



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL  
DA LUSOFONIA AFRO- BRASILEIRA  
INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS  
BACHARELADO EM HUMANIDADES**

**LEONARDO LÁZARO FAISLON**

**CANDOMBLÉ: ANCESTRALIDADE, MEMÓRIA E ETNICIDADE ENRAIZADAS  
NO ARVORECER DE UMA CULTURA FERTILIZADA PELA AMALGAMA DE  
POVOS AFRICANOS**

**SÃO FRANCISCO DO CONDE**

**2017**

**LEONARDO LÁZARO FAISLON**

**CANDOMBLÉ: ANCESTRALIDADE, MEMÓRIA E ETNICIDADE ENRAIZADAS  
NO ARVORECER DE UMA CULTURA FERTILIZADA PELO AMALGAMA DE  
POVOS AFRICANOS**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Humanidades e Letras como requisito parcial para a obtenção da graduação do curso de Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB Campus dos Malês, na Bahia)

Orientação: Prof. Dra. Cristiane Santos Souza.

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2017

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira  
Sistema de Bibliotecas da Unilab  
Catalogação de Publicação na Fonte

F154c

Faislon, Leonardo Lázaro.

Candomblé : ancestralidade, memória e etnicidade enraizadas no arvorecer de uma cultura fertilizada pela amalgama de povos africanos / Leonardo Lázaro Faislon. - 2017.

48 f.

Monografia (graduação) - Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2017.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cristiane Santos Souza.

1. Candomblé - História. 2. Cultura afro-brasileira. 3. Etnologia - África. 4. Machangana (Povo africano). 5. Manjaco (Povo africano). I. Título.

BA/UF/BSCM

CDD 299.673

**LEONARDO LÁZARO FAISLON**

**CANDOMBLÉ: ANCESTRALIDADE, MEMÓRIA E ETNICIDADE ENRAIZADAS  
NO ARVORECER DE UMA CULTURA FERTILIZADA PELA AMALGAMA DE  
POVOS AFRICANOS**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Humanidades e Letras como requisito parcial para a obtenção da graduação do curso de Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB Campus dos Malês, na Bahia)

Aprovado em: 28 de Julho de 2017.

**Profa. Dra. Cristiane Santos Souza (Orientadora)**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira

**Prof. Dr. Carlindo Fausto Antônio**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira

**Profa. Dra. Dyane Brito Reis Santos**

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

## AGRADECIMENTOS

Não teria chagado até este momento se não fosse à contribuição de algumas pessoas que tive a oportunidade de conviver ao longo da minha vida, pessoas com as quais eu aprendi e continuo aprendendo, pessoas que são referências em minha vida e responsáveis pelo ser humano que eu sou hoje. Com toda certeza é certo dizer que me constitui a partir dessas trocas. Felizmente continuo tendo a possibilidade de experimentar muitas e novas trocas pelas quais tenho apreendido coisas novas e tenho tido a oportunidade de agregar uma experiência singular dentro das vivências proporcionada pelo contexto da UNILAB onde tenho me dedicado estes últimos dois anos da minha vida.

Dessa forma, agradeço a toas as pessoas que direta ou indiretamente fizeram e fazem parte da minha vida.

Em especial eu agradeço a Letícia Peçanha Lazaro, Minha Mãe, por toda sua abnegação para que hoje eu pudesse estar a um passo de concretizar uma importante etapa de minha vida. A meu pai o Senhor Jaime Jair de Ogum Faislon por todo apoio e por ter me legado a herança mais importante de minha vida ao me introduzir no Candomblé.

Agradeço a minha família de axé por toda energia trocada e restituída e pelo apoio de sempre e a minha família espiritual e biológica que felizmente se confundem, ou seja, aos meus pais, minhas mães, irmãos e irmãs do Ilê de Oxum Apara, que para além de interlocutores, são presentes na minha trajetória a quem eu partilho boa parte da minha memória coletiva.

Agradeço aos meus amigos que tanto me incentivavam nesta caminhada. Em especial, agradeço muito ao Egbomi Alainaldo Cardoso por seu eterno e importante apoio no desbravar desta minha caminhada, agradeço pelos seus incentivos morais e econômicos pelos quase minha transição para o Estado da Bahia não seria possível e por ter sido a primeira pessoa incentivar minha vinda abrindo as portas da casa de sua família para quaisquer eventuais necessidades.

Agradeço a Fabiana Pedreira Gelard, por tudo que enfrentamos juntos para chegarmos estarmos hoje entregando esta monografia. Em memória de todos os sorrisos, dos bons momentos, dos enriquecimentos intelectuais e também dos momentos não tão bons e de todas dificuldades enfrentadas em nossa corajosa empreitada rumo a UNILAB.

Agradeço as pessoas maravilhosas que tive a felicidade de conhecer na UNILAB. Agradeço aos meus amigos e amigas que aqui se tornaram verdadeiros irmão e irmãs. Cito, Lauro José Cardoso de São Tomé e Príncipe, Chitungane Sebastião Chachuaio de

Moçambique, Moacir Armando Soares da Gama, Luis Fernandes, de Guiné-Bissau entre tantos outros e aos brasileiros Beatriz Borges Bastos, Ícaro Inácio, Weslei Machado e Bruna Maia.

Agradeço aos servidores técnicos e terceirizados da UNILAB pela proativa dedicação.

Agradeço a todos os professores que acreditam e amplificam o projeto da UNLAB estabelecendo um dois maiores projetos de rupturas de paradigmas curriculares no nosso país. Em especial, gostaria de agradecer aquelas e aqueles docentes com os quais eu pude ter um contato mais próximo e que fizeram uma grande diferença no rumo da minha vida acadêmica e melhor visão política nesse sentido eu agradeço as professoras Maria Claudia, Claudilene Matilde Ribeiro, Ludmylla Mendes e aos professores Carlindo Fausto Antonio, Basilele Malomalo, Marcio Andre dos Santos, Kal Gerhard, entre outros.

Agradeço aos interlocutores desta pesquisa por toda dedicação contribuição e tempo despendido. Agradeço a Jair de Ogum, Alainaldo Cardoso, Moacir Soares e Chitungane Cahchuaio.

Agradeço a professora Dyane Brito e ao professor Carlindo Fausto Antônio por aceitarem o convite para participar da banca avaliadora deste Trabalho de Conclusão de curso.

Gostaria de agradecer imensamente a Professora Doutora Cristiane Santos Souza, pela sua dedicação, compreensão, sensibilidade e amizade. De forma muito particular, agradeço a Professora Cristiane as orientações determinantes sobre esta pesquisa, sobre tudo, ao me apresentar e seduzir para o universo da antropologia e por provocar a reflexão acerca da minha produção acadêmica a partir da minha etnicidade, a partir do Candomblé.

Agradeço ainda a professora Cristiane à oportunidade de atuar junto aos meus colegas Bruna Thalita Maia e Emanuel Semeedo, no projeto de iniciação científica “Volta ao mundo em imagens: Bimbau e Pierre Verger, caminhos que se cruzam, identidades que se forjam?”, bem como, pela dedicação a frente do Grupo de pesquisa e extensão Nyemba- Memórias, Narrativas e Processos Sociais entre Brasil e África, sendo assim, agradeço ainda aos companheiros e companheiras do Nyemba por toda as suas contribuições.

Por fim, agradeço ao Teta (Jorge de Oliveira Freixiela) *in* memória, por todo carinho dedicado a minha, por toda participação de sacerdote, pai e padrinho que sempre desempenhou brilhantemente em minha vida.

## RESUMO

A presente monografia obstina apresentar algumas reflexões pelas quais se busca evidenciar ascendências entre o Candomblé e a cultura que tange a vida cotidiana da etnia *Mandjako* de Guiné- Bissau e *Machangana* de Moçambique, desejando elucidar a complexidade do sistema cultural operante no Candomblé, e desta forma, advogar para que o Candomblé seja concebido por outro ângulo que não somente o da lógica religiosa. No que se refere à metodologia adotada para a estruturação desta monografia, seguiu-se os parâmetros de uma pesquisa etnográfica e qualitativa onde almejou dialogar com os fundamentos do conjunto teórico metodológico que se debruça em torno dos conceitos e aplicabilidade da memória e da oralidade para estruturação e composição de narrativas históricas e culturais ancoradas nas experiências e trajetórias de vida dos sujeitos sociais, desejando assim, enfatizar suas qualidades enquanto aportes legítimos e eficientes, para ideação e constituição do conhecimento científico.

**Palavras-chaves:** Candomblé - História. Cultura afro-brasileira. Etnologia - África.  
Machangana (Povo africano). Manjaco (Povo africano).

## ABSTRACT

The present monograph intends to present some reflections that seek to show ancestry between Candomblé and the culture that covers the daily life of the Manjaco people of Guiné-Bissau and Machangana de Moçambique, wishing to elucidate the complexity of the cultural system operating in Candomblé, and in this way , To advocate that Candomblé be conceived from another angle than that of religious logic. With regard to the methodology adopted for the structuring of this monograph, we followed the parameters of an ethnographic and qualitative research where it aimed to dialogue with the foundations of the theoretical and methodological set that focuses on the concepts and applicability of memory and orality for structuring And composition of historical and cultural narratives anchored in the experiences and life trajectories of social subjects, thus desiring to emphasize their qualities as legitimate and efficient contributions to the ideation and constitution of scientific knowledge.

**Keywords:** Afro-brazilian culture. Candomblé - History. Ethnology - Africa. Machangana (African people). Manjaco (African people).

“Quero ver meus filhos de anel no dedo e aos pés de Xangô”

( Iyalorixá Obá Biyi)

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	11
<b>2</b>	<b>CAPÍTULO I - INFÂNCIA DE AXÉ: CULTURA E IDENTIDADE</b>	15
2.1	AXÉ: SER; PERTENCER; TER; DIVIDIR	15
2.2	RAÍZ DA CASA	17
2.3	A INTERAÇÃO COM O MUNDO EXTERIOR	20
<b>3</b>	<b>CAPÍTULO II - RECOMPOSIÇÃO ONTOLÓGICA PARA CONTINUAR A SER</b>	23
3.1	A FAVOR DA AUTORREPRESENTATIVIDADE DO LUGAR	23
3.2	O PLURIVERSO DAS ESPECIFICIDADES	24
3.3	A AUTORIDADE EM MOVIMENTO E O MOVIMENTO DA AUTORIDADE	26
3.4	A LEGITIMIDADE DO DISCURSO	29
<b>4</b>	<b>CAPÍTULO III - DA INTEGRAÇÃO AS ASCENDÊNCIAS CULTURAIS</b>	31
4.1	O INGRESSO NA UNILAB	31
4.2	POSTULADOS AFRICANOS E AFRO-BRASILEIROS	33
4.3	A INTEGRAÇÃO	34
<b>5</b>	<b>CAPÍTULO IV - ANCESTRALIDADE: CULTURA E DINÂMICA SOCIAL</b>	38
5.1	ANCESTRALIDADE NEGRA	38
5.2	A CONTINUIDADE AFRICANA NA DIÁSPORA BRASILEIRA	39
5.3	A UNIDADE CULTURAL ASCENDENTE	41
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	47
	<b>REFERÊNCIAS</b>	49

## 1 INTRODUÇÃO

Verso este trabalho impulsionado pela confluência e consonância de três sintomas idiossincráticos que se inter cruzam e se retroalimentam na constituição do que passou a ser meu prelúdio acadêmico. Em primeiro lugar, ressalto a presença da etnicidade, existente a partir da minha descendência biológica na qualidade de filho de um Babaloroxá, e determinada pelo meu lugar de origem desde sempre enquanto sujeito “orgânico” do Candomblé assentado no seio de um terreiro. Sendo, portanto, esta a primeira idiossincrasia. Seguidamente, destaco minha condição de discente graduando do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades da Universidade [Federal] da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB, uma vez que esta condição deflagra e possibilita o surgimento das outras duas idiossincrasias. Sendo assim, a segunda se manifesta em decorrência da minha inserção aguda em estudos e pesquisas que almejam *negritar* as congruências entre a diáspora brasileira e o Continente Africano. E por fim, a terceira fulgura partir da oportunidade de conviver em proximidade cotidianamente junto a docentes e discentes naturais de países africanos, em sua maioria os de língua oficial portuguesa.

Desse modo, evocam em profusão, já conhecidas analogias entre as vivências do Candomblé e ao modo de vida de algumas sociedades do continente africano. Portanto, sinto-me motivado a coligar e fomentar a práxis dialética entre o conhecimento frutificado e imanente de determinadas experiências empíricas, com parte do aparato científico elaborado e alicerçado com bases no conhecimento teórico buscando ressaltar a legitimidade a autorrepresentatividade discursiva, oralidade e experiências e trajetórias de vida enquanto fontes de pesquisa.

Dessa forma, busca-se averiguar a complexidade do sistema cultural operante no Candomblé, que possibilite sua concepção por outro ângulo que não somente o da lógica religiosa.

A presente monografia integra o trabalho de conclusão de curso na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira-UNILAB titulado “Candomblé: ancestralidade, memória e etnicidade, enraizadas no arvorecer de uma cultura fertilizada pela amalgama de povos africanos”, orientado pela Professora Doutora Cristiane Santos Souza, onde obstina-se apresentar algumas reflexões pelas quais se busca evidenciar ascendências entre o Candomblé e a cultura que tange a vida cotidiana da etnia *Manjaco* de Guiné- Bissau e *Machangana* de Moçambique, desejando elucidar a complexidade do sistema cultural operante no Candomblé, e desta forma, advogar para que o Candomblé seja concebido por

outro ângulo que não somente o da lógica religiosa. Portanto busca-se averiguar a possibilidade de seu reconhecimento social com o status de *comunidade étnica*, que, por conseguinte é detentora de diversificadas crenças religiosas, visto que seu cânone cultural é (co)existente na vivência dos seus sujeitos étnicos, quer dizer, são notados em sua espontaneidade, nos seus costumes, na maneira de se relacionar com o mundo e na forma de se ver no mundo.

O primeiro capítulo está estruturado em três partes encadeadas, num primeiro momento dialogamos sobre o conceito de *axé*, que norteia a forma de vida dos sujeitos do Candomblé e que, portanto, contribui na compreensão de alguns pontos ao longo da monografia. No segundo momento apontam-se alguns aspectos onde se tenta apresentar algumas especificidades de uma criação de terreiro. Posteriormente, busca-se dialogar como essas especificidades interagem com a sociedade e cultura hegemônica revelando aspectos do racismo religioso.

No segundo capítulo, introduzimos uma breve análise acerca de perspectivas que advogam a favor da autorrepresentatividade dos grupos sociais. Nesse sentido, inicialmente, mobilizamos pensamentos das teorias da afrocentricidade, da pedagogia decolonial e da filosofia em afroperspectiva. Posteriormente, a partir de algumas concepções do Candomblé, buscamos ratificar com os pensamentos expostos anteriormente, bem como, buscamos reinterar a perspectiva do candomblé com a ideia de intelectual orgânico e engajado. Por último, buscou-se apresentar uma síntese dos pensamentos mobilizados apontando uma perspectiva por qual se justifica a importância da valorização do lugar de fala.

O terceiro capítulo foi tecido a partir das experiências em decorrência da inserção na Universidade da Integração Internacional Da Lusofonia Afro-Brasileira-UNILAB considerando, sobre tudo, seu aspecto político na ruptura de paradigmas acadêmicos, acima de tudo, curriculares. Nesse sentido, ressaltaram-se os postulados acadêmicos no que diz respeito ao referencial teórico, metodologias e perspectiva docente na abertura, urgente e necessária, de outras formas e possibilidades do fazer científico. No terceiro momento, apresentou-se algumas ascendências culturais entre o candomblé e determinadas comunidades do continente africano partindo das experiências vividas com personalidades africanas no contexto da UNILAB.

No último capítulo, fez-se uma abordagem em torno da ideia de ancestralidade, tanto em termos conceituais a partir da revisão bibliográfica, quanto em termos empíricos amparados pelo relato oral dos interlocutores do candomblé e do continente africano. Essa

abordagem em torno da ancestralidade visa em primeiro lugar transversalizar e alicerçar as ascendências entre o Candomblé e as etnias *Machangana* e *Mandjako* apresentadas no capítulo três. No entanto, sobre tudo, almeja-se com isto refletir acerca da hipótese levanta nesta pesquisa, quando deseja compreender a complexidade do sistema cultural do Candomblé para além de uma ótica de religiosidade.

No que se refere à metodologia adotada para a estruturação desta monografia, seguiu-se os parâmetros de uma pesquisa etnográfica e qualitativa onde almejou dialogar com os fundamentos do conjunto teórico metodológico que se debruça em torno dos conceitos e aplicabilidade da memória e da oralidade para estruturação e composição de narrativas históricas e culturais ancoradas nas experiências e trajetórias de vida dos sujeitos sociais, desejando assim, enfatizar suas qualidades enquanto aportes legítimos e eficientes, para ideação e constituição do conhecimento científico. Os referidos caminhos metodológicos justificam-se, acima de tudo, pelo fato da memória e oralidade serem intrínseca ao arcabouço cultural do Candomblé, bem como, são elementos e essência constituinte da sua base de reprodução do conhecimento. Portanto, buscou-se coligar uma práxis dialética entre o conhecimento frutificado e imanente de determinadas experiências empíricas, com parte do aparato científico elaborado e alicerçado com bases no conhecimento teórico.

Para tanto, buscou-se investigar laivos de informações expressadas de forma exuberante pelas subjetividades contidas nas experiências e trajetórias de vida dos sujeitos em sociedade, tal como, nas diversidades dos processos sociais tanto do Candomblé quanto das comunidades africanas pesquisadas e, com isso, desvelar os múltiplos aspectos e conjunturas que constituem uma determinada realidade e sua especificidade, tecidas pela memória ancestral que de acordo com as hipóteses apresentas nesta monografia podem ser alusivas entres os grupos pesquisados.

Nesse sentido, os métodos para coleta de dados que visão apurar e mensurar as informações emergentes desta pesquisa que deseja fundamentar as hipóteses levantadas no seu decorrer é a revisão do referencial bibliográfico, a fim de uma exploração da fundamentação teórica e as entrevistas semiestruturadas com quatro interlocutores, sendo: dois interlocutores oriundos do Candomblé, sendo eles, o Babalorixá Jair de Ogum de setenta e três anos natural da cidade de Itabuna-BA, fundador do Ilê da Oxum Apara no Rio de Janeiro e o Egbomi Alainaldo Cardoso de quarenta e cinco anos, natural da cidade de Salvador-BA do Ilê Omi Oju Arô no Rio de Janeiro e dois interlocutores naturais do continente africano e discentes da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia

Afro-Brasileira - UNILAB, sendo eles, Moacir armando Soares da Gama de vinte e três anos da etnia *Mandjako* de Guiné-Bissau e Chitungane Sebastião Chachuaio de vinte e dois anos da etnia *Muchangana* de Moçambique.

## 2 CAPÍTULO I - INFÂNCIA DE AXÉ: CULTURA E IDENTIDADE

### 2.1 AXÉ: SER; PERTENCER; TER; DIVIDIR

Aqui faço um breve preâmbulo sobre as concepções em torno do conceito de *axé*, visando prosseguir com maior entendimento acerca das múltiplas concepções deste conceito para o universo do Candomblé nos dias de hoje, considerado que o conceito de *axé* perpassa todos os contextos do Candomblé e inevitavelmente se fará presente durante grande parte da escrita deste trabalho.

Em linhas gerais, *axé* significa força ou energia vital, que está em constante troca e movimento cíclico, interativo e interligado entre os seres e elementos dos espaços físicos com os espaços metafísicos, sendo tudo imanado de energia. Porém, a concepção de *axé* para o universo do Candomblé é ampla e complexa, sendo paradoxalmente estrutural em todas as formas de concebê-lo, e conjuntural em algumas especificidades. A doutora em educação Azoilda Loretto da Trindade, ao contribuir na construção do projeto “A cor da cultura”, no volume I do caderno de texto “Modo de Ver”, nos contempla com uma breve definição de como pode ser compreendido o conceito de *axé*, conforme citação a seguir:

É uma dimensão interessante, na medida em que revela a circularidade da vida, bem como a sua amplitude. Tudo tem energia vital, é sagrado e está em interação: planta, água, pedra, gente, bicho, ar, tempo. Todos os elementos se relacionam entre si e sofrem influência uns dos outros. Aqueles que conhecem o poder dessa energia vital já compreendiam, bem antes das pesquisas científicas de Lavoisier, que ‘na natureza tudo se transforma’. (TRINDADE, 2006, p. 98)

No que se refere às concepções mais variadas na forma de compreender o conceito de *axé* e aos contextos específicos onde este conceito é comumente empregado, podemos destacar algumas formas de expressões verbais mais usuais dentro do Candomblé a partir das locuções verbais: ser, pertencer, ter e dividir. Ou seja, a expressão “ser de *axé*” pode ser compreendida pelo fato de uma pessoa ser integrada ao candomblé, ser iniciada no culto dos orixás. Nesse sentido, uma máxima adotada pelo movimento afro religioso de matriz africana, buscando afirmar a condição dos sujeitos do Candomblé para o combate frente à intolerância religiosa vivida no Brasil diz: “quem é de *axé* diz que é”.<sup>1</sup> Ser de *axé* nesse sentido nos atribui uma noção identitária frente aos demais grupos sociais no Brasil.

---

<sup>1</sup> Movimento criado alusivamente na semana de 20 de novembro de 2009 na cidade de Salvador pelo Coletivo de Entidades Negras – CEN quando buscava-se mobilizar e sensibilizar pessoas seguidores de religiosidades de matriz africana no Brasil a assumir sua condição no senso que aconteceria no ano subsequente. Essa iniciativa do

Uma vez iniciado no Candomblé, em um determinado terreiro ou “casa de santo”, “roça” essa pessoa passa a pertencer a este terreiro, pertencer a um espaço, a uma família, pertencer à mesma energia espiritual dos demais membros. Em outras palavras, pertencer à aquele axé tanto em termos físicos ou metafísicos. Portanto, se eu pertenço, eu tenho a noção de que esse espaço e essa energia também me pertencem e passam a ser parte integrante da minha vida. Por este ângulo é muito comum ouvir no Candomblé as expressões “eu sou do axé do Alaketu”, “eu sou do axé do Gantois”, “minha família de axé é do Opó Afonjá” ou “meu axé é no bairro da Federação em Salvador”, “hoje eu vou para o meu axé”. Nestes casos, pertencer a um axé atribui a noção de uma identidade étnica, familiar.

Já a expressão “ter axé” faz alusão à energia vital que habita individualmente os seres e os elementos, ou a energia que cada ser ou elemento adquiriu e carrega com sigo, sendo esta, a expressão que atribui sentido a todas as outras, quer dizer, um alimento pode ter axé, uma planta, uma pessoa, um espaço, um objeto, uma roupa, um animal, a palavra proferida. Em suma, o axé está presente em tudo que foi submetido a um contexto ritualístico e adquiriu axé ou tudo que naturalmente possui axé e atribui axé aos outros seres ou as outras coisas no mundo. Nesse sentido percebemos o intercruzamento interdependente entre o humano e o espiritual, entre o universo tangível e intangível.

Logo essa energia, este axé, é partilhada entre os mundos, entre os espaços e os seres, sempre partindo inicialmente dos mundos metafísicos, portanto, o axé é dividido, é trocado, é restituído. Por exemplo: ao macerarmos determinadas plantas para banho ou ingestão, estamos buscando adquirir o axé nela naturalmente contido para nos fortalecer; ou ao banharmos nossas guias ou objetos pessoais com o intuito de proteção nas folhas maceradas (contextualizados com os devidos procedimentos de culto) estamos imanando estes objetos de axé, nesse caso, desejamos que o axé das folhas passe para os objetos; em outros casos, ao iniciar uma Yao, a Yalorixá que adquiriu axé ao longo de sua vida, atribui a sua filha o seu axé, além de conferir-lhe o axé de outros elementos sagrados; ou quando fazemos uma oferenda, buscando dialogar com os mundos metafísicos, estamos restituindo esse axé, religando os elementos do mundo físico com nossa ancestralidade nos mundos metafísicos; percebemos também a troca de axé quando alguém nos deseja uma coisa boa, e nós respondemos “axé” no intuito de afirmar aquele desejo manifestando a vontade de que ele aconteça. Por tanto nestas ocasiões percebemos o movimento cíclico de circularidade

---

CEN foi motiva a partir da constatação de uma disparidade entre as pessoas autodeclaras sendo seguidores de religiões de matriz africana no Brasil no senso passado com os números que visivelmente se constatava em termos práticos.

contínua necessária para a concepção de axé, ou seja, a coletividade e a interdependência são necessariamente princípios indissociáveis do conceito de axé.

Nesse sentido Júlio Braga apresenta algumas percepções importantes sobre o conceito de axé:

Axé é uma expressão que perdeu no Brasil a relação direta com seu sentido etimológico para, aplicado, significar tudo que você possa perceber no contexto sagrado como força. ... a expressão ganha um horizonte semântico sem fronteiras. ... A aplicabilidade do termo axé, se faz em todo o espaço do campo religioso e, sem perder seu caráter universal pode ser usado para designar partes ou aspectos específicos deste mesmo campo. (BRAGA, 2000, pg 154).

... você pode ter o axé na matéria e no espírito. Se você é um atleta, você tem uma disposição olímpica, você tem axé, uma força que emana do seu corpo. Se você tem uma capacidade intuitiva que emana de outra capacidade sua, você também tem axé. Quer dizer, você passa da capacidade material para não material sem nenhum problema. (BRAGA, 2000, pg 156)<sup>2</sup>.

... o axé, que é uma coisa que esta no ar, ou em todas as coisas (todos os elementos da natureza estão impregnados desta força positiva), o axé pode ser construído, você constrói seu axé. E plantar o axé, que é uma ação quase física, termina adquirindo uma noção metafísica. Você pode plantar seu axé, você planta as condições necessárias para o funcionamento do seu candomblé, mais isso também perpassa sua noção material e isso se transforma no axé construído por você. “O meu axé está plantado no meu terreiro, é uma expressão de largo significado semântico. É como se você pudesse, nessa magicidade da universalidade do axé, participar da sua construção e reservar um pedaço dele como algo muito pessoal, sem perder seu caráter coletivo ou coletivizado, numa dimensão mais exígua, menor, quer dizer, é um axé que se associa apenas às pessoas daquela comunidade sem perder, contudo, sua contingência universal. (BRAGA, 2000, pg 166).

## 2.2 RAÍZ DA CASA

O meu axé (meu terreiro) que é nomeado Ilê da Oxum Apara, foi fundado em 1978 no município de Itaguaí no Rio de Janeiro pelo Babalorixá Jair de Ogum conjuntamente com um grupo de filhos (a) de axé (filhos (a) de santo ou família espiritual, que já o acompanhava desde sua casa da Vila da Penha, no subúrbio carioca. Minha geração é a segunda geração do axé, somos filhos (a) dos fundadores (a) do nosso axé (o axé tanto quanto espaço físico e sagrado quanto família espiritual). Hoje vemos ascender à terceira geração de filhos (a) do

---

<sup>2</sup> Júlio Braga é professor titular de antropologia, aposentado da UFBA e da UEFS. Júlio Braga após se tornar um pesquisador dos Candomblés da Bahia, doravante converte-se para a cultura por ele outrora pesquisada e hoje é um reconhecido sacerdote do Candomblé.

axé. Os nossos mais velhos iniciaram tudo que temos hoje construído no axé, plantaram as primeiras árvores, construíram os primeiros *rundemes*<sup>3</sup> e literalmente “plantaram nosso axé”.

Nossa infância foi marcada por esses momentos de construção do nosso axé, de forma interativa e concomitante entre os afazeres do universo espiritual e material, ou seja, crescemos auxiliando nas obras, nos plantios das árvores, na preparação dos festejos, nas arrumações e limpeza da casa, nos rituais de culto. Participamos precisamente de toda a rotina do nosso axé, de todos os espaços e contextos que nos era permitido acesso. Dentro deste contexto, a nós da segunda geração de filhos (a) do axé, desde muito cedo nos foi dito que somos a “raiz da casa”. Nesse sentido, é pertinente concebermos o conceito metafórico em torno da concepção de “raiz da casa” como uma tentativa de traduzir para os termos ocidentalizados o que para a linguagem mais íntima e própria do universo do Candomblé é a concepção de axé, visto por um viés de vínculo e pertencimento a uma família que a despeito das relações consanguíneas partilha um vínculo ancestral; a um território onde crescemos ajudando a construir e possuímos laços afetivos; e a um terreiro onde fomos iniciados. Contudo, não crescemos somente com o ensinamento de vinculação, pertencimento, mas, sobretudo, crescemos com o designo de continuidade do nosso axé, tanto no âmbito do espaço físico quanto no espaço metafísico. Como forma de materializar esse sentimento de “raiz da casa” cada filho que se inicia planta uma árvore, está árvore passa a ser sua e dela devemos cuidar como forma de criar raiz com aquele axé e aquele território. Quando sou tomado frequentemente por lembranças de diversos momentos marcantes em minha vida, em especial o período da minha infância, em todas elas, direta ou indiretamente estão entrelaçadas singularidades das praxes dinâmicas de dentro da porteira do terreiro. Estas singularidades são inalienáveis e indissociáveis as minhas ações e minha existência no mundo, ou seja, sempre me acompanham para fora das porteiras do terreiro ou dos âmbitos correlatos ao Candomblé.

Enquanto crianças de axé, crescemos aprendendo os *itans* dos orixás,<sup>4</sup> que orientavam nossas ações no mundo, nos atribuía identidade, nos impunham limites e constituía certa concepção moral e ética peculiar, sempre a partir de uma narrativa dos orixás, o que nos conduzia a uma visão de mundo diferenciada do mundo ocidentalizado. Por essa perspectiva, advogo que tivemos uma educação enriquecida, com uma visão mais ampliada acerca de alguns aspectos que permeiam o mundo e que vemos estar em voga nos dias atuais, sem que para isso fosse necessário obter conhecimento fora do espaço do terreiro. A exemplo disso,

---

<sup>3</sup> *Rundeme* ou *Ronkó* são os ambientes reservados para as performances dos rituais iniciáticos. Metaforicamente concebemos os *Rundemes* como um ventre, pois ali é o local de acolhimento do iniciado em seus dias de hibernação.

<sup>4</sup> Os *Itans* são as histórias, contos ou mitologia dos Orixás que reinteram e integram os cultos.

destaco a relação e a preservação do meio ambiente, pois, a relação com a natureza é condição *sine qua non* para a existência do Candomblé, uma vez que, o Candomblé possui uma relação de interdependência com os elementos da natureza e por eles dialoga com o universo espiritual. Portanto, crescemos aprendendo a relevância do ato de restituir e do não desperdiçar, bem como, a importância, o uso e os significados das folhas, das águas, dos alimentos, dos espaços, dos seres, do universo espiritual, da relação com o tempo entre outros e ainda como cada elemento ou aspecto interage e atua em nossas vidas.

Outro aspecto interessante que minhas memórias de infância denunciam é que no terreiro, desde muito cedo, nós temos uma relação estreita com a dança e a musicalidade, nós aprendemos a tocar instrumentos, a cantar e a estabelecer uma compreensão da nossa corporeidade através da dança, sempre a partir da narrativa dos orixás e vinculados a uma visão de mundo. Em particular, recordo que quando muito criança adentrava nos matos com os *ogãs*<sup>5</sup> mais velhos para colher galhos específicos de goiabeira para produzir as *agidavi*<sup>6</sup> que posteriormente eram raspados, envoltos por “banha de *ori*”, aquecido e modelado para o uso enquanto instrumento de percussão junto aos atabaques. Em outro momento aprendemos a “encourar” os atabaques, e, por fim, aprendiam-se os toques. De forma mágica, tudo era ensinado e apreendido pela oralidade e pela vivência, pois como se diz, “no Candomblé, se aprende a fazer, fazendo”.

Todavia, não nos faltavam os momentos de sermos crianças, de brincar e até de cometer travessuras, porém todos esses momentos sempre eram permeados e norteados pelas visões de mundo do Candomblé e recheadas de axé. Tentar espiar os rituais dos quais não nos era permitido participar pela pouca idade numa tentativa de desvelar o secreto; ter como penalidade do jogo de “verdade ou consequência” caminhar sozinho a noite até a casa de Babá Egun; criar uma brincadeira onde tínhamos nosso próprio terreiro; no primeiro horário da manhã seguinte ao ritual da fogueira de Xangô procurar nas cinzas da fogueira moedas ofertadas; escapar das tarefas indesejadas e ir tomar banho de rio. A contra gosto dos nossos mais velhos que discorriam verdadeiras ladainhas, para nós crianças profanar o sagrado era pura travessura. Silêncio

De forma mais pessoal, morar dentro de um terreiro me possibilitava um contato mais íntimo com os afazeres do axé, dessa forma, era muito comum eu chegar da escola passar pela

---

<sup>5</sup> Título e função específica dentro do Candomblé. Nesse caso se refere a uma especificidade de Ogã Alabe que possui atribuições tocar e cantar nos dias de Candomblé, bem como, ao cuidado do atabaque.

<sup>6</sup> Instrumento de percussão confeccionando a partir de galhos de goiabeira para uso nos atabaques.

“cozinha de axé” e ver as preparações de um *ebó*<sup>7</sup>. Lembro-me recorrentemente do meu pai que ainda hoje, ao levantar todos os dias se veste com roupas brancas, como uma espécie de “uniforme de trabalho”, pois, diariamente está envolvido com atividades de axé. A diferença entre a roupa branca do meu pai e o uniforme de um médico, por exemplo, esta no fato de que um Babalorixá não necessariamente vive do Candomblé, mas sim, para o Candomblé, a roupa branca tornasse parte do seu modo de vida.

### 2.3 A INTERAÇÃO COM O MUNDO EXTERIOR

Todavia, essas peculiaridades que constituem minha formação enquanto ser humano não são percebidas nem manifestadas nos cotidianos de grupos ou pessoas dos demais setores da sociedade hegemônica ou nos grupos não concernente ao universo do Candomblé, com os quais, por alguma necessidade de interação, preciso estabelecer relações, com efeito, minhas características causam estranheza ou desconforto. No meu período de escolarização, quando tinha aproximadamente nove anos de idade, fui à escola portando meus fios de contas, em decorrência de determinado preceito, no dia seguinte, minha mãe foi convocada pela diretora da escola para uma conversa sobre essa circunstância. A diretora, de forma bastante sutil, orientou a que minha mãe reconsiderasse essa prática, pois, essa condição causava certo desconforto junto aos outros estudantes e seus familiares. Poderia relatar aqui também as inúmeras vezes que recebo olhares curiosos ou fui hostilizado quando uso minhas indumentárias em espaços públicos, no entanto, vou me ater a somente mais um exemplo. Aos dezoito anos de idade, como todo homem jovem brasileiro, me submeti ao alistamento militar obrigatório, na ocasião fui destinado a servir na marinha do Brasil. Em seguida, foi determinado que eu devesse me apresentar na Ilha da Marambáia (organização militar de destino, localizada na região da costa verde do estado do Rio de Janeiro no Município de Itacuruça), junto a mais uma centena de jovens que formava o então pelotão que ingressava naquele ano e que passaria por um período de capacitação de três meses para servir as forças armadas brasileira.

No primeiro dia na Ilha da Marambáia, tivemos todos os nossos pertences revistados publicamente, no meu caso em especial, ao encontrarem alguns artefatos rituais referentes aos cultos dos ancestres (a saber: *oxe dudu*, *banha de ori* e *efun*), os sargentos que executavam as revistas agiram com muitíssima desconfiança e sarcasmo, em seguida, após eu ser indagado

---

<sup>7</sup> De forma sucinta, em linhas gerais significa oferenda aos Orixás.

sobre a procedência dos meus pertences, esses elementos foram apreendidos. Nos dias subsequentes, um determinado sargento sempre se reportava a mim de forma jocosa fazendo alusão a minha condição de um sujeito do Candomblé. A minha exposição na ocasião da revista motivou outros recrutas, membros do Candomblé e da Umbanda, a se apresentarem e dialogar comigo sobre nossa condição, cada qual contou sua história e trajetória dentro do Candomblé, éramos em torno de sete pessoas num pelotão de aproximadamente cem pessoas.

Numa segunda ocasião, fomos todo o pelotão, para um encontro com o capelão<sup>8</sup> no auditório do quartel, nesse encontro o capelão defendeu a importância da religião e da fé, evidentemente que dentro de uma ótica cristã, em determinado momento o capelão solicitou uma divisão de todos os recrutas presentes a partir de suas orientações religiosas, pedindo sequentemente que os ateus levantassem as mãos e que em seguida se posicionassem em determinada parte do auditório, e assim fizeram um pequeno grupo de recrutas; posteriormente pediu que os adeptos do Candomblé e da Umbanda fizessem o mesmo, eu automaticamente levantei minha mão e, sozinho, me dirigi para outra parte do auditório, e para minha surpresa, fui o único dentro de um coletivo de cem pessoas; no plano seguinte, o capelão dividiu os demais recrutas que eram majoritariamente adeptos do cristianismo entre católicos e protestantes.

Adiante, o capelão conversou com cada grupo separadamente, no meu caso, individualmente. Inicialmente ele disse estar admirado por minha coragem, pois sabe que existem outros integrantes de religiões de matriz africana, que por medo, não se manifestam, que essa postura é recorrente todos os anos, que em algumas turmas, supostamente não existe nenhuma pessoa da Umbanda ou do Candomblé e que na maioria das vezes essas pessoas se não se manifestam se dizem católicas. No decorrer da conversa o capelão me fez algumas indagações sobre a prática de sacrifícios de animais e quando tive oportunidade, perguntei a ele sobre meus elementos que haviam sido apreendidos, ele pediu que eu voltasse a lhe procurar dentro de uma semana, e assim eu fiz, porém, sem muitas respostas objetivas.

Passado uns quinze dias, procurei a secretaria da escola de formação da qual meu pelotão era vinculado para mais uma vez solicitar a devolução de meus pertences, dentro da mesma semana, fui informado que meus pertences estavam em análises para ser identificadas quais tipos de substâncias eram aquelas e quais eram suas procedências, ingenuamente eu tentei argumentar que: a massa preta, oxe Dudu, é um sabão para uso no banho; o pó branco, *efun*, é um tipo de argila; e o creme oleoso, banha de *ori*, é para ser usado na minha cabeça.

---

<sup>8</sup> Um representante religioso do catolicismo previsto dentro da estrutura hierárquica das forças armadas.

Infelizmente meus argumentos foram em vão. Por fim, só obtive meus pertences sagrados devolvidos mediante a assinatura de um documento onde foi preciso definir os usos e a natureza de cada elemento, bem como, tive que declarar que nenhum desses artefatos rituais possuíam princípios psicoativos ou eram de alguma forma entorpecentes.

Evidente que qualquer pessoa que faça parte de um grupo social minoritário, que transgrida a lógica social pré-estabelecida dentro do senso comum, está propícia a sofrer preconceito ou discriminação por conta de sua natureza ou sua postura. No entanto, o que eu desejo destacar a partir destes exemplos é como as dinâmicas culturais do Candomblé são existentes e se manifestam na vida de seus sujeitos, e como ao serem expressas espontaneamente por seus sujeitos geram conflitos e tensões dentro da sociedade hegemônica.

Como visto, em sua grande maioria, a relação com setores da sociedade hegemônica é, com efeito, marcada por expressiva alteridade por parte desta, haja vista que minhas particularidades são constantemente alvo de discriminação, preconceito, marginalização, depreciação, desdenho e são concebidas por um estigma de malfazejo. Entretanto, todos os aspectos dessa alteridade não são conferidos somente a uma pessoa, tão pouco, é somente conferida de forma interpessoal, exclusiva, conjuntural ou ocasional, mas, acima de tudo, é conferida hegemonicamente a minha comunidade de origem, de forma obstinada e crônica através de uma “ideologia do reclaque” a cultura negra (LUZ, 2011), que rechaça, se apropria descaracterizando e assimilando, numa tentativa histórica de dissipar todo legado dos povos negros para a humanidade. Ou ainda como nos diz Kabengele Munanga, “todos os grupos humanos que o olhar ocidental “branco” reuniu sob o nome de negros”. Sendo assim, essa alteridade exercida contra as praxes do candomblé é um poderoso tentáculo do racismo que, como sabemos, é histórico, assimilacionista, científico, estruturante e determinante na sociedade brasileira, e basilar das nossas relações (MUNANGA, 1999). Nesse sentido, o Candomblé é um alvo em potencial a ser combatido, uma vez que comporta grande parte do lastro das dinâmicas sociais, epistemológicas, filosóficas e cosmológicas legada pela memória ancestral dos povos africanos na diáspora brasileira (LUZ, 2013).

### 3 CAPÍTULO II - RECOMPOSIÇÃO ONTOLÓGICA PARA CONTINUAR A SER

#### 3.1 A FAVOR DA AUTORREPRESENTATIVIDADE DO LUGAR

Uma evidente relação histórica que os interlocutores desta pesquisa possuem em comum, bem como, seus países e grupos sociais é indubitavelmente a experiência do empreendimento colonial português e o tráfico transatlântico de povos africanos escravizados no Brasil. Portanto, partilhamos do entendimento de que nossas sociedades que foram submetidas ao processo da colonização, são constituídas por distintos grupos e sujeitos que possuem especificidades plurais que, todavia, não são reconhecidas no arcabouço conceitual de igualdade e de direito que nos rege, uma vez que, os padrões “universais” e hegemônicos presentes em nossas sociedades atuam de forma coerciva sobre nossas especificidades e subjetividades, na medida em que a herança da dominação colonial não reconhece e não contemplam as particularidades dos grupos que foram dominados, racializados e subalternizados. Sendo assim, estes grupos e sujeitos não possuem acesso ao direito de externarem e gozarem plenamente de sua história, de seus saberes, de seu território, de suas dinâmicas sociais e de sua memória ancestral, da mesma forma como os sujeitos e grupos que historicamente fazem parte deste sistema hegemônico de privilégios.

Molef Asante ao apresentar o paradigma da Afrocentricidade, contribui para este raciocínio da seguinte forma:

A afrocentricidade é uma questão de localização precisamente porque os africanos vêm atuando na margem da experiência eurocêntrica. Muito do que estudamos sobre a história, a cultura, a literatura, a linguística, a política ou a economia africanas foi orquestrado do ponto de vista dos interesses dos europeus. Quer se trate de economia, quer de história, política, geografia ou arte, os africanos têm sido vistos como periféricos em relação à atividades tida como “real”. (ASANTE, 2009.p. 93).

Nesse contexto torne-se proeminente o fato de que somos furtados da possibilidade de fundamentar nossas epistemologias a partir de nossas localidades, contextos e realidades.

A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta etimológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos. (ASANTE, 2009.p. 93).

A despeito de toda e qualquer experiência humana, em qualquer espaço ou tempo que seja ser geradora de seus próprios valores civilizatórios e produção de conhecimento, o epistemicídio exercido pelo empreendimento colonial, impôs os valores e princípios dos colonizadores estabelecidos pela relação de poder, quando estes determinaram, classificaram, e aquilataram os valores e princípios considerando exclusivamente o seu próprio ponto de vista, ou seja, o ponto de vista que deve nortear o contexto de vida dos povos dominados.

Ao conceituar sobre a legitimidade da filosofia africana, Mogbe Ramose diz que:

Sabe-se bem que, etimologicamente, filosofia significa amor à sabedoria. A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares. . De acordo com este raciocínio, a Filosofia Africana nasceu em tempos imemoriais e continua florescendo em nossos dias. (RAMOSE, 2001. P.08).

### 3.2 O PLURIVERSO DAS ESPECIFICIDADES

Seguindo por esta perspectiva, a urgência em torno da questão do fazer etimológico para nós seria, antes de tudo, a urgência do resgate da autoridade desse fazer, que historicamente é surrupiada pelos povos colonizadores, que atribuem para a si a autoridade exclusiva de definir o significado e o conteúdo da nossa forma de vida e dissertarem de fora sobre nossa realidade de dentro.

O fundamento da questão pertence à autoridade; a autoridade de definir o significado e o conteúdo da filosofia (Jones, 1977-78, 157). O exercício desta autoridade situa a questão no contexto de relações de poder. Quem quer que seja que possua a autoridade de definir, tem o poder de conferir relevância, identidade, classificação e significado ao objeto definido. Os conquistadores da África durante as injustas guerras de colonização se arrogaram a autoridade de definir filosofia. Eles fizeram isto cometendo epistemicídio, ou seja, o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados. (RAMOSE, 2001. P.08).

Sendo assim, a colonialidade herdada do empreendimento colonial, estabelece o modelo padrão e universal de vida e de ser humano de forma exclusiva, centralizadora e balizadora ignorando a pluriversalidade peculiar na originalidade ontológica do ser humano e de cada grupo social, fomentando a execração e o repúdio a um suposto “Outro” ou a qualquer outra forma de agir ou pensar que ameace, pela sua alteridade, suas convenções restritas e particularistas. Com as palavras de RAMOSE (2011), “Do ponto de vista da pluriversalidade

de ser, a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo”.

Esta é a peculiaridade do esforço de suprimir e mesmo eliminar a pluriversalidade do ser. Esta é a base para o questionável e equivocado conceito de “universalidade”, conforme ilustrado acima. Reivindicar que só há uma filosofia “universal” sem cultura, sexo, religião, história ou cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia. (RAMOSE, 2001. P.11).

Dessa forma, o princípio da pluriversalidade contida nas especificidades desponta como um caminho efetivo para o entendimento da reconstrução ontológica do ser nas sociedades dominadas, pois, a partir desta reapropriação, tonificam-se as especificidades do ser e constitui-se de fato o conhecimento aprofundado no cerne da ontologia em busca do conhecimento.

Trata-se de uma tentativa de reivindicar para os protagonistas da exclusão o direito de ser o solo determinante do significado da experiência, do conhecimento e da verdade para todos. Reivindicar a posse da chave para o conhecimento deste modo é pretender possuir o poder de determinar o destino dos outros. Isto constitui a filosofia como um terreno prático e intelectual de luta pelo poder sobre as vidas e destinos dos outros. Neste contexto, a filosofia não se torna inquietação. Ao invés disso, ela é revelada como a necessidade ontológica de continuar a ser. O desdobramento dessa necessidade pode, na prática, fornecer recursos para várias formas de violência (Burggrave, 2002, 44-45). O esforço humano para prevenir a violência que leve a morte lenta ou imediata traz a obrigação moral de reconhecer a legitimidade da necessidade ontológica de continuar a ser. (RAMOSE, 2001. P.12).

Sendo assim, para que se possa buscar o conceito de autoridade acerca de nossas epistemologias, filosofias e cosmo visão seria desejável e pertinente o enfrentamento de um processo de reconstrução da história de nossos povos que levasse em consideração a verdade sobre seus processos históricos, sociais e culturais construídos a partir de narrativa das experiências e trajetória de vida tecidas por seus sujeitos autóctones. Portanto, esse processo deve considerar que o resgate da memória ancestral e da dinâmica social de um determinado povo é um ponto determinante para a melhoria da qualidade de vida dos seus sujeitos, pois, a partir da autoapropriação ou reapropriação de seus princípios e valores é que será possível buscar o despertar identitário dos sujeitos sociais através dos contextos científicos, histórico, culturais ou sociais.

Uma das razões pelas quais Ama Mazama (2003) clamou por um imperativo afrocêntrico é o fato de termos estado muito ocupados em redescobrir a Europa para ultrapassar as estruturas tradicionais do ocidente. Nosso objetivo como intelectuais é fornecer a análise mais válida e valiosa possível dos fenômenos africanos. Isso

significa que devemos abandonar muitos elementos da pesquisa histórica particularmente sua exagerada ênfase nos textos escritos, e introduzir novas maneiras de deslindar o significado da vida dos africanos nas favelas do Rio de Janeiro e nos subúrbios abastados de Lagos. (ASANTE, 2009.p. 105).

Desse modo, ao assumir a autoridade sobre sua vida, os sujeitos racializados e subalternizados tem a possibilidade de desnudar a dominação dos grupos hegemônicos e a continuidade da colonialidade que se apoiam em aparelhos de controle social, para inviabilizar a emancipação dos demais grupos que hipoteticamente podem oferecer perigo as suas inabaladas estruturas de poder, a partir da intensificação a luta política pelo controle epistêmico de suas sociedades valorizando seus contextos, suas localizações, suas realidades e especificidades e, por assim ser, contemplar o ser humano em sua totalidade pluralista e em suas especificidades e, com isso, buscar a emancipação da sua mente aprisionada pela colonialidade imposta e operada pelo sistema colonial ainda nos dias de hoje.

Dessa forma, é possível dialogar inclusive com os pensamentos da pedagogia decolonial, como podemos perceber nas palavras de Vera Cadau:

Trata-se de modificar a estruturação de uma pedagogia centrada na geopolítica hegemônica monocultural e monorracial do conhecimento, trazendo a um mesmo nível de importância da história e cultura africana que foram desprezadas em detrimento a lógica epistêmica ocidental (CANDAUI, 2010 p. 28).

### 3.3 A AUTORIDADE EM MOVIMENTO E O MOVIMENTO DA AUTORIDADE

Endossando esse escopo, faremos um mergulho em águas mais profundas ao contexto do Candomblé a partir do diálogo com o pensamento de duas matriarcas do Candomblé, em especial, *do Ilê Axé Opô Afonjá* fundado no ano de 1910. Para tanto, se faz importante o resgate do pensamento de sua fundadora, a *Iyalorixá Obá Biyi* – Eugênia Ana dos Santos – ou como carinhosamente era chamada, Mãe Aninha, e o da *Iyalorixá Oxum Muiwá* – Maria Bibiana do Espírito Santo ou como comumente era chamada, Mãe Senhora.

Mãe Aninha notadamente rearticulou algumas concepções concernentes ao Candomblé. Tais concepções, reconhecidamente, foram por demais contributivas e necessárias, tendo em vista o contexto inóspito dos dias seguintes da escravidão africana no Brasil. Com isso, podemos arriscar dizer que o *Axé Opô Afonjá* contribuiu para a constituição de um “divisor de águas” nas formas de interação entre os povos do Candomblé e a sociedade brasileira. Como bem nós lembra Mãe Stella de *Oxossi*, atual *Iyalorixá* do *Ilê axé Opô Afonjá*, Mãe Aninha...

Foi a responsável pela liberação do culto afro-brasileiro, bastante perseguido, nos primórdios do século, pela polícia. Candomblé era coisa de negros ignorantes, prática fetichista, a vergonha da Bahia - diziam. Oba Biyi não hesitou: no Rio de Janeiro, onde residia na época, foi ter com Getúlio Vargas, obtendo a liberdade para a prática da religião dos Orixa, pelo Decreto n.1202. A entrevista com o Presidente foi conseguida graças à ajuda de Oswaldo Aranha, então chefe da Casa Civil, amigo de mãe Aninha, e esforços do Ogan Jorge Manuel da Rocha. (SANTOS, 1993. p. 13).

Dentre as tantas rearticulações conferidas por Mãe Aninha, perpetrada através do Ilê Axé Opô Afonjá, iremos nos aprofundar aqui no seu pensamento difundido e torno da frase “Quero ver meus filhos de anel no dedo e aos pés de Xangô” e no pensamento politicamente propositivo de Mãe Senhora embutido na frase “Da porteira para dentro, da porteira para fora”. Desejando obter a certificação desta afirmativa, ficaremos com as palavras de Marco Aurélio Luz, quando diz:

Mãe Aninha Iyalorixá Oba Biyi, nas primeiras décadas do século passado, indicou um caminho: “de anel no dedo e aos pés de Xangô”. Essa indicação caracterizou o projeto piloto Mini Comunidade Oba Biyi, realizado pela SECNEB no Ilê Axé Opô Afonjá. Também foi a Iyalorixá Senhora, Oxum Muiwá, Iyá Nassô quem indicou a dinâmica envolvente: “da porteira para fora dentro, da porteira para dentro”. Nesse contexto, Juana Elbein dos Santos, Elefundê Égide Olukotun, elaborou a metodologia desde dentro para desde fora e desde fora para desde dentro, que ensinaram uma das mais significativas renovações no âmbito da antropologia com a concretização do livro Os Nagô e a Morte. (LUZ, 2008.p.34).

Para tanto, a Iyá Oba Biyi indicou um caminho: “de anel no dedo e aos pés de Xangô”; este desafio que estamos procurando desenvolver, desde os espaços ininterruptos que caracteriza a trajetória de seu neto mestre Didi. Os caminhos estabelecidos por ele se caracterizavam pela criação e fundação de diversas instituições e recriações de linguagens sustentadas pelo movimento dialético “da porteira pra dentro da porteira pra fora” que sua mãe a Iyalorixá Oxum Muiwá, Mãe Senhora se referiu quando na direção da comunidade Ilê Axé Opô Afonjá.(LUZ, 2008.p.19).

O pensamento de Mãe Aninha, já no início do século passado, não se restringe unicamente a necessidade exposta por ela acerca de uma urgência social brasileira que, ainda nos dias de hoje, precisamos lutar para superar no Brasil, que se refere ao acesso da população negra a educação, a mobilidade e reconhecimento social. Todavia, seu pensamento ultrapassa os limites desta compreensão no âmbito da escolarização ou profissionalização. Inegavelmente, Mãe Aninha já demonstrava compreender que a educação era uma poderosa ferramenta política, capaz de possibilitar o acesso aos aparelhos políticos no Brasil e estabelecer interação entre os povos do Candomblé e o Estado Brasileiro. Entretanto, outros dois aspectos peculiares que não se fazem despercebidos nesse pensamento, é fato de Mãe Aninha reafirmar a condição de seus filhos enquanto sujeitos de *axé*, a despeito de apontar a

necessidade de que seus filhos busquem se apropriar de determinadas ferramentas políticas externas, bem como, Mãe Aninha demonstra atenção e preocupação com a preservação e a perpetuação da nossa cultura, haja vista, as inúmeras iniciativas históricas de apagamento e assimilação empreendidas sobre as culturas negras. Visto dessa forma, Mãe Aninha afirmava a necessidade de que os próprios povos de axé defendessem, frente ao Estado brasileiro, seus interesses e demandas.

O pensamento pretérito de Mãe Aninha, nesse sentido, dialoga com o conceito de “Intelectual Orgânico” de Antônio Gramsci, como podemos notar no trabalho de Jorge Henrique Almeida sobre “As deias historiográficas e políticas de Cheikh Anta Diop”.

Ao contrário do que poderia pensar o leitor menos familiarizado com a história das ideias e dos intelectuais, o intelectual não é um personagem histórico cuja definição deva ser baseada apenas em sua erudição. Do mesmo modo, também não é correto pensar o intelectual como um indivíduo rarefeito, um oásis em meio a um deserto de ignorantes. Pelo menos não é isso o que se lê nas páginas do livro *Os intelectuais e a organização da cultura*, escrito por Antônio Gramsci. Para o marxista italiano, todos os indivíduos são intelectuais, uma vez que todos eles têm noções do que é ou deveria ser a sociedade em que se encontram inseridos. O que se verifica, porém, é que nem todos eles exercem de fato a função de intelectual (GRAMSCI, 1982, p. 3-8). (ALMEIDA, 2016.p.08).

Procedente de Mãe Aninha e sua segunda sucessora na cadeira de Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Senhora, apresenta uma reflexão acerca necessidade da existência de um fluxo e refluxo dialógico em termos políticos, entre os muros de dentro da comunidade terreiro, com os muros da sociedade civil externa. Mãe Senhora, percebeu tão logo que a necessidade deste importante movimento de interação política é uma alternativa necessária para a sobrevivência de nossa cultura dentro dos contextos sociais a ela contemporâneos. No entanto, se Mãe Aninha percebeu a necessidade de que seus filhos ocupassem espaços políticos fora do terreiro sem abrir mão de sua condição, Mãe Senhora reconheceu a importância de que houvesse não somente um fluxo, mas também, um refluxo na dinâmica interativa da vida social e política do axé. Haja vista que sob o comando de Mãe Senhora, o Ilê Axé Opô Afonjá abriu, significativamente, suas portas para importantes personalidades políticas dos mais variados segmentos e estabeleceram importantes parcerias que geraram frutos salutares para os povos de religiosidades de matriz africana no Brasil, como por exemplo, Pierre Verger no âmbito da etnografia e fotografia, Jorge Amado na literatura, Caribé nas artes, entre tantas outras.

Nesse sentido, Marco Aurélio Luz, faz uma significativa reflexão quando diz que:

É preciso sublinhar também que os terreiros realizam uma intensa relação dialética entre a continuidade da tradição e a sociedade diversa envolvente. Como se referia a Iyalorixá Iya Nassô, Mãe Senhora Axipá, uma dinâmica “da porteira para dentro, da porteira para fora”. (LUZ, 2008.p.146).

As comunidades-terreiro, egbé, se constituem em bem organizadas instituições compostas de um espaço sócio-religioso e arquitetônico próprio e caracterizado por uma população flutuante de seus membros que ali comparecem conforme determinada temporalidade litúrgica. Os limites da comunidade estão caracterizados pela frase “da porteira. Prá dentro, da porteira prá fora” que procura estabelecer as relações de *éthos* negro-africano do egbé com a sociedade oficial europocêntrica. Esses limites sempre são colocados para caracterizar o âmbito de atuação de poder entre ambos os contextos sociais. Todavia, a porteira funciona apenas como metáfora de limites, posto que a referência geográfica não traduz o alcance real dos processos de desdobramentos espaço-temporais do egbé que atua e se desdobra de diversas formas na formação social brasileira como um todo. (LUZ, 2008.p.89).

Não obstante a isso, é possível estabelecer uma conexão com o pensamento de Mãe Senhora com a defesa do “Intelectual Engajado” apresentada por Sartre como podemos ver nas reflexões de Jorge Henrique de Almeida...

O intelectual nasce no momento em que o técnico do saber se dá conta de que o suposto universalismo que lhe foi inculcado pela classe dominante é, na verdade, um particularismo que atende aos interesses específicos desta última, e não aos interesses dele e aos do resto da sociedade. O técnico é um *homem-contradição*, uma vez que a ideologia particularista de obediência à ordem vigente entra em conflito com o espírito de pesquisa de que é imbuído. É por isso que o poder constituído o teme e o suspeita: o técnico do saber é um intelectual em potencial. (ALMEIDA, 2016.p.10).

Tanto no pensamento de Mãe Aninha quanto no pensamento de Mãe Senhora, está presente um alerta, para que os povos de candomblé devam lutar e resistir, com inteligência sabedoria, preparo, capacitação e politização enfrentando a opressão e o opressor a partir da afirmação do nosso lugar sem termos medos do quão longe poderemos ir, na medida em que não esquecemos de onde viemos e quem somos, sem perder nossa raiz, e por assim ser, fortalecer e manter viva, as dinâmicas e os processos da nossa cultura para nutrir o legado Candomblé para nossos sucessores assim como nossas matriarcas bem o fizeram ao longo de séculos como superando obstáculos inimagináveis. Parafraseando Mãe Stella de Oxossi: “Meu tempo é agora!”.

#### 3.4 A LEGITIMIDADE DO DISCURSO

Em síntese, podemos dizer que a depender de quem fala o discurso é legitimado ou não e, historicamente, o ocidente atribuiu, deslegitimadamente, para si esta legitimidade.

Entretanto, a disputa pela manutenção da autoridade do discurso pelos grupos hegemônicos que põe em detrimento a voz e o lugar de fala dos grupos minoritários, que é permeada por relações de poder, está tencionada pelo crescente não silenciamento deste último que, cada vez mais, apontam para o fato de que quando somos enunciadores de nossa cultura, nossas demandas e posicionamentos, podemos tencionar essas relações ao nível de conduzir a uma redução da disparidade hegemônica entre as relações sociais. Em outras palavras, é imprescindível arrogar a autorrepresentação discursiva que recuse veementemente concepções de verdades únicas e absoluta, seres humanos referenciais, estilo de vida universal e portavozes estratégicos. Valorizar o lugar de fala é valorizar como determinada cultura ou povo, dentro de suas especificidades e multiciplidades, se vê, olha e intervém no mundo. Nós precisamos ouvir a nossa própria voz e assumir a responsabilidade de fazer com que nossa voz seja ouvida e legitimada.

Por fim, advogo para a necessidade de que usemos cada vez mais protagonizar a produção do conhecimento científico sobre nosso lugar de origem, de fala, de representatividade, incentivando que os povos subalternizados se (re)conheçam e (re)escrevam suas próprias histórias com o objetivo de transcender as amarras ideológicas da cultura ocidental hegemônica e desnudar a continuidade escusa da dominação ocidental que promovem a supressão paulatina da nossa memória ancestral, ou seja, devemos enfrentar a superação da “colonialidade” para resgatarmos nossos valores e princípios culturais ancestrais, buscando provocar o despertar identitário dos representantes de grupos inferiorizados, marginalizados e racializados, para que desfrutemos da oportunidade de refletir sobre a dissociação de nossa ancestralidade, a obliteração de nossa história, o controle sobre nossas epistemologias e a desintegração de nossa territorialidade, a permissividade sobre nossos corpos, isto é, sobre nossa decomposição ontológica.

## **4 CAPÍTULO III - DA INTEGRAÇÃO AS ASCENDÊNCIAS CULTURAIS**

Sendo parte de mais uma vivência que contempla, dialoga e reintera os contextos desenvolvidos nos capítulos anteriores, a minha inserção na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, descortina grandes ascendências culturais entre o Candomblé e o continente africano, tanto em termos de dinâmicas sociais, quanto de memória ancestral. Esta experiência revela ainda, um ambiente onde é possível fomentar a iniciação científica, a extensão e o ensino, ancorado e enfatizando a realidade cultural e social da população negra no Brasil e em África.

### **4.1 O INGRESSO NA UNILAB**

Sentar num banco universitário e estudar referências que contemplam meu contexto existencial, e, não somente os cânones euro-ocidentais; perceber que minha cultura possui assento dentro da produção de conhecimento científico; que os estudos africanos e afro-brasileiros são prioridades; e que as discussões entorno do racismo estão sempre na pauta do dia, não foi somente inusitado, mas, o que até o momento era uma utopia difícil de alcançar, me pareceu possível. Vejo-me então, envolto por um contexto onde minha cultura possui grande relevo, seja visto pelas alusões diretas ao Candomblé e suas mais variadas transversalidades; seja por estudos comprometidos com as dinâmicas culturais, históricas e sociais do continente africano e da diáspora brasileira; ou, seja pelas trocas partilhadas nas vivências com pessoas oriundas do continente africano.

Ao conceber e efetivar o projeto de descolonização dos currículos acadêmicos e transgredir a lógica paradigmática estabelecida historicamente para a produção de conhecimento, a UNILAB viabiliza a abertura de perspectivas outras para compreensão do mundo e dos sujeitos no mundo; proporciona à abertura novos caminhos a serem trilhados na construção do conhecimento, contribui para que pensamentos outros sejam difundidos e perpetuados e possibilita que os sujeitos historicamente inferiorizados tomem conhecimento da grandiosidade de suas próprias histórias e de histórias outras da humanidade.

Minha experiência nesta instituição é, sem dúvida, a mais deleitosa que pude ter com o mundo exterior, mesmo sendo esta uma instituição que é parte integrante dessa estrutura hegemônica. Talvez, esta experiência diferenciada se dê pelo fato da UNILAB não ser tão exterior assim como pressupostamente é, para mim, as demais instituições de ensino com as

quais pode ter um contato diretamente integrado ou proporcional; ou talvez, pelo fato dela não ser tão integrada assim como supostamente ou convenientemente deveria ser junto à estrutura burocrática, ocidentalizada e hegemônica brasileira; ou ainda, pelo fato de emergir a partir das demandas impetradas e reivindicadas pelas bases de determinados setores dos movimentos negros, que historicamente postulam e advertem para a necessidade e urgência de uma reforma epistêmica no Brasil.

Nessa última hipótese, cabe ressaltar que, a o mesmo tempo em que estes postulados e reivindicações advogam para que as diferentes culturas constituintes da nação brasileira possuam certa equivalência nos currículos, visando uma perspectiva intercultural de educação, onde a realidade e os contextos afro-perspectivos ganhem igual proeminência podendo levar a ruptura de paradigmas que rechaçam, menosprezam e difamam nossa realidade existencial e memória ancestral; conjuntamente, estes setores dos movimentos negros, denunciam a soberania e a hegemonia eurocêntrica no currículo das instituições de ensino no Brasil, que não somente ignoram ou abordam de forma diminuta o legado dos povos africanos e afro-brasileiros na consolidação da nação brasileira, mas, sobre tudo, nos representam de forma negativa, num grande esforço assimilacionista que com afinco tenta universalizar o ser humano construindo um referencial padronizado de humanidade a ser seguido.

Haja vista, as dificuldades de implementação e aplicabilidade de políticas públicas de ações afirmativas para estes fins que, a exemplo das leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que a despeito de já se encontrarem em vigor desde suas respectivas datas de criação, são até hoje pouquíssimo efetivadas. Fato que os aspectos refletidos nesta última hipótese notadamente justificam as outras duas sobrecitadas inicialmente neste parágrafo, bem como, a compilação de todos os aspectos refletidos fortalece não somente uma identidade institucional da UNILAB, mas acima de tudo, para o resgate e afirmação das identidades de seus sujeitos que de alguma forma possui vínculos com a memória ancestral negro brasileira, ainda que não tenha refletido sobre sua condição, a instituição é capaz de provocar esse despertar identitário.

Sendo assim, a UNILAB é uma instituição que possibilita que nós, que de alguma forma, possuímos especificidades alusivas ou vínculos com os processos culturais, históricos e sociais africanos e afro-diaspóricos no Brasil, quer sejam, oriundos do Candomblé, dos quilombos, das periferias ou dos movimentos negros falemos, nós mesmos, de nossos contextos, de nossas próprias realidades e que tenhamos acesso preferencialmente a bibliografias que postulam nesse sentido. Evidente que como uma instituição social complexa

possui fragilidades, problemas internos, obstáculos, desafios e limitações, contudo, por ora não cabe ser aprofundado no escopo desse projeto.

#### 4.2 POSTULADOS AFRICANOS E AFRO-BRASILEIROS

Ao mergulhar em estudos que englobam as mais diversas dinâmicas das culturas africanas e afro-brasileiras, me deparei com grande referencial bibliográfico que não se debruçavam a acepções referentes ao Candomblé. No entanto, no bojo desses estudos, me deparei com alguns termos e conceitos que estiveram sempre presente em minha vida, muitos deles fizeram parte da minha criação, tive o prazer de perceber que alguns atributos que fazem parte dos *itán* que aprendi dentro do meu axé e que nortearam minha visão de mundo, compõem processos históricos, são estudados por intelectuais das mais diversas áreas das ciências humanas em todo mundo.

Quando estudava sobre as expansões territoriais dos reinos africanos (Paul E. Lovejoy) e me deparei com o Reino de Oyó, e involuntariamente minha memória me conduzia para o culto de Xangô, o mesmo acontecia quando encontrava referências sobre o Reino de Dahome, e inconscientemente eu saudava Soboadan. Em alguns destes momentos me percebia automaticamente reverenciando a estes orixás pondo minha mão no chão e em seguida levando-a a cabeça como habitualmente fazemos no candomblé. A partir desses estudos me foi apresentado Exu como uma lei do universo (Eduardo de Oliveira), a circularidade como um princípio estruturante, encruzilhada como um conceito filosófico (Carlindo Fausto Antônio), a oralidade como parte integrante de um aparato metodológico (Vanda Machado) e o matriarcado como marca civilizatória de diversos povos africanos (Elísio Macambo). Com isso, percebi que minha cultura não se restringia unicamente ao universo do sagrado, tão pouco se limitava ao espaço do terreiro, haja vista que, a despeito desses estudos serem especificamente uma abordagem do contexto africano, tudo se encaixava perfeitamente na perspectiva pelo qual fui criado. Nesse sentido, muito dos aspectos que me desmotivavam a entrar ou a permanecer em uma universidade, a partir desse momento eram suplantados pela magia de ser seduzido por minha própria cultura a adentrar e permanecer neste espaço e poder contribuir para o alargamento e difusão de conhecimentos que afirmem nossa cultura.

### 4.3 A INTEGRAÇÃO

O encontro e compartilhamento com jovens estudantes do continente africano ganha um sentido muitíssimo singular em relação às outras já citadas na medida em que, a própria experiência vivida através de uma dinâmica viva, espontânea, interativa e afetiva, revela-se norteadora de todas as analogias refletidas. Nesse sentido, as concepções que constituem meu sentido de vida, dos quais comunmente não são percebidas nas experiências fora do terreiro, puderam ser vivenciadas, não somente fora dos muros da UNILAB, mas acima de tudo, fora dos muros do terreiro, sendo reveladas no cotidiano, nas rotinas, nas mais simples e espontâneas ações, ou seja, na forma de viver, de interagir, reagir e interferir no mundo, na forma de olhar e de se ver no mundo. Portanto, na forma de construí-lo.

Sendo assim, nas mais diversas formas de interação com os colegas oriundos de variados países e de diversos grupos<sup>9</sup> ou etnias do continente africano e nos momentos de convivência mais descomprometidos são desveladas, mais uma vez, uma proeminente inter-relação entre nossas culturas, ou seja, entre o âmago do Candomblé e os princípios, conceitos e convicções que essas os estudantes africanas carregam consigo, verificado acima de tudo, a partir da percepção de alguns princípios fundantes que orientam nossas vidas como, por exemplo:

I – Ancianidade: o apreço ao mais velho (a) por toda a comunidade, cabendo a estes (as) a missão de preservar a memória e a sabedoria permitindo a continuidade dos ensinamentos transmitidos pela oralidade;

II – Oralidade: o conhecimento é forjado pela memória ancestral, é perpetrado e legado a partir da tradição oral, não se atendo unicamente ou majoritariamente a escrita;

III – Fala: o poder da fala e das palavras que possui relevância e provocam inserção em nossas ações no mundo;

IV – Titularidade: a significância dos nomes próprios que se considera, dentro de uma interação do universo mágico-sagrado com o universo físico, determinantes no destino ou no designo da vida de cada pessoa;

V – Linguagens: os usos e sentidos das linguagens, quando percebemos uma relação de proximidade entre os troncos linguísticos de algumas etnias africanas com as linguagens proferidas no Candomblé, bem como, as atribuições de sentidos a determinadas palavras e conceitos, sejam nas práticas de culto aos ancestrais ou não;

---

<sup>9</sup> De forma mais específica, me refiro a etnias Manjaco, Papel, Fula, Bijago e Balanta de Guiné-Bissau e Machangana de Moçambique.

VI – Mitologias: as narrativas mitológicas são aportes na construção do conhecimento e fortalecimento da cosmovisão;

VII – Circularidade: o simbolismo da circularidade, que representa o movimento cíclico de recomeço contínuo, a representação de uma energia que se retroalimentam a partir das trocas onde os sujeitos são equivalentes;

VIII – Irmandade: a amplitude do conceito de família que ultrapassa os laços consanguíneos, quando as relações familiares são existentes no âmbito da espiritualidade, tal como, não se restringe ao núcleo familiar formado por filhos e genitores, quando, por exemplo, primos (a) são irmãos (a) e tios (a) são pais e mães, cabendo a toda a comunidade o dever de educar as crianças;

IX – Coletividade: a fraternidade e solidariedade interpessoal e o uso do coletivo do território;

X – Territorialidade: a noção de territorialidade, que pode ser entendida pela relação de interdependência entre o ser e o meio ambiente que o cerca (a fauna, a flora, os biomas, os minerais, os fenômenos naturais, os recursos hídricos, a terra e o ar), tal como, com os seres intangíveis que igualmente habitam este meio, em outras palavras, o território é um espaço sagrado, um corpo coletivo, com o qual possuímos uma relação de interdependência;

XI – Corporeidade: o corpo humano e sua interação com o *cosmo* físico e o metafísico, pois, o corpo é entendido como um “templo” individual ou a individualidade do ser que dialoga e troca energias com os seres do mundo não visível, assim como, é um espaço de simbologias e construções de narrativas, seja vista a partir de escarificações, indumentárias ou performances;

XII – Religiosidade: os cultos aos ancestrais, a crença nos seres existentes no universo intangível, imaterial, e na intervenção destes seres no universo físico, tangível e em nossas vidas e contextos materiais;

XIII – Curandeirismo: as “curas tradicionais”, que ultrapassam os limites compreendidos pela ciência da saúde convencional, não somente no que se refere às enfermidades de natureza física, mas, também sobre as complicações existentes no âmbito da saúde mental que, inclusive, podem afetar o corpo material, reafirmando a produção e a eficiência do conhecimento tradicional;

XIV – Inumação: as similaridades nas práticas dos rituais fúnebres;

XV – Alacridade: a relação com o universo mágico-sagrado é de grande júbilo e liberdade, livre da ideia de redenção, lamuria ou apego demasiado a consternação, o que conduz a uma visão otimista sobre a vida;

XVI – Musicalidade: os usos, sentidos e sacralização atribuídos aos instrumentos, aos sons, os cânticos e as danças;

XVII – Matriarcalidade: a estrutura social matriarcal onde a figura da mãe é extremamente determinante e imprescindível na organização da comunidade;

XVIII – Receptividade: a abertura para o acolhimento de toda e qualquer pessoa sem preconceito, juízo de valor, interesse ou predileção;

XIX – A culinária: os alimentos e elementos utilizados na produção da comida, o princípio de divisão dos alimentos e a sacralização no ato de alimentar em determinados momentos;

XX – Indumentárias: o valor e o simbolismo agregado às roupas e aos tecidos que podem enunciar postos ou hierarquias dentro da comunidade e possuem grande relevância no contexto dos rituais sagrados;

XXI – Magicidade: A magia, o misticismo, o mistério, o ocultismo, o universo espiritual e o sagrado perpassam, interligam e justificam todo o modo de vida, quando tudo se (re) conecta e retroalimenta pela força vital.

Nesse sentido, podemos pensar que a compilação de todos estes princípios estruturantes de nossas culturas constitui o que concebemos como nossa ancestralidade. Sendo assim, repousado nesse cenário e envolto por essas conjunturas, sou conduzido para a compreensão de que os princípios estruturantes de nossas culturas (tanto no Candomblé quanto nas sociedades africanas) ultrapassam a dimensão da expressividade, do visível, do tangível, alcançando uma esfera cognitiva, metafísica onde os fundamentos cosmológicos, filosóficos e epistemológicos configuram um patrimônio imaterial partilhado pela herança legada por nossa ancestralidade, que se perpetua em virtude da memória coletiva por intermédio da oralidade.

Outros aspectos partilhados a partir desse encontro e compartilhamentos se referem a alguns contextos de ordem social e não cultural, tratando-se de conflitos, desafios de autopreservação e existência das culturas e a necessidade de um organismo de resistência, a saber:

I – A colonialidade ocidental, que paulatinamente se esforça para manter sua hegemonia e assimilar nossas culturas;

II – A dicotomia entre os conceitos de “tradição” e “modernidade”;

III – As “missões cristãs”, que insistem em evangelizar ou catequizar, fazendo com que o convertido (a) abnegue sua própria cultura;

IV – O racismo religioso que violenta, discrimina e subjulga nossas culturas.

Buscando exemplificar essas experiências, compartilho aqui alguns momentos que podem auxiliar a traduzir os pensamentos mobilizados acima. No primeiro caso, ao ser convidado para almoçar na casa de um casal de Guiné-Bissau, me deparei com a seguinte situação: a comida veio em uma única panela, foi posta no chão no meio da sala, ao redor da panela, nos sentamos ao chão e com nossas próprias mãos nos alimentamos, sendo possível perceber ainda, o paladar de muitos ingredientes que consagradamente compõe a culinária do Candomblé. Nesta ocasião podemos notar as semelhanças nas práticas de se alimentar com as mãos, de sentar-se no chão, da coletividade, da circularidade e dos elementos para o preparo da comida. No segundo caso, conversava com um colega de nacionalidade angolana, sobre as proximidades desses aspectos culturais, então, em algum momento falávamos sobre as línguas maternas e eu apresentei para ele algumas expressões linguísticas costumeiras do Candomblé de herança Bantu, e neste momento ele muitíssimo emocionado e eufórico me disse:

eu conheço tudo que você está dizendo, minha avó conversava conosco, usando essas palavras, mas nós, respondíamos em português. Hoje em dia, quase não se fala mais, só os mais antigos ou em lugares onde a tradição étnica ainda é muito forte falam essas línguas. Eu não consigo entender como vocês conseguiram manter essa língua viva por tantos anos.

Nesse caso, percebemos, com efeito, a herança linguística e a oralidade que se demonstra capaz de preservar e legar o conhecimento contribuindo para a continuidade da cultura. O terceiro caso são as similitudes em relação ao vestuário e seus usos e sentidos. Por fim, um aspecto bastante contributivo que corrobora com as ideias mobilizadas, pois, nota-se o fato de que, a despeito de possuírem outras religiões, em sua grande maioria as religiões cristãs e muçulmanas alguns, ou boa parte das personalidades africanas, não anulam *a priori* seu modo de vida, bem como, não deixam de praticar o culto a seus ancestres sem que isso conote alguma vinculação religiosa de ancestralidade africana. Sendo assim, tudo o que eu vivo no Candomblé, toda rotina e princípios do Candomblé podem ser concebidos como uma forma de vida, como uma cultura, transcendendo a concepção única de crença religiosa.

## 5 CAPÍTULO IV - ANCESTRAIDADE: CULTURA E DINÂMICA SOCIAL

### 5.1 ANCESTRALIDADE NEGRA

Como apresentado no desenvolvimento desta monografia, muito embora a pós-modernidade vem tentando, de certa forma, descerrar os véus das grandes narrativas, das certezas das ciências, das grandes verdades filosóficas, ainda permanece no imaginário social e nas produções acadêmicas a ideia consensual de que o conhecimento mantém uma universalidade. Ainda há uma crença na episteme grega. O Filósofo Eduardo de Oliveira concebe epistemologia como uma fonte de produção de significados e signos concernentes ao “jogo de sedução que a cultura é capaz de promover.”. Para o autor, cada cultura produz seus signos e estes podem ser mais ou menos desterritorializados de acordo com o contexto em que surgiram e se multiplicaram. O conceito de cultura, ao ser pensado a partir da matriz africana, sofre alterações significativas.

A cultura se constitui no modo de apreensão do real, e o real constitui-se como singularidade. Ora, o modo pelo qual eu apreendo o real depende da percepção que tenho da singularidade. Depende, sobremaneira, do observador que observa e não do que é observado. Os objetos do mundo não são independentes do observador; “não precisamos de um mundo de objetos para fazer explicações científicas”, dirá Maturana (2002, p. 82). Até porque, segundo o autor, os objetos são frutos da linguagem. (OLIVEIRA, 2006. p. 17)

No caso do Brasil, as culturas africanas e afro-brasileiras foram postas no campo do folclore, reduzindo-as a um conjunto de estereótipos alheios ao contexto geradores das mesmas. Na concepção de Eduardo de Oliveira, alienar do sujeito cultural sua possibilidade de produzir significados sobre os seus próprios signos idiossincráticos, seria uma efetiva estratégia de dominação, pois, uma vez alienado, sua cultura é usurpada por aqueles sujeitos que não a vivenciam, mas que a exploram semiótica e economicamente.

Em decorrência desta condição do Brasil de se reportar as culturas negras africanas aqui vigentes, julgo pertinente abriremos um breve parêntese, pois muito embora, habitualmente façam a associação sincrética entre as religiões afro-brasileira e os santos católicos, faz-se necessário o entendimento de que o universo ritualista do Candomblé e o Candomblé visto em suas pluriversalidades evidencia o distanciamento e a fusão que tal sincretismo propõe. A ideologia do sincretismo evidencia a repressão que atingia a cultura negra no Brasil. Tal repressão exigiu mecanismos de defesa dos negros como proteção de suas manifestações culturais. Um dos meios de fuga das repressões foi a associação simbólica dos orixás,

injuices e voduns aos santos católicos como tática para ludibriar a violência, ao mesmo tempo em que garantia a manutenção dos valores religiosos negros.

Marco Aurélio Luz, ao expor a ideia de uma “ideologia do recalque” às culturas negras enriquece este raciocínio tangente ao sincretismo da seguinte forma:

As diferenças eram então caracterizadas pela presença dos discursos ideológicos de uma pequena fração de integrantes da umbanda, participantes da pequena burguesia que manifestavam, nesses discursos, os temores de assumir a herança cultural negra. Além de combaterem esses temores, projetando no outro suas próprias ameaças, racionalizavam a situação procurando traduzir o código negro ou reduzi-lo a diversas “teorias”, principalmente as advindas do discurso kardecista. Todavia, encerrava aquele trabalho intuindo que apesar dessas ameaças “Vovó Maria Conga ainda é a Rainha”, isto é, a linguagem negra, a estrutura simbólica e ritual negra é que caracteriza a umbanda.

A presença do discurso kardecista caracteriza nesse contexto uma justificativa, uma defesa (no sentido que a psicanálise aplica a essa palavra) dos “brancos” que aderem à umbanda, uma situação social em que a introjeção da carga dos “preconceitos raciais” e culturais ainda pesa sobre o negro e sua cultura. (LUZ, 2011.p.74)

Nesse sentido, Fausto Antônio revela, *Exú* como sendo o exemplo ilustrativo do rebate à ideologia do sincretismo, pois, *Exú*, entendido como princípio estruturante do sistema religiosos negro-brasileiro, transcende seu lugar de orixá, cumprindo um papel relevante no que tange o funcionamento do sistema religioso, haja vista que *Exú* é concebido como o dínamo articulador, interlocutor e possibilitador da interação entre os orixás, as ancestralidades, o espaço sem limites e o mundo intangível com o ser humano e o plano físico do mundo, expondo latentemente as veias negras das religiosidades de matriz africana.

Popularmente, no Brasil, os iniciados e adeptos dizem que ele fala a língua dos homens e das divindades. Texto que faz alusão ao seu papel de comunicador, de elo entre os orixás e os homens e, notadamente, de interlocução entre os homens e o espaço sem limites. (ANTONIO, 2015, p. 12).

## 5.2 A CONTINUIDADE AFRICANA NA DIÁSPORA BRASILEIRA

Uma vez concluído o parêntese aberto acima, temos a possibilidade de melhor compreender que, com o tráfico transatlântico de povos africanos escravizados no Brasil vieram junto com os homens e mulheres escravizados diversas culturas e manifestações religiosas. Tais processos foram fixados e reconfigurados na experiência diaspórica deixando suas marcas nas ruas, nas festas, nos terreiros, em todos os espaços da vida cotidiana nas Américas contribuindo para a constituição da nação brasileira. Nesse sentido, o professor da

UNILAB Carlindo Fausto Antônio e o Interlocutor Jair de Ogum contribuem da seguinte forma:

As transformações exigidas no trânsito se dão, sobretudo, em um contexto de luta e tentativa de sobrevivência daquilo que os ligava ao seu território de origem. No entanto, a pesar das transformações e sínteses nos processos culturais e religiosos oriundo do continente africano, percebe-se um contínuo e sistematizado eixo comum. “Os legados africanos, na Diáspora, estão em sintonia com os valores civilizatórios presentes em sociedades negro-africanas, na África.” (ANTÔNIO, 2015, p.16).

Os sacerdotes africanos que vieram para o Brasil como escravos, juntamente com seus Orixás, sua cultura, e seus idiomas, não podiam cultuar seus Orixá; criaram então um sincretismo com os santos da Igreja Católica. (OGUM, 2017.).

No contexto da escravidão, os Quilombos exerceram uma postura estratégica e fundamental para a continuidade, ainda que dinâmica, do legado civilizatório africano no Brasil. No entanto, é desejável no âmbito desta pesquisa refletir como que o Candomblé pode vir a contribuir para a continuidade desta herança negro africana no Brasil. O Interlocutor Alainaldo Cardoso sintetiza este processo da seguinte forma:

Em linhas gerais o Candomblé é uma manifestação cultural que surgiu no Brasil em consequência do encontro de diversas lideranças étnicas africanas que aqui chegaram com o advento da escravidão. Trata-se do resgate da “consciência” desses povos negros em território brasileiro a partir da reconfiguração dos seus saberes e fazeres a favor do resgate das suas identidades neste território em detrimento do fortalecimento das suas crenças neste cenário de sofrimento e solidão. (CARDOSO, 2017.).

No entanto, tal continuidade é percebida a partir de um sistema civilizatório cunhado por “princípios estruturantes” que transcendem a lógica dos ritos e cerimônias, modelando, a partir da realidade dos terreiros, um modo de vida, uma forma de concepção do conhecimento e uma organização social. As diferentes culturas foram reunidas formando um complexo cultural que não é mais somente Yourubá, Jeje ou Nagô, mas sim uma cultura afro-brasileira nutrida pelo âmago dos Candomblés. Segundo Fausto Antônio: “As religiões negras, umbanda, candomblé e práticas similares e derivadas desses sistemas, é lugar de encontro comunitário e espiritual, de resistência, de luta e de manutenção transitiva dos valores civilizatórios negros.” (Antônio, ). Reinterando com as palavras de Alainaldo Cardoso:

As experiências vivenciadas no Candomblé naquele contexto possibilitaram o resgate da vida africana no território brasileiro, tendo em vista, que este se afirmou enquanto local de acolhimento e valorização de costumes que foram perpetuados e influenciaram o nosso cotidiano até os dias atuais. Para nós, povos de Comunidades Terreiros, a “vida africana” está imbricada no nosso interior nos acalorando

habitualmente tornando-nos um povo à parte no contexto da nossa sociedade em decorrência das nossas práticas e crenças no íntimo deste ambiente afro brasileiro. (CARDOSO, 2017.)

### 5.3 A UNIDADE CULTURAL ASCENDENTE

Nesse sentido, Eduardo Oliveira nos ajuda a entender a cultura como o “*movimento da ancestralidade*”. Assim sendo, a ancestralidade é entendida aqui para além de uma relação consanguínea, a ancestralidade é antes de tudo o princípio organizador do candomblé e das culturas africanas. A ancestralidade reúne todos os princípios e valores que regulam a vida do povo de santo a partir da dinâmica civilizatória africana. A ancestralidade se torna, também, signo de resistência da população negra no Brasil, gestando um projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, no respeito à experiência dos mais velhos, respeito ao meio ambiente, na vida comunitária, entre outros. Fundamentado na análise da cultura Dogon, Oliveira aponta alguns princípios que regem as civilizações africanas, tais como o Princípio da Integração, Princípio da Emissão, da Geminalidade, da Complementaridade e da Ponderação. Oliveira postula ainda que a unidade ancestral africana está presente em todas as partes do continente, tal como, nas suas diásporas engendrado por ciclo contínuo que se retroalimenta onde o todo está nas especificidades pluriversais e as pluriversalidades estão num todo onde todas as culturas ascendentes do continente África de uma forma ou de outra são transversadas pelos princípios estruturantes legado pela ancestralidade.

Retro-alimentada pela tradição, ela é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, esparramando sua dinâmica para qualquer grupo racial que queira assumir os valores africanos. Passa, assim, a configurar-se como uma epistemologia que permite engendrar estruturas sociais capazes de confrontar o modo único de organizar a vida e a produção no mundo contemporâneo. (OLIVEIRA, 2012. p. 22)

O interlocutor Moacir Soares da etnia de Mandjako de Guiné-Bissau define a ancestralidade faz um importante paralelo com os cultos tradicionais de sua etnia sua percepção acerca do Candomblé.

Nosso culto tradicional é o cotidiano do povo é o compromisso que todos temos com os nossos ancestrais e, religião é uma criação europeia o que não seria bom denominar esses cultos tradicionais de religião. O que temos antes de qualquer coisa é nossa ancestralidade. Eu quando conheci um Candomblé no Brasil eu reconheci muita coisa parecida com a minha ancestralidade. Eu me senti nas *balobas* (o que aqui é chamada de terreiro), mas geralmente a maioria dessas *balobas* são nas matas

sagradas. É mesma coisa acho que só varia de localidade e da forma que um djambakus (que aqui é pai/mãe de santo) mantém as tradições nas suas *balobas*.

Ancestralidade é uma filosofia que nos fala dos ancestrais, o meu grupo étnico entende a ancestralidade como a essência da nossa existência só estamos vivos porque temos os nossos ancestrais que nos protegem, ilumina e abre os nossos caminhos, por isso é fortemente ensinado o respeito aos mais velhos. Os nossos ancestrais ocupam um papel de privilegio, pois eles têm um valor social que reside em passar as tradições de geração em geração e são o motivo da existência da nossa cultura e da nossa crença, eles são as vozes de decisões. Segundo a crença da minha família eu sou um ancestral, pois sou a reencarnação do meu avô paterno o que faz com que o meu pai me chama de “papai” o nome que ele chamava ao seu pai, então a ancestralidade faz parte do meu cotidiano. (GAMA, 2017.).

A entrevista concedida pelo Babalorixá Jair de Ogum dialoga da seguinte maneira:

Nos candomblés de origem étnica Yorùbá, (Nação Ketu), a vida não se finda com a morte. Existe uma hierarquia familiar, onde os mais velhos são respeitados e mesmo depois de mortos seus espíritos são cultuados. Acredita-se que a vida e a morte alternam-se em ciclos, de tal modo que haja a reencarnação de um ente querido num novo membro da família. Este é um caminho por onde podemos começar a entender a ancestralidade.

Os Orixás são ancestrais divinizados africanos que correspondem a pontos de força da Natureza e os seus arquétipos. Estão relacionados às manifestações dessas forças, ou seja, a ancestralidade é uma forma de ocultismo presente nos segredos da natureza e a sua relação com o homem, visando o desenvolvimento das faculdades internas espirituais e ocultas do Homem, até que este tenha o domínio total sobre si mesmo e sobre a natureza.

O Candomblé é uma religião africana, onde se cultuam os Orixás (ancestrais divinizados), e as forças da natureza. É uma religião que tem, por base, a *anima* (alma) da Natureza, sendo, portanto, chamada de anímica.

Portanto a ancestralidade ocupa um lugar especial porque faz parte da minha essência, dos meus valores. (OGUM, 2017.).

Dessa forma, cabe ressaltar que os princípios estruturantes aqui tratados, que são inteiramente análogos às vinte e uma ascendências culturais mobilizadas no capítulo anterior, são transversalizados, alicerçados e sedimentados pelo princípio motriz e contínuo da ancestralidade. Em outras palavras, a ancestralidade é a mantedora e possibilitadora dos princípios estruturantes e, portanto, da dinâmica social dos povos africanos e afrodiaspóricos.

Sendo assim o interlocutor Alainaldo Cardoso faz uma excelente contribuição no entendimento acerca da ancestralidade no contexto do Candomblé mobilizando alguns princípios estruturantes que na concepção dele se tornam fundamentais na maioria dos momentos e que a compreensão no entendimento da dinâmica da ancestralidade.

A Comunidade Terreiro é intensamente marcada pela noção de família compreendida enquanto um dos pilares estruturais de sua composição acompanhada

da ideia de hierarquia, o respeito aos mais velhos e o cuidado com as plantas e os animais, estes também são considerados elementos integrantes do seio familiar no Candomblé. Para muitos, tudo que tem vida merece a nossa estima, consideração e respeito por ser acatado também filho da Mãe Terra, portanto, nosso irmão no mundo.

A figura da matriarca ou patriarca naquele território sagrado possui a função principal de dinamizar o grupo a favor do bem comum, ou seja, a propagação do Axé, a energia vital que difunde o conceito de irmandade e filiação naquela Comunidade. A meu ver, isso é fundamentalmente importante porque reconfigura a noção de grupo étnico outrora oriundo da África. A ideia de "nação" na ritualista dos espaços terreiros, entre outras coisas, possui a função principal de afirmar a etnia originária de seus integrantes.

Neste sentido, a Oralidade é a expressão máxima desta identidade. A sua relevância se anuncia a partir da força - denominada "Ofó" - que é emanada através dos contos, cantos, rezas e evocações constituintes nas dinâmicas cotidianas nos espaços terreiros. A oralidade, a meu ver, é o entusiasmo invisível que fomenta a presença do ausente no ambiente real, concreto, perpetuando assim, a nossa interação com o universo metafísico, em seu sentido pleno que nos abarca, assinalado pela crença na existência nos seres influenciadores de nossas ações no nosso dia a dia alterando magicamente a energia vital com o universo intangível, não palpável, que se conecta constantemente com o nosso ambiente visível, vivo, nos alimentando e se reconfigurando constantemente.

A ancestralidade, por sua vez, é a mantenedora desta dinâmica posto que possui a função primordial de nos manter vinculados ao Axé principal da Comunidade, aquele que nos imanta e irmana no Espaço Terreiro. Ela é compreendida pela presença entusiasmática daqueles que passaram pela experiência da vida terrena e continuam coordenando o intercâmbio da energia vital a partir do seu ambiente metafísico. Essa comunicação, que é de responsabilidade dos anciões, incide através da leitura de instrumentos sagrados que nos remetem às orientações daqueles que outrora assumiram lugares de destaque nos momentos da fundação e manutenção do Espaço Terreiro em questão.

A Ancestralidade, portanto, se caracteriza como a força propulsora do Axé coletivo que é composto a partir da interação da potência invisível, o entusiasmo visível e a comunicação desses elementos expressas por meio do ofó, a essência da energia vital. (CARDOSO, 2017.).

Como forma de reinterar os pensamentos mobilizados nas linhas acima, apresento abaixo a entrevista com o interlocutor Chitungane Sebastião Chachuaio da etnia Machangana de Moçambique. A identificação LLF refere-se às iniciais do entrevistador ao passo em que a identificação CSC refere-se as iniciais do interlocutor.

LLF: Qual seu grupo étnico?

**CSC: Ma Ronga nascido na capital (Maputo), mas me entendo como Machangana pois todos os meus pais e avos são Machanganas ( Nascidos na Província de Gaza)**

LLF: Você ou algum membro da sua família são seguidores de alguma religião? Qual(is)?

**CSC: Meu avô paterno, que inclusive carregou o seu nome, era um grande líder religioso, ligado à igreja Fé Apostólica, onde foi uma das principais figuras na fundação e na expansão dessa igreja. Meus pais e os meus avós todos seguem essa religião, mas as minhas irmãs fazem parte de outras igrejas, pois meus pais nos dão essa liberdade de ficar onde nos sentirmos bem.**

LLF: Em linhas gerais como você poderia definir ou explicar os cultos tradicionais do seu grupo étnico?

**CSC: Eu diria que não são cultos apenas cultos tradicionais, e sim práticas da**

nossa identidade (o nosso modo de vida), pois está presente no nosso dia-a-dia; são na verdade uma forma de nos conectar com os nossos antepassados (que já não se encontram mais nesse plano). É como se fosse algo que nos liga, num ciclo que não conhecemos um fim. Recentemente (Novembro, 2016) meu pai, quando questionado sobre a minha personalidade de encarar as dificuldades sem muito a ter, foi incisivo ao responder: “ele puxou um pouco ao xará dele, meu pai, que era um grande líder”. Portanto, os cultos são entendidos, na minha comunidade, como uma forma de estabelecer um contato com os nossos antepassados (que pra muitos, ainda se encontram entre nós, e regem até certo ponto o nosso modo de vida).

LLF: Como funciona a dinâmica e a relação dos cultos tradicionais com as demais religiões exógenas a sua cultura?

CSC: É o seguinte: nos últimos 12 a 15 anos, registrou-se uma maior “invasão” por parte das religiões neopentecostais e protestantes em Moçambique (em particular na minha comunidade Ka Tembe, que é comparadamente com outros locais da capital, um lugar que tende a resistir e preserva os nossos valores, culturas e costumes tradicionais), porém essa resistência passa, acima de tudo, de lutar para que não haja uma, digamos, imposição ou até endemonização dos cultos e práticas tradicionais, sabe por que? Porque é algo muito além do cultuar (é nosso modo de viver, faz parte de nós, desde que nos entendemos como gente), e não abrimos mão de forma alguma. Daí que, eu diria que as relações tem sido de cautela e tensão (onde nós estamos muito atentos quanto a essas religiões que vem de fora). Importante sublinhar que, boa parte da comunidade, cultua as igrejas de fora, ao mesmo tempo que cultua as nossas práticas tradicionais, ou seja, não abrimos mão, por entender que faz parte da nossa vida. Por outra parte as igrejas de fora sabem que mexer com os cultos pode significar o esvaziamento das suas igrejas.

LLF: Você acredita que há diferença entre religião e os cultos tradicionais? Quais?

CSC: Claro que sim. Primeiro porque a religião ela vai buscar pregar a palavra de um único Deus, vai se orientar através de uma Bíblia, e o mais importante ainda, ela não possibilita o contato com os nossos antepassados, enquanto que os nossos cultos tradicionais possuem algo que do ponto de vista espiritual para nós é extremamente essencial, a possibilidade de “interagir” com os nossos antepassados, por exemplo, através de cerimônias como “Kupalha” que basicamente consiste em você fazer uma cerimônia de agradecimento, ou de pedido ou até de compartilhamento com os seus ancestrais, no qual você tem que dar algo pra eles (na maioria dos casos, joga-se uma garrafa de vinho no pé de uma árvore que é pra dar de beber aos ancestrais, que descansam naquele lugar).

LLF: Qual a importância de cultos tradicionais ou de outras religiões para sua cultura? Por quê? E na sua vida pessoalmente?

CSC: Os cultos eles são importantes por aquilo que eu referi anteriormente, interagir e compartilhar e conviver com os nossos ancestrais, mesmo eles estando em “outros planos”, sob ponto de vista do visível, mas espiritualmente eles estão entre nós. Na minha vida, isso significa tudo, é algo que me mantém vivo, e que segundo algumas pessoas (que por questões estritamente contundentes não posso citar), vai me guiar e acompanhar pelos caminhos difíceis dessa minha jornada, algo que eu não ousou questionar, apenas aceitar, pois é como eu bem disse, faz parte de mim, da minha vida e do meu ser.

LLF: O que você entende por ancestralidade? E seu grupo étnico, como entende?

CSC: Em linhas gerais, eu diria que pra mim ancestralidade é algo que me une a todos os meus (mais velhos), aos quais não tive a oportunidade de conhecer e conviver, mas que hoje somos ligados por esse elo. Já para minha etnia é algo de identitário, que se herda dos nossos anciões e mais velhos que partiram ou que estão vivos ainda.

LLF: Qual a relevância da ancestralidade na dinâmica cultural, incluindo os aspectos sociais da sua etnia. Por quê?

CSC: Ela vai reger, por exemplo, como se orientar ou se encaminhar durante o dia-a-dia, e algo que está para nos guiar, entendeu? Nos orientar, sobretudo no campo espiritual, socialmente vai nos possibilitar alguns códigos, que não são

fechados só pra o nosso grupo (étnico), para que tenhamos uma vida que seja de acordo com os nossos costumes e princípios. Por que só assim, se garantiria a preservação e a transmissão dos nossas identidades, que estão cada dia ameaçadas com a modernidade.

LLF: Que lugar a questão ancestral ocupa na sua vida? Por quê?

CSC: A ancestralidade é uma força, muito além das minhas forças, sejam elas físicas ou mentais. Eu não sei se seria certo dizer que ocupa, mas que preenche, pois entendo que vem pra preencher um espaço que somente a ele pertence, porque ela me possibilita enxergar para além dos olhos, dialogar para além das palavras e viver para além da vida.

LLF: Como define família? E para seu grupo étnico qual o conceito família?

CSC: Desde criança, meus pais diziam: teu familiar é todo aquele que tem a mesma história que a sua, aquele que tem a mesmos códigos culturais e étnicos que os seus. Para o meu grupo étnico, todos que coabitamos numa mesma comunidade, e que possuímos a mesma língua ou não. Quer dizer, família são todas estruturas concebidas e forjadas, a partir dos encontros e desencontros, culturais, religiosos, entre outros (por exemplo, na minha comunidade mesmo, quando famílias com um determinado apelido, apelido que chamamos *Xilóso* em Xi Ronga ou Changana, emigram pra lá, e outros também emigram pra lá, e ambos se encontram, e descobrem que tem o mesmo apelido, eles passam a forjar outro tipo de família), portanto é algo muito importante para o meu grupo étnico, porque vai reforçar cada vez mais a nossa identidade e ancestralidade.

LLF: Esse pensamento seria um dos pilares da organização social e cultural do seu grupo étnico? Por quê?

CSC: Seria sim. Porque fortalece e revitaliza uma toda estrutura de valores e práticas culturais, que se buscam passar para os mais novos.

LLF: Qual a importância desse conceito para você em especial?

Importante pra mim, porque só ele permite com que eu possa não perder de vista, o que são os meus valores culturais e identitários. Daí que me baseio nele para “reivindicar” dos meus avós e pais, o máximo que posso ter dos outros, mas que esses outros são eu ou foram eu em outros momentos (passado).

LLF: O que é a oralidade para seu grupo étnico?

CSC: Uma forma de saber, uma ciência capaz de curar (quando se pensa que a maioria da cura das nossas doenças é extraída da natureza, e esse aprendizado vem de gerações em gerações através da oralidade que é a transmissão de saberes, práticas e valores), de ensinar, transformar e formar também.

LLF: Nós vemos uma grande hegemonia da escrita e outras formas de conhecimento se estruturando em detrimento da oralidade, como é essa relação dentro do seu país ou do seu grupo étnico?

CSC: Fato, isso veio provocar um enorme alvoroço dentro da comunidade, mas com o passar do tempo, e com uma convivência, digamos, regida pelos valores culturas que operam, conseguiu-se uma relação relativamente estável, pois ate agora, como falei anteriormente, existe uma necessidade enorme de se repassar esses saberes para as novas gerações, para que se mantenham vivas. Mas a escrita ela pesa sim, sobretudo se pensarmos que a modernidade conseguiu sim, adentrar nos meios comunitários, hoje ela se tornou essencial para algumas situações.

LLF: Você em particular estrutura seu conhecimento a partir da oralidade? Como?

CSC: Eu diria que sim, quando estou na minha comunidade, e quando estou com os meus mais velhos, necessariamente, apesar desse capital crítico e teórico que a escola e academia me proporcionaram, tenho que me “curvar” e primar pela oralidade, pois não só ali como em outros espaços (como a própria academia), ela vai me possibilitar outras visões e outros tipos de debates, que às vezes estão distante da realidade academia, e isso é completamente enriquecedor.

LLF: Existe na sua cultura uma interação com o universo metafísico? Como?

CSC: Existe sim. Quando eu falei, numa das primeiras questões, que nós fazemos algumas cerimônias para agradecer, compartilhar e com os nossos ancestrais algumas das nossas conquistas, eu quero justamente mostrar que os

**nossos universos estão ali unidos e que não estamos deslocados deles não.**

LLF: Existe uma crença nas energias dos elementos da natureza? Como é essa relação, por exemplo, entre o ser humano e determinado animal ou planta?

**CSC: Existe sim. Na minha comunidade, quando se vê uma coruja de dia, é sinal de sacrilégio, quando o cachorro “chora” ou “imitando sons de choro” sinal de que algo muito sério aconteceu, ou está por acontecer, ou ainda está acontecendo, a árvore de amendoira nunca pode ser plantada num quintal de casa, tem que ser fora porque atrai feitiçeiros e outras energias negativas, assim como outras tantas coisas que também nos é ensinado que não podemos fazer, porque vamos mexer com energias negativas. Nos meses de janeiro, fevereiro e até março no máximo, crianças e até adultos são proibidos de se banhar no mar (pois dizem que as águas daquela época pertencem a uma fruta que é usada para fazer um suco que depois de três dias fermenta e vira álcool, essa fruta chama-se canho), algo que talvez cabe aqui.**

LLF: Existe um nome para essa energia imaterial?

**CSC: Bom se existe ainda não sei...**

LLF: Existe uma crença nos seres existentes no universo intangível?

**CSC: Existe sim, pois entende-se que eles guarnecem as nossas vidas nesse universo que está para além dos nossos olhos.**

LLF: Qual a relevância dessa relação na sua cultura e individualmente para você?

**CSC: Isso me permite, como falei ter outras vivências, experiências e sobretudo aprendizado.**

LLF: Você pode nos apresentar exemplos de como essa energia se manifesta ou atua junto aos seres humanos?

**CSC: Rsrtrs...não consigo descrever isso aqui!**

LLF: Considerando esses quatro aspectos dialogados anteriormente: a ancestralidade, a irmandade, a oralidade e a mágica. No Brasil você reconhece algum espaço onde são manifestadas, de forma semelhante, essas dinâmicas culturais?

**CSC: Sim claro. Eu conheci o candomblé através dos livros que chegavam até mim, e que falavam, mas passei a ter o contato e a vivência cotidiana no Brasil. Foi muito emocionante e prazeroso demais, algo que me fez transcender para outro lado. Incrível!!! Difícil de explicar em palavras. Quando cheguei primeiro dia, sai do Aeroporto (de noite) e fui levado direto para um terreiro de Nação Angola em Lauro de Freitas (Itinga), onde cheguei e de cara me senti em casa, presenciei alguns desses aspectos e outros tantos, que faziam parte da minha identidade, naquele lugar, o que me fez ficar bastante surpreso e alegre ao mesmo tempo, ao perceber que afinal eu não estava longe de casa e melhor ainda que a casa (no caso o terreiro) era minha casa, fora da minha terra.**

Encerro as linhas deste capítulo com uma citação do livro “Cultura Negra e Ideologia do Recalque” de Marco Aurélio Luz, pois acredito ser capaz de transmitir de forma concisa parte do esforço mobilizado para o levantamento da hipótese deste trabalho.

Longe de ser “ópio do povo” é ponto básico, é fonte de afirmação dos valores civilizatórios negros e núcleo de resistência às variadas formas de aspirações neocolonialistas.

Nas Américas, as religiões negras se caracterizam como bem estruturadas comunidades que mantêm continuamente revitalizado o processo civilizatório negro, marcando substancialmente a presença da África neste continente.

Além das religiões negras possuem características próprias genuínas, que a diferenciam dos demais processos civilizatórios, ela possui também variáveis próprias entre os povos que constituem a civilização negra. (LUZ, 2011.p.68).

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concebo a elaboração deste trabalho, não como uma conclusão no tocante ao tema proposto, mas sim, como um ensaio ou um preparo para uma mais profunda análise sobre o tema, tanto em termos de levantamento bibliográfico quanto em termos metodológicos e empíricos. Ou seja, revela-se a necessidade de trazer para baila destas discussões, profundas sobre temas complexos que permeiam a nossa sociedade dialogando frontalmente e fomentando debates e rupturas paradigmáticas sobre tais temas que no Brasil ganham contornos por demais espinhoso e intocável em determinados aspectos, a saber: religiosidades, racismo, neocolonialismo, dinâmicas culturais e identidade. Ao passo em que, em termos metodológicos, este trabalho exige uma abordagem mais imersa nos fundamentos da memória, oralidade, experiências de vida e análise de conteúdo, pois considero ainda que a elaboração deste trabalho instiga super alguns paradigmas canônicos da academia em termos metodológicos.

Dessa forma, é inegável que algumas ideias apresentadas inicialmente na construção dessa monografia, circunstancialmente foram substituídas ou reformuladas em decorrência da complexidade e amplitude da proposta a princípio pensada. Da mesma forma, alguns contratempos no decorrer da estruturação deste trabalho no que se refere à pesquisa etnográfica, tal como, o diálogo com alguns interlocutores apresentaram, embargos que nos forçaram a renortear os rumos da pesquisa.

Nesse sentido, desejando contemplar a totalidade da pesquisa, planeja-se propiciar um ambiente no qual seja possível e favorável eclodir uma experiência empírica, convidando os participantes da pesquisa – autóctones das etnias Mandjako e Muchangana – a vivenciarem a rotina do terreiro de *Candomblé Ilê da Oxum Apara* por um determinado período. Seguidamente, serão aplicados alguns métodos para coleta de dados, com o designo de apurar e mensurar os resultados desta experiência. Sendo assim, serão adotados como recursos aptos a coleta de dados, a pesquisa de campo, a observação sistemática e estruturada, entrevistas semiestruturadas, grupo focal e análise de narrativas de histórias de vida. Conjuntamente, é aplicado o método de análise de conteúdo e revisão do material bibliográfico, a fim de uma exploração exitosa do referencial teórico e dos dados coletado, com a intenção de fundamentar as hipóteses levantadas no decorrer da pesquisa.

Ademais, um aspecto demonstrou-se extraordinário e inegavelmente proeminente no decorrer da pesquisa para a elaboração desta monografia, posto que, muito embora o lastro

cultural do Candomblé tenha majoritariamente sua essência vinculada aos povos Yorubá (Nagô, Ketu, Jeje, Fon) e Bantu (Angola) – que dentre outros são oriundos do território africano onde os limítrofes geopolíticos atuais os definem respectivamente como os Estados-Nações de Nigéria, Benin, Angola e Congo –, foi possível constatar uma latente inter-relação entre o âmago do Candomblé com os conceitos e convicções que os participantes internacionais de Guiné-Bissau e Moçambique carregam consigo conforme apresentado no capítulo IV no tangente a ancestralidade e verificado acima de tudo, a partir da percepção dos princípios fundantes que regem sobre suas vidas como apresentados no capítulo III, sem desconsiderar a transversalidade da unidade da ancestral que toca aos povos africanos e afrodiaspóricos.

## REFERÊNCIAS

ANTONIO, Carlindo Fausto. Descolonização dos currículos escolares. In: **Abordagens políticas, históricas e pedagógicas de igualdade racial no Brasil**. E-Book. Org. SILVA, Geranilde Costa; LIMA, Ivan Costa; MEIJER, Rebeca Alcântara da Silva. Fortaleza: UNILAB, 2015.

ASANTE, Kete Molefi. Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elísia Larkin (org.). **Afrocentricidade: Uma abordagem epistêmica inovadora** (SANKOFA: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira;4. São Paulo. Selo Negro, 2009.

BRAGA, Julio. **Oritamejí: o antropólogo na encruzilhada**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

CARDOSO, Alainaldo Onofre. **Entrevista concedida a Leonardo Lazaro Faislon**. Vera Cruz, 17/07/2017.

CHACHUAIO, Chitungani Sebastião. **Entrevista concedida a Leonardo Lazaro Faislon**. São Francisco do Conde, 12/07/2017.

JESUS, Jorge Henrique Almeida de. **O despertar da África: as ideias historiográficas e políticas de Cheikh Anta Diop**. Rio de Janeiro, 2016. Monografia (Graduação) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Departamento de História.

LUZ, Marco Aurélio. **Cultura negra e ideologia do recalque**. 3. ed. - Salvador: EDUFBA: Rio de Janeiro: PALLAS, 2011.

OGUM, Jaime Jair de. **Entrevista concedida a Leonardo Lazaro Faislon**. Rio de Janeiro, 27/05/2017.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da Ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE, nº 18. maio-outubro, 2012.

OLIVEIRA, Eduardo de. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. 3ª Ed. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

RAMOSE, M. B. **Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana**. Ensaios Filosóficos, Vol. IV. Outubro, 2011.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. São Paulo. Ed. Oduduwa, 1993.

SOARES, Moacir Armando. **Entrevista concedida a Leonardo Lazaro Faislon**. São Francisco do Conde, 08/07/2017.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (org). **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro. 7 Letras, 2009.