[5] Disponível em https://www.youtube.com/@dedodeprosa3721.

evento. Alcançou-se um público assíduo em todas as *lives*, muitos dos quais, integrantes de terreiro de candomblé, além de estudantes de graduação e público em geral. Como as *lives* ficaram gravadas, houve uma ampliação considerável do público alcançado, com uma média de 300 visualizações até a última checagem, podendo aumentar a cada dia.

Nas páginas que se seguem, serão compartilhadas algumas reflexões decorrentes da experiência supradescrita e dos aprendizados que colhemos, no âmbito da utilização da sociopoética no ensino das culturas africanas e indígenas e acerca do diálogo entre a filosofia e a cultura nestas duas matrizes ancestrais do povo brasileiro.

A sociopoética e o ensino das culturas africanas e indígenas

Tendo em vista o desejo de criar um espaço virtual, aberto à comunidade, de transmissão dialógica, reflexiva e imersiva, de saberes e culturas de matrizes africanas e ameríndias existentes no Brasil, cabe aqui destacar o uso da sociopoética na colaboração da realização desse intuito e o impacto positivo que esta articulação oferece, não somente para o ensino de História, mas para a fácil assimilação dos temas por parte de um público amplo e heterogêneo. A perspectiva sociopoética é um método de pesquisa instituinte e decolonial[6], criado por Jacques Gauthier (2019) em meados da década de 1990 e parte da premissa de utilizar e desenvolver habilidades cognitivas outras que a analítica conceitual de matriz ocidental. Aposta-se no alcance do conhecimento a partir do uso da percepção sensorial e de uma abertura às vivências, trazendo, dessa forma, o corpo, os afetos, as sensações, a intuição, a empatia, a ludicidade, como ferramentas de apreensão de um saber que se propõe imersivo. Nesse sentido, procura-se dar espaço para a troca de saberes, o diálogo e a aprendizagem de tradições não-eurocêntricas, em consonância com a democratização do conhecimento para além dos muros e métodos tradicionais da comunidade acadêmica.

Segundo Santos e Monteiro (2018), dentre as várias influências teóricas do criador do método, destaca-se uma provável combinação da Pedagogia do Oprimido (Freire), da Análise Institucional (Lourau e Lapassade) e da Esquizoanálise (Deleuze e Guattari)[7]. Em linhas gerais, esta metodologia procura seguir cinco orientações, as quais lhe dão o embasamento teórico e epistemológico: a instituição do grupo-pesquisador, que são também co-autores; a valorização

[6] Compreende-se a decolonialidade em ressonância com os pressupostos do movimento M/C (modernidade/colonialidade), surgido no final dos anos 90, na América Latina, o qual desvela a hegemonia eurocêntrica desde sua base epistêmica e cultural.

[7] A combinação destas vertentes teóricas influenciou a sociopoética na priorização do protagonismo dos atores sociais, muitas vezes sujeitos históricos invisibilizados pela configuração sociohistórica da colonialidade.

das culturas de resistência, como as afrodescendentes e dos povos indígenas; o ato de pesquisar com o corpo inteiro, abrindo-se para outras potencialidades cognitivas, o afeto, a imaginação, entre outras; a utilização de técnicas artísticas de produção de dados e, como não pode faltar em uma proposta decolonial, o respeito à propriedade intelectual da comunidade acolhedora da pesquisa (Gauthier, 2019).

Cumpre, dentre os muitos aprendizados que a execução do projeto proporcionou ao grupo-pesquisador, destacar a contribuição da sociopoética na desconstrução de estereótipos e preconceitos, acerca de, respectivamente, a figura de Exu e o protagonismo indígena em seu fazer histórico. Convidamos-lhes a cerrar a porta da racionalidade causal, lógica e linear e a trilhar novos caminhos epistêmicos e ontológicos, contribuindo com essa jornada que deve ser de todos os brasileiros: lutar contra os epistemicídios de saberes não ocidentais e dar voz, ao mesmo tempo em que se oferece à escuta, à sabedoria dos povos ancestrais afroindígenas. O que se propõe, portanto, é o caminho inverso, ou reverso, da desqualificação dos afrodescendentes e dos povos originários brasileiros. Pra tanto, pede-se licença para discorrer e saudar aquele que, no panteão Nagô, abre todos os caminhos: *Laroyê Exu*!

Exu: a força vital e aquele que ocupa os entremeios, abrindo passagem

"[...] Muita gente acha que Exu é o diabo, mas não é. O diabo é o ser humano. Então, foi a forma de mostrar quem Exu é"[8]. Essa foi a fala de Demerson D'Álvaro ao UOL, em abril de 2022, após a vitória da Escola de Samba Grande Rio, no carnaval carioca. O desfile em questão foi uma grande exaltação ao orixá das encruzilhadas, além de ser a primeira vitória na história da Escola. Demerson foi a pessoa que representou Exu, sendo um dos destaques (nacional e internacional) do carnaval do Rio de Janeiro naquele período e possibilitou uma discussão em maior escala sobre a figura de Exu e sua influência no imaginário religioso brasileiro. Não foram raros os relatos intolerantes sobre a apresentação de Demerson, o que pode ser conferido a partir dos comentários dos vídeos do desfile e da repercussão gerada pela Escola. De acordo com a educadora Lisandra Pingo (2018), a demonização da figura de Exu em terras brasileiras se deu devido a uma "fricção" de fatores. Partindo da análise de diversos quadros dos séculos XIX e XX, a autora aponta que o demônio, nessas pinturas, era representado por pessoas pretas, e vinham sempre reprimidas violentamente pelos anjos e pela

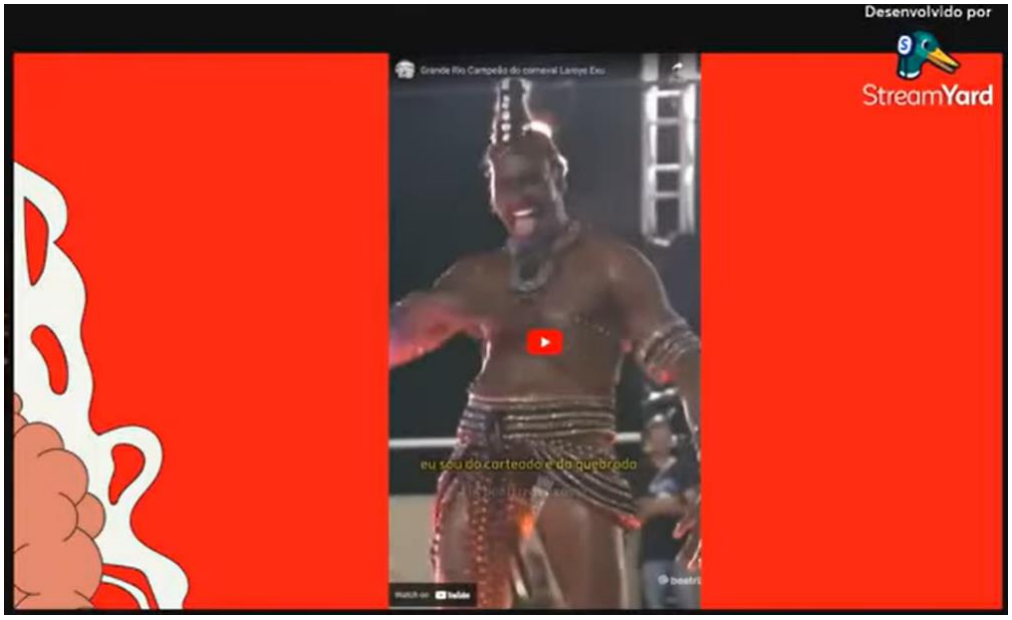
[8] PAVÃO, Filipe. 2022. *Exu da Grande Rio celebra vitória: 'Um cala boca na intolerância religiosa'*. In: https://www.uol.com.br/carnaval/noticias/redacao/2022/04/27/de-familia-evangelica-exu-da-grande-rio-exalta-respeito-entre-religioes.htm (acessado em 19 de dezembro de 2022).

fé cristã. Tal representação tinha raízes, também, na forma como os europeus lidaram com as culturas africanas, transformando suas expressões religiosas em "magias" e "feitiçarias". O diabo cristão nas Américas adquiriu, assim, a característica de um ser ardiloso e mau.

Segundo Abdias do Nascimento (2020), desde o período colonial, as diferentes culturas trazidas pelos povos africanos escravizados são perseguidas duramente pelo Estado, pelas instituições religiosas – sobretudo de matriz cristã – e pela própria sociedade civil. Ademais, a demonização das religiosidades africanas é perpetuada, atualmente, pelas igrejas evangélicas, em especial as neopentecostais, por existir, no imaginário destas religiões, uma correspondência simbólica entre o diabo cristão e o Exu, o que instiga muitos destes fiéis e seus líderes a praticarem constantes ataques às religiões de matrizes africanas (Lisandra, 2018). Exu, todavia, está bem distante das representações demoníacas que a Igreja construiu no imaginário popular brasileiro durante os séculos, a começar pelo fato dele não se adequar às análises dicotômicas, como a de bem versus o mal por exemplo, tal como predomina no cristianismo, em suas versões tanto católicas quanto pentecostais. Exu é, na verdade, a contraposição ao pensamento cartesiano, afinal ele é "[...] o próprio movimento de transformação e re-criação epistêmica, não se encaixando na lógica binária do ocidente" (Reis Neto, 2019: 14).

Em consonância com Pierre Verger (2011), Exu é o mais astuto e sutil dos orixás, o que provoca mal-entendidos, pois se zanga quando não o homenageiam, merece e exige ser o primeiro reverenciado, pois é o que abre a passagem, entre o *Àyé* e o *Òrun* (a Terra e o Céu). É aquele que tem a segunda-feira como dia consagrado e recebe cachaça, farofa e dendê como oferendas. Por isso, é necessário que ele seja sempre o primeiro a receber oferendas. De acordo com Reginaldo Prandi (2007: 21), sem ele não há possiblidade de comunicação entre os humanos e os deuses. Sem Exu, não "[...] existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica". Exu é o princípio dinâmico da vida, do movimento. É o responsável pela vida no *Àyé* e quem movimenta o *Axé*. Exu é o senhor das encruzilhadas, lugar onde os caminhos se cruzam e as passagens se desvelam, representando uma ruptura com a lógica linear e cronológica da temporalidade ocidental e ocidentalizada (Reis Neto, 2019). Ainda, de acordo com Sodré (2017), Exu constitui-se como o próprio dinamismo que sustenta todo o sistema simbólico Nagô, interligando os orixás aos homens e seus antepassados. Exu é, pois, o mensageiro dos deuses e o orixá mais próximo da humanidade, como se pode observar na imagem:

Fig. 1 - Exu representado no desfile da Grande Rio, carnaval de 2022, RJ[9].



Fonte: Short Grande Rio Campeão do Carnaval Layore Exu - https://www.youtube.com/shorts/UHow8AQRPb8.

Assim, uma abordagem epistêmica de Exu, revela uma forma distinta de se relacionar com a realidade e também com a própria Educação, em seus processos de ensino e aprendizagem. Para João Augusto dos Reis Neto (2019), ao propor uma "pedagogia exúlica", é possível reconhecer a legitimidade dos valores e saberes produzidos pelas culturas africanas e afro-brasileira: "a lógica de Exu seria inverter o erro em acerto. [...] destronar a lógica do conhecimento que baliza o poder colonial em superação da violência instituída historicamente" (Rufino, 2021: 45). Pensar em Exu nas escolas é, portanto, construir uma pedagogia que valorize aspectos fundamentais dos saberes africanos, como a oralidade, a ancestralidade, a corporeidade, a circularidade que se contrapõe à lógica rígida e linear, respeitando as alteridades, mesmo as radicais, pois é Exu, o orixá mais humano de todos os orixás, quem convida para a roda e para o jogo da vida.

A retomada de saberes dos povos indígenas: um giro pelo território epistêmico

Ao se pensar o ensino de história indígena, a tradição Guarani Mbya encontra, na ludicidade e no protagonismo de seus agentes, o caminho para uma educação decolonial. Ao se considerar que a colonialidade é algo inerente ao processo de modernização, e não apenas uma

[9] Print da *Live Exu e a Temporalidade,* disponível em < https://www.youtube.com/watch?v=C3GhjUAF8Jw>

decorrência dele (Mignolo, 2005), a compreensão da filosofia de vida dos Mbya desvela-nos um modo de ser originário, o qual ainda carrega, a despeito de séculos de espoliações, sua integridade, dotando este grupo étnico de um pertencimento identitário singular.

O aspecto poético dos cantos sagrados *Ayvu Rapyta*[10], textos oriundos da tradição oral e de cunho etnográfico, articulado às redes de diálogo e reflexão estabelecidas com representantes desta tradição, visam ampliar o processo de ensino e aprendizagem a outras habilidades cognitivas ao agregar à análise e reflexão conceitual, a empatia, a imaginação e o afeto. Ampliam-se, ainda, as possibilidades de se superar estereótipos e a visão exótica sobre os povos indígenas e sua historicidade - tão ainda presentes no imaginário do povo brasileiro e na sala de aula - conclamando-nos ao reconhecimento e ao respeito às socio-diversidades brasileiras. Assim foi nossa escuta atenta – público acadêmico e comunidade externa – aos ensinamentos de Simone Takuá, filha de mãe mbya e pai italiano, e que optou por abraçar o modo de ser guarani, um bem-viver que conecta os humanos e os demais seres da natureza, os humanos e os não-humanos (Latour, 2019), em uma troca harmoniosa e exemplar. Assim, falou-se sobre a relação intrínseca entre a mudança nas fases da lua e do ciclo feminino e de como é fundamental o descanso, o recolhimento da mulher, durante sua lua vermelha (ciclo menstrual), de modo que se reconecte sempre aos movimentos da natureza: ora abundante, expansiva, generosa, ora entrópica, pedindo o isolamento, o descanso, a introspecção.

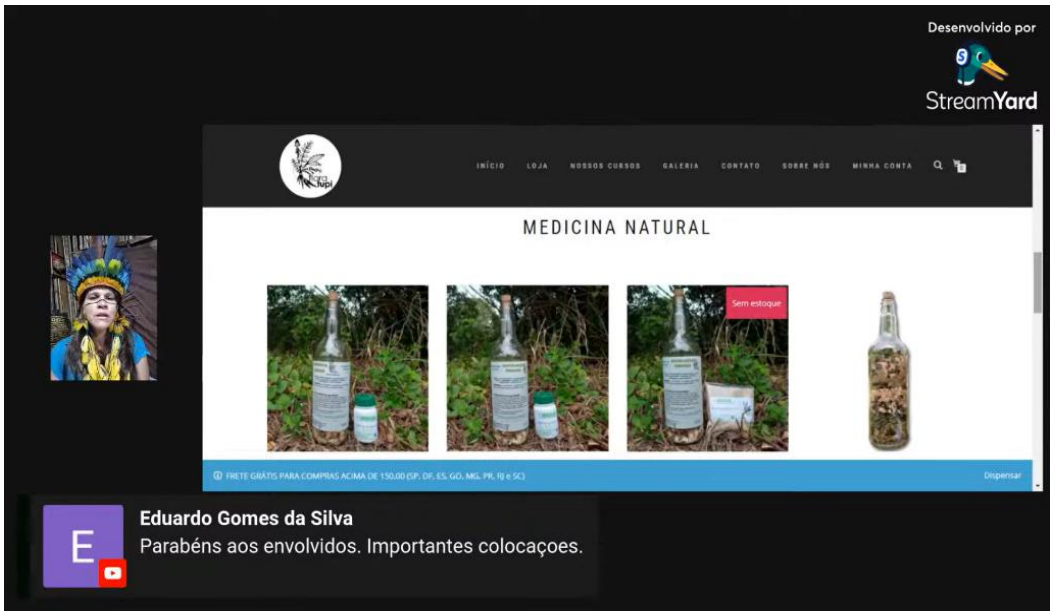
Falou-se da importância visceral para este povo, de se viver da terra, respeitando os ciclos das estações, em perfeita integração com a natureza. A roça, o lugar, a *tekoa*[11], é um território geográfico e ontológico, e dela vem todo o sustento, o alimento e o remédio, estruturando-se a aldeia em relações recíprocas de cuidado, que colocam os Guarani Mbya como protagonistas de sua história, além de alertar, compassivamente, que a "picada" aberta pelo capitalismo não tem final feliz para ninguém, só destruição e morte de todos os entes e da própria natureza. Junto, portanto, da terra, do território geográfico, vem o *nhandereko*, o modo de ser guarani. Caminhos de roçados férteis, caminhos de se ter sempre na memória, e no dia-a-dia, os ensinamentos de *Ñanderu*, pai primeiro.

É por isso que os rezos são tão importantes para os Mbya, para lembrar-lhes a todo momento de sua herança divina[12]. É por isso que, junto às lutas cotidianas pelo reconhecimento

[10] O conjunto de narrativas conhecidas como *Ñe'ẽ Porã Tenonde* , "as primeiras palavras formosas", pautadas na tradição oral dos Guarani Mbya, chegou ao conhecimento do público ocidental a partir da tradução realizada pelo etnógrafo Leon Cadogan, em 1959, publicada sob o título *Ayvu Rapyta* – textos míticos de los MbyaGuarani del Guairá. Tem-se ainda outras traduções dos cantos sagrados, tais como a do etnógrafo francês Pierre Clastres (2011), a da poeta brasileira Josely Vianna Baptista (2001) e a de Kaká Werá Jecupé (2001).
[11] Palavra guarani que significa aldeia e também pode vir grafado como *tekhoa* ou *tekoá*.
[12] A este respeito, e da dinâmica que ocorre nas *Opys,* serão descritos mais adiante.

de seus territórios, seus e de todos os parentes, os povos originários também retomam seus saberes, protagonizando em sua historicidade, ontologias que lhe são próprias, imanentes, eis o movimento decolonial. Isto nos induz a repensar a História do Brasil e a questionar esta já constatada falácia de uma "história única" (Chimamanda, 2019), além de abrir espaço para debates sobre a formação da identidade cultural brasileira, melhor dizendo, das identidades, pois são plurais. Abaixo, um print da *live* onde Simone Takuá apresenta sua loja virtual[13]:

Fig. 2 - Simone Takuá na *live A cosmologia indígena Guarani Mbya para o chamado da natureza*



Fonte: Canal Youtube Dedo de Prosa - https://www.youtube.com/watch?v=Jvk4Ghy6U3A

Dessa forma, pode-se afirmar que a sociopoética é sim uma metodologia que contribui de forma efetiva para dar visibilidade às comunidades indígenas enquanto agentes históricos, principalmente quando este aprendizado se dá a partir de uma escuta sensível, tal como fomos convidados a ouvir e aprender sobre um outro ponto de vista, sobre a vida, a natureza, a relação identidade e alteridade, mesmo porque, se olharmos mais de perto para o nosso passado e nossa própria ancestralidade, reconheceremos, tal como nos explanou o nosso saudoso antropólogo Darcy Ribeiro (1995: 120), que "Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou." E, se por um lado, essa verdade nos aproxima das matrizes étnicas brasileiras, por outro,

[13] O trabalho desenvolvido por Simone Takuá e pela cooperativa *Flora Tupi*, encontra-se disponível em < https://floratupi.com.br/>

aumenta ainda mais o reconhecimento de que não é mais possível perpetuar homogeneidades epistêmicas, pois são muitos os saberes e diversas as existências. Ainda nas palavras de Ribeiro (1995: 130), "Nenhum índio criado na aldeia, creio eu, jamais virou um brasileiro, tão irredutível é a sua identificação étnica".

Reflexões sobre o diálogo entre a filosofia e a cultura nas tradições Nagô e Guarani

A proposta de uma dialogia transcultural, na qual se estruturou teoricamente o projeto *Dedo de prosa*, oportuniza um olhar mais aprofundado às tradições afroindígenas brasileiras, de modo a efetivar um deslocamento de uma posição meramente descritiva, segundo os moldes de uma etnografia tradicional, para uma forma interativa, visando oportunizar que o modo de ser destes povos sejam compreendidos também como uma filosofia de vida, existencial e fenomenológica, e que carregam lógicas diversas. Em outras palavras, mais do que meramente uma especulação intelectual acerca do pensamento contido nas outridades, a compreensão de suas práticas existenciais permite-nos, efetivamente, aproximar-nos do cerne da filosofia, visto que conceitualizações não se desvinculam da complexidade do mundo e da vida no mundo. Ademais, em concordância com a afirmação de Sodré (2017: 33): "Pensar não é exercitar uma mera capacitação intelectual, e sim dar curso ao movimento de forças que acionam a paixão grupal (o *pathos*) de contemplar questões essenciais relativas à vida e à morte."

Diante do exposto, pretende-se apresentar duas breves reflexões acerca de alguns aspectos dessa vida dos grupos étnicos selecionados, aspectos de suas filosofias vivenciadas, melhor dizendo, respectivamente, sobre a corporeidade na tradição Nagô e sobre a metafísica da imanência entre os Guarani Mbya.

Reminiscências rítmicas e o corpo como potência do sagrado no candomblé Nagô

Quando Muniz Sodré em *Pensar Nagô* (Sodré, 2017: 88), desvela que a filosofia dos Terreiros de Candomblé Nagô, *locus* principal de manifestação dessa tradição no Brasil, é uma filosofia vivenciada "[...] a toque de atabaques", já direciona o leitor para a compreensão da centralidade que o corpo e a noção de corporeidade como um todo, possuem, não somente nos aspectos litúrgicos, como a incorporação dos orixás por exemplo, mas em toda a sua filosofia, que é sentida, a partir do corpo. É certo que o entendimento dessa lógica, mais sensorial do que racional, não passa pela secular dicotomia mente x corpo, presente na maioria das discussões filosóficas ocidentais. A exemplo de Descartes, que condiciona a consciência ao pensamento,

no famoso "penso, logo existo", a tradição filosófica ocidental subordina o corpo a um local de menor *status* cognitivo, aliás, longe de qualquer possibilidade cognitiva[14], o corpo é visto como o lugar da suspeita, da ilusão, do engano pelos sentidos, isso, sem mencionar toda a herança de demonização do mesmo pela tradição judaico-cristã.

O processo de subjetivação nagô valoriza a potência da intuição e da comunicação com a diversidade fenomênica, expressando-se em um "si-mesmo corporal" (Sodré, 2017: 123). Neste sentido, também o autor nos esclarece que:

> [...] pensar um "si mesmo corporal" implica […] abrir-se para a ideia de uma dimensão própria à mecânica inteligente dos movimentos corporais: o corpo seleciona e assimila, de modo análogo ao código linguístico, os estímulos da ordem social e cultural em que está imerso o indivíduo.

Ora, é justamente pela "linguagem corporal" que os códigos significativos da filosofia Nagô perpassam. A própria noção de "corporeidade", como uma condição própria do sensível, permite, por ela mesma, compreender a dinamicidade do pensar-viver Nagô. E isto ocorre em vários níveis. No nível do grupo, ele inteiro como um só corpo, abre-se à execução do movimento dialético entre a potência e a ação. O sujeito coletivo que o grupo do terreiro expressa, carrega a potência de toda uma ancestralidade que remete às raízes africanas, de antepassados ilustres e divindades, os orixás, reverenciados a todo o tempo e na liturgia, incorporados com suas danças singulares, que seus *itans*[15] rememoram e que o iniciado atualiza, cotidianamente, também em seu corpo individualizado. No nível da musicalidade, através da ligação imagística entre os ritmos tocados nos atabaques e outros instrumentos litúrgicos e a dança dos orixás, onde apreende-se a sacralidade do próprio corpo, terceiro nível desta corporeidade que une, espaço-temporalmente, o passado e o presente. Assim é que a interdependência entre o corpo coletivo e o individual e a conexão entre o presente e o passado primordial dos princípios cosmológicos que são os orixás, opera, no momento da incorporação, pelo ritmo, "[...] devido à intervenção do ritmo, que é uma máquina de captura de forças, um operador de passagem de um espaço-tempo a outro" (Ibidem: 141).

Além dos momentos litúrgicos, onde a corporeidade se expressa em vários níveis, como supramencionado, a filosofia corporificada da cultura Nagô se revela no modo como a noção

[14] Vale mencionar que nem todo o pensamento ocidental confere este rebaixamento ao corpo, a exemplo de Spinoza, Freud, dentre outros. Destaca-se, no texto, a predominância do racionalismo na tradição filosófica do Ocidente, e seu desdobramento, dentre vários que existem, na dicotomia mente x corpo.

[15] *Itan* é uma palavra de origem ioruba que significa história ou conto. No Camdomblé, seriam as histórias contadas sobre a vida dos *orixás.*

de corpo individual é concebida. O indivíduo-corpo é duplo: parte localiza-se no espaço invisível (*Òrun*) e parte no visível (*Àyé*). O fundamento cosmogônico desta concepção de corpo considera que também o Universo se divide em dois grandes planos: o mundo terreno (*Àyé*), onde vive a humanidade e o mundo ultra-humano (*Òrun*), habitado pelas entidades sobrenaturais, os orixás, os ancestrais. De modo que, no âmago do sistema simbólico Nagô, mundo histórico e cosmo mítico permeiam o corpo humano (Sodré, 2017).

A força do nome e a herança dos deuses entre os Guarani Mbya

Nos séculos XVI e XVII, foram denominados como "guarani" todos os grupos que compartilhavam o tronco linguístico Tupi-Guarani, e que foram encontrados pelos colonizadores, espalhados ao longo de toda a costa Atlântica brasileira, estendendo-se até o Paraguai. Acometidos pela generalização, os povos indígenas foram, e ainda são, alvos de inúmeras ameaças e violências que acabam por interferir em seus modos de ser, a exemplo dos Guarani, onde existem no Brasil, as etnias Guarani Nhandeva, Guarani Kaiowá e Guarani Mbya, esta última, tema das *lives* do projeto. Os estudos etnográficos do século XX, nesse sentido, foram fundamentais por permitirem um maior conhecimento acerca das especificidades linguísticas, religiosas e políticas sobre a cultura guarani. Apesar dos avanços, ainda se faz necessário a persistência e divulgação de estudos que contribuam para a valorização das culturas e filosofias dos povos indígenas, a fim de se superar estereótipos e perspectivas exóticas que acabam por destituir os povos originários de sua historicidade e atuação na construção cultural do Brasil, bem como por minimizar suas lutas e resistências.

Assim foi que o projeto *Dedo de prosa*, no intuito de divulgar o conhecimento acerca da tradição das comunidades indígenas, teve como recorte de especificidade, a tradição Guarani Mbya, a fim de viabilizar o reconhecimento de suas lutas e pautas políticas, como também seu protagonismo histórico. São vários os fatores que diferenciam os Mbya dos demais grupos Guarani e têm relação com suas divisões espaciais, expressões linguísticas, elementos rituais. Entre os Mbya se estende uma longa rede de parentesco e reciprocidade por todas as regiões onde situam-se suas aldeias, abrangendo os territórios do Paraguai, Argentina, Uruguai e Brasil. Vale ressaltar, entretanto, que entre esse grupo a noção de território supera os limites físicos das aldeias e está relacionada à ideia de mundo que implica constantes relações multiétnicas e o compartilhamento de espaços, por exemplo. Seus assentamentos familiares recebem o nome de *tekoa,* lugar que reúne as condições físicas, geográficas e ecológicas para se exercer o "modo de ser" guarani (Ladeira, 2013).

Na *tekoa,* os Mbya constroem e mantém uma casa destinada à prática de rezas e rituais, denominada de *opy.* Segundo Verá (*apud* Stein, 2009: 156)

> A opy é a mesma coisa que um hospital, é educação, também [...] A casa de rezas é onde o pajé faz o ritual do espiritual, a cura. Então tudo isso acontece aqui. [...] Nós nunca deixamos a nossa cada de rezas de lado. A nossa educação vem daqui. Por exemplo, eu, que sou educador, eu to trazendo para a educação da pessoa, da criança, e da escrita, to trazendo dessa casa aqui.

A *opy* é um dos espaços centrais na comunidade mbya, tanto do que diz respeito à divisão do espaço geográfico, quanto à sua importância ritual. É na casa de reza que são realizadas cerimônias religiosas, dentre as quais se destaca o *nhemongarai,* cerimônia na qual são revelados os nomes das crianças, o batismo dos Mbya. Segundo Ladeira (2013), "o *nhemongarai* deve coincidir com a época dos 'tempos novos' (*ara pyau),* caracterizado pelos fortes temporais que ocorrem no verão". Nessa celebração, os nomes das crianças são revelados e, consequentemente, sua personalidade, visto que ambos estão entrelaçados.

> O ritual do *nhemongarai* é fundamental para sabermos a personalidade e a habilidade de cada Guarani. Pois, conforme já dissemos, ao revelar o *amba*, sabemos o nome da *mitã – nenê,* e sabemos qual será o seu *reko - jeito*. Cada *amba – morada divina,* e cada *tery – nome,* implica: um jeito de ser, um agir específico para cada indivíduo. Quero dizer que o *reko de cada Guarani depende do amba, mas principalmente do nome.* O próprio nome exige certos tipos de cuidados, pois existem regras específicas para cada um deles. Essas regras devem ser seguidas rigorosamente no período *nhe'egu* e *oguapy* (para as meninas) e *nhe'e guxu re* (para os meninos). A partir daí, os pais passam apenas a observarem seus filhos, cabendo a responsabilidade maior de seguir as regras aos jovens (Benites, 2015: 18).

A cerimônia do *nhemongarai* é de grande importância na cultura guarani pois, através dela, a comunidade é fortalecida espiritualmente, mesmo aqueles que se encontram distantes dos limites da comunidade. Além disso, é a cerimônia na qual as crianças recebem seu nome indígena, e seus espíritos são fortalecidos, em especial as crianças com menos de um ano de vida, sendo, portanto, a primeira cerimônia da vida guarani. Nela estão presentes toda a essência, sabedoria e histórias de seus ancestrais.

Conseguintemente, a força do nome se reflete na herança divina que os Guarani Mbya carregam. Ao ser identificado, pelo pajé, em revelação por sonho, de qual divindade aquela criança pertence, o nome apresenta duas funções, quais sejam, entregar o propósito de vida, o dom, a habilidade que será capaz de exercer com maestria e, ao mesmo tempo, lembrar da descendência direta que existe entre si e seus deuses. Lembrando sempre ainda que, todos os

seres, mesmo os deuses pais e mães dos inúmeros filhos terrenos, vieram à existência pelo desdobramento de Ñanderu, pai primeiro e criador de todas as coisas: dos seres divinos, dos seres humanos, das plantas e animais, da primeira Terra onde habita, e desta Terra, onde seus filhos habitam. Certo é que a primeira Terra, *Yvy Tenonde*, é perfeita e boa, e esta, *Yvy Pyaú*, é imperfeita e má. Mas Ñanderu não lhes abandonou, muito ao contrário, deixou-lhes as belas e formosas palavras, os cantos sagrados contidos no *Ayvu Rapyta*, para que eles jamais delas se esqueçam. E não tem como, pois a filosofia de vida dos Mbya, não é apenas uma representação mental, nos moldes kantianos, mas imanente à existência: "[...] os Guarani guardam em si próprios, por natureza, as regras de vida" (Clastres, 1990: 45). Afinal, assim diz Kaká Werá: "por isso tu, enquanto habitares a terra, de minha morada formosa haverás de recordar-te. Eu inspiro palavras formosas em seu coração, de modo que não podes igualar-te às imperfeições da morada terrena" (Jecupé, 2001: 86).

Considerações finais

Ao articular filosofia e cultura nas tradições Nagô e Guarani, o projeto *Dedo de prosa* buscou colaborar com a Lei nº 11.645/08, que foi uma conquista e teve como base a luta e as reivindicações dos movimentos sociais envolvidos, com destaque para os povos indígenas e os afrodescendentes no Brasil. Visto que o projeto foi organizado com discentes do curso de licenciatura em História, foi possível, a partir da Antropologia e das Ciências Sociais, contribuir para a formação de futuros professores do ensino de História. Ao ser utilizada a metodologia sociopoética, ligada aos afetos e à ludicidade, em uma perspectiva decolonial, contribuiu-se para despertar e desenvolver outras habilidades cognitivas, ampliando as percepções de mundo de todos os envolvidos: os futuros professores em formação, a comunidade acadêmica, as comunidades de povos tradicionais que colaboraram no processo e o público amplo. Nesse sentido, em uma perspectiva extensionista, voltada para um ensino extracurricular e informal, abriu-se caminhos para trabalhar e refletir, de forma crítica, o ensino de História Indígena, em contraponto à visão estereotipada acerca desses povos, viabilizando seu reconhecimento como agentes históricos ativos na construção da identidade brasileira. Mas, acima de tudo, o projeto permitiu que se levasse à comunidade externa, uma experiência de ampliação das percepções sobre as diversas maneiras de ser e estar no mundo, outras formas de se relacionar e coexistir com a natureza e com os seres que nela vivem.

Mostrou ainda, a possibilidade de uma pedagogia e de um ensino pautado na valorização das expressões e culturas africanas e afro-brasileiras em contraponto à lógica ocidental sobre a

educação e à intolerância religiosa praticada pelo cristianismo há séculos. De acordo com Gumbrecht (2010), na modernidade, a razão se torna caracterizadora do pensamento e, sobretudo, da existência humana, havendo um abandono da corporeidade e das experiências advindas a partir do corpo. Assim, ao se pensar numa pedagogia pautada em Exu, por exemplo, para além da valorização de sua singularidade e centralidade no panteão Nagô, representou uma resistência, tanto à lógica ocidental sobre a razão, quanto uma resistência ao abandono do corpo e de outras formas de se relacionar com o mundo, algo tão caro às culturas africanas onde a oralidade e a corporeidade assumem um papel central na forma de se operar os saberes.

O projeto permitiu refletir sobre "a história que a História não conta" sobre a diversidade das matrizes étnicas que participaram da gênese do povo brasileiro, contribuindo para o combate ao perigo de se ouvir e aprender sobre uma "história única". Segundo Chimamanda Adichie (2019), construiu-se uma narrativa única sobre a História do continente africano e sobre os seus povos. A África seria, nessa narrativa, um lugar repleto de catástrofes, doenças, violência desmedida e povos culturalmente inferiores. Tanto foi assim oficializado esse discurso, pelo Ocidente, que a autora registra o sentimento de pena foi o que uma ex-colega de quarto estadunidense sentiu quando soube que ela era africana, afinal na "[...]história única não havia possibilidades de africanos serem parecidos com ela de nenhuma maneira; não havia possibilidade de qualquer sentimento mais complexo [...]; não havia possiblidade de uma conexão entre dois seres humanos iguais" (Ibidem: 17). Essa passagem traz à tona uma outra característica da história única: sua relação com o poder, com o "ser maior do que o outro"[16]. Aqueles que detêm o poder conseguem transformar a história em uma história única, em uma história definitiva. Como se cria uma história única? "[...] mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna" (Ibidem: 22). Em consonância com essa perspectiva teórica, o *Dedo de Prosa* trouxe sua contribuição para a desconstrução da história única das matrizes africanas que chegaram ao Brasil, sobre suas religiosidades, e também sobre os povos originários do território brasileiro. Negros e indígenas não representam, cada qual, um único povo, mas são detentores de inúmeros saberes e diferentes modos de ser, e de uma riqueza e complexidade multicultural e filosófica, que talvez não estejamos preparados para compreender e apreender. Daí ser necessário o despertar e o desenvolvimento de outras habilidades cognitivas, afinal, o que a conceitualização separa, categoriza, a arte, a percepção através dos sentidos, humaniza, solidariza, agregando empatia, reconhecimento das

[16] Tradução literal da palavra igbo "nkali".

singularidades no existir e quiçá, o re-conhecimento ou re-conexão com um pertencimento comum, na trilha histórica de nossa ancestralidade.

Aprendeu-se, portanto, a importância de não homogeneizar o povo brasileiro, visto que é feito de muitas matrizes étnicas, das quais, as Nagô e Guarani Mbya são exemplos, mas sabemos que não se esgota por aí. Devido a toda essa diversidade de culturas brasileiras, a tarefa de valorizar seus saberes torna-se cada dia mais urgente, e a criação de espaços externos aos muros das instituições de ensino formal, sejam elas da Educação Básica ou do Ensino Superior, é no mínimo, um compromisso ético, tanto quanto uma honra, que toda a equipe do projeto *Dedo de Prosa* teve a alegria de cumprir e realizar. Gratidão aos espíritos guardiões das matas, gratidão a todos os orixás!

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. 2019. *O perigo de uma história única.* Tradução de Julia Romeu. São Paulo, Companhia das Letras.

BARBOSA, Brenda Suyanne. 2017. "A música no ritual Nhemongarai dos Guarani-Mbya". *Revista da Associação Brasileira de Etnomusicologia*, 10 (1): 119-129.

BENITES, Sandra. 2015. *Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ -Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola.* Trabalho de Conclusão de Curso da Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina.

CLASTRES, Pierre. 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guaranis*. Tradução de Níeia Adan Bonatti. Campinas, Papirus.

GAUTHIER, Jacques. 2019. "A sociopoética como método de pesquisa instituinte e decolonial". *Capoeira – Revista de Humanidades e Letras*, Redenção, 5 (2): 235-256.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. 2010. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro, Contraponto/Ed. PUC-Rio.

JECUPÉ, Kaká Werá. 2001. *Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*. São Paulo, Pierópolis.

LADEIRA, Maria Inês. 2013. *Verbete Guarani Mbya*. Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil (PIB), Instituto Socioambiental (ISA). In: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya (acessado em 5 de novembro de 2022).

LATOUR, Bruno. 2019. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, Editora 34.

LEI FEDERAL N° 11.645, 2008. In: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm (acessado em 20 de maio de 2023).

MIGNOLO, Walter. 2005. “A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade”. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Clacso, p. 71-103.

NASCIMENTO, Abdias do. 2016. A perseguida persistência da cultura africana no Brasil. In: NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro*. São Paulo, Perspectivas, p. 123-131.

REIS NETO, João Augusto dos. 2019. “A Pedagogia de Exu: educar para resistir e (r)existir”. *Revista Calundu*, São João Del Rei, 3 (2): 7-33.

PAVÃO, Filipe. 2022. *Exu da Grande Rio celebra vitória: ‘Um cala boca na intolerância religiosa’*. In: https://www.uol.com.br/carnaval/noticias/redacao/2022/04/27/de-familia-evangelica-exu-da-grande-rio-exalta-respeito-entre-religioes.htm (acessado em 19 de dezembro de 2022).

PINGO, Lisandra Cortes. 2018. *Uma análise das múltiplas faces de Exu por meio de canções brasileiras: contribuições para reflexões sobre o ensino da cultura e da história africana e afrobrasileira na escola.* Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade de São Paulo.

PRANDI, Reginaldo. 2007. *Mitologia dos Orixás*. 9º ed. São Paulo, Companhia das Letras.

RIBEIRO, Darcy. 1995. *O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras.

RUFINO, Luiz. 2019. Pedagogia das encruzilhadas. Rio de Janeiro, Editora Mórula.

SANTOS, Monaliza Holanda dos; MONTEIRO, Ana Márcia Luna. 2018. “Sociopoética: um método de pesquisa a favor da não-violência, dignidade e integralidade do ser humano no âmbito educacional”. *Revista Semana Pedagógica*, Recife, 1 (1): 160-162.

SODRÉ, Muniz. 2017. *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro, Editora Vozes.

STEIN, Marilia Raquel Albornoz. 2009. *Kyringüé mboraí: os cantos das crianças e a cosmo-sônica Mbyá-Guarani*. Tese de Doutorado em Música, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

VERGER, Pierre; CARYBÉ, Hector J. 2011. *Lendas Africanas dos Orixás*. 4. ed. Salvador, Corrupio.