

Ensaio sobre a condição fantasmagórica do termo crise ou Do esquecimento da terra

Essay on the phantasmagoric condition of the term crisis or Of the forgetfulness of the earth

Fábio Antonio da Costa

Doutor em Filosofia
(UERJ); Professor do
Colégio Pedro II

philonatur@gmail.com

Recebido em 30/09/2018

Aceito em 25/11/2018

Resumo

A história do conceito de crise é a história da instauração de uma forma de temporalização, a qual abriga em si modos de aceleração e desaceleração. Segundo Koselleck, seria necessário observar como o processo acelerador da modernidade esquece as condições terrenas: a natureza e os ciclos humanos de vida. Tal reconsideração significa uma recordação da terra. Para além de tempos históricos cíclicos ou lineares, este ensaio trata da razão pela qual comunidades minoritárias, quilombolas e de matrizes africanas, são refratárias ao conceito de crise e oferecem formas de vida desaceleradas. As difíceis negociações entre essas comunidades e o Estado se devem, em seu fundamento último, à condição fantasmagórica que leis, território e antepassados assumem para a modernidade europeia.

Palavras-chave: terra; pares conceituais assimétricos; crise; quilombo; matrizes africanas

Abstract

The history of the concept of crisis is the history of the establishment of a form of temporalization, which itself contains modes of acceleration and deceleration. According to Koselleck, it would be necessary to observe how the accelerating process of modernity forgets the earthly conditions: nature and human cycles of life. Such reconsideration means a remembrance of the earth. In addition to cyclical or linear historical times, this essay addresses the reason why minority, quilombola and African matrix communities are refractory to the concept of crisis and offer decelerated forms of life. The difficult negotiations between these communities and the state are due, in their ultimate foundation, to the phantasmagoric condition that laws, territory and ancestors assume for European modernity.

Keyword: earth; asymmetric conceptual pairs; crisis; quilombo; African matrices

No livro II da *Eneida*, Virgílio (1956) descreve o momento em que, durante a fuga de Tróia, Enéias carrega no dorso o pai Anquises e segura na destra o filho Iulo. Diante de um templo da deusa Ceres, Enéias recolhe a imagem sagrada dessa divindade, bem como símbolos divos residentes no local. Pelo estado impuro em que se encontrava, já que o sangue da refrega contra os gregos lhe havia contaminado, Enéias entrega os objetos sagrados aos cuidados do pai. Não é raro encontrar iconografias que representem Enéias sustentando Anquises, enquanto este, por sua vez, carrega de modo visível a imagem de Ceres.

O vocabulário contemporâneo nos permitiria caracterizar essa clássica cena como uma crise. Se o *Dicionário Houaiss de língua portuguesa* designa crise como estado de incerteza, vacilação e declínio, dentre outros termos que significam graves alterações e transformação, mais precisamente, o ponto crítico em que severa mutação se instaura, então tal palavra bem se aplicaria ao momento dramático vivido por Enéias e seus parentes. Contudo, a abrangência semântica desse termo esconde as razões pelas quais os nossos usos costumeiros de crise não podem ser aplicados a contextos da Antiguidade clássica. Em *Crítica e Crise*, Reinhart Koselleck assim descreve o moderno sentido de crise:

Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes – ameaçadora, temida ou desejada –, é certa. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico (KOSSELLECK, 1999, p. 111).

Ao analisarmos o termo crise nos registros da Antiguidade, notaremos que o seu uso não está vinculado a um fator histórico-temporal, ou seja, a nenhuma determinação sobre o modo de transcurso das ações humanas. Se nos afigura como incontornável a contribuição de Koselleck (2006), em *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a propósito do léxico “Krise”. Os antigos gregos resguardam o sentido médico e jurídico do termo. Longe de ser repudiada, a crise, em seu sentido político-jurídico, era crucial para a ordem das cidades. Albergando em si as noções de decisão, divisão, separação, as leis podem ser vistas como o fundamento da possibilidade de crise como crítica, como a resolução sobre as sentenças de exílio ou de pena de morte; a guerra e a paz; a aceitação de relatórios oficiais e, ao fim e ao cabo, as medidas governamentais em geral. Mas essa decisão ou separação proveniente das constituições ou legislações codificadas parece ser proveniente de uma decisão ou separação ainda mais originária. Já no livro III da *Eneida*, sob as recomendações de Anquises, Enéias se decide por consultar o oráculo de Apolo. A consulta direta não se fez necessária, uma vez que em sonho, aquelas mesmas divindades que haviam sido resgatadas das chamas de Tróia, aquelas mesmas transportadas pelos seu velho pai, se revelam a Enéias. Indicavam, da forma obscura própria às profecias, qual seria a terra em que aqueles numes deveriam repousar e quão grande seria a nomeada da progenitura desse herói. Não há no vaticínio qualquer prognóstico sobre um futuro novíssimo, da mesma forma que não há ruptura com o chão de sua pátria. Os deuses apenas desejam ser novamente assentados, disso decorrendo toda a glória posterior daqueles que fundarão a cidade. Enéias não tomará uma decisão, mas participará de um ato decisório como ato fundante do território e do governo de um povo (VIRGÍLIO, 1956).

Ainda em sua dissertação sobre o léxico *Krise*, Koselleck (2006) ressalta que um marcador temporal na semântica de crise apenas aparece no interior do *Corpus Hippocraticum*, posto que o termo é empregado para designar o estado decisório ao longo da evolução de uma doença. Em seu paroxismo, a luta entre doença e organismo decidirá pela saúde ou pela morte, isso quando o caráter crônico das crises não lance o organismo em ciclos de transtornos e recuperações. Por certo que a analogia entre estrutura orgânica e corpo político, aprofundada particularmente na modernidade, em muito contribuirá para o destaque do marcador temporal suportado pelo léxico. Todavia, o sentido historicamente temporal do termo crise apenas emerge quando seu teor jurídico é transferido para a esfera teológica, principalmente na figura do Juízo Final. Enquanto evento

cósmico, o Juízo Final está alocado no horizonte do futuro, qualificando de modo definitivo esse espectro do tempo. Porém, na medida em que o advento do Cristo já dispõe a redenção, o derradeiro julgamento é uma expectativa vigente no presente. A garantia de uma decisão final sobre a redenção já é uma separação entre salvos e condenados.

Não é o nosso propósito reconstruir os argumentos de Koselleck sobre as conformações do termo crise ao longo da modernidade. Apenas cabe ressaltar que os sentidos médico, teológico e jurídico se interpenetram e se confundem a partir do século XVIII, quando é desenraizado do contexto específico daquelas três esferas, e passa a compor expressões empregadas no âmbito da política. Com o advento da filosofia da história, enquanto forma de pensar a totalidade das ações humanas em seu curso rumo a uma realização final, a crise trafega na ambiguidade entre indicar a aceleração ou a retenção de um processo. Contudo, cabe destacar que a função de retenção ou aceleração estariam em boa medida nas mãos humanas, uma vez que o curso dos tempos é constituído por aqueles elementos racionais que supostamente seriam intrínsecos ao progresso do intelecto humano e à destinação moral da humanidade. A combinação entre finalidade última estabelecida pela natureza humana e meios de prognósticos proveniente exclusivamente da racionalidade confere uma forma de temporalização específica da aceleração moderna. No texto intitulado *Existe uma aceleração da história?*, Koselleck declara: “Portanto, nossa categoria da ‘aceleração’ pode ser vista também como instrumento do conhecimento, que visa a uma teoria da crise, sem que sejamos obrigados a deduzir dela outras acelerações para o futuro” (2014, p. 154). Tal impossibilidade dedutiva não se refere exclusivamente ao futuro, mas igualmente implica a inadequação da transferência do modo de aceleração moderno para tempos pretéritos. Que aceleremos o tempo por meio das expectativas depositadas no progresso técnico não equivale ao modo de aceleração temporal intrínseco ao horizonte de expectativa de uma figura como Cristóvão Colombo, para quem a descoberta do Novo Mundo e a concreta possibilidade de universalização do Evangelho permitiria o adiantamento do Apocalipse. Ainda de maior cuidado devemos nos armar diante daquela declaração do autor que liga o estudo da aceleração temporal com a possibilidade de uma teoria sobre a crise. Daquilo que conheço, Koselleck nunca desenvolveu explicitamente uma teoria geral da crise e seus nexos com as possibilidades de aceleração. Pelo contrário, sua dissertação sobre a história do termo crise finda com a seguinte recomendação:

O conceito de crise, que uma vez já teve o poder de propor alternativas inevitáveis, duras e inegociáveis, foi transformado para se ajustar às incertezas do que quer que pudesse ser favorecido em um dado momento. Tal tendência à vagueza e imprecisão, no entanto, pode ser vista como o sintoma de uma crise histórica que ainda não pode ser totalmente avaliada. Isso torna sobretudo importante para o acadêmico pesar cuidadosamente o conceito antes de adotá-lo em sua própria terminologia (KOSELLECK, 2006, pp. 399-400).

Que singular poder é esse, o da crise, capaz de afirmar que o obscurecimento do seu sentido já é, ele mesmo, sintoma de uma crise histórica? Essa dobra parece reclamar por uma interrupção. Porque aqui, mais uma vez, a crise como estado de suspensão e necessidade de decisão se fazem presentes. Ou bem nós, o leitor e eu, entregamo-nos ao estado de suspensão, assumindo-o como uma parada; ou bem determinamos o estar suspenso pela premência de uma resolução exclusivamente nossa, engendrada pelas nossas próprias mãos. Essa última alternativa nos lançaria ao mistério da crise como requisição de um diagnóstico e de um prognóstico. O que seria essa crise que lança o conceito histórico-temporal de crise no obscurecimento? Estaria a nossa própria estrutura temporal em crise? Quais são suas origens e para onde essa crise nos conduziria?

E, então, nós nos veríamos acoissados a retomar os longos debates do século XX. Não se poderia criticar o leitor bem informado caso fosse tomando por um imenso cansaço. Mais uma vez deveríamos avaliar as teses de Karl Löwith (1949), em *O sentido na história*, sobre a secularização da estrutura temporal da escatologia cristã. Talvez essa história fosse derrubada por Hans Blumenberg (1999), em *A Legitimidade do Mundo Moderno*, ao fim demonstrando que não há conceitos teológicos subterrâneos que determinariam a forma de compreensão histórica, mas sim o deslocamento e a transformação de uma malha de problemas conceituais,

em parte moldada por antigas questões teológicas. Há daqueles que retomariam *A Decadência do Ocidente*, de Oswald Spengler (1950), a fim de confirmar nos indícios dos nossos dias a iminente destruição da época faustica. Assim como alguns encontrarão em nossos moldes de compreensão uma espacialização da temporalidade, centrada fundamentalmente na cisão entre nós e os outros, sendo estes últimos pertencentes a modos de vida diversos dos padrões ocidentais: tal é o caso de Johannes Fabian (2013) em *O tempo e o outro*. Poderíamos descobrir, com Bruno Latour (1994), que, em obra homônima a esta expressão, nós “jamais fomos modernos”. Razões para o caráter incontornável da nossa modernidade são oferecidos por Habermas (2004) em *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Como antagonistas dessa proposta, em boa medida devedores de Heidegger e de seus diagnósticos sobre uma crise radical que levaria o pensamento a um novo começo, encontraremos figuras como Giorgio Agamben e Roberto Espósito. Estes últimos retomam o trabalho arqueológico preconizado por Foucault, em que o mistério de conceitos e práticas há muito obscurecidos, provenientes do império romano ou de instituições medievais, subterraneamente vigoram como pensamentos que pensam os sujeitos contemporâneos, também determinando suas práticas a revelia do seu arbítrio.

Um elemento de cansaço ou esgotamento parece despontar em Koselleck. Sobre as implicações da forma de aceleração própria ao modo moderno de temporalização, o autor considera:

Reconheceremos outra curva temporal exponencial se focarmos nossa visão nos cerca de 6 mil anos das altas culturas. Pois há apenas duzentos anos ocorre aquela aceleração que viemos a conhecer como aceleração pós-cristã, condicionada técnica e industrialmente, específica de um tempo histórico. Desde então, nosso mundo de vivência vem sendo reconfigurado de forma técnico-industrial, transformando assim a pergunta sobre a aceleração futura em uma pergunta sobre o futuro.

No entanto, a aceleração ou a abreviação dos nossos prazos de experiência nos impede per definitionem de induzir disso outros prognósticos. A continuação das curvas temporais exponenciais, que até agora se sobrepõem e se acentuam reciprocamente, não pode ser projetada desimpedida ou linearmente para o futuro.

Portanto, é possível que no futuro sejamos forçados a dirigir os esforços da humanidade mais para os estabilizadores e para as condições naturais da nossa existência terrena. Então talvez vejamos que a aceleração até agora vivenciada indicou apenas uma fase de transição, após a qual as taxas de duração e perduração, de transformação e mudança terão de ser relacionadas de forma diferente. Do ponto de vista político, vale saber quem acelera - ou retarda - quem ou o quê, onde e por quê. (KOSSELLECK, 2014, pp. 187-188)

Três elementos devem ser retidos dessa última declaração de Koselleck: 1) a técnica e a indústria como fatores de aceleração; 2) a necessidade de uma estabilização da aceleração a partir de uma consideração das condições naturais e terrenas da vida humana; e 3) quem ou o que, onde e por quê instaura-se a aceleração ou o retardo. Nossa pretensão é analisar os dois primeiros elementos a partir de uma resposta concreta ao último. O cansaço do leitor bem informado talvez seja remediado pela constatação concreta de que a desaceleração não só já foi feita, como é feita, sendo a sua imperceptibilidade resultante de tentativas reiteradamente fracassadas de conciliação entre a salvação das ruínas do Estado moderno, um modo de vida liberal individualista, e a reivindicação de reconhecimento das pretensões de existência e manutenção por parte de comunidades minoritárias. Para que a expressão comunidades minoritárias não se afunde na abstração, aqui designamos particularmente comunidades quilombolas e indígenas, aquelas que dependem de um terreiro, de um espaço demarcado de terra para a manutenção da sua forma de vida. Alguns setores da academia, moradores de espaços urbanos e pessoas cooptadas pelo discurso midiático muitas vezes operam com a disjunção entre discursos sobre ancestralidade e reivindicação sobre território. Fundamentalmente, não existe nenhum ancestral sem que haja terra, sem assentamento, sem casa. A disjunção entre os termos finda por converter a ancestralidade em mera quimera, manipulada como simplório símbolo cultural ou propagandístico. A terra também não possui nenhum nível metafórico, como território utópico do passado;

espaço institucional a se ocupar e nele se fazer representar. Se a terra não for chão onde planta nasce, onde bicho pasta e onde água corre, então o ancestral é uma fantasmagoria. Não parece que esse seja o caso de Enéias, em sua jornada para a fundação de Roma; assim como não é o caso para o sentido grego originário de lei, como *nomos*, como demarcação e separação de um território.

Em junho de 2015, o Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI) publica um livro de Antônio Bispo dos Santos, também conhecido como Nego Bispo, intitulado *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Não faremos uma reconstrução dos argumentos que constituem o livro, mas uma análise das suas principais teses. Entremeadado por expressões poéticas, tiradas cômicas e descrições dramáticas, o texto é constituído pelo nexos entre memórias das suas vivências e memória da sua formação, o que intrinsecamente está determinado pela memória da sua coletividade e memória do que foi transmitido pelos outros, na educação formal, sobre o seu povo. De memória em memória, iniciemos pela nossa memória, nós, os acadêmicos. Recordemos que, em 1575, no antigo território do Reino da Boêmia, nascia o literato e místico Jakob Böhme. Sua maestria, em primeiro lugar, estava voltada para o seu ofício de sapateiro, tarefa intercalada pela leitura de bíblia e pelo autodidatismo, uma vez que não recebeu educação formal. As obras de Böhme foram objetos de análises por parte de destacados filósofos, tais como Hegel e Schelling. Não se discutia com Böhme a fim de contextualizar seus argumentos, a fim de considerá-los como expressões de uma cultura; muito menos eram eles tomados como a expressão ingênua de ideias que, pela carência do rigor conceitual, apenas se prestavam a uma formulação poética. Discutia-se com Böhme sobre princípios, assim como discutiremos com Nego Bispo sobre conceitos fundamentais. Os meios comparativos dos quais nos valeremos tem por função explicitar para nós mesmos, para o suposto leitor bem informado, como as reflexões de Antônio Bispo alcançam o cerne do problema da aceleração moderna. Em si mesmo e para si mesmo, o livro de Antônio Bispo não carece da nossa mediação, porque tem cumprido bem a estratégia política de penetração institucional para a proteção de sua comunidade e de modos de vida afins.

O livro de Nego Bispo (2015) trata de conceitos fundamentais porque é construído a partir de pares conceituais antitéticos assimétricos, os quais, para Koselleck, perfazem a base de uma meta-história, ou seja, a estrutura básica para a determinação das condições transcendentais da história. Não estamos adentrando no terreno de uma filosofia da história, mas de uma antropologia filosófica que serviria como fundamento para compreender a diversidade, a coexistência e a mutação de estratos temporais. Obviamente, não há qualquer pretensão de deduzir eventos históricos e prognósticos a partir de categorias puras. Antes, elas servem como princípios básicos por meio dos quais práticas e discursos se organizam, principalmente em termos políticos. Demonstram sua pertinência ao se revelar como pano de fundo para a organização da memória coletiva e para o estabelecimento de diretrizes de ação, isso porque sempre um dos termos do par antitético estrutura um “nós”, por oposição ao outro termo do par, constituidor do “eles”. O mais interessante é observar como o “eles”, o termo oposto em relação a quem dispõe do par, também emprega estruturas conceituais antitéticas assimétricas.

O título do livro de Nego Bispo (2015) já revela um par conceitual assimétrico antitético: colonização e quilombos. No texto intitulado *Teoria da História e Hermenêutica*, Koselleck (2014, pp. 99-110) discute com Gadamer os limites do método hermenêutico para uma teoria da história. O ponto central dessa discussão é a retomada do livro de Heidegger (2012), *Ser e Tempo*, com a finalidade de demonstrar como o conceito de historicidade ali desenvolvido é precário em relação a uma teoria da história com capacidade explanatória concreta. Se, para Heidegger, alguns dos traços cruciais para a caracterização da finitude humana é o ser-para-a-morte, o estar-lançado, o ser-no-mundo, Koselleck (2006) desdobra tais princípios em 5 pares conceituais transcendentais: 1) dever morrer e poder matar; 2) amigo e inimigo; 3) interior e exterior; 4) geratividade (a diferenciação entre velhos e novos); e 5) senhor e servo. A aplicação e o desenvolvimento teórico de alguns desses pares ocorrem de forma mais detida no texto *A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos*. Não é da nossa pretensão reconstruir tais conceitos neste texto, mas sim explicitá-los a partir da autocompreensão política de um mestre quilombola.

A assimetria já está posta; ela é encontrada como posta por Antônio Bispo (2015). Logo no primeiro capítulo, o autor relata que a mulher para quem dita o texto recebe na rua um tratamento diferente em relação

ao que lhe é dispensado. Bispo atribui a assimetria relacional ao fato de que é negro, enquanto sua amiga, branca. A diferença de tratamento deveria inexistir, porquanto a diversidade racial supostamente teria se tornando irrelevante graças à universalidade da categoria humanidade. Se, por um lado, o gênero humano paira como abstração, por outro lado, ele se concretiza indicando que os alijados podem perfazer um grupo subumano. A primeira dicotomia expressa o emprego do mais geral par de conceitos antitéticos assimétricos: exterior e interior. A partir de suas memórias, pela recordação do que lhe foi ensinado na escola sobre o processo de colonização do Brasil, bem como se valendo de conceitos formados a partir da sua vida comunitária, Antônio Bispo investiga qual teria sido o verdadeiro curso de práticas e pensamentos que resultaram na subalternização ou exclusão do seu povo.

Exatamente por não ser um trabalho de natureza acadêmica, talvez o livro de Nego Bispo expresse melhor uma tese que pode ser considerada demasiado vaga. As narrativas sobre a nossa origem e o modo de tratamento conferido aos nossos ancestrais não se diluem com o passar do tempo. O autor não se vale de inúmeras fontes acadêmicas para defender sua tese sobre a colonização, mas apela particularmente para bulas papais em que constam as razões e autorizações para a exploração do Novo Mundo. A fonte originária para a exclusão dos ancestrais de Antônio Bispo, negros africanos e indígenas, é a categoria paganismo. Africanos e povos originários das Américas são pagãos. A externalidade dos ancestrais de Bispo está fundada em outro par conceitual antitético assimétrico: amigo e inimigo. Não é por menos que o autor instituirá como cerne de suas análises a diferença entre povos monoteístas e povos politeístas. A relevância desse par antitético para a conformação da memória é descrita nos seguintes termos por Jan Assmann, em especial na obra *O preço do Monoteísmo*:

Aqui, a experiência dos nossos próprios tempos pós-coloniais abriram os nossos olhos ao que significa, para a mentalidade que acredita que a contínua existência do mundo depende da regular e correta performance de ritos, ter esses ritos subitamente descontinuados, festivais abolidos, lugares sagrados profanados, imagens destruídas, cultos proibidos, sacerdotes perseguidos, e o tradicional cosmos de deuses e normas por inteiro denunciado como uma teia de mentiras e enganos, obra diabólica e idolatria (ASSMANN, 2010, p. 64).

A oposição entre politeísmo e monoteísmo poderia ser assumida tão somente como estratégia retórica usada pelo mestre quilombola, como uma metonímia que resguarda na temática religiosa a totalidade das verdadeiras motivações resultantes na exploração do seu povo. Ao se valer de bulas redigidas por Nicolau V e Pio V, as quais conferem autorizações para a exploração do Novo Mundo, Nego Bispo (2015) reclama ao leitor uma reavaliação dos pressupostos que puderam sustentar política e juridicamente a exploração. A sanha por riquezas; os preconceitos raciais; o interesse por novas rotas; a tomada de posse da terra; todos esses fatores estão subordinados à única instância capaz de efetivamente justificar a subjugação de diferentes povos: a necessidade de universalização do Evangelho e expansão da Igreja. O politeísmo é a razão central para que os ancestrais de Antônio Bispo fossem explorados. É tal condição que originariamente coloca negros e índios como exteriores, porquanto abre a possibilidade de que, por meio de uma guerra dita justa, sejam capturados como servos, mortos em caso de resistência ou tutelados por sua ignorância da verdade salvadora. Ao fim e ao cabo, o politeísmo de Antônio Bispo nos constringe a recordar que a tomada do Novo Mundo começou sob a égide político-jurídica da *Respublica Christiana*, responsável por mediar as conquistas entre nações interessadas, assegurando a manutenção da paz entre elas.

Os povos afro-pindorâmicos, expressão utilizada por Nego Bispo (2015) para designar tanto os negros traficados para a América do Sul quanto os ameríndios, em primeiro lugar eram pagãos; em segundo lugar, não possuíam Estado. Diante de tantas atrocidades cometidas contra esses povos, pareceria uma questão de filigranas discutir como uma conquista do Novo Mundo sob a mediação papal se diferencia de uma conquista sob acordos diplomáticos secretos ou públicos instituídos pelos modernos Estados autônomos em relação ao poder eclesiástico. A trivialidade da discussão é suprimida quando atentamos para o modo como os pares conceituais assimétricos operam nesses diferentes contextos. Na obra *O nomos da Terra*, Carl Schmitt (2014)

reconstrói a história dos títulos jurídicos que justificavam a tomada de posse das terras americanas. Ao recordar Francisco de Vittoria, Schmitt salienta que este dominicano não colocava na ocupação, na descoberta, na inferioridade da população, qualquer justificativa para uma guerra justa contra os nativos americanos. Em quase todos os aspectos jurídicos, ameríndios e europeus estavam em posição simétrica. A divisão do Novo Mundo entre as coroas portuguesa e espanhola, somente sob os auspícios da paz assegurada pela Igreja, oferecia aos seus monarcas o título jurídico de ocupação legítimo em uma *Respublica Christiana*: o título das missões. A conquista deveria ser, em sentido primeiro, uma conquista por almas. Uma guerra contra nativos seria justa caso ocorressem obstáculos ao *liberum commercium*. Este, por sua vez, não pode ser entendido de maneira mercantilista, mas como intercâmbio que permitiria a conversão. Neste quesito, a simetria entre nativos e europeus é inexistente. Se a verdade está dentro da cristandade, não é concebível que o indígena tenha qualquer dom espiritual para oferecer ao cristão. Com o enfraquecimento do direito das gentes europeu sustentado pela cristandade, Estados protestantes e aqueles autônomos em relação à Igreja estabeleceram acordos que tornaram o Novo Mundo um concreto estado de natureza. Para além do espaço europeu, a guerra de todos contra todos se faz aceitável, sendo a ocupação pela força e o descobrimento títulos jurídicos legítimos. O título do descobrimento merece maior destaque, pois concentra em si o par conceitual assimétrico da servidão e senhorio. Necessariamente, o conceito de descobrimento instaura uma diferença hierárquica entre descobridor e descoberto. É claro que, do ponto de vista do descoberto, não haveria qualquer legitimidade da posse de terra pelo descobridor. Todavia, a legitimidade é pretensamente garantida porque o descobridor estaria em um ponto histórico e espiritual superior ao do descoberto. Quem propriamente descobre é aquele que conhece a sua pressa melhor do que ela mesma se conhece; descobridor é aquele que detém os meios intelectuais e espirituais de dominação. Assim sendo, o Novo Mundo pode ser terra de povos novos, no sentido geracional, porque infantis em relação aos europeus; mas essa novidade geracional justifica sobremaneira a servidão, enquanto tutela necessária para o amadurecimento dessas populações. Por se encontrarem fora do direito público europeu, em estado de natureza, nativos seriam necessariamente inimigos por antonomásia. A inimizade, supondo o estado de natureza, pode ser radicalizada, porquanto aqueles que estão para além do centro civilizatório trafegariam facilmente entre as categorias de barbárie e de subumanidade. Quando bárbaro e subumano beiram à sinonímia, o campo está aberto para uma guerra de aniquilação.

No segundo capítulo de *Colonização, Quilombos*, Antônio Bispo (2015) trata das perseguições promovidas pelo Estado às comunidades de Caldeirões, Canudos, Pau de Colher e Quilombo dos Palmares. Mesmo sendo a comunidade de Palmares aquela que, em sua raiz, possamos denominar como abrigo de crenças politeístas, as demais comunidades poderiam ser chamadas de heréticas em um duplo sentido: enquanto fé popular, compreendidas como desviantes em relação aos cânones da fé católica; enquanto modo de vida e organização política própria, funcionariam na condição de corpo paralelo ao Estado. Ambos os desvios podem ser postos sob a rubrica da acusação de superstição ou misticismo. A religiosidade fundante dessas vidas comunitárias se converte em foco de ataque, pois representaria o atraso, a ignorância e um misto de falta da ilustração progressista com a carência das luzes eclesiásticas. Talvez nós mesmo nos sintamos tentados a ver nas descrições de Antônio Bispo uma ingenuidade idílica, particularmente no terceiro capítulo do livro, quando trata da bio-interação. Ao apelar para a memória de sua infância a fim de descrever o modo de produção da sua comunidade, calcado nos ciclos do meio ambiente e da própria vida humana; ao ressaltar nessa descrição uma produção que não é trabalho, ou seja, servidão, mas preparação para a festa; ao salientar que a diferença geracional entre jovens e velhos é mediada pela troca de saberes; mais se afiguraria como a idealizada descrição da vida de populações pré-modernas, como saudoso desejo por retornar a condições impraticáveis nos tempos atuais. Suporíamos a diferenciação simplória entre o tempo circular de Antônio Bispo e o tempo linear das sociedades modernas. Nossas suspeitas inconfessadas da religiosidade como superstição e de uma integração aos ciclos da natureza como primitivismo do eterno retorno impede que compreendamos por quais razões, em meio a lutas e destruições, as comunidades descritas por Antônio Bispo jamais conheceram o que é uma crise.

Ao leitor é permitido sustentar a suspeita de que nossas análises permanecem no campo do colonizador. Nós nos valem de uma teoria meta-histórica formulada em língua alemã com o intuito de justificar

a inexistência de crises nas populações afro-pindorâmicas. Mais além, tentamos insinuar que a inexistência de crises passa pelo modo como essas populações ocupam e lidam com a terra. A pergunta que deveríamos formular para atenuar tal suspeita é: possuem essas populações pares conceituais assimétricos responsáveis por organizar as narrativas de suas ações ao longo do tempo? Teriam esses pares conceituais, igualmente, uma função política? Detenhamo-nos, então, naquelas populações traficadas da África para o Brasil, as quais foram responsáveis por fundar nesta terra as religiões de matriz africana. Mais especificamente, fiquemos com aqueles povos que perfizeram as comunidades de culto jeje-nagô.

Em *Sixteen Cowries e Ifa Divination*, William Bascom (1980; 1991) descreve e analisa os principais métodos divinatórios das religiões provenientes, em particular, das regiões que compunham os reinos Yoruba e Dahomé. Na primeira obra citada, o autor se concentra no jogo de búzios; já na segunda, sua atenção se volta para o jogo de *ikins* (noz de cola) e o *Òpelè-Ifá*, rosário formado de favas de opele. Não nos deteremos aqui nas especificidades que distinguem cada qual, antes, nós nos debruçaremos sobre alguns princípios básicos que regem a todos os citados. O conceito de *Odu* é o princípio divinatório basilar. Ele nada mais é do que o signo transmitido por Ifá, divindade que representa a sabedoria suprema, com o fim de explicitar a configuração de um destino. Dezesseis são os *Odus* maiores, nomeados como *Odu Meji*: são esses que também aparecem no jogo de búzios. As possibilidades combinatórias dos 16 *Odus* originam os *Odus* menores, *Omó Odu*, em número de 256: símbolos que se apresentam propriamente nos jogos de *ikins* e *ópèlè*. O adivinho decora versos, fórmulas, mitos que revelam a natureza de cada umas dessas configurações. Ora, mas esses signos não são somente mensagens sobre os rumos das ações humanas e de suas relações, são igualmente potências divinas constituidoras do mundo e de sua ordem. De modo analógico, essas marcas do destino poderiam ser entendidas como linhas que compõem a geodésica do mundo, ou seja, permitem a determinação do lugar de cada ente, bem como o estado de suas relações com os demais. Ora, imaginar essa ordem espacial de forma bidimensional seria imperfeito, uma vez que os *Odus* possuem uma ordem de chegada ou hierarquia genealógica, isto é, a posição de nascimento do signo influencia a interpretação da relação entre signos saídos em uma jogada divinatória. Cada uma dessas posições pode ser ocupada de modo favorável ou desfavorável, positiva ou negativa, tudo dependendo do modo de interação entre o indivíduo e os entes circundantes. Ainda que haja a discussão sobre signos mais ou menos favoráveis, importa revelar em qual setor relacional a condição fusta ou nefasta predomina. Neste ponto, Bascom (1980, p. 7-8) relata o que seriam os cinco pares assimétricos conceituais que, ao fim e ao cabo, estruturam a vida humana: a vida longa e a morte; o dinheiro ou recursos e a miséria; a saúde e a doença; os laços de amor e as disputas com inimigos; os filhos ou frutos e as perdas. Nesse plano basal, as ações humanas possuem configurações limitadas, não estando dispostas à novidade absoluta. As próprias configurações e combinações dos *Odus*, uma vez que registram histórias dos tempos míticos como narrativas exemplares que designam a posição do consulente, também possuem um limite que impossibilita a suposição de um estado do mundo ou formas de relações completamente inauditas.

A tentação imediata seria caracterizar o jogo divinatório como um reflexo de concepções cíclicas do tempo. Consequentemente, surge a suposição de que o estranho jamais apareça nesse tipo de estrutura cósmica, pois o diferente, em geral, de pronto é englobado pelo caráter inaudito do nosso termo novidade, enquanto marcador histórico temporal. Um caso exemplar de queda nessa tentação é oferecido pelo pesquisador Reginaldo Prandi, no artigo *O candomblé e o tempo* (2001). Os clássicos jargões de uma estrutura temporal que se repete em relações pessoais e cerimoniais são a base de suas interpretações, refletindo sobre as práticas como imitação de arquétipos encarnados na estrutura hierárquica dos adeptos ou veiculados pelos mitos transmitidos oralmente. Em 1984, J.D.Y. Pell publica um artigo intitulado *Making History: the past in the Ijesha present*, no qual é evidente que a suposição de um simples ciclo temporal é incapaz de explicar a lida que os habitantes da cidade de Ijexá travam com os seus *itans*, histórias míticas que narram não somente a estrutura genealógica da cidade e de suas comunidades, mas que também constituem os oráculos e as cerimônias religiosas. O ponto capital demonstrado pelo autor é a inadequação de se considerar como existente apenas o regime temporal cíclico, quando há um cruzamento entre instâncias estáticas, regimes cíclicos e regimes lineares. Os cinco campos temáticos, por nós expostos como instâncias transcendentais, sobre as

quais os *Odus* determinam o modo de estar situado de um consulente, bem podem ser encarados sob o prisma estático. Algumas narrativas míticas, *itans*, podem se sobrepor a outras, ocupando uma posição hierárquica superior no plano da memória, exatamente por serem aquelas que melhor dão conta da situação presente. A disputa por predomínios de narrativas também se configura como luta pelo domínio político, mas isso não significa a simples suposição de que o destino teria determinado a vitória de um grupo. Antes, a narrativa mítica indica que a vitória é decorrente do correto espelhamento da conduta dos vitoriosos em relação ao que é narrado pelo arquétipo. Até mesmo o diferente tem a sua diferença demarcada pelo desvio em relação aos *itans*, o que indicaria que a situação tem caráter transitório e não poderia ser enquadrada pelo termo novo do nosso regime de temporalização. Se for o caso de uma situação diferente que adquira estabilidade e persistência, uma codeterminação interpretativa entre narrativa mítica e situação se faz presente.

O diverso e o completamente adverso jamais poderiam assumir a nossa concepção de crise. Em primeiro lugar, no sentido basilar, toda a vida humana, particular ou comunitária, ao fim e ao cabo se desdobra através das cinco estruturas transcendentais apresentadas pelos oráculos. Em segundo lugar, porque as narrativas míticas indicam as condições positivas, negativas e os modos de se conduzir no interior das cinco estruturas: o oráculo revela a nossa situação, o nosso modo de estar em determinada relação com o mundo e como o mundo nos responde. Em terceiro lugar, para além da submersão de narrativas em vigor e a emersão daquelas latentes, os signos oraculares e as narrativas mestras que designam os caminhos arquetípicos dos signos permitem uma margem interpretativa capaz de assimilar os eventos diferentes: como se fosse uma narrativa dentro da narrativa. Particularmente, esse último fator é crucial por dois motivos. De imediato, não é exclusivamente o humano que determina o curso das ações, já que ancestrais e divindades dele também participam. Por conseguinte, ancestrais e divindades ainda permanecem em comunicação com o humano, trazendo soluções e adaptações. Ora, as religiões de matriz africana não compactuam com o ideário, em geral comum às tradições monoteístas, de que a revelação divina já tenha se esgotado. Uma compreensão exagerada daquilo que aqui é dito pode resultar na suposição de um anarquismo oracular, o que engendraria não somente em destruição do método divinatório, mas também um puro arbítrio na esfera do culto. Em seu aspecto formal, isso jamais poderia ocorrer com as religiões de matriz africana, uma vez que, mesmo na África, a comunidade religiosa mantém uma fiscalização entre seus membros. Ora, a difusão de juízos sobre a boa ou a má fama de sacerdotes e adivinhos desempenha papel de relevo no controle de práticas e interpretações. Supor que a revelação corroeria o culto por se manter privada ou restrita a um grupo também é questionável, porquanto, particularmente em contexto africano, adivinhos e sacerdotes apuram informações entre si e com membros mais velhos: pode-se aprender uma nova forma de compreender um signo fixo, assim como pode-se aprender a como improvisar em situação inusitada, a partir da experiência e revelação de um outro sacerdote. Em última instância, um misto de comunidade e divindade deveria bater o martelo final sobre adaptações práticas e compreensivas. Parece-nos que John Thornton (1992), na obra *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*, com bastante perspicácia notou que adaptabilidades, sincretismos e trocas entre diferentes religiões em território africano muito devem ao caráter aberto da revelação ou comunicação divina, próprio à religiosidade de matriz africana. Não é por menos que o sistema divinatório de Ifá preveja e albergue dentro do seu corpus literário a existência das religiões muçulmana e cristã.

Verifiquemos, então, a possibilidade de uma catástrofe vultosa em terras africanas, com o intuito de considerar se suas testemunhas compreendem o evento de modo similar ao nosso entendimento de crise. O trabalho de J. D. Y. Peel, *Religious encounter and the making of Yoruba* (2003), traz um capítulo intitulado “Vivendo numa era de confusão”. A expressão é retirada dos relatos de David Hinderer, durante sua primeira visita à Ibadan em 1851. Além do acirramento das guerras entre cidades, cuja finalidade era a captura de vencidos para o comércio com o tráfico negreiro, a rebelião de Afonja contra o governo de Oyo foi crucial para a instauração do estado de confusão. A simpatia de Afonja pelos costumes muçulmanos e sua guerra pela transformação do império resultou em desmantelamentos dos nexos religiosos e políticos da antiga capital. Assim J. D. Y. Peel descreve a experiência da confusão:

A experiência da confusão – de comunidades atormentadas por conflitos internos ou completamente destruídas, de famílias desmembradas, de deslocamentos em grande escala, de radicais mudanças em circunstâncias pessoais, de normas da vida social desafiadas ou derrubadas – foi fundamental para as vidas yorubanas no século dezenove. Um cristão Ijexá, em sua velhice, ao olhar para trás em direção à destruição da sua aldeia, descreveu como seus habitantes fugiram, “pessoas, animais, galinhas, cargas e tudo”, deixando todos desolados quando “pais não mais conheciam seus filhos, nem a esposa via mais seu marido novamente”. O Yoruba ainda lutava para se agarrar àquilo que poderia das suas velhas identidades e padrões de vida. Mesmo quando deslocados e apartados dos parentes, reduzidos à pura individualidade, eles carregavam consigo as sementes da identidade social, nos seus “nomes familiares”, os *oriki orile* que definiam suas comunidades de origem, as “marcas tribais” (*ila*), cortes na face, tabus alimentares associados com a linhagem ou com a participação no culto, e, frequentemente, o senso de um destino pessoal protetor. Para onde quer que fossem conduzidos, eles procuravam outros com os quais compartilhar ou reconhecer essas marcas pessoais, tal como fizeram no distante exílio do Brasil, Cuba ou Serra Leoa; e onde podiam, eles visavam reconstruir suas comunidades (PEEL, 2003, p. 50).

A primeira citação que fizemos de Koselleck, aquela que define o conceito de crise na modernidade, indica a grande diferença entre nós e a experiência yorubana da grande confusão. O que compreendemos por crise estabelece um estado de coisas a ser alcançado no futuro, instância temporal cuja configuração estaria pré-definida, sendo crítico apenas o modo ou o meio de alcançá-la. Mobiliza-se aquelas categorias transcendentais como faróis para ação, como guias para o alcance da instância futura: o passado envelhecido deve dar espaço à juventude do novo; matar é aceitável como remoção de obstáculos que impedem o alcance daquele tempo vindouro, pelo qual também estamos justificados a morrer. Aqueles que compactuam pela configuração do futuro estão dentro da história, da humanidade, da civilização; já seus opositores, externas resistências que se prestam à eliminação. Eis os entraves desempenhando o papel de inimigos: cada vez mais radicalizada a crise, mais ao inimigo cabe o dever de morrer, enquanto para nós, a autorização de matar. O futuro glorioso guarda a promessa de que todos serão senhores do mundo, pois a servidão é etapa superável na senda do progresso. A única coisa almejada pelo yorubano durante as grandes tormentas é a manutenção da comunidade. Seria bastante simplório considerar tal conduta como a persistência em um tempo cíclico ou na estagnação temporal. Para os africanos, nada no mundo escapa à possibilidade de cair em um dos lados dos pares de opostos expressos no oráculo. Em lugar do horizonte futuro e do anseio por estabilizar ou fixar um dos pares transcendentais – a juventude, o poder sobre a vida, o senhorio, a amizade e a inclusão universais – ao africano resta a terra, a refundação, o reestabelecimento da comunidade. Mesmo para a morte, a solução é o retorno à vida no seio da sua cadeia familiar. O futuro não é um fogo fátuo bruxuleando na distância do tempo, mas sim o poder de sustentar o seu lugar na terra, sua comunidade. Por isso, para esses povos, a crise seria uma fantasmagoria, uma situação inconcebível: não há a comunidade projetada daqueles que advirão nos novos tempos, mas sim a mesma comunidade daqueles que sempre retornam às suas raízes.

Assim como a crise é o resultado fantasmagórico do nosso modo de temporalização, o fantasma do direito contemporâneo é contrastado, por Carl Schmitt (2014), com o sentido originário do direito como ordenação do mundo e localização. Em *O nomos da Terra*, o autor resgata o nexos entre direito e terra, de pronto recordando que é nela que a vida se sustenta pelo trabalho, cabendo ao homem esperar da natureza o ciclo da justiça enquanto paga pelo suor derramado no cultivo. Toda terra lavrada é necessariamente marcada ou demarcada, comportando a localização que delimita o espaço habitado em relação ao espaço selvagem. Por conseguinte, a terra lavrada também é expressão de ordem, por oposição ao espaço externo que foge ao controle humano, tal como é o caso da floresta nativa. Ao sentido puramente normativista ou positivista do direito, o jurista se contrapõe da seguinte forma:

Em contrapartida, as pesquisas de Jost Trier tornaram novamente reconhecível o caráter de localização das palavras originárias. Esse é o caso especificamente de palavras como “cumeeira” e “frontão” e das famílias de palavras associadas a *casa*, *cerca* e *cercado* (*He-gung*). “No começo está a cerca. Cerca, cercado e limite entretecem, de maneira profunda e conceitualmente definidora, o mundo formado pelos seres humanos. O cercado é o que cria o espaço sagrado, subtraindo-o do ordinário, submetendo-o à sua própria lei, confiando-o ao divino.” O círculo que cerca, a cerca construída por homens, o *Mannring*, é uma forma originária da convivência cultural, jurídica e política (SCHMITT, 2014, p. 74).

Mencionar a tese de Schmitt sobre o fundamento originário do direito, com destaque para as ideias de cercado, cumeeira, casa, ao fim e ao cabo tem por objetivo sinaliza parar seus nexos com as formas de fundação comunitária empreendida pelos povos afro-pindorâmicos. Se apenas nos detivermos em alguns modelos comunitários engendrados por negros escravizados, principalmente em agrupamentos de caráter religioso, lembraremos que o nome desse espaço era, em geral, roça. A fundação da roça dependia não somente de uma consagração do solo, mas também da construção de casas para as divindades, assim como o estabelecimento da cumeeira: a consagração do teto do barracão. Tais procedimentos são notórios quando da passagem de uma forma privada de culto, de caráter doméstico, rumo à abertura pública do ofício religioso. Se retomarmos dois trabalhos de Renato da Silveira, o artigo intitulado *Sobre a fundação do terreiro de Alaketo* (2003) e o livro *O candomblé da Barroquinha* (2006), ambos compartilham da tese de que os antigos terreiros baianos, com sua forma pública de culto aos orixás, não foram fundados apenas por uma articulação ocasional entre negros trazidos da África. O retorno de alguns africanos escravizados à sua terra natal, já na condição de libertos, e a posterior volta de alguns ao Brasil, indicam uma articulação transatlântica. Se o antigo império de Oyo entrava em declínio vertiginoso, na mesma medida em que regiões como Ketu sofriam guerras intestinas pela captura de escravos, a fundação dos candomblés na Bahia foi um projeto proposital de transferência da corte dos deuses, com a finalidade de assegurar sua sobrevivência à grande confusão. Tal estrutura permite alegar que os povos afro-pindorâmicos não conhecem crises, uma vez que conhecem terra, donde emana o fundamento de sua vida. O futuro não é um horizonte distante a ser alcançado, nem um projeto a ser construído progressivamente: o futuro está sob os pés. Resistências foram, são e serão inevitáveis por parte do Estado moderno, ainda mais em sua forma contemporânea de abrigo para a sociedade de massa. Aos constataremos que a emanação do direito a partir da terra já estava se perdendo na *Respublica Christiana*, a partir da descoberta do Novo Mundo, não se pode esperar que a dita tradição Ocidental se recorde com seriedade de atos simbólicos fundantes de território, como a fuga de Enéias. Para os povos afro-pindorâmicos não há crise, porque para eles só há uma luta de vida e morte: assegurar seu quinhão de terra ou ser dizimado. Resta-lhes apenas o contínuo projeto de infiltração nas instâncias sociais e estatais com o fim de assegurar o chão e o retorno ao lar. Bem sabem que jamais serão reconhecidos pelo Estado, já que sua existência é a própria negação do modo de vida estatal; mas permanecem disfarçados em seu interior, espregando as torrentes de crises que varrem o mundo contemporâneo, porquanto talvez deixem vivas aquelas comunidades estabilizadas pelas profundas raízes cravadas no solo, alimentadas pelo sangue dos antepassados. A velha anedota literária ocidental sobre a fuga dos deuses tem sua contrapartida no exílio divino proporcionado por Enéias. Aos deuses afro-pindorâmicos, residentes no solo brasileiro ou aqui exilados, a eles cabem os seus quinhões de terra, único sentido concreto de ancestralidade e única razão originária do direito.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **O mistério do mal**: Bento XVI e o fim dos tempos. Tradução de Silvana Gaspari e Patrícia Perle. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. **El tempo que resta**: comentário a la carta a los Romanos. Tradução de Antonio Piñero. Madri: Editorial Trotta, 2006.

ASSMANN, Jan. “Monotheism and Polytheism”. In: JOHNSTON, Sarah Iles. (Org.) **Ancient Religions**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

- _____. **Cultural Memory and Early Civilization**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- _____. **The Price of Monotheism**. Tradução de Robert Savage. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- BASCOM, William. **Ifa Divination: communication between Gods and Men in West Africa**. Indiana: Indiana University Press, 1991.
- _____. **Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World**. Indiana: Indiana University Press, 1980.
- _____. "The Sanctions of Ifa Divination". **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**. Vol. 71. Numero 1/2. pp. 43-54, 1941.
- BLUMENBERG, Hans. **The Legitimacy of The Modern Age**. Tradução de Robert M. Wallace. Massachusetts: MIT Press, 1999.
- CABRERA, Lydia. **Iemanjá e Oxum: iniciações, ialorixás e olorixás**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 2004.
- DELUMEAU, Jean. **Mil Anos de Felicidade: Uma história do paraíso**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DOS SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCT, 2015.
- ESPOSITO, Roberto. **Communitas: origen y destino de la comunidad**. Tradução de Carlos Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Tradução de Denise Jardim Duarte. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FOUCAULT, Michael. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1999.
- _____. **Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2012.
- KOSELLECK, Reinhardt. **Crítica e crise**. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- _____. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- _____. **Estratos do Tempo: estudos sobre história**. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- _____. Crisis. **Journal of the History of Ideas**. Vol. 67. No 2. Tradução de Michaela W. Richter. Philadelphia: Pennsylvania University Press. Abril, 2006.
- LATOUR, Bruno. **Jamais formas modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LÖWITH, Karl. **Meaning in History**. Chicago: Chicago University Press, 1949.
- MAGEE, Glenn Alexander. **Hegel and the Hermetic Tradition**. Cornell: Cornell University Press, 2001.
- MAUPOIL, Bernard. **A adivinhação na Antiga Costa dos Escravos**. Tradução e organização de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 2017.
- PEEL, J. D. Y. **Religious encounter and the making of Yoruba**. Indiana: Indiana University Press, 2003.
- _____. Time and difference in the anthropology of religion: the Frazer Lecture, Oxford, 9 May 2000. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**. Vol. 6. Numero 1. 2016. pp. 533-551, 2016.
- _____. Making History: The Past in the Ijesho Present. **Man**. Vol. 19. Número 1. pp. 111-132, 1984.
- PETERSON, Erik. **El monoteísmo como problema político**. Tradução de Agustín Andreu. Madri: Trotta, 1999.
- PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 16. Número 47. Outubro. pp. 43-58, 2011.
- SCHMITT, Carl. **O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum**. Tradução de Alexandre Fran-

co de Sá e Bernardo Ferreira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Maianga, 2006.

_____. Sobre a fundação do terreiro de Alaketo. **Afro-Asia**; 29/30. pp. 345-379, 2003.

SPENGLER, Oswald. **La Decadência de Occidente**. Tradução de Manuel G. Morente. Madri: ESPASA - CALPE, 1950.

THORNTON, John. **Africa and African in the making of the Atlantic World, 1400-1680**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

VIRGÍLIO. **A Eneida**. Tradução de Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Atena Editora, 1956.