



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA
AMÉRICA LATINA (PPGICAL)**

**‘LUMBALÚ’ MÁS ALLÁ DE LOS TAMBORES:
DO TRANSCENDER ESPIRITUAL À INSURGÊNCIA EM SAN BASILIO DE
PALENQUE**

RAQUEL SANTOS SOUZA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-Americana.

Orientador: Prof. Dr. Gerson Ledezma Meneses Galo.
Coorientadora: Prof. Dra. Joanice Santos Conceição (UNILAB-CE)

Foz de Iguaçu
2020



**‘LUMBALÚ’ MÁS ALLÁ DE LOS TAMBORES:
DO TRANSCENDER ESPIRITUAL À INSURGÊNCIA EM SAN BASILIO DE
PALENQUE**

RAQUEL SANTOS SOUZA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-Americana.

Orientador: Prof. Dr. Gerson Ledezma Meneses Galo. Coorientadora: Prof. Dra. Joalice Santos Conceição (UNILAB)

Catálogo elaborado pela Biblioteca Latino-Americana
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA

S729L

Souza, Raquel Santos.

Lumbalú' más allá de los tambores: do transcender espiritual à insurgência em San Basilio de Palenque /
Raquel Santos Souza. - Foz do Iguaçu, 2020.
99 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Instituto Latino-Americano
de Economia, Sociedade e Política. Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América
Latina.

Orientador: Gerson Ledezma Meneses Galo.

1. Rituais fúnebres - Lumbalú. 2. Cultura Ocidental - San Basilio de Palenque (Colômbia). 3. Colonialismo -
influência - ritos fúnebres. I. Galo, Gerson Ledezma Meneses, Orient. II. Título.

CDU: 393(862)

RAQUEL SANTOS SOUZA

**'LUMBALÚ' MÁS ALLÁ DE LOS TAMBORES:
O TRANSCENDER ESPIRITUAL E A INSURGÊNCIA EM SAN BASILIO DE
PALENQUE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-Americana.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gerson Galo Ledezma Meneses (Orientador)
(UNILA)

Prof. Dra. Joanice Santos Conceição (Coorientadora)
(UNILAB-CE)

Senilde Alcântara Guanaes (UNILA)

Prof. Dr. Jean-Bosco Kakozi (COLMEX)

Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo (UNILAB-CE)

Foz do Iguaçu, 17 de Fevereiro de 2020.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Maricélia da Costa e Sebastião Ribeiro pela resiliência que me inspira.

Ao meu avô materno José Alves Santos (*In memoriam*), cuja partida se deu durante a produção deste texto. Aquele que em vida foi o meu maior incentivador do estudo de línguas estrangeiras.

Aos meus avôs paternos: Inês Periquito e José Ribeiro por seus exemplos de ternura e sabedoria.

Ao orientador Gerson Ledezma pelo cuidado e constância que se notaram ao longo de todos esses anos.

Agradecimento especial à professora Joanice Santos Conceição pela coorientação e pelo suporte teórico desta dissertação.

Aos amigos e moradores de San Basílio Palenque que aceitaram participar de mais esse projeto.

Aos professores Senilde Alcântara Guanaes, Jean Bosco-Kakozi e Patrício Carneiro Araújo por integrarem essa banca e pelas oportunas correções.

Axs comapanherxs Jacqueline Costa, Cíntia Ruiz, Koli, Robson Gibim, João Ricardo; Joelma Brito, Poliana Jardim, Rayane Guimarães, Ane Hericks, Liliane Martins, Valéria Quijosaca, Juliana Zacarias, Laís Cabral, Mel, Janaína Santana, Paulinho Silva, María Cañon e Anderson Absm.

Ao coletivo de LAMC- Teatro y Frontera.

Axs membrxs e responsáveis pelo projeto de Extensão Teatro Musical (UNILA).

Aos capoeiristas Natalia Cabanillas, Dani Guerra, Sávio, Mestre Cobra Mansa; Instrutor Rato, Carla, Thierry, Bugão, Cintia e Hugo.

Por fim, à arte da ginga que constantemente cobra a flexibilidade e agilidade que a vida exige.

- Essa vida por aqui é coisa familiar; mas diga-me retirante, sabe benditos rezar? Sabe cantar excelências, defuntos encomendar? Sabe tirar ladainhas, sabe mortos enterrar? (Trecho do diálogo de Severino e a Mulher da Janela extraído do poema *Morte e vida Severina* de João Cabral de Melo Neto)



Figura 1- Sepultura tradicional do Cemitério de San Basílio de Palenque
Registro de Armin Schwegler (1996)

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo trazer elementos da luta anticolonial dos palenqueros/as em San Basílio de Palenque, por meio da preservação do ritual mortuário chamado de Lumbalú. Palenque de San Basílio ou San Basílio de Palenque (SBP), como é conhecido, está localizado na região da costa colombiana no Distrito de Mahates fazendo fronteira com os municípios de Malagana, San Cayetano, San Pablo, Palenquito. Durante esse trabalho argumentamos por que o Lumbalú representa a própria insurgência dos valores ocidentais modernos acerca da morte. Importa apontar porque o imaginário a respeito da morte nas Américas obedece aos interesses ideológicos das colonialidades ainda em curso com as ideias oriundas da Europa e, portanto, as práticas e ritos que circunscrevem este momento no continente não estão isentas de que o seu uso sirva, entre outros objetivos, para o controle de corpos, subjetividades e religiosidades. Assim sendo, analisamos o Lumbalú como estratégia de resistência e transcendência dos valores modernos e rejeição à sujeição passiva ao colonialismo. Para este trabalho usaremos os aportes bibliográficos dos campos disciplinares em História e Antropologia, bem como, lançamos mão de narrativas contemporâneas dos/as palenqueros/as que para além da descrição do ritual evocam direta ou indiretamente preceitos ancestrais africanos.

Palavras-chave: Lumbalú; Oralidade; Ancestralidade; San Basílio de Palenque.

RESUMEN

Este texto tiene como objetivo acercar elementos de la lucha anticolonial de los palenqueros / as en San Basilio de Palenque, a través de la preservación del ritual mortuario llamado Lumbalú. Palenque de San Basilio o San Basilio de Palenque (SBP) como se le conoce se ubica en la región de la costa colombiana en el Distrito de Mahates hace frontera con los municipios de Malagana, San Cayetano, San Pablo, Palenquito. Durante este trabajo discutimos por qué Lumbalú representa la insurgencia misma de los valores occidentales modernos sobre la muerte. Es importante señalar por qué el imaginario sobre la muerte en las Américas obedece a los intereses ideológicos de las colonialidades aún en curso con las ideas originarias de Europa y, por tanto, las prácticas y ritos que circunscriben este momento en el continente no están exentos de su uso al servicio, entre otros objetivos, para el control de cuerpos, subjetividades y religiosidades. Analizamos Lumbalú como una estrategia de resistencia y trascendencia de los valores modernos y rechazo al sometimiento pasivo al colonialismo. Para este trabajo utilizaremos los aportes bibliográficos de los campos disciplinares en Historia y Antropología, así como, utilizamos narrativas contemporáneas de los palenqueros que además de la descripción del ritual evocan directa o indirectamente preceptos ancestrales africanos.

Palabras-clave: Lumbalú; Oralidad; Ancestralidad; San Basilio de Palenque.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Tumba tradicional de SBP	07
Figura 2 – Localização de San Basílio de Palenque	29
Figura 3 – Número de <i>esclavos exportados al Nuevo Mundo</i> entre 1500-1700	32
Figura 4 – Organização do cemitério em San Basílio de Palenque e a Zanja	75

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 – Alegoria a Benkos-Biohó	30
Fotografia 2 – Placa de identificação	31

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Divisões religiosas em San Basílio de Palenque	51
--	----

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Dados populacionais de San Basílio de Palenque	55
Tabela 2 – Plantas medicinais tradicionais em San Basílio de Palenque	58

SIGLAS

DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estatística
SBP	San Basilio de Palenque
UNILA	Universidade Federal da Integração Latino-Americana

RESUMO	8
RESUMEN	9
LISTA DE FIGURAS	10
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1: MEMÓRIAS E INSURGÊNCIAS EM SAN BASÍLIO DE PALENQUE A PARTIR DO SÉCULO XVI	22
1.1 Palenqueros ou africanos? Identidade e território	28
1.2 Lumbalú: um rito de passagem ou de transcendência?	36
CAPÍTULO 2: MORTOS-VIVOS: A MORTE COMO EXPERIÊNCIA COLETIVA	39
2.1 Morte e transcendência em sociedades africanas	43
2.2 O Lumbalú e a Palavra ancestral: oralidade e ancestralidade	48
CAPÍTULO 3: LUMBALÚ QUE TRANSCENDE E RESGUARDA: ORALIDADE E FORÇA VITAL EM SAN BASÍLIO DE PALENQUE	55
3.1 Retrato de Blues (2016): Lumbalú e o respeito à ancestralidade	56
Tradução da entrevista de Blues (2016)	56
Análises da entrevista de Blues (2016)	57
3.2 Relatos de Milena (2019): Lumbalú, um ritual de transcendência	65
Tradução da entrevista de Milena	66
Análises da entrevista de Milena	67
3.3 Relatos de Alfredo Benitez (2019): Lumbalú símbolo da religiosidade palenquera	71
Tradução da entrevista de Alfredo Benitez (2019)	72
Análises da entrevista de Alfredo Benitez (2019)	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS	75
GLOSSÁRIO	83

INTRODUÇÃO

Esta dissertação defendida em 2020 no Programa de Integração Contemporânea da América Latina na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) tem por objetivo analisar o ritual Lumbalú a partir de diferentes fontes documentais e do trabalho de campo realizado em 2016. A pesquisa se situa na comunidade afro-colombiana conhecida como San Basílio de Palenque (SBP), que está localizada na costa colombiana. O Lumbalú é o ritual mortuário praticado pelos palenqueros há quase três séculos como modo de render homenagens finais ao morto, assim como manifestar crenças seculares que dizem respeito à espiritualidade palenquera.

O ritual de Lumbalú tem origens em religiões negro-africanas de raízes bantus, e sua preservação até o presente sugere a relutância palenquera em se sujeitar ao modo cristão de velar e sepultar seus mortos. O Lumbalú reúne um conjunto de conhecimentos transmitido por seus mais velhos, este é formado por cantos e rezas que podem ser consideradas como registros do saber-poder da comunidade. O ritual tem sido um contraponto à modernidade e secularização da fé, sua realização confronta os principais usos dos rituais fúnebres nas Américas.

Importa aqui apontar por que as atuais representações acerca da morte, tal qual conhecemos na América Latina, não podem ser vistas como representações desprendidas de interesses, posto que as principais transformações nos rituais fúnebres no decorrer dos últimos séculos convergiram tanto à secularização da ideia de morte quanto à civilização dos países a elas expostos (REIS, 1997). Ao analisarmos os depoimentos dos moradores sobre as especificidades do Lumbalú, nos atentamos às ditas permanências simbólicas principalmente no que diz respeito às similitudes com grupos africanos a exemplo das populações *bantos*¹ em África:

hay evidencia de que entre los tempranos habitantes de Palenque había negros congo-angoleños y outros bantúes quienes posiblemente participaron en forma activa en la preservación y transmisión de himnos “africanos” e africanización.
(SCHWEGLER, 1996, p. 15)

O autor citado é o etnolinguista Armin Schwegler este tem se dedicado ao estudo da variação linguística falada tradicionalmente em Palenque de San Basílio: a *lengua palenquera*. Schwegler também tem trabalhos realizados sobre os rituais “Habla congo” em

¹ Bantos; 1. Grupo de idiomas africanos em que a flexão se faz por prefixos. (É forma preferível a bantu.) 2. Relativo ou pertencente ao banto ou aos bantos. “BANTOS”, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2020, <https://dicionario.priberam.org/BANTOS> [consultado em 03-03-2020].

Cuba e do “Lumbalú”, rituais com origem banto. Os trabalhos de Schwegler (1996; 2012) frequentemente são referenciados aqui por se tratar do resultado da pesquisa de campo realizada pelo autor nas décadas de 80 e 90.

As demais bibliografias que utilizamos no decorrer do texto fazem parte dos primeiros estudos antropológicos sobre populações negras conhecidas como palenqueras e raízales (assim chamados pelo Estado colombiano os residentes dos arquipélagos de Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina) se iniciam na década de 60 a partir dos trabalhos de Aquiles Escalante. Aquiles Escalante foi um dos primeiros antropólogos a estudar com profundidade as organizações sociais de San Basílio de Palenque, seguido dos antropólogos Nina S. de Friedemann (1990; 1992) e de Jaime Arocha (1995).

Segundo Aquiles Escalante (1989) o Lumbalú tem por objetivo neutralizar o tão doloroso fato que é a morte de um membro do grupo. Outras bibliografias sugerem que o Lumbalú segue sendo executado na comunidade como resposta à demanda dos moradores por organização dos planos espirituais que separam os vivos e os mortos (SCHWEGLER, 2012; FRIEDEMANN, 1990).

Grosso modo, podemos dizer que o Lumbalú tem início logo nos últimos momentos de vida da pessoa, estado esse chamado de *estar a larga*, nesse momento o enfermo está consciente de sua morte, assim como o resto comunidade. Segundo os moradores, essa condição de “estar a larga” pode se estender inexplicavelmente para que seus parentes distantes tenham tempo de chegar a Palenque.

A cerimônia *post mortem* é marcada por melancolia, gritos e choro. Durante o Lumbalú as mulheres bailam ao redor do corpo, a comunidade realiza os cantos específicos de Lumbalú em *lengua palenquera* (variação linguística falada em SBP) e nesse momento são tocadas músicas remanescentes de ritos afro-americanos; algo que se assemelha ao vodu haitiano ou o candomblé brasileiro segundo Armin Schwegler (1996).

Cabe mencionar que existem três usos da palavra Lumbalú entre os palenqueros: e o nome dado a um tipo de tambor, o nome do ritual aqui estudado, e os cantos entoados que, frequentemente, são chamados de lumbalús. Após o enterro a comunidade segue ainda por nove dias onde intercala atividades tradicionais e revive a memória do membro falecido.

Nessas ocasiões os familiares distantes regressam ao local e durante os nove dias retomam algumas atividades tradicionais. Esse é um momento de preparar as comidas preferidas do morto, interagir por meio de jogos e da musicalidade local.

Para a escrita desse texto observamos a necessidade de compreender as limitações da religiosidade cristã frente aos preceitos religiosos de imortalidade da alma das religiões negro-africanas, pois entre as religiões cristãs a morte tornou-se parte do processo de

“dilaceramento ou um rompimento” do funcionamento das instituições, conforme explica Ziegler (1977, p. 14). O que difere das matrizes africanas, a exemplo da religião do Candomblé, onde a morte aparece como fator de transformação e aproximação com os ancestrais (ALAPINI,1995).

Consideramos que isso é fundamental posto que aos/às palenqueros/as a morte pode ser explicada como um fator de organização dos planos espirituais, o que difere do “rompimento” da estrutura social entre os cristãos ou ocidentais de acordo com Ziegler (1977). A passagem desse membro da comunidade se torna algo vital à espiritualidade dos palenqueros e, por conseguinte, a própria existência da comunidade para Júlio Braga em “Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum” de 1992. “O ritual funerário permite, para além de suas funções imediatas, a elaboração social do ancestral coletivo, toda vez que estiver em jogo o interesse de um dignitário do grupo religioso” (BRAGA, 1992 p. 99).

O Lumbalú se mantém por pilares de crença que mais à frente tentaremos explicar melhor à luz das teorias de Pierre Bourdieu, assim como consideramos importante considerar a natureza por trás da crença e para isso nos valermos dos aportes de Emile Durkheim (1996, p. VI) ao considerar que uma “instituição não pode repousar sobre o erro e a mentira, caso contrário não pode durar. Se não fosse fundada sobre a natureza das coisas, ela teria encontrado nas coisas resistências insuportáveis”.

Portanto, qual seria a “natureza” da crença dos palenqueros no *más allá (no além)*? E sob quais necessidades essa força atua? Para quais tipos de perguntas o Lumbalú sugere respostas? Durante essa escrita propomos a observar a força do rito e a importância dele no tecido social.

Entre as populações negras oitocentistas no Brasil observamos a importância da “boa morte” no século XIX. Essa “boa morte” nada mais era do que conjuntos de práticas executados antes da partida, em que o enfermo teria o tempo e formas de mostrar-se arrependido e pedir perdão, segundo João Reis (1997). João Reis (1997) no Brasil do século XIX tratou de observar os ritos e costumes das populações escravizadas e libertas.

Na Colômbia quem deu semelhante passo foi Aquiles Escalante (1989) ao se dedicar ao estudo de populações afro-colombianas e seus rituais. Ambos os pesquisadores apontam semelhanças entre o modo de sepultar no período, cujos ritos contavam com a participação do mestre de cerimônia, tambores, cantos, rezas e bailes.

Nesse texto, observamos a importância da oralidade que permitiu a permanência desse rito e de outras manifestações artístico-culturais entre os africanos e seus descendentes na diáspora. No contexto africano, a tradição oral aparece como pilar da transmissão dos saberes

entre as gerações, por isso, nos atentamos para o papel desempenhado pelos *griots*. Para Carvalho (2015, p. 314):

No âmbito da cultura oral, a atividade de contador de história esteve atrelada à inspiração de uma voz divina com a capacidade de transmitir mensagens de orientação sobre o modo de agir e compreender a existência circundante. Cada sociedade acabou por nomeá-lo de uma maneira distinta (rapsodo, griot, xamã), contudo é possível perceber algumas semelhanças entre a figura do contador de história nas diferentes sociedades como ser que inaugura a atividade de produção literária e discursiva.

Isso explica como foi possível a articulação e transmissão dos cantos e ritos funerários em San Basílio de Palenque ao longo dos séculos sem o uso da palavra escrita (SCHWEGLER, 1996). Isso se deve à tradição de repartição dos conhecimentos via a palavra das populações pertencentes à África Ocidental (VANSINA, 2010; HAMPÂTÉ BÂ, 1982). Para as possibilidades de escrita dessa história oral entre os palenqueros partimos das produções de Jacques Le Goff (2003) e Maurice Halbwachs (1990), no que diz respeito à História Oral e à Memória Coletiva de comunidades com tradição na oralidade como San Basílio de Palenque.

Esta escrita não ignora as problemáticas acerca de *como fazer* e o *que é fazer* registro a partir das memórias de populações afrodescendentes, principalmente, no contexto de ditas “democracias raciais”, como nos casos do Brasil e da Colômbia. Haja vista que eles se organizaram a partir da negação discursiva do “negro/negra” como agentes emancipatórios da própria liberdade, e isso se dá por razão das demarcadas e hierárquicas relações entre colonizados e colonizadores.

Para Foucault (2017), tal hierarquização tem reforçado a dominação do saber científico em detrimento dos demais. Ele discorre acerca da relação entre as instituições e as lógicas de *saber e poder*, principalmente quando os saberes locais ou particulares frequentemente aparecem como saberes não qualificados. Estando instituído o controle, essa opressão atua por força da desqualificação dos saberes, de modo a mascará-los “no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos” (FOUCAULT, 2017, p. 266). Nesse sentido, o conceito de genealogia figura como potência de reativação dos saberes particulares através do “aparecimento” do conteúdo histórico que rejeita a busca por origens. Para Foucault (2017, p. 277):

Trata-se da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa.

Os trabalhos de Michel Foucault diferem dos paradigmas levantados das ciências sociais no século XX, fortemente influenciados por ideologias evolucionistas do século XIX; conseqüentemente, as disciplinas de Antropologia e História durante sua consolidação também se viram afetadas por tais influências. Outra nuance dessa consolidação foi o encerramento das disciplinas no interior delas. Nas últimas décadas, tal enclausuramento não atua com a mesma força, pois os estudos se mostram cada vez mais interdisciplinares.

Parece haver um consenso, cada vez maior, entre os pesquisadores sobre a importância de não subestimar as variações socioculturais e limitações das próprias disciplinas, tendo em vista a fluidez humana (ALMEIDA, 2012). Outros enfatizam a necessidade de “desdisciplinar” as próprias disciplinas, a exemplo das propostas de Eduardo Restrepo (2014) para os estudos em Antropologia, o autor propõe que os estudos sobre as sociedades humanas coloquem em prática o questionamento sobre a arbitrariedade da construção da alteridade sobre o “outro” e a própria autoridade em se fazê-lo.

No Brasil podemos observar certos avanços metodológicos nessa questão, quando observamos a proposta de pôr em prática uma *antropologia do político*. Algo que para os autores Paula Montero, José Maurício Arruti e Cristina Pompa (2012, p. 39) significa “(...) colocar os processos simbólicos de produção e encenação das diferenças no bojo de sua análise da legitimação de certos tipos de distinção”. Ou seja, somente quando estamos conscientes dos processos simbólicos que legitimam determinados tipos de distinção podemos apontar uma produção que conceba paridade nas relações envolvendo pesquisadores e sujeitos da pesquisa.

Dessa forma, o estudo do político passa por não criar autoridades, assim também, “pede-se que se observe as ditas ‘diferenças’ como resultado das **ações políticas** do grupo em questão” (MONTERO *et al.*, 2012, p. 04, grifo nosso). É crucial destacar esse ponto, tendo em vista que a dita “diferença” entre os grupos na maioria dos casos não aparece fundamentada na ação política, mas posicionada como algo que não se desenvolveu suficientemente ou que caminha a uma evolução.

Entre os pesquisadores que estudam coletividades também é possível notar o valor dado às memórias coletivas. Para esta escrita destacamos as considerações feitas por Maurice Halbwachs (1990), principalmente no que diz respeito à força que as imagens do local físico exercem nas memórias dos indivíduos, uma vez que, o espaço onde tais memórias ocorrem é fundamental à mesma existência, pois possibilita a interconexão dos sujeitos e atua como um eixo de identificação comum.

De igual modo, essas narrativas, ainda que compartilhadas pelo grupo, não tratam de uma unidade, ou seja, muitas vezes não são retratadas em consenso por seus participantes (HALBWACHS, 1990). Contudo, isso não é um pressuposto para uma busca pelo que seja verdadeiro ou não. Por isso, aqui, a genealogia que se opõe ao estudo das origens com base em uma verdade, é resgatada. Por acreditar que a narração dos indivíduos constitui não uma, mas várias memórias. O que se assemelha à ideia de genealogia – tecidos heterogêneos e rizomáticos.

Foi um desafio remontar etapas do Lumbalú tendo em vista a variação discursiva dos moradores entrevistados. O que nos permite dizer que não é possível afirmar que o Lumbalú obedeça a uma ordem de execução fixa ou imutável. Ao contrário, isso se mostra fluido e em constantes conexões, compostos por partes heterogêneas e envolto por multiplicidades, assim como os rizomas explicados por Deleuze e Guattari (1995).

Um rizoma, segundo estes autores, representa a própria inexistência de unidade, algo sem um único princípio ou fim (DELEUZE; GUATTARI, 1995). O espaço físico sob o qual as ambiências palenqueras são vividas oferece um extenso tecido à construção dessas memórias e seus processos de identificação em SBP; para explicar isso trouxemos o trecho da conversa com o Zapata em outubro de 2016:

Ser palenquero de nacimiento es sentir y vivir por las calles del pueblo alrededor de toda la cultura. Crecer alrededor de mis abuelos, hablar la lengua. Comer cucayo, sentir al día a día, la cultura palenquera. Crecer en la cosmovisión y la riqueza cultural, que hoy construí la cultura palenquera, y luchar constantemente por ella. Ser palenquero de nacimiento implica responsabilidad, implica amor por la cultura, implica la salvaguarda del Palenque, implica vivir con el abuelo, criarse en familia. Si eso. (ZAPATA, 2016 apud SOUZA, 2017)

Observamos que a identificação de Zapata (2016) enquanto palenquero está atrelada ao local físico. O elemento central dessa identificação parece residir nas imagens evocadas a partir do lugar ocupado pelo grupo. Faz-se, realmente, importante pensar as proporções dos impactos da paisagem visual e do lugar espacial no qual a memória coletiva se constrói e no qual as identidades são também afirmadas. Para tanto, a validade das teorias de Halbwachs (1990), principalmente porque, segundo ele, nos momentos de crises as populações se voltam à representação do lugar ocupado buscando um elo interno durante os conflitos.

Para o caso de Palenque podemos pensar tanto nos conflitos internos quanto nas crises externas que atacam diretamente as práticas seculares de SBP. O lugar em casos como este desempenha um papel crucial à compreensão da identidade e dos valores sociais de SBP. No estudo realizado pelo antropólogo Keith Basso (1996) sobre *Apache do Oeste*, comunidade

índigena localizada no Arizona (EUA), o autor reflete sobre a importância do local-paisagem no processo de identificação da comunidade e dos indivíduos.

Segundo Basso (1996) os *place-names* são a própria materialização das citações ancestrais e, por isso, as paisagens não devem ser tocadas, no sentido de modificadas ou destruídas. Para os *Apache do Oeste*, os nomes locais condensam e transmitem os símbolos e os valores deixados pelos ancestrais, algo que é capaz de agregar sentimento de pertença ao grupo.

É possível observar entre os Apaches que a força das citações ancestrais e a importância das palavras deixadas mostram um caminho a ser seguido e apontam um local aonde recorrer nos momentos de incertezas (BASSO, 1996). Tal importância da palavra também é vista entre Yanomami na América do Sul e mesmo entre os palenqueros dos Montes María, como é o caso de Palenque.

Keith Basso cunhou o termo *place-names* (nomes-locais) para referir-se a esses locais que são fundamentais à manutenção da ordem do grupo, frequentemente, usados com o objetivo de advertir ou impelir um valor social ao grupo (BASSO, 1996). Acrescenta o autor que isso se deve ao fato de que “As concepções de linguagem e pensamento dos Apache do Oeste são expressos em termos visuais” (BASSO, 1996, p. 84).

Isso é o que observamos durante a fala de Zapata, quando este, ao se identificar como palenquero, o faz em virtude de ter nascido e crescido em San Basílio, o local onde suas ambiências como palenquero foram geradas. Aqui, podemos pensar o palenquero como identidade étnica que comporta vários elementos: espacialidade, língua local, musicalidade, espiritualidade etc.

A relevância desse texto bem como outras produções semelhantes sobre as práticas mágico-religiosas entre populações negras se deve ao fato deste ampliar as informações acerca das contribuições africanas no desenvolvimento sociocultural do continente. Este trabalho se conecta com outros no que diz respeito à promoção da diversidade racial e religiosa no continente americano, esperamos que essa dissertação sirva de ferramenta aliada à lei brasileira n. 9.459, de 13 de maio de 1997 no combate às mesmas discriminações.

Organizamos este texto do seguinte modo:

Na Introdução, ora relatada aqui, o Lumbalú é apresentado como ferramenta de resistência afro-colombiana na luta anticolonial e seus usos na atualidade como base da expressão religiosa entre os palenqueros, bem como informamos aos leitores sobre as teorias e métodos dos quais lançamos mão durante a elaboração deste texto.

Na sequência para o Capítulo 1: “Memórias e insurgências em San Basílio de Palenque a partir do século XVI” abordamos a formação do território situado nos Montes

María desde sua composição demográfica ao longo das últimas décadas e os aportes ideológicos que eclodiram na sua formação a partir dos historiadores colombianos María Navarrete (1992) e Guillermo Hernández (1995).

Compreendemos que a colonização dos continentes americano e africano ademais de insidioso ataque à humanidade tratou-se do engodo religioso à dominação econômica por parte dos europeus, bem como destaca as estratégias racistas dos séculos seguintes fundamentadas na racialização de sujeitos não brancos. De modo que as ideologias e trabalhos de Aimé Césaire, Frantz Fanon e Enrique Dussel ganham notória visibilidade aqui.

Ainda neste capítulo introduzimos as discussões acerca dos rituais de passagem desde perspectivas antropológicas; para tanto, nos utilizamos das ideias de Victor Turner, Arnold Van Gennep e Pierre Bourdieu. Espera-se que este capítulo, grosso modo, possa dar cabo das principais ideias acerca dos valores ideológicos que fundam SBP e que atribuem à colonização um efeito de barbárie à medida que também oferece bases teóricas à compreensão da importância dos rituais às sociedades humanas.

No Capítulo 2 – “Mortos vivos: a morte como experiência cultural” abordamos os teóricos que se dedicaram ao estudo das representações da morte construídas ao longo dos séculos XII-XIX são eles: Philippe Ariès, Jean Delumeau e Jean Ziegler. As escolhas bibliográficas do capítulo se deram em virtude da relevância das produções quando relacionadas ao tema.

Nos textos de Philippe Ariès encontramos abordagens sobre a instrumentalização da morte nos períodos que abrangeram a chamada Alta Idade Média e Modernidade na Europa. Ao passo que na obra de Jean Delumeau observamos acerca da origem e transformações dos medos europeus ao longo dos séculos, nos serve de exemplo e caso do medo de morrer, como a morte foi tomando proporções cada vez maiores e hoje, é um dos principais medos sociais. Assim que nos valem dos escritos de Jean Ziegler para compreender como foi possível se utilizar deste momento para fins políticos e de mercado.

Na sequência nos dedicamos ao estudo acerca da ideia de morte ao longo dos territórios africanos e como a religiosidade desempenha uma força centrípeta na vida social dos sujeitos ali, para Amadou Hampâté Bá que foi citado por Alfred Glele e Gabriel Alapini (1995, p. 333):

As crenças em Deus e nas forças sobrenaturais ocupam um lugar essencial na vida do Africano, “o religioso impregna constantemente todos os seus comportamentos e actos e, em toda a parte ele condiciona e determina a organização sociopolítica e econômica das sociedades africanas”.

Também abrimos um parêntese para tratar o que a autora considerou ser um desafio maior, no que diz respeito à própria religiosidade cujas ideias de vida-morte e *post mortem* partem de premissas cristãs de modo a não reforçar o etnocentrismo² que foi responsável pelo genocídio de tais grupos religiosos. Percebemos a mesma preocupação nas obras *La mort africaine: idéologie funéraire en Afrique noire* (1982) de Louis-Vincent Thomas e os *Os vivos e a morte* (1977) de Jean Ziegler em seus estudos sobre as representações e conceitos de morte entre os grupos africanos e afro-brasileiros.

No Capítulo 3: “Lumbalú que transcende e resguarda – oralidade e força vital em San Basílio de Palenque”, no decorrer deste capítulo introduzimos os debates teóricos sobre o ritual reposicionando-o discursivamente. Também lançamos mão das vozes dos moradores sobre o ritual no que diz respeito às descrições fundamentais à cerimônia e sua simbologia. Optou-se por apresentar as falas, seguidas da tradução e análise. Aqui, nos valem dos escritos de Nina Friedemann (1992) e Francisco Maza; Patricia Jérez (2016) bem como das análises linguísticas de Armin Schwegler (2012).

Neste capítulo esperamos abordar a continuidade do cerimonial de velório e sepultamento mantido na Colômbia entre os palenqueros fortemente influenciados por crenças religiosas de origem banto. Na sequência direcionamos este texto às Considerações Finais, onde o/a leitor/a encontrará algumas das principais ideias vistas ao longo do texto, bem como os resultados encontrados são destacados.

² Etnocentrismo é uma visão do mundo com a qual tomamos nosso próprio grupo como centro de tudo, e os demais grupos são pensados e sentidos pelos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é existência. (BRASÃO, 2017, p. 7)

CAPÍTULO 1: MEMÓRIAS E INSURGÊNCIAS EM SAN BASÍLIO DE PALENQUE A PARTIR DO SÉCULO XVI

Neste capítulo partimos do uso das fontes escritas para abordar o contexto histórico, demográfico e espacial da formação de San Basílio de Palenque³ em território colombiano. Nessas fontes, o Lumbalú é mencionado sem muitos detalhes, aparecendo quase sempre como marcador étnico-racial e símbolo da luta anticolonial das populações negras na América do Sul.

Os colonos ibéricos desde sua chegada buscaram hostilizar toda a diversidade linguística, religiosa e hábitos considerados selvagens ou pagãos presentes entre as populações originárias do continente; para tanto, um modo de conter a diversidade cultural das populações locais foi a imposição das línguas latinas (espanhol e português).

Segundo Bartomeu Melià (1999) antropólogo estudioso dos guaranis, os europeus viam na riqueza linguística do continente um incômodo que precisava ser a todo custo destruído, quando não, reduzido gradualmente. Os colonizadores ibéricos colocavam-se como superiores ao se considerarem povos civilizados em detrimento dos ameríndios e das populações africanas forçadas à escravidão. Nesse sentido, a ciência evolucionista contribuiu para o fortalecimento do racismo e para a promoção dos valores ocidentais de civilização.

Convém destacar que ao longo deste texto, utilizamos os conceitos de raça e etnicidade na perspectiva dos Estudos Culturais, mais precisamente a partir das teorias de Stuart Hall. De maneira que “raça” é aplicada enquanto categoria histórico-discursiva, assim como “eticidade” foi usada como modalidade analítica, algumas das premissas da obra de Hall (2012).

O discurso etnocêntrico europeu de superioridade resultou no que Balandier (1993) chamou de “situação colonial”: quadro marcado pela ausência de homogeneidade cultural. Segundo Georges Balandier (1993, p. 124), tal situação colonial resultou na:

[...] manipulação da diversidade racial pela sociedade colonial com o fim de justificar e de manter sua dominação; e afirmação da supremacia racial branca, que funda o dever de civilizar, a utilização dos “racismos locais” e o recurso a procedimentos que provocam ressentimento.

A contragosto dos europeus as sociedades coloniais eram principalmente sociedades plurais e diversas que frequentemente estabeleciam relações antagônicas ao regime de poder

³ Durante este texto mantivemos a maneira que os palenqueros se habituaram a chamar em reduto: San Basílio de Palenque, por acreditarem que San Basílio é de Palenque, e não o inverso (MAZA; JEREZ, 2016); de maneira a otimizar a leitura, também optamos por abreviar San Basílio de Palenque na sigla SBP.

único (BALANDIER, 1993). Não raras vezes, tal situação resultava em conflitos diretos entre os colonizadores e os colonizados, estes últimos, por sua vez, respondiam também com violência ou por meio de fugas.

A historiografia sugere que a escravidão que compreendeu os séculos XVI e XIX foi marcada por rebeliões, fugas e sabotagens, o que resultou na formação de quilombos no Brasil, cumbes e palenques nos territórios da América espanhola e no surgimento de marrons nos EUA. Esses locais durante a escravidão americana foram o refúgio longe dos senhores de engenho e minas, o espaço intercultural criado para o (re)existir enquanto africanos.

San Basílio de Palenque foi um desses agrupamentos que diferentemente de outros não foi destruído pelo poderio ibérico, as razões veremos mais à frente. Segundo Navarrete (1992), o regime escravocrata na Colômbia perdurou entre os anos de 1529 a 1851. Dos países americanos o Brasil foi o último Estado a abolir a escravidão negra no continente, no ano de 1888.

Os quilombos e palenques foram considerados uma antinomia da sociedade colonial pela resistência à dominação europeia (MOURA, 1987), a mesma historiografia que registrava o embate entre colonos e escravizados⁴, segundo o autor, também negligenciou a participação da população negra no processo de abolição do Brasil, retirando o protagonismo no processo de libertação. Nesse sentido as teorias e a militância dos historiadores Clóvis Moura e Beatriz do Nascimento na década de 80 foram fundamentais à aparição das populações negras brasileiras como agentes políticos do processo histórico, uma vez que os autores estavam comprometidos em evidenciar tal protagonismo e destacar o funcionamento dessa organização social insubmissa ao modo de vida servil.

Para Clóvis Moura (1987, p. 14), as narrativas oficiais não viam o escravizado rebelado como sujeito político consciente da luta, mas como mero “elemento material, a massa humana capaz de impulsionar, embora sem autoconsciência, o processo histórico-social no que diz respeito à sua contradição fundamental”. A crítica de Clóvis Moura visava não apenas inserir os escravizados fugidos no debate político como sujeitos da própria liberdade, mas apresentar os quilombos e as fugas como instituição da transição da produção escrava à mão de obra livre. Isso porque, de acordo com Clóvis Moura (1987, p. 16):

Foi o quilombola, o negro fugido nas suas variadas formas de comportamento, isto é, o escravo que se negava, que se transformou em uma das forças que dinamizam a passagem de uma forma de trabalho para a outra, ou, em outras palavras, a passagem da escravidão para o trabalho livre.

⁴ Utiliza-se a nomenclatura de escravizado em vez de escravo, por entender tal submetimento como uma condição, e não um estado de ser desses milhares de homens e mulheres africanos sequestrados de África.

Clóvis Moura (1987) considera que a importância social da formação do quilombo e suas implicações no processo capitalista não foram devidamente analisadas pelos historiadores, principalmente quando pensamos na lacuna que existe entre a passagem do trabalho escravo para o trabalho livre. É indiscutível que tanto os quilombolas da Serra da Barriga no Nordeste brasileiro quanto os palenqueros dos Montes María na costa colombiana no século XVII ao se rebelarem e estabelecerem agrupamentos fechados rejeitaram as instituições ibéricas e, conseqüentemente, o regime de escravidão.

No cenário colombiano, as primeiras aparições de SBP na academia científica se devem aos escritos de Aquiles Escalante (1979), este por sua vez tido como o “descobridor” do reduto. A nomenclatura de descobridor lhe é atribuída em contextos passados, onde se acreditava ser possível descobrir que populações inteiras e territórios já povoados. Assim como foi feito com o continente americano por Américo Vespúcio em 1492. A descoberta trata-se de uma grande invenção de América ou uma “encoberta”, conforme proposta pelo filósofo Enrique Dussel (1993).

Os estudos de Escalante foram seguidos dos trabalhos dos linguistas Derek Bickerton, German de Granda, Carlos Patiño Rosselli, Armin Schwegler e da antropóloga Nina de Friedemann, como mostram Maglia e Schwegler (2012). O ano de 1529 marca a primeira formação palenquera na região de Santa María, no auge do século XVII segundo Yves Moñino (2012). Mas não é possível estabelecer uma data precisa sobre a fundação de SBP, por se tratar de muitas migrações ao de outros palenques ao local. Ao que parece, nem mesmo Benkos-Biohó, que hoje é conhecido como fundador do reduto, tenha sido de fato o responsável pelo ajuntamento (MAGLIA, 2012).

Segundo Yves Moñino (2012, p. 225) diferentemente dos demais redutos, Palenque de San Basílio seria o único na região que não desapareceu por via de assimilação, diferentemente dos outros, isso por conta da sua história peculiar. Aqui podemos observar que existe certa disputa discursiva dessa memória que envolve a permanência de SBP durante os mais de três séculos.

A historiografia colombiana sugere que a permanência de San Basílio de Palenque nos Montes María tenha se dado em virtude do acordo feito com os espanhóis que supostamente obrigava os palenqueros a não receberem mais escravizados em fuga; contanto, existem controvérsias quanto à adesão plena dos palenqueros ao acordo (NAVARRETE, 1990; ESCALANTE, 1979).

No Nordeste brasileiro, o Quilombo dos Palmares se viu atacado no final do século XVII, o que resultou na tomada do agrupamento quilombola pelos portugueses depois de muitos ataques malsucedidos (CARNEIRO, 1958). Segundo Clóvis Moura (1987), o

Quilombo de Palmares teria perdurado ao longo dos anos 1630 até 1695, período este marcado por constantes lutas contra a Colônia. Ao abandonar o local de “outro” nas fazendas e minas, os escravizados viam no quilombo o local de organização e resistência, sendo o quilombo um modelo de instituição africana pré-diáspora (NASCIMENTO, 1987).

A historiadora Beatriz Nascimento em “O Conceito de Quilombo e a resistência cultural negra” ademais das explicações sobre o que eram os quilombos para os imbangalas em Angola, anteriores à presença portuguesa, historiciza o que foram os quilombos no Brasil colonial. Para a autora, existe uma lacuna na história da população negra brasileira no que diz respeito à conversão da instituição do quilombo em instrumento ideológico da luta antiescravista.

Segundo Nascimento, a historiografia brasileira dedicou-se muito pouco à compreensão do que foram essas instituições e suas reconfigurações diante das especificidades territoriais e econômicas. Na atualidade, o quilombo aparece como lugar político às pedagogias insurgentes das populações negras outrora escravizadas, conforme Catherine Walsh (2015, p. 25) infere:

Se podía observar claramente en las estrategias, prácticas y metodologías – las pedagogías – de lucha, rebeldía, cimarronaje, insurgencia, organización y acción que los pueblos originarios primero, y luego los africanos y las africanas secuestradxs, emplearon para resistir, transgredir y subvertir la dominación, para seguir siendo, sintiendo, haciendo, pensando y viviendo – decolonialmente – a pesar del poder colonial.

A formação do quilombo por meio das fugas como relação direta ao colonialismo. Após as ditas abolições nos países americanos, as populações negras seguiram estigmatizadas e vivendo sob condições análogas à escravidão.

Paralelamente a isso, o Estado-Nação enquanto instituição se consolidava a partir da relação de dominados e dominadores, conforme vemos “El aparato de Estado no es una entidad neutra. Constituye la reificación de las relaciones de dominio y poder llamada Estado” (OSORIO, 2012, p. 48). Precisamos pensar as estreitas relações entre o crescimento deste Estado à luz da exploração da mão de obra escrava, assim como precisamos pensar o desenvolvimento do sistema capitalista como resultado dessas relações de dominações, uma vez que “*el capital constituye un proceso de relaciones sociales de explotación y poder despótico. Es una unidad económica y política*” (OSORIO, 2012, p. 30).

Para Grosfoguel (2012), o grande engano das sociedades ocidentais teria sido acreditar que o capitalismo se desenrole sobre as nações apenas como um sistema econômico:

Quando, na realidade, se trata de um sistema hegemônico que transcende as relações econômicas e inclui relações raciais, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, pedagógicas, epistemológicas, todas articuladas em uma matriz de poder colonial que

estabelece a superioridade biológica e/ou cultural das populações de origem europeia construídas como “ocidentais”, sobre as populações não europeias construídas como “não ocidentais”. (GROSFOGUEL, 2012, p. 341)

Tal pensamento é crucial para a compreensão de como vivem e como são vistas as populações negras na América e, conseqüentemente, isso responde por que as maiores vítimas de violência na atualidade desses países sejam as mulheres, as populações negras e indígenas pertencentes ou portadoras de outras religiões e expressões linguísticas (GROSFOGUEL, 2012).

Aníbal Quijano (2014, p. 826) considera que as classes sociais em América tenham “cores”: *“la clasificación de las gentes no se realiza solamente en el ámbito del poder, la economía por ejemplo, sino en todos y en cada uno de los ámbitos”*.

Novamente cor/raça são usados para sustentar o discurso da superioridade europeia sob as demais populações. O mesmo é observado pelo antropólogo congolês Kabengele Munanga (2004, p. 02) quando este defende que tais categorias colaboraram com as teorias de racismo da humanidade:

Os conceitos e as classificações servem de ferramentas para operacionalizar o pensamento. É neste sentido que o conceito de raça e a classificação da diversidade humana em raças teriam servido. Infelizmente, desembocaram numa operação de hierarquização que pavimentou o caminho do racismo.

Durante o século XIX, a Europa buscou validar o discurso racista de superioridade das raças com base nas gêneses; tal intento usou-se de teorias científicas que posteriormente se viram refutadas. Aimé Césaire (2006) é um dos teóricos pan-africanistas que mencionam como as produções científicas durante muito tempo colaboraram à dominação das colônias com base na racialização dos corpos. Para esse autor a colonização era a expressão mais viva do ativo descivilizador levado a cabo por Europa às populações a ela submetidas, pois se tratava do

peso morto, uma regressão universal que se opera, uma gangrena que se instala, um foco de infecção que alastra e que no fim de todos estes tratados violados, de todas estas mentiras propaladas, de todos estes prisioneiros manietados e “interrogados”, de todos estes patriotas torturados, no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há o veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do assevjamento do continente. (CÉSAIRE, 2006, p. 16)

Para Césaire (2006), o que a civilização europeia deu a conhecer às outras nações foi a força de sua cobiça à luz de toda a sua violência e do ódio racial. Mesmo que tal discurso tenha sido usado para denunciar o flagelo dos países africanos ainda sob domínio dos países europeus no século XX, este foi retomado aqui como potência discursiva anticolonial por apontar o crime indefensável da Europa no ato de modernizar outras nações.

Por modernidade, partimos da definição dada por Mignolo (2017, p. 02), que considera “modernidade” como narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a “colonialidade”. Cabe agregar que a brutalidade da modernidade europeia atingiu simultaneamente o espaço e o tempo de quem a ela se encontra submetida, nas palavras de Walter Mignolo (2017, p. 04): “a colonização do espaço e do tempo são os dois pilares da civilização ocidental”.

Ao propor colonialidade como a face oculta da modernidade, Mignolo (2017) o faz por crer a colonialidade como algo constituidor da modernidade. Segundo Mignolo (2017, p. 04) “a modernidade veio junto com a colonialidade: a América não era uma entidade existente para ser descoberta. Foi inventada, mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira da missão cristã”.

Os autores Aníbal Quijano e Walter Mignolo argumentam que a colonização se esforçou por criar mentalidades e, por conseguinte, o seu legado seriam as colonialidades do poder, do ser e do saber. Nesse sentido, faz-se necessária a emergência de narrativas que superem a lógica da colonialidade. Segundo Walter Mignolo (2017, p. 06):

O pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da Europa como entre a Europa e as suas colônias.

As políticas e ideologias dos Estados-Nação em nome da hegemonia nacional acabaram por manipular narrativas agravando o processo de construção das identidades individuais e coletivas dos descendentes de populações originárias e de diáspora africana:

Não importa o quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-lo numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional. (GILROY, 2007, p. 59)

Outra face desse Estado-Nação é o biopoder, que não se centra e opera a partir de um poder absoluto, mas se articula de modo capilar em instâncias menores (FOUCAULT, 1999). Esse funcionamento capilar é colocado em prática através do biopoder. Para Patricia Clough e Craig Wilse (2012, p. 30), “O ‘campo de aplicação’ do biopoder, é um território, apreendido do ângulo de realmente fornecer condições habitáveis para um ser biológico existente”. Isso porque, segundo os autores, o biopoder é responsável por regular as condições de vida ao longo do território.

Na atualidade, quando nos deparamos com a crescente produção de narrativas a respeito dos grupos étnicos, não se trata de um surgimento repentino, mas sim do aparecimento dessas populações que foram discursivamente invisibilizadas não apenas pelo Estado, mas pelas academias científicas. Segundo Regina Almeida (2012, p. 164), tais populações estavam invisibilizadas “por concepções políticas, ideológicas e acadêmicas que os viam como assimilados, misturados e dispersos na massa populacional”.

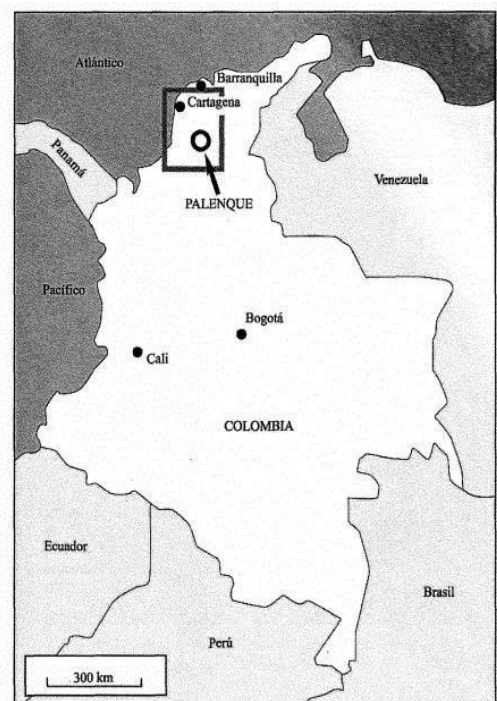
Cabe aqui apontar a resistência e força dos sujeitos históricos para que tais mudanças fossem uma realidade social e política. Prova disso são as constituintes do Brasil em 1988 e da Colômbia em 1991. Após a promulgação da Constituição Política em Colômbia formalizou-se a autonomia das comunidades étnicas (raizales, palenqueras e indígenas), o que possibilitou posteriormente a demarcação territorial no país.

O Lumbalú pode ser considerado uma forma de (re)existir na modernidade e um obstáculo à assimilação do reduto, assim como o Estado se faz versátil adotando contínuas formas de domínio-poder por meio do “biopoder”, os palenqueros em San Basílio tencionam-se a fazer o mesmo quando seguem sepultando seus mortos ao som de seus tambores e cantares de Lumbalús. Veremos ao longo das explicações como as principais representações da morte no Ocidente não apenas respondem a um fenômeno natural da vida humana mas foram instrumentalizadas pelo poder estatal como modo de civilizar.

1.1 Palenqueros ou africanos? Identidade e território

No mapa abaixo veremos que San Basílio de Palenque está localizado no atual município de Mahates, no Estado de Bolívar na Colômbia. O território se encontra na região da costa do país, a 50 km da capital de Cartagena, conforme observamos.

Figura 2 – Localização de San Basilio de Palenque⁵



Considera Hernández (1995, p. 233) que Palenque faz parte da “*región del Dique al norte Departamento de Bolívar que comprende suelos, ciénagas, pantanos, cauces viejos, canales, ríos y zonas urbanas*”. E, segundo ele, trata-se de uma posição importante visto as facilidades de exportação de produtos agrários e o acesso à carreteira troncal do Ocidente.

Das informações extraídas pelo Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE (2016), estima-se que a população de SBP é de aproximadamente 3.763 habitantes adultos (faixas etárias dos 18 e 65 anos de idade). Dessa população, 987 pessoas estavam entre os 18 e 34 anos; sendo 1.166 pessoas entre as idades de 35 e 64; e 299 pessoas com mais de 65 anos. Até a ocasião, das atividades predominantes laborais em SBP segundo Ávila e Tello (2016, p. 59) destacam-se a agricultura com 20,36%, a comercialização de bens e serviços 9,88% e atividades profissionais independentes 4,49%. Sendo 18,86% da população composta por estudantes.

Para os palenqueros o território estava dividido entre o Bairro de Cima e o Bairro de Baixo; recentemente agregaram uma nova denominação, La Bonguita, para os que chegaram de La Bonga vítimas de deslocamento forçado, haja vista que o controle dos movimentos

⁵ A imagem pode ser encontrada no livro *Chi Ma “Kongo”: lengua y rito ancestrales en El Basilio* (Colômbia) (2012) de Armin Schwegler; mas foi criado pelo também linguista Yves Moñino.

armados na região se refugiaram em SBP. O *monte* e o *arroyo* também são dois importantes pontos de referências para a localização interna dos palenqueros. O *arroyo* é um tipo de rio existente na temporada de chuvas, e o *monte* seria uma terra comunitária exclusiva para o cultivo; esses dois são essenciais para a agricultura de subsistência dos moradores.

Mesmo que as narrativas oficiais sobre Palenque estabeleçam meados de 1600 como data fundacional do reduto, estudos como de Maria Navarrete (2008, p. 22) informam não ser possível estabelecer uma data precisa, bem como não seja possível estabelecer Benkos Bioho como idealizador do Palenque, conforme explicação de Maglia (2012, p. 292). Sobre a aparição de Palenque entre os estudos acadêmicos:

Debemos el “descubrimiento” de Palenque al antropólogo colombiano Aquiles Escalante, quien en 1954 revela ante la comunidad científica la existencia, del reducto cimarrón, cuyo mito fundacional está ligado, como ya señalé, a al figura Benkos Bioho- esclavo fugitivo de la estirpe africana, que lideró la fuga de una treinta esclavos residentes en Cartagena (1600) hacia su refugio montuno, a tres mula desde la ciudad. La investigación histórica revela, sin embargo, que el palenque que fundó (Domingo-Benkos) Bioho existió entre 1599 y 1619 en la ciénaga de la Matuna y, por lo tanto, no puede corresponder al asentamiento de Palenque (bautizado por el bispo Cassiani en 1713, luego de la entente cordiale que sellaba la paz con las autoridades y el reconocimiento de su autonomía y jurisdicción por parte del Gobierno de Cartagena). (NAVARRETE, 2008, p. 22 apud MAGLIA, 2012, p. 292)

Assim, conforme salienta Navarrete (2008), não é possível estabelecer uma data fundadora de Palenque de San Basílio, ou mesmo assegurar que onde atualmente se encontra SBP seja o palenque fundado por Benkos-Biohó.

Os monumentos que compõem a paisagem da praça principal em SBP, a estátua edificada em 2014 em homenagem a Benkos Biohó, que pode ser vista na Fotografia 1 e as informações sobre sua identificação na Fotografia 2, mesmo que não possam ser comprovadas historicamente fazem parte do imaginário coletivo e das narrativas “oficiais” sobre a fundação da comunidade.

Fotografia 1 – Alegoria a Benkos-Biohó



Fonte: Arquivo pessoal

Fotografia 2 – Placa de identificação da alegoria de Benkos-Biohó

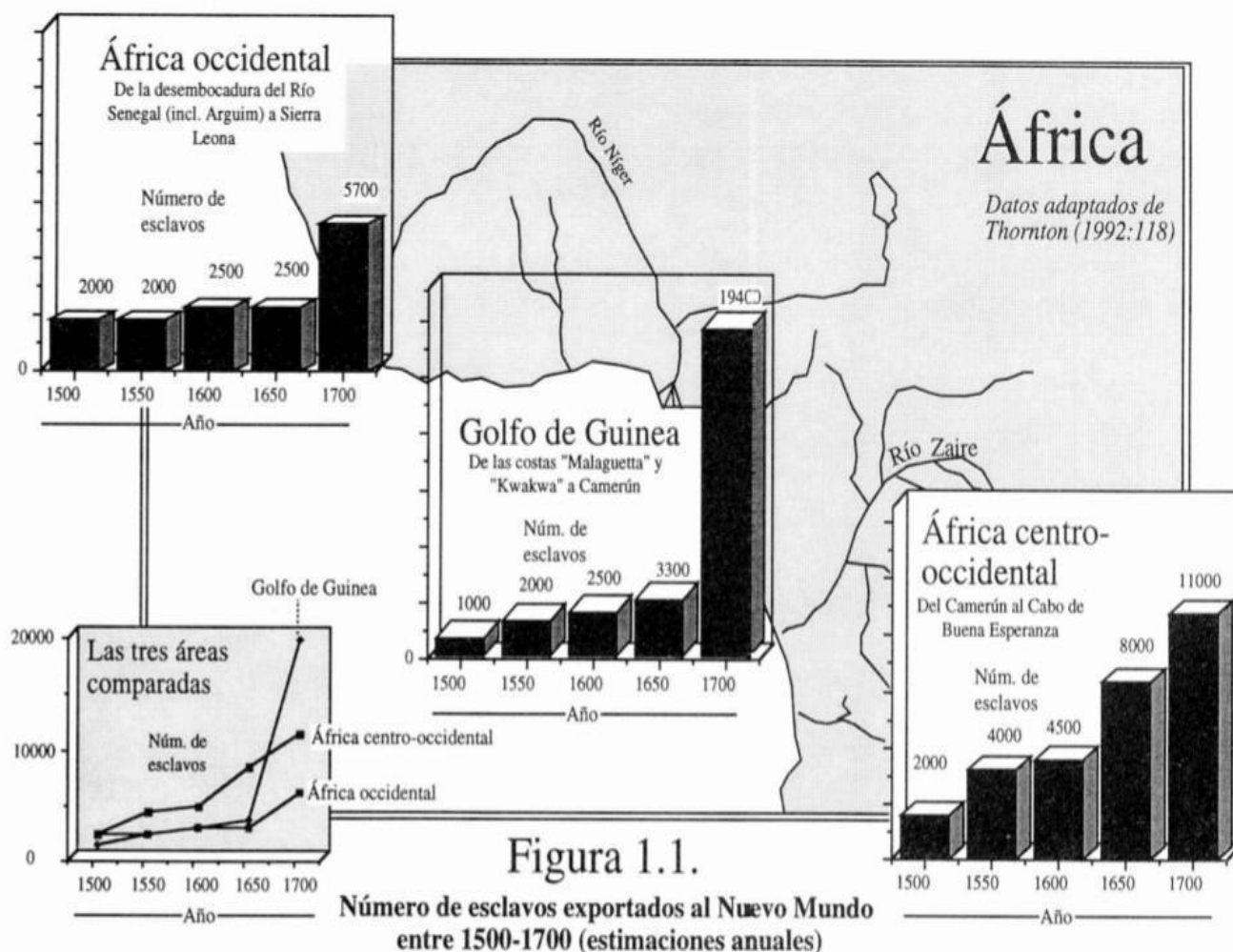


Fonte: Arquivo pessoal

As origens étnicas dos homens e mulheres que chegaram ao porto de Cartagena durante o processo de sequestro dos/as africanos/as foram estudadas por Del Castillo (1982; 1984), Megenney (1986) e Palacios (1973). Desses estudos considerou-se que os diferentes períodos que compreenderam os anos de 1533- 1580, 1580-1640 e 1640-1703 contaram com a presença de distintas etnias (SCHWEGLER, 1996, p. 18).

Conforme a Figura 3, estima-se que a primeira fase que compreendeu os anos de 1533-1580 tenha sido marcada pela presença bantu de origem *yolofos*, *bozales* e *ladinos bantus* da área Congo-Angola (SCHEWGLER, 1996). E a segunda fase que compreendeu os anos de 1580-1640, tenha contado com a presença de pertencentes aos grupos yolofos, fulas, sereres (e berbesi), biáfaras, banunes, casangas, balantas, nalus, biohós e provavelmente zapes e branes (SCHWEGLER, 1996).

Figura 3 – Número de escravos exportados al Nuevo Mundo entre 1500-1700 (estimaciones anuales) - Dados adaptados de John Thornton (1992)



Ao passo que a terceira fase, haja vista o controle das factorias pelos portugueses, teria recebido os ararás, minas e carabalís (SCHWEGLER, 2012). Ainda que muitas etnias tenham desembarcado no porto de Cartagena, segundo observa Schwegler (2012), existe relativa “homogeneidade”, na *lengua palenquera* que é composta predominantemente de elementos bantu. Para o autor isso se deve ao caráter sectário dos povos bantus que, segundo ele, por “*principios sócio-psicológicos tendrían a la exclusión de ‘naciones’ e pueblos no afines*” (SCHWEGLER, 2012, p. 21).

Isso explica as fortes influências do kikongo na *lengua palenquera*, entretanto o autor defende que tal participação não é suficiente para tornar a expressão linguística ou o ritual de Lumbalú práticas estritamente africanas. Nesse sentido, convém ponderar quais classificações estão sendo postas como “estritamente africano”, e sob quais bases se fundam.

Uma vez que temos observado a persistência dos argumentos que atestam que o Lumbalú não é “genuinamente africano, isso também é encontrado em outras passagens de

outros autores quando se referem a ‘africanização de elementos não propriamente africanos’, ou a ‘descrioulização da lengua’” (SCHWEGLER, 1989; 1990; 2012; MEGENNEY, 1978; 1983).

Conforme vemos, em seu artigo “El palenque de San Basilio (Colombia): Persistencia africana y problemas de (auto) identificación de elementos lingüísticos subsaharianos” (2010) o autor Armin Schwegler enfatiza que tais processos de autoidentificação em SBP aparecem como via de preservação cultural, que se fundamentam a partir de exageração da africanização de elementos locais que não necessariamente sejam africanos.

Nas palavras de Schwegler (2010, p. 07):

Ansiosos de reafirmar sus raíces negra, atribuyen, por ejemplo, origen subsahariano a palabras criollas cuya procedência, en muchos casos, no es africana sino europea, aseguran (falsamente) que hablan una lengua bantú, o simplemente inventan palabras africanzantes.

Não obstante, há a necessidade de problematizar uma vez que tais afirmações de Schwegler (2012) procedem das buscas por “vestígios” ou “substratos” africanos na *lengua palenquera* e, portanto, analisam aspectos específicos da morfologia de palavras de origem bantu, algo que de antemão não adentrarmos.

Contudo, convém aqui pontuar que tais análises, e, por conseguinte, tais afirmações estão presas a conceitos passados acerca do que possa ser considerado “genuíno”, “estritamente” ou puramente africano. Haja vista que isso nos remete à “essencialização” ou mesmo certo “purismo” de algo que possui um substrato imutável e que, seguindo a lógica dos autores, poderíamos supor ser um elemento estático.

Das descrições usadas sobre o ritual de Lumbalú para esta dissertação, boa parte foi extraída da etnografia realizada por Schwegler (1996), resultado da observação participativa do autor que viveu no local na década de 80 para seus estudos. De modo que nossas inferências aqui sobre a obra são bastante pontuais no que diz respeito às constantes afirmações das ideias de “africanização de elementos não africanos”; “estritamente africano”, e de aspectos religiosos muito específicos da religiosidade negro-africana.

Este trabalho questiona a autoridade dos pesquisadores europeus no âmbito da classificação do que venha a ser o “estritamente africano”, “indígena” etc. Isso porque ao longo dos últimos séculos as ciências sociais tenham ultrapassado certas barreiras do etnocentrismo, mas o conhecimento científico segue sendo produzido como uma produção situada, posto que “todo o conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder” (GROSFOGUEL, 2008, p. 120).

Chamaremos atenção ao fato de que entre os pesquisadores europeus listados parece ser óbvio existir algo do “substrato” africano em SBP, como na afirmação de Schwegler (2010, p. 5) quando este diz: “*Quien haya permanecido (como es mi caso) em San Basilio de Palenque habrá podido comprobar, por própria experiência, el carácter inequívocamente africano de esa población campesina*”.

Consideramos que tais afirmações são etnocêntricas pois aprisionam o continente inteiro a uma ideia do que é, ou o que pode vir a ser África e por conseguinte, ao mito da unidade africana. Segundo Achille Mbembe (2001), durante séculos inteiros isso foi usado para conferir “autoridade simbólica a certos elementos integrados ao imaginário coletivo africano ou no nosso caso, especificamente bantu”. Para Mbembe (2001), o objetivo de tais aprisionamentos é impedir o crescimento da singularidade africana, o que acaba por limitar todo o continente a uma experiência a priori do mundo. Para ele isso se deve a uma estratégia do Estado colonial para reforçar seus intentos de “civilizar”: “Específicas formas de conhecimento foram produzidas com este objetivo. Seu propósito era canonizar a diferença e eliminar a pluralidade e a ambivalência da tradição” (MBEMBE, 2001, p. 179).

Quando nos deparamos com as afirmações de Schwegler (2010, p. 06), percebemos que os elementos considerados por ele como africanos repousam em práticas supostamente situadas em África, a exemplo do agrupamento conhecido como “kuagros” (organização social a partir de grupos de idades). Os grupos de Ma-kuagro teriam por responsabilidade iniciar os ritos na comunidade e são compostos de diferentes agrupamentos de pessoas com idades parecidas independente do sexo, contudo pertencentes ao mesmo bairro (ÁVILA *et al.*, 2016).

Ainda sobre as práticas herdadas dos povos africanos, Schwegler (1996) acrescenta que os cantos funerais de Lumbalú e o rapto (iniciação da vida sexual), dessa última pouco se sabe, pertençam a rituais que devam ser considerados como “estritamente africano”. Segundo Achille Mbembe (2010), determinadas interpretações sobre o que é africano estão inscritas sob a falácia da unidade africana com bases na identidade racial negra, bem como se considera que essas pessoas estejam geograficamente localizadas em África.

Para Mbembe (2010, p. 185), tal mito ocidental considera que “tudo o que não seja negro está fora de lugar, e, portanto, não pode reivindicar nenhuma forma de africanidade”. Neste ponto propomos que ainda que Schwegler (1996) e os demais pesquisadores linguistas reconheçam a *lengua palenquera* como importante elemento de africanidade presente em SBP, estes se esforçam constantemente em provar que ela consiste na africanização de elementos não propriamente africanos, e assim, deslegitimam o discurso no qual os palenqueros baseiam a própria identificação.

Para Schwegler (1996; 2010) isso se deve ao fato de não ser possível manter que o código linguístico do ritual ocupe uma posição intermediária entre a linguagem afro-crioula do passado e as atuais expressões da *lengua palenquera* moderna. Tais argumentos parecem sugerir que apenas os povos bantus em África possam ser passíveis de transformações nas estruturas linguísticas sem que suas línguas deixem de ser consideradas africanas; contudo, SBP parece estar privado de fazê-lo.

E ao fazê-lo estaria se “descrioulizando”, o que torna passível de figurar como “invenção” da variação linguística falada, e, portanto, cabível que seja recebida com desconfiança por seus estudiosos. O estigma da colonização, escravidão e apartheid tornou impossível pensar a identidade africana no continente e em outros a partir de algo que se possa chamar de essência ou substrato, do qual os autores sempre se valem.

Achille Mbembe fala sobre o desafio de estabelecer conceitos identitários entre os diaspóricos: “Como se pode inscrevê-los em uma nação definida racial e geograficamente, quando a geografia e a história os arrancaram do local de onde seus ancestrais vieram?” (MBEMBE, 2001, p. 185). De modo a responder a essas e outras perguntas, Mbembe (2001) retoma as ideias de Stuart Hall (2004) e Kwame Appiah (1992; 1993) quando estes propõem pensar as identificações como algo não estático, onde as diferenças não sejam percebidas como ameaça.

A *lengua palenquera* como corpo da africanidade dos palenqueros se converte em uma expressão genuína. Ainda que Schwegler (2010, p. 07) a considere uma “exageração da africanidade de SBP”, esta precisa ser considerada dentro do bojo político de “Autoafirmação, autonomia e emancipação africanas – em nome das quais o direito ao próprio eu é afirmado” (MBEMBE, 2001, p. 177). De acordo com Mbembe (2001, p. 186), “Em contraste com as mitologias unanimismos, o ponto essencial é que todos podem imaginar e escolher o que o(a) torna africano”.

Grosso modo, a *lengua palenquera*, para além de “salvaguardar” uma tradição ancestral, é simultaneamente marcador de identificação e chave do processo contínuo de tornar-se africano dos moradores de SBP. De maneira que argumentos como o de Megenney (1978) usados por Schwegler (2012, p. 25), que acreditava que a *lengua* tenha passado ao longo dos anos por um processo de “descrioulização” e, portanto, diminuição gradual das estruturas crioulas de sua composição e que por isso não seria uma expressão genuinamente africana, aqui são questionados.

Existe aqui a necessidade de transcender tais imposições classificatórias acerca do que é ou não africano em SBP. Tendo em vista que tanto em entrevistas quanto nos registros documentais os palenqueros reivindicam-se como tal a partir de um conjunto de práticas:

Ser palenquero de nacimiento es sentir y vivir por las calles del pueblo alrededor de toda la cultura. Crecer alrededor de mis abuelos, hablar la lengua. Comer cucayo, sentir al día a día, la cultura palenquera. Crecer con la cosmovisión y la riqueza cultural, que hoy construye la cultura palenquera, y luchar constantemente por ella. Ser palenquero de nacimiento implica responsabilidad, implica amor por la cultura, implica la salvaguarda del palermo, implica vivir con el abuelo, criarse en familia. Si eso. (ZAPATA, 2016 apud SOUZA, 2017)

Observamos que tal identificação excede o pertencimento a determinado território geográfico, ou mesmo uma raça. Ser palenquero pode ser considerado um conjunto de modalidades que inclui criar-se em família e retomar princípios de circularidade estando ao redor dos mais velhos, ser conhecedor da cultura, da *lengua palenquera* e constantemente defendê-la.

Após tais considerações podemos dar continuidade ao estudo Lumbalú também como máxima expressão da religiosidade local, conforme vemos nas afirmações de Schwegler (2012, p. 80), para “*los palenqueros el ritual del lumbalú es hoy prácticamente la única expresión religiosa “oficial” en la comunidad*”. O mesmo pode ser observado na fala dos interlocutores locais, como Alfredo (2019) que afirma mais adiante que o “Lumbalú evoca a máxima espiritualidade dos palenqueros”.

Contudo, tal afirmação pode ser refutada quando observamos a utilização da medicina tradicional em SBP com o uso de plantas classificadas como quente-frias (ARIAS, 2016). Haja vista que a medicina tradicional trata do conjunto de saberes envolvendo tratamento e cura de enfermidades a partir do uso das plantas, cujas causas das doenças são atribuídas a males de origem mágico-religiosa como bruxaria, conforme observamos na Tabela 1 no decorrer das análises das entrevistas no Capítulo 3.

Para tanto, faz-se necessário apresentar os conceitos sobre os ritos e liminaridade dos quais nos valemos aqui propostos por Arnold Van Gennep e Victor Turner, seguidos dos debates acerca das mudanças nas representações da morte no Ocidente ao longo dos anos da Idade Média e Renascença por Philippe Ariés e de Jean Delumeau e os sentidos da morte em África por Jean Ziegler e Jean-Pierre Bayard.

1.2 Lumbalú: um rito de passagem ou de transcendência?

O debate aqui se centra em três pensadores das ciências sociais: Arnold Van Gennep, Victor Turner e Pierre Bourdieu, os autores trouxeram contribuições relevantes para os estudos sobre rituais institucionais durante o século XX, que nos serão fundamentais para

compreender o que aqui se propõe debater acerca do ritual de Lumbalú. Esperamos destacar os princípios classificatórios dos rituais e quais funções exercem e de que maneiras se desenvolvem.

Para tanto, também retomamos o que foi dito anteriormente por Schwegler (2012), sobre o ritual de Lumbalú que foi descrito como a “única expresión religiosa oficial” de SBP, e que, segundo seu morador Alfredo Benitez⁶ (2019), o ritual faz alusão à religiosidade e espiritualidade do palenquero.

Assim sendo, faz-se necessário discorrer acerca da importância e funcionalidade dos rituais que segundo os autores Victor Turner (1979) e Arnold Van Gennep (1977), eles seriam práticas recorrentes nas sociedades humanas e que acompanham os indivíduos durante quase todas as fases da vida. Segundo Van Gennep (1977, p. 24):

É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial a outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação e morte.

Assim sendo, os rituais servem para celebrar as diferentes fases do indivíduo ou de um grupo, frequentemente, estão presentes nos processos de iniciação, gestação, nascimento, batismo, puberdade, noivado, casamentos, morte etc. Para Gennep (1977) os ritos de passagem encontravam-se em três estágios: ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação, podendo um mesmo ritual pertencer a uma ou mais categorias.

Segundo Gennep (1977, p. 30), “Os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias fúnebres; os de agregamento, nas de casamento”. A separação de um membro pode envolver a expulsão de algum membro, ou mesmo reclusão social na qual o indivíduo não pode mais participar da vida comunitária, isso em decorrência de confinamento (GENNEP, 1977).

Os ritos de margens marcariam as fases *de fronteira* ou limites entre um estado e outro previamente determinado como gravidez, noivado etc.; geralmente esses ritos sugerem certa temporalidade (GENNEP, 1977).

O autor Van Gennep defendia a existência da correlação entre o desenvolvimento social da população e seu sistema de crenças, o que variava de acordo com o grau de civilização atingida, isso porque o autor acreditava que quanto menor o grau de evolução das sociedades analisadas, maiores eram as ligações entre o sagrado e o profano de seus ritos (GENNEP, 1977). Cabe pontuar que os referidos autores estão diretamente influenciados por

⁶ Pseudônimo utilizado para el interlocutor. No original: “Hablar del lumbalú, o definir el lumbalú, es hacer alusión a la religiosidad que convoca el palenquero desde su espiritualidad”.

ideias positivistas de classificação e comparação, algo que aqui evitamos por compreender as limitações e a subordinação que elas inferem.

Dos interesses investigativos de Van Gennep sobressaem-se a variedade da transição das sociedades humanas de um estado previamente determinado a outro e sua semelhança com as transições cósmicas. Tal comparação permitia a aproximação das transposições ocorridas no universo assim como vida humana.

O indivíduo modifica-se, porque tem através de si várias etapas, e atravessou diversas fronteiras. Além do mais, nem o indivíduo nem a sociedade são independentes na natureza, do universo, e qual também está submetido a ritmos que afetam a vida humana. (GENNEP, 1977, p. 24)

Os estudos de Pierre Bourdieu oferecem importantes contribuições quanto à esquematização dos rituais institucionais e/ou de passagem nas sociedades contemporâneas, uma vez que todas elas estão permeadas por eles. Pierre Bourdieu destaca a função de autoridade simbólica que os ritos acabam por exercer nas disputas políticas:

As diferentes estratégias, mais ou menos ritualizadas, da luta simbólica de todos os dias, assim como os grandes rituais coletivos de nomeação ou, melhor ainda, os enfrentamentos de visões e de previsões da luta propriamente política, encerram uma certa pretensão à autoridade simbólica enquanto poder socialmente reconhecido de impor uma certa visão do mundo social, ou seja, das divisões do mundo social. (BOURDIEU, 1996, p. 85)

Para Bourdieu (1996) é através de cerimônias de investidura que os sujeitos são instituídos como figuras políticas no funcionamento dos grupos. A eficácia do rito depende do cumprimento do prescrito no discurso e da crença de todos os envolvidos (BOURDIEU, 1996). E os agentes responsáveis pelo preparo dos ritos são sempre exigidos no interior da comunidade e pelo grupo, na maior parte dos casos (BOURDIEU, 1996).

Dessa forma, quando algo ou alguém não preenche as condições previamente determinadas ao cumprimento do ritual, este pode vir a colapsar, o que resultaria no que Bourdieu (1996) disse se tratar de uma crise geral da crença. Pierre Bourdieu explica que a crença repousa sobre o conjunto de legitimações feitas no tempo e no espaço, estas, essenciais à existência da crença. Sem a legitimação das diferentes partes envolvidas no ritual – comunidade, agente outorgado pela comunidade (sacerdote/médium) e a pessoa-alvo – essa crença não será eficaz (BOURDIEU, 1996).

Nesse ponto os autores Pierre Bourdieu (1996, p. 105) e Claude Lévi-Strauss (1975) concordam que é a crença de todos os envolvidos no ritual que assegura a eficácia do que está sendo feito, esta é, portanto, fundamental à subsistência do rito. Segundo Lévi-Strauss (1975) a eficácia simbólica assegura a harmonia das paralelas do dito mito e de sua operacionalização; explica ele que, mesmo não havendo correspondência entre a realidade

objetiva e a mitologia, o importante é que as pessoas envolvidas e a comunidade à qual pertence nela creiam.

Em contrapartida Pierre Bourdieu (1996) critica o fato de Van Gennep em sua obra *Ritos de Passagem* (1977) não descrever os pontos cruciais para o entendimento dos rituais, isso porque, segundo ele, Van Gennep não propõe um diálogo sobre a função social do rito no interior das comunidades. Para Bourdieu (1996) está ausente na obra de Van Gennep o caráter transgressor da ultrapassagem da “linha social”, algo que segundo ele é central aos ritos de passagem.

Talvez o escrito de Victor Turner (1969) a respeito da liminaridade da transição seja o que melhor articule a ideia de ultrapassagem da linha social proposta por Bourdieu (1996). Uma vez que, segundo o autor:

Assistimos, em tais ritos, a um “momento situado dentro e fora do tempo”, dentro e fora da estrutura social profana; que revela, embora efemeramente, certo reconhecimento (no símbolo quando não mesmo na linguagem) de um vínculo social generalizado que deixou de existir e, contudo, simultaneamente tem de ser fragmentado em uma multiplicidade de laços estruturais. (TURNER, 1969, p. 118)

Desse modo, ao aparecerem situados dentro e fora do tempo, ou dentro e fora da estrutura social, os rituais exercem seu caráter transgressor da margem, isso porque os rituais para Turner existiriam simultaneamente em diferentes espacialidades e temporalidades. Tendo dito isso sobre os ritos de passagens, convém apresentar algumas das principais construções acerca da morte entre as populações do Ocidente e em populações na África.

CAPÍTULO 2: MORTOS-VIVOS: A MORTE COMO EXPERIÊNCIA COLETIVA

Neste capítulo trabalharemos como as ideias acerca da construção do luto e melancolia se desenvolveram no Ocidente e na África, assim destacamos as principais mudanças no que diz respeito à conceitualização e aceitação da morte. Para tanto, contamos com os aportes bibliográficos dos pensadores Jean Delumeau, Philippe Ariès, Jean Ziegler, entre outros.

O livro *A História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada* (2009) de Jean Delumeau nos permite compreender melhor acerca do medo para o Ocidente, compreendendo-o como categoria de dominação e também mecanismo que assegurou a sobrevivência dos seres humanos. Para o autor, diferentemente dos demais seres vivos, “o homem sabe – muito cedo – que morrerá. É, pois, o único no mundo a conhecer o medo num

grau tão temível e duradouro” (DELUMEAU, 2006, p. 23)⁷. Segundo Delumeau (2009), durante muito tempo se evitou falar sobre o medo do mar, do estrangeiro, do distante, da morte, do vazio; isso porque em determinados momentos sentir medo foi considerado algo vergonhoso, pois sugeria a ausência de coragem.

A ideia de valentia dos cavaleiros reais na Idade Média acabou por alimentar o discurso político de dominação sobre uma plebe supostamente covarde. O medo no período é visto tanto como uma emoção individual quanto uma construção do imaginário coletivo. A consciência do medo da morte se manifesta quando tomamos ciência da finitude de nossa própria existência, segundo Ziegler (1997).

Na obra *Os Vivos e os Mortos* de Jean Ziegler (1977) observamos que o autor resgata dimensões sociais da morte para o Ocidente, quer seja no seu aspecto de renúncia da própria ideia quer seja no sentido mercantil. É importante dizer que o autor escreve a partir de si, ou melhor, ele apresenta uma extensa crítica da própria sociedade à qual pertence, sociedade essa que enxerga a morte como um tabu, assunto do qual pouco se fala (ZIEGLER, 1977, p. 13).

Para o autor, tal construção da morte está principalmente pautada pela ordem econômica vigente, o sistema mercantil instaurado pelo capitalismo que corresponde a um sistema de violências simbólicas. Isso, de acordo com Ziegler (1977), faz parte da estratégia de exploração que consiste na adoção de representações sobre a morte impostas de uma classe à outra com o objetivo de dominá-las. Nas palavras do autor:

Ora, esta violência simbólica, que sob a aparência de uma cultura universal incontestável permite aos que a exercem garantir a permanência de seus privilégios e domínio político, econômico e social sobre a multidão, agindo em sintonia com os outros meios de exploração, reduziu o homem de hoje – em sua vida em face da morte – a sua simples funcionalidade mercantil. (ZIEGLER, 1977, p. 13)

Para Ziegler (1977) esse mesmo Ocidente que mercantilizou até mesmo esse ato mais melancólico do ciclo da vida e se recusou a receber seus corpos, segue anulando seus velhos e seus antepassados. Jean Ziegler esclarece que ao teorizar sobre a morte o fazemos sempre a partir da morte de outrem, e não da própria experiência com a morte, de modo que ele chega a afirmar que a morte é um fato apreendido pela consciência. Segundo ele, “o que a morte destrói, o que arrebatava de modo aparentemente radical, não é, portanto, a minha existência, no sentido estrito da palavra, e sim os meios habituais conhecidos, identificáveis de que disponho para verificar minha existência” (ZIEGLER, 1997, p. 129).

Existe por trás da construção da representação da morte nas sociedades ocidentais o objetivo de influenciá-las para mantê-las sob seu domínio. Ziegler (1997) se utiliza do

⁷ “O homem, ao contrário, sabe – muito cedo – que morrerá. É, pois, o único no mundo a conhecer o medo num grau tão temível e duradouro.” (DELUMEAU, 2006, p. 23)

conceito de violência simbólica de Pierre Bourdieu (1972) para delimitar o alcance dessa influência:

Todo poder de violência simbólica, isto é, todo poder que consegue impor significações e impô-los como legítimos, dissimulando as relações de força que se encontram nos fundamentos de sua força, acrescenta sua própria força a essas relações de força. (BOURDIEU, 1972 apud ZIEGLER, 1997, p. 138)

Nas palavras de Ziegler (1977, p. 135):

A morte é um acontecimento tinto de ambiguidades: natural, transclassista, como o nascimento, a sexualidade, a fome, a sede, ou o riso; social como qualquer episódio da práxis humana mas também cultural, visto e vivido sob uma aparência que deve servir para explicá-lo e justificá-lo.

Mesmo que segundo a definição de morte dada por Jean Ziegler (1977) esta seja um acontecimento comum às coletividades e aos seres vivos, faz-se necessário pensá-la como resultado cultural e socioeconômico. É, em base, a afirmação de que o homem ocidental é uma mercadoria que ele sustenta que:

A sociedade ocidental não sabe, visivelmente, o que fazer dos mortos. Um íntimo terror preside as relações que entretém com esses ‘estranhos’, corpos que bruscamente deixam de produzir, deixam de consumir, máscaras que não respondem a nenhum apelo, resistem a todas as seduções, recusam-se obstinadamente, e com menor triunfo, a responder às ordens, a dar a menor atenção às sutis corrupções que em geral a sociedade mercantil utiliza para governar os vivos. (ZIEGLER, 1977, p. 142)

Este sugere que às sociedades capitalistas o ser humano tornou-se um ‘homem-objeto’ que diante da sua morte deixa de produzir e, portanto, não consome, logo essa matéria de nada mais serve, restando apenas o compromisso com seu desaparecimento. Por mais objetificada que seja essa relação entre corpo e sociedade no sistema mercantil e que todos estejam destinados a esse fim comum, para Ziegler (1977) não existe igualdade nesse momento. Isso se deve ao fato de que, mesmo a morte sendo um fenômeno transclassista, ela não cerca a todos da mesma maneira, uma vez que as condições socioeconômicas e políticas dos indivíduos interferem na maneira em que ela é experienciada.

Outro livro bastante importante à discussão sobre a morte é a *História da morte no Ocidente* (2012) de Philippe Ariès no qual o autor se utiliza tanto de narrativas literárias quanto de iconografias clássicas dos séculos XI-XVIII para apontar as principais mudanças nas representações da morte nas sociedades em questão. Neste texto o autor trabalhou com diferentes aspectos dos períodos da dita Idade Média, Renascimento e a Era Moderna, apontando as transformações cerimoniais e as formas de sepultamento.

De acordo com Ariès (2012, p. 39), na Alta Idade Média a morte era esperada no leito doméstico entre os próprios familiares em cerimônia pública no quarto do enfermo. Os

mortos ilustres ou figuras religiosas eram sepultados no interior das igrejas, enquanto que o restante da população era sepultado no cemitério localizado quase sempre fora das cidades. No final da Idade Média a morte não era mais vista com estranhamento nessas sociedades, pois elas haviam se familiarizado com a inevitabilidade de sua aparição (ARIÈS, 2012).

A partir do século XVIII a morte passa a ser exaltada, dramatizada e até desejada, porém trata-se aqui da morte do outro, cuja memória e saudade é a principal fonte de inspiração intelectual. Essa compreensão da morte se torna uma das marcas do movimento artístico e político do século XVIII conhecido como Romantismo (ARIÈS, 2012).

As revoluções na França e na Inglaterra ao longo do século XVIII também acarretam fatores que modificaram os tratamentos dados ao corpo do morto. Na França do final do século XVIII os médicos abominavam a ideia da enorme quantidade de gente cercando o enfermo e da precária higiene nesse momento, o que acabou resultando em cerimônias mais simples, e cumpridas sem emoções excessivas (ARIÈS, 2012).

A partir disso também temos a institucionalização dos espaços destinados à morte nas cidades urbanizadas e, nesse sentido, o trabalho de Jean Ziegler é uma obra essencial à compreensão da institucionalização dos hospitais americanos no atendimento do paciente em seus últimos momentos, pensado desde o caso estadunidense que foi posteriormente importado por outros países americanos.

Ziegler destaca a recusa em se falar abertamente sobre a morte, a restrição do acesso dos familiares no leito médico durante os últimos momentos, a divisão das enfermarias etc. Tudo minuciosamente planejado para que o morto seja o mais discretamente tratado de modo a não aterrorizar outros pacientes que também ocupam leitos nos mesmos hospitais. (ZIEGLER, 1977)

Outra mudança do século XIX é a vivência do luto com certa dramatização, a dificuldade em aceitar a morte do outro está na origem do culto do corpo na modernidade (ARIÈS, 2012). Se no passado a morte parecia um evento familiar e próximo, na modernidade a simples ideia da morte passa a amedrontar. O local de sepultamento passa a significar uma grande preocupação, porque o abandono de corpos tal qual era feito no passado compromete a saúde pública e também porque a melancolia do século XIX exigia um retorno ao local do sepultamento do ente perdido (ARIÈS, 2012).

No Ocidente a morte com culto aos mortos foi se tornando um momento cada vez mais de patriótico que servia para relembrar os soldados mortos em nome do país durante as guerras na Europa positivista (ARIÈS, 2012). Os mortos nesse momento são considerados tão importantes quanto os vivos. Dessa forma, o cemitério voltou a ocupar um local nas cidades

como era na época da Antiguidade, ademais de um espaço físico e também passa a ser considerado um espaço moral (ARIÈS, 2012).

De igual modo observamos a presença do discurso ideológico voltado aos interesses do Estado-Nação durante as cerimônias fúnebres no Brasil oitocentista. De acordo com Reis (1997), essas cerimônias eram conduzidas pela Igreja Católica e serviam aos interesses do Estado em civilizar tanto as populações originárias quanto os africanos escravizados no país.

Segundo Ariès (2012) a crescente urbanização, seguida de industrialização e mudanças econômicas, resultante da explosão da Primeira Guerra Mundial no século XX, fizeram com que a morte fosse recusada. A não aceitação da morte na contemporaneidade resultou no excesso da melancolia provocada pelo luto. Tais estudos abordados são fundamentais à compreensão dos rituais funerários na modernidade, pois nos situam a respeito das principais mudanças cerimoniais.

Nas próximas páginas discutiremos a partir das visões de algumas regiões localizadas em África os aspectos da imortalidade da alma e da inerente atuação dos antepassados nas dinâmicas e realidade dos vivos.

2.1 Morte e transcendência em sociedades africanas

Anteriormente vimos que durante os séculos XII-XVII a morte entre os ocidentais foi se tornando motivo de pavor e terror, chegando a ser considerado um verdadeiro tabu entre seus membros. Estes, por sua vez, se recusam cada vez mais em falar sobre a morte ou a tocarem tais corpos. Com isso, a ideia acerca da morte durante a modernidade esteve principalmente marcada por um processo de isolamento do enfermo e de seus familiares, restrita a uma sala de hospital e ao cuidado de agentes específicos (ARIÈS, 2012).

Não temos por objetivo propor qualquer essencialização de concepções africanas sobre a morte, nem tampouco aplicar tais sentidos para outros contextos; contudo, aproximamos em nível cerimonial a maneira como a morte é recebida em determinadas comunidades africanas ou remanescentes, a exemplo de San Basílio de Palenque. Importa apontar como as populações afro-latinas se utilizam das ditas permanências simbólicas como instrumento de luta anticolonial/anticapitalista.

Nesse sentido, os exemplos dos remanescentes nagôs-iorubás e *fon* no Nordeste brasileiro, Jean Ziegler (1977) destaca as diferenças entre comunidades africanas e ocidentais no trato dos mortos; ele parece sugerir que não há uma recusa na recepção da morte entre as

populações africanas, ou mesmo aversão ao corpo de seus mortos, tal como contemporaneamente ele observou entre os ocidentais.

Na obra de Louis-Vincent Thomas *La mort africaine: idéologie funéraire en Afrique noire* (1982), o autor adverte que os estudos oriundos de populações africanas não devem ser conduzidos por preconceitos resultantes dos processos de colonização, nem tampouco se deva afirmar que tais sociedades em África detenham a plena sabedoria que regem os presságios da morte.

Dessas análises, Thomas (1982, p. 11) considerou que “a princípio, quando a morte está no lugar, devemos lidar com a negatividade que ela introduz, organizá-la e eliminá-la”⁸, para que na sequência o grupo ressignifique “uma nova ordem contando com o valor positivo do ancestral”. Esses dois momentos Thomas chamou de dialética de “expansão” e “encolhimento”.

Expansão primeiro: a morte de um sujeito contamina seus entes queridos; os enlutados, especialmente a viúva ou viúvo, morreram simbolicamente durante todo o período de luto; em menor grau, a morte também afeta toda a família e a aliança, a faixa etária e toda a vila que, em casos típicos, se mobilizam para celebrar o funeral. Em seguida, estreitando com ritos de despedida, enterro e levantamento de luto. Finalmente, com os ritos de comemoração e o culto aos antepassados, uma nova fase de expansão se abre, exceto que os falecidos, reverenciados e reintegrados, se transformaram em potenciais protetores.⁹ (THOMAS, 1982, p. 11, tradução nossa)

Essas ideias estão articuladas na tese de Conceição (2011, p. 43), quando esta se utiliza de Thomas (1982, p. 11) para abordar o momento de “expandir” e “contração”. Segundo Thomas (1982, p. 11), quando a morte se estende aos enlutados, parentes próximos e o/a antigo/a cônjuge, todos em algum grau compartilham esse estado passando a morrer simbolicamente. Já o “encolhimento” marca o momento da despedida, enterro, mas também, o levantar do estado de luto. Thomas (1982) também acrescenta que posteriormente ao estado de expansão e encolhimento se iniciam os rituais de comemoração, em uma nova fase de expansão onde estes serão reintegrados e reverenciados como protetores potenciais.

No Brasil, de acordo com João José Reis (1997), os rituais que envolviam a passagem dos mortos-vivos no século XIX no esperar da morte quer no velar e sepultar dos corpos ou no *post mortem*, tinham por objetivo dar a essa alma uma boa viagem para o mundo do além. Reis (1997, p. 95) argumenta que a “boa morte” era uma das principais preocupações no

⁸ Do original: “*Ainsi, dans un premier temps, quand la mort est dans la place, il faut composer avec la négativité qu’elle introduit, se réorganiser et l’éliminer; dans un second temps, le groupe repart sur un ordre nouveau en comptant avec la valeur positive de l’ancêtre*” (THOMAS, 1982, p. 11).

⁹ Do original: “*Expansion d’abord: la mort d’un sujet contamine ses proches; les deuilés, tout particulièrement la veuve ou le veuf, sont morts symboliquement pendant toute la durée du deuil; à des degrés moindres, la mort touche également l’ensemble de la parenté et de l’alliance, la classe d’âge et tout le village qui, dans les cas typiques, se mobilisent pour célébrer les funérailles. Rétrécissement ensuite avec les rites d’adieu, l’inhumation et la levée du deuil. Enfin, avec les rites de commémoration et le culte des ancêtres s’ouvre une nouvelle phase d’expansion, à cela près que les défunts révéérés et réintégréés se sont transformés em protecteurs potentiels.*”

Brasil oitocentista, isso porque: “A morte não era vista como o fim do corpo apenas, pois o morto seguiria em espírito rumo a um outro mundo, a uma outra vida”.

Tal boa morte era acompanhada de muitos ritos domésticos executados sobre o corpo ou ao redor dele com o objetivo de afastar espíritos malignos e conservar a tranquilidade do enfermo. E os vivos acabavam por assumir responsabilidades para com a passagem harmoniosa de seus mortos (REIS, 1997).

Conforme avançávamos as discussões refletimos que para as sociedades africanas a morte não implicava necessariamente a passagem a outra vida ou mesmo outro plano, mas se assemelham com as considerações de Thomas (1892) quando este sugere que os mortos e ancestrais se tornaram protetores dos vivos. O mesmo é dito por João Reis (1997) quando este infere que entre os membros dos grupos africanos que foram alocados na Bahia também se via a presença dos que partiram como protetores dos membros vivos. Segundo o autor,

[...] os espíritos ancestrais [eram vistos] como forças poderosas que os ajudavam a viver o cotidiano e asseguravam-lhes uma boa morte. Eles acreditavam em recompensas e punições quando mortos, inclusive na existência de almas penadas nascida de problemas com a ritualística fúnebre ou pela experiência de um tipo indesejável de morte. (REIS, 1997, p. 99)

Ainda de acordo com Reis (1997), a morte prematura ou mesmo a falta de rituais funerários devidamente realizados comprometem a passagem dos mortos para o Além entre os africanos. A morte prematura ou acidental não era bem recebida, pois esta deveria ser antecedida por casos de doença ou um aviso divino, afinal a morte também “era um momento de reparação moral” (REIS, 1997, p. 101).

Quando forçados a viver e a obedecer às regras coloniais, os africanos nunca abandonaram seus ritos completamente, pois: “Em suas irmandades eles africanizavam o catolicismo, celebrando santos patronos com máscaras; a percussão dos atabaques, danças cheias de energia corporal, canções cantadas em línguas nativas e eleições fictícias de reis e rainhas negros” (REIS, 1997, p. 101). Porém, esse contato entre ibéricos, africanos e ameríndios tendia ao favorecimento dos colonizadores. Tal postura se converteu em:

[...] estratégias políticas, culturais e sociais dos sujeitos subalternos que, desde posições de poder subordinadas, quer dizer, a partir de uma verticalidade nas relações interculturais, inserem epistemologias, cosmologias e estratégias políticas alternativas ao eurocentrismo como resistência às relações de poder existentes. (GROSFOGUEL, 2012, p. 341)

Ambos os autores, Ramón Grosfoguel (2012) e João Reis (1997), concordam que tais relações acontecem de forma assimétrica e vertical o que acabou por resultar na predominância dos padrões colonizadores. Segundo Conceição (2010, p. 13): “Apesar de

operarem com concepções africanas ressignificadas de morte, suas práticas são impregnadas por influências ocidentais e reinterpretações simbólicas”.

Na tese *Duas metades, uma existência: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte¹⁰ e no Culto de Babá Egun¹¹* (2010), Joalice Santos Conceição diz respeito à compreensão de como os africanos no Brasil, especificamente na Bahia, se organizaram para seguir remembering seus ancestrais. Retomando e ampliando o potencial explicativo do que até aqui vem sendo dito a respeito desses ritos, a autora explica que:

Já as cerimônias do ciclo da festa no mês de agosto, promovidas pela Irmandade da Boa Morte, ligam-se aos espíritos mortuários através das comidas, cânticos, danças, procissões e missas; estes comportamentos colocam seus integrantes em contato com o universo mortuário. Aqui, a morte africana é revestida pela simbologia católica, ao mesmo tempo que a Boa Morte transita também pelo universo do candomblé. As cerimônias públicas expressam basicamente símbolos do catolicismo. Isso se contrapõe aos símbolos de candomblé que se constituem em rituais privados, ou seja, banhos, sacrifícios de animais, comidas que são carregadas para alguns orixás, limpezas de espaços; esses atos, no entanto, são veementemente negados pelas integrantes. Atualmente, elas assumem que pertencem ao candomblé, mas afirmam que no período da festa fazem apenas ritos católicos dedicados a Maria, mãe de Jesus. (CONCEIÇÃO, 2010, p. 14)

Segundo a autora, as cerimônias se distinguem em cerimônias públicas e privadas. As públicas exibem e transitam pelas esferas simbólicas da hegemonia católica, ao passo que as de ordem privada mantêm ativo o universo da religião do candomblé. Conceição (2010, p. 16), utilizando-se da obra de Gramsci e Foucault, considera que:

Essa hegemonia não requer luta armada ou violência física; faz-se fortalecer pelo silêncio das forças, por determinações culturais, contando, muitas vezes, com a participação do grupo ou pessoas dominadas; além disso, ela perpassa todas as esferas da vida dos indivíduos.

A negação dos cultos privados, segundo Conceição (2010), principalmente revela a perseguição religiosa que os integrantes da Boa Morte ainda vivenciam, resultado do estigma do regime escravocrata no Brasil. O que torna nítido o peso do silêncio das forças hegemônicas no período colonial e pós-colonial no país, nesse ponto percebemos claramente a alienação resultante dessas forças, algo que nos remete à capilaridade do biopoder estatal esboçado por Michel Foucault (2007).

¹⁰ A Irmandade da Boa Morte é uma confraria do século XIX formada por mulheres negras na Bahia; conhecida pela manifestação sincrética do candomblé e catolicismo.

¹¹ Segundo explicação de Joalice Conceição (2011, p. 13), “o culto aos Eguns constitui a invocação de ancestrais ou Babá; normalmente estes espíritos foram personalidades ilustres de linhagem familiar consanguínea ou através de laços religiosos iniciáticos e que pertencem ao mesmo axé”.

O mesmo pode ser observado em San Basílio, quando seus membros mais antigos informam que eram impedidos oficialmente de falar a *lengua palenquera*. Moñino (2012, p. 223) é citado por Souza (2019, p. 37):

Também menciona que durante muito tempo a *lengua* não foi aceita como diversidade linguística, porque foi vista como algo confuso, que se assemelhava ao cantalejo até mesmo algo gutural, assim os palenqueros eram vistos como pessoas que se comunicavam verbalmente, mas que segundo esses, não articulavam as frases.

O mesmo foi dito por Rosalina Pardo (2019) que na infância foi impedida pelo próprio pai de utilizar a *lengua*: “*yo no he me acostumbro de hablar la lengua de palenque. Porque mi papá nunca quiso, porque decía que era una lengua muy mala muy fea, el hablado (habla palenquero). Ese es un mal vocablo, y el nunca quiso que uno hablara así*”.

Podemos verificar que a proibição do uso da língua palenquera e o confisco dos tambores foram estratégias que as autoridades “brancas” usaram para impedir a resistência palenquera (SCHWEGLER, 2012). De acordo com Schwegler (2012, p. 71): “Quitarle al esclavo negro la posibilidad de un funeral bien hecho es decir, a la africana era quitarle la esencia de su ser”. Isso porque, segundo ele, o Lumbalú não é apenas uma representação religiosa, mas também um ato sociopolítico.

Para Durkheim (1996, p. XVI), as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas, sendo os ritos maneiras de agir que surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns desses estados mentais desses grupos. Ainda que as representações religiosas possam ser entendidas como produto da realidade dos grupos, as religiões africanas foram estigmatizadas pelos colonizadores europeus, tardando muito até que pudessem ser consideradas como tal. Preconceituosamente, as religiões africanas foram consideradas feitiçaria ou mesmo antropofágicas. Nesse sentido, os movimentos anticoloniais posteriores à Primeira Guerra Mundial tiveram um papel fundamental durante esse reconhecimento (HURBON, 1985).

Notamos que o Lumbalú também é responsável por articular aspectos da organização social e religiosa, a exemplo dos cantos que retomam genealogias. A essa discussão Schwegler (1996, p. 87) acrescenta: “*La falta de atención a este detalle ha contribuido a que no se haya reconocido hasta ahora que, además de ser una expresión de dolor frente a la muerte de un difunto, los cantos mortuorios han sido el principal depósito oficial de la genealogía local*”.

Tal informação é relevante visto que os cantos Lumbalú têm sido a forma de preservação da genealogia palenquera, porém esse não é o objetivo deste texto, por isso nos

limitamos a reproduzir apenas um canto Lumbalú dedicado à memória da Família Salgado de Palenque, uma das principais famílias em SBP:

“La rrasa Salgado de Palenke” La raza (-familia) de los Salgado de Palenque .ese baile es de ellos (= ellos son los dueños de este lumbalú); ellos son, sí esos (= ellos) son (los dueños); CANTADO porque el primer tamborilero del baile de muerto fue José Ildfonso Salgado [= J. I. Salgado compuso los lumbalúes”]. oeee, ésa era la familia Salgado [= los Salgado son los “dueños” del lumbalú], ooelecho. solía cantar [este canto] la cantadora cha-Loncha Salgado, solía cantar [este canto] Bartolita Navarro; y el “lombo”, eeeh, oeelechó; los malditos Salgado; y Emilio Valdés, oeelechó; esos son los primos hermanos de Ilite adiós Domingo Arsilia, Tomás Salgado Herrera, eeh oeelechó; André Casiani Torres, Sabino Casiani Anaya; etc. (SCHWEGLER, 1996, p. 88)

Conforme o cantor diz, os Salgado teriam iniciado a tradição do Lumbalú, mas tal informação não pode ser confirmada por Schwegler (1996); o que sabemos é que a família Salgado goza de certo prestígio na comunidade há dezenas de anos, alguns dos membros mais importantes são lembrados, principalmente, os que compuseram, tocaram e cantaram o Lumbalú¹².

2.2 O Lumbalú e a Palavra ancestral: oralidade e ancestralidade

Para tal debate nos valeremos das ideias de Amadou Hampâté Bá em *A Tradição Viva* (1982), obra na qual o autor infere não ser possível falar da relação da história e memória dos povos africanos sem considerar o imprescindível papel da oralidade durante sua transmissão. Essencialmente pelo papel que a palavra assume em tais sociedades. De acordo com Hampâté Bá (1996, p. 168):

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individuais e coletivas e o valor atribuído à verdade em determinada sociedade.

O significado se amplia quando a Palavra é recebida como manifestação divina, uma vez que: “Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados” (HAMPÂTÉ BÁ, 1996, p. 169). A medicina tradicional aplicada em San Basílio também se

¹² Conforme vimos, “lumbalú” é tanto o nome dado ao ritual quanto o nome do tambor funerário principal, segundo Aquiles de Escalante (1989, p. 13).

vale da crença do poder divino contido e evocado no uso das Palavras. Isso porque, de acordo com Thompson (2004, p. 197), “apenas a fonte oral permite-nos desafiar essa subjetividade: descolar as camadas da memória, cavar fundo em suas sombras, na expectativa de atingir a verdade oculta”. É claro que aqui não pensamos nas entrevistas realizadas como um caminho de verdades ocultas sobre o Lumbalú.

Contudo, consideramos relevantes os aportes de Paul Thompson (2004) em *História oral y Contemporaneidad* por compreender a potência das concepções subjetivas no estudo da memória. De acordo com Thompson (2004), quando as pessoas recordam aspectos da própria vida fazem algo que é fundamental ao próprio sentimento de identidade. Diferentemente do que se pensa a oralidade como modo de aprendizado transcende a repetição mecânica de palavra por palavra, de acordo com o historiador Jacques Le Goff:

[...] a memória transmitida pela aprendizagem nas sociedades sem escritas não é uma memória “palavra por palavra” [...] A memória coletiva parece, portanto, funcionar nestas sociedades segundo uma “reconstrução generativa” e não segundo uma memorização mecânica. (GOODY, 2008 apud LE GOFF, 2012, pp. 411-412)

A historiografia e as crônicas africanas nos oferecem bastantes informações sobre rituais semelhantes em grupos da África Central e Ocidental; da mesma forma é possível encontrar costumes funerários parecidos com o Lumbalú entre outros grupos afro-colombianos (FRIEDEMANN, 1992).

Os aportes de Aquiles Escalante em seu texto *Significado del Lumbalú: ritual funerário del Palenque de San Basilio* (1989) são fundamentais para compreender os aspectos simbólicos do ritual Lumbalú em suas conexões com povos localizados na África Ocidental, especificamente no Congo e Angola. Segundo Escalante (1989) tais ritos funerários estão associados às crenças mágico-religiosas assim como os cultos afro-brasileiros no candomblé.

Nina Friedemann (1990) informa que a palavra lumbalú vem do prefixo coletivo *lu*, e *mbalu* significa melancolia, recordação expressa nos cantos dos mortos, e choros melodiosos são chamados de *leccos*; e cemitério é chamado de *casariambre* traduzido por “casa de hambre”. Lumbalú também era o nome dado ao tambor utilizado durante o ritual:

[...] nombre del tambor funerario principal, utilizado para llevar el ritmo de los cánticos y el baile [...] o pechiche; es algo tron cónico, mide un metro con cincuenta y cinco de altura, y la membrana de cuero de chiva es templada mediante cuñas, tocándose con las palmas de las manos. También se utiliza un tambor conocido como yamaró. igual a los usados en la Costa Atlántica. (ESCALANTE, 1989, p. 13)

Os cantos Lumbalús trazem referências às deidades africanas como Kalunga, Nzambi e Lembá; outro aspecto dos rituais é dado pelo uso dos tambores que servem para chamar os Orixás no candomblé a partir de um toque que lhes é próprio (ESCALANTE, 1989, p. 13). A prática é descrita algumas vezes como um ato religioso pela ideia de que os rituais conectam

os mundos espirituais dos de *acá* e os *más allá*. Mas o momento também pode significar “*la superación del trance de la muerte de un ser querido*” (COLÔMBIA, 2009).

Nina Friedmann em sua obra *Cosmovisiones y Escenarios de Funebria* (1992) nota os desafios enfrentados pela comunidade de SBP em face da rejeição da Igreja Católica que condenava a prática, e do temor dos padres diante dos sons ecoados pelos tambores nas cidades. Para a autora, na atualidade, o Lumbalú é o principal fator de “reintegração étnica” em SBP. Nesse texto a autora fala que os padres desconheciam que o rito significava a saída do defunto para o outro mundo, e, por meio de ameaças de prisões e do confisco dos tambores, eles tentavam inutilmente extinguir a prática:

Es apenas comprensible el forcejeo temprano provocado por estos ritos de la muerte cuando se aprende que en su trasfondo hay símbolos de una cosmovisión donde vivos y muertos habitan un mundo conformado por varios planos relacionados y compartidos. Y el culto a los muertos es un acto para que los habitantes de dos mundos dialoguen. (FRIEDEMANN, 1992, p. 551)

O que as razões ocidentais ignoravam da prática era precisamente o que mais importava aos seus praticantes: a interlocução entre os dois planos através do diálogo entre os vivos e os mortos. Com o intuito de prevenir ataques dos espanhóis e crioulos, ou minimizar confrontos com as entidades religiosas católicas, algumas comunidades negras se disfarçavam:

Han sido neutralizados por ejemplo en regiones como el Chocó donde desde muy temprano en el siglo XVII el culto a los antepasados, a los ancestros, de modo inconsciente se disfrazó con los rezos católicos a las almas del purgatorio. (FRIEDEMANN, 1988 apud FRIEDEMANN, 1992, p. 552)

Essas e outras estratégias são meios de assegurar a paz em seus territórios e a permanência de suas práticas. Aquilo que ora existia disfarçado, hoje, segundo o etnógrafo Roger Bastide (1967) é prática recorrente no catolicismo, o culto aos mortos de acordo com ele tem suas origens nos cultos fúnebres praticados em África:

En todas partes donde bajo la influencia triunfo del catolicismo las religiones africanas se han hundido ha quedado una institución en parte africana: el culto a los muertos... Pervivencias que se explican por la importancia de los antepasados en todas las etnias africanas particularmente entre las etnias bantúes. (ESCALANTE, 1989, pp. 1-5 apud BASTIDE, 1967, p. 51)

Na contemporaneidade diversos autores têm se mostrado enfáticos quanto às consequências do excesso de estandardização cultural em SBP que vem sendo levada a cabo na região através do turismo local (MAGLIA *et al.*, 2012). Existem críticas sendo feitas ao trabalho de linguistas externos à região que exageram na africanização de certos elementos presentes na língua palenquera e que não tenham propriamente origem africana

(SCHWEGLER, 2012). A reintegração étnica tem se dado através de organizações internas das quais se destacam as instituições:

Corporación Festival de Tambores, o Movimiento Cimarrón Consejo Comunitario Ma Kamkamaná de San Basilio de Palenque, a Escuela de danzas y músicas tradicionales Batata de San Basilio de Palenque, la Fundación Alegres Ambulancias, e a Corporación Sociocultural de Afrodescendientes - ATAOLE. (MAZA; JEREZ, 2016, p. 31)

Em 2016 os pesquisadores Francisco Maza e Patrícia Jérez realizaram em SBP uma amostra responsável por coletar informações sobre dados sociodemográficos sobre a participação dos membros durante os rituais tradicionais e das percepções desses membros sobre o velório. A amostra contou com a participação de 334 pessoas. Conforme a Tabela 1- Dados populacionais de San Basílio Palenque, 40,3% dos entrevistados na ocasião possuíam entre 18 e 34 anos; 47,5 % entre 35 e 64 anos e 12, 2% com 65 anos ou mais.

Tabela 1 – Dados populacionais de San Basílio de Palenque

Grupos de Edades	Hab.	%	Distribución muestral
Entre 18 y 34 años	987	40,3%	134
Entre 35 y 34 años	1.166	47,5%	158
65 años y más	299	12,2%	42
TOTAL	2.452	100%	334

Fuente: Cálculos propios a partir de proyecciones poblacionales del DANE

As fontes orais e escritas sugerem que os palenqueros maiores que 65 anos são os mais preocupados com a preservação dos costumes. Os rituais de velório e Lumbalú são menos conhecidos entre os jovens de idade entre 18 e 34 anos, segundo a amostra de Maza e Jerez (2016).

A transmissão dos fundamentos de práticas culturais em SBP tem se dado de geração a geração via oralidade, mas hoje, mesmo que os palenqueros contem com o ensino de certas práticas através da etnoeducação, apenas 10,1% dos palenqueros aprendem sobre os rituais na escola (MAZA; JEREZ, 2016, p. 68).

A etnoeducação ministrada nas escolas de comunidades tradicionais diz respeito a parte das conquistas sociais consolidadas a partir da Constituição de 1991. A Constituição de 1991 que declara que as comunidades raizales, indígenas e palenqueras gozam de autonomia sobre seus territórios asseguram-lhes maior independência do Estado colombiano.

Segundo os pesquisadores, 24,4% dos entrevistados alegam que o velório acontece por tradição ou costume da comunidade; 15,1% acreditam que este seja o ato de último adeus ao falecido; 12,8% revelam ser a solidariedade à família do morto; 12,8% acreditam que o

velório traz paz para a alma do defunto; 8,4% veem como um ritual doloroso e/ou triste; enquanto que para 5,8% o ritual é de alta significância para os palenqueros, apenas 1,5% o vê como uma reunião familiar de amigos e kuagros e 1,2% vê como o momento de iluminação para o defunto (MAZA; JEREZ, 2016, p. 69).

Os dados levantados indicam que 20,1% dos entrevistados acreditam que o rito ajuda os mortos a entrar no céu ou na outra vida, e/ou consigam descanso; 18,6% acreditam que Lumbalú seja a dança tradicional dos mortos praticada nos velórios e 18,3% consideram que é o rito em que se relata a vida do falecido ou ritual fúnebre.

Os demais 18,3% veem o ritual como um canto de muita dor e sentimento; 15,5% acham que o Lumbalú é praticado apenas por tradição ou costume cultural; 2,8% veem o Lumbalú como um rito para comunicar a outros mortos sobre o falecido, 1,9% o vê como um rito que recorda os falecidos, 0,9% o vê como mostra de solidariedade para com os familiares, para 0,6% o ritual não tem significado e 3,7% alegaram outros motivos que não foram descritos (MAZA; JEREZ, 2016, p. 70).

O ritual mágico-religioso ocorre durante nove dias, servindo de momento de socialização e recreação em SBP. O momento é marcado pelo reencontro de familiares e amigos distantes que estarão presentes para a celebração da cerimônia. Durante a entrevista ao curandeiro local conhecido como Sebastián Salgado Reyes os pesquisadores registraram informações sobre o velório. Segundo Sebastián Reyes:

El velorio es donde se acompaña a los familiares del fallecido durante nueve días y nueve noches, es el espacio donde los palenqueros demuestran esos grandes valores que los caracterizan como la solidaridad, el respeto y la consideración. El velorio palenquero se acompaña, se recrea con juegos de rondas y dominó, también con los gastos de alimentación, bebidas y vestidos para los familiares más cercanos [sic] al fallecido. También se aprovecha para que cada quien cuente o narra cómo le va a cada quien en su lugar de trabajo o residencia. (MAZA; JEREZ, 2016, p. 35)

A comunidade se utiliza do espaço do velório para prestar suas considerações à família do membro que faleceu. Sendo este também um momento de sociabilidade entre os membros que permaneceram no palenque e os que se foram a outras terras em busca de oportunidades. Na sequência de sua entrevista, Sebastián Reyes (2016) introduz outro aspecto do ritual: o transe das mulheres ao redor do corpo do falecido.

En cima de una mesa, donde las mujeres empiezan a llorar y a danzar alrededor del cadáver, en ese momento creemos que el ánima sale del cuerpo y se va para el “más allá”, guiado o arropado por el llanto y el movimiento de las mujeres para poder llegar donde están otras ánimas palenqueras. Cumplido los nueve días del velorio, esa última noche a las doce de la media noche se sale a recoger el ánima del fallido [sic] que se encuentra en la calle, se llega a todas las casas donde él visitaba en vida, esto termina a las dos de la mañana; luego a las cuatro de la mañana empieza el último ritual, que es para recoger el ánima que está en la casa. (MAZA; JEREZ, 2016, p. 36)

Existem poucas informações sobre esse momento. Sebastián Salgado (2016) diz que o transe das mulheres durante o ritual de Lumbalú marca o momento em que a alma do morto passa ao plano do *más allá*. O transe é um acontecimento frequente em religiões negro-africanas, a exemplo das cerimônias que acontecem nos terreiros de candomblé:

As cerimônias e práticas religiosas (negro-africanas) são destinadas à celebração dos deuses e ao relacionamento com eles a fim de captar energias e utilizá-las para objetivos determinados, interação essa que se estreita através do transe onde se manifestam essas divindades. (LEITE, 1985, p. 144)

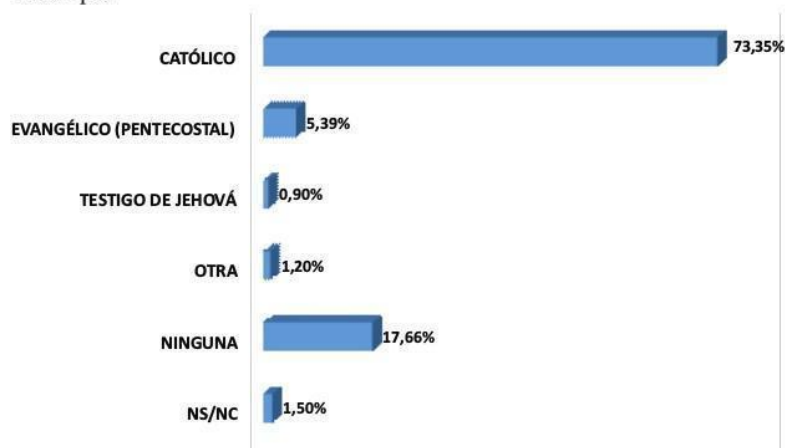
Conforme a explicação de Fábio Leite, o transe é resultado da interação dos deuses e os seres terrestres com o objetivo de manter uma relação com eles. O “homem” por sua vez, conforme expõe Gabriel Agossou Houndjrêbo Alapini (1985, p. 335), é simultaneamente um ser “terrestre e longínquo”:

Mas será Deus diretamente acessível? Há divindades que estabelecem o elo entre Ele e “o homem terrestre e longínquo”. São fundamentalmente espíritos, concebidos à imagem do próprio Deus, escapando à lei da gravidade dos nossos corpos humanos de carne e osso; e, uma vez mortos, acabamos por os reencontrar, tornando-nos nós próprios divindades que é preciso honrar, acalmar, por meio de certas cerimônias cujos ritos variam consoante as culturas e as regiões.

Esse reencontro com essa natureza divina do homem que só é possível através da morte é um dos preceitos mais importantes da crença na imortalidade da alma. Por isso, o presente trabalho aparece como crítica à lacuna deixada pelos principais etnógrafos que estudaram a região e a religiosidade palenquera e não dedicam o devido valor aos significados contidos nesse *más allá*. A seguir o Gráfico 1 aponta as principais religiões entre os entrevistados: 73,35% se declaram católicos, 5,39% evangélicos e neopentecostais, 1,20% outras e 17,66% nenhuma.

Gráfico 1 – Divisões religiosas em San Basílio de Palenque

Gráfica 8. Religión practicada entre habitantes de San Basilio de Palenque



A amostra não diz quais seriam essas religiões “outras”, todavia tais informações auxiliam a compreensão de por que o ritual aparece descrito por Armin Schwegler (1996) como resultado da junção euro-africana. Tal afirmação se vale dos estudos de John Thornton (1992) sobre a adesão do cristianismo entre as populações negras na América.

Para ambos, isso está diretamente relacionado ao fato de que antes mesmo de atravessarem o Atlântico os africanos já tinham sido afetados pelo catecismo dos missionários ou pelo proselitismo dos mercadores, e por isso já tinham algum conhecimento sobre o catolicismo. Para Thornton (1992):

Embora apenas um número limitado de escravos fossem cristãos antes da chegada ao Novo Mundo (principalmente os africanos das regiões centrais), o impacto dos cristãos africanos foi muito maior que o número deles. Isso era especialmente verdade porque os cristãos africanos eram frequentemente escolhidos como catequistas, tanto formal quanto informalmente. Além disso, mesmo que os africanos não se convertessem na África, eles provavelmente tinham um conhecimento maior do cristianismo antes do embarque [...] como resultado dos esforços missionários e da proselitização de comerciantes cristãos e outros colonos do que normalmente se reconhece. (THORNTON, 1992, p. 254 apud SCHWEGLER, 1996, p. 233)

Ainda que sincrético, esse contato aparece mediado por constantes e contínuas relações verticais de poder e dominação (GROSFOGUEL, 2014). Haja vista a predominância do catolicismo ainda que pouco praticado, o desconhecimento e a falta de interesse cada vez mais recorrentes entre os jovens da região com respeito às práticas mágico-religiosas (MAZA; JEREZ, 2016).

Isso tem levado autores como Schwegler (2012) a considerarem que o rito de Lumbalú esteja em vias de desaparecimento:

Queremos concluir esta introducción general al rito y canto del lumbalú señalando que para el palenquero el lumbalú ha sido un instrumento clave en su lucha contra el destino social. Al mismo tiempo, este instrumento ha servido últimamente como indicador absoluto de que esta lucha se ha perdido. (SCHWEGLER, 1996, p. 171)

Porém apenas o completo desconhecimento dos preceitos religiosos que antecedem o ritual pode resultar em afirmações como estas. O autor continua o seu raciocínio argumentando que: “*Su desaparición, sin embargo, no marcará ninguna catástrofe dentro del seno de una comunidad que busca orientarse hacia lo exterior desde hace décadas*” (SCHWEGLER, 1996, p. 171).

Tal pensamento do autor mostra-se tendencioso quando ele julga que ao se adaptar às transformações exteriores SBP busque sua própria desapareição. Esse tipo de afirmação corrobora o pensamento de que sociedades tradicionais necessitam estar isoladas no tempo e

espaço para que seus hábitos possam ser considerados “genuinamente africanos”. Grosso modo, aqui nos propomos a refutar tais ideias à luz das teorias que veem “a identidade como um processo de movimento e mediação [...]” (GILROY, 2002, p. 65).

CAPÍTULO 3: LUMBALÚ QUE TRANSCENDE E RESGUARDA: ORALIDADE E FORÇA VITAL EM SAN BASÍLIO DE PALENQUE

Informações sobre a coleta de dados

O acesso ao material das entrevistas ocorreu em dois períodos diferentes e de duas formas distintas, posta a impossibilidade de realização do trabalho de campo que contou com a ajuda do morador interno de SBP, o guia etnoturismo Tayler Miranda. Os primeiros materiais sobre Lumbalú são resultados da experiência de campo realizada em outubro de 2016, essa primeira etapa foi marcada por entrevistas diretas com uma moradora. O material da segunda fase foi enviado em forma de áudios via rede social de WhatsApp. Essas entrevistas aconteceram no mês de maio e julho do ano de 2019, e contamos com a participação de dois interlocutores.

Cabe mencionar que mantivemos o perfil dos entrevistados da primeira etapa durante a segunda, os três interlocutores estavam acima dos 65 anos, sendo duas mulheres e um homem. Em ambas as etapas mantivemos o anonimato dos moradores que colaboraram. As mulheres foram identificadas como Blues (2016) e Milena (2019) e o homem chama-se Alfredo Benitez (2019). Os pseudônimos foram escolhidos de acordo com os personagens de ficção da literatura colombiana da obra *Cimarrón en la lluvia* (1991) de Alfredo Vanín Romero.

De acordo com uma entrevista dada à Universidad del Cauca em 2018, Vanin diz que sua poesia é o registro de um contexto observado desde menino no qual o mar não é apenas um elemento estético da paisagem, mas o local onde transcorrem as histórias de vidas de seus moradores. Para as entrevistas elaboramos um questionário simples a partir das seguintes perguntas: O que é o Lumbalú? Quais os principais elementos que o compõem? Qual a importância do ritual aos seus membros? Tendo dito isso, apresentamos a seguir as entrevistas transcritas e as análises correspondentes.

3.1 Retrato de Blues (2016): Lumbalú e o respeito à ancestralidade

“El lumbalú es una tradición palenquera que nosotros lo tenemos desde los más viejos que se murieron pero que estaban acá. En los ritos fúnebres tenemos el sexteto, el lumbalú y el bullerengue. Yo soy rezandera de profesión, entonces yo, cuando el finado está ahí en la cama tiene un rezo, cuando está ahí en la caja, y cuando se va al cementerio tiene otro. El homenaje que se dará es el Lumbalú que acostumbramos todos los palenqueros. Donde este palenquero, no solamente aquí en palenque se no, donde este palenquero será celebrado el lumbalú al finado. Los momentos del lumbalú que está un cadáver ahí velando-se ahí la gente se pone sus canciones, sus músicas tradicionales que bailó en su época de su juventud. Cuando se muere una amiga, un amigo entonces uno ya le hace su Lumbalú. Cuando ya falleció la persona es que las amistades de este mismo kuagro le colocan la música que bailaron en su juventud. Y el bullerengue que la gente tiene en la juventud que tuvieron también se lo colocan en sexteto. Qué son las músicas tradicionales acá de palenque”.

Tradução da entrevista de Blues (2016)

“Lumbalú é uma tradição de palenquera que nós temos desde os mais velhos que morreram, mas estiveram aqui. Nos ritos funerários, temos o sexteto, o Lumbalú e o bullerengue. Sou rezadeira de profissão, quando o falecido está lá na cama eu faço uma oração, quando ele está lá na caixa e quando ele vai ao cemitério aí ele tem outra (reza). O Lumbalú é a homenagem que todos costumamos a fazer aos palenqueros (depois de morto). Onde estiver o palenquero, não apenas aqui em palenquero, mas onde este estiver será celebrado o Lumbalú ao falecido. Durante os momentos do Lumbalú as pessoas colocam as canções do falecido, a música tradicional que dançavam no tempo de sua juventude. Quando se morre um amigo, se faz o seu Lumbalú. Quando a pessoa morre os amigos desse mesmo kuagro colocam a música que este dançava na juventude. O bullerengue que as pessoas escutaram na juventude também é colocado no sexteto. Que são as músicas tradicionais daqui de Palenque.”

Análises da entrevista de Blues (2016)

Três dias após a nossa chegada ao local, durante a caminhada nos deparamos com uma senhora de um pouco mais de 60 anos que aqui identificamos como Blues. Algumas crianças corriam pelas ruas enquanto a interlocutora limpava a calçada, o que a atrapalhava. Naquela manhã escutamos as primeiras reclamações sobre o futuro de Palenque, posto que as crianças não se comportavam. Como boa anciã dizia que no tempo dela aquilo não aconteceria.

Quando nos identificamos enquanto pesquisadores universitários, Blues não se surpreendeu, já que segundo ela muita gente vem estudar palenque; mostrou-se entusiasmada em contribuir com o estudo. Assim, com a concordância dela no dia 15 de outubro de 2016 nos reunimos em sua casa, ainda construída sob bejuco malibú – espécie de madeira local preenchida com barro e esterco coberto com telhas de alumínio. A entrevista durou aproximadamente trinta minutos, porém, como o trabalho de campo na ocasião não tinha por intenção o estudo do Lumbalú, dispomos de poucas explicações sobre o ritual.

Blues é uma senhora de 62 anos cujo marido está acamado e os filhos trabalham e moram em Cartagena. Avó de oito netos, Blues se orgulha de criar alguns deles, orgulha-se de ser sábia e conhecedora da *lengua palenquera*, que, segundo ela, está cada vez mais “olvidada” (esquecida).

Para Blues, pertencer à comunidade é motivo de grande satisfação, essa comunidade que tem um passado insurgente e de cimarones – nome dado aos escravizados que fugiam das fazendas e minas. O Lumbalú é uma tradição que também foi praticada pelos mais velhos e que os mais novos cada vez menos se interessam.

O etnônimo “palenquero” usado frequentemente por seus moradores ao se apresentarem não está restrito ao marcador racial, conforme vimos nas falas de Zapata (2016) e se relacionando diretamente com as ambiências do grupo. Nesse ponto observamos a relevância do pensamento de Stuart Hall (1989) utilizado por Eduardo Restrepo (2004) ao referir-se à identidade étnica como resultado da articulação de práticas sociais e discursivas, bem como de forças de poder:

[...] las identidades étnicas son discursivamente constituidas, aunque no son sólo discurso; se encuentran imbuidas en prácticas sociales y en prácticas discursivas. Las identidades étnicas son predicadas en las experiencias sociales que interpelan a sujetos y subjetividades étnicas particulares. Finalmente, las identidades étnicas se encuentran mediadas por relaciones de poder en las cuales identidades étnicas, sujetos y subjetividades específicas son definidas, avaladas, resistidas o visualizadas. (RESTREPO, 2004, p. 64)

Ditas forças no contexto de SBP aparecem mediadas pela influência e interferência dos kuagros, grupos de idade (MAGLIA, 2012; SCHWEGLER, 2012). Os pesquisadores

sugerem que a identificação de “palenquero” tenha surgido por influência do *boom* acadêmico na região.

Conforme mostra Moñino, “*la comunidad no tenía etnónimo propio: desde que los etnólogos frecuentan el pueblo, sus miembros se autodenominan palenqueros, pero de manera más discursiva y tradicional, suto aquí ‘Palenge’ nosotros de acá de ‘Palenque’*” (MOÑINO, 2012, p. 226).

Blues (2016) também se identifica como “rezadeira” – chamamos atenção a essa informação haja vista que à comunidade esta é uma função bastante notável, tendo em vista o relevo dessa função à comunidade. Frequentemente são essas mulheres que mais auxiliam na preparação do corpo e também no chamamento dos cantos de Lumbalú, sendo procuradas por membros internos e externos para intervirem em enfermidades que consideram ter origens místicas.

As rezadeiras destacam-se também como autoridades locais capazes de sanar o corpo enfermo que foi afligido por males espirituais. Nesse sentido, consideramos que o trabalho de campo realizado em 2016 foi fundamental à compreensão da função dessas autoridades, bem como a análise da medicina tradicional a partir do uso de plantas locais.

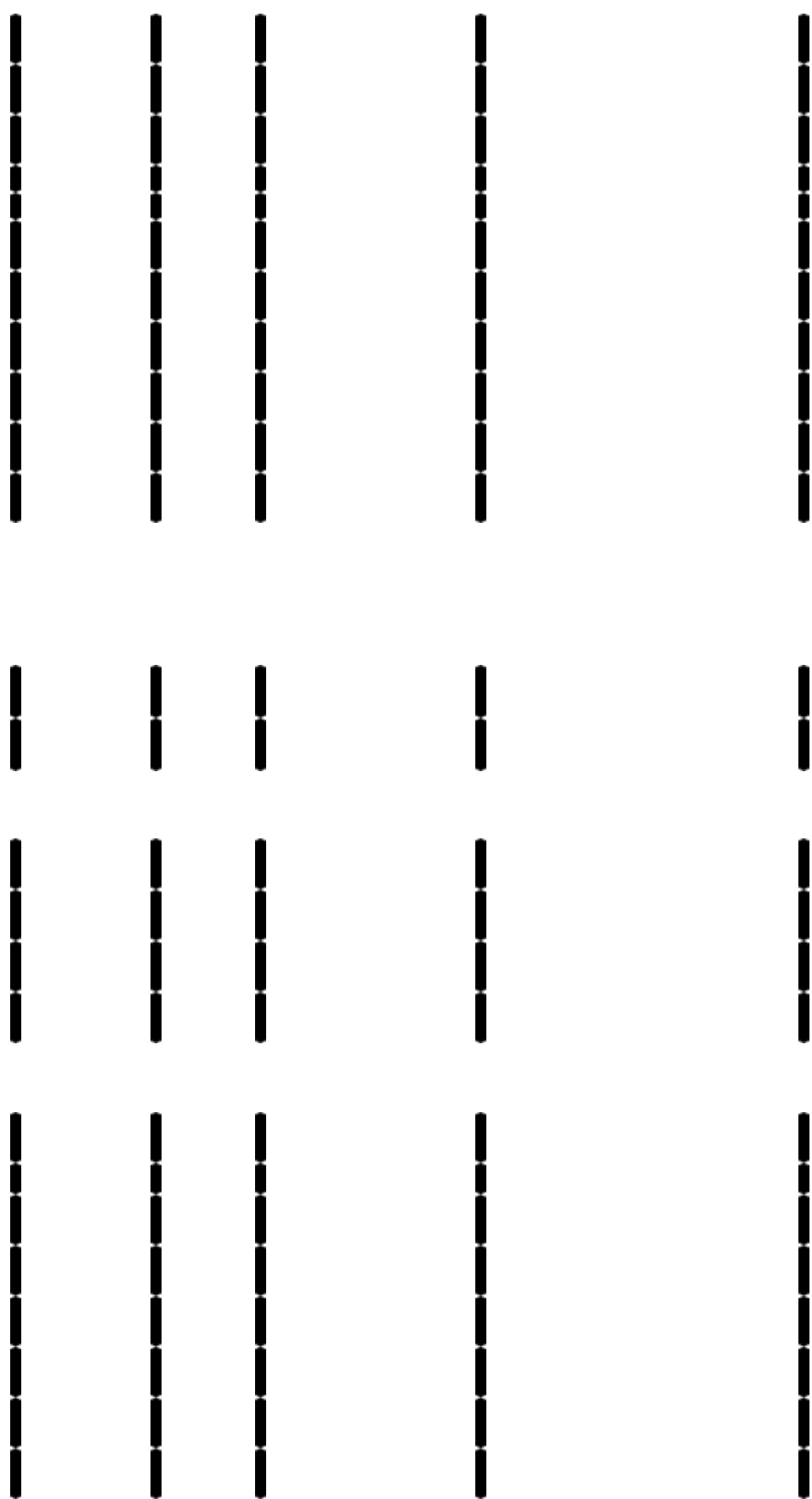
A seguir alguns exemplos de plantas medicinais usadas para tratamento em SBP.

Tabela 2 – Plantas medicinais tradicionais em San Basilio de Palenque

Dados organizados a partir da tabela de Arias (2016, p. 71-82) por Souza (2017). Dispostos conforme gênero, nome vernáculo, parte usada, uso popular, propriedade medicinal e categoria térmica.

GENERO	NOMBRE VERNACULO	PARTE USADA	USO POPULAR	PROPIEDAD MEDICINAL	CATEGORIA TÉRMICA
APHELANDRA	AVENTURERO	HOJAS	MAL DE OJO- FIEBRE	MAGICO-RELIGIOSA - ANTIPIRÉTICA O FEBRÍFUGA	FRIA
BRAVAISIA	PALO DE AGUA	HOJAS	DOLOR DE CABEZA- FIEBRE	ANALGESICO E CALMANTE - ANTIPIRÉTICA O FEBRÍFUGA	FRIA
ASTRONIUM	SANTA CRUZ	HOJAS	DOLOR DE CABEZA	ANALGESICO E CALMANTE	CALIENTE
ANNONA	GUANABANA	HOJAS	REPOSAR EL CUERPO	ANALGESICO E CALMANTE	FRIA
AMBROSIA	ALTAMISA	HOJAS	CÓLICOS-PARTOS	ANTIDISMENORREICOS O EMENAGOGA- PARTURIENTE	CALIENTE
TAGETES	ROSA AMARILLA	PLANTA ENTERA	PROTECCION A LOS NIÑOS	MÁGICO-RELIGIOSA	CALIENTE
HELIOTROPIUM	VERBENA BLANCA	PLANTA ENTERA	GRIPA – PARTO	ANTISÉPTICA Y PARTURIENTA	FRÍA
TILLANDSIA	GALLITO	PLANTA ENTERA	MAL DE OJO-DOLOR	MAGICO-RELIGIOSA – ANALGÉSICO O CALMANTE	FRIA
RIPSÁLIS	MIERDA DE PAJARITO	PLANTA ENTERA	ENERGIZANTE	ASTÉNIA	FRIA
CAPPARIDASTRUM	NEGRITO	HOJAS	DOLOR DE CABEZA	ANALGÉSICO O CALMANTE	CALIENTE -FRÍA
CAPPARIDASTRUM		PLANTA	BRUJERIA- MORDEDURA DE SERPIENTE		FRIA

	SICOGOLLO	ENTERA		MÁGICO-RELIGIOSA - ANTIOFÍDICA	
ERYTHROXYLUM	COCA	HOJAS	BRUJERÍA-MORDEDURA DE SERPIENTE	MÁGICO-RELIGIOSA - ANTIOFÍDICA	CALIENTE
CNIDOSCOLUS	PRIGAMOZA	FLOR	MORDEDURA DE SERPENTE	ANTIOFÍDICA	CALIENTE
JATROPHA	COQUITO BLANCO	HOJAS	IRRITACIÓN VAGINAL	ANTI-IRRITANTE	FRIA
GLIRICIDIA	MATARRATON	HOJAS	PARTO-BRUJERÍA - FIEBRE-RONCHAS	PARTURIENTE- MÁGICO-RELIGIOSA-ANTIPIRÉTICA-DÉRMICA	FRIA
SENNA	BICHO	HOJAS Y RAIZ	FIBRE- PARASITOS	ANTIPIRÉTICA O FEBRIFUGA-TENÍFUGA VERMÍFUGA	FRIA
SENNA	CIGARRÓN	PLANTA ENTERA	FIEBRE AMARILLA - DOLOR	ANTIPIRÉTICA O FEBRIFUGA-ANALGÉSICO O CALMANTE	FRIA
AEGIPHILA	JUAN DE LA VERDAD	HOJAS	DOLOR DE CABEZA	ANALGÉSICO O CALMANTE	CALIENTE
AEGIPHILA	JUAN DE LA VERDAD	HOJAS	FIEBRE	ANTIPIRÉTICA O FEBRÍFUGA	CALIENTE
AEGIPHILA	JUAN DE LA VERDAD	HOJAS	BRUJERÍA-MORDEDURA DE SERPIENTE	MÁGICO-RELIGIOSA	CALIENTE
OCIMUM			BRUJERÍA(BUENA SUERTE)	MÁGICO-RELIGIOSA	CALIENTE
OCIMUM			PIEL	DÉRMICA	CALIENTE
STIGMAPHYLLON	BEJUCO DE SAN JUAN	HOJAS	DOLOR	ANALGÉSICO O CALMANTE	FRIA
STIGMAPHYLLON	BEJUCO DE SAN JUAN	HOJAS	CÓLICOS-PARTOS	ANTIDISMENORRÉICOS	FRIA
GOSSYPIUM	GUAYABA ACIDA	HOJAS	GRIPA	"ANTIASEPTICA Y ANTIPIRÉTICA Y FEBRÍFUGA"	FRIA
PIPER	SACALO TODO	HOJAS	BRUJERÍA	MÁGICO-RELIGIOSA	FRIA
PIPER	SACALO TODO	HOJAS	FIBRE	ANTIPIRÉTICA O FEBRÍFUGA	FRIA
PIPER	SACALO TODO	HOJAS	DOLOR	ANALGÉSICO O CALMANTE	FRIA
SCOPARIA	ESCOBILLA MENUDA, PIMENTICA	PLANTA ENTERA	DIARREA	ANTIDIFTERICO	FRIA



SCOPARIA	ESCOBILLA MENUADA,PI MI ENTICA	PLAN TA ENTER A	PARTO	PARTITURIENTE	FRIA
SCOPARIA	ESCOBILLA MENUADA,PI MI ENTICA	PLAN TA ENTER A	VOMITAR	ANTI-EMÉTICA	FRIA
SCOPARIA	ESCOBILLA MENUADA,PI MI ENTICA	PLAN TA ENTER A	MORDEDURA DE SERPENTE	ANTIOFÍDICA	FRIA
SCOPARIA	ESCOBILLA MENUADA,PI MI ENTICA	PLAN TA ENTER A	PURGENTE	TENÍFUGA O VERMÍFUGA	FRIA
SCOPARIA	ESCOBILLA MENUADA,PI MI ENTICA	PLAN TA ENTER A	FIEBRE	ANTIPIRÉTICA O FEBRÍFUGA	FRIA
SCOPARIA	ESCOBILLA MENUADA,PI MI ENTICA	PLAN TA ENTER A	BRUJERIA	MÁGICO-RELIGIOSA	FRIA
PHYSALIS	BOLSA DE MONTE	HOJAS	DÉRMICA (RONCHAS)	ANTIFLOGÍSTICO-EMOLIENTE	FRIA
URENA	PRINGAMOZ A ORDINÁRIA	HOJAS	MORDEDURA DE SERPIENTE	ANTIOFÍDICA	FRIA
CECROPIA	YARUMO	PLANT A ENTER A	GRIPA	ANTISSÉPTICA Y ANTIPIRÉTICA	FRIA
PRIVA	CADILLO DE BOLSA	PLANT A ENTER A	BRUJERÍA	MÁGICO-RELIGIOSA	FRIA
PRIVA	CADILLO DE BOLSA	PLANT A ENTER A	DOLOR DE MUELA	ANALGÉSICO O CALMANTE	FRIA
LIPPIA	ORÉGANO	PLANT A ENTER A	DOLOR DE OIDO	ÓTICO	FRIA
LIPPIA	ORÉGANO	PLANT A ENTER A	DOLOR DE CABEZA	ANALGÉSICO O CALMANTE	FRIA
LIPPIA	ORÉGANO	PLANT A ENTER A	BRUJERÍA	MÁGICO-RELIGIOSA	FRIA

A Tabela 2 foi elaborada justamente para apontar quais ervas eram utilizadas durante a prática dos banhos de curas não contendo as ervas de uso oral ou tópico; conforme vemos o seu uso também se relaciona com enfermidade de origens morais e espirituais como *brujeria* ou mesmo *mal de ojo*, como é a maioria das aplicações.

Isso porque, de acordo com Ronald Arias (2016 p. 89),

[...] múltiples enfermedades ocasionados por la envidia de otras personas (según Escalante '1979' se cree que la envidia de otros afecta el comportamiento y la suerte del afectado), espíritus ancestrales (se considera que la presencia de los muertos en los rituales puede servir bien sea para ayudar curar e para morir).

Em seu estudo sobre “Medicina tradicional en la comunidad de San Basilio de Palenque” (2016), Ronald Arias tratou de identificar 135 plantas usadas na atualidade pela comunidade, distribuindo sua classificação entre plantas consideradas quentes ou frias. Conforme os relatos, Arias expõe:

Esto podría explicarse desde la percepción de la moral y el corpus mítico que se maneja dentro de la comunidad. Es así que el origen de la enfermedad pueden ser las envidias y maleficios que se hacen a través de brujos u otros medios. Debido a esto se tiene la concepción que una persona buena, generosa, respetuosa, que sabe escuchar, aprender y enseñar no estará propenso a contraer enfermedades, a no ser que otros hayan enviado enfermedades a través de la magia.

Observa-se a ocorrência de práticas e lógicas similares entre os indígenas Yanomami no Brasil e da Tribu Cananguchal na Amazônia colombiana, e, nesse sentido, importantes trabalhos desde e a partir desses grupos a exemplo das narrativas de Davi Kopenawa (2019) e Hipólito Candre-Kirenai (1993) são capazes de elucidar e descrever parte da cosmovisão e dos fundamentos que sustentam a crença na autoridade espiritual do xamã, ou de outros membros.

Segue o relato de Davi Kopenawa de como se tornou um xamã:

Me tornei xamã como eles (xamãs mais velhos) para ser capaz de curar os meus. É a verdade. Se os *xapiri*¹³ não nos vingarem, afastando os seres maléficos e as fumaças de epidemias, ficaríamos sempre doentes. [...] Só os espíritos sabem arrancar o mal do mais profundo de nós e jogá-lo para longe. São imortais e muito hábeis em nos curar. (KOPENAWA; ALBERT, 2019, p. 175)

De igual modo Hipólito Candre-Kirenai nos conta como foi dada a autorização para que pudesse curar seus familiares:

Ahí sí ya lamí y fumé, entonces eso ya salía de corazón, de mí salía así, salía como verde, entonces ahí sí ya, pues yo lo tengo ya. Entonces espíritu dijo: “Entonces usted ya puede curar su criatura, su mujer, sus hijos, esa oración es solamente para cuidar hogar de uno; ahora sí puede hacer oración”, me dijo. De ahí ya yo hacía oración. (CANDRE-KINERAI; ECHEVERRI, 1993, p. 7)

Ainda que a partir de particularidades diversas como no caso dos ianomâmis em que os espíritos da floresta conhecidos como *xapiri*, e, para o caso dos Uitoto, o espírito do *Tabaco*, em ambas as tradições, tanto os xamãs como outros agentes estão submissos à ordem espiritual de outros agentes. Apenas com as devidas investidas podem atuar como autoridades espirituais no tratamento da cura.

No contexto de SBP, o Lumbalú não trata de algo secreto, mas sim de um código privado que, segundo Schwegler (1996, p. 52), é “*manejado correctamente sólo por ancianas*

¹³ Xapiri - Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais yarori que se transformaram no primeiro tempo. É esse seu verdadeiro nome. Vocês os chamam “espírito”, mas são outros. (KOPENAWA; ALBERT, 2019, p.111)

iniciadas en el arte sacramental de kandá ma baile (ri) muerto”, sendo que sua preservação depende da memória da habilidade dessas mulheres em guardarem tal tradição.

No passado, conforme expõe Schwegler (1996, p. 150), mulheres como Blues eram as que praticam a santeria e os rezos durante o Lumbalú, sendo em sua maioria analfabetas, porém bastante conhecedoras da *lengua palenquera* e dos bailes de Lumbalú, além do fato de que a maioria delas tenha passado toda a sua vida em SBP.

No testemunho de Blues (2016) e de outros interlocutores, não temos maiores informações sobre a intervenção de forças espirituais durante o ritual, não obstante se identifique a importância espiritual dos cantos e das rezas para o momento de despedida. Porém, como populações afrodescendentes, o Lumbalú comparte de preceitos religiosos que o antecedem, posto que, “de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo” (HAMPÂTÉ BÁ, 1996, p. 173).

Para Durkheim (1996) a religião assim enquanto “instituição” não possui um começo em nenhuma parte; tal dificuldade se explica pelo fato de que muitas crenças nasceram de um pensamento fundado na religião e por sua vez não possuem uma data que se possa chamar de fundacional, não sendo possível estabelecer qualquer data que aponte uma origem.

Os estudos levantados até aqui mostram que no passado os cantos que envolviam o ritual de Lumbalú eram transmitidos via oralidade, de maneira que a “Palavra” falada assume um papel ativo, quando não, divino, na permanência do ritual. Esse elemento nos remete a uma atenção maior acerca da importância da palavra falada em detrimento da palavra escrita à comunidade.

Em seu estudo “A tradição viva”, Hampâté Bá (2010) aponta como a Palavra se desenvolveu em sociedades a exemplos dos Bakur no Sul do Saara como potência divina de criação capaz de gerar ou de destruir. Esse autor dedicou-se a mostrar a Palavra como princípio ativo da magia dentro de específicas sociedades africanas:

Nas canções rituais e nas fórmulas encontradas, a fala é, portanto, a materialização da cadência. E se é considerada como tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque cria harmonia, cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, a potência da ação. (HAMPÂTÉ BÁ, 2010, p. 172)

O efeito de criar e agir sobre os espíritos traz à tona a preponderância da palavra falada sobre a palavra escrita, que o autor considera ser produto da cultura. A oralidade, por sua vez, é um dos métodos que possibilita ao pesquisador “a sensação de ouvir a história sendo contada em um contínuo, onde temos a sensação de que as discontinuidades são abolidas e recheadas com ingredientes pessoais: emoções, reações, observações, idiossincrasias e relatos pitorescos” (ALBERTI, 2004, p. 14).

De acordo com Jan Vansina (2010), a “Palavra” em sociedades orais não é apenas uma forma de comunicação, mas o meio de preservação da sabedoria ancestral, na qual o grupo recebe a tradição como um pilar de coesão dessa sociedade.

A palavra, segundo Fábio Leite (1996), aparece em determinadas regiões da África como

princípio civilizacional – princípio no qual a força vital, descrita como a energia vital do ser, se manifesta e age sendo um instrumento singular das práticas políticas negro-africanas, uma vez que as decisões da família e da comunidade são tomadas em conjunto mediante a discussão das questões e exposição da jurisprudência ancestral. (LEITE, 1996, p. 106)

A palavra age de modo tal que a oralidade representa uma “atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade” (VANSINA, 2010, p. 140), ela traz consigo a ação que cria o tempo presente e articula um passado de representações que justificam a tradição.

Para os palenqueros, os cantos que compõem o ritual de Lumbalú são entoados em *lengua palenquera*, que é a variação linguística predominante em Palenque e reúne um conjunto de bricolagens de outros idiomas: o quicongo, o português e o espanhol (MOÑINO, 2012).

Nesse sentido, acrescenta Schwegler (2012, p. 111):

Ante el escenario de un multilingüismo activo entre la población negra de la Cartagena del siglo XVII, es fácil entender por qué varios investigadores sostuvieron, como hipótesis de trabajo, que los primeros habitantes de Palenque pertenecen a diversas etnias, cada una de ellas con propia lengua africana. No obstante, las investigaciones desarrolladas durante el último cuarto de siglo (1985-2010) sugieren que el kikongo pudo haber sido el único sustrato africano significativo de Palenque.

Para Escalante (1989) a prática dos cantos funerários remonta às comunidades no Sul do Saara que usavam este momento para invocar suas deidades. Outra característica do Lumbalú é a presença de um solista que responde ao coro, ao timbre e ao movimento dos corpos de maneira a agradar a divindade cultuada.

O seguinte trecho foi coletado por Aquiles de Escalante (1979) e reescrito por Armin Schwegler (1996, pp. 433-437): “*chi ma nkongo; chi ma (n)luango; chi ma ri Luango <de Angola;> Huan Gungú <me ñmo yo>... etc.*”¹⁴

Além da evocação às deidades africanas, alguns Lumbalú, como o exemplo acima, destinam-se a afirmar os povos e locais de onde atribuem suas raízes como os de Congo e os de Loangos. Na entrevista, Blues (2016) diz que durante os velórios também são colocados bullerengues que agradavam os gostos da/o finada/o.

Para Hernández (1995, p. 234) o bullerengue possui um caráter místico de ritmo sincopado, “embruxado, mágico que quebra a matéria e aflora os espíritos”. O ritmo é tocado

¹⁴ Canto de Lumbalú: Traducción: “De los Congos (soy); De los loangos (soy); De los Loango de Angola (soy); Juan Gungú me llamo yo... etc.”

por dois tambores: um *tambor alegre* que leva voz principal e o *tambor chamador*, que marca o tempo (HERNÁNDEZ, 1995). Em Palenque San Basílio “Las Ambulâncias” foi um grupo de grande destaque no bullerengue da costa.

O pesquisador Armin Schwegler (1996, p. 369) não acredita que o ritmo não esteja intimamente ligado ao ritual, argumentando que sua presença no ritual trata de nostalgia do grupo,

Cualquier mención de elementos socioculturales antiguos representa para el público palenquero la oportunidad de recordar nostálgicamente la época en la que su pueblo era todavía una comunidad mucho más cerrada y, sin duda, más “africana” de lo que es hoy. (SCHWEGLER, 1996, p. 369)

Ainda que tenhamos destacado a singular contribuição das pesquisas de Schwegler, elas devem ser recebidas com cuidados pelos estudiosos por apresentarem determinadas ideias etnocêntricas na medida em que o autor acredita que os palenqueros tentem, através de estratégias afirmativas, converter-se em mais “africanos” do que realmente sejam na atualidade. Reforçando a ideia de perda cultural frente à modernidade do reduto.

Ao longo da bibliografia utilizada em nosso trabalho não encontramos referência ao “sexteto” citado por Blues (2016), não sendo mencionado por nenhum outro interlocutor. A próxima entrevista foi realizada com Milena no dia dois de julho de 2019.

3.2 Relatos de Milena (2019): Lumbalú, um ritual de transcendência

Mi nombre es Milena. Para mi el Lumbalú tiene muchos componentes. Es todo esto trascender desde que la persona está en agonía o a la larga como dicen acá en palenque. Donde los familiares, los vecinos y los amigos están pendientes de la persona que está enferma. El Lumbalú para aclarar, hay mucha gente diciendo/piensan que el lumbalú solo es tambores. Lumbalú no es tambor. El tambor es uno de los elementos que están inmersos en él. El lumbalú se compone de llantos, gritos, lamentos, rezos y todo eso que tiene que ver con el velório. La última noche o em novenário, todo es con la missa que hace de los ocho días. Todo eso tiene que ver con Lumbalú. El lumbalú tiene varios momentos. Tiene 5 momentos: 1- El momento número uno es el momento de la Agonía, (o la larga). 2- El momento número dos la muerte (donde se prepara el cuerpo para que no tenga algún percance, porque en palenque no se le coloca formol a la persona que se muere porque dicen que el olor no es agradable para los demás que están en este mundo). 3- Hay otro momento que es el entierro, tiene que ver con esa procesión que debe de ser guiada por alguien con una cruz, pero también tiene

toda su parafernalia para esa guía. Debe tener una pila encendida que le abre el camino. 4- Es el momento del velorio (cabe destacar que el velório no es el velatorio del cadáver) que muchos piensan que cuando este último velorio dura nueve días, creen que es el nono día con el cadáver; pero no. El velório inicia después del entierro que son los ocho días de diario no más, donde hay vários momentos como de los rezos, de los cánticos, lo de la comida, de lo juego. Termina con las nueve noches o novenario. Que ya se le cambia la montura en el altar cuando la rezandera debe de rezar medio días después de arreglar el altar. Al altar se le coloca doce velas haciendo alusión a los doce apóstoles. Y los nueve días que se hace el velorio haciendo alusión a los nueve meses de gestación de la persona de su embarazo. Y se termina a las 4:30 de la mañana con un rezo diferente. 5-Una cantada que se hace para levantar el paño (y en algunas partes del pacífico se le dicen levantar la tumba) donde se rezan diferente pero con un cantico hasta apagar la última vela, ahí termina el velorio. Antes, unos veinte años atrás hacia el cabo del año, el cabo de año tenía que ver con la montura (cuando tenía un año de la persona fallecida), colocan un altar y hacían como un novenario, o un levantamiento del pano, eso se llamaba cabo de año y se hacía hace rato, ya ahora lo que se hace es la missa del mês logo la del año. Pero ya no se hace al cabo del año. También en lumbalú hay algunas mujeres que solo lloran y tiran la frase mientras otra le responde, también por outra parte el lumbalú, no momento en que ella se utiliza del tambor; unos van cantando outros van contestando. Lo mismo que cuando está la señora mayor edad que están tirando la copia a los versos y outras responden, pero ahí va diferente. Más significativo porque hay en el momento que la señora va hablando y otra contestando es que ya falleció la persona que están cambiando y vestido el cadáver y en el momento en que ella se utiliza el tambor es cuando ya están danzando alrededor del defunto. Existe el lumbalú centro que esse que tocamos y cantamos es cuando fallece la persona estemos transmitiendo ese conocimiento a otras personas que quieran aprender al tipo de actividad realizada. (Entrevista 2-10 de junho de 2019)

Tradução da entrevista de Milena

“Meu nome é Milena. Para mim, existem muitos componentes do Lumbalú. Porque ele é todo esse transcender, desde que a pessoa está em agonia, ou seja, **estar a larga**, como chamamos aqui em palenque. Onde os familiares, os amigos estão pendentes da pessoa que está enferma. Tem muita gente que pensa/diz que lumbalú é somente tambores. Lumbalú não é apenas tambor. O tambor é um dos elementos que o compõem, mas não é apenas ele. O lumbalú é composto por choro, gritos, lamentos, repetições e tudo o que tem que ver com o

velório. A última noite em que o novenário é exibido, é como a missa que tem duração de oito dias. Tudo o que você vê com Lumbalú. O lumbalú tem vários momentos: Primeiro - O momento da agonia (ou o estado de estar a larga); Segundo - O momento da morte (onde você prepara o corpo para que não se tenha nenhum contratempo, não usamos formol porque o cheiro não é agradável para os que estão neste momento mundo); Terceiro - O momento em que acontece o enterro, ele tem esse processo de ser guiado por alguém com uma cruz, mas ele também faz toda a permissão para o guia. Precisa haver uma vela acendida para que se abra o caminho. 4 - O momento do velório (o velório não é para velar nove dias o cadáver). Mas esse último velório durou nove dias, muitos creem que são nove dias com o cadáver, mas não é. Depois se muda o altar e a rezadeira deve rezar depois que se arruma o altar. No altar se colocam doze velas fazendo alusão aos doze apóstolos. E os nove dias que dura o velório faz alusão aos nove meses de gestação da pessoa durante a gravidez. E termina às 4h30 da manhã com um rezo diferente. Quinto - O momento que o pano é levantado toca-se uma música, aí se rezam de maneira diferente, mas com uma música até a última vela se apagar, aí termina o velório. Cerca de vinte anos atrás se fazia ao final de cada ano uma montura (era após um ano do falecimento da pessoa), colocavam um altar e faziam como o novenário, ou o levantamento do pano, isso se realizava ao final de cada ano. Agora o que se faz é a missa do mês e logo a do ano. Mas já não se faz mais ao final do ano. Também o lumbalú tem algumas mulheres que apenas choram e dizem frases enquanto outras as respondem, também por outra parte o lumbalú, no momento em que ela se utiliza do tambor, uns vão respondendo. O mesmo quando esta senhora mais velha está fazendo cópia dos versos e outras respondem, mas aí vai diferente. Existe o momento em que a senhora que vai falando a frase e outra vai respondendo, já faleceu a pessoa que está mudando e vestido o cadáver e no momento em que ela se utiliza o tambor é quando já estão dançando ao redor do defunto. Existe o lumbalú central, esse que tocamos e cantamos quando falece a pessoa estamos, assim estamos transmitindo esse conhecimento a outras pessoas que queiram aprender a atividade realizada.” (Entrevista 2-10 de junho de 2019)

Análises da entrevista de Milena

A entrevista aconteceu no dia dois de junho de 2019 no quintal da casa de Milena após o preparo do prato típico local enyucada, um doce à base de mandioca que é uma especialidade local. Para Milena o Lumbalú é todo o “transcender” do estado da agonia do enfermo, não restringindo ao velório ou mesmo sepultamento. O Lumbalú marca o limiar da vida e morte do enfermo, e, também, a despedida dos vivos.

Conforme vimos, os rituais são formulações inerentes à própria existência: “É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial a outra e de uma situação social a outra” (GENNEP, 1977, p. 24). Mesmo que aparentemente o Lumbalú possa ser classificado como um ritual de separação, dadas as definições de Van Gennep (1997), no que diz respeito ao fato de desconectar um membro do corpo social, ele também pode ser analisado como um ritual de agregação. Isso se deve ao fato de que tanto o Lumbalú quanto o axexê são precedidos por valores e símbolos ancestrais de povos africanos, a exemplo dos iorubás.

Para os nagôs-iorubás a morte é vista como um caminho de transformação, e não como um fim. Segundo Alapani (1986), os nagôs-iorubás acreditam que os mortos não estão mortos porque eles permanecem entre os vivos, ainda que sem contato físico. Isso visto que: “Os nagôs-iorubás têm uma fé inquebrantável na imortalidade do espírito do parente falecido” (ALAPANI, 1986, p. 342).

As descrições que se seguem foram realizadas por Helmy Mozachi acerca da cerimônia de Axexê feitas no terreiro de candomblé “Ilê Olorum Wam Be”, em São Paulo, no ano de 1991. O que nos permite, grosso modo, dizer que este seja uma “cerimônia ritual fúnebre celebrada para uma pessoa importante da comunidade religiosa, chefe, filho-de-santo ou ogã” (MANZOCHI, 1995, p. 261).

O Axexê, diferentemente do Lumbalú, não acontece dentro da novena, porque é “realizado em um período de sete dias consecutivos. No entanto, se um membro da casa se oferece para fazer as obrigações durante sete anos, a cerimônia se realiza em apenas três dias” (MANZOCHI, 1995, p. 261). Diferentemente do catolicismo, as religiões negro-africanas a exemplo do candomblé não partilham da crença na existência do céu ou do inferno, visto que:

A concepção que a comunidade de candomblé tem da morte é que ela não significa a extinção total, ou aniquilamento. Morrer é uma transformação, uma mudança de plano de existência e de status. E são essas transformações que dão sentido às suas vidas, como também às suas mortes. (MANZOCHI, 1995, p. 261)

Assim a ideia da morte se mostra como um caminho ao renascimento espiritual, baseado no amadurecimento do “Ori”¹⁵ ao seu nível de “orum”¹⁶; assim: “O ser maduro para a morte é o que completou o seu ‘Ori’, ao passar do ‘àiyé’, nível de existência individual, ao ‘òrum’, nível de existência coletiva. Celebrados os rituais, transforma-se em ancestral” (MANZOCHI, 1995, p. 264).

Outro aspecto dos funerais palenqueros que aparece na entrevista de Milena (2019) diz respeito ao preparo do corpo que dispensa o uso de formol, tal como se constata no relato de

¹⁵ ORI – Cabeça
¹⁶ ORUN – Espaço sagrado, o céu.

Milena. Conforme verificamos, o uso da técnica de preparo do corpo do morto envolvendo o formol, tal qual realizamos hoje, faz parte de um conjunto de práticas que segundo Ariès (2012) começa nos séculos V-XVII no Ocidente:

É a primeira vez que uma sociedade honra, de um modo geral, seus mortos, recusando-lhes o estatuto de mortos. Isso se fazia, entretanto, do século V- XVII, mas apenas para uma categoria de mortos: o rei da França. Quando morria, o rei embalsamado estava vestido de púrpura no dia da sagração, deitado sobre um leito de gala, semelhante a um baldaquim, como se fosse despertar de um momento para o outro.

Os palenqueros não usam formol, mas tampouco passam muito tempo na presença do corpo do morto, isso pode ter relação com a pouca importância que os enterros recebem na comunidade. Uma vez que os ritos antecessores e posteriores gozam de maior prestígio entre seus praticantes. Segundo Schwegler (1996) isso tem relação com crenças religiosas africanas, que os mortos:

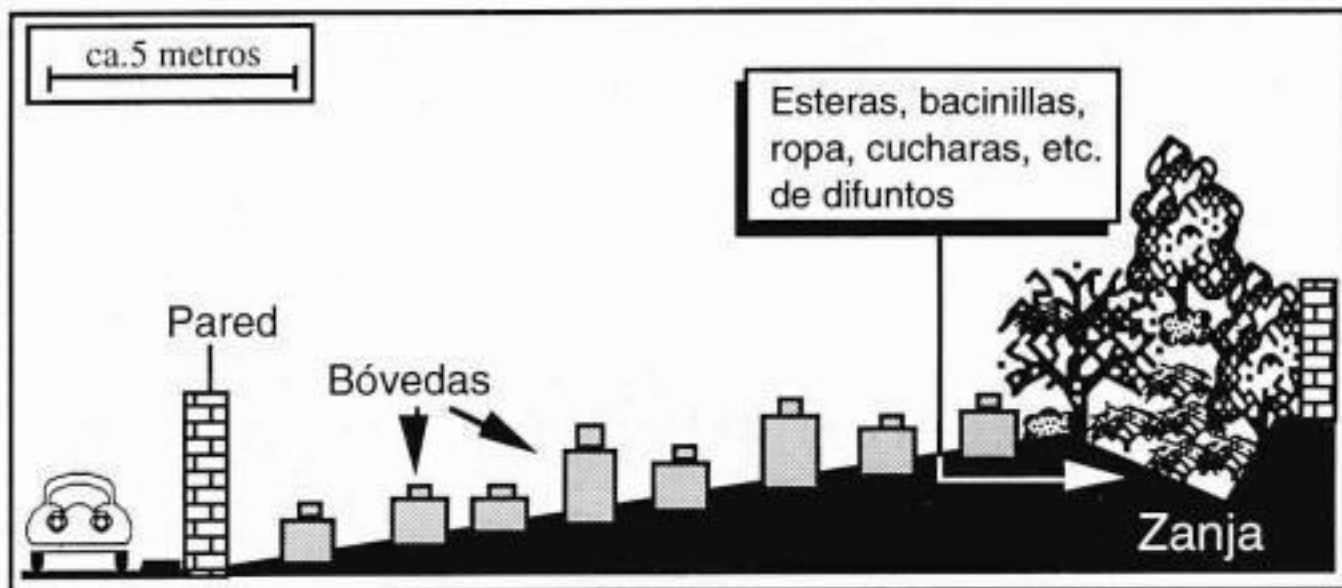
São fundamentalmente espíritos, concebidos à imagem do próprio Deus, escapando à lei da gravidade dos nossos corpos humanos de carne e osso; e, uma vez mortos, acabamos por os reencontrar, tornando-nos nós próprios divindades que é preciso honrar, acalmar, por meio de certas cerimônias cujos ritos variam consoante as culturas e as regiões. (GLELE; ALAPINI, 1995, p. 335)

O enterro é o momento para se depositarem os pertences pessoais do falecido em sua tumba, pois se acredita que:

[...] así el espíritu del difunto tendría con qué sustentar sus necesidades físicas básicas, lo que a su vez evita que este mismo venga a atormentar-los. Esta creencia en las necesidades físicas de los muertos está sustentada por la etimología misma de una palabra local que denota 'cementerio'. (SCHWEGLER, 1996, p. 80)

Porém, nem todos os pertences dos palenqueros são depositados na tumba, alguns deles são deixados na zanja, envoltos em esteiras pessoais; a zanja é uma espécie de anexo do cemitério, assim como podemos observar na ilustração de Schwegler (1996, p. 75):

Figura 4 – Organização do cemitério em San Basílio de Palenque e a Zanja



También en lumbalú hay algunas mujeres que solo lloran y tiran la frase mientras otra le responde, también por otra parte el lumbalú, no momento en que ella se utiliza del tambor; unos van cantando otros van contestando. Lo mismo que cuando está la señora mayor edad que están tirando la copia a los versos y otras responden, pero ahí va diferente. Más significativo porque hay en el momento que la señora va hablando y otra contestando es que ya falleció la persona que está cambiando y vestido el cadáver y en el momento en que ella se utiliza el tambor es cuando ya están danzando alrededor del difunto.

Facilmente observamos como tais autoridades se valem das “palavras” para o processo de ação/criação de tais momentos. De modo que a palavra se encontra presente durante todas as fases do ritual tanto nas evocações quanto nos chamamentos.

Além disso, podemos observar que em determinadas religiões africanas a imortalidade da alma está aliada à interferência constante dos antepassados no presente dos vivos, conforme verificamos nas notas de Alfred Glele e Gabriel Alapini (1985). Tais crenças também remontam parte do imaginário palenquero no que diz respeito à participação dos ancestrais no cotidiano da comunidade:

[...] las religiones tradicionales africanas dan la idea de que los vivos y los muertos viven en simbiosis, y que ambos son seres interdependientes capaces de comunicarse entre sí. Creemos que estas mismas ideas fundamentales perviven entre la mayoría de los ancianos (¿y jóvenes?) palenqueros, y que, como estamos viendo, los lumbalú aún existentes reflejan esta visión cosmológica de que los antepasados constituyen fuerzas vitales muy reales y omnipresentes. (SCHWEGLER, 1995, pp. 273-274)

Esse trecho é relativamente importante se quisermos compreender a fala inicial de Milena quando descreve o Lumbalú como o “transcender” de um estado determinado a outro. Esse rito de passagem não ocasionalmente é descrito por Milena como algo que transcende, cuja compreensão pode implicar um estado de elevação. Assim a interlocutora considera que

os mortos transcendem a esse lugar que muitas vezes aparece nas bibliografias como o local do *más allá*.

O *más allá* quando pensado de modo contextual, isto é, dentro da religiosidade africana, relaciona-se mais com o presente do que com a ideia de um plano outro, ou mesmo de um devir. A interlocutora durante a entrevista faz alusão aos nove dias de cumprimento do velório, ao período da gestação e ao uso de doze velas no altar em referência aos doze apóstolos de Cristo, não obstante nos textos e nas demais entrevistas não encontramos menção alguma a esse respeito.

Milena (2019) faz menção ao sexteto (grupo musical composto por seis pessoas) durante o velório. Esses grupos, geralmente, conheciam o morto, assim servem a ele nesse momento de despedida. A seguir daremos continuidade com a entrevista do interlocutor Alfredo Benitez, para quem o Lumbalú está diretamente relacionado com a manifestação da espiritualidade palenquera.

3.3 Relatos de Alfredo Benitez (2019): Lumbalú símbolo da religiosidade palenquera

Mi nombre es Alfredo Benitez, hablo español lengua palenquera mani. Nacido y criado en san Basilio de Palenque. Hablar del lumbalú, o definir el lumbalú, es hacer alusión a la religiosidade que convoca el palenquero desde su espiritualidad. Es un espacio en el cual nosotros y nosotras la gente nativa de Palenque, buscamos o se pretende abrir los caminos para las personas que fallecen. Y que está en lo mundo de los vivos para ir al mundo de los muertos. El lumbalú confluye canto, danza, llanto, el rezo. Además de la parte física que es ya el velório en sí. Tendiendo el velorio donde es el espacio el lugar del altar, con imágenes religiosas católica y que al frente a él la rezandera somente en Palenque a diario practica esos rezos que permiten se abrir el camino al el difunto o la difunta. Para hablar del momento explícito del lumbalú, para nosotros e realiza o se practica desde el momento que la persona está en a la larga, que es como nos decimos en la lengua española, que traducido el español es cuando la gente está en fase terminal que ya comienza a hablar-se que llevo un difunto o una difunta que lhe dio comida. Si que ya para el palenquero o palenquera ya no hay revés. La persona que está en esa posición que le sucedió tal cosa y demora unos días pero falleció. Inmediatamente comienza ese ritual en que la gente tiene claro que va morir, y se comienza a organizar el velorio para ser-el más claro y preciso, se desarrolla y practica

esa actividad cultural desde en lo momento que la persona ya va morir. O está en esa etapa. Hasta quince días después del velorio cuando ya se retira, se levanta el paño y se le deja una velita. En una esquina de la casa, porque eso para nosotros también hace parte del ritualidad del espacio fúnebre que para nosotros. Obviamente en Palenque una confusión se el lumbalú nada más son los cantos de muertos, pero para nosotras conocemos o analizamos la esencia de eso paso ritual que va mucho más allá de los llantos, los cantos los rezos y el altar. Lumbalú es la máxima expresión religiosa del palenquero y palenquera. (Entrevista 3-17 de junho de 2019)

Tradução da entrevista de Alfredo Benitez (2019)

“Meu nome é Alfredo Benitez, eu falo espanhol e a *lengua Palenquera* Mani. Sou nascido e criado em San Basílio de Palenque. Falar sobre o lumbalú é se referir à religiosidade palenquera que evoca sua espiritualidade. É um espaço no qual nós, o povo nativo de Palenque, pretendemos abrir os caminhos aos que morrem. E ao que está no mundo dos vivos para ir ao mundo dos mortos. O lumbalú envolve canto, baile, lamentos/choros e reza. Além da parte física que já é o próprio velório. No espaço do velório e do altar são depositadas imagens religiosas católicas e que diante dele somente a rezadeira diariamente pratica essas rezas que permitem abrir caminho ao morto/a. Para nós falar sobre o momento explícito de lumbalú, é praticado no momento em que a pessoa *está a larga*, quando as pessoas estão na fase terminal, e começa a falar que alguém já morto lhe levou comida. A pessoa que está nessa posição que lhe aconteceu algo e leva alguns dias, mas morrerá. Imediatamente se começa o ritual em que se tem claro que a pessoa vai morrer, e se começa a organizar o velório para realizar a atividade cultural que é desenvolvida e praticada a partir do momento em que a pessoa vai morrer. Ou está nessa fase. Até quinze dias após o velório, o pano é levantado e uma vela é deixada em um canto da casa; porque isso para nós também faz parte do espaço ritual. Obviamente que em Palenque existe uma confusão se o Lumbalú nada mais são do que cânticos de mortos, mas para nós que conhecemos a essência desse passo ritual vai muito além dos gritos, dos cânticos, das orações e do altar. Lumbalú é a máxima expressão religiosa do palenquero e palenquera.” (Entrevista 3-17 de junho de 2019)

Análises da entrevista de Alfredo Benitez (2019)

Identificando-se como palenquero de nascimento, Alfredo Benitez nos conta que tem sessenta e cinco anos. Viveu praticamente toda a vida em Palenque, afastando-se na juventude para trabalhar em Cartagena, mas retornando em pouco tempo. Falante da língua local conhecida como *lengua palenquera*, que ele complementa com “mani”¹⁷.

Alfredo Benitez se identifica a partir dos símbolos locais, assim como as interlocutoras anteriores. As bibliografias existentes sugerem que o Lumbalú era executado em resposta à demanda dos moradores por organização dos planos espirituais que separam os vivos dos mortos (SCHWEGLER, 2012; FRIEDEMANN, 1990).

Para Benítez não há dúvida de que o Lumbalú é a máxima expressão da religiosidade palenquera, isso porque ele convoca o mais íntimo que é a espiritualidade. Ao longo dos depoimentos podemos notar certo saudosismo ao usar determinadas palavras que nos remetem a locais ou práticas situados na África. Nina Friedemann (1992) retoma os locais Congo e de Loango de Angola¹⁸ muito presente nos cantos de Lumbalú.

Para o interlocutor, os palenqueros vivos realizam o ritual para que os mortos possam passar para o *más allá*. Dita crença, segundo Friedemann (1992, p. 553), se deu em virtude de que propor que “*el lumbalú ayuda al alma del difunto a encontrar el camino que lo conduce a ese otro mundo*”.

Porém, a interpretação de Friedemann (1992) tende ao erro, haja vista a estreita relação que o Lumbalú tem com as religiões africanas, crenças essas que reforçam a ideia da imortalidade da alma. A ideia de que o ritual conduz a alma do morto ao outro mundo pode dizer muito mais a respeito da crença da pesquisadora ocidental – Nina de Friedemann – e da sua leitura do mundo do que sobre a realidade de transformação que os/as palenqueros/as vivenciam.

Tais reflexões apenas foram possíveis graças ao diálogo com diferentes membros de terreiros localizados em Foz do Iguaçu e das correções da coorientadora Joalice Conceição, que durante as conversas iniciais apontaram certos erros que esta escrita poderia conter se não se atentasse a tais divergências religiosas.

¹⁷ Mani' do quimbundo - *Muene* ou *Mani* = senhor, dono, proprietário, possuidor. Fonte: Dicionário Kimbundu – Português.

¹⁸ *Chi ma nlongo (soy de) los del Congo/Chi ma (ri) Luango (soy de) los de Luango Chi ma ri Luango ri Angola (De los de Luango de Angola)/Mona mi a bae pa casariambé (Mi hijo se ha ido para el cementerio) (casa de hambre)/Eee calunga lunga manquisé/Ario negro congo chimbumbé.*

Ainda na entrevista de Alfredo Benitez (2019) nos deparamos com o estado *está a larga*, descrito nas fontes consultadas, que seria os últimos momentos de vida da pessoa. Novamente, observamos a aparição das mulheres que dançam ao redor do corpo e vivenciam o transe. Nesse momento a comunidade realiza os cantos em *lengua palenquera* e são tocadas músicas remanescentes de ritos afro-americanos, algo semelhante ao vodu haitiano ou o candomblé brasileiro, segundo Armin Schwegler (1996).

Poderíamos pensar o Lumbalú dentro dos rituais fúnebres realizados entre os escravizados e libertos na América. Outro exemplo de ritual semelhante pode ser visto no Brasil até o século XIX e que contava com a presença de um mestre de cerimônia, acrobatas, som de tambores e pipocar de foguetes (REIS, 1997).

Reis (1997) afirma que o Brasil do século XIX habituou-se a crer na importância da “boa morte” na hora da partida que implicava morrer entre os seus e em casa, cercado por amigos e desconhecidos entre rezas e cantos que ajudavam na passagem do morto.

Essa entrevista é a única na qual temos uma articulação mais clara sobre o Lumbalú como expressão máxima da religiosidade da comunidade na qual o ritual aparece como tradição espiritual dos palenqueros. Segundo Alfredo Benitez (2019) o ritual seria o responsável por abrir o caminho das pessoas que falecem.

Outra característica religiosa do ritual é a utilização de um altar com a presença de imagens fotográficas de santos católicos, porém as etnografias estudadas não oferecem detalhes sobre quais os santos reverenciados. A impossibilidade de realização de campo nos priva de muitas informações sobre utilização e composição do altar africano com símbolos católicos.

A impossibilidade de realizar outras entrevistas também não nos permite confirmar o que foi dito por Milena (2019) sobre o uso das doze velas que seriam usadas em referências aos doze apóstolos de Cristo.

A grande maioria dos entrevistados por Ávila e Telez (2016) está de acordo com a manutenção do Lumbalú e declara ser necessária sua preservação, tais declarações nos permitem discordar das afirmações de Schwegler (2012) e dos demais pesquisadores quanto à desaparecimento do ritual. Tais permanências apontam para insurgências de saberes locais intencionalmente mascarados por discursos científicos que colaboram com finalidades civilizacionais.

Para Foucault (2017, p. 277):

Trata-se da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa.

Para o autor o saber científico se impõe como “verdade” e tem reforçado a dominação pelo controle e opressão sobre os demais. Tendo instituído o controle, essa opressão atua por força do que ele chamou de sistematizações formais a partir da desqualificação dos saberes.

As sistematizações formais seriam “os conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais”, ao passo que a desqualificação advinha de classificar tais saberes como “ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade” (FOUCAULT, 2017, p. 266).

De modo que os saberes dominados fazem parte do saber histórico que esteve sempre presente, mas que foi sistematicamente mascarado. Nesse sentido, o conceito de genealogia figura como potência de reativação dos saberes particulares através do aparecimento do conteúdo histórico.

Durante nossas análises observamos como este ritual coletivamente experienciado é particularmente descrito por seus participantes. Em todas as entrevistas se nota que os cantos, o baile e as rezas em *lengua palenquera* são elementos que se repetem, e de modo bastante amplo acabam colaborando para a eficácia do rito.

Conforme podemos inferir no capítulo anterior, a partir do que foi dito por Pierre Bourdieu (1996) a eficácia simbólica repousa em pilares de crenças; esses quase sempre se baseiam na legitimação de agentes outorgados pela comunidade, que creem no que realizam, uma comunidade que crê no que foi feito, e as pessoas sob as quais isso está direcionado que nisto creem. A seguir encaminhamos este texto ao desfecho da proposta principal desta dissertação, esperando-se retomar assim determinadas ideias iniciais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trecho inicial desta dissertação foi extraído do diálogo entre o retirante Severino e a Mulher da Janela, extraído do poema de João Cabral de Melo Neto (1999). Este nos oferece um pequeno ensejo acerca do que trabalhamos no decorrer desta escrita, no que diz respeito aos passos de execução da realização do rito de passagem, conhecido como Lumbalú. No poema o autor utiliza-se das evidências de morte no sertão para crítica à desigualdade social agravada pelas constantes secas regionais que obrigavam famílias inteiras a se retirarem rumo às cidades no século XX. O autor aponta nesses versos que, ainda que a morte interpele a ricos-pobres, religiosos-ateus, os enfermos não estão sujeitos às mesmas condições de tratamento, velação e/ou sepultamento.

Algo que podemos observar ao longo desse trabalho, ainda que o ato de morrer aconteça comumente a todos, as representações e significados dados à morte são, frequentemente, revestidos de contexto histórico, cultural, religioso, moral, poético e político, independente da região. Notamos que, de igual modo, as crenças que envolvem o *post mortem* também estão circundadas por pertenças sociais e/ou religiosas, como no caso do Lumbalú.

O Lumbalú, aparentemente, figura como um ritual de separação, dadas as definições de Van Gennep (1997), pelo fato de ele ser usado para desconectar um membro do corpo social. O que pode ser visto também nas interpretações de Friedemann (1992, p. 553) ao propor que “*el lumbalú se ayuda al alma del difunto a encontrar el camino que lo conduce a ese otro mundo*”.

Porém, o ritual pode ser visto como um passo de agregação quando refletimos sobre o contexto histórico e sociocultural dentro do qual está inserido. O que nos permite afirmar que dadas inferências, como as de Friedemann, apresentam mais da própria leitura da pesquisadora ocidental, envolvendo crenças pessoais, do que sobre a realidade de transformação que os/as palenqueros/as vivenciam.

Ao sugerir que o ritual de Lumbalú se insere nos rituais de agregação o fazemos por considerar aspectos relacionados à imortalidade da alma em comunidades negras em partes da África, a exemplo dos povos nagôs-iorubás.

Para os nagôs-iorubás a morte é interpretada como um caminho de transformação, e não como um fim, e, segundo Alapani (1986), esse grupo linguístico acredita que os mortos não estão mortos porque eles permanecem entre os vivos, ainda que sem contato físico.

Assim que, ao se observar a extensa variedade de ordenanças aplicadas no cerimonial de Lumbalú, se faz imprescindível a presença de tambores, evocações a deidades africanas dentro dos cantos em *lengua palenquera*, dos bailes ao redor do corpo e até mesmo o transe espiritual entre mulheres rezadeiras.

A permanência do ritual na atualidade ademais de um valor ancestral africano mostra-se como um contraponto ao modelo de velação e sepultamento dos mortos dentro do catolicismo e, conseqüentemente, um modo de resistir às mesmas instituições.

Através da documentação escrita buscamos remontar etapas do ritual, sejam aspectos anteriores ou posteriores à morte, porém nos deparamos com o desafio da pluralidade das narrativas. Talvez isso possa ser explicado por Maurice Halbwachs (1990) no que diz respeito à variedade das memórias descritas e, principalmente, pelo fato da ausência da “unidade”.

As entrevistas utilizadas foram coletadas em períodos diferentes, cujos interlocutores não se remetiam ao mesmo acontecimento. Porém, ainda que estivessem a narrar o mesmo

ritual, situado no mesmo local e agentes, cada interlocutor narraria aquele episódio coletivo de um modo individual. Daí o caráter diverso das memórias, segundo Halbwachs.

Quanto às transformações nos ritos fúnebres e a secularização da ideia de morte, podemos pensar o caso do Brasil oitocentista, que de acordo com João Reis (1997) as posturas adotadas contribuíram à civilização das populações originárias e negras escravizadas no período. Assim como as pesquisas de Jean Ziegler (1977) nos permitem atentar para o uso deste momento, a morte de um ente familiar, para fins políticos como conversão, civilização, nacionalismo, etc.

Outra problemática levantada no texto diz respeito às consequências do processo de dominação linguística na América e o pertencimento reivindicado pelos palenqueros através do uso da língua falada. Conforme vimos, os palenqueros preservam a *lengua palenquera*, esta que se constitui como principal argumento da identidade local, apoiada por conexões africanas que partilham.

Séculos após o contato interétnico com os espanhóis, comunidades indígenas e proibições legais, que impediam o uso da *lengua palenquera*, resultaram na completa transformação da *lengua* falada. Algo que possibilitou aos estudiosos de SBP alegarem que a variação linguística tenha passado pela “descrioulização” do substrato africano. Em determinados momentos chegam a afirmar que os palenqueros promoveram a africanização de elementos não propriamente “africanos”.

Entretanto, este texto buscou questionar a autoridade dessas afirmações feitas pelos estudiosos, por acreditar que os fundamentos sob os quais eles se baseiam sobre o que é ou não africano são oriundos de conceitos e alteridades europeias acerca da unidade africana.

Para tanto, nos valem do texto de Achille Mbembe (2001) onde este interpela os julgamentos das autoridades europeias sobre o que é legítimo de ser considerado, ou não, africano. A principal argumentação dessa interpelação é a crença de que tais afirmações repousam no mito da unidade africana, algo que nunca existiu.

Ainda neste texto o autor questiona sobre qual é o local da população negra de diáspora “quando a geografia e a história os arrancaram do local de onde seus ancestrais vieram?” (MBEMBE, 2001, p. 185). O autor defende que as populações negras de diáspora podem reivindicar serem africanos.

Retornando aos resultados da pesquisa observamos que Lumbalú também articula aspectos da organização filial dos moradores com cantos que remetem a ancestrais, chegando a compor-se como verdadeiras árvores genealógicas.

Nas palavras de Schwegler (1996, p. 87), “*además de ser una expresión de dolor frente a la muerte de un difunto, los cantos mortuorios han sido el principal depósito oficial de la genealogía local*”.

Notamos também a importância da oralidade, uma vez que a “Palavra” para os palenqueros em SBP tem sido o veículo dessa transmissão secular, não apenas sobre o Lumbalú, mas dos demais ensinamentos. Isso está relacionado com o fato de que a oralidade tem sido o pilar da coesão de determinadas sociedades africanas de acordo com Jan Vansina (2010).

Para Fábio Leite (1996) a Palavra dentro de sociedades africanas assume um princípio civilizacional, onde a energia vital do ser se manifesta e tem o poder de criar.

Quando refletimos sobre o Lumbalú, percebemos a importância da Palavra no momento das rezas e do canto Lumbalú, e, posteriormente, no transe do corpo entre as curandeiras. E, conseqüentemente, o seu papel na transformação da alma ou o *más allá*.

Conforme vimos, para Milena (2019) o *más allá* entre os palenqueros é, principalmente, o “transcender espiritual”, algo que não se restringe ao ritual executado pelos vivos. Porém a impossibilidade de presenciar o rito não nos permitiu aprofundar o que os palenqueros acreditam ser o *más allá* entre outros moradores.

Em resumo, este texto buscou apontar como o Lumbalú expressa aspectos da religiosidade palenquera através da articulação da ancestralidade e resistência política negra nos Montes María. Espera-se que, futuramente, um trabalho que se centre na espiritualidade palenquera, partindo de aspectos da religiosidade africana, possa ser financiado com a finalidade de oferecer maiores informações.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em história oral. FGV Editora, 2004.
- ALBUQUERQUE, José Lindomar. O dilema multicultural e o desafio da antropologia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 95, 2017.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- ARIAS, Ronald Fernando Quintana. Medicina tradicional en la comunidad de San Basilio de Palenque. **Nova**, v. 14, n. 25, pp. 67-93, 2016.
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: da Idade Média aos nossos dias. Ediouro Publicações, 2003.
- BASSO, Keith H. **Wisdom sits in places**: landscape and language among the Western Apache. UNM Press, 1996.
- BLOCH, Marc. **Apologia da história**: ou o ofício de historiador. Zahar, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. La violencia simbólica. **Revista mundial de sociología**, n. 2, p. 17-24, 1996.
- BRASÃO, Heber Junio Pereira; VILELA, Priscilla Amaral Lima; COCCO, Denise Dias Alves. O que é etnocentrismo? **Revista GeTeC**, v. 8, n. 22, 2020.
- CARNEIRO, Edison. **O quilombo dos Palmares**. São Paulo: Ed. Nacional, 1958. (Série Brasileira).
- CARVALHO, José Ricardo. Educação, identidade e literatura oral: o griot na diáspora africana. **Revista Fórum Identidades**, 2015.
- CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas. **Discurso sobre el colonialismo**, 2006. p. 85-91.
- CLOUGH, Patricia Ticineto; WILLSE, Craig. **Beyond biopolitics**: essays on the governance of life and death. Duke University Press, 2011.
- COLÔMBIA. **Palenqueros, descendientes de la insurgencia anticolonial**. Ministerio de Cultura, 2009.
- CONCEIÇÃO, Joanice Santos. **Duas metades, uma existência**: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun. 2011. 210 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Ed. 34, 2011. v. 1.
- DELUMEAU, Jean; MACHADO, Maria Lucia. **História do medo no Ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. Editora Companhia das Letras, 2009.
- DURKHEIM, D. E. **As formas elementares da vida religiosa**. Trad. P. Neves. 1996.

DUSSEL, Enrique. **1492 – El encubrimiento del Otro**: hacia el origen del “mito de la Modernidad”. Plural, 1994.

ESCALANTE, Aquiles *et al.* **Significado del Lumbalú**: ritual funerário del Palenque de San Basilio. 1989.

FRANÇOIS, Etienne. A fecundidade da história oral. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. FGV, 2015.

FRIEDEMANN, Nina S. de; PATIÑO ROSSELLI, Carlos. **Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio**. Biblioteca Ibero-Americana, 1983.

GILROY, Paul. **Atlântico negro**: Modernidad y doble conciencia. Akal, 2014.

GROSGOUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 2, n. 2, p. 337, 2012.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, pp. 115-147, 2008.

HALBWACHS, Maurice. **La memoria colectiva**. Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2004.

HALL, Stuart *et al.* **Sin garantías**: trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Universidad del Cauca, 2014.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. **História geral da África**, 1982. v. 1, pp. 167-212.

HERNÁNDEZ, Guillermo Valencia. Apuntes sobre el bullerengue en la región del Dique, Colombia. **América negra**, n. 9-12, p. 233, 1995.

HURBON, Laënnec. As sobrevivências das religiões africanas em três estados caraíbas. UNESCO, 1985, pp. 101-117. *In*: **Culturas Africanas**: documentos da reunião de peritos sobre “As Sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas nas Caraíbas e na América Latina”. UNESCO, 1985.

LE GOFF, Jacques *et al.* **História e memória**. 2003.

LEITE, Fábio. Tradições e práticas religiosas negro-africanas na região de São Paulo. **Culturas africanas** (Documento da Reunião de Peritos sobre As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina. São Luís do Maranhão, 1985). São Luís: UNESCO, 1986.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**. USP, São Paulo, v. 18-19, n. 1, pp. 103-118, 1995/1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. **Antropologia estrutural**, 1975. v. 4.

LIPSKI, John M. Palenque (Colombia): oralidad, identidad y resistencia. Edited by Armin Schwegler and Graciela Maglia. **Journal of Pidgin and Creole Languages**, v. 31, n. 2, p. 436-439, 2016.

- MALINOWSKI, Bronisław. **Argonautas do pacífico ocidental**. Ubu Editora Ltda- ME, 2018.
- MANZOCHI, Helmy Mansur. Axexê: a rite of passage. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, n. 5, p. 261-266, 1995.
- MATTOS, Hebe. História e movimentos sociais. **Novos Domínios da História**, 2011. p. 95.
- MAZA, Francisco; JEREZ, Patricia. **Paso de Muertos** – percepción intergeneracional de los rituales fúnebres-velorio y lumbalú-en San Basilio de Palenque. 2016.
- MELIÁ, Bartomeu. El guaraní que nos une y el que nos desune. **Cuadernos hispanoamericanos**, n. 589, p. 121-134, 1999.
- MIGNOLO, Walter D.; OLIVEIRA, Marco. Colonialidade: o lado mais obscuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017.
- MONTERO, Paula; ARRUTI, Jose Maurício; POMPA, Cristina. Para uma antropologia do político. **Horizonte da política: questões emergentes e agendas de pesquisa**, 2012.
- MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. Brasiliense, 1987.
- MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Programa de Educação sobre o negro na sociedade brasileira**, 2004.
- NAVARRETE, María Cristina. **Cimarrones y palenques en el siglo XVII**. Universidad del Valle, 2003.
- NETO, João Cabral de Melo. Morte e vida severina. *In*: AGUIAR, Flávio. **Com palmas medida: terra, trabalho e conflito na literatura brasileira**. São Paulo, SP: Boitempo, 1999.
- OSORIO, Jaime. **Estado, biopoder, exclusión: análisis desde lo lógica del capital**. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2012.
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. 2000.
- REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. **História da vida privada no Brasil**, v. 2, p. 95-141, 1997.
- RESTREPO, Eduardo. **Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault**. Editorial Universidad del Cauca, 2004.
- SCHWEGLER, Armin. “Chi ma nkongo”: lengua y rito ancestrales en El Palenque de San Basilio (Colombia). **Bibliotheca Ibero-Americana**, v. 57, 1996.
- SCHWEGLER, Armin. El palenque de San Basilio (Colombia): persistencia africana y problemas de (auto) identificación de elementos lingüísticos subsaharianos. **PAPIA - Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico**, v. 3, n. 1, p. 6-30, 2010.
- SCHWEGLER, Armin. Sobre el origen africano de la lengua criolla de Palenque (Colombia). **Palenque Colombia: oralidad, identidad y resistencia**, 2012. p. 107-179.

SOUZA, Raquel Santos. **Palenque de San Basílio:** uma apresentação da comunidade a partir dos hábitos palenqueros nos Montes María. 2019. Tese (Licenciatura em História) - UNILA, 2019.

THOMAS, Louis-Vincent. **La mort africaine:** idéologie funéraire en Afrique noire. FeniXX, 1982.

THOMPSON, Paul. **Historia oral y contemporaneidad.** 2004.

TURNER, Victor W. **Processo Ritual.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. **Ritos de Passagem.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1977.

VANÍN, Alfredo *et al.* **Cimarrón en la lluvia y jornadas del Tahúr.** 2010.

Vansina, J.A tradição oral e sua metodologia. **História geral da África**, 2010. v. 1, p. 157-179.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica/pedagogia decolonial. **Revista de Educação Técnica e Tecnológica em Ciências Agrícolas**, v. 3, n. 6, p. 25-42, 2012.

ZIEGLER, Jean. **Os vivos e a morte:** uma “sociologia da morte” no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais. Zahar Editores, 1977.

GLOSSÁRIO

A

á < **allá** (preposición locativa)

ay, moná mi ‘¡ay, hijo mío!’ (expresión de dolor) B

baile ‘composición, canto, ritmo; canto del lumbalú’

brujo ‘mago, brujo, hechicero, curandero’.

buyerenge ‘tipo de baile local practicado antaño’

C ~ CH

casariambe ‘cementerio’

cha-Kato ‘(comá) Catalina’

chi (< **di**) (voz ritual invocabularia)

chi ma ... (expresión ritual), ver chi

chi ma luango <de Angol’> (expresión ritual)

chi ma ri Luango ‘los de Loango’

chimbumbe ‘**moján**, especie de espíritu subacuático’

cuadro ~ **cuagro** ‘asociación de edad’

G

gobbé ‘volver’

gombe (Brasil) ‘buey personificado’

gongochí ‘especie de gusano’ **gongonchí** ‘especie de gusano’

K

kaha ‘caja, ataúd’

kalunga (voz ritual invocabularia, orig. ‘dios’)

kaposanto ‘camposanto, cem enterio’

kasareambe ‘cementerio’

kimbamba (Cuba) ‘brujería’

Kokorokió ‘canto del gallo’

kongo (etnia)

L ~ LL

lemba (kikongo) ‘sortilegio, encantamiento, etc.’

lumbalú (tambor grande)

M

ma (pluralizador)

malemba ‘vocablo ritual’

María ‘**María**, Virgen María’

Másese (kikongo) ‘figura mitológica’

musinga (kikongo) ‘cuerda’

N

ngola < Angola

ngombe ‘buey, ganado’

nsambi (Congo) ‘instrumento cordófono’

O

P

pa’ kasariambe ‘para el cementerio’

Paleng ‘Palenque’

S

suto = suto ‘nosotros’