

O PODER FEMININO NAS PRÁTICAS FORMATIVAS DO CANDOMBLÉ: UM RELATO DE EXPERIÊNCIA¹

Manuela Santos Araújo²

RESUMO

Este artigo é o resultado de um Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura Plena em Pedagogia, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), que apresenta considerações de um estudo etnográfico de observação da comunidade Mutalesikongo, uma comunidade de candomblé da tradição Congo-Angola, situada do município de São Francisco do Conde, no recôncavo baiano. Com base numa perspectiva investigativa participante, o ensaio visa apresentar informações sobre sua formação e sua história, destacando aspectos relacionados a importância das funções femininas no âmbito do processos e práticas formativas, presentes no interior dessa comunidade religiosa. Trata-se de um relato de experiência, que objetiva descrever aspectos desse território educativo de matriz negro-africana na Bahia.

Palavras-chave: Candomblé Congo-Angola - Mutalesikongo (São Francisco do Conde, BA) - História. Mulheres - Vida religiosa - Mutalesikongo (São Francisco do Conde, BA).

ABSTRACT

This article is the result of a Final Course Work for the Full Degree in Pedagogy, from the University of International Integration of Afro-Brazilian Lusophony (UNILAB), which presents considerations from an ethnographic observational study of the Mutalesikongo community, a Candomblé community in Congo-Angola tradition, located in the municipality of São Francisco do Conde, in the Bahian Recôncavo. Based on a participative investigative perspective, the essay aims to present information about its formation and its history, highlighting aspects related to the importance of female roles in the context of formative processes and practices, present within this religious community. This is an experience report, which aims to describe aspects of this educational territory of black African origin in Bahia.

Keywords: Candomblé Congo-Angola - Mutalesikongo (São Francisco do Conde, BA) - History. Women - Religious life - Mutalesikongo (São Francisco do Conde, BA).

¹ Trabalho de Conclusão de Curso - Licenciatura em Pedagogia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - Campus Malês (BA), sob orientação da Prof. Dr. Jorge Garcia Basso.

² Graduanda do curso de Licenciatura em Pedagogia - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - Campus Malês (BA).

1 INTRODUÇÃO

A proposta deste ensaio é apresentar os resultados de um estudo etnográfico da comunidade Mutalesikongo, uma casa de candomblé da tradição Congo-Angola, situada do município de São Francisco do Conde, no recôncavo baiano. Referenciada numa perspectiva investigativa participativa, este estudo buscará descrever experiências, bem como processos de ensino e aprendizagem compartilhados, ao longo de quase dois anos, de minha convivência nessa comunidade religiosa.

O foco investigativo do estudo visa analisar aspectos da presença feminina e sua importância nos processos formativos, presentes no interior dessa comunidade de candomblé. Trata-se de um relato de experiência, que objetiva descrever nuances desse território educativo de matriz negro-africana na Bahia. Além de minha aproximação e convivência nessa comunidade, foram realizadas um conjunto de entrevistas com membros dessa comunidade e alguns de seus sacerdotes, que serviram de base documental para as minhas considerações. O texto encontra-se dividido em três partes: a primeira apresenta informações relativas à comunidade Mutalesikongo e suas heranças e tradições de matriz negro-africanas na Bahia. A segunda discute aspectos que se relacionam à importância da mulher na manutenção daquele complexo cultural com seus conhecimentos e práticas de ensino e aprendizagem. Na terceira e última parte do texto, registra-se um conjunto de impressões que puderam ser observadas em minhas experiências como *abiã*³ e filha de santo dessa comunidade.

2 A COMUNIDADE MUTALESIKONGO

³ *Abiã* – Aspirante, literalmente, o que vai nascer como filho de santo e novo membro daquela comunidade religiosa.



Imagem do acervo particular de Alexandro Paulilo dos Santos

A casa de candomblé Mutalesikongo está situada no bairro do vencimento, na comunidade de Paramirim, município de São Francisco do Conde, no recôncavo baiano, região metropolitana de Salvador, da lendária da Baía de Todos os Santos⁴. Em 2005, o terreiro foi fundado pelo sacerdote Alexandro Paulilo dos Santos - *Tata Mukalesimbi*⁵ – iniciado na tradição do candomblé Congo-Angola para o *Nkisi Kabila*, divindade responsável pelos

⁴ A expressão revela em sua plenitude práticas culturais africanas e encontros sincréticos bastante evidentes. Num certo sentido, percebe-se a burla ao oficialismo civilizatório europeu e católico, ao mesmo tempo em que salienta a justaposição de crenças e práticas culturais. Não parece ser apenas um disfarce para fazer sobreviver africanismos e tradições ancestrais, mas sobretudo, dupla pertença, fé na divindade africana e no santo católico, uma complexidade tecida entre diferenças e desigualdades, conflitos e negociações. Ao longo do tempo, o candomblé e Igreja católica andaram próximos. Antes da primeira constituição republicana brasileira, de 1891, o catolicismo era a religião oficial do Estado. O candomblé se formou e se desenvolveu junto ao contexto cultural do catolicismo brasileiro do século XIX, na qual era ampla a participação de descendentes de africanos e seus descendentes, *educados num igual respeito pelas duas religiões, tornaram-se eles tão sinceramente católicos quando vão à igreja, como ligados às tradições africanas, quando participam, zelosamente, das cerimônias de candomblé* (VERGER, 1981, p.28). Sobre as irmandades e confrarias negras católicas no Brasil ver: THORNTON (2004), SWEET (2007), REIS (1991); REGINALDO (2005).

⁵ De acordo com os entrevistados, pela tradição do candomblé Angola, *Tata de Nkisi* significa sacerdote; popularmente conhecido como pai de santo.

rebanhos da floresta, que guarda semelhança com o Orixá Oxóssi nas tradições nagô-kêtu baianas. Alexandre fora iniciado em 1992, por Nilzete Francisca dos Santos, mais conhecida como Mãe Nilza – *Mameto Tawamim*, dijina⁶ da sacerdotisa.



Alexandro Paulilo dos Santos - *Tata Mukalesimbi* e Nilzete Francisca dos Santos - *Mameto Tawamim*
(Acervo particular de Alexandro Paulilo dos Santos).

Nas denominadas nações do candomblé baiano, também chamadas de “cultos de nação”, a palavra “nação” expressa uma modalidade de rito, uma identidade étnica de matriz africana que, apesar dos sincretismos, das perdas e de adoções ocorridas no Brasil, e mesmo na África, mantinham um tronco linguístico, particularidades e elementos culturais de algumas etnias que persistiram e sobreviveram, aos séculos de escravidão.⁷

As “nações” africanas recriadas na América fundamentavam-se em adscrições categoriais como elementos-chave da constituição dos grupos étnicos. Integrado ao sistema escravista, o ordenamento social com base nestes registros étnicos demarcava limites raciais, sociais e culturais. “Todavia, como essas adscrições eram concebidas segundo referenciais que tinham por base relações de oposição e de contraste entre os diversos grupos étnicos, devemos considerar que as mesmas exprimiam também relações de força” (BARTH, 1976, p. 15). O uso dessas categorias como referência para organização social das comunidades afro-americanas foi uma característica em diversos momentos da história da diáspora africana nas américas. Os

⁶ Nome iniciático pelo qual o filho ou filha de santo será conhecido após a sua feitura, nome sagrado; corruptela de *rijina*. Segundo o dicionário de kimbundu encontramos o seguinte significado: “nome ou apelido adotado na pia batismal; *in lígena* dado à nascença”. Sobre o tema ver: ASSIS JUNIOR (1967) e LOPES (2012).

⁷ Sobre o conceito de nação nos candomblés da Bahia ver: OLIVEIRA (1995/1996), BARTH (1976) e LIMA (2010).

próprios africanos se valiam do critério de “nações” para delimitar fronteiras: “os componentes dos cabildos, das santerias e dos voduns (em território hispânico); dos mistérios (no Haiti); das irmandades, dos candomblés, das juntas de alforria e dos cantos de trabalho (no caso específico da Bahia), segundo a afiliação étnica dos seus membros” (OLIVEIRA, 1995/1996, p.176,177). Segundo PASSOS (2016): “O candomblé da Bahia divide-se em três grandes nações rituais: o congoangola, o jeje (mahi, savalu, nagô-vodum) e o ketu. Existem variantes regionais destes modelos mais tradicionais que, aqui entre nós, podem ser definidos como jarê, peji, candomblé de caboclo, e até mesmo umbanda” (p. 25).

De acordo com os entrevistados, a comunidade religiosa Mutalesikongo é herdeira de uma tradição que remonta ao século XIX. Sua história começa em meados de 1870, quando um homem negro escravizado da família Barro Reis veio morar em Salvador. Seu nome era Roberto Barros Reis, mas em África era conhecido como kimbanda kinunga, considerado o primeiro da linhagem bantu aqui na Bahia, a criar o candomblé Congo-Angola, de onde descende a raiz do Mutalesikongo.

Roberto Barros Reis fundou o Terreiro Tumbenci na capital baiana.⁸ Uma das antigas casas de candomblé “fundada em Salvador, no bairro do Beiru, em 1850, pelo Tata Kimbanda Kinunga, Roberto Barros Reis. Com a sua morte, assume o Terreiro, em 1909, a Nengua Twenda Kwa Nzambi, Maria Genoveva do Bonfim conhecida como Maria Nenê. Em kimbanda, Nenê significa a Grande” (COSTA, 2018, p. 19).

Algumas dessas antigas casas de candomblé têm suas raízes reconhecidas como referências fundadoras de uma tradição, pois, foram a partir delas que se ramificaram muitas comunidades de candomblés na Bahia. Conforme afirma Alexandro Paulilo:

Kimbanda Kinunga é o primeiro da linhagem de Batus aqui na Bahia a criar o candomblé Congo-Angola de onde a gente descende (...). Ele iniciou Maria Genoveva do Bonfim, e ela iniciou Manuel Ciriaco de Jesus, que por sua vez iniciou Silvina Maria de Almeida que é minha avó, mãe de Nilzete Francisca dos Santos (...). Então, o Mutalesikongo genealogicamente falando, é a sexta geração de Kimbanda Kinunga. (ALEXANDRO PAULILO DOS SANTOS)

⁸ Sobre o Terreiro Tumbenci ver: PASSOS (2016) e COSTA (2018).



Nilzete Francisca dos Santos - *Mameto Tawamim*, acervo particular de Alexandro Paulilo dos Santos

Segundo o etnógrafo e pesquisador Óscar Ribas,⁹ havia na capital Angolana no início do século XX, uma diversidade de sacerdotes tradicionais na paisagem cultural luandense. O quimbanda ocupava o lugar central na cultura tradicional angolana, por seus conhecimentos rituais e suas práticas litúrgicas. O sacerdote, seja ele homem ou mulher, era aquele que presidia as cerimônias e ritos da vida social. O nascimento, o casamento, a cura das doenças, a

⁹ Óscar Bento Ribas foi um coletor e colecionador da tradição oral angolana, com sua obra etnográfica. Um extraordinário tradutor e intérprete da cultura angolana, em sua obra literária. Dedicou-se por fixar, pela escrita, o saber ancestral negro africano, sempre posto à margem pelo saber branco-ocidental. É flagrante, nas suas obras a preocupação do autor em registrar a religiosidade tradicional angolana em suas práticas. Nasceu em Luanda, a 17 de agosto de 1909. Filho de pai português, Arnaldo Gonçalves Ribas, e de mãe angolana, Maria da Conceição Bento Faria. Realizou seus estudos em Angola e em Portugal, concluiu o curso comercial, porém foi, no Liceu Salvador Correia, de Luanda, que iniciou suas atividades literárias. Desde cedo, Óscar Ribas se ocupou de temas e pesquisas sobre a oralidade angolana, investigando o pensamento, a língua e a religiosidade da cultura quimbanda em Angola. Sua afirmação no universo literário, deu-se com a publicação do romance *Uanga*, e ganhou grande destaque com seu trabalho de recolha de contos, canções, provérbios, adivinhas, poesias e estórias, publicados em *Missosso: literatura tradicional angolana* – 3 volumes (1964). A garimpagem e o registro das tradições inscritas na memória popular angolana, contribuíram para fazer dele um intelectual conceituado, conhecido e prestigiado tanto em Portugal como no Brasil. Tornou-se membro titular da Sociedade Brasileira de Folclore, título a ele conferido, em maio de 1954, em Natal, Rio Grande do Norte. Em consequência de uma retinite congênita, perdeu completamente a visão ainda jovem, parte da sua obra foi ditada por ele e datilografada por seu irmão. Contemporâneo do paradigma sociológico herkowitziano dos anos 1920-1930, que enfatizava as sobrevivências e a relevância das culturas e identidades africanas na África e no novo mundo, foi amigo e conviveu, na década de 1930, com intelectuais brasileiros como Luís da Câmara Cascudo e Roquete Pinto. Além deles, Ribas conhecia e dialogava em sua etnografia com os estudos afro-brasileiros, de autores como Nina Rodrigues, Manoel Querino, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Gilberto Freyre. Ribas identificava-se com um grupo de escritores portugueses e angolanos, entre eles Mario António Fernandes de Oliveira e o geógrafo Ilídio do Amaral, que explicavam o “lusotropicalismo” em Angola mais como uma manifestação da influência da cultura portuguesa. As obras destes autores detalharam a vida cultural na Angola portuguesa, anterior ao século XIX, no entanto, apontaram a influência africana na cultura portuguesa em Angola, lançando as bases para o estudo dos elementos crioulos na cultura angolana. Ribas faleceu em 19 de junho de 2004, sobre a obra e o pensamento de Óscar Ribas ver: PADILHA (1995), CHAVES (1999).

adivinhação, o aconselhamento, a resolução de conflitos e os ritos fúnebres. O quimbanda é médico-adivinho, curandeiro por conhecer e prescrever o uso medicinal das plantas e seus derivados, e orientador pelas artes divinatórias. Pai-de-umbanda ou mãe-de-umbanda é a designação do sacerdote. O quimbanda trata as enfermidades, diagnosticando por adivinhação. Seu poder está assentado no conhecimento ritual anteriormente ensinado por um mestre mais velho. Como recompensa ao mestre, que o acompanha nos primeiros tratamentos, oferece-lhe os respectivos honorários (RIBAS, 1958, p. 45).

Adivinhos e feiticeiros em Angola eram figuras destacadas na paisagem cultural luandense da época, eram também chamados de ganga ou n'ganga¹⁰. O reconhecimento bem como a crença em suas práticas não se restringia apenas à população negra, contavam também com uma larga clientela de devotos brancos e europeus, que se socorriam deles como adivinhos e curandeiros.¹¹ A ciência do quimbanda – em quimbundo é denominada umbanda. Para o sacerdote a mata é o grande reservatório medicinal e sagrado, para a escolha das plantas curativas e os lugares para determinadas cerimônias e funções rituais.

3 O PODER FEMININO NO CANDOMBLÉ

Na maioria das sociedades e culturas conhecidas é o homem que ocupa o protagonismo e normalmente detém o poder religioso. Nas comunidades afro-brasileiras do candomblé baiano, é notável a presença feminina exercendo um papel central de liderança comunitária e litúrgica, como sacerdotisas e mulheres detentoras dos conhecimentos dessas tradições religiosas. Muitos estudiosos dessas comunidades, bem como as pessoas anônimas se surpreendem muitas vezes, quando se deparam com uma mulher ocupando o ápice dessa hierarquia religiosa. De um modo geral, no continente africano, é o homem quem detém o poder

¹⁰ O historiador Luiz Mott analisa duas dezenas de documentos inéditos que localizados por ele, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, todos referindo-se à prática de adivinhação, cura e/ou rituais e cerimônias religiosas praticados por nativos do Reino de Angola, Congo e nações circunvizinhas, tanto em território africano quanto na diáspora negra em Portugal e no Novo Mundo. Sobre os Quimbandas ver: MOTT (2008), CALAINHO (2008).

¹¹ Na documentação Inquisitorial e nas devassas eclesiásticas no Brasil colonial, as descrições dos *calundus* aparecem com variações, mas, de modo geral, são descritas como reuniões festivas de negros, onde estavam presentes a dança, o som dos tambores e batuques, às vezes com defumações, o transe, ora com perda de sentidos, ora falando em nome de espíritos, onde se objetivava a cura de doenças, adivinhações e o culto aos ancestrais. Sobre o tema ver: SOUZA (1986), MOTT (2010, 1994, 1998). Além dos estudos mencionados que analisam os Calundus como ritos e práticas religiosas, chama a nossa atenção Óscar Ribas descrever o Calundu não como um rito, mas como uma divindade da cosmologia quimbunda.

religioso. Para explicar essa troca de poder religioso entre os sexos torna-se importante reconstruir o cotidiano da mulher negra.

Ainda na África, Pierre Verger, ao remontar à importância da feira, especialmente para os iorubás, mostrava a presença das mulheres como grandes negociantes, sendo que no mercado, comparadas aos homens, elas são maioria. A atividade de troca que ocorre nas feiras parece ser de importância incontestável para as mulheres iorubás, pois elas se submetem à separação de suas famílias: quando jovens, deixam seus lares para ir comerciar em mercados distantes; quando idosas, mandam suas filhas para as feiras importantes e permanecem próximo a suas casas com seus tabuleiros, ou, então, abrem pequenas vendas. Evidencia-se que essas trocas realizadas nas feiras tanto podem ser para a subsistência como para alguma acumulação. Neste último caso, é importante sublinhar, a mulher não está trabalhando para o seu cônjuge. Ela compra a colheita do marido, a revende na feira e fica com o lucro. Nessa perspectiva, pode-se avaliar a autonomia da mulher iorubá: deixa a própria família, se embrenha em caminhos distantes para chegar às feiras; compra a produção de seu próprio marido, revende e permanece com o lucro; é, enfim, uma ótima comerciante (BERNARDO p. 2).

Vale destacar, que o papel da mulher vai além do desempenhado nas atividades econômicas. Ela é mediadora não só das trocas de bens econômicos, como também das de bens simbólicos. Nas feiras, não encontramos apenas o intercâmbio comercial, mas sobretudo também: notícias, modas, receitas, músicas, danças. Nos mercados e nas feiras estreitam-se relações sociais, ali muitas vezes são realizadas alianças importantes, ocorrem namoros e acertam-se também casamentos.

Esse tipo de atividade não era estranho às negras importadas pelo tráfico negreiro, pois que em muitas sociedades africanas delegavam-se às mulheres as tarefas de subsistência doméstica e circulação de gêneros de primeira necessidade. Muitas ganhadeiras africanas eram provenientes da Costa Ocidental da África, onde o pequeno comércio era tarefa essencialmente feminina, garantindo às mulheres papéis econômicos importantes. Esta explicação não exclui mulheres dos grupos bantos, que praticavam igualmente o comércio ambulante em suas terras (SOARES, 1996, p.57).

Na capital baiana do século XIX, Vilhena nos informa que as mulheres negras ganhadeiras eram grandes comerciantes, que por meio de um sistema de especulação de mercado e atravessamento, que denominavam de “carambola ou cacheteria, controlavam a circulação de certos produtos básicos de alimentação na cidade” (VILHENA, 1969, p. 129). Daniel Kidder, também descreveu esse protagonismo feminino no comércio dos produtos de primeira necessidade.

Segundo ele, o peixe era vendido exclusivamente por "ganhadeiras peixeiras", que recebiam todo o produto dos pescadores, para revender no varejo. O mesmo processo era utilizado na distribuição das frutas, repassadas diretamente às ganhadeiras que, em razão disso, influenciavam muito ou até mesmo, determinavam o preço desses produtos (KIDDER, 1972, p. 36).

Além de circularem com seus tabuleiros, gamelas e cestas habilmente equilibradas sobre as cabeças, as ganhadeiras ocupavam ruas e praças da cidade destinadas ao mercado público e feiras livres, onde vendiam de quase tudo.

Vestiam trajes do mesmo modelo, mas de fazendas de variadas cores, colorindo o cenário urbano. Algumas traziam, como na África, seus filhos atados às costas com "pano da Costa" ou soltos entre tabuleiros, em meio a frutas e aves. A presença dos filhos ali perto parece indicar que essas mulheres labutavam sozinhas pela sobrevivência. Algumas provavelmente deixavam os filhos em casa, o que nem sempre era seguro (SOARES, 1996, p. 62, 63).

Essas mulheres ganhadeiras, na sua maioria vendiam comida, depois tecidos e miudezas. As vendedeiras de comida nas ruas, tinham ao lado fogareiros sempre acesos para cozinhar, assar e fritar suas iguarias e quitutes.¹² “Podiam também improvisar cozinhas, onde colocavam pratos prontos e quentes, preparados a base de farinha de mandioca, feijão, carne seca, alua, frutas, verduras, alimentos feitos com miúdos de boi, cujo processamento doméstico se baseava em técnicas da culinária indígena e africana” (SOARES, 1996, p. 64).

Nas culturas afro-brasileiras dos candomblés baianos podemos notar o poder das mulheres e a sua importância em diferentes espaços. Os terreiros são territórios onde as mulheres exercem um forte e essencial papel de liderança, em sua maioria como fontes de conhecimentos e práticas de ensino, assumindo o protagonismo político e litúrgico nessas comunidades religiosas como legítimas lideranças investidas de poder. Nos candomblés as mulheres exercem as funções de mãe criadeiras, sacerdotisas, makotas, “pedagogas” responsáveis por fazer circular entre os noviços, conhecimentos e práticas de ensino, que valoriza e reafirma de uma cultura ancestral feminina presente nessas comunidades. “A mulher é uma pessoa fundamental em um terreiro de candomblé, vários cargos e postos são denominados diretamente para a figura feminina” (Jeane - *Ajoê Odê Thundê*)¹³.

O trabalho dessas mulheres negras encontra-se ancorado na reciprocidade, nas quais todos os membros da comunidade, exercem a obrigação de dar, receber e retribuir. Esse princípio rege as relações entre membros do candomblé, regulando igualmente as relações entre o sagrado e o humano. De acordo com minhas observações diárias, pude notar as mulheres negras, em especial de candomblé, se preocuparem com a sua estética, ou seja, a estética da mulher preta de cabelo crespo sempre foi questionada, através do racismo e de um padrão de beleza que foi imposto na sociedade. “O cabelo do negro, visto como 'ruim' é expressão do

¹² Vários estudos mostram a importância e a presença da mulher negra no comércio. Sobre o tema ver: VERGER (1986), LANDES (2002), SOARES (1996), FERRETI (1996), FIGUEIREDO (1997).

¹³ Entrevista realizada com a filha de santo da comunidade (*Ajoê Odê Thundê*). Ver em anexo.

racismo e da desigualdade racial que recai sobre esse sujeito. Ver o cabelo do negro como ‘ruim’ e o do branco como ‘bom’ expressa um conflito” (FIGUEIREDO e CRUZ, 2016, P 42).

“Associadas ao aumento da participação das mulheres no mercado de trabalho desde a década de 1990, as técnicas de petear podem ser divididas entre tecelagem (tranças) e aplicação de cabelos comprados, sejam eles sintéticos ou “naturais”, e o uso de substâncias químicas para desfrisar os cabelos” (COSTA, 2016, p149).

Muitas mulheres negras acabam agredindo os seus fios de cabelo para alcançarem esse tal padrão, onde muitas alisam seus cabelos e fazem uso de adereços, no âmbito mesmo do candomblé há momentos que se faz necessário, em face das obrigações litúrgicas manter o resguardo e cuidar do seu mútue ou camutuê¹⁴, porém as mulheres criaram meios de se embelezarem sem agredir seus cabelos, através de tranças, alongamentos e adereços, gerando até empreendimento ou seja renda.

Pudemos perceber que o cabelo é um fazer de comércio, onde as mulheres africanas utilizam o trançar como meio de trabalho, garantindo assim sua renda, podendo realizar a sua atividade, com suas filhas ao lado, cuidando das mesmas repassando os conhecimentos e executando os seus serviços, a figura mãe permanece mesmo no ato de trabalhar. “O trançar, o tempo e o espaço: troca símbolos, conhecimentos e sociabilidade” (COSTA, 2016, p. 149).

4 A FORMAÇÃO DA ABIÃ: UM RELATO DE EXPERIÊNCIA

Nos espaços de candomblé muitos elementos socioeducativos e ancestrais, são repassados por meio dos contatos interpessoais e experiências vivenciadas no interior das comunidades de candomblé. No *Mutalesikongo* esses ensinamentos são transmitidos aos *abiãs* ou noviços (as) pelas mulheres. Em diálogo com uma filha de santo, sobre os processos de ensino e formação no interior da comunidade, a mesma menciona que: “as kotas¹⁵, são aquelas que ensinam, orientam e cuidam como se fossem filhos gerados nos seus próprios ventres, para entregar o pai ou mãe de santo” (Jeane - *Ajoê Odê Thundê*).¹⁶ Essas experiências nessa comunidade, resultam em um processo educativo no qual através das convivências, afetos e ensinamentos, aprendemos uma diversidade de práticas, costumes, e modos que se unem

¹⁴ Mútue ou Camutuê – Cabeça, originário do quimbundo *Kamutue* ou mútue. Ver: LOPES (2012)

¹⁵ *Makota* – Do quimbundo makota, mais velho, pessoa de respeitabilidade, pela idade, saber ou riqueza. Ver: LOPES (2012).

¹⁶ Entrevista realizada com a filha de santo da comunidade (Jeane - *Ajoê Odê Thundê*).

criando um conjunto de conhecimentos que compõem uma parte da identidade do indivíduo, refletindo dentro e fora do terreiro.

Os ensinamentos religiosos são também socioeducativos, pois, aos noviços são ensinados a questão da ancestralidade, e a valorização da herança cultural negra africana e sua resistência até os dias atuais. O candomblé traz consigo práticas de ensino baseadas na oralidade que preserva e repassa esses ensinamentos.

O rico legado das culturas africanas que aportaram, à força, nos territórios que hoje pertencem a nosso país, segue ainda por ser estudado com a seriedade que este complexo cultural merece. Dentre as muitas heranças culturais deixadas pelo velho continente negro, encontramos as chamadas “religiões de matrizes africanas” e, dentre elas, os candomblés (NASCIMENTO, 2016, p.154).

Destaco aqui, a importância da linhagem sacerdotal feminina como fonte principal e insubstituível dos conhecimentos internos dessa comunidade, bem como sua ação mantenedora das tradições e fundamentos de matriz africana que são transmitidos a cada novo noviço. Hoje, após quase dois anos, de convivência e agora como filha de santo nessa comunidade, trago comigo elementos de uma formação que venho adquirindo no *Mutalesikongo*, desde minha chegada. Uma experiência formativa que confirma um modelo de educação baseado na observação, na memorização e nas vivências, onde se aprende a pedir a benção, a bater o *paô*¹⁷, a bater a cabeça. Um saber religioso baseado em comportamentos e conhecimentos ancestrais da nossa cultura de matriz africana.

A experiência que decorre da sequência cíclica de relacionamento material com o mundo imaterial é simbolicamente suspensa no tempo e no espaço, sendo a terra em que pisamos o sustento para os seus descendentes no relacionamento com a vida. Por isso, batemos a cabeça no chão em respeito aos pés que pisaram essa terra, nos oportunizando o seguimento de nossa cultura. Esse fundamento fornece uma base conceitual imaterial para que os nossos processos de ensinagens espelhem conteúdos concernentes ao nosso tronco ancestral. (FERREIRA, 2020, p. 72).

De modo geral, a formação que se adquire nas comunidades de candomblé são resultantes de um compartilhamento gradativo, que se baseia em princípios éticos e estéticos muito peculiares de cada comunidade.

Assim como a escola as Comunidades de Terreiro de Candomblé são espaços socioculturais, em que se percebe o compromisso de acabar ou no mínimo diminuir as desigualdades, desta forma a educação nos terreiros de candomblé vem buscar um repertório educacional que caminhe em direção a um conceito de ser humano que produz história não a partir de grandes sagas e heróis, mas a partir de relações comunitárias vividas e vivenciadas pelos agrupamentos humanos (TEIXEIRA, 2018, p.147).

Na maioria das vezes as práticas de ensino e aprendizagem encontram-se baseadas na oralidade e nas histórias narradas pelos mais velhos, que já são integrantes e adeptos por muitos

¹⁷ *Paô* - É um gesto usado para se comunicar, pedir licença e permissão, para saudar as divindades e se comunicar.

e muitos anos, carregando consigo essa grande história de resistência podendo repassar aos “mais novos” ou noviços no candomblé.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comunidades de candomblé, enquanto construções históricas tipicamente atlânticas, buscam reproduzir simbolicamente uma coletividade, numa instituição de base religiosa, na qual cada um dos seus membros, como componentes de uma família tradicional, ocupam um lugar bem definido na hierarquia da sua estrutura organizacional, isto é, nos diferentes níveis de poder. Acima de todos estão a mãe ou o pai-de-santo, que são os sumos sacerdotes de sua comunidade. Abaixo estão os filhos de santo, e os filhos da mesma mãe ou pai-de-santo que se consideram irmãos de santo. Cada um com seus parentes colaterais, tios e tias de santo, sobrinhos e assim sucessivamente.

Essas comunidades funcionam como núcleos aglutinadores de transmissão de conhecimentos e memória, ela veicula e recria permanentemente por meio de suas atividades internas e externas, uma gramática particular, que compreende uma conformação hierárquica, uma mitologia, uma cosmologia, uma epistemologia complexa de princípios éticos e estéticos concretizados em suas práticas litúrgicas.

Num certo sentido, essas coletividades do candomblé funcionam como comunidades de conhecimento e acolhimento, escolas que têm como base epistêmica, práticas formativas de matriz africanas, ancoradas na memória, na oralidade e numa identidade étnica afro-brasileira. A geração mais velha representa a memória viva da tradição e dos costumes, portadora do saber e força motriz da circulação e da manutenção do seu patrimônio cultural. Por meio de uma rede de relações interpessoais a comunidade transcende o espaço físico do terreiro, fazendo circular conhecimentos no contato direto entre as gerações, “de boca a ouvido, de mestre a discípulo”. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 167)

A identidade étnica não seria, apenas, um conglomerado de sinais diacríticos fixos (origem, parentesco biológico, língua, religião etc.), mas um processo histórico, dinâmico, em que esses sinais seriam selecionados e reelaborados em relação de contraste com o “outro”. “O Candomblé é um claro exemplo dessa dinâmica de progressiva homogeneização institucional, acompanhada de uma dinâmica paralela de diferenciação 'étnica' estabelecida a partir de uma série discreta de elementos rituais”. (PARÉS, 2007, p. 15)

Nos chamados “cultos de nação”, como é o caso da comunidade de candomblé Mutalesikongo, a palavra nação expressa uma modalidade de rito, uma identidade étnica de matriz africana que, apesar dos sincretismos, das perdas e de adoções ocorridas no Brasil, e mesmo na África, buscam destacar e afirmar elementos culturais de algumas etnias que persistiram e outros que mudaram, ao longo de séculos de regime escravista.

REFERÊNCIAS

- ASSIS JUNIOR, A. *Dicionário Kimbundu – Português: lingüístico, botânico, histórico e geográfico*. Luanda: Argente, Santos & C.a, L.da, 1967.
- BARTH, Fredrik. *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BERNARDO, Terezinha. *O candomblé e o poder feminino*. In: Revista de Estudos da Religião, Nº 2, São Paulo, PUC-SP, 2005.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- CHAVES, Rita. *A formação do romance angolano: entre intenções e gestos*. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da USP, 1999.
- COSTA, Denise. *Beleza Negra - Representações sobre o Cabelo, o Corpo e a Identidade das Mulheres Negras*. Cruz das Almas-BA e EDUFRB, Belo Horizonte – BA, 2016.
- COSTA, Hildete Santos Pita. *Terreiro Tumbenci: um patrimônio afrobrasileiro em museu digital*. Salvador-Bahia: Universidade Federal da Bahia, Tese de Doutorado, Faculdade de Educação da Bahia, 2018.
- FERREIRA, Tássio. *Pedagogia da Circularidade: fundamentos de ensino inspirados no Unzó ia Kisimbi ria Maza Nzambi*. Revista Teias – PROPED/UFRJ, Vol.. 21, Nº 62, jul./set. 2020, p. 64 – 77.
- FERRETI, Mundicarmo. *A mulher no Tambor de Mina*. São Paulo: Mandágora, nº 3, ano 3, 1996.
- FIGUEIREDO, Angela, CRUZ, Cíntia. *Beleza Negra - Representações sobre o Cabelo, o Corpo e a Identidade das Mulheres Negras*. Cruz das Almas-BA e EDUFRB, Belo Horizonte – BA, 2016.
- HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: Ki –Zerbo, Joseph. História geral da África, vol I: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010, p 167 - 212.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

- LIMA, Vivaldo Costa. *Lessé orixá – nos pés do santo*. Salvador: Corrupio, 2010.
- LOPES, Nei. *Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- MOTT, Luiz. *O calundu-Angola de Luiza Pinta: Sabará, 1739*. Revista do IAC – Ouro Preto, vol. 2, nº 1, 1994.
- _____. *Escravidão, homossexualidade e demonização*. São Paulo: Ícone, 1988.
- _____. *Feiticeiros de Angola na América portuguesa vítimas da inquisição*, artigo publicado na Revista Pós Ciências Sociais, PPGCS - Universidade Federal do Maranhão, Vol. 5, Nº 9/10, 2008.
- _____. *Bahia Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- NASCIMENTO, W. *Ensaio Filosófico, Volume XIII – Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis*, 2016.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX*. REVISTA USP, São Paulo nº 28, p. 174-193, Dezembro/Febrero – 1995/1996.
- PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niterói: EDUFF, 1995.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória entre nações de candomblé*. Salvador-Bahia: Universidade Federal da Bahia, Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2016.
- REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angola: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas, Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- RIBAS, Oscar. *Uanga (Feitiço) – romance folclórico angolano*. Luanda: União dos escritores angolanos, 1951.
- _____. *Ilundo: divindades e ritos angolanos*. Luanda: Museu de Angola, 1958.
- _____. *Missosso: literatura tradicional angolana*. Luanda: Tipografia Angolana, 1961.

SOARES, Cecília Moreira. *As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX*. In: Afro-Ásia, vol. 17. Salvador, CEAO-UFBA, 1996.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz – feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SWEET, James H. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

TEIXEIRA, Jessica S. S. VIEIRA, Roberto Carlos. *Candomblé e educação não formal: a dinâmica da formação litúrgica em ambientes sagrados, a partir da contribuição da mulher negra, para reafirmação da identidade negra*. ANAIS – 21ª SEMOC, Salvador, 22 a 26 de outubro de 2018.

THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*, Rio de Janeiro, Ed. Campus, 2004.

VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia, 1850*. Salvador: Corrupio, 1981.

_____. *A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil*. In: Culturas africanas. São Luís do Maranhão, UNESCO, 1986.

VILHENA, Luis dos Santos. *A Bahia no século XVIII*, Salvador-BA: Itapuã, 1969, vol I, 1969, pp. 93 – 130.