

Os rastros de Changó no Pacífico Sul colombiano

Changó's traces in the Colombian South Pacific

Lucas Marques¹

<https://orcid.org/0000-0001-8145-8301>

paralucas@ymail.com

¹ Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil
Em pós-doutoramento

Resumo

O conceito de *huellas de africanía* foi introduzido por Nina de Friedemann e Jaime Arocha nos anos 1980, gerando críticas por uma suposta essencialização das culturas afro-americanas. Neste artigo, proponho uma revisão desse conceito, partindo de uma pesquisa em Tumaco, Colômbia, sobre os encontros entre distintas práticas religiosas afro-americanas. Foco nos diversos caminhos traçados pelo orixá Changó na região, entidade presente em várias religiões de matriz africana nas Américas. Acompanho etnograficamente como, por meio dessa entidade, um grupo de pessoas em Tumaco buscou retomar territórios existenciais e (re)criar práticas religiosas africanas na Colômbia. Ao seguir os rastros de Changó, concluo com uma reflexão sobre a ideia de “rastros”, pensando-a não como simples sobrevivências de um passado histórico, mas como virtualidades que podem ser atualizadas, caminhos que podem ser retomados e reativados em um processo propriamente cosmopolítico.

Palavras-chave: religiões de matriz africana; rastros; memória; criação.

Abstract

The concept of *huellas de africanía* was introduced by Nina de Friedemann and Jaime Arocha in the 1980s, sparking criticism for purportedly essentializing Afro-American cultures. In this article, I propose a reassessment of this concept, drawing from research conducted in Tumaco, Colombia, on the intersections of various Afro-American religious practices. I focus on the diverse paths traced by the orisha Changó in the region, a deity present in various African-derived religions in the Americas. I seek to follow ethnographically how, through this deity, a group of people in Tumaco sought to reclaim existential territories and (re)create African religious practices in Colombia. By following Changó's traces, I conclude with a reflection on the notion of “traces,” conceiving them not merely as survivals of a historical past but as potentialities that can be actualized, paths that can be reclaimed and reactivated in a properly cosmopolitical process.

Keywords: religions of African origin; traces; memory; creation.

Introdução¹

Quando decidi realizar meu trabalho de campo em Tumaco, no Pacífico Sul colombiano, focado nas práticas religiosas de matriz africana, uma das primeiras coisas que ouvi era que não encontraria ali nada parecido a uma “religião de matriz africana”, como o candomblé, a *santería* ou o vodu, por exemplo. No máximo, me diziam, existiriam na região algumas práticas dispersas, que só poderiam ser encaradas como resquícios de um passado já remoto, metamorfoseadas em ações mágicas qualificadas de bruxaria ou assimiladas ao conjunto de práticas católicas não oficiais que integrariam aquilo que se conhece como “religiosidades populares”.

Essa, afinal, era uma imagem comum que rondava os chamados “estudos afro-colombianos”: a ideia de que, na Colômbia, ou as práticas religiosas de matriz africana sequer teriam se constituído, ou teriam sido aniquiladas pela devassidão da experiência colonial da escravidão, sucumbindo-se de todo à máquina colonialista de eliminação das diferenças, tornando-se, assim, indistinguíveis do sistema religioso dominante na sociedade nacional, o catolicismo. Tais afirmações costumam ser amparadas por uma série de dados históricos, linguísticos e etnográficos, como, por exemplo: a predominância (numérica e cultural) dos povos de origem bantu sobre os povos de origem iorubá na constituição da população afro-colombiana;² a primazia de uma economia de mineração e pecuária em detrimento de uma economia de plantation; a redução, a partir da segunda metade do século XVIII, do tráfico de pessoas escravizadas para o porto de Cartagena; e o papel exercido, ao menos desde 1610, pelo

1 Este texto foi elaborado a partir da minha tese de doutorado, defendida no PPGAS do Museu Nacional/UFRJ (Marques, 2022). A pesquisa foi possível graças aos financiamentos concedidos pelas bolsas de doutorado da Capes e da Faperj, além de uma bolsa de doutorado sanduíche no exterior (PDSE) possibilitada pela Capes. Uma versão deste artigo foi apresentada no eixo “Criação de mundos, recriações de si: artesanias, manualidades” do projeto temático *Artes e semânticas da criação e da memória* (2020/07886-8 – Fapesp). Agradeço muito aos comentários do grupo, em especial a Fernanda Arêas Peixoto, Julia Vilaça Goyatá, Rafael do Nascimento César e Dé Leonel Soares. Atualmente, realizo pós-doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (2023/01246-5).

2 Sobre a composição étnica das populações africanas na Colômbia, ver Romero (2017, p. 41-65).

Tribunal do Santo Ofício da Inquisição católica, que perseguia tudo aquilo que era considerado como práticas de bruxaria, em especial aquelas de origem negro-africanas (ver Maya, 1996).

Tudo isso faria com que, na Colômbia, se perpetuasse aquilo que Bastide (1974) caracterizou como “culturas negras”, em oposição às “culturas africanas” (presentes em algumas regiões do Brasil, em Cuba, no Haiti e no Suriname, por exemplo), onde os modelos africanos arraigados na memória coletiva teriam prevalecido apesar da pressão do meio. Nessas “culturas negras”, ou os deuses africanos teriam desaparecido completamente (e, portanto, só poderiam ser resgatados por meio de invenções de tradições que nunca existiram), ou teriam sobrevivido apenas de maneira subconsciente e efêmera, por meio de elementos isolados e dispersos que teriam resistido à cristianização.

Essas, em geral, são as duas saídas mobilizadas pelos estudos afro-colombianos:³ ou se busca os “resquícios de africanidade” que teriam sobrevivido aos processos de colonização, ou se denuncia as supostas tentativas de etnização dessas populações – mostrando suas naturezas “híbridas”, “inventadas” ou “transnacionais” – ressaltando o papel dos antropólogos e intelectuais na conformação do campo afro-colombiano e na fabricação dessas narrativas. Mais do que modelos ou correntes teóricas específicas, essas duas perspectivas – que, de certo modo, reatualizam o clássico debate entre Herskovits e Frazier – constituem espécies de linhas de força, de adaptação e de sobrevivência, que se combinaram e se atualizaram de diferentes maneiras ao longo dos estudos afro-americanistas: de um lado, uma perspectiva culturalista que privilegia as conexões históricas entre a África e o Novo Mundo; de outro, uma perspectiva que poderíamos denominar de “sociossimbólica”, que afirma serem as condições sociopolíticas dos novos contextos as principais responsáveis pelos desenvolvimentos contemporâneos dessas tradições.

Apesar de antagonicas, ambas as perspectivas se apoiam em uma visão de história que é extrínseca ao universo de relações mobilizado pelas próprias populações que a vivem. Ou seja, ambas pressupõem que existe uma história lá fora (seja uma história essencializante, seja uma história inventada) e um passado objetivo que nós, “modernos” (Latour, 1994), conhecemos muito bem, e que

3 Para uma revisão bibliográfica sobre os estudos afro-colombianos, ver os trabalhos de Friedemann (1984), Restrepo (2015) e Hurtado-Garcés (2020).

caberia, portanto, à antropologia desvendar. No caso afro-colombiano, é como se o destino daquelas populações já estivesse de antemão traçado, e a *falta* fosse sempre o único horizonte possível de referência: falta de história, de religião, de Estado, de cultura, de desenvolvimento, etc.

Seria possível traçar uma linha de fuga que escape a esses dois polos sobrecofinadores? Ou seja, que não reduza as práticas religiosas do Pacífico colombiano nem a um suposto “passado africano autêntico” (e que, portanto, já passou), nem, tampouco, que busque desconstruir tais narrativas e mostrar a sua natureza “inventada”? Como afirma Natalia Quiceno (2016, p. 21, tradução minha), “insistir no debate sobre a preponderância de uma ou outra história, a africana como origem ou a ‘nacional’ como presente político, não nos permite compreender os processos e estratégias de criação empregadas por estas sociedades”.

Minha proposta, neste artigo, é abordar algumas estratégias de criação efetuadas pelas populações afro-colombianas em seus processos de retomada espiritual e existencial. Para isso, parto de uma etnografia realizada em Tumaco, Nariño – uma cidade localizada no extremo sul do Pacífico colombiano, com cerca de 170 mil habitantes, dos quais 87% se autoidentificam como afro-colombianos. Em Tumaco, acompanhei, durante 12 meses de trabalho de campo, entre 2017 e 2019, um grupo de pessoas – sabedores e sabedoras, professores, ativistas culturais e militantes do movimento negro – que, a partir de um contexto de mobilização política, estavam em um processo de retomada religiosa, o que envolvia tanto a recuperação de práticas espirituais consideradas ancestrais quanto o encontro com práticas religiosas de matriz africana através das religiões afro-cubanas.

Este artigo busca contar parte da história desse processo de retomada, tentando levar a sério as proposições feitas pelos amigos e amigas que fiz em Tumaco; ou seja, sem reduzi-las a nenhuma dimensão extrínseca ao próprio acontecimento. Ao percorrer – a partir dos encontros, práticas e narrativas dos meus amigos e amigas de Tumaco – os *rastros* do orixá Changó no Pacífico Sul colombiano, concluo o artigo com uma breve e inacabada reflexão sobre a ideia de rastros, em diálogo com o conceito de *huellas de africanía* e o pensamento do rastro de Édouard Glissant, pensando-a não como simples sobrevivências de um passado histórico, mas como virtualidades que podem ser atualizadas, caminhos que podem ser retomados e reativados em um processo propriamente cosmopolítico.

Changonería

A primeira vez que me encontrei com Francisco Tenório, mais conhecido como *don* Francisco, foi em janeiro de 2017. Naquela ocasião, eu havia sido convidado para assistir a um dos rituais semanais que ele organizava no barracão de sua fundação cultural, a Fundación Tumac, que funcionava no terceiro piso de sua própria casa. O ritual era dedicado às *ánimas*, entidades que pertencem ao reino dos mortos e que realizam a mediação entre os vivos e os santos.

No entanto, quando o ritual começou, em meio a *arrullos*⁴ e *alabados*⁵ tradicionais do Pacífico colombiano, fiquei absolutamente surpreso com o fato de que, no decorrer do ritual, *don* Francisco recitou uma oração à Santa Bárbara, seguida de uma invocação a Changó – orixá que, em diversas religiões afro-americanas, é associado à Santa Bárbara – que dizia:

Padre eterno, permítele al padre Changó que con su hacha de doble filo destruya todo lo que venga contra el pueblo de Dios, como son las enfermedades, las guerras, las iras, los vicios, la violencia, las pestes, las hambrunas, el desempleo, el robo, la brujería, las calumnias, la envidia, las tempestades, temblores, tsunamis y todo lo malo. Señor, permite al padre Changó que lo destruya y que nunca se construya.

Assim que a oração acabou, os músicos, tocando marimbas,⁶ *bombos*,⁷ *cununos*⁸ e *guazás*,⁹ começaram uma animada canção que dizia: “Somos los negritos de Changó Arará, y todos los años salimos a bailar.”

4 *Arrullos* são cantos dedicados tanto aos santos quanto às crianças (canções de ninar) no Pacífico colombiano.

5 *Alabados* são os cantos fúnebres das populações afro-colombianas do Pacífico.

6 Marimba é um instrumento musical típico do Pacífico colombiano, constituído por um teclado feito de madeira de *chonta* que é percutido com duas baquetas, sendo acoplado por tubos de bambu que funcionam como ressoadores de som.

7 Tambores de madeira revestidos com duas peles de animais, percutidos com baquetas

8 Tambores feitos a partir da escavação de um tronco de madeira e forrado com uma pele de veado ou vaca, percutido com as mãos.

9 Pedacos de bambus recheados com sementes de *achira* que produzem um som de chocalho.

A princípio, como já narrei em outra parte (Marques, 2021), minha impressão foi de que aquele culto incorporava elementos de outras religiões afro-americanas – como o espiritismo cruzado e a *santería* cubana – à sua liturgia, incorporação provavelmente relacionada à presença recente dos sistemas religiosos afro-cubanos na Colômbia, em geral atrelada a um contexto de transformações sociais, motivadas por novas reivindicações identitárias, dinâmicas migratórias e trocas transnacionais (ver, por exemplo, Castro Ramírez, 2015; Meza Álvarez, 2019). No entanto, no dia seguinte ao ritual, quando comentei sobre o assunto com *don* Francisco, ele fez questão de ressaltar que todos os elementos presentes naquele ritual eram *própios* do Pacífico colombiano – práticas ancestrais, vigentes ou antigas, que foram atualizadas e organizadas por ele e seu grupo dentro de uma mesma liturgia.

Quando lhe perguntei sobre a presença de Changó no ritual, ele me explicou que Changó era o rei daquelas terras, o único orixá que havia permanecido no Pacífico, e que o culto a Changó sempre havia existido ali, de uma maneira ou de outra. Por conta da violência da colonização, explicou-me, suas formas de culto tiveram que ser dissimuladas e dispersadas em diferentes práticas, gestos, ritmos, cantos e materiais, como no louvor à Santa Bárbara, uma das santas mais populares no Pacífico colombiano; nas festas e danças de rua; nos tambores do Pacífico, ou nas formas de velar os mortos. Foi assim, ao disseminar-se em uma série de práticas e alianças, que Changó teria logrado permanecer naquele território, fazendo com que todos nascidos no Pacífico fossem, de uma forma ou de outra, filhos ou protegidos de Changó. “Es como en África”, ressaltou *don* Francisco, conectando esse tipo de relação com o que ocorre entre os iorubá da costa africana ocidental, onde tradicionalmente o culto de um orixá é territorializado em determinada região.¹⁰ “Pues cuando me enteré que hay pueblos en África donde no hay sino un solo oricha, entonces yo saco la conclusión que en Tuma-co es igual, que es de un solo oricha, que es Changó”, explicou-me.

10 Segundo Dianteill (2002), entre os povos iorubá, esse modelo tradicionalmente opera através de relações de parentesco (linhagem) e organização política, onde a transmissão do culto se dá de maneira hereditária, através de um ancestral em comum. Changó (Sangó), entre os iorubá, seria o protetor de uma linhagem real que comandaria o Império de Oyó, a principal unidade política daquele povo durante os séculos XVI e XVII. No entanto, Dianteill chama a atenção para o fato de que, mesmo na África, já havia a possibilidade de uma pessoa ser consagrada para outros orixás independentemente do local de origem. Para Bastide (1971), foi essa possibilidade que teria sido atualizada nas Américas devido às circunstâncias históricas do desterro.

Isso não quer dizer, no entanto, que *don* Francisco reivindique para si ou para a população afro-pacífica uma descendência direta com a realeza de Oyó. Não se trata simplesmente de buscar uma origem genealógica para essas populações. Tampouco quer dizer que Changó, ou Santa Bárbara, sejam os únicos protetores do Pacífico, numa região onde cada cidade ou povoado costuma possuir seu próprio santo padroeiro, e, no limite, cada pessoa pode ter o seu próprio santo de devoção, além de estabelecer relações de aliança e compadrio com outros. Antes, a relação que Changó estabelece com o Pacífico, para *don* Francisco, é sobretudo uma relação com a *terra*, entendida aqui tanto no sentido físico – o território do Pacífico colombiano – quanto no sentido espiritual, na medida em que, como ocorre em diversas religiões de matriz africana, uma *terra* constitui um espaço cosmológico próprio onde habita um conjunto de seres (exigindo, portanto, um conjunto específico de técnicas).

Assim, de todo o panteão dos deuses iorubá, Changó é o único orixá diretamente mencionado nos rituais organizados por ele, assumindo um lugar de destaque em todo o culto. Ele é tão importante para a construção desses processos recentes de retomada religiosa no Pacífico que, como me contou certa vez *doña* Lucha, uma bailarina e importante ativista cultural de Tumaco, em um encontro ocorrido no Chocó colombiano, em 2010, algumas lideranças culturais e espirituais propuseram nomear de *changonería* o conjunto de práticas espirituais existentes no Pacífico. Fizeram isso, segundo ela, inspirados no célebre romance de Manuel Zapata Olivella (1983), *Changó, el gran putas*, no qual Changó representa as muitas formas de luta e resistência dos povos afro-americanos. Nomear essas práticas espirituais de *changonería*, portanto, era uma forma de afirmar a conexão dessas práticas com a resistência desses povos, revelando aquilo que haveria de africano em seus próprios modos de existência. Como me disse *doña* Lucha, tratava-se de reencontrar Changó no Pacífico, trazendo-o de volta – ainda que, de certa maneira, ele nunca tivesse saído dali.

Dizer que a devoção a Changó é algo *próprio*, no entanto, não anula o fato de que, para emergir (ou reemergir), tenha sido necessário um trabalho de retomada e reativação de práticas. Ou seja, o fato de todos aqueles elementos que julguei serem de outras religiões afro-americanas sempre terem existido ali não quer dizer que eles não foram criados, feitos por meio de um processo ativo de experimentação e criatividade – e que envolveu, como veremos, mobilizações e encontros cosmopolíticos.

Um encontro com Changó

Don Francisco tinha 21 anos e trabalhava como açougueiro em Tumaco quando conheceu Jerry, um estrangeiro que trabalhava como diretor de uma fundação internacional chamada Plan Padrinos, uma das primeiras ONGs a chegar à cidade de Tumaco, em 1973, impulsionada pelo governo norte-americano.¹¹ Jerry havia assistido a uma apresentação do recém-formado grupo folclórico Perlas del Pacífico – com quem Francisco às vezes se apresentava na condição de aprendiz – e ficara impressionado com todos aqueles ritmos e danças locais. Naquela época, *don* Francisco organizava em seu bairro um grupo de *cucuruchos*, um tipo de celebração popular (conhecida como *bunde callejero*) em que pessoas saíam pelas ruas da cidade nas festividades de fim de ano dançando fantasiados e pedindo dinheiro pela rua. Ele também costumava frequentar os *bailes de marimba* – que até então ainda existiam em Tumaco – onde atravessava madrugadas aprendendo a dançar os muitos ritmos que compunham esses bailes, como o *bambuco viejo*, o *berejú*, o *patacoré*, a *juga*, o *torbellino*, a *caderona*, a *caramba*, entre outros. Era um momento em que se dizia que os *bailes de marimba* estavam desaparecendo em Tumaco: com a popularização da luz elétrica, a chegada dos equipamentos de som mecânico (as *vitrolas*) e a consequente massificação dos ritmos nacionais e estrangeiros, como a *cúmbia*, a *guaracha* e o *bolero* (cf. Wade, 2000), a maioria dos salões de marimba estavam fechando suas portas, e a música de marimba se transformava em uma espécie de “música de palco”, voltada às apresentações folclóricas e performances turísticas (cf. Whitten; Fuentes, 1966).

Ao conhecer Francisco, Jerry sugeriu que ele organizasse seu próprio grupo de “danças nativas”, convidando-o a se tornar diretor recreativo da fundação Plan Padrinos. Nesse cargo, Francisco passou a promover torneios regionais de esporte e cultura junto aos colégios – e foi em um desses torneios que ele conheceu Laylys, sua esposa. Junto com ela, que também era bailarina, eles criaram o Grupo de Danza del Pacífico Sur Plan de Padrinos, um grupo que mesclava a dança de rua dos *cucuruchos* com os ritmos aprendidos nos bailes de marimba. Esse grupo passou a se apresentar em diversas cidades da região, como Tumaco,

11 Como aponta Restrepo (1999, p. 78), as décadas de 1970 e 1980 foram marcadas pelo início de uma ativa e duradoura presença de organismos internacionais e caritativos em Tumaco, que se intensificou após um grande terremoto em 1979 – presença que permanece vigente até os dias de hoje.

Barbacoas e Pasto, realizando espetáculos que combinavam dança, música e encenação teatral.

Um dia, *don* Francisco tomou conhecimento de um grande festival de dança folclórica que seria realizado em Buenaventura, e viu ali uma boa oportunidade para exhibir e divulgar seu grupo. Nesse festival, conta Francisco, estavam presentes todos os *duros* da dança negra colombiana daquela época, como Teófilo Potes, Mercedes Montaña e os irmãos Délia e Manuel Zapata Olivella.

Para se apresentar no festival, *don* Francisco decidiu reproduzir uma versão de um *mapalé*, dança afro-caribenha que ele havia aprendido de seu amigo e bailarino Marco Armando Chávez.¹² Ele julgara que aquela seria uma dança mais “afro”, conhecida e conectada com a proposta do concurso. Mas o plano não saiu como previsto: o público desdenhou da apresentação, pois viu ali uma dança típica da Costa Atlântica – e, portanto, que não fazia parte das “danças tradicionais” da Costa Pacífica. *Don* Francisco conta que saiu de lá completamente frustrado. Desde aquele dia, entendeu que, se quisesse continuar fazendo seu trabalho de dança, deveria fazê-lo a partir de suas próprias vivências e memórias, e das vivências e memórias de seus mais velhos.¹³ Foi então que decidiu realizar uma viagem ao território de onde tinha vindo a sua família paterna, no povoado de San Pedro de Vino, no rio Patía. Essa viagem marcou o início de um amplo processo de pesquisa pelos rios e veredas do Pacífico Sul, que, entre idas e vindas, durou cerca de quatro anos. Junto com seu grupo, *don* Francisco percorreu diversos povoados em busca de ritmos e saberes dos mais velhos.¹⁴

A partir desse processo investigativo, *don* Francisco e seu grupo passaram a criar aquilo que ele chamou de *bailes de laboreo*, danças que se inspiravam nas danças de rua (*comparsas* e *cucuruchos*) e nos bailes de marimba para inventar novas coreografias e temas baseados em fatos do cotidiano, em atividades produtivas, histórias tradicionais do Pacífico ou em acontecimentos históricos ou

12 Marcos Armando Chávez havia fundado, na década de 1970, o Grupo Folkórico Danzas Negras, grupo inicialmente voltado para os diversos ritmos que até então formavam o imaginário da “dança negra” colombiana, como a *chirimía*, presente no Chocó, o *seresésé* e o *mapalé* da costa caribenha.

13 Relatado em entrevista que realizei com *don* Francisco em 31 de janeiro de 2019. O mesmo relato também foi publicado, de maneira um pouco diferente, no livro que ele escreveu junto com *doña* Laylys, intitulado *Gracias a Dios... y un poquito al diablo* (Quiñones; Tenório; Hernández, 1996, p. 105-107).

14 Em tom de brincadeira, ele um dia me disse: “Si en esa época yo supiera lo que era un antropólogo, yo me habría vuelto uno.”

políticos. Criaram danças como a *gaivota*, que imitava os movimentos do pássaro mais presente na ilha, ou a *hidroaviones*, que, em um ritmo de *bambuco viejo* e com movimentos corporais que remetem ao voo de um avião, contava a história da chegada da primeira aeronave que aterrissou em Tumaco. E assim o grupo foi se consolidando, a partir da montagem de um novo espetáculo que sintetizava esse processo de pesquisa e experimentação. Com esse espetáculo, eles voltaram ao festival de Buenaventura, em 1979, e ganharam o segundo lugar do certame, saindo dessa vez aclamados pelo público. Pouco depois, viajaram a Medellín para participar do torneio nacional, no qual atingiram o primeiro lugar.

O espetáculo que eles apresentaram resgatava uma antiga canção que *don Francisco* ouvira em Robles, povoado onde nasceu *doña Laylys*, e que, como ele conta, havia sido uma das coisas que mais lhe impactara durante suas viagens pelo Pacífico. Trata-se do *baile de los negritos*, uma dança tradicionalmente realizada no dia 5 de janeiro, conhecido como “dia dos negros”, durante os dias de Reis, onde, na região colombo-equatoriana, é costume realizar uma homenagem aos três Reis Magos, que representariam as três raças que compunham a nação¹⁵ (cf. Rahier, 2013). Com as caras pintadas de carvão e vestidos com pedaços de panos vermelhos, amarelos, verdes e pretos, os “negritos” saíam pelas ruas ao som dos *bombos* e *cununos*, entoando a canção: “Somos los negritos del Changarará, que todos los años salimos a bailar.”

Tanto a tradição dos *negritos* como a dos *cucuruchos* estão associadas às conhecidas figuras dos *diablitos*, personagens transgressoras e burlescas que saem às ruas em diferentes festividades católicas (como nos carnavais, na Semana Santa, no Corpus Christi e nos dias de Reis) e estão presentes em quase todas as regiões da América Hispânica, na maioria das vezes encenadas pelas populações negras e indígenas. Na região colombo-equatoriana, essas figuras mascaradas recebem diferentes denominações, como *matachines*, *manecillos* ou *cholitos*, ressaltando a natureza indígena e “selvagem” dessas personagens.

15 O dia 4 de janeiro era o “dia dos índios”, onde os *cucuruchos* saíam em comparsas pintados de urucum, cobertos de plumas de ave e munidos de lanças, arcos e flechas, além de pequenos chocalhos amarrados nos tornozelos e pulsos. O dia 5 era o “dia dos negros” onde eles – em geral todos negros – saíam pintados de carvão com banha de porco, vestidos com calças cortadas e turbantes dourados na cabeça. Já no dia 6, o “dia dos brancos”, as comparsas costumavam sair com máscaras brancas nos rostos, perucas amarelas feitas com sisal e meias brancas cobrindo braços e mãos, vestindo-se com roupas coloridas e elegantes.

Michel Birenbaum, em um artigo sobre as poéticas sonoras do Pacífico Sul, transcreve um dos cantos dos *cholitos* de Guapi que em tudo se parece ao canto dos *negritos* de Tumaco, que diz: “Todas las mañanas salimos a bailar / Somos los cholitos de Chanzarará” (Birenbaum Quintero, 2010, p. 227). Para o autor, o canto contém sílabas sem sentido semântico (como “Chanzarará”), algo que ele afirma ser muito comum em outros cantos de *matachines* (como os “*matachines de belubelube*” de Yurumanguí), que, por meio de palavras incompreensíveis, buscam expressar a natureza indígena e selvagem dessas figuras.

Don Francisco, porém, sugere outra explicação para essa suposta incompreensão. Quando ouviu pela primeira vez o canto dos *negritos*, ele conta que sentiu uma espécie de chamado, algo que estava para além de seu entendimento, e, como ele me disse, só foi *revelado* após seu encontro com a *santería* cubana – o que só ocorreu algumas décadas depois. Foi ao descobrir a existência dos orixás africanos e sentir as ressonâncias existentes entre as práticas religiosas afro-cubanas e afro-pacíficas que ele chegou à seguinte conclusão: a palavra “Changarará”, cantada pelos *negritos*, poderia ser, na verdade, “Changó Arará”, uma louvação a Changó, divindade iorubana que havia chegado àquelas terras. Arará,¹⁶ por sua vez, faria referência à procedência daomeana (ewé-fon) de parte dos povos que ali chegaram (cf. Romero, 2017). Assim, apesar da dança dos *negritos* pertencer a uma tradição originalmente trazida da Península Ibérica, aquele era o momento, segundo ele, em que as populações negras escravizadas podiam se expressar e louvar, ainda que disfarçadamente, a seus deuses, colocando nos cânticos palavras inaudíveis aos ouvidos dos senhores coloniais. A dança dos *negritos*, desse modo, seria uma dança em reverência ao orixá Changó.¹⁷

16 Arará, nas tradições religiosas afro-cubanas, refere-se a um grupo étnico presente em Cuba no início do século XX, descendente do reino do Daomé (hoje Benin), falantes de ewe-fon. Trata-se, também, de uma das “linhagens” ou “reglas” minoritárias da *santería* cubana, ou do complexo Ocha-Ifá, presente predominantemente na cidade de Matanzas, Cuba.

17 Essa mesma hipótese é compartilhada por Friedemann (1990, p. 114), que diz que os *diablitos* “no son demonios católicos sino personajes que, representando a los antepasados míticos africanos, se incrustaron primero en las cofradías sevillanas y luego se hicieron parte desde el siglo XVI de las fiestas del Corpus Christi. Diablitos que viajaron a América no sólo como expresión teatral y festiva en los autos sacramentales de la Iglesia Católica, sino como parte del equipaje religioso oculto que trajeron los africanos.” Ao descrever as figuras dos *Pilatos*, uma das versões dos *diablitos negros*, Friedemann (1990, 1996) vai falar que eles carregavam consigo um machado de dois gumes – potente símbolo do *oricha* Changó.

É por isso que, nos rituais, a canção dos negritos aparece logo depois da oração a Changó, funcionando como uma espécie de *arrullo* a este orixá.

Mas, como disse há pouco, para que *don* Francisco pudesse encontrar Changó no Pacífico, seria preciso uma série de outros encontros que, apesar de posteriores, foram fundamentais para a retomada de práticas, divindades e territórios existenciais. É para esses encontros que nos voltaremos agora.

Um acontecimento cosmopolítico

Em 2005, um grupo de professores de Tumaco resolveu se organizar em torno do Movimento MARES, um coletivo de etnoeducadores que, em diálogo com outros movimentos ao redor do país, reivindicava a afirmação étnico-racial e a inclusão de saberes locais e formas próprias de educação para as populações afro-colombianas.¹⁸ Como narrei em outro artigo (Marques, 2021), foi em meio à mobilização em face de um concurso docente que deixava de fora temas relacionados à etnoeducação que os professores decidiram incluir as práticas espirituais em suas lutas políticas. E foi assim que eles chegaram a *don* Francisco.

Naquela época, *don* Francisco já era reconhecido como uma importante liderança cultural de Tumaco, sendo um dos responsáveis por organizar grandes festivais folclóricos – como o Festival del Currulao – e revitalizar os carnavais da cidade. Sua mãe, *doña* Angélica Angulo, era curandeira tradicional e ele aprendeu com ela boa parte dos conhecimentos sobre ervas, curas e *secretos* que pertenciam a seu avô. Esse saber foi complementado (ou, como ele diz, “contextualizado”) com as viagens e pesquisas que ele realizou pelos rios do Pacífico, onde conviveu com muitas sabedoras e sabedores locais. No entanto, foi somente

18 Ao menos desde a década de 1980, parte do movimento afro-colombiano já reivindicava a necessidade de promover formas próprias de educação entre as comunidades afro-colombianas como um modo de garantir a autonomia dos saberes e territórios, valorizando a afirmação étnica dessas populações. Esse movimento ganhou força principalmente a partir dos anos 1990, quando uma série de políticas voltadas para o reconhecimento e valorização das populações afro-colombianas passaram a existir, como a promulgação da constituição de 1991 e da lei 70 de 1993 (conhecida como Lei das Comunidades Negras), a criação da Comissão Pedagógica Nacional de Comunidades Negras e a implementação da Cátedra de Estudios Afrocolombianos, em 1998. Para uma história de parte do movimento pedagógico afro-colombiano, ver García (2009); Quiñones (2010); Miranda (2014); Meza Álvarez (2014).

quando os professores o procuraram que ele decidiu colocar realmente em prática tudo aquilo que havia aprendido. Como ele mesmo conta:

En ese momento los docentes andaban buscando brujos para que les ayudaran. Entonces me llamaron y me pidieron ayuda, que si yo conocía a alguien. Yo me acuerdo que uno de los muchachos que estaba en el proceso me dijo: “Bueno, y vos con tantas cosas que has andado, ¿vos no sabes nada de eso?”. Yo les dije que podíamos hacer unas cosas, pero que ellos tenían que creer. La verdad yo no estaba muy seguro de lo que podía hacer, es decir, también tenía mis dudas, pero pensé que podía ayudar en algo. Entonces ellos dijeron: ¡hagámosle!, y ahí empezamos los rituales.

Tudo o que se seguiu a partir daí foi um processo de aprendizagem e experimentação coletiva – um “laboratório de crenças”, como me foi descrito por uma das professoras que participou do movimento. Os professores passaram a se reunir semanalmente na casa de *don* Francisco, com o intuito de conversar sobre as tradições do Pacífico Sul e realizar *velórios* (formas tradicionais de comunicação com os santos e com os mortos no Pacífico) aos espíritos ancestrais, pedindo-lhes força para resistir e vencer suas demandas. Essas reuniões acabaram se tornando um laboratório político e espiritual do grupo. Nelas, como contam alguns de seus integrantes, eles discutiam de tudo: combinavam os próximos passos na resistência ao concurso, realizavam rituais de limpeza, cura e divinação, debatiam alguns conceitos-chave para a ideia de etnoeducação no Pacífico e intercambiavam saberes, histórias, mitos, cantos e experiências.

Em meio a esse processo de descoberta e retomada espiritual, o grupo sentiu a necessidade de conhecer outras práticas religiosas de matriz africana – práticas que, segundo alguns integrantes, estariam mais conectadas às “raízes africanas”, e por isso seriam mais “poderosas”. Foi então que convidaram alguns praticantes das religiões afro-cubanas para participarem dos rituais, o que gerou um novo processo de experimentação e fez com que alguns integrantes do movimento se iniciassem nas *reglas* cubanas. Nesse processo, *don* Francisco e sua esposa, Lailys, viajaram à Cuba, receberam colares (*elekes*, fios de conta) e realizaram o ritual de *mano de Orula*, uma das etapas de iniciação nas religiões afro-cubanas, quando o noviço recebe, por meio de Ifá, as pulseiras e colares de Orula, descobrindo seu *anjo da guarda* (o *oricha* dono de sua cabeça) e seu *odu*, o signo que rege sua vida.

Apesar de impressionado com tudo o que viu e viveu durante sua estadia em Cuba, Francisco conta que saiu de lá com a impressão de que aquela “não era sua terra”:¹⁹ ou seja, que apesar de ter passado por alguns processos iniciáticos, a *santería* não era o caminho que ele deveria seguir em seu processo de retomada espiritual. Assim, quando volta a Tumaco, ele decide fortalecer seu próprio modo de espiritualidade – aquilo que, segundo ele, era *lo propio*, pertencente aos seus ancestrais que resistiram pelos rios e florestas do Pacífico. Isso significava um retorno ao culto às *ánimas* e aos *ancestros*, fortalecendo os modos rituais de mobilizar essas entidades, como os *velórios*, cantos, *secretos* e orações. Para *don* Francisco, a aproximação com a *santería* poderia fazer com que as pessoas deixassem de lado as práticas que aprenderam com seus ancestrais, passando a considerá-la mais verdadeira e africana. Mas suas “raízes africanas”, diz ele, já estavam todas ali, e era isso que ele deveria cultivar.

O encontro com as religiões afro-cubanas, no entanto, foi fundamental para reativar uma série de relações com essas próprias raízes – relações que, segundo *don* Francisco, embora tivessem sido esquecidas a partir do duro processo de cristianização, sempre estiveram ali. É como se esse encontro tivesse revelado uma série de práticas que, até então, só podiam existir de forma oculta, ou melhor, através de seus “rastros”.

Mas retomar o culto às *ánimas* ia além da realização de missas e velórios, e envolvia a retomada de diversas práticas *próprias*, práticas que existiam naquele território, mas que estavam sendo “esquecidas” e, portanto, precisavam ser reativadas – como o culto a Changó. Reativar, aqui, pode ser aproximado àquilo que Isabelle Stengers (2008, p. 58, tradução minha), a partir de seu encontro com o movimento das bruxas neopagãs norte-americanas, nomeia como *reclaiming*: “uma aventura, ao mesmo tempo empírica e pragmática, pois não se trata de pegar de volta o que foi conquistado, mas de aprender o que é preciso para habitar novamente aquilo que foi devastado”. Não se trata, portanto, de uma busca nostálgica de reviver traços que foram aparentemente perdidos, mas de uma retomada criativa de seus próprios territórios existenciais.

19 *Tierra* é um dos nomes que os religiosos afro-cubanos utilizam para se referir às diferentes *reglas* que compõem o complexo religioso afro-cubano, também conhecido como Ocha-Ifá, composto, em geral, pela Regla de Ocha; Regla de Palo; Regla de Ifá e o Espiritismo Cruzado. Cada *regla* constitui uma *tierra* distinta, ainda que elas possam se relacionar e ser complementares (Meza Álvarez, 2019).

Em uma de suas passagens pelo Brasil, Félix Guattari já havia notado a potência desse movimento reterritorializante, ao comparar esses processos de retomada (como também o foi, de certa maneira, o surgimento do candomblé no Brasil e de muitas outras religiões afro-americanas) com o surgimento do jazz:

No caso de traços arcaicos serem retomados – como traços das religiões africanas que existiram centenas de anos atrás –, não é enquanto arcaísmos que eles adquirem alcance subjetivo, mas na sua articulação num processo criador. É o caso do que há de mais vivo no jazz. Ele incorpora certos traços de singularidade dos *spirituals* negros para fazer uma música autêntica que corresponde à nossa sensibilidade, nossos instrumentos e nossos modos de difusão, até que também essa música se choque contra o muro do Estado (Guattari; Rolnik, 1996, p. 74).

Uma divindade a fazer

No livro *The cooking of history*, Stephan Palmié (2013) realiza uma interessante distinção entre a descoberta (*discovery*) e o achado (*find*) para pensar o processo de “cozimento” das religiões afro-cubanas. Inspirado no historiador e filósofo mexicano Edmundo O’Gorman, Palmié (2013, p. 84) pontua que, enquanto a descoberta designa uma operação de tornar palpável ou objetivar aquilo que já é a princípio conhecido, ou seja, pressupõe uma noção a priori sobre a existência do objeto descoberto, o achado, por sua vez, envolve uma imprevisibilidade e uma criação mútua com aquilo que se encontra, gerando uma “tentativa laboriosa de inventar o que antes não fazia parte do mundo como conhecíamos” (Palmié, 2013, p. 259, tradução minha). Se trouxermos essa distinção para pensar nos processos de retomada que acompanhamos aqui, podemos dizer que, ao se encontrarem com Changó, por meio da *santería* cubana, meus amigos de Tumaco não “descobriram” que praticavam uma religião de matriz africana (que já estava lá), mas a “acharam” no Pacífico – ou, como disse *doña* Lucha, a reencontraram.

Trata-se de uma espécie de *revelação* de algo que sempre esteve ali, revelação que deve ser entendida não no sentido místico-teológico (como um conjunto de verdades divinas a serem reveladas), mas no sentido propriamente técnico, fotográfico do termo: algo que já estava ali, e que, no entanto, precisou de um conjunto de operações (um agente revelador) para emergir. Se quisermos utilizar

um vocabulário deleuziano, trata-se de uma virtualidade que foi atualizada. Essa virtualidade, no entanto – como Deleuze (1988) não deixa de insistir – não é uma mera possibilidade, mas constitui, a seu próprio modo, uma realidade plena.²⁰

Atualizar essa virtualidade – ou revelar aquilo que sempre esteve ali – exige um trabalho laborioso de *instauração*, no sentido que o filósofo Étienne Souriau (2020) dá ao termo. Para Souriau, todas as coisas (uma obra de arte, uma história, uma vida, ou mesmo um Deus), para existirem, devem ser instauradas, isto é, conduzidas em uma trajetória de realização a partir de um conjunto de relações. A instauração, portanto, é o trabalho de trazer um ser à existência, e isso exige esforço e criatividade. Contudo, ao contrário do que termos como “construir”, “fabricar” ou “criar” evocam, a instauração não se faz do nada (*ex-nihilo*), tampouco é a criação de um único ser ou a consumação de um projeto já dado. Antes, instaurar é responder à insistência de um possível que demanda realização.

Mesmo antes de serem instauradas, diz Souriau (2020, p. 163), as coisas possuem um modo de existência virtual²¹ que apela por sua concretização – aquilo que ele chama de uma “obra a fazer”. Trazer um ser à existência, para o autor, implica sempre responsabilidade, no sentido de “ter que (co)responder a”,²² isto é, responder aos enigmas que a própria “obra a ser feita” demanda (Stengers; Latour, 2009, p. 11). Como no processo de fazer uma obra de arte (principal figura de pensamento utilizada por Souriau), não há nenhuma garantia de que as coisas se darão; muito pelo contrário, instaurar envolve uma trajetória de riscos, trocas e aventura. Como sublinham Rabelo e Souza (2021, p. 110), instaurar “envolve sempre a participação de seres responsivos às incitações daqueles que existem ainda como puras virtualidades”.

Nesse sentido, aquilo que chamei de revelação (ou, se quisermos, de instauração) envolve um trabalho de trazer as coisas à existência, ajudando-as a serem ou a se tornarem o que elas são. Tudo se passa, portanto, como se Changó já existisse virtualmente no Pacífico (ou “de uma outra forma”, como diria

20 “O virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual. O virtual possui uma plena realidade enquanto virtual” (Deleuze, 1988, p. 196-197).

21 Para uma aproximação entre o conceito de virtual em Souriau e Deleuze, ver Stengers (2008).

22 Algo próximo àquilo que Donna Haraway (2016) denominou *response-ability*, isto é, responsabilidade e habilidade de responder juntas.

don Francisco), mas que fosse preciso que sua existência (e, portanto, das práticas de matriz africana no Pacífico) fosse instaurada. Em resumo, se Changó, por meio da relação com os santos, com a dança, com os tambores e com os ritos fúnebres, já existia no Pacífico, foi preciso que ele fosse *revelado* a partir dessa série de encontros, experimentações e práticas. Assim, Changó tanto já existia naquele território como foi *feito* através desses encontros.²³

Para a existência de Changó ser instaurada, portanto, foi necessária toda uma série de agenciamentos: encontros, experimentações, práticas. Como afirma Goldman (2017, p. 12), tudo isso deve ser pensado não apenas em relação às condições sócio-históricas, mas, sobretudo, em sua dimensão potencial, ou por meio daquilo que ele denominou “dimensão transcendental do encontro”, que “não é apenas determinado por circunstâncias históricas particulares, mas é, sobretudo, determinante de tudo o que acontecerá depois”. É por isso que todo esse processo de retomada espiritual, que envolveu as viagens realizadas por *don* Francisco pelo Pacífico, a mobilização gerada ao redor do concurso dos professores e o processo de experimentação e criação dos rituais para as *ánimas*, deve ser tratado como um acontecimento, na medida em que ali foram criados novos possíveis e novas possibilidades de existência foram instauradas (Deleuze 1992, p. 215).

Nesse processo, tanto aquilo que instaura quanto aquilo que é instaurado se modificam, aumentando suas existências. Assim, ao corresponder às demandas do orixá (que pedia para ser instaurado no Pacífico), meus amigos de Tuma-co também modificaram as suas próprias existências. É por isso que essa relação deve ser encarada sobretudo como um encontro (ou melhor, um reencontro), na medida em que transformou ambos os termos da relação, colocando-os em um movimento de devir.

23 É inevitável lembrar aqui da discussão de Latour (2017) acerca da “descoberta” do fermento de ácido láctico feita por Louis Pasteur. Questionando se o fermento existia antes de Pasteur tê-lo criado, em 1858, Latour busca nas filosofias de Whitehead e de Souriau inspirações para escapar tanto de um realismo naturalista, que afirmaria que o fermento já existia e que apenas caberia aos humanos descobri-lo, quanto de um construtivismo, que sustentaria ter sido Pasteur o responsável pela criação do ácido láctico. Para Latour, foi porque Pasteur criou o ácido láctico que, a partir daquele momento, este passou a existir desde sempre. O fermento de ácido láctico muda sua história em contato com Pasteur e seu laboratório. O encontro entre os dois (Pasteur e o ácido láctico) pode ser encarado, portanto, como um acontecimento, algo que instaurou novas possibilidades de existência para um e para o outro. Assim como a presença de Changó no Pacífico, o fermento, ao mesmo tempo que já existia, foi *feito* através do encontro com Pasteur.

Habitar os rastros

Em meados da década de 1980, Nina de Friedemann e Jaime Arocha criaram o conceito de *huellas de africanía*, que foi traduzido como “pegadas” ou “vestígios de africanidade”. Como definiu Friedemann (1993, p. 90), as *huellas de africanía* falam sobre as memórias, sentimentos, aromas, formas estéticas, texturas, cores, harmonias e outros elementos icônicos que serviram de base para a gênese dos sistemas culturais afro-americanos. Os autores propuseram esse conceito para lidar com as diferentes “informações” que serviriam como “matérias-primas” (espécies de guias) para os processos de criação e resistência cultural dos africanos e seus descendentes nas Américas (cf. Arocha, 1999). Tais informações seriam reconstruções criativas de memórias ancestrais, pautadas principalmente na resistência dessas populações frente à escravidão. É nesse sentido que Jaime Arocha (2005) vai diferenciar a noção de *africanía* da de *africanidad*, na medida em que a primeira se refere a uma reconstrução da memória enquanto uma estratégia de resistência à escravidão, e não a um “traço cultural” homogêneo ou inalterável, como poderia sugerir a ideia de africanidade.

Foi à luz da noção de *huellas de africanía*, por exemplo, que Nina de Friedemann (1996) viu na encenação da Semana Santa do Rio Coteje, no Pacífico caucano, a representação de antepassados míticos africanos, especialmente nas figuras dos Pilatos, que carregavam um machado de dois gumes que, segundo a autora, de maneira subconsciente e inscrita na memória coletiva, simbolizariam o machado de Changó. Alusão semelhante realizou Jaime Arocha (1998, p. 291, 2008, p. 59), ao associar as mariposas negras feitas de tecido, que tradicionalmente são desenhadas nos altares fúnebres do Pacífico, formando dois triângulos equiláteros unidos por um vértice, ao orixá da centelha e do trovão.²⁴ Foi também como *huellas de africanía* que o autor (Arocha, 1999) caracterizou as *obligadas* com pó de aranha (*polvo de Ananse*) e a forma como esse animal é tratado e referenciado no Pacífico colombiano, remetendo-se à divindade Ananse dos povos fanti-ashanti da África Ocidental.

A princípio, somos tentados a pensar que, ainda que os autores tentem se distanciar da busca de traços culturais africanos, da maneira como isso foi

24 Ainda que, segundo o autor (Arocha, 1998, p. 291), as pessoas “o no recuerdan a la deidad africana o rehusaron hablar de ella”.

utilizado, a noção de *huellas de africanía* ainda insiste sobre um certo fundo explicitamente genealógico, preocupado em desvelar as origens africanas ocultas nas práticas das populações negras do Pacífico. É essa, afinal, uma das principais críticas realizada por autores como Wade (1997) e Restrepo (2003) a essa perspectiva, como vimos no início deste artigo. No entanto, e para finalizar este artigo, talvez se possa retomar a noção de *huellas de africanía* não como vestígios ou pegadas de africanidade (como a tradução inicial sugere), mas, como indica o próprio Arocha (2004, p. 328), como *marcas* ou *rastros* de uma experiência africana que atravessou – e ainda atravessa – corpos e existências. Ou seja, não as pegadas de um passado a ser descoberto, escavado ou verificado, mas as marcas e rastros que permitem a instauração de novas existências, criando novos possíveis (Goldman, 2021, p. 10).

Rastros e marcas são figuras boas para pensar nos processos de retomada que acompanhamos aqui. Diferentemente das pegadas ou vestígios, elas não são necessariamente rastreáveis, não remetem a uma origem ou solicitam uma ausência ou uma presença. Édouard Glissant (2020 p. 44, tradução minha), em sua *Introdução a uma poética da diversidade*, afirma que o rastro é a manifestação fremente do novo, trazendo consigo não o pensamento do ser, mas as divagações do “sendo”, do existente em processo perene de instauração:

Os africanos, vítimas do tráfico para as Américas, transportaram consigo sobre a Imensidão das Águas o rastro de seus deuses, de seus costumes, de suas linguagens. Diante da desordem implacável do colonizador, descobriram em si mesmos, ligada ao sofrimento que sofreram, uma genialidade para fertilizar esses rastros: criando, mais do que sínteses, novos desfechos dos quais eles mesmos detinham o segredo.

Assim, baseados nesses rastros, eles puderam criar algo totalmente imprevisível: compuseram linguagens, sociedades, religiões e formas de arte válidas para todos – como o jazz, que foi reconstituído com a ajuda de instrumentos adotados, mas a partir de rastros de ritmos africanos fundamentais (Glissant, 2020, p. 7).

Mas a ideia de rastro, presente ao longo da obra de Glissant, não desemboca em um caminho confortável ou fácil de ser seguido. Ao contrário, seguir o rastro exige um trabalho constante daquilo que chamamos, a partir do trabalho de Souriau, de instauração, pois o rastro só existe na medida em que ele é habitado. Como afirma Glissant (1997, p. 117, tradução minha):

Sabemos que, para nós, a noção de “rastro” contém algo de frágil, de precário, de revogável: o rastro só sobrevive sendo frequentado, permanentemente ameaçado pela expansão vegetal, deve saber ser discreto e não revelar a estratégia de ocupação encenada pelo negro marrom. Esses rastros levam às grandes matas da marronagem, mas sua materialidade é tecida com memória. Esses rastros são estruturas abandonadas de uma palavra que já foi nossa. Abandonadas pela força e também pelo medo – sem dúvida –, já que elas têm o poder de nos revelar a nós mesmos.

Certa vez, em uma conversa com Luzmary, uma ativista do PCN em Tumaco, ela me contava sobre como havia sido o seu processo de entrar na militância do movimento afro na Colômbia. Dentre os muitos motivos elencados, o que mais chamou minha atenção foi quando ela disse que, no processo da existência dos povos afrodescendentes na América, ela havia percebido que nada estava acabado. Que os processos de recriação política, espiritual e existencial dos povos negros estiveram presentes desde a primeira vez em que um africano escravizado pisou forçadamente nessas terras. Pois, me contava ela, por aqui chegaram não os sabedores e líderes de suas comunidades na África, que já eram considerados muito velhos para o trabalho pesado. Por aqui chegaram os jovens, aqueles que ainda não haviam finalizado o seu processo de aprendizagem com os saberes da terra, dos espíritos e da família. Em sua bagagem carregavam apenas esse próprio processo formativo, ainda incompleto. Ao desembarcarem, tiveram que recriar, desde o princípio, seus territórios, seus costumes e seus saberes. Por muito que os europeus tenham tentado destruir e expropriar a cultura das comunidades negras do Pacífico, contava Luzmary, o povo resistiu e seguiu com suas práticas tradicionais, tal qual as haviam criado na África, mas agora com novos espíritos, novos territórios e, conseqüentemente, novos saberes. E isso, segundo ela, era um processo de aprendizagem política e espiritual que ainda estava em curso, que não havia acabado – daí a importância de seguir na luta, ou, para voltarmos à ideia mobilizada por Glissant, de habitar os rastros.

A bonita explicação de Luzmary ressoa naquilo que o pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos escreveu em um artigo chamado “Somos da terra”:

É por isso que, mesmo tentando tirar nossa língua, nossos modos, não tiraram a nossa relação com o cosmo. Não tiraram a nossa sabedoria. É por isso que nós

conseguimos nos reeditar de forma sábia, sem agredir os verdadeiros donos desse território que são os irmãos indígenas. Nós tivemos essa capacidade porque os nossos mais velhos que estavam em África, apesar de sermos proibidos de voltar para lá, vieram pela cosmologia. Isso é o que nós chamamos de transfluência (Santos, 2018, p. 7).

No platô sobre a nomadologia, Deleuze e Guattari (2012, p. 90) vão dizer que “a história sempre contesta, mas não chega a apagar os rastros nômades”. O rastro, portanto, pode ser pensado como aquilo que resiste à história; não como uma lacuna a ser preenchida no presente, mas como a marca de uma experiência comum que indica outros caminhos possíveis. Indica que algo se passou, conectando experiências distintas. Afinal, se as experiências africanas nas Américas certamente não são homogêneas, há, no entanto, algo que as atravessa (o genocídio, o racismo, mas também a resistência e as forças de criação), criando marcas que, ainda que virtualmente, as conectam. E são essas marcas, esses rastros que indicam caminhos, que possibilitam outros encontros – não os maus encontros ocasionados pelo colonialismo, mas os encontros alegres (para falarmos como Espinoza) que aumentam as potências de pensar e de agir, que permitem a retomada de territórios existenciais aparentemente perdidos.

São esses rastros e marcas comuns, portanto, que permitem imaginar (ou especular²⁵) que as coisas poderiam ter sido diferentes. Essa abertura do possível instaura novas maneiras de pensar e de agir, gerando movimentos de experimentação e de cura. Ou seja, pensar que as coisas poderiam ter sido diferentes (ou que existiram “de uma outra forma”) faz com que as coisas possam ser; ou ainda, que elas tenham sido desde sempre. Essa possibilidade instauradora, criada a partir dos rastros, se realiza enquanto retomada de territórios existenciais próprios.

Acredito que é a isso, afinal, que *don* Francisco e meus amigos de Tumaco se referem quando dizem que, ao se encontrarem com outras práticas religiosas de matriz africana, perceberam que tudo aquilo sempre havia existido ali: sempre ter existido não quer dizer ter existido da mesma maneira, nem que as coisas não poderiam ser diferentes; ou seja, que as atualizações poderiam ter

25 A ideia de especulação vem do filósofo Whitehead, para quem especular é criar uma trilha, um rastro. Souriau (2020, p. 172), por sua vez, pontua que “instaurar é seguir uma via. Determinamos o ser por vir explorando a sua via. O ser em eclosão demanda sua própria existência.”

sido outras, e que, portanto, é possível reativá-las. Assim, o que esses processos de retomada espiritual nos propõem é uma outra forma de pensar o próprio tempo, na qual passado, presente e futuro podem coexistir, e um acontecimento presente pode transformar tanto o futuro quanto o próprio passado.

Referências

AROCHA, J. La Inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable? In: INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA HISPÁNICA (org.). *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*: tomo VI. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998. p. 266-317.

AROCHA, J. *Obligados de Ananse*: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, 1999.

AROCHA, J. Africanías y determinismo estético en Colombia. In: DIMENSIONES Territoriales de la Guerra y la Paz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004. p. 323-343.

AROCHA, J. Metrópolis y puritanismo en Afrocolombia. *Antípoda*, [s. l.], n. 1, p. 79-108, 2005.

AROCHA, J. *Velorios y santos vivos*: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. Bogotá: Ministerio de Cultura: Museo Nacional de Colombia, 2008.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Edusp, 1971.

BASTIDE, R. *As Américas Negras*: as civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: Edusp, 1974.

BIRENBAUM QUINTERO, M. Las poéticas sonoras del Pacífico sur. In: OCHOA ESCOBAR, J. et al. (org.). *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico afrocolombiano*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

CASTRO RAMÍREZ, L. C. *Caballos, jinetes y monturas ancestrales*: configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro en Colombia. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 2015.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia II*: vol. 5. São Paulo: Editora 34, 2012.

DIANTEILL, E. Deterritorialization and reterritorialization of the Orisha religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States). *International Journal of Urban and Regional Research*, [s. l.], v. 26, n. 1, p. 121-137, 2002.

FRIEDEMANN, N. S. de. Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. In: AROCHA, J.; FRIEDEMANN, N. S. de. (ed.). *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno, 1984. p. 507-572.

FRIEDEMANN, N. S. de. Animas y Pilatos en escena: semana santa em Coteje (Cauca). *Revista de Arqueologia y Antropologia*, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 103-121, 1990.

FRIEDEMANN, N. S. de. *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1993.

FRIEDEMANN, N. S. de. Diablos y diablitos: huellas de africanía en Colombia. *América Negra*, [s. l.], n. 11, p. 95-106, 1996.

GARCÍA, J. *Sube la marea: educación propia y autonomía en los territorios negros del Pacífico*. Tumaco: [s. n.], 2009.

GLISSANT, E. *Le discours antillais*. Paris: Gallimard, 1997. (Folio Essais).

GLISSANT, E. *Introduction to a poetics of diversity*. Liverpool: Liverpool University Press, 2020.

GOLDMAN, M. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem estudos etnográficos. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.

GOLDMAN, M. (org.). *Outras histórias: ensaios sobre a composição de mundos na América e na África*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2021.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HARAWAY, D. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

HURTADO-GARCÉS, R. 'Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad': imágenes de lo 'negro' en la antropología colombiana 1930-1970. *Revista CS*, [s. l.], n. 30, p. 141-172, 2020.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.

LATOUR, B. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

MARQUES, L. De retomadas e ressonâncias espirituais no Pacífico Sul colombiano. In: GOLDMAN, M. (org.). *Outras histórias: ensaios sobre a composição de mundos na América e na África*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2021. p. 75-94.

MARQUES, L. *Volviendo a lo propio: espiritualidades afro-americanas e seus encontros no Pacífico Sul colombiano*. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

MAYA, L. África, legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII. *Historia Crítica*, [s. l.], n. 12, p. 29-41, 1996.

MEZA ÁLVAREZ, L. *Etnografando a 'Red de Ananse': política, pesquisa e espiritualidade afro-colombianas*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MEZA ÁLVAREZ, L. *No Ilé Oggún e Yemayá: reglas afro-cubanas, redes e tramas espirituais em Bogotá, Colômbia*. 2019. Tese de (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

MIRANDA, C. Afro-colombianidade e outras narrativas: a Educação Própria como agenda emergente. *Revista Brasileira de Educação*, [s. l.], v. 19, n. 59, p. 1053-1076, 2014.

PALMIÉ, S. *The cooking of History: how not to study Afro-Cuban religions*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

QUICENO, N. *Vivir sabroso: luchas y movimientos afroatrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2016.

QUIÑONES, F. Una mirada de la educación: etnoeducación y conflicto en los territorios afrocolombianos. *Educación y Cultura*, Bogotá, n. 86, p. 60-67, 2010.

QUIÑONES, L.; TENÓRIO, F.; HERNÁNDEZ, H. *Gracias a Dios... y un poquito al diablo*. Pasto: Fondo Mixto de Cultura de Nariño, 1996.

- RABELO, M.; SOUZA, I. Existências conjuntas e seus trajetos. *Civitas*, [s. l.], v. 21, n. 1, p. 108-119, 2021.
- RAHIER, J. *Kings for three days: the play of race and gender in an Afro-Ecuadorian festival*. Urbana: The University of Illinois Press, 2013.
- RESTREPO, E. Hacia la periodización de la historia de Tumaco. In: AGIER, M. et al. (org.). *Tumaco: haciendo ciudad*. Cali: Instituto Colombiano de Antropología, IRD, Universidad del Valle, 1999. p. 54-86.
- RESTREPO, E. Entre arácnidas deidades y leones africanos: contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 1, p. 87-123, 2003.
- RESTREPO, E. *'Estudios Afrocolombianos': cartografías del campo*. Bogotá: Centro de Estudios Afrodescendientes, 2015.
- ROMERO, M. D. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico Colombiano: siglos XVI al XVIII*. Cali: Universidad del Valle, 2017.
- SANTOS, A. B. dos. Somos da terra. *Revista Piseagrama*, [s. l.], n. 12, p. 44-51, 2018.
- SOURIAU, E. *Diferentes modos de existência*. São Paulo: n-1, 2020.
- STENGERS, I. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. *Subjectivity*, [s. l.], n. 22, p. 38-59, 2008.
- STENGERS, I.; LATOUR, B. Le sphinx de l'oeuvre. In: SOURIAU, E. *Les différents modes d'existence*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009. p. 5-79.
- WADE, P. *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1997.
- WADE, P. *Music, race and nation: música tropical in Colombia*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- WHITTEN, N.; FUENTES, A. ¡Baile Marimba! Negro folk music in Northwest Ecuador. *Journal of the Folklore Institute*, [s. l.], v. 3, n. 2, p. 168-191, 1966.
- ZAPATA OLIVELLA, M. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1983. (Biblioteca de la Literatura Afrocolombiana, t. 3).

Recebido: 12/03/2024 Aceito: 02/10/2024 | Received: 3/12/2024 Accepted: 10/02/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.