

**O CARREGO NÃO É
COLONIAL: UMA APOLOGIA ÀS
FORMAS AFRODIASPÓRICAS
RITUALIZADAS DE ALIMENTAR
BOCAS INVISÍVEIS**

*THE CARREGO IS NOT COLONIAL:
AN APOLOGY FOR RITUALIZED
AFRICANDIASPORIC WAYS OF
FEEDING INVISIBLE MOUTHS*

Patrício Carneiro Araújo

Doutor em Antropologia. Professor de Antropologia na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Professor do PPGHCE na Universidade Estadual do Ceará (UECE). Fortaleza, CE, Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5901-945X>. E-mail: patricionisoji@unilab.edu.br

Resumo: Tomando como base a análise de material etnográfico recolhido durante uma pesquisa de Pós-Doutorado em Antropologia Social, na UFRN (2022), este artigo dialoga com o conceito de “Carrego colonial”, proposto por Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2019), em sua obra *Uma flecha no tempo*. Tal conceito tem sido muito replicado no contexto de estudos decoloniais em diferentes áreas do conhecimento. Mesmo reconhecendo a potencialidade heurística do conceito, o modismo em torno dele inflaciona sua capacidade analítica, criando aproximações acríticas entre a palavra que se refere a um importante artefato sagrado da diáspora africana no Brasil e os resquícios de colonialidade com os quais o artefato não mantém relação. Há aqui uma questão que passa pelo plano da linguagem, mas que vai além dela. Para ampliar a discussão, a partir dos sentidos êmicos, socialmente compartilhados pelo povo de candomblé em torno da palavra e da coisa, retomamos a filosofia do conhecimento proposta por Simas e Rufino, questionando o conceito e propondo caminhos alternativos à operacionalização de uma linguagem compatível com uma desconstrução de formas de colonialidade, ainda presentes no plano da linguagem.

Palavras-chave: Carrego colonial. Decolonialidade. Candomblé. Diáspora.

Abstract: Based on the analysis of ethnographic material collected during a Postdoctoral research in Social Anthropology at UFRN (2022), this article discusses the concept of “Colonial Cargo”, proposed by Luiz Antônio Simas and Luiz Rufino (2019), in their work *Uma flecha no tempo* (An arrow in time). This concept has been widely replicated in the context of decolonial studies in different areas of knowledge. Even recognizing the heuristic potential of the concept, the fad surrounding it inflates its analytical capacity, creating uncritical approximations between the word that refers to an important sacred artifact of the African diaspora in Brazil and the remnants of coloniality with which the artifact maintains no relationship. There is an issue here that passes through the plane of language, but that goes beyond it. To broaden the discussion, based on the emic meanings, socially shared by the Candomblé adepts around the word and the thing, we return to the philosophy of knowledge proposed by Simas and Rufino, questioning the concept and proposing alternative paths to the operationalization of a language compatible with the deconstruction of forms of coloniality still present in the language standards.

Keywords: Colonial cargo. Decoloniality. Candomblé. Diaspora.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Considero que conheci tardiamente o mundo das religiões afro-brasileiras e o universo dos terreiros, já que isso só se deu quando eu já somava vinte anos. E isso só aconteceu quando eu, então um jovem seminarista, estudante de Filosofia e Teologia, senti meu corpo vibrar com a energia de Oxósse no Ilê Axé Omin Odé da Mãe Chaguinha de Oxum, em João Pessoa, PB, naquele promissor ano de 2001.

A desordem psicoemocional e existencial provocada em mim pela, até então desconhecida, experiência do transe de orixá foi o ponto exato no qual tomei consciência de que a carga de colonialidade inerente à instituição Igreja Católica já não era mais compatível com minha forma de ser e estar no mundo. Aos poucos, o altar¹ daria lugar à esteira², como já narrei em outros trabalhos de minha autoria³. Minha transição de vida e religião foi assumindo sua forma e um novo mundo foi se descortinando para mim. Talvez seja em função dessa minha história pregressa que entendo tão pouco a respeito de religiões afro-brasileiras, mesmo dezoito anos depois de ter me iniciado para Oxósse e Oxum; ter tomado todas as minhas obrigações⁴ na nação Ketu (com exceção da de 21 anos); e ter recebido oyê⁵ de babalorixá. Todavia, quem “tem suas idades” sabe que no mundo do candomblé dezoito anos é quase nada.

Depois daquela experiência no terreiro da Mãe Chaguinha, aos poucos os medos e as desconfianças em relação aos terreiros – resquícios do nosso complexo de colonizado – seriam substituídos pelas misteriosas palavras da cantiga de Oyá:

-
- ¹ Numa relação metonímica, adoto “altar” como símbolo que condensa todas as vivências e sentidos de um pertencimento religioso católico, já que é para o altar que converge a vida ritual de todo membro dessa Igreja.
 - ² Assim como o altar condensa os sentidos do ser católico, a “esteira”, metonimicamente, representa todas as convergências de uma vida religiosa a partir da experiência do candomblé.
 - ³ ARAÚJO, Patrício Carneiro. Desafios da antropologia contemporânea: elementos para se pensar o antropólogo *insider* no campo da antropologia das populações afro-brasileiras. In: CLEMENTE, Claudelir Corrêa; SILVA, José Carlos Gomes da (org.). *Culturas negras e ciências sociais no século XXI: perspectivas afrocentradas*. Uberlândia: EDUFU, 2018. Vol. I. p. 11-68.
 - ⁴ *Obrigações*: processos rituais aos quais todo iniciado no candomblé deve se submeter em períodos específicos após a sua iniciação. Na maioria das tradições jeje-nagô se dão nos períodos de um, três, cinco, sete, catorze e vinte e um anos após a iniciação.
 - ⁵ *Oyé*: cargo ou título sacerdotal de alta importância e prestígio no candomblé, como o de babalorixá ou iyalorixá.

“*Biri-biri bò won lójú, Ògbèri nko mo Màrìwo*”, “Trevas cobrem seus olhos. O não iniciado não pode conhecer o mistério do Màrìwo”⁶.

DESCOLONIZANDO A MENTE E REEDUCANDO O CORPO A PARTIR DO TERREIRO

Somente tempos depois de ter “ultrapassado o Màrìwo”⁷ que comecei a apreender esse novo mundo que ora se abria para mim em forma de cantigas misteriosas, banhos e rezas na madrugada, sacrifícios propiciatórios, comidas votivas, roupas coloridas e danças capazes de transportar as pessoas entre diferentes mundos. Quando me recolhi para me iniciar, eu realmente não entendia quase nada do que iria viver no candomblé. Tudo era novo e muito visceral, motivo pelo qual a entorpecência provocada pelo som do adjá⁸ ainda causava certo estranhamento e apreensão. Qualquer ato de fundamento desencadeava o inevitável estado de transe, redefinindo os caminhos de um corpo endurecido pelo seminário. A facilidade do transe se explicava pelo desconhecimento quase total dos códigos da religião. Mistério e abertura pessoal, livre de qualquer intelectualização dos processos, facilitavam o “abraço do orixá” e dificultavam qualquer esforço em sentido contrário. Mas, isso é matéria para um outro exercício analítico, que no momento está fora do escopo deste texto.

É certo que naquele mesmo ano de 2001, ainda vivendo em João Pessoa, capital da Paraíba, arrisquei minhas primeiras incursões de pesquisa no candomblé. É daquele ano que data meu primeiro texto acerca de iniciação nessa religião. Contudo, minhas bases eram sempre a leitura de livros de autores europeus, como Roger Bastide e Pierre Verger. Justamente por isso fui questionado algumas vezes

⁶ Conforme tradução apresentada por: SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte*, Petrópolis: Vozes, 2008. p. 21.

⁷ *Mariwò*: artefato sagrado do candomblé, elaborado a partir do broto da folha do dendezeiro que é desfiado de forma peculiar e serve para encimar as entradas e saídas dos terreiros como portas, janelas e portões. Também é utilizado como roupa de alguns orixás e como enfeites e adereços que embelezam lugares e objetos ligados ao culto dos orixás.

⁸ *Adjá*: instrumento musical ritual, na forma de uma sineta de múltiplas bocas, que reproduz o som de uma ave sagrada e tem a propriedade de evocar e fazer presentes as energias dos orixás no corpo dos iniciados através do transe.

por alguns pares que, mais ignorantes do que eu na matéria, não conseguiam confiar totalmente no que eu escrevia. O fato é que eu realmente não tinha vivência. E como no candomblé só se aprende vivendo, eu, de fato, não sabia muito.

Após a minha iniciação, já vivendo em São Paulo, progressivamente minha antiga linguagem foi perdendo sua eficácia para mim, e dando vez a uma outra que agora parecia me mostrar mundos que sempre estiveram ali, mesmo que meus olhos não os alcançassem. Conforme fui me aprofundando nessa jornada, tive meus primeiros contatos com esse artefato complexo e curioso a respeito do qual pretendo dissertar neste texto: o *carrego*. Mas, o que é afinal o *carrego* e porque lhe dedicar uma apologia?

MAS, AFINAL, O QUE É O CARREGO?

Discutir o *carrego* é ao mesmo tempo falar das formas simbólicas e das realidades materiais engendradas por descendentes de africanos na diáspora negra no Brasil. Nesse sentido, a relação entre as palavras e as coisas precisa ser perscrutada com minúcia quase microscópica, sob o risco de tomar palavras construídas em contextos exógenos aos cultos afrodiáspóricos – muitas vezes com a intenção de deturpar esses mesmos cultos –, relacionando-as a realidades cujos significados endógenos nem sempre se acomodam bem ao que o senso comum costuma falar delas.

Nesse sentido, se a linguagem parece ser um importante dispositivo tanto de subjetivação quanto de objetivação da realidade, como afirmam Berger e Luckmann⁹, a mesma linguagem também pode trair ideias de descolonização do pensamento, mostrando-se, portanto, insuficiente e ineficaz para explicar fenômenos que às vezes se revelam refratários aos termos impostos a elas por um projeto colonial, mesmo que quem a maneja não esteja de acordo com tal projeto.

⁹ “Desta maneira a linguagem, marca as coordenadas de minha vida na sociedade e enche esta vida de objetos dotados de significação”. BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 32. ed. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 38.

Quando afirmo esses pressupostos, significa que, na construção dos nossos discursos, por mais decoloniais que eles pretendam ser, ao pensarmos a relação entre as palavras e as coisas, há que se refletir também no tocante ao contexto da construção das palavras, observando-se sempre que, se elas muitas vezes parecem se cristalizar no tempo, nem sempre os significados atribuídos às coisas se mantêm tão cristalizados assim. Da mesma forma, também o contexto de construção e percurso das coisas merece atenção quando se engendra a relação delas com as palavras, afinal de contas, como bem nos advertiu Arjun Appadurai¹⁰, as coisas também possuem uma vida social. Esse mesmo raciocínio também me parece passível de se aplicar ao artefato afro-religioso e afrodiáspórico ao qual costumamos chamar de *carrego*.

Meus conhecimentos não são suficientemente profundos para tratar com exatidão se o artefato do qual estamos tratando aqui já existia em terras africanas como forma de culto tradicional ou ritual mágico-religioso, antes da criação do candomblé no dito Novo Mundo. É de se imaginar que toda prática religiosa tradicional iniciática que envolva reclusão temporária de pessoas produza um certo volume de materialidades sagradas, que não são de todo absorvidas pelas diferentes formas de consumo ritual. Todavia, como afirmar de forma categórica que aquilo que conhecemos na diáspora como *carrego* já existia nas culturas religiosas tradicionais africanas que deram origem ao candomblé? Essa dificuldade se dilata ainda mais quando não se é africanista ou não se conhece a fundo as práticas de religiões tradicionais africanas *in loco*. Esse é o meu caso.

Justamente por isso, acredito que um pouco de humildade intelectual é sempre recomendável antes de se fazer generalizações que não se apoiam em material etnográfico ou arqueológico suficientemente capazes de garantir a verossimilhança total do que se afirma. Por isso estou tendo o cuidado de explicar que quando menciono *carrego* me reporto a um artefato da diáspora, já que é a forma na qual o conheço.

¹⁰ APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Trad. de Agatha Barcelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

Meu interesse pelo estudo do carrego surgiu por ocasião de uma pesquisa de pós-doutorado que desenvolvi na UFRN acerca do rito da Mesa Fria. Naquele momento eu pretendia pesquisar não apenas os ritos de comensalidade no candomblé, mas também as formas ritualizadas de descarte das sobras resultantes de ciclos iniciáticos e obrigações rituais. À medida em que a pesquisa avançava na trilha da Mesa Fria, eu me sentia quase que impulsionado a pesquisar também os ritos de descarte, de forma mais específica o rito do *carrego*. Foi então que fiz algumas das descobertas mais significativas daquela investigação. Uma delas tinha a ver justamente com os significados profundos do carrego, não como “pacote de morte” – e, portanto, perigoso –, mas como “grande banquete às bocas invisíveis que habitam as matas”, o que significava uma subversão da compreensão desse rito que agora se mostrava para mim – a partir das entrevistas de religiosos e religiosas – como um “pacote de vida”, ou mesmo como um rito de comunhão com a natureza.

Como já me detive de forma detalhada na descrição do carrego no livro que resultou da minha pesquisa¹¹, aqui me contentarei apenas em retomar alguns trechos daquele estudo, o qual recomendo com ênfase para se alargar a compreensão referente ao carrego¹². Naquela ocasião, dentre outras coisas, afirmei que:

A palavra *carrego* é muito popular entre o povo de candomblé. A depender do contexto em que é utilizada, ela pode adquirir diferentes significados, contudo, na maioria das vezes se refere a algo, alguém ou à alguma situação perigosa, suspeita, que, no mínimo, requer cuidado e atenção. *Carrego* pode, por exemplo, significar uma pessoa em quem não se deve confiar. A mesma palavra também pode se referir a uma situação de risco ou de perigo iminente, geralmente ensejada por alguma dívida não paga com os orixás, espíritos ou mortos, ou pela influência de energias negativas. No ioruba ritual falado na maioria dos terreiros, a palavra geralmente mais utilizada para se referir ao carrego é *eru*. Esta palavra há muito tempo já foi dicionarizada, sendo que recorreremos a duas das sínteses dicionarizadas no português do Brasil, a fim de nos aproximarmos, o máximo possível, dos sentidos a ela atribuídos pelo povo de candomblé.¹³

¹¹ ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Mesa Fria: um estudo das formas hiper-ritualizadas de alimentar no candomblé*. Rio de Janeiro: Editora Telha, 2023.

¹² Ver particularmente o capítulo 3, intitulado “O Eru e os ritos que sucedem a Mesa Fria: o destino final das sobras”.

¹³ ARAÚJO, 2023, p. 106.

Ao que parece, foi se guiando por uma compreensão parecida com essa, sobre o carregó, que Simas e Rufino desenvolveram o conceito de “carregó colonial”¹⁴. Todavia, não me parece demasiado exagerado afirmar que considerar o carregó (ou *eru*) como um “pacote de morte” revela uma leitura muito mais exógena ao mundo dos terreiros do que propriamente dos povos de terreiro. De qualquer forma, essa associação não é feita até os dias atuais de forma à toa, haja vista a síntese dicionarizada por Olga Gudolle Cacciatore, à qual também me referi no livro que estou citando. Assim essa autora explicou o significado de *eru*, no seu *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*, na década de 1970:

Eru: (C) Grande pacote que se faz, no último dia do axexê (V), com os ‘assentos’ e objetos que pertenceram ao morto, além de tudo mais que foi usado nessa cerimônia fúnebre. Essa carga é ‘despachada’ em lugar determinado pelos orixás: rio, mar, mata etc., levada por sacerdotes preparados, pois é muito perigosa, já que pode estar acompanhada por espíritos malévolos. F. – ior.: ‘eru’ – carga, pacote para carregar.¹⁵

Provavelmente essa relação entre o *eru* e a morte, já que associado ao rito mortuário do axexê, tenha influenciado todo o campo semântico ligado à palavra *eru* e sua tradução mais comum no Brasil, *carregó*. Prova disso é que no verbete “carregó”, Cacciatore se limitaria a explicar que o carregó consistia em “Obrigação religiosa nos cultos afro-brasileiros. // Obrigação religiosa, ineximível, herdada de outrem. F. – port. – encargó.”¹⁶

Essa síntese tão “enxuta”, dicionarizada na década de 1970, nos leva a questionar se naquela época a palavra “carregó” já estaria associada a sentidos depreciativos, como nos discursos que hoje a relacionam a colonialismo ou colonialidade. Talvez a história do carregó, como artefato, esteja tão imbricada à história de uma palavra que para rever *um*, teríamos que rever a *outra*, mesmo que a perspectiva heurística adotada seja a do “cruzo”, como é aquela adotada por Simas e Rufino em todo o conjunto da sua obra.

¹⁴ SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Flecha no tempo*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019. 112 p.

¹⁵ CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos Afro-Brasileiros*. Barueri: Forense Universitária, 1977. p. 177.

¹⁶ CACCIATORE, 1977, p. 84.

O fato é que em torno da palavra *carrego* constrói-se um complexo campo semântico que sempre relaciona *eru* e *carrego* à morte, ao medo, a desconfiança, ao risco e – finalmente – à colonialidade. Todavia, afirmei no estudo a respeito da Mesa Fria e reafirmo aqui: o *carrego* não necessariamente carrega apenas morte. Portanto, não se justifica o medo, a suspeita e a desconfiança que geralmente se nutre em relação a ele. Falar de “*carrego* colonial” me parece, no mínimo, uma confusão de sentido, como aquelas nas quais se toma um termo de uma cultura para se explicar outra, com a qual o termo não tem muita relação, como se costumou fazer amiúde com as palavras “*exú*”, “*legbara*” ou outras que hoje o povo de terreiro se esforça tanto para resgatar. Mas voltemos ao *carrego*.

REDISCUTINDO OS SENTIDOS ATRIBUÍDOS AO CARREGO ONTEM E HOJE

Após fazer a crítica à dicionarização feita por Cacciatore¹⁷ e Beniste¹⁸, expliquei, a partir do meu diálogo com terreiros do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Bahia e São Paulo, que, na verdade, o *carrego* consistia em,

[...] um ato eminentemente alimentar, estando, justamente por isso, diretamente relacionado com o rito da Mesa Fria. Ousamos afirmar, inclusive, que, diferentemente da acusação que injustamente recebe de ser um ato de poluição, o *carrego* nos parece ser um dos gestos mais ecológicos dentre tantos praticados pelo povo de candomblé. Trata-se de um rito profundamente ecológico e de respeito à natureza, já que consiste em alimentá-la. Visto dessa forma, o risco e perigo ritual que o *eru* representa para alguns estaria mais ligado à noção de impróprio a humanos (*bajê*) do que especificamente a riscos espirituais ou resquícios de morte presentes nele.¹⁹

Caso eu esteja correto no meu raciocínio, o artefato vai tomando forma e sentido à medida em que o candomblé também vai se estruturando no Brasil. Interrogar as religiões afrocaribenhas e até mesmo afro-americanas poderia ser de grande valia para saber se o mesmo artefato também sobreviveu lá, já que essas religiões assumem outras configurações nessas regiões do continente. E, caso se constatasse a existência do artefato nessas expressões religiosas, também caberia

¹⁷ CACCIATORE, 1977.

¹⁸ BENISTE, José. *Dicionário Yorubá-Português*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016. p. 245.

¹⁹ ARAÚJO, 2023, p. 142.

interrogar a respeito dos sentidos atribuídos a ele, confrontando com o que acontece no Brasil. Ao que tudo indica, mesmo nos relatos de europeus e ocidentais que se iniciaram em África, não se encontram registros de como se costuma administrar, naquele continente, os expurgos de uma iniciação que – assim como num parto – representam um excedente sobre o qual se tem tanto respeito quanto medo.

Na configuração que se apresenta no Brasil, o carrego assume a forma de um pacote composto por todos os restos de material orgânico e inorgânico produzidos por uma pessoa, grupo ou comunidade ao longo de uma reclusão para a sacralização da vida e/ou suas fases. É inegável, portanto, que se trata de *sacra*, para utilizarmos uma linguagem da Antropologia.

De acordo com a maior parte das tradições afro-religiosas mais popularizadas no Brasil, tudo que vai no carrego foi produzido no terreiro, nos limites de uma territorialidade hiper-sagrada. Isso se dá pelo fato de todos os componentes desse artefato terem passado pelas mãos das pessoas que estão mais intimamente ligadas a um ciclo de ritos em curso. Seja durante uma iniciação, uma obrigação ou um rito qualquer de culto aos ancestrais, divindades ou forças da natureza divinizadas, o que vai no carrego entrou em contato com ritos de sacralização ou podem ter constituído parte significativa deles. O carrego é algo muito sagrado, motivo pelo qual é manejado com muito cuidado, reverência e sempre de forma ritualizada.

O nível de sacralidade do carrego pode ser confirmado, por exemplo, pela categoria de pessoas habilitadas e autorizadas a tocá-lo ou manejá-lo, como no momento da sua retirada dos limites da comunidade-terreiro e descarte ritualizado em meio à natureza tida como não domesticada. Não dá, portanto, para subestimar a importância deste artefato e a sua posição na constelação da rede das coisas sagradas dessas expressões religiosas. O carrego é um artefato genuinamente afro-religioso e, por falta de mais segurança e certeza, eu diria: eminentemente afrodiaspórico. O carrego é, portanto, um produto sagrado da diáspora africana nas Américas. Isso significa que, longe de ser expurgo de colonialidade, ele tem agência e atua como dispositivo de organização da existência, ordenamento/reordenamento

dos mundos e atribuição de sentido nas cosmopercepções afrodiaspóricas, motivo pelo qual questiono o lugar que lhe foi reservado na filosofia de Simas e Rufino²⁰.

TENTANDO DESCOLONIZAR A LINGUAGEM APLICADA AO CARREGO

Minha compreensão do carrego difere daquela que possibilita uma associação entre esse artefato e resquícios de colonialidade. Até porque, como continuo afirmando no estudo já citado,

De fato, se observado de perto, o carrego ou despacho é uma reunião de múltiplas formas de vida que, mesmo representando riscos à saúde humana quando no terreiro, em meio à natureza não mais representarão risco algum, consistindo tão somente em formas de vida ligadas tanto à nutrição do solo quanto à limpeza da natureza, como acontece com os fungos, por exemplo. Podemos concluir que se a Mesa Fria nutre as pessoas, o *eru* nutre a natureza e evita o adoecimento das pessoas, já que leva para longe da comunidade qualquer risco de contaminação e intoxicação. Honestamente, não podemos discordar que se trata de um rito fundamental de cuidado com a nutrição, a saúde e o bem-estar das diferentes formas de vida existentes na natureza, sejam elas as pessoas ou os fungos que habitam o fundo das florestas. Trata-se de um rito eminentemente ecológico.²¹

Questiono, então: até onde faz sentido falar de “carrego colonial” para se discutir colonização e colonialidade? Quais as potencialidades heurísticas e hermenêuticas dessa linguagem híbrida que cruza termos da diáspora africana com sentidos da colonização para se desconstruir linguagens e relações historicamente engendradas pela colonização e marcadamente violentas, como os próprios autores reconhecem? Se o carrego não é colonial (está mais para “decolonial”), o que seria o “carrego colonial”?

O QUE É O CARREGO COLONIAL?

O modesto diálogo que tento levar a cabo neste artigo é com o conceito de “carrego colonial”, proposto por Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino, principalmente no capítulo “O carrego colonial”, do livro *Flecha no Tempo*²². Trata-se de um conceito que

²⁰ SIMAS; RUFINO, 2019.

²¹ ARAÚJO, 2023, p. 142.

²² SIMAS; RUFINO, 2019, p. 17-24. Mesmo sendo esse capítulo o principal ponto de diálogo adotado por mim, como o conceito de *carrego colonial* reaparece em diferentes pontos do livro citado e em

tem sido usado largamente nos estudos e nas referências a estudos decoloniais no Brasil. O fato é que, em tempos nos quais “decolonialidade” se tornou modismo, quase tudo que parece contestar a herança da colonização por essas terras “caem como uma luva”. E assim também aconteceu com a ideia de “carrego colonial” que hoje se percebe sendo usada em estudos que vão da Pedagogia à Filosofia, da Antropologia à Biologia e assim por diante.

Como nunca fui muito propenso a modas, simpatizo com a ideia, mas não me isento de problematizá-la. Afinal, como Clifford Geertz nos adverte no primeiro capítulo do seu conhecido livro *A interpretação das culturas* (1978), há que se ter cautela sempre que uma categoria analítica, conceito ou ideia se nos apresenta como “abre-te sésamo” ou “*grande idée*”²³, que a tudo é capaz de explicar. Como alternativa a esse caminho incontornável, o mesmo Geertz explica:

Entretanto, ao nos familiarizarmos com a nova ideia, após ela se tornar parte do nosso suprimento geral de conceitos teóricos, nossas expectativas são levadas a um maior equilíbrio quanto a suas reais utilizações, e termina a sua popularidade excessiva. Alguns fanáticos persistem em sua opinião anterior sobre ela, a ‘chave para o universo’, mas pensadores menos bitolados, depois de algum tempo, fixam-se nos problemas que a ideia gerou efetivamente. Tentam aplicá-la e ampliá-la onde ela realmente se aplica e onde é possível expandi-la, desistindo quando ela não pode ser aplicada ou ampliada. Se foi na verdade uma ideia seminal, ela se torna, em primeiro lugar, parte permanente e duradoura do nosso arsenal intelectual. Mas não tem mais o escopo grandioso, promissor, a versatilidade infinita de aplicação aparente que um dia teve.²⁴

Tendo se originado a partir das vivências pessoais desses autores, em diálogo com suas análises sócio-histórico-filosóficas, depois de ser apresentado no citado

outras obras desses mesmos autores, sempre que for necessário farei referências a essas passagens que vão além do capítulo citado.

²³ Para ser fiel às palavras de Geertz, é assim que ele expõe a situação: “Em seu livro *Philosophy in a new key*, Susanne Langer observa que certas ideias surgem com tremendo ímpeto no panorama intelectual. Elas solucionam imediatamente tantos problemas fundamentais que parecem prometer também resolver *todos* os problemas fundamentais, esclarecer todos os pontos obscuros. Todos se agarram a elas como um ‘abre-te sésamo’ de alguma nova ciência positiva, o ponto central em termos conceituais em torno do qual pode ser construído um sistema de análise abrangente. A moda repentina de tal ‘*grande idée*’, que exclui praticamente tudo o mais por um momento, deve-se, diz ela, ‘ao fato de todas as mentes sensíveis e ativas se voltarem logo para explorá-la. Utilizámo-la em cada conexão, para todos os propósitos, experimentamos cada extensão possível de seu significado preciso, com generalizações e derivativos.’” GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 13. reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 3. (Grifos do autor).

²⁴ GEERTZ, 2008, p. 13-14.

livro, o conceito de *carrego colonial* passou a ser recorrente na obra de Simas e Rufino e tem se popularizado muito entre os estudos decoloniais no Brasil contemporâneo, principalmente entre pesquisadores/as ligados/as às religiões afro-brasileiras e/ou aos movimentos negros.

Confesso que o desejo de estabelecer esse diálogo surgiu por ocasião da minha participação como examinador na banca de defesa de doutorado de Camila de Matos Silva, exemplo de trabalho no qual o conceito de “carrego colonial” aparece fortemente evocado, seja como recurso metodológico capaz de superar a “maldição colonial” representada pelas “obsessões cartesianas”²⁵, seja como categoria analítica para explicar as faces de um movimento teórico-metodológico contracolonial que tem crescido progressivamente entre pesquisadores orgânicos ligados a terreiros no Brasil, e que tem na ideia de “ebó epistemológico” uma das suas bases²⁶.

No trabalho de Camila Matos Silva, a contraposição entre *carrego colonial* e *ebós-epistemológicos* aparece explicada da seguinte forma:

O quebranto se instaura como um sintoma, um adoecimento que vem nos acompanhando desde a colonização. Mas nós vamos nos valendo das mandingas pretas que sabemos fazer, e na academia precisamos, ainda, de estratégias para desfazer o quebranto, o agouro canônico e ocidentalizado. Desse modo, uma das maneiras de *gingar* é criando ‘ebós epistemológicos’ e ‘despachando o carrego colonial’. É importante falarmos de ‘ebós epistemológicos’ – os quais têm sido utilizados recorrentemente por alguns pesquisadores, como categoria conceitual de teorias decoloniais e descoloniais, assim como a *ginga* – utilizada como marcador epistêmico, modo de driblar, lutar e vencer.²⁷

As palavras de Silva, portanto, dão eco às de Simas e Rufino, já que a ideia de carrego colonial aparece destacadamente associada às mazelas da colonização no âmbito da produção de ciência, contra as quais somente os ebós epistemológicos teriam eficácia combativa. Ora, se entendi bem, para Simas e Rufino, o “carrego colonial” é um conceito que evoca toda a carga deletéria da colonialidade, resultante

²⁵ SIMAS; RUFINO, 2019, p. 23.

²⁶ Ver: SILVA, Camila de Matos. *Desaguando "ebós epistemológicos" nos/pelos espaços ventres: umedecidos pelas águas-grafias nas litera-curas de mulheres negras em diáspora*. 2023. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

²⁷ SILVA, 2023, p. 42. (Grifos da autora).

do processo de colonização ao qual os povos das periferias ou sul do mundo foram submetidos ao longo de séculos. Eles mesmos afirmam:

É sobre esses efeitos apontados aqui e por muitos/as outros/as que podemos propor, como fizemos em capítulo anterior, o conceito de *carrego colonial*, problematizando a obra do colonialismo como um empreendimento de morte permanente, que por ser uma demanda atualizável, em termos macumbísticos, necessita procedimentos de encanto para a potencialização da vida em sua diversidade. Axé estrategicamente restituído por ebós, em suma.²⁸

Essa associação entre carrego, colonialidade e morte sempre reaparece quando os autores evocam o conceito de “carrego colonial”. Por exemplo, quando, ao anunciar esse conceito pela primeira vez, os autores afirmam:

Assim, em uma gira traçada em que as sabedorias de Orunmilá e Exu se cruzam a invocação das presenças dos caboclos Fanon e Benjamin, riscamos um conceito que opera nos buracos da pavimentação do Novo Mundo e abre caminhos para a emergência de outras rotas: o *carrego colonial*. A colonialidade/modernidade produziu suas formas de dominação nos limites do ser/saber/poder e também capturando, subalternizando e relegando ao esquecimento uma diversidade de princípios explicativos do mundo. Nesse sentido, problematizamos o projeto colonial como uma maquinaria que se fundamenta em uma instância de morte.²⁹

Perceba como se cria uma grande aproximação entre carrego, colonialidade e morte. Essa relação será uma constante em toda a discussão na qual a noção de carrego colonial é evocada para se criticar a colonização e combater a colonialidade. Aos poucos, palavras como “terror” e “morte”, assim como expressões do tipo “terror colonial”, “produção de morte”, “ações de terror”, “complexo do colonizado”, “obras da barbárie do colonialismo”, “maldição colonial”, “obsessões cartesianas”, dentre outras, vão sendo progressivamente associadas ao que se está chamando de *carrego colonial*, materialização de tudo que pode ser compreendido como “ataques à existência” do corpo negro em diáspora, como se pode conferir na seguinte passagem:

Nesse sentido, o conceito de *carrego colonial* dá o tom de que as obras coloniais miram o corpo material/imaterial daqueles que são alvos do seu sistema de violência/terror. O assassinato, cárcere, tortura, dismantelo

²⁸ SIMAS; RUFINO, 2019, p. 42. (Grifo dos autores).

²⁹ SIMAS; RUFINO, 2019, p. 19. (Grifo dos autores).

cognitivo e domesticação dos corpos estão atrelados ao desarranjo das memórias e saberes ancestrais. Por isso, a linguagem como plano de instauração do racismo, mas também como rota de fuga daqueles que são submetidos a esse sistema de poder, é um plano a ser explorado para a emergência de ações antirracistas/descolonizadoras.³⁰

Neste texto não pretendo – e jamais o faria – negar os efeitos deletérios da colonização, seja nos corpos ou na mente dos colonizados, independentemente da temporalidade e das múltiplas formas assumidas pela colonialidade do ser, do poder ou do saber. Aliás, também a minha vida tem sido dedicada à crítica da situação colonial³¹. Não só me oponho aos seus efeitos, como também tenho proposto rotas de fuga que passam, necessariamente, pela valorização da memória e dos saberes ancestrais do povo de terreiro, inclusive daqueles a partir dos quais se engendra o carrego. Não o “colonial”, mas aquele que sai ritualmente de todo terreiro, logo após um ciclo de vivências rituais ou reclusão iniciática.

É interessante notar como Simas e Rufino reconhecem o importante papel da linguagem, seja como “plano de instauração do racismo” ou como “rota de fuga daqueles que são submetidos a esse sistema de poder”. É admitindo isso que os autores assumem a mediação da linguagem como “[...] um plano a ser explorado para a emergência de ações antirracistas/descolonizadoras”³². Contraditoriamente, ao propor o conceito de “carrego colonial” é também no plano da linguagem que eles parecem resvalar, como quem cai numa dessas armadilhas das quais nem sempre conseguimos nos safar. Neste caso, a armadilha reside justamente no caráter ambivalente da linguagem que, em alguns casos, tanto pode oferecer o veneno quanto o antídoto para os problemas enfrentados pelos sujeitos na realidade da vida cotidiana, como atestam Berger e Luckmann:

A linguagem constrói, então, imensos edifícios de representação simbólica que parecem elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana como gigantescas presenças de um outro mundo. A religião, a filosofia, a arte e a ciência são os sistemas de símbolos historicamente mais importantes deste gênero.³³

³⁰ SIMAS; RUFINO, 2019, p. 20. (Grifo dos autores).

³¹ BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 3, p. 107-131, 1993.

³² SIMAS; RUFINO, 2019, p. 20.

³³ BERGER; LUCKMANN, 2010, p. 59.

Em resposta a isso, talvez os autores dissessem: “trata-se de mais uma forma de racismo epistêmico e morte das gramáticas maternas”, já que os autores citados acima são brancos e ocidentais. Ora, não me parece que Simas e Rufino rejeitariam tão facilmente o diálogo nesses termos com autores como esses, já que os próprios Simas e Rufino se mostram contrários a qualquer forma de monorracionalismo, a começar por aquele capturado pelas tradições ocidentais. Ademais, quem trata como “caboclo” a Walter Benjamin e afirma ser a “cultura de axé uma cultura de Arché”³⁴ não me parece refratário a tratar como interlocutores a Berger e Luckmann. Assim, me sinto à vontade para continuar citando-os, já que eles nos ajudam a esticar mais a discussão acerca das armadilhas da linguagem com a qual trabalhamos cotidianamente.

No parágrafo de Berger e Luckmann citado acima, podemos considerar entre esses “imensos edifícios de representação simbólica” a palavra *carrego* e a expressão *carrego colonial*, já que ambos tanto podem jogar contra quanto a favor do racismo e da colonialidade. Ademais, como ainda atestam Berger e Luckmann,

A linguagem é capaz não somente de construir símbolos altamente abstraídos da experiência diária, mas também de ‘fazer retornar’ estes símbolos, apresentando-os como elementos objetivamente reais na vida cotidiana. Dessa maneira, o simbolismo e a linguagem simbólica tornam-se componentes essenciais da realidade da vida cotidiana e da apreensão pelo senso comum desta realidade.³⁵

É justamente nesse ponto que constato o equívoco em utilizar a palavra “carrego” para se referir ao trauma da colonização e a todas as suas mazelas, quando os povos de terreiro usam a mesma palavra para se referirem a um artefato sagrado produzido e administrado de forma ritualizada pelos guardiões dos saberes tradicionais e ancestrais.

³⁴ Referência à linguagem “de cruzo” típica da argumentação de Simas e Rufino que, nesse contexto, aproximam a palavra iorubá “axé” da palavra grega “arché”, para se referirem a discursos sobre as origens, o que significa evocar tanto teleologias quanto ontologias de dois universos culturais diferentes e nem sempre mutuamente excludentes. SIMAS; RUFINO, 2019, p. 89.

³⁵ BERGER; LUCKMANN, 2010, p. 59.

Eu compreendo que o combate ao racismo se faz de diferentes formas. Também entendo que não se pode descolonizar a cabeça sem recorrer à linguagem. Todavia questiono processos criativos que muitas vezes se apropriam de significados do senso comum e, regurgitando-os, são aplicados a outras realidades que talvez fossem melhor explicadas a partir de termos novos e que se referissem diretamente à realidade de violência à qual se pretende combater. De qualquer forma, cada um combate a colonialidade da forma que lhe parece mais eficaz.

No meu caso, contestar e combater a colonialidade também representa enfretamento frontal às forças deletérias do colonialismo, mesmo que isso signifique assumir o lugar de pesquisador *inside*³⁶, com tudo que isso pode representar em termos de questionamento da ciência produzida e da desconfiança quanto à legitimidade do saber que se produz nos interstícios entre a vida de terreiro e de academia, ponto também compartilhado pelos autores aqui discutidos. E é isso que tenho feito há décadas, mesmo que não atribua a essa forma de fazer o qualificativo de “cruzo”, como fazem os autores. Todavia, no meu quase cego ver, me parece que a aproximação ensejada pelo conceito de *carrego colonial*, não só entre a palavra “carrego” e a palavra “colonial”, mas entre o artefato evocado pela primeira e todas as mazelas da colonização me parece, no mínimo, complicada.

Há uma passagem específica na qual os autores explicam os sentidos do *carrego colonial* que em muito se distancia dos sentidos atribuídos pelo povo de terreiro ao artefato *carrego* na vida intraterreiro mediada pelos processos de ritualização mágico-religiosa próprios da diáspora africana no Brasil:

O *carrego colonial* opera como um sopro de má sorte que nutre o assombro e a vigência de um projeto de dominação que atinge os diferentes planos da existência do ser. O esquecimento perpetrado por essa vigência de escassez e desencanto produz uma espécie de blindagem, cristalização do tempo/espaço e das possibilidades de emergência de outros caminhos. Ou seja, a credibilização de outros complexos de saber que apontem outras formas de *vir a ser* e potencializem através de seus saberes formas de encantamento do mundo. Nesse sentido, o *carrego colonial* se manifesta como uma condição de desencante perpetrada e mantida pelos efeitos dominantes em relação à diversidade de formas de *ser/saber* e inscrever sua experiência. O ser é produzido como não existente por ter suas referências

³⁶ ARAÚJO, 2018.

de saber submetidas a uma condição de permanente descrédito, subalternidade e por ter sua enunciação interdita.³⁷

Ora, se pararmos para ouvir com atenção o povo de terreiro acerca dos significados atribuídos por ele ao artefato “carrego” no cotidiano da sua vida ritual – como fiz por dois anos através da pesquisa *Mesa Fria: Ritualização do consumo e gerenciamento do desperdício de alimentos no candomblé* – verificamos que, ao contrário de um rito de escassez (sinônimo da colonialidade evocada pelos autores), o carrego é justamente um indicativo de fartura. Além disso, o carrego mostra-se como um rito de generosidade para com a natureza não domesticada, já que se trata de uma forma de gerenciamento das sobras, devolvendo às bocas discretas e às vezes invisíveis que habitam a natureza todo o excedente de um período de reclusão ritual.

Mais do que isso, longe de ter alguma relação com qualquer forma de desencante do mundo – como acontece com a colonização e a colonialidade – o carrego do povo de terreiro, na verdade constitui não só um ato de encantamento, mas de *re-encantamento*, já que é através dele que essas comunidades afro-religiosas da diáspora mantêm o equilíbrio entre as diferentes esferas da existência, entre as distintas dimensões do mundo e entre as múltiplas formas de vida, sejam animais, vegetais, minerais, vivas, mortas, imanentes, transcendentais, visíveis e invisíveis. Para o povo de terreiro, o carrego é, portanto, um dos principais dispositivos de *re-encantamento* do mundo, motivo pelo qual questiono o uso dessa expressão para se referir a tudo que a colonização produziu de pior e mais abjeto.

Com o desenvolvimento do raciocínio dos autores, a associação direta entre carrego e colonialidade se consolida, de forma que se toma um sentido genérico e do senso comum geralmente aplicado a uma palavra utilizada para se referir a coisas e ritos do candomblé cujos significados são outros. É neste momento que os autores apresentam o ebó como o “procedimento que potencializa a vida”, alternativa para se superar o carrego colonial, sinônimo de toda mazela resultante da colonização e da colonialidade. Note-se que se o sentido adotado para carrego é aquele popularizado no senso comum, quando se fala de ebó, os autores o tomam no sentido

³⁷ SIMAS; RUFINO, 2019, p. 21. (Grifos dos autores).

compartilhado pelo povo de terreiro. É justamente esse movimento que podemos encontrar nas reflexões que têm assumido a filosofia do conhecimento produzida por Simas e Rufino como base para as suas reflexões, como é o caso da tese de Camila Matos, já citada. Isso é mais um indicativo de que o conceito, com as limitações que tenho apontado aqui, têm se revelado de alguma forma operacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O TEMPO DA FLECHA COMO PROPÍCIO PARA REPENSAR O CARREGO EM TEMPOS DE DESCOLONIZAÇÃO E DECOLONIALIDADE

Considero, então, que o carrego só é colonial se o tomarmos como produto da colonização. Mas, fazer isso seria considerar tudo o que é afro-diaspórico como colonial, o que, em última análise, não corresponderia de todo à verdade. Aliás, seria realmente possível considerar as culturas afrodiáspóricas (ou alguns dos seus aspectos) como coloniais? Pergunto isso porque sabemos que esse questionamento já existe, vide, por exemplo, as releituras que hoje se faz do uso do *rechelieu*, de certos tipos de roupa e louças e de algumas formas de reverências corporais no candomblé.

Nesse sentido, não só o carrego, mas grande parte das expressões religiosas afrodiáspóricas também deveriam ser tomadas como produto da colonização, na contramão de tudo que se tem dito acerca dessas expressões culturais que, na maioria das vezes - e principalmente em contextos de discussão sobre educação antirracista – têm sido chamadas de “africanidades. Parece que o próprio carrego também deve ser considerado uma africanidade, movimento que nos obriga a dissociá-lo da colonialidade.

No entanto, talvez pela necessidade de se encontrar uma linguagem suficientemente eficaz para fazer o contraponto aos efeitos da colonização, ideias como essas que aproximam *carrego* de *colonialidade* realmente fazem escola. Por quê? Modismos acadêmicos? Eficácia heurística e epistêmica? Confluência e compatibilidade entre as palavras e as coisas? Talvez, como já sinalizei, pela dificuldade em se construir uma linguagem eficaz na crítica decolonial. Assim, na

ausência de linguagem mais adequada, tenta-se estabelecer uma comunicação entre os dois mundos (colonial/decolonial) por meio de uma linguagem alternativa. Mas, mesmo as ideias sendo diversas – e até antagônicas – as palavras ainda parecem ser as mesmas. Assim como são as mesmas algumas das referências evocadas, como no caso de tratar como “caboclo” a Walter Benjamin e classificar de “Arché” a cultura de “axé”.

Para concluir, afirmo que a essa altura da discussão é justo reconhecer que, assim como não é simples desconstruir séculos de colonização, também não é fácil explicar com precisão o que o carrego é. Por outro lado, o inverso me parece bem mais fácil de se fazer, já que, se não somos capazes de dizer com exatidão o que ele é, de uma coisa podemos estar certos: o carrego *não* é colonial. E foi justamente para explicar isso, da forma que enxergo a situação, que resolvi escrever este artigo, na intenção de que seja útil para repensarmos algumas armadilhas da linguagem e ao mesmo tempo lançar outras luzes neste aspecto da complexa cultura religiosa afrodiaspórica no Brasil.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Trad. de Agatha Barcelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. Desafios da antropologia contemporânea: elementos para se pensar o antropólogo *insider* no campo da antropologia das populações afro-brasileiras. In: CLEMENTE, Claudelir Corrêa; SILVA, José Carlos Gomes da (org.). *Culturas negras e ciências sociais no século XXI: perspectivas afrocentradas*. Uberlândia: EDUFU, 2018. Vol. I. p. 11-68.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Mesa Fria: um estudo das formas hiper-ritualizadas de alimentar no candomblé*. Rio de Janeiro: Editora Telha, 2023.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 3, p. 107-131, 1993.

BENISTE, José. *Dicionário Yorubá-Português*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 32. ed. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2010.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos Afro-Brasileiros*. Barueri: Forense Universitária, 1977.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 13. reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte*, Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Camila de Matos. *Desaguando "ebós epistemológicos" nos/pelos espaços ventres: umedecidos pelas águas-grafias nas litera-curas de mulheres negras em diáspora*. 2023. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Flecha no tempo*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019. 112 p.