

UFRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROFHISTÓRIA
PROGRAMA DE MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA

Juliana Borges Costa

**VIVER E MORRER NO CANDOMBLÉ:
MORALIDADE CANDOMBLECISTA E ENSINO DE HISTÓRIA**

Rio de Janeiro

2022

UFRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROFHISTÓRIA
PROGRAMA DE MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA

**VIVER E MORRER NO CANDOMBLÉ:
MORALIDADE CANDOMBLECISTA E ENSINO DE HISTÓRIA**

Juliana Borges Costa

Monografia apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) para obtenção do certificado de especialização em mestrado profissional do Programa de pós-graduação *strictu sensu* ProfHistória.

Orientador (a): Selma Pantoja

Rio de Janeiro

2022

COSTA, Juliana B. **Viver e morrer no candomblé: moralidade candomblecista e ensino de História.** Rio de Janeiro: UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro/ProfHistória – Programa de mestrado profissional, 2022.

Páginas 225.

Monografia de especialização em mestrado profissional do Programa de pós-graduação *strictu sensu* ProfHistória apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Orientador (a): Selma Pantoja

Palavras-chave: candomblé, moralidade, ética, história

Agradecimentos

Aos meus pais pelo apoio, sobretudo financeiro; ao João pela ajuda intelectual imprescindível, à minha orientadora pela paciência e pela ajuda na minha reflexão sobre o tema proposto e a todos os entrevistados que foram essenciais para que este trabalho acontecesse, mantendo o vigor da cultura africana e afro-brasileira, resistindo ao tempo e aos preconceitos.

Eu elogio para o espírito do caçador
Eu elogio o que tem domínio ele mesmo
Eu elogio o dono do banco do rio
Eu elogio o mágico da floresta
Caçador que nunca falhou
Espírito sábio que oferece muitas bênçãos
Dono do pássaro guia para conquistar ao
medo
Eu o cumprimento
Axé

Oriki de Oxóssi

RESUMO

Estudo da moralidade iorubá, isto é, as práticas, as religiosidades e os modos de pensar, que influenciou diferentes povos da diáspora africana que vieram para o Brasil, através de um paralelismo entre alguns entrevistados – sacerdotes do candomblé, acerca de certas regras de convivência para o bem comum e a ideia da morte que se correlaciona com tais regras. Levando assim em conta, o protagonismo negro, exemplificado na cultura e nas religiosidades afro-brasileiras, a luta contra a intolerância religiosa, a descolonização do currículo escolar e a inserção de práticas interculturais e da ética da alteridade no ensino. Para tal, o uso de falas e vídeos de tais entrevistados nas salas de aula, juntamente com um texto de apoio, procura desmistificar a religiosidade e as práticas sociais de matriz africana, trazendo a discussão de novos conhecimentos africanos e afro-brasileiros que podem contribuir dentro do currículo escolar de Ciências Humanas, seguindo as Leis 10.639/03 e 11.645/08 sobre a cultura e a história africana, afro-brasileira e indígena.

Palavras-chave: moralidade, ética, história, ensino, candomblé.

ABSTRACT

Study of Yoruba morality, namely, the practices, religiosities and ways of thinking, which influenced different peoples of the African diaspora who came to Brazil, through a parallelism between some interviewees - clergyman of candomblé, about certain rules of coexistence for the common good and the idea of death that correlates with such rules. Thus, taking into account the black protagonism, exemplified in Afro-Brazilian culture and religiosities, the fight against religious intolerance, the decolonization of the school curriculum and the insertion of intercultural practices and the ethics of alterity in teaching. To this end, the use of speeches and videos of such interviewees in the classrooms, together with a supporting text, seeks to demystify the African matrix social pratics and religiosity, bringing the discussion of new African and Afro-Brazilian knowledge that can contribute within the school curriculum. of Human Sciences, following Laws 10.639/03 and 11.645/08 about African, Afro-Brazilian and indigenous culture and history

Keywords: morality, ethics, history, teaching, candomblé.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografias e imagens

Fig. 01. Nações e áreas africanas.....	49
Fig. 02. Área dos gbe-falantes e principais grupos étnicos - século XVIII-XIX.....	56
Fig. 03. Limites da Iorubalândia, conforme os rios da região.....	57
Fig. 04. Área de influência iorubá e algumas etnias (século XVIII/XIX).....	64
Fig. 05. Fachada do Zòògodò Bogun Malè Hùndo.....	49
Fig. 06. Entrada do Hùnpámè Ayíonò Hùntóloji.....	65
Fig. 07. Ilê Axé Iyá Nassô Oká.....	65
Fig. 08. Nara de Oxóssi e George de Xangô Baru – dirigentes do Axé Ilê Iyami.....	66
Fig. 09. Lina de Oxumarê e Júnior de Omulú.....	66
Fig. 10. Junior de Omulú e mãe Regina de Iemanjá no Ilê Axé Osum Jokô Omi.....	67
Fig. 11. Fachada da antiga casa de João Alagbá.....	68
Fig. 12. Benedito de Oxalá do Axé de Doum.....	68
Fig. 13. Roque Cupertino de Lima, líder do Axé Doum de Xangô.....	69
Fig. 14. Mapa do Recôncavo Baiano.....	71
Fig. 15. Mejitó ou sacerdote Marcos Antônio Lopes de Carvalho.....	80
Fig. 16. Hùnpámè Hùmdangbènã.....	80
Fig. 17. Bairro Campinho – RJ.....	81

Fig. 18.	Gaiakó	Luiza	de	
Oyá.....				81
Fig. 19.	Mejitó Marcos e Gaiakó Regina de Avimaje no Hùnkpámè Ayíonò Hùntóloji em Cachoeira/BA.....			81
Fig. 20.	Reino do Daomé, África Ocidental.....			82
Fig. 21.	Bamboxê Obitikó (Rodolfo Manoel Martins de Andrade, c. 1820-1904).....			83
Fig. 22.	Xinxin		de	
Galinha.....				86
Fig. 23.	Vatapá.....			87
Fig. 24.	Amalá.....			87
Fig. 25.	Omolocum.....			87
Fig. 26.	Principais idiomas próprios dos antigos povos das atuais regiões de Gana, Togo, Benin e Nigéria.....			88
Fig. 27.	Fotos do terreiro jêje-mahi Hùnkpámè Ayíonò Hùntóloji em Cachoeira / BA – Caquende.....			89
Fig. 28.	Foto interna do terreiro jêje-mahi Hùnkpámè Ayíonò Hùntóloji em Cachoeira/BA – Caquende.....			90
Fig. 29.	Parte interna do Hùnkpámè Hùmdangbèñă – Duque de Caxias/RJ (Chão embostado com folhas).....			91
Fig. 30.	Foto externa da entrada do terreiro Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô.....			102
Fig. 31.	Terreiro Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô, foto interna.....			102
Fig. 32.	Fotos do Terreiro atual Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô, Realengo/RJ.....			103
Fig. 33.	Alexandre Carvalho dos Santos ou Xandi de Oxumaré.....			103
Fig. 34.	Nara de Oxóssi, iyalorixá de Alexandre e zeladora do terreiro Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô.....			103
Fig. 35.	Partes dos atuais países: Nigéria, Benin, Gana e Togo, nos quais, predomina o iorubá, contendo as principais cidades mencionadas: Ketu, Oyó, Ifé.....			105

Fig. 36. Casa Branca do Engenho Velho, Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká.....	106
Fig. 37. Participantes do Projeto Africanidade e Arte Corporal da UFRJ.....	109
Fig. 38. Luiz Claudio Giorno ou Iditadê, participante do Ilê Odô Obá Obitokô.....	118
Fig. 39. Braço do Axé Ilê Iyami ou Axé Bamboxê, de culto orixá, fundado em 1957, Santa Cruz da Serra/RJ.....	118
Fig. 40. Iyalorixá Lina de Oxumarê.....	119
Fig. 41. Fotos da Iyalorixá Lina de Oxumarê, do babalorixá George de Sangô e seus filhos de santo em frente ao Axé Ilê Iyami em St. Cruz da Serra - RJ.....	119
Fig. 42. Felizbertus Nazareus Sauwzer.....	120
Fig. 43. Maria Julia Martins de Andrade.....	120
Fig. 44. Ireneia Sauwzer.....	120
Fig. 45. Regina de Iemanjá.....	120
Fig. 46. Braço do Ilê Axé Osum Jokô Omi em Nova Iguaçu - RJ.....	128
Fig. 47. Sebastião Francisco dos Santos ou Júnior de Omulú.....	129
Fig. 48. Imagens de alguns participantes do terreiro Axé Osum Jokô Omi dentro da sala principal e a entrada com as bandeiras de Ketu, da família Bangbosé e do Brasil.....	129
Fig. 49. Imagem do pátio do Axé Osum Jokô Omi com uma fonte com alguns orixás.....	129
Fig. 50. Fonte com os orixás, onde ocorre o xirê.....	129
Fig. 51. Imagem dentro da cozinha do Axé Osum Jokô Omi, representando a Santa Ceia dos orixás com comidas próprias de cada um.....	130

Fig. 52. Iyá Regina Bangbosé recebeu o prêmio Camélia da Liberdade do ministro Gilberto Gil em 2006.....	131
Fig. 53. Imagem de Iemanjá no terreiro de Júnior de Omulú, em homenagem à sua mãe-de-santo Regina Bangbosé ou Regina de Iemanjá.....	132
Fig. 54. Imagem do Caboclo Pena Vermelha.....	134
Fig. 55. Imagem do Preto Velho Pai José d'Angola.....	134
Fig. 56. Estátuas e pinturas dos orixás em frente ao Centro de Memória do Ilé Axé Osum Jokô Omi.....	139
Fig. 57. Estátuas e pinturas dos orixás em frente ao Centro de Memória do Ilé Axé Osum Jokô Omi.....	140
Fig. 58. Entrada do Centro de Memória Tião de Irajá.....	140
Fig. 59. Imagens o Centro de Memória de antigos e atuais balalorixás e iyalorixá que fizeram parte do Candomblé.....	141
Fig. 60. Pequenas estátuas de Omulú, orixá de Sebastião Júnior e uma homenagem ao seu pai carnal, Sebastião, vulgo Tião de Irajá.....	141
Fig.61. Tráfico Atlântico de escravizados.....	153

PRÓLOGO

O que me estimulou a fazer tal pesquisa foi a necessidade que vi na sala de aula em levantar a temática sobre povos africanos e a cultura afro-brasileira diante de uma constante de intolerâncias religiosas e discursos racistas.

Desde de que iniciei minha vida profissional como professora de Ensino Fundamental II nas prefeituras de Nova Iguaçu e do Rio de Janeiro, em 2009 e 2011, respectivamente, lidava com esses casos mencionados, inclusive entre professores, os quais, lhes faltavam especialização e tinham bastante dificuldade em desenvolver temas além dos livros didáticos. Ademais, eu não via em tais livros o desenvolvimento substancialmente de assuntos que não fossem do âmbito eurocêntrico ou da História Brasileira de forma mais abrangente. Isto é, que abarcasse elementos culturais e históricos de povos diaspóricos, indígenas e tantos outros que se mostram às margens da história brasileira ou mundial, como se não existissem.

Estranhamente, o local que eu mais percebia falas preconceituosas era em Nova Iguaçu, Baixada Fluminense, espaço de grande quantidade de pessoas negras e pobres, alguns até de origem candomblecista. Porém, também observei um aumento significativo de entidades fundamentalistas neopentecostais e isto, também se alia aos pontos contraditórios da desigualdade racial e econômica que nossa sociedade já possui. Parte dessas condições fomentam tais preconceitos e aumentam as situações de violência física e simbólica para com a população de origem negra e candomblecista. Pois, devemos pensar também no descaso do poder público em promover harmonia e recursos para a educação antirracista e a valorização da história e cultura preta no Brasil.

Então, apesar de constantemente tentar combater essas intolerâncias eu percebi que precisava ir além, buscar arcabouço acadêmico para que eu pudesse construir uma base argumentativa em sala de aula, algo que tivesse significância no currículo escolar e que pudesse colaborar com o trabalho de docentes, principalmente de ciências sociais.

Havia também em mim uma grande curiosidade de saber cada vez mais sobre essa parte da história e da cultura africana e afro-brasileira, sobretudo o aspecto da

religiosidade. Sempre me interessei por diversas religiões, religiosidades e modos de se entender o mundo de diferentes povos.

Minha família possui uma história multicultural abarcando diferentes pessoas, regiões e crenças. Assim, tendo eu sido criada entre terreiros e igrejas evangélicas e ao mesmo tempo participando das aulas de catecismo e já mais tarde me interessando pelo budismo e kardecismo, tentei ver o melhor de todos os mundos. Hoje, como professora de História adicionei a esse conhecimento o entusiasmo pelo saber acerca de diferentes culturas.

Primeiramente, fiz um curso de extensão na UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro) com minha mãe, intitulado: A redescoberta do panteon dos deuses africanos, no candomblé e na umbanda, no século XXI, no qual, obtive maior conhecimento sobre a parte religiosa das crenças afro-brasileiras e da parte histórica que formou seus elementos. Mas, eu ainda queria saber mais e, principalmente, buscar algo que eu pudesse utilizar em sala de aula e não corresse o risco de parecer proselitismo.

A partir destas experiências, finalmente decidi obter mais conhecimento, através do mestrado profissional eu iria então aliar a parte acadêmica com a parte pedagógica, sendo mais instrutivo para mim, diante das minhas lacunas profissionais. Assim começa minha história no ProfHistória – Mestrado Profissional, na UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro), na qual, eu já havia me graduado e licenciado no passado.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
------------------------	----------

Capítulo 1

1. CANDOMBLÉ, EDUCAÇÃO E MORALIDADE IORUBÁ.....	13
1.1 Outros olhares, mas será a mesma questão?.....	13
1.2 Devemos tolerar o intolerável?.....	18
1.3 Cosmologias, Filosofias, Modos de vivência e Educação.....	25
1.4 Moralidade iorubá.....	32
I O corpo e a morte.....	35
II Diálogo sobre a questão da moral iorubá.....	38
1.5 Escravidão brasileira e reconstrução iorubá.....	48
I Etnias africanas no Brasil: o caso nagô e jêje.....	55
II A invenção da África no Brasil: ketu, jêje e bamboxê.....	60

Capítulo 2

2. VOZES DO CANDOMBLÉ.....	74
2.1 O encontro das casas de ketu, jêje e bamboxê.....	74

2.2 Reorganização	
cultural.....	77
2.3 Entrevista com o mejitó Marcos de Carvalho.....	79
I Primeiras perspectivas.....	79
II Os ritos fúnebres e o entendimento da morte.....	91
III Ancestralidade, punição divina e concepção de ser humano.....	94
IV Moralidade no terreiro Hùnkpámè Hùmdangbèñã.....	96
V Família e hierarquia nos terreiros.....	97
VI Tecnologia e tradição.....	101
2.4 Entrevista com o babalorixá Alexandre dos Santos.....	101
I Primeiras impressões.....	101
II O terreiro e o acolhimento dos povos da diáspora africana.....	104
III Hierarquia e cronologia no Axé.....	107
IV Ancestralidade revisitada.....	110
V Moralidade e punição divina.....	113
VI Morte e ritos fúnebres.....	115
2.5 Entrevista com o Luiz Claudio.....	117
I Outros ângulos.....	117
II Odus, Orí e jogo de divinação.....	123
III Moral e comportamento.....	124
IV Morte e Retorno do espírito.....	126

2.6	Entrevista com o babalorixá Júnior de Omulú.....	128
	I Conhecendo o terreno.....	128
	II Júnior de Omulú e mãe Regina de Bangbosé.....	130
	III Candomblé, Umbanda e outras influências no Ilé Axé Osum Jokô Omi.....	132
	IV Os valores éticos no Axé Osum Jokô Omi.....	135
	V A morte e a ancestralidade.....	136
	VI Os caminhos de Odu.....	138
	VII Centro Histórico Tião de Irajá do Ilé Axé Osum Jokô Omi.....	139
2.7	Conclusão.....	142

Capítulo 3

3. ENTRE IORUBÁS, CANDOMBLÉS E AFINIDADES CULTURAIS.....145

3.1	Moralidade iorubá e os terreiros de candomblé.....	145
3.2	Escravidão e o cristianismo: elementos da história do candomblé.....	149
3.3	Tensões e contradições nos terreiros.....	160
	I Processo de legitimação dos terreiros nagôs.....	160
	II Lembrar uma tradição ou (re)inventá-la.....	165
3.4	Colonização e os povos iorubás.....	169
	I Crítica ao modelo de colonização europeu.....	169

3.5	O	terreiro
atual.....	175	
Conclusão.....	180	
Anexos.....	184	
Termos de Consentimento Livre e Esclarecido –TCLE.....	184	
Termo		de
Anuência.....	200	
Termo		de
Compromisso.....	201	
Documento da CONEP.....	202	
Referências		Bibliográficas
.....	204	

Introdução

O estudo que resultou na presente dissertação se iniciou quando pensei em mudar o panorama nas escolas nas quais trabalho acerca da grande falta de conhecimento sobre o ensino da África e da cultura afro-brasileira. Ao mesmo tempo, percebi práticas racistas durante as aulas de forma muito direta e mesmo quando me dispus a ensinar e questionar esses embates, a barreira do preconceito ainda se mantinha grande.

Então, procurei ser mais incisiva em relação ao protagonismo negro, exemplificando a cultura e as religiosidades afro-brasileiras, para assim combater a intolerância religiosa, procurar descolonizar o currículo escolar, inserir práticas interculturais e pensar na ética da alteridade no ensino.

Através da proposta da interculturalidade, foi pensado no princípio de uma convivência democrática entre diferentes culturas, buscando a integração entre elas sem anular suas diversidades [ou priorizar uma em detrimento de outra] para fomentar o potencial criativo e vital resultante das relações entre diferentes agentes e seus respectivos contextos. (CANCLINI, 2004, pp.: 15-20).

Em relação à ética da alteridade, a ideia foi problematizar posturas e atitudes pautadas no ódio, na imposição da homogeneização de identidades, na incompreensão do outro, em sua alteridade, buscando o diálogo, o encontro, a convivência e a solidariedade entre os diferentes, e não somente, o reconhecimento do direito à existência do “outro” como a tolerância prevê. Pois, dessa maneira, o ato de tolerância não exigiria um esforço maior na compreensão do outro em sua alteridade, no reconhecimento de sua cultura e valores no mesmo patamar de igualdade. (COELHO, I., 2016, pp.: 53-55).

Portanto, falar da história africana e afro-brasileira e o desenvolvimento de seus saberes, desmistificando-os e promover a autorreflexão na escola através de uma nova proposta curricular: os valores éticos e morais do candomblé para o ensino de História.

Assim, eu busquei abordar neste trabalho a chamada moralidade iorubá (modo de ver o mundo e a religiosidade) que influenciou diferentes povos da diáspora africana que vieram para o Brasil, através de um paralelismo entre alguns entrevistados - zeladores de terreiros de candomblé, falando sobre certas regras de convivência para o bem comum e a ideia da morte que se correlaciona com tais regras. A premissa foi

encontrar dentro das transformações histórico-culturais, também aspectos dessa moralidade de influência iorubá.

Então já posso adiantar que em como todo preâmbulo histórico encontram-se mudanças e trocas e minha busca foi cruzar esse hibridismo com a dita filosofia iorubá, formada e/ou reforçada, especialmente nos sécs. XVIII e início do XX (MATORY, 1998; PARÉS, 2018, p.: 26), e vinculada ao cotidiano dos terreiros atuais, nas representações da morte e em como interpreta-se a convivência social dentro desses vários ilês.

Foi preciso pensar no processo da diáspora africana e como este afetou a criação e reconstrução desta temática. Temos num primeiro momento, século XVI, escravizados vindos da Alta Guiné (atuais: Senegal; Gâmbia; Guiné-Bissau; Mali; Costa do Marfim; Libéria e Serra Leoa), muitos deles muçulmanos, depois a procura mais intensa por escravizados da África Central Ocidental (atuais: Gabão, Zaire, Congo e Angola), até o século XVIII, quando povos da Baixa Guiné (atuais: Gana; Togo; Benin; Nigéria; Guiné Equatorial e Camarões) aparecem em maior quantidade no Brasil e muito por isso, puderam resguardar boa parte de sua cultura, mais recente, preponderando dentro do cotidiano brasileiro.

Desta forma, pensamos também em que medida a diáspora permitiu a transferência de maneiras específicas africanas, como os costumes, os modos de pensar, as instituições, a educação, as relações sexuais, a linguagem, a cosmologia, a religiosidade, a culinária, dentre outros. Isto é, formas políticas que se mostraram na organização da reciprocidade de diferentes indivíduos em uma comunidade, afirmando alianças e lidando com a sociedade hegemônica e assim formando o que conhecemos hoje por cultura afro-brasileira.

Isto é, pensar também qual foi o fio condutor que uniu essas casas de candomblé até hoje, que podem identificá-las como uma comunidade candomblecista afro-brasileira de influência iorubá e o que as diferenciam, além de como esses pontos podem ser trabalhados no seu aspecto cultural, histórico, filosófico e antirracista dentro das escolas, no meu caso, de Ensino Fundamental II.

Isto posto, é necessário explicitar que este trabalho não pensa em exaltar uma religião em detrimento de outras e muito menos propagar uma fé com fundo educacional. Como foi percebido ao longo da pesquisa, os princípios filosóficos iorubanos e de outros povos africanos, ainda que contenham elementos ligados às divindades africanas e afro-brasileiras ou seus mitos, não são o ponto primordial para o

desenvolvimento ético e moral de tal filosofia. Estes elementos são conectados conforme a conveniência sócio-histórica que perpassa a liturgia também.

Por isso, preferi diversas vezes utilizar a palavra “religiosidade” ao invés de “religião” para me referir ao candomblé. Pois, a ideia é utilizar a moralidade iorubá que se evidencia, adaptada ao longo do tempo, no candomblé para discutir aspectos culturais, modos de pensar e de se comportar de povos africanos e das comunidades candomblecistas e então conseguir criar diálogos educacionais e antirracistas nas escolas.

Segundo o dicionário Michaelis, “religião” se refere ao culto do sobrenatural, na crença de um ser superior, que controla o destino de todos e de tudo, a quem se deve obediência e submissão, a partir de uma doutrina própria, podendo ter uma congregação ou instituição em torno da ideia de um ou vários seres sobrenaturais. Já “religiosidade” se coaduna com os sentimentos religiosos ou para as coisas sagradas. (*Idem*, 2022, p. 757).

Desta forma, podemos concluir que a moralidade iorubá possui componentes sacralizados, mas está além da simples religião institucional ou ligada à uma única moral de obediência ao divino, pois é elástica nos seus parâmetros e recorre ao mito ou ao divino para reiterar proposições ou regras sociais já levantadas, segundo as condições sociais e comunitárias permitem.

Destarte, eu usei entrevistas filmadas e audiogravadas que podem servir para as aulas, sobretudo de História, e um roteiro para dar suporte a estes vídeos. Os entrevistados foram sacerdotes do candomblé, também chamados de babalorixás ou mejitós, sendo eles: Marcos Antônio Lopes de Carvalho, mejitó do Hùnkpámè Hùndangbènă, de origem jêje-mahi, de culto vodun; Alexandre Carvalho dos Santos, babalorixá do Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô, de origem ketu, de culto orixá, o participante Luiz Claudio Giorno do Ilê Odô Obá Obitokô e Sebastião Francisco dos Santos, babalorixá e iniciado em Ifá, do Ilê Axé Osum Jokô Omi, os 2 últimos axés relacionados à família Bamboxê de Oyó, de culto orixá.

Eles também são chamados conforme sua ligação a uma divindade do candomblé, como: Marcos de Béssem, Xandi de Oxumaré, Luís de Obaluaê e Sebastião dos Santos, como Júnior de Omulú.

Alguns nomes de divindades, sejam orixás (*òrìṣà*), voduns (*vodún*) ou inquices (*nkisi*), devem ser esclarecidas a priori. Primeiramente, no Brasil, tais divindades seriam ancestrais divinizados que, podem ter vivido em Terra ou não, como os orixás e os

voduns, estabeleceram vínculos que lhes garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as matas, as águas doces ou salgadas, etc. ou, então, assegurando-lhes a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, a metalurgia ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. Também podem ser considerados energia da natureza, como os inquices.

Para o Candomblé de Angola/Bantu os *Nkises* nunca tiveram vida terrestre, pois eles são os próprios elementos da natureza, a chuva, a beleza, o trovão e outros, trata-se de uma energia divinizada. (GAIA & VITÓRIA, 2021, p.52; AGUESSY, 1970, pp.: 25-33; VERGER, 2012, p. 18).

O candomblé, muito falado nesta pesquisa, será usado no singular para englobar um conjunto litúrgico, práticas sociais, comportamentos e modos de pensar que foram formados ao longo da colonização brasileira, mais exatamente entre séculos XVIII e XIX, imbricando elementos da cultura europeia, indígena e, sobretudo, africana, ou seja, não é simplesmente um amálgama religioso.

No entanto, a palavra “candomblé” é datada de 1826, sendo a união do termo quimbundo *candombe*, que significa “dança com atabaques”, com o termo iorubá *ilê* ou *ilê* (casa): “casa de dança com atabaques”. (<http://www.geledes.org.br/conheca-palavras-africanas-que-formam-nossa-cultura/>; BEKENBROCK, 2012, pp.: 176-179). Mesmo assim, o candomblé não é único, possui várias diferenças, como será desenvolvido no trabalho em questão, porém, com similitudes ritualísticas, históricas e morais que se cruzam formando pontos de confluências com base em sentidos africanos.

O termo *axé* / *àse*, geralmente, é usado como “assim seja” e “boa-sorte”. Contudo, segundo as religiões afro-brasileiras, *axé* é bem mais do que isso: é a energia vital encontrada em todos os seres vivos, seres espirituais, no mundo e que impulsiona o universo. (JAGUN, 2019, p.:53).

Resumidamente, no Brasil, *nagô* e *jêje*, assim como *angola*, são as principais denominações de tipos de candomblés com estruturas e identidades próprias, ainda que possuam similitudes e influências mútuas. Em geral, “*nagô*” é usado para ritos com orixás e de idioma iorubá, tendo subdivisões, como *ketu*, *ijexá*, *efon* e outros, vinculados com construções identitárias que remetem aos locais, povos e famílias de origem africanos, da mesma forma ocorre nos outros candomblés. O “*jêje*” se refere aos candomblés de idiomas oriundos da área africana *gbé*, tendo o *ewe-fon* sua língua mais usada, de culto vodun e subdividido em *mahi*, *savalu*, *mundubi*, etc., e os candomblés

“angola”, “bantu”, “congo-angola” ou “cabula” unem idiomas quimbundo, umbundo e quicongo, de culto nkice.

A família Bamboxé/ Bangboşé, mencionada no texto, apesar de ter fortes ligações com o grupo Ketu aqui no Brasil, na África, é original do antigo reino de Oyó.

As denominações dadas aos entrevistados se referem ao cargo ou à função deles no candomblé. *Mejitó* ou *Mejitó* é um título sacerdotal que designa a pessoa cujo vodun pertence à família da divindade Dan, DànGbé ou Bessém (serpente ligada a criação e transformação do mundo) e/ou que tenha iniciado pelo menos um filho para um Vodun desta família. Alguns definem que todo(a) sacerdote(a) que tenha iniciado filhos pode ser denominado Mejitó. A palavra Mejitó é traduzida como Mɛ: pessoa; jító: gerar, dar origem, podendo significar “pai” ou “mãe”. Outras denominações para cargo de sacerdote/sacerdotisa também são utilizadas no candomblé jêje, tal como: *Vodúnnò* (*Vodunnon*): Sacerdote do culto ao Vodun. No Benin, o sacerdote recebe título conforme seu vodun, por exemplo, o vodunnò de Sakpata (divindade da terra e das doenças) chamam-se Sakpatanò, o vodunnò de Avimaje (divindade mensageira da família Sakpata) é o Avimajenò, e assim por diante.

Já *Toy Vodunnò* (*Tói Vodunnon*) ou *Tócé* (*Toché*) é o Sacerdote dos cultos de Mina Jeje (Tambor de Mina); *Nócé* (*Noché*): Sacerdotisa dos cultos de Mina Jêje (Tambor de Mina); *Bakonnò* (*Bakonon*): Sacerdote de Fá, adivinhador; *Hùngbónò* (*Rumbôno ou Rumbônnon*): Sacerdote do culto ao Vodun, preferencialmente aquele cujo Vodun é de origem nagô. Pode designar o filho mais velho de uma casa de santo. No Benin designa o terceiro estágio sacerdotal, uma espécie de “bisavô” de santo. Também existe *Găyăkú* ou *Gănyăkú* (*Gaiakú*): Título sacerdotal que designa a pessoa cujo Vodun é um nagô e/ou que tenha iniciado pelo menos um filho para um Vodun nagô. No Ilê jêje de Cachoeria – BA, Sejá Hundê, é o título de todas as sacerdotisas. Há ainda *Doné* (*Doné*): Título dado às sacerdotisas cujo Vodun pertence à família de Hevioso (divindade do fogo e do trovão) e/ou que tenha iniciado pelo menos um filho para um Vodun desta família e *Doté*: Título dado aos sacerdotes cujo Vodun pertence à família de Hevioso e/ou que tenha iniciado pelo menos um filho para um Vodun desta família. (Disponível em: <<https://ocandomble.com/2011/05/10/cargos-da-nacao-jeje/>>; <<https://www.youtube.com/watch?v=RaQxcFhSETY>> : entrevista com Marcos de Carvalho. Acesso em: 14/3/22).

Enquanto que no candomblé nagô, de culto orixá, é usado babalorixá (em iorubá: *bàbàloriṣá*, *Bàbá* = pai, *lo* = de, *Òriṣà*= orixá/divindade) ou pai-de-santo para

sacerdote e *iyalorixá* (em iorubá: *iyáloriṣá*, *iyá* = mãe, *oriṣa* = orixá/divindade) ou mãe-de-santo para sacerdotisa, aqueles que possuem conhecimento sobre os orixás, pai e mãe dos segredos litúrgicos de suas casas de candomblé. Já o termo “santo” remete ao sincretismo entre os santos católicos e as divindades, como orixás, voduns, inquices, pois estes termos abasileirados são comumente usados em diferentes candomblés. Esses chamamentos, mãe-de-santo e pai-de-santo, são usados ainda nos terreiros de umbanda e quimbanda para seus líderes, religiões afro-brasileiras.

Há também diferença entre *babalaô* (em iorubá: *bàbáláwo* = pai do segredo) e o iniciado em Ifá. O Ifá seria a manifestação material da divindade Orunmilá (divindade criadora, íntima do oráculo e também divindade do destino), medido através do oráculo composto por 256 figuras denominadas *Odus/ odù* e que são portadoras de mensagens (itans/ *itàn* – mitos e contos), através das quais a instrução é transmitida aos humanos. É por sua importância que Ifá possui um culto exclusivo, independente dos demais, com liturgia e cargos sacerdotais próprios, além de ser considerado o corpo literário da tradição iorubá. (MARTINS, 2020, pp.:27-35).

Ifá é originário da cultura africana Iorubá, que, embora não fosse o único sistema divinatório praticado na área iorubá e gbé, foi fonte e modelo para outros oráculos derivados por simplificação, simbiose e/ou interpretação, como o merindilogum (jogo de búzios brasileiro).

Conforme a iniciação em Ifá (ritos de entrada no culto) de um dos entrevistados, Júnior de Omulú, existe a chamada Primeira Mão ou Iniciação Comum, “Omo Ifá”, em outras famílias esta iniciação se chama Isefa, a Segunda Mão de Ifá, Iniciação para sacerdote, “Awo Ifá” (em outras famílias Itefa). As práticas do Oráculo Sagrado de Ifá tem origem em vários territórios da Nigéria, Gana, Benin e Togo, por isto tem Ilês (casas) que usam os nomes da iniciação de forma diferentes.

A iniciação em Omo Ifá é feita para o indivíduo que tem a vontade de adentrar no culto por acreditar na força de Orunmila, esta pessoa não vai necessariamente tornar-se sacerdote de Ifá (babalaô). Também é feita a iniciação quando uma pessoa precisa de Ifá para dar e mostrar o caminho em sua vida, doenças psíquicas, físicas e espirituais e questões familiares ou quando a pessoa tem um caminho no sacerdócio por determinação de Orunmila Ifá, se tornando Awo Ifá, um babalaô, Sacerdote do Culto de Orunmila Ifá.

Por todos os caminhos das iniciações, se começa a aprender e aprimorar o trabalho com o Orisá Orunmila Ifá e seus oráculos, além do estudo de vários Orikis/

oríkì (canções e saudações), *Ofos/ ofò* (rezas e orações), *ẹsẹ* (poemas e itans de Ifá), *òwe* (provérbios) e invocações especiais. (JAGUN, 2019).

Em relação as casas/ilês de candomblé, trato das seguintes casas nagô: Casa Branca do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyà Nassô Okà, no Engenho Velho (Salvador-BA), fundado aprox. em 1830, por Francisca Silva (Iyá Nassô), Rodolfo Martins de Andrade (Bamboxê Obitikô), Joaquim Vieira (Obá Sanyá) e Marcelina da Silva (Obá Tosí). Esta Casa de candomblé deu origem ao Terreiro do Gantois ou Iyá Omin Axé Iyá Massê, na Federação (Salvador- BA) fundado por Maria Júlia da Conceição Nazaré, em 1849, e ao Ilê Axé Opô Afonjá em Cabula (Salvador- BA), fundado por Eugênia Ana dos Santos, Tio Joaquim ou Obá Sanyá, em 1910.

Menciono também o terreiro nagô Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô, em Realengo – RJ, criado em 1995, por Nara de Oxóssi e os Terreiros jêje: Zòògbodò Bogun Malè Rundò, no Engenho Velho da Federação (Salvador- BA), fundado em 1835, por Ludovina Pessoa; Zòògbodò Bogun Malè Seja Hùndé ou Roça do Ventura, fundado por Maria Luísa Gonzaga (Maria Ogorensi) em 1858; Hùnkpámè Ayíonò Hùntóloji, criado por Luiza Franquelina da Rocha, em 1952, ambos em Cachoeira – BA e, por fim, o Hùnkpámè Hùndangbènă, em Caxias – RJ, criado por Marcos de Carvalho, em 2011.

Partindo para o produto pedagógico, criei um roteiro para os vídeos para explicar a fala de cada entrevistado e em que momento das aulas poderia ser abordado o tema, sua importância para a educação e para um projeto antirracista, além de contextualizar, até mesmo cronologicamente, a história da cultura afro-brasileira ligada aos terreiros de candomblé e aos povos de influência iorubá. Também adicionei neste roteiro referências gerais sobre a história africana para que o docente se familiarize e possa adequar sua aula sobre África interligada ao Brasil de maneira mais confortável.

É preciso salientar que os entrevistados algumas vezes usaram os termos: “tradição” e/ou “tradicionalista” que me parece uma visão do que eles e, provavelmente, suas comunidades candomblecistas, entendem como as práticas, os rituais e os fundamentos ideais para representar os antigos terreiros ketu, jêje e bamboxê, o que é antigo e valorizado e ainda uma forma de manutenção da cultura afro-brasileira.

Porém, eles deixam claro que a despeito de possuírem certo entendimento do que é apropriado para a manutenção da dita “tradição”, cada ilê segue do jeito que bem lhe aprouver para o melhor funcionamento dentro do terreiro. Logo, é mantida uma certa diplomacia quando se referem a outros candomblés.

Assim, usei de dois modos esses termos, ao utilizá-los entre aspas representei a fala dos entrevistados e seus ideais e valorização a respeito do candomblé, e usando-os sem aspas significa simplesmente a referência do que é visto no senso comum dos antigos costumes transmitidos por gerações.

Também quando me refiro aos ditos terreiros de candomblé, como popularmente são chamados, eventualmente substituo a expressão por casas de candomblé, axés ou ilês, como também podem ser chamados por seus adeptos.

A presente pesquisa poderia ter se aprofundado mais a respeito do gênero e de problemas de classe dentro dos terreiros, porém a falta de tempo, o desenrolar da pesquisa ao longo da pandemia e mesmo a dificuldade de mais encontros com os entrevistados, não permitiu maiores análises.

Ainda assim, percebi que a ideia inicial que vinculava a filosofia iorubá às casas de candomblé brasileiras não se fez de forma plena. Isto é, não sem conflitos, inserção de outros modos de pensar e práticas. A chamada moralidade iorubá, apesar de ser observada nas falas e práticas dos ilês, não é a única e foi imbricada por diversas outras propostas e ainda hoje se mostrar dinâmica, integrando e retirando ideias, conforme as interpretações de cada casa ou o contexto histórico-social.

No capítulo 1, intitulado: CANDOMBLÉ, EDUCAÇÃO E MORALIDADE IORUBÁ foi falado brevemente acerca de alguns trabalhos que se debruçaram sobre candomblé, intolerância e educação. Iniciei também a conceituação de racismo e intolerância e por isso o porquê da importância dessa pesquisa para as salas de aula, assim como a inserção dos temas relacionados a cultura africana e afro-brasileira de forma mais enfática no currículo escolar e ainda a discussão entre autores que estudam práticas e modos de pensar de sociedades iorubás, vinculando à dimensão da escravidão e o desenrolar da cultura afro-brasileira.

No capítulo 2: VOZES DO CANDOMBLÉ, é o momento no qual as falas dos entrevistados aparecem, transcritas e analisadas conforme o tema do trabalho (ética iorubá e o ensino de história). É assim, dado espaço de destaque para que os mencionados sacerdotes e estudiosos do candomblé deem sua opinião que valoriza não só seus terreiros e suas religiosidades, como também promovem a informação sobre o que são as religiões de matriz africana e como elas também fazem parte da cultura brasileira.

Já no capítulo 3: ENTRE IORUBÁS, CANDOMBLÉS E AFINIDADES CULTURAIS, é percorrido o processo de legitimação dos terreiros nagôs e como se deu

sua predominância nos terreiros e nos estudos sobre religiões afro-brasileiras, mostrando os concorrentes poderes envolvidos que valorizaram certos ritos e grupos como puros e ideais, obliterando e desmerecendo outros.

O processo que envolve a escravidão, a diáspora africana e o sincretismo de religiões africanas e afro-brasileiras com os credos católicos e depois, kardecistas serão analisados para o melhor entendimento da formação dos candomblés e suas influências no Brasil.

Assim como, o capítulo é fechado com a reflexão acerca da colonização europeia e seu modelo imbricado à cultura africana [e indígena] que foi sendo readaptada e construída no Brasil.

Por isso se fez bastante pertinente o uso da História da África e Diáspora Africana, adotando ideias como as de J. Thornton, J. Sweet, G. Hall, N. Lopes, N. Parés e de autores críticos da colonização, tais como Boaventura Santos, Quijano, Mignolo, Mbembe. Além disso, em referência a questão da moralidade e filosofia de povos africanos, sobretudo, os de influência iorubá, os autores: O. Abayomi, O. Anwulorah, J. Asike, B. Balogun, J. Bewaji, P. J. Nel, S. Nwosu, os quais, utilizam bastante o termo “moralidade iorubá” para se referirem a certos modos de pensar e práticas, religiosas ou não, que permeiam ainda hoje sociedades de influência iorubá, assim como nos terreiros brasileiros. Completando essas ideias Elbein dos Santos, Abimbola e Verger explicam o conceito de ser humano, interligado ao mundo espiritual e terreno e sua formação conforme a cosmologia iorubana.

Já quando se trata em falar sobre a história dos terreiros de candomblé e religiosidades, os pensadores: N. Parés, J. Beniste, V. Berkenbrock, S. Capone, L. Castillo, M. Jagun, O. Olaigbo e os próprios entrevistados para além de suas falas ajudaram bastante com suas publicações (no caso de S. Santos Júnior e M. Carvalho).

Os autores da História da África e Diáspora Africana, assim como os críticos da colonização, têm em comum a percepção de que as sociedades africanas não adotaram atitudes pacíficas diante da hegemonia e da violência colonial, se valendo de estratégias de sobrevivência, de experiências populares da fé, de ressignificações e do modo como se associaram às instituições, fazendo empréstimos e transformando os produtos culturais. Isto permite que se possa cruzar movimentos ainda que distintos no tempo, no espaço e entre os povos e se atinjam comparações que conduzam às intersecções e outras vivências no mundo que estão além do pretenso absolutismo eurocêntrico.

Da mesma forma, os escritores que intencionaram falar sobre moralidade ou ética iorubá convergem para o ideal de cuidado comunitário nas sociedades iorubanas. A premissa de que bom e belo são entendidos conforme a função social benéfica de um indivíduo dentro de sua sociedade. Assim, a responsabilidade recai sobre cada sujeito e seus atos positivos ou negativos para seu entorno, os quais, irão interferir inclusive nos seus ancestrais e em todo o mundo.

Também verifiquei a menção da importância dos ancestrais como parte dessa sociedade, sendo estes, aqueles que podem interferir nas regras sociais, as quais, são dinâmicas. Assim como, os cultos às divindades que obedecem a funcionalidade de certa situação, logo, também não sendo permanentes e estáticos.

Desta forma, tais autores demonstram a lógica de funcionamento e pensamento de muitas comunidades africanas, na verdade, distante da moral puramente religiosa ou da onipotência e unicidade divina.

Esse ponto se interliga com a crítica que muitos intelectuais fazem à colonização e ao modelo de pensamento universalizante europeu, pois exatamente essa filosofia e religiosidade de origem africana se desenrola ainda hoje nos terreiros de candomblé e vai ser um ponto diacrítico ao ideal europeu.

Os terreiros se tornam espaços físicos, sociais e psicológicos que unem histórias e fazem a interface entre o novo e o antigo, entre diferentes modos de pensar e entender a fé. O terreiro tem suas próprias leis, seus segredos e fundamentos que permitem que ele se mantenha vivo até hoje.

Portanto, quando tratei, em conjunto com os autores que trabalham acerca da religião e religiosidade afro-brasileira, percebi que tais autores dizem muito mais do que sobre a religião em si, eles relacionam a formação e resistência cultural afro-brasileira, explicaram as permanências e rupturas internas em relação aos diversos pensamentos africanos e assim pretenderam desmistificar valores, religiosos ou não, abrindo espaço para a discussão sobre a tolerância religiosa e história de povos africanos e de seus descendentes [além de outros].

Para tal argumentação, a pesquisa imbricada com os autores da História e diáspora africana me permitiu analisar as origens dos povos candomblecistas, seus rituais, mitos e sincretismos ao longo da colonização no Brasil. Esses autores explicam que a despeito de tal desvalorização das culturas e das religiões africanas e afro-brasileiras, havia uma contradição no Brasil, vista na África também, pois além de muitos europeus recorrerem aos religiosos africanos e afro-brasileiros, ocorreu um

sincretismo religioso que atinge tanto o cristianismo quanto as religiões mencionadas. (REIS, 1991, pp.: 49- 170; SWEET, 2007, pp.: 137-141; 258-265).

Esse sincretismo não se formou em uma união de crenças e sim na ressignificação dessas religiões, apropriadas conforme o entendimento dos cristãos e dos adeptos das religiões de matriz africana, formando um novo cristianismo fora da Europa e surgindo novas religiões de origem africana, como o candomblé e a umbanda. Encontrei aqui a resistência cultural de aborígenes africanos e brasileiros que se manteve diante da colonização e da influência cristã e racionalista europeia.

Entendi que a ordem social colonial foi ampliada, incluindo espaços de agência para os descendentes africanos e outros originários do Brasil, permeando a interculturalidade que o tempo todo é desafiada na tentativa de apagamento e de desclassificação das chamadas culturas e conhecimentos outros (de outros povos não europeus ou do Norte-Global), mas que podem ser retomados no ensino de história e revisitados para se entender as transformações e nuances na atualidade brasileira.

Por isso, o conceito de *interculturalidade*, mencionado por Catherine Walsh se mostra como uma pedagogia decolonial e política em contra resposta à hegemonia geopolítica do conhecimento, partindo da necessária diferença colonial rumo à construção de um mundo diferente, onde saberes múltiplos possam estar em igualdade de diálogo no ensino de história. (WALSH, 2019, pp.:15-16).

Daí a pesquisa em questão não se basear somente nos legados coloniais eurocêntricos e não partir dos centros geopolíticos de produção de conhecimento, como o Norte-Global. De fato, tentei demonstrar aqueles que são chamados de *outros*, das zonas periféricas mundiais, considerados sem valor ou negativados científico, cultural ou historicamente a partir, sobretudo, da colonização europeia. Então, propus retomar esses saberes obliterados não para serem inseridos artificialmente nos conteúdos escolares, acadêmicos e culturais e sim mostrar as interlocuções, além das interconecções que já existem entre diferentes povos e conhecimentos, mas que parecem estarem suspensas e totalmente afastadas.

Tomar o conhecimento, a cosmovisão de certos povos africanos e grupos afro-brasileiros e os colocar em diálogo crítico com o saber e com as formas de conhecimento tipicamente associadas ao mundo ocidental. Isso é, olhar para novas formas de civilizações no mundo e reconceitualizar o currículo e as mentes dos jovens.

Nesse sentido, me atentando para esse viés da história utilizei metodologias e críticas da História Cruzada e de autores que discutem a colonização europeia. Ademais,

a História Cruzada que induzi aqui remete a debates sobre a dicotomia centro-periferia, muito discutida entre autores decoloniais e críticos da Modernidade, pois conforme esse método também afirma há uma assimetria quando um elemento afeta outro e depende de inúmeros fatores: sociais, políticos, econômicos, culturais, religiosos, etc.

Quanto aos autores e críticos mencionados me refiro aos autores que participaram das discussões do Grupo Modernidade/Colonialidade, os quais, muitos se autodenominam decoloniais e aqueles também críticos à herança colonial etnocêntrica, que pensam de forma analítica o paradigma de conhecimento europeu adotado no mundo colonial, sobretudo, a partir do séc. XVII. Mas, além desses, incluo outros, como Mbembe, Kilomba e Fanon que não fazem parte do referido Grupo, mas produzem discussões acerca da colonização e descolonização do pensamento e do conhecimento que são pertinentes.

No que concerne ao método da História Cruzada, intencionei entrelaçar e comparar de forma analítica, observando as reciprocidades e assimetrias entre diferentes histórias. Mas, também uma forma de romper a historiografia de uma perspectiva eurocêntrica, pois reparei possibilidades polifônicas de diferentes povos que participaram da colonização brasileira e pensei nas diferentes leituras da história que não estejam orientadas só pelo olhar europeu, ou que, pelo menos, incluam os outros olhares possíveis.

Assim, a História Cruzada, juntamente com os estudiosos da diáspora africana, demonstrou que não há uma padronização cultural, a ideia de uma pretensa pureza cultural, isto é, uma cultura ou um povo que não tenha se conectado ou ter sido influenciado por outro. Da mesma forma, os terreiros e o candomblé no Brasil também passaram por esse processo de mescla cultural, para sobreviver, como formas de criar e resignificar e/ou compreendendo outros saberes a sua maneira sem um motivo explícito.

Nesse sentido, apesar da naturalização de determinadas hierarquias de origem colonial (territoriais, raciais, epistêmicas, civilizacionais, culturais e de gênero) e da subalternidade de conhecimentos, experiências e formas de vida dos povos para além do Norte-Global, esse trabalho foi concebido para demonstrar saberes e subjetividades, expandindo os horizontes educacionais em torno das religiosidades, comportamentos e posicionamentos de origem afro-brasileira, valorizando e desmistificando o papel social dos candomblés na formação e resistência da cultura de matriz africana.

Capítulo 1: CANDOMBLÉ, EDUCAÇÃO E MORALIDADE IORUBÁ

1.1 - Outros olhares, mas será a mesma questão?

Neste capítulo tratarei brevemente sobre os autores que estudaram a temática do candomblé e a educação para assim demonstrar a importância do tema nas salas de aula, veiculando com a questão da intolerância religiosa, do racismo e do conhecimento acerca dos saberes próprios do candomblé que justificam a criação de tal trabalho. Além disso, conceituarei a chamada moralidade iorubá, a importância de sua popularização e sua interferência na comunidade candomblecista, assim como, o diálogo entre as casas Ketu, Jêje e a família Bangbosé no Brasil.

Assim, apresento alguns estudos em torno do meu tema: candomblé e educação e do meu objeto: a moralidade candomblecista e o significado da morte e do viver no candomblé.

Na dissertação de mestrado profissional da UFRRJ - *O Axé na Sala de Aula: abordando as religiões afro-brasileiras no ensino de história* de Isabelle Coelho (2016), a autora de forma minuciosa e ao mesmo tempo didática trata das lacunas curriculares nas aulas de História ao abordar o ensino da cultura afro-brasileira, indígena e africana, conforme a Lei 11.645/08 (atualização da Lei 10.639/2003), perpassando o racismo epistemológico e a colonialidade do currículo escolar, ou seja, como a produção do nosso conhecimento escolar e acadêmico é predominantemente de cunho europeu e ainda ignora e trata de forma menor culturas e saberes diferentes deste predomínio.

Coelho trabalha com os conceitos: ética da alteridade e descolonização do ser e do saber, os quais, também utilizarei para falar da mudança no currículo escolar atual e a tentativa de promover uma discussão que ao invés de promover a simples tolerância religiosa, alimente a reflexão e curiosidade sobre outras formas de saberes e não apenas uma forma de se aturar algo. Essa forma de descolonizar o currículo ainda leva ao

entendimento dos próprios alunos sobre si mesmos e sobre o mundo que ainda permanecem pautados em práticas e conteúdos colonializantes.

No entanto, a autora não apresenta a questão da moralidade e da ética em relação a morte e o viver no candomblé e tampouco expõe os povos originários do candomblé, o que seria interessante para retirar visões generalizantes do conteúdo de História afro-brasileira.

Da mesma forma, Guilherme Vieira (2018) com seu trabalho de mestrado profissional pela UFSC: *Religiosidades em coleções didáticas de história - História Sociedade e Cidadania [2013] e Nova História Integrada [2015]* também não foca no objeto pretendido neste trabalho, porém faz uma crítica pertinente sobre a escassez de conhecimentos acerca das religiões de matriz africana nos livros didáticos, demonstrando a colonialidade do saber quando se retrata ou se oblitera as religiões de matriz não-judaico-cristãs. Neste sentido, Vieira se aproxima do tema desta pesquisa (Candomblé e ensino de História), pois denuncia o etnocentrismo dentro da educação quando pouco se fala da cultura e das religiões de povos e grupos, como os afro-brasileiros e africanos.

Assim como eu, o autor vislumbra um currículo escolar e livros didáticos que consigam se aprofundar neste tema para demonstrar conhecimentos de povos não-europeus que se interliguem com a cultura colonial e não se submeta a esta. Vieira, da mesma forma que a pesquisa pretendida, ao utilizar autores ditos decoloniais, pretende refletir sobre o tipo de educação que se promove na Contemporaneidade e a necessidade de subvertê-la para algo mais intercultural, ou seja, que abarque na mesma importância religiosidades e culturas de origem europeia, africana, indígena e outras.

Já Leonardo Tavares em *Esse terreiro tem história: ensinando história e cultura afro-brasileira por meio de um estudo sobre o candomblé*, dissertação de mestrado da UFRJ (2019) se baseia na vida da Iyalorixá Dona Teresa; sua vivência no Candomblé e os ensinamentos que a tradição do Candomblé lhe proporcionara, associando-a com características dos *griots* africanos (mensageiros, contadores de história, mitos e regras, presentes em inúmeros povos, da África do Sul à Subsaariana¹).

¹ Disponível em: < <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/historia-griots-contadores-de-historias-da-africa-antiga.phtml>>. Acesso em: 22/2/2021.

Tavares trabalha ainda com o conceito de violência simbólica de P. Bourdieu² para identificar a intolerância religiosa, o apagamento e o menosprezo que muitos grupos pertencentes às religiões de matriz africana passam. Tal conceito pode ser correlacionado com a violência epistêmica que Quijano menciona e que utilizo em meu trabalho quando observo o currículo escolar e a produção de conhecimento acerca da história africana e afro-brasileira. (QUIJANO, 2005).

Este autor também destaca certas concepções filosóficas africanas através do trabalho oral e dos valores desenvolvidos no terreiro de candomblé e que podem me servir para o maior entendimento de práticas culturais de origem africana e afro-brasileira.

Nesse ponto, ele se interliga bastante com o tema e certos pontos do objeto da presente dissertação, pois trabalha os conhecimentos religiosos para Educação, tais como o respeito aos mais idosos, ajuda mútua, aprender e ensinar com o próximo e respeito às regras para a harmonia do todo, do grupo. Porém, ele não penetra especificamente nos valores morais e éticos em relação à morte, mas em parte aborda o que seria o bem-viver nas comunidades de candomblé, sem mencionar possíveis origens africanas.

Ainda assim, a pesquisa deste autor é uma referência para se trabalhar a questão das religiões afro-brasileiras no ensino de história, devido seu diálogo historiográfico com importantes autores dentro desta temática e sobre as relações étnico-raciais, pois ele também busca garantir a interculturalidade, a alteridade, o conhecimento menos eurocêntrico nas escolas e analisar a racialização do conhecimento, isto é, a valorização do conhecimento de origem cristão e racionalista europeu em detrimento dos saberes de povos africanos, indígenas e asiáticos.

Nessa mesma linha de trabalho, Alessandro Araújo com a dissertação em mestrado profissional pela UFRRJ: *Umbanda - patrimônio cultural imaterial da cidade do Rio de Janeiro – ensino de história, formação de professores e combate ao racismo religioso* (2020) propõe a ampla difusão de informações sobre as religiões de matrizes africanas e a aplicação da educação antirracista para crianças e adolescentes em todas as etapas da Educação Básica. Para tanto, ele perpassa uma breve história do racismo no Brasil, uma discussão sobre currículo de História e formação continuada de professores, bem como uma apresentação da história e das características da Umbanda,

² É a violência, segundo o autor, vista como a forma de coação que se apoia no reconhecimento de uma imposição determinada, seja esta econômica, social ou cultural, causando danos morais e psicológicos.

destacando o Calundu, o Candomblé, a Macumba (crenças de matriz africanas) e aspectos do Kardecismo (espiritismo cristão), no processo histórico-cultural de formação das religiões afro-brasileiras.

Desta maneira, essa dissertação conflui com o propósito da pesquisa projetada, porque trata da importância da história das religiões de origem africana no Brasil não só para uma educação antirracista, quanto ainda ensina valores próprios de tais religiões para a autopromoção do sujeito negro e a valorização da solidariedade, da ancestralidade e da vida comunitária (práticas desenvolvidas nos terreiros).

Mas, ainda assim, deixa uma lacuna sobre as origens africanas dentro do candomblé em relação à moralidade e à ética e também não se direciona para proposições referentes à boa morte e o bem-viver no candomblé, pondo de maneira geral as características da coletividade e dos antepassados para os candomblecistas.

Partindo para a *Revista História Hoje* percebe-se que esta possui um importante artigo que conversa com o estudo pretendido. Neste artigo intitulado: *Os cadernos diários nos cotidianos do Ilê axé omi larê iyá sagbá*, Marta Ferreira, analisa os escritos de participantes de um terreiro, os quais, através dos ensinamentos orais, registram seus afazeres, suas rezas, regras, etc. (FERREIRA, 2015, pp.: 348-365). Eles são cadernos particulares que os próprios jovens iniciados escrevem nessa rede de conhecimento que, segundo a autora, demonstram aprendizagens tão complexas quanto às escolares. São cadernos que juntamente com a oralidade mantém os saberes, as tradições e a cultura afro-brasileira vivos.

A escrita não é inexistente nos terreiros, contudo, os fundamentos e certas regras individuais procura-se manter em “segredo”, daí esses cadernos tão pessoais, feitos pelos jovens iniciados e para eles mesmos, mas que ainda assim é um modo de se perpetuar a tradição.

Esse estudo observa uma escola viva, na qual, a oralidade, as teorias e as práticas são ensinadas e reensinadas no cotidiano, onde cada iniciado nos terreiros passa para a frente seu conhecimento, tornando-se também produtor do conhecimento, ganhando importância e respeitabilidade.

Logo, nos terreiros a ancestralidade está vinculada ao seu tempo de iniciação e não propriamente à idade, valorizado o jovem que saiba relacionar o novo com as tradições e entenda um pouco de cada assunto, compreendendo o todo e o específico, próprio de sua iniciação. Essa visão da ancestralidade é diferente do entendimento de

muitos povos africanos, os quais, veem os ancestrais como parte da formação cósmica, protetora e familiar nas linhagens. (MUNANGA, K. 2009, p.: 33).

A autora também mostra que a educação e a cultura não estão ligadas só com a escola e que conforme o tema e parte do objeto da pesquisa pretendida sobre moral, ética, candomblé e ensino de história, o ensino-aprendizagem pode ser apreendido de diferentes formas, partindo das próprias tradições candomblecistas. No entanto, esta autora delimita seu artigo somente ao espaço do terreiro, ela não discute a produção do conhecimento eurocêntrico em contraposição aos saberes candomblecistas ou mesmo os antecedentes cosmológicos que fundam o candomblé.

Logo, a partir dessa brecha poderei ampliar essa discussão, adotando o entendimento da morte e do viver no candomblé para explicar um aspecto filosófico africano, o qual, se moldou na sociedade afro-brasileira e que pode ser retomado.

Assim como M. Ferreira, João Victor Ferreira, em seu artigo, *Terreiro é lugar de aprender: pensando as infâncias nos espaços educativos dos terreiros*, da revista *Giramundo*, propõe uma reflexão sobre a construção dos terreiros de Umbanda e Candomblé como espaços educativos, indo além do entendimento de ensino-aprendizagem somente no ambiente da escola. (FERREIRA, J. 2019, pp.: 103-116).

O autor pensa o terreiro como espaço de memória da história e da cultura dos descendentes africanos e logo, um lugar de resistência cultural, assim como um local para se exercer a criatividade e a autonomia. Essa postura diante da educação ou das religiões afro-brasileiras é uma das habilidades da minha pesquisa, promovendo uma outra visão historiográfica, ainda que dentro do campo do mestrado profissional, para abrir espaço de diálogo e independência do discente e reflexão sobre como os terreiros podem ser espaços educacionais.

Para João Ferreira, o terreiro carrega símbolos e representações que transbordam seu espaço, acompanhando o fiel, principalmente os jovens participantes, na sua vida cotidiana. O autor levanta a questão de como os valores dos mitos e da ancestralidade desenvolvidos nos terreiros podem conscientizar o jovem sobre a importância do passado para o presente deles e nesse ponto concordo plenamente.

À despeito da intolerância religiosa, para o autor, as subjetividades criadas a partir da ritualística de cada membro dos terreiros contribuem para o refúgio e o equilíbrio que transformam o terreiro em um local de apoio, o qual, seria interessante para a inserção dos jovens. Ferreira também fala que essa intolerância advém de anos de impedimentos legais na construção histórico-social brasileira, influenciada pelo

colonialidade do poder, do saber e do ser, citando Quijano (2005). (*Idem.* 2019, pp.: 103-116).

Assim, tornando o que não é branco, cristão e eurocentrado algo inferior e passível de extermínio. Desta forma, o autor partindo de teóricos da colonialidade faz uma crítica do que é considerado conhecimento digno de se aprender e o que foi considerado menor. Na verdade, ele argumenta que exatamente os saberes culturais e religiosos afro-brasileiros e indígenas devem ser utilizados como uma nova concepção educativa cidadã, decolonial e de autonomia do jovem.

Portanto, o trabalho de Ferreira está de acordo com o tema proposto na pesquisa que se pretende, apesar de não esmiuçar, os comportamentos, regras, fundamentos e pensamentos próprios dos terreiros ou suas origens africanas ou coloniais, a partir daí meu trabalho poderia ampliar tais questões.

Por fim, os trabalhos pesquisados se debruçam sobre as relações étnico-raciais, representatividade, candomblé e cultura africana e afro-brasileira na educação escolar, mas nem sempre conversam com o campo da ética e da moralidade do viver e do morrer no candomblé. De qualquer forma, tais pesquisas não se orientaram para um campo mais filosófico das práticas e modos de pensar das culturas africanas e afro-brasileiras, possuindo visões similares sobre essas formas culturais.

Diante disto, apresentarei esta pesquisa retomando princípios sociais e morais de antigas sociedades africanas (alguns povos de influência iorubá, inclusive da região do Daomé e seu entorno) para desenrolar as continuidades e mudanças que se interligam com o candomblé, demonstradas através das entrevistas com os sacerdotes dos grupos: jêje, ketu e bamboxê.

Mas, para tal ambição, é salutar falar sobre por que é tão necessária esta parte da cultura africana e afro-brasileira. Obviamente que a motivação está pelo simples conhecimento histórico em demonstrar a riqueza de povos que são muitas vezes esquecidos ou desmerecidos ao longo da História e do currículo escolar. Infelizmente, tal fato só ocorre devido o racismo e a intolerância religiosa presentes na estrutura social, inclusive nas escolas.

1.2 – Devemos tolerar o intolerável?

O motivo desta pesquisa não se refere apenas à simpatia e à busca do conhecimento sobre as religiões de matriz africana, também é de cunho pessoal, diante de situações conflitantes dentro do meu trabalho como professora. Casos de desmerecimento da cultura africana e afro-brasileira com um grande teor preconceituoso, sobretudo, em relação às religiões afro-brasileiras, e ao mesmo tempo a curiosidade de outros alunos criaram a vontade de trabalhar sobre tal assunto.

Assim, o título dessa parte do texto, busca refletir sobre nosso papel como educadores em permitir que o racismo e a intolerância religiosa continuem em sala de aula e como já menciono, não, são práticas intoleráveis. Mas, como resolvê-las?

Durante as entrevistas, um dos babalorixás relatou situações como essas mencionadas, por isso, é necessário abordar tal assunto. Curiosamente, percebemos que tal relato não ocorreu com os outros entrevistados de pele clara, havendo uma grande possibilidade dessa questão amenizar também a intolerância religiosa.

Percebemos que tem havido um embranquecimento relativo aos adeptos do candomblé, sobretudo se pensarmos nas casas da região Sudeste e Sul. É de fato um ambiente inter-racial, porém é curioso pensarmos que ocorrem embates mais acirrados nos ambientes de maioria negra ou nos locais com líderes negros do que nos espaços de maioria branca. É nesse ponto que observamos uma grande conexão entre racismo e intolerância religiosa para com as tradições de matriz africana e, então, partimos do relato de Alexandre dos Santos, homem, negro e candomblecista para desenvolvermos tal ideia.

Entretanto, caímos em uma contradição, infelizmente, nos propomos a valorizar a cultura africana e afro-brasileira e dar voz aqueles que representam parte desta cultura, mas, boa parte dos entrevistados são sacerdotes brancos ou pardos, demonstrando esse embranquecimento que o candomblé passa que retira o poder de influência de muitos líderes negros retintos ao longo do tempo e diminui a percepção da questão racial, a qual, é muito importante, já que trata de um ambiente que fala da ancestralidade espiritual e biológica, da história de antigos líderes africanos e afro-brasileiros e de divindades, comportamentos e ritos intimamente ligados com a cultura negro-africana.

Assim, não contemplamos inteiramente essa busca pelo protagonismo negro, mas, ainda assim, observamos essa dinâmica entre o racismo e a intolerância religiosa com religiões de matriz africana, partindo a priori do relato de Alexandre dos Santos.

O babalorixá Alexandre dos Santos descreve com indignação as várias vezes que ele passou por problemas nesse sentido. Ele comenta que devido nosso conhecimento

ser pautado no eurocentrismo e no cristianismo, não à toa há muitos casos de violência e intolerância contra os terreiros e seus adeptos, dessa maneira há um desmonte do corpo e do conhecimento preto para que ele ocupe outra memória que não é a dele.

Este babalorixá reitera que ocorre um apagamento e silenciamento colonial para além da intolerância. Xandi de Oxumaré é um homem preto, candomblecista, de meia idade, o qual, fala o quanto sofreu episódios de racismo e de intolerância religiosa.

Ele diz que seu corpo é atravessado por muitas falas, muitos olhares e intolerância. Porém, ele não relata agressões físicas, até porque segundo ele diz, o próprio nunca gostou de briga e sempre esteve atento ao ambiente que está. Ele dá o exemplo que quando entra no ônibus com roupa branca e com seus fios de conta, as pessoas procuram não sentar perto dele, sendo assim, diz ele que percebe uma sociedade racista, intolerante e ao mesmo tempo faz o reconhecer na sua identidade.

Alexandre dos Santos relata também que quando era mais jovem, em sala de aula, um professor dele comentou que a África não tinha nada para contribuir, só “macumba”, fazendo-o discutir com o professor, pois ele estava amparado pela educação que advinha do terreiro, que ele já frequentava.

Ele fala ainda que no mercado em Realengo ele encontrou uma iaô (jovem iniciada) preta com roupa de santo que estava sendo incomodada por 2 jovens, os quais estavam sendo intolerantes, falando bobagens (ele não especificou o que exatamente). Ele percebeu a situação e foi conversar com ela, intimidando os jovens que se dispersaram, assim ele diz que mostrou a moça que ela não estava sozinha naquele momento e via a importância da iniciação dela. (BABALORIXÁ ALEXANDRE DOS SANTOS, 12/8/2021, 56:11).

Aqui, Xandi dos Santos, demonstra a importância da religiosidade de matriz africana como forma de sustentar uma identidade cultural de origem afro-brasileira, além de ser uma maneira de se sobrepôr ao racismo e ao preconceito religioso ao se construir uma forma identitária que é reforçada através desta fé candomblecista. Percebi então que nas situações relatadas pelo babalorixá Alexandre dos Santos, a intensidade e a frequência das ofensas foram muito maiores comparadas ao que foi falado pelos outros entrevistados.

Entretanto, devemos definir alguns conceitos. O que é racismo, intolerância religiosa e por que têm afetado tanto as religiões afro-brasileiras?

Conforme Silvio de Almeida, o racismo possui um sentido social, não é uma patologia ou um fato exógeno à sociedade. Essa categoria pressupõe a ideia de raça, a qual, não é estática, é relacional e histórica. (2018, p.: 24).

Durante a Idade Média, “raça” se referia à casta da nobreza, ligada ao sangue nobre, e entre as Cruzadas e o início da Idade Moderna, com os conflitos entre muçulmanos e cristãos na península Ibérica, tal termo segue para um sentido étnico, aplicado aos impuros de sangue não-cristão.

Depois, com a expansão ultramarina europeia “raça” se interliga com os povos africanos e americanos. No século XVIII, o termo na Europa, podia se referir ainda ao gênero feminino, exatamente em um momento de ebulição de movimentos pelos direitos das mulheres.

A partir do séc. XIX, com o desenvolvimento dos nacionalismos, “raça” passou a ser equiparado a nação. Atualmente, a palavra pode subverter o sentido pejorativo e servir como forma identitária de um grupo. (BETHENCOURT, 2018, p.: 29).

Segundo Almeida, “o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial, ao qual pertençam”. (2018, p.:25).

Para Francisco Bethencourt, o racismo é anterior a construção da categoria moderna de raça, se relacionando à ascendência étnica de nascimento ou religião, porém também é relacional e se combina com a ação discriminatória. Ambos os autores veem essa forma de preconceito motivada por projetos políticos. (2018, pp.: 21-22).

Mas, a partir do desenrolar mercantilista, da escravidão moderna e das Grandes Navegações, o conceito de raça passou a ser melhor elaborado, diferenciando o “selvagem” do “civilizado”, formulado, sobretudo, em relação à cor da pele e justificando a colonização e escravização. Embora, ao longo dos projetos coloniais e imperiais, a conjuntura política permitisse, certas vezes, a abertura de espaço para a negociação, a tolerância racial e cultural, assim como estratégias de sobrevivência e ascensão social de grupos normalmente discriminados pelas metrópoles europeias. (*Ibidem*, 2018, pp.: 281-333).

Entretanto, em geral, firmou-se ao longo desse processo dicotomias que separavam cada vez mais as populações ditas “brancas” das “não-brancas”, construindo artificialmente os limites de uma suposta raça para outra. Isso nos remete a construção das etnias europeias em detrimento de seus povos coloniais. Há o reconhecimento da

diversidade de diferentes povos que passam a ser conhecidos, mas também a criação de uma escala mais graduada de estereótipos.

Aliás, segundo Mbembe, o próprio *ser branco* é resultado de uma construção social que se expressa na dominação exercida por indivíduos considerados *brancos*, categoria esta que está no encontro do Direito e dos regimes de extorsão da força de trabalho, influenciando até mesmo a estética. (MBEMBE, 2018, p.: 88). Isto é, as desvantagens sociais e circunstâncias histórico-culturais definem o que é *ser branco* e o que é o *ser negro*, e não somente a cor da pele.

Portanto, o padrão referente à *branquitude* [e cristianismo] foi naturalizado ao longo do tempo interligado com as estruturas políticas, econômicas, religiosas, culturais e estéticas.

Para Almeida e Fanon, a desumanização e o determinismo biológico típicos dessa construção estavam vinculadas às práticas discriminatórias e a exploração de territórios e populações, como foi o caso do Colonialismo a partir do século XV e o Imperialismo iniciado no século XIX. (ALMEIDA, 2018, p.: 37; FANON, 2008).

Nos relatos de viajantes, missionários e outros nestes períodos mencionados, foram classificados os continentes, seus povos, seus fenótipos e personalidades de forma generalizada. A América era vista com a imagem do canibal e do desnudo, a África ligada à escravidão e ao comportamento bárbaro, a Ásia pela indolência e sensualidade e a Europa pelo trabalho e sofisticação.

Mas, os adjetivos pejorativos podiam ser trocados conforme a contexto literário, político ou econômico do escritor, atribuindo aos continentes africano, americano e asiático outras classificações inferiores. (BETHENCOURT, 2018, p.: 220).

Na verdade, ideias desse tipo entendia outros não-cristianizados como bárbaros e demoníacos, reforçando um ideal de inferioridade e condenação até mesmo em relação a certos grupos que viviam no continente europeu. Mas, esta premissa se tornou muito exaltada pelos relatos dos viajantes e missionários que passaram, principalmente, pela África e América (NOGUEIRA, 2017, pp.: 37-42).

O que percebemos é que as formas de preconceito acompanhavam a variação da conjuntura política e a partir do século XVIII, com o contexto colonial e a formulação das teorias raciais, a discriminação ganha maiores formulações teóricas.

Logo, a questão da raça foi ligada ao fenótipo do indivíduo, à sua terra e à sua cultura. Assim, foi definido, sobretudo nos meios acadêmicos, divisões raciais para um grande número de pessoas. Autores como, Arthur Gobineau, Cesare Lombroso, Enrico

Ferri, e no Brasil, Silvio Romero e Raimundo Nina Rodrigues elaboraram essas divisões de modo minucioso, tendo grande aceitação no mundo científico e no cotidiano da época (final do séc. XIX e início do XX).

Mas, foi com Gobineau que a teoria racista europeia chegou a seu ápice em 1855 com o discurso da superioridade da “raça branca”, que acabaria por influenciar pensamentos e justificar desde o imperialismo e escravidão até a ideia da superioridade ariana que fundamentaria o nazismo e o fascismo, posteriormente.

Portanto, o racismo perpassa o funcionamento e as regras das instituições e dos Estados; possui dimensão ideológica, produzindo um imaginário social; afeta os ativos econômicos e a mobilidade social, definindo aqueles que mais tem poder financeiro; condiciona o comportamento humano e estrutura a sociedade. (ALMEIDA, pp.:31-137).

O racismo também atribui traços físicos e mentais, reais ou imaginários, a certos grupos étnicos, os quais, seriam consanguíneos, climáticos ou próprios da essência da cultura destes, contudo são quase sempre traços inferiores ou divergentes da norma que cria a referência, justificando a segregação. Porém, apesar de outra configuração histórica atual, tal desumanização e expropriação são ainda comuns.

Já referente à intolerância religiosa, Ivanir dos Santos³ nos relata que o preconceito religioso não ocorre apenas no Brasil ou só com grupos de religiões afro-brasileiras, porém, devido ao quadro de diferenciação racial, social, religiosa [e econômico] que foi construído no Brasil, determinados grupos sociais, como negros e indígenas, são mais atingidos com esse tipo de cenário.

Segundo o autor, isso foi reforçado ao longo do período colonial no Brasil que via o catolicismo como única religião oficial ou no máximo o protestantismo, permitido a partir do séc. XIX, diferente de outras veias religiosas relegadas ao ostracismo. Além disso, a falta de equidade social entre diversos grupos brasileiros ainda hoje influencia o poder de decisão do que é visto como adequado culturalmente e o que não é. (DOS SANTOS, 2017, pp.: 40-42).

“Num Brasil diverso e múltiplo, constituído e construído a partir do encontro entre as trocas, pacíficas ou de resistências, experiências

³ Professor, doutor da UFRJ e babalaô, ativo no combate da intolerância religiosa e promoção da cultura africana e afro-brasileira há mais de 40 anos. Ivanir dos Santos recebeu ao longo dos anos diversos prêmios na área de Direitos Humanos, combate a intolerância e racismo. (Disponível em: < <https://racismoambiental.net.br/2019/07/18/professor-e-doutor-babalawo-ivanir-dos-santos-recebe-premio-em-washington/#:~:text=Prof%20e%20Dr.,luta%20contra%20C3%A0%20intoler%C3%A2ncia%20religiosa.>> Acesso em 29/1/2022).

entre as cultura ameríndia, negra e luso-católica – dado o encontro entre a religião cristã e as religiosidades africanas em solo brasileiro – a intolerância religiosa no Brasil, faz parte de um processo dicotômico da dominação social, política e religiosa entre a boa e a má religião, onde os adeptos das religiões africanas, com suas culturas e suas representações, configuram um mal a ser combatido pelos não-adeptos a estas religiosidades, travado desde o período colonial”. (*Ibidem*, 2017, p.: 41).

Conforme Ivanir dos Santos, as concessões, tolerâncias ou liberdades religiosas, durante o período colonial e republicano, não eram dadas ou permitidas para o livre culto das religiosidades afro-brasileiras e isso se deu pelo processo de construção negativa acerca das culturas e sociedades africanas que foram demonizadas e estigmatizadas antes mesmo da introdução dos colonizadores europeus em solo africano.

Mas, ainda hoje, o combate ao que alguns segmentos sociais veem como má religião ganhou um aspecto de “guerra santa”, sobretudo, por certos adeptos neopentecostais, os quais, cresceram no cenário social, político e econômico brasileiro.

Ainda que encontremos no passado e no presente a participação de clientes e adeptos nos candomblés e umbandas muito além da comunidade negra e de classes sociais distintas, a diversidade social dos terreiros não espelha uma sociedade inclusiva frente aos adeptos das religiões de matriz africana. Até mesmo porque dentro das casas de candomblé e umbanda percebemos disparidades de classe, gênero, raça, próprias das sociedades, nas quais, essas casas são formadas.

Nesse sentido, a intolerância se baseia na ideia de uma verdade absoluta, seja na religião ou socialmente, ocasionando perseguições e/ou exclusões. No mais, segundo Nogueira, é um conjunto de ideologias e ações ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas. (NOGUEIRA, 2020, p.:39). Já a discriminação religiosa, que também é comum no Brasil, se refere ao tratamento desigual levado a cabo devido o preconceito racial, de classe, de gênero ou religioso⁴.

⁴ A exemplo disso, conforme Diniz et al., apenas 5% do conteúdo citado nos livros de História tratam de religiões indígenas e de matriz africana contra 65% de referências às crenças cristãs. (DINIZ et AL. 2010). Entre 2011 e 2018, 59% dos casos denunciados de intolerância religiosa são referentes às religiões afro-brasileiras, sendo o Rio de Janeiro o estado que mais teve denúncias. Em 2021, essa proporção se repete. (Disponível em: <<https://portal.aprendiz.uol.com.br/2019/07/17/terreiros-sao-alvo-de-intolerancia-religiosa-e-racismo-brasil/>>; <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/rj1/video/intolerancia-religiosa-religioes-de-matizes-africanas-foram-as-que-mais-sofreram-em-2021-10232260.ghtml>>. Acesso em: 9/2/2022; NOGUEIRA, 2020, pp.: 70-71).

Inclusive para Santos, o racismo e a intolerância são experimentados de maneiras diferentes pelos seus praticantes, a partir da cor de suas peles. Uma pessoa considerada branca, adepta das religiões afro-brasileiras, diante de sua opção religiosa, experimenta a intolerância, o preconceito e o desprezo, já uma pessoa negra, nesse sentido, passa também pelo racismo [e isso é o que foi observado nas entrevistas]. (DOS SANTOS, I., 2017, p.: 43-48; 2019, p.:37). Partindo para outros critérios, como classe social e gênero o problema tende a aumentar⁵.

Assim, a partir do lugar de poder e dominação esses atos são perpetrados, pois se trata de uma questão mais relacionada à política do que à espiritualidade. Logo, os grupos menos favorecidos na sociedade ao longo da história ou com menos poder político e de direitos são os mais afetados, como os adeptos de religiões de matriz africana, mulheres, negras e pobres.

Por isso, este trabalho visa fomentar maior conhecimento sobre a cultura e religiosidade africana e afro-brasileira para promover, principalmente, maior diálogo etnicorracial e religioso. Daí a temática acerca da moralidade candomblecista de influência iorubá, muito comum nos terreiros brasileiros, que poderá demonstrar aspectos da vivência e do modo de pensar desses espaços.

1.3 Cosmologias, Filosofias, Modos de vivência e Educação

Com a promulgação da Lei Federal 10.639/03⁶ intensificaram-se as publicações de material didático e paradidático sobre a História da África e dos africanos e de seus descendentes no Brasil. Porém, conforme Eduardo Oliveira, passou-se “de uma fase generalista para uma fase de especialização, mas sem a oportunidade de desenvolver uma visão de conjunto, ou um corpo de publicações científicas e, portanto, específicas o suficiente para se formular teorias sobre a cultura africana dos dois lados do Atlântico”. (OLIVEIRA, 2012, p.: 30).

⁵ A intolerância religiosa no Brasil tem gênero e raça. De 2011 ao primeiro semestre de 2018, 59% das vítimas eram negras e 53%, mulheres, segundo denúncias recebidas pelo Disque 100. Entre agressores/suspeitos, 56% são brancos e 43% negros. Em relação ao gênero, a proporção é mais equilibrada, com mulheres na maioria (52%). (*Ibidem*, 2019).

⁶ Lei que estabelece as diretrizes e bases curriculares nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

Da mesma forma, Aline Moraes analisa livros didáticos de 2014 a 2017⁷, e também percebe poucas informações acerca da cultura afro-brasileira e africana, muito resumida, desenvolvendo interpretações confusas, não dando espaço para as ações de negros e miscigenados na história brasileira, mencionando demasiadamente apenas a relação destas populações com a escravidão, apesar dos livros abordarem a questão do racismo. Segundo a autora, os tópicos dos livros, em relação a história da África, parecem desconexos. As explicações, em geral, são resumidas, aleatórias e dão pouca ênfase ao protagonismo de populações africanas ou afro-brasileiras nos percursos de mudanças sociais, políticas e econômicas na história. (MORAES, 2017, pp.:32-49).

Portanto, o que encontramos muitas vezes é uma superficialidade ao se tratar da cultura africana e afro-brasileira e em termos da abordagem da questão religiosa raramente é mencionada no conteúdo curricular comum nas escolas, sobretudo, quando se comparada a imbricação do cristianismo na história mundial. Nesse mesmo sentido, os mencionados, Vieira (2018) e Tavares (2020) abordam os livros de História e a preparação dos professores, respectivamente, para demonstrar a falta de conteúdo ou um trabalho mais crítico acerca da parte cultural.

Parece que se perpetua a ideia hegeliana⁸ de uma África e América a-história, selvagem e supersticiosa, assim como o que se entende acerca de seus descendentes.

O entendimento dos sistemas filosóficos, políticos e comportamentais, se pensarmos em termos comparativos, prioriza a história europeia, justificando essa formulação com uma premissa de superioridade sobre o resto do mundo a partir de critérios artificiais, transformando em metafísica o que era apenas um dado histórico, isto é, construído socialmente.

⁷ A autora analisa livros didáticos das coleções: *História e Sociedade* (de 2014 à 2016) e *Integralis* (2017).

⁸ Sobre a América e os indígenas, Hegel fala: “A inferioridade desses indivíduos [indígenas], sob todos os aspectos, até mesmo o da estatura é fácil de se reconhecer. A fraqueza dos nativos americanos, a preguiça, foi a razão de se levar negros para as Américas.” (HEGEL, G. H. *Filosofia da História*. São Paulo: UNB, 1987, pp.:74-75).

Sobre a África, Hegel diz: “A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, (...) por isso carece do conhecimento de uma essência absoluta, que seria um outro, superior a ele mesmo. O negro representa o homem natural, selvagem e indomável. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano”. “Entre os negros os sentimentos morais são totalmente fracos, ou melhor, inexistentes.”

“Deixamos África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da História mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar, e o que porventura tenha acontecido nela, melhor dizendo, no Norte dela – pertence ao mundo asiático e europeu. Este autor também desdenha dos aspectos religiosos dos africanos, comparando-os com a religião cristã, fala de forma generalizada de canibalismo e tirania de seus reinos. (*Ibidem*, 1987, pp.: 84-88).

Os autores do Iluminismo, em geral, alimentaram a perspectiva do a-historicismo da África e da América, bem como a naturalização da inferioridade pelos aspectos de gênero e de raça.

Vale lembrar que toda a indústria da Modernidade foi pensada em torno de relações de raça e tal empreendimento foi justificado pela ciência moderna. Assim, os grandes avanços tecnológico-científicos e filosóficos da Modernidade, de um modo ou de outro, beneficiaram-se da exploração dos africanos na África ou na Diáspora. O modelo científico, por exemplo, naturalizou a “superioridade ariana” sobre a “inferioridade africana” dando a essa taxonomia um status de científica. Ao “biologizar” o social, naturalizou os papéis de inferior para os negros e de superior para os brancos. (OLIVEIRA, 2012, p.: 33).

Esse padrão intelectual ainda é o prioritário, assim como a formatação da Academia se baseia no mesmo. Seja em termos de raça, classe ou gênero há uma disparidade no meio acadêmico de quem produz conhecimento ou sobre o que produzem⁹.

As formas culturais através das quais são investidos os discursos e os trabalhos científicos seguem nesse contexto europeu-cristão (e hoje também estadunidense), sendo a base da própria estrutura social.

“Todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento. Os colonizadores exerceram diversas operações que dão conta das condições que levaram à configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre a Europa e o europeu e as demais regiões e populações do mundo, as quais,

⁹ As mulheres são, atualmente, 60% dos estudantes universitários brasileiros; entre os mestres, são 53%; entre os doutores, caem para 47%. Na hora de avançar na carreira, no entanto, vai se acentuando a tendência já visível nos dados anteriores: mulheres são apenas 23% entre os pesquisadores 1A do CNPq, e muito menos do que isso entre os professores titulares. A despeito dos enormes avanços, ainda se observam disparidades de gênero tanto na escolha pelas diferentes áreas de atuação e carreiras como na ocupação de cargos de chefia, com maiores salários e/ou de maior prestígio. Esse é um cenário presente em praticamente todos os países e setores, inclusive na ciência. Quando se fala em mulheres pretas, mesmo compondo 28% da população total brasileira, elas ocupam apenas 0,4% dos cargos de liderança e ainda são a maioria abaixo da linha da pobreza. Quanto ao acesso ao Ensino Superior a maioria ainda são estudantes declarados brancos e da classe A. (<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/mulheres-nas-universidade-cristiane-brasileiro-fala-porque-precisamos-aprender-a-contar/>; <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/formacao-e-educacao/a-presenca-da-mulher-brasileira-no-mundo-academico-e-cientifico-por-jacqueline-lela/20541/>>; <https://diariodocomercio.com.br/negocios/numeros-expoem-desigualdade-racial-no-pais/>>; <https://seer.imed.edu.br/index.php/REBES/article/view/2392/2298> . Acesso em 19/2/2022.

estavam sendo atribuídas, no mesmo processo, novas identidades geoculturais.” (QUIJANO, 2005, p.:121).

Segundo Nkolo Foé, a perpetuação dos discursos de inferiorização e estigmatização da África e do africano ainda hoje repassa a ideia de barbárie e humanos em estado bruto, como se necessitassem seguir a linha evolutiva do mundo capitalista contemporâneo para serem considerados civilizados. São expressões que dificultam o entendimento e o diálogo entre diferentes países atuais, pois pressupõe que o africano não consegue ou não quer seguir a mesma evolução dos países europeus, dos EUA e outros que procuram pensar com a mesma visão.

Para Foé, a defesa ou a condenação da escravidão, a legitimidade ou a ilegitimidade do racismo, a tolerância ou a negação do princípio de reciprocidade entre os povos, dependem da ideia do ser negro como aquele pertencente da humanidade, junto com outros povos, ser visto também como ser humano. (FOÉ, 2013). Este autor analisa os preceitos da Europa da Idade Moderna e por que procurou, em geral, tratar com desigualdade outras populações. Isto se deve às políticas econômicas que buscavam a exploração imediata para obter lucro máximo e rápido, acumulação de capital através da escravidão, da pilhagem, da exclusão e do uso da força de trabalho desvalorizada.

Foé, citando Marx, explica que o Iluminismo não conseguiu resolver essas diferenças, pois estava baseado em desigualdades costumeiras, tais como: “as desigualdades próprias ao antigo regime dominado pela nobreza; em seguida, as desigualdades induzidas pelas novas relações capitais; e, por fim, as desigualdades originadas da escravidão” (FOÉ *apud* MARX, 2013, p.: 183).

Segundo Foé, muitos autores iluministas reiteraram essas desigualdades e até formularam de tal maneira outras, reforçando a inferioridade intelectual e moral de povos, sobretudo, negros, inclusive já anunciando uma diferenciação de raça biológica, a qual, o cientificismo, do século XIX, irá ostentar. Esses autores iluministas europeus julgam os negros sob uma visão de mundo europeia, classificando o comportamento destes dentro de uma escala de civilização e barbárie.

Evidentemente, existiam autores iluministas que iam em outra direção, como Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft, com posições abolicionistas e sem o típico desprezo pelo *ser negro*, mas foram exceções. Para Gouges, por exemplo, “só a força e o preconceito condenaram esse povo à horrível escravidão, que a Natureza não tem nada

a ver com isso, e que a injustiça e o forte interesse dos brancos explicam tudo”. (FOÉ *apud* DE GOUGES, 2013, p.:193).

O mais interessante a ser falado é que tais exceções são pouquíssimas vezes mencionadas nos livros didáticos, enquanto os outros autores, a saber: Locke, Montesquieu, Smith, Kant, Condorcet, Voltaire e outros, sempre aparecem no capítulo acerca do Iluminismo nos livros de História nas escolas ou são os autores mais mencionados nas universidades. Sobre os autores iluministas africanos: Zera Yakob e Anton Amo, nenhuma menção até o momento. (HERBJORNSRUD, 2017; NASCIMENTO, 2018, pp. 179-195).

Assim, a herança cultural de muitos povos nativos conquistados pelos europeus foi obliterada e ainda hoje há não só uma escassez de fontes, de trabalhos, como uma dificuldade de trazer para o modelo de conhecimento atual, formas de saberes e conceitos tão distantes de nossas categorias de pensamentos. Mesmo alguns autores europeus iluministas que criticam a escravidão, contraditoriamente veem a colonização como uma política civilizatória para povos atrasados. Então, ainda mantém uma condescendência daqueles que mostram sua cultura como superiores. É uma ideologia de missão civilizadora que se une ao discurso racista.

À exemplo disto, temos os trabalhos que analisaram diversos livros usados nas escolas. É o caso de Vieira, o qual, trabalha com a escassez de conhecimentos acerca das religiões de matriz africana nos livros didáticos, além de Maria Araújo e Alessandro Araújo que estudam sobre o currículo de História e a formação continuada de professores que exaltam a pouca abordagem de temas africanos e afro-brasileiros. Também Rodrigues que analisou algumas coleções de livros didáticos de História e entrevistou professores de História do Ensino Básico. (VIEIRA, 2018; A. ARAÚJO, 2020; M. ARAÚJO, 2016; RODRIGUES, 2018).

Materiais de apoio, livros, métodos de ensino, além da qualidade do conhecimento devem se fazer presentes nas escolas não apenas para o desenvolvimento intelectual do aluno, como também para o aprimoramento do docente.

Levando em conta que muitos professores seguem com poucas modificações os livros didáticos e a base curricular, não se observa grandes mudanças, mesmo após a criação da lei acerca da história e cultura africana e afro-brasileira. Pois, este mesmo material não fornece informação qualitativa e quantitativa suficiente para uma abordagem multifacetada nas escolas. (RODRIGUES, 2018, p.: 27).

Devemos ainda pensar que um livro escolar não é só um material de apoio pedagógico é também formado por sistema de valores, ideologias, discursos, tempo e espaço. (*Ibidem*, p.: 28).

Nessa mesma linha de pensamento, A. Ferreira (2021, pp.: 83-98), analisou 5 seleções de livros didáticos¹⁰ sobre o tema em questão e também chegou a uma conclusão similar. Para a autora, a divisão cronológica ainda é bastante eurocêntrica. “A História africana, que não é ensinada a partir de um eixo próprio é, na verdade, intercalada com as histórias do Brasil, europeia, americana e asiática, sempre aparecendo como coadjuvante dos grandes feitos europeus” [ou no máximo abordando mais o Brasil neste meio, já que são livros didáticos brasileiros].

Para A. Ferreira, pode ter ocorrido a simples inserção de conteúdos acerca da África [ou mesmo da cultura afro-brasileira] apenas para seguir os critérios da Lei 10.639, com muitos dados sintetizados e até discordantes. Ainda assim, muito dessa história se dá sempre em contato com os povos e a dominação europeia, sem demonstrar outros aspectos e períodos de formas mais complexas. (*Idem*, 2021, p.: 83).

Desta maneira, a reprodução acrítica desse material reproduz a falta de criatividade, etnocentrismo e uma visão superficial da história perpetuada ao longo dos anos pelas instituições que produzem tais materiais, a Academia que cria os conteúdos e a própria sociedade que reprisa essas ideias conservadoras.

Dentro dessas construções históricas nos livros didáticos, constamos, de acordo com o Rodrigues:

(...) a imagem da sociedade apresentada pelos livros didáticos corresponde a uma reconstrução que obedece a motivações diversas, segundo época e local, e possui como característica comum apresentar a sociedade mais do modo como aqueles que, em seu sentido amplo, conceberam o livro didático gostariam de que ela fosse, do que como ela realmente é. Os autores de livros didáticos não são simples espectadores de seu tempo: eles reivindicam um outro status, o de agente. (CHOPIN *apud* RODRIGUES, 2018, p.: 43).

Dessa forma, é preciso falar sobre a falta de pluralidade étnica e discursiva que os livros ainda possuem. Ao olharmos brevemente o sumário de um livro didático ou boa parte dos livros paradidáticos que chegam as escolas, percebemos uma história que

¹⁰ A autora analisou as seguintes coleções: História, Sociedade e Cidadania (2017), História: das Cavernas ao terceiro milênio (2017), Por dentro da História (2017), História Global (2017), Contato História (2018).

aborda basicamente o Norte Global ou um Brasil que parece estar alheio aos movimentos do mundo. E mesmo em relação a história brasileira a parte referente aos conhecimentos dos povos indígenas, africanos e seus descendentes são ainda folclorizados ou minimizados.

Para além disso, quando são buscados autores africanos nos livros didáticos, eles estão em minoria, segundo A. Ferreira, mesmo com um bom volume de publicações traduzidas para o português e uma vasta historiografia africana corrente desde a década de 1940. Sendo assim, para ela esses autores africanos parecem ainda ser desconhecidas pelos produtores dos livros didáticos brasileiros ou, quiçá, conhecidos e deixados de lado, o que seria mais preocupante. (*Idem*, 2021, p.: 87).

Ademais, quando se trata dos aspectos religiosos de indígenas, africanos, candomblecistas, umbandistas e outros, temos um vácuo de informações que seguem ora ignoradas, ora diminutas dentro dos saberes escolares. Coelho e Regiane abordam bem essa temática, analisando os parâmetros da produção do saber, ambas tratam de formas teóricas e religiosidades africanas.

Entretanto, Coelho em seu trabalho propõe de forma mais minuciosa formas pedagógicas de se trabalhar em sala de aula com conteúdos afro-religiosos. (COELHO, 2016; REGIANI, 2016). Conforme Regiani: “Segundo o censo oficial do Brasil a população afrodescendente é mais da metade percentual, em valores absolutos, porém, esta realidade não é contemplada pelo currículo formal, nem pelo currículo real”. (*Idem*, 2016, p.:122).

Sobretudo, sobre a África e a América indígena, não ocorre nenhuma menção sobre o pensamento filosófico ou mesmo uma moralidade que condicionasse as condutas sociais, apenas a religiosidade como centro da vida social e das técnicas, assim como atividades práticas, como a metalurgia e construções arquitetônicas. Não há também conexões entre o contexto histórico desses territórios nesse momento e o restante do mundo. (BRINGMANN, 2021, pp. 53-82; LAMAS; VICENTE; MAYRINK, pp. 124 - 139, 2016). A África subsaariana e os ameríndios aparecem então como isolados, a-históricos, dominados pela “natureza selvagem” e pelas “práticas místicas”. (*Ibidem*, p.: 126).

De fato, por motivos também burocráticos e políticos, certos temas são obscurecidos, isto é, é comum a simplificação de conteúdos para os alunos, contudo, essa simplicidade corre o risco de cair na superficialidade ou em um conteúdo por demasiado enxuto e desconexo, por consequência. Apesar da inserção de leis, diretrizes

e decretos que procuram fomentar as minorias sociais, ainda há uma resistência dentro da produção do saber para tratar desses grupos de forma mais abrangente.

Por isso, o que se critica não é apenas os conceitos, mas também a condição de produção destes, que são racializados, generificados e passam pelo classismo. Portanto, não basta só tolerar e permitir que outras vozes sejam representadas na sociedade, como ainda pensar nas práticas e subjetividades que as formam e que as combatem.

Aprendemos a reconhecer o rosto do Outro, a mulher, o *ser negro*, o pobre e outros, agora é a vez de pensar nas diferentes formas culturais que condicionam variadas narrativas. Assim é o caso das diversas formas culturais e discursivas africanas e afro-brasileiras que devem ser mais exploradas. (SILVA; BATISTA; SOARES, 2018, pp. 36-49).

Percebemos, segundo os autores pesquisados, essa perpetuação de um epistemicídio nos saberes escolares e acadêmicos ou mudanças diminutas com a tamanha informação que poderia ser desenvolvida com os alunos, como aspectos filosóficos e culturais africanos e afro-brasileiros que ficam perdidos ou escondidos dentro de uma história eurocentrada e voltada para guerras, impérios e governanças.

Desta forma, conforme Miranda, deveríamos materializar o Movimento do Sankofa. Ou seja, Sankofa é um ideograma Yorubá, um desenho que traz um pássaro com o corpo em um sentido oposto ao pescoço e a cabeça e significa: “Nunca é tarde para voltar ao passado, pegar o que ficou perdido e ressignificar o futuro”. A ideia para este autor é ecoar os valores civilizatórios de povos, como os africanos, que ficaram perdidos, apagados e silenciados pelo cimento eurocêntrico. Para ele, seria a *decolonialidade afro-brasileira* ou *epistemologia dos odus*, uma forma de descentralizar o saber, o sentir e o ser para outras visões além do eurocentrismo e da padronização branca, heterossexual, cristã, burguesa e patriarcal.

Assim, Miranda nos convida a reflexão sobre a relação entre humanos-natureza, ressignificar o que é estigmatizado, o que é a medicina para certos povos, pensar as relações de poder, analisar as filosofias e modos de viver de povos afro-brasileiros e africanos e refletir como as culturas e histórias africanas, afro-brasileiras e indígenas produzem as espacialidades brasileiras. (MIRANDA, 2022, pp. 28-40).

Nesse sentido, o autor em questão busca fortalecer outros conhecimentos enquanto estratégia política que quebre pactos coloniais que perduram na cultura e, sobretudo, na educação brasileira.

Assim como existe essa diversidade cultural pouco trabalhada, vemos que a própria escola possui uma grande variação entre os alunos e profissionais da Educação, então, é salutar transpor essas diferenças para as discussões em sala, para criar maior diálogo e fomentar a alteridade para a formação de cidadãos realmente conscientizados.

Daí retomamos a premissa de um maior conhecimento acadêmico e que se popularize para as escolas acerca das cosmovisões, filosofias africanas e dos povos que as criaram, mas, no meu caso, me remeto neste trabalho, à cosmologia e à filosofia iorubá e suas influências no Brasil.

1.4 Moralidade iorubá

Inicialmente planejei utilizar esse título conceituando moral e ética, pois a despeito de desenvolverem nuances, produzem caminhos distintos. De forma geral, entende-se que a moral abarca um conjunto de valores, normas e noções do que é considerado certo e errado dentro de uma sociedade, logo é própria de um grupo e um período.

Tal moralidade também mantém os laços de coesão e convivência social, organizando a coletividade, assim, todos os povos têm concepções morais que os regem. Já a ética se refere a pensar essa moral não como algo natural, estático e acrítico, e sim como um referencial de análise. Isto é, investigar os princípios que motivam, distorcem, disciplinam ou orientam o comportamento humano, pensando acerca da essência das normas, valores, prescrições e exortações presentes em qualquer realidade social para então determinar o que é apropriado dentro da moral para cada povo ou situação¹¹.

Entretanto, me deparei com uma contradição teórica, pois se meu produto e finalidade de tal pesquisa é tentar descolonizar o conhecimento advindo da Academia sobre a África e a cultura afro-brasileira, como tratar da categoria *ética* e até mesmo *moral* quando esses termos foram apropriados e universalizados durante tanto tempo dentro dos estudos filosóficos por autores eurocentrados?

Desta maneira, muitos autores se debruçaram sobre a ideia de moral e ética, e mesmo não confluindo para a mesma conclusão sobre tais temas, idealizaram esses

¹¹ Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/o-que-e/o-que-e-sociologia/o-que-e-etica.htm>>. Acesso em: 30/12/20. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/o-que-moral.htm>>. Acesso em: 30/12/20.

conceitos como respostas a partir do mundo europeu e definidas dentro de um critério de objetividade que não permitiu visualizar outro saber além do Atlântico e do Mediterrâneo para dialogar sobre moral e ética, ou o que é também bom e mal para outros povos.

Sendo assim, o elemento cultural aqui é interessante, já que só foi possível certos atos abomináveis (como a escravidão, a colonização, o apagamento da história africana e afro-brasileira, etc.) na História devido esse unívoco caminho sobre a construção filosófico-prática da moral e da ética ao longo da Modernidade¹², permitindo a um só “grupo”, o europeu¹³, definir o “bem e o “mal”, os critérios do que é ser um humano com base em sua própria cultura e estética (o que é belo e bom).

Entretanto, o *sujeito* que seria moralmente bom em um tempo, espaço e raciocínio não é necessariamente o mesmo para um outro povo, logo esta ética e moral universal de origem oitocentista europeia não pode ser aplicável ao povo de influência iorubá ou qualquer outro grupo além mencionado aqui. Aliás, dentro da perspectiva iorubá “bom” e o “mal”, não faz sentido, os termos “positivo” e “negativo” são mais apropriados. Quando falamos nestes primeiros termos é porque os autores, apesar de africanos, possuem uma carga cultural acadêmica ligada ao cristianismo e à colonização que apregoa em seu sentido linguístico tais palavras que não possuem a mesma significância em muitas sociedades africanas que encontramos dentro da lógica de origem europeia e judaico-cristã.

No entanto, adotamos de forma ampla o termo moralidade iorubá para falar das similaridades entre um conjunto de povos que ao longo da diáspora e colonização

¹² Mignolo separa a Modernidade em três fases cumulativas (e não sucessivas): a fase ibérica e católica, liderada pela Espanha e Portugal (1500-1750, aproximadamente); a fase “coração da Europa” (na acepção de Hegel), liderada pela Inglaterra, França e Alemanha (1750-1945); e a fase americana estadunidense, liderada pelos Estados Unidos (1945- 2000). Desde então, uma nova ordem global começou a se desenvolver: um mundo policêntrico e interconectado pelo mesmo tipo de economia. (MIGNOLO, p.: 4, 2017).

¹³ A construção do que é ser “europeu” ou a “raça branca” europeia também foi trabalhada ao longo dos séculos. Mas, obteve a partir do séc. XVIII características mais definidas, pois muitos intelectuais europeus tinham um certo consenso de que essa categoria se referia a uma pessoa branca, com origem que retomava a cultura greco-romana, posteriormente de formação cristã e seres “bem-dotados” de sua razão, sendo esta o modelo civilizacional que justificava a expansão de impérios coloniais pelo mundo, pois se contrapunha aos outros povos, ditos desprovidos de razão ou infantis.

Sendo assim, *ser europeu*, *ser branco* são categorias criadas artificialmente, delimitando povos e territórios. O mesmo ocorreu para classificar outros povos, a conceitualização “negro”, por exemplo, teve a força de discursos e práticas promovendo a imagem de um ser desqualificado moralmente, selvagem e esteticamente inferior. (MBEMBE, 2020, pp.: 60-61; 74; 79; 119).

portuguesa no Brasil formaram comunidades sócio-religiosas com princípios argumentados por autores que trabalham essa conceituação teórico e prática.

Ademais, conforme Thornton, muitos dos escravizados enviados para as Américas foram retirados de regiões divididas segundo critérios culturais e linguísticos: a Alta Guiné, a Baixa Guiné e a África Central ocidental. Para ele, em cada uma dessas regiões, as populações tinham muito em comum, partilhando valores, crenças e costumes. (*Idem*, 2004, p.: 17).

Assim, dentro da região da Baixa Guiné, existia maior predominância da cultura e língua iorubá, muito devido a influência do Império de Oyó (dentre os sécs. XV e XIX), assim como o reino do Daomé (séc. XVII – início XX).

Desta maneira, podemos concluir que certos aspectos em comum desta região foram transportados e adaptados para a condição da sociedade colonial brasileira ao longo da escravidão, se tornando um foco predominante por terem sido um dos últimos povos a virem em grande quantidade para o Brasil e por conta da valorização acadêmica e ascensão social dos ditos nagôs-iorubás entre os séculos XIX-XX.

I O corpo e a morte

Antes de tratarmos dos aspectos morais e éticos de influência iorubá, faz-se necessário falar um pouco sobre como povos de origem iorubá entendem a formação do ser humano e a relação comportamental que eles têm com a morte e, consequentemente, com o viver.

Para tal, utilizaremos autores que trataram com minúcia esses tópicos, tais como: Fábio Leite, Elbein dos Santos, Verger e Abimbola. Fábio Leite em sua tese: A questão ancestral (2008) analisou as características contidas nas ideias de ancestralidade, inclusive os cultos aos ancestrais e como tratar dos mortos para se obter positividade na vida. Tais ideias de cunho similar entre os povos pesquisados por ele: de idioma iorubá (Ketu - Benin, Ifé e Oyo - Nigéria), os agni (Ndenie, Samwy e Morofoe – Costa do Marfim) e os senufo (Burkina Faso e Mali), além dos povos ewe, adja e fon de Gana, Benin e Togo.

Já Elbein dos Santos em Os nagô e a morte (1986), examina certas concepções de morte, elaboradas dentro do candomblé, sobretudo, nagô, especificamente, na Bahia e assim comparando entre os valores iorubás entre a Nigéria e o antigo Daomé através

de textos orais de babalaôs de Ifá e análises a partir dos terreiros bahianos: Ilê iyá Nassô Oká ou Engenho Velho, Gantois e Afonjá.

Já Wande Abimbola (1981), juntamente com Verger (2002) e Bascom (2012), trabalham com as concepções iorubás da alma e do corpo, entendendo a matéria e o espírito interligados e cada parte destes uma junção de outros elementos de origem divina, podendo conter particularidades do indivíduo, de seus ancestrais e da divindade criadora.

Em suas pesquisas, Leite evidenciou que para os iorubás, o corpo humano possui representações visíveis e próprias do campo espiritual. O corpo material (*ara*) é concebido como um complexo externo e interno em constante dinâmica, no qual, a cabeça (*orí*) está a parte, como divindade pessoal e privativa do ser, interligada com os pés (*esè*), os quais, se relacionam com os ancestrais familiares ou origem (*ìpilèse*). (*Idem*, 2008, p.30). Isto significa que cada *orí* possui uma ligação pessoal, comportamental e espiritual com seus ancestrais, os quais, condicionam seu destino, através de características próprias da família.

Segundo Abimbola, *esè* também é visto como um orixá. *Esè* é reconhecido pelos iorubás como uma parte vital da personalidade humana, em ambos os sentidos, físico e espiritual. É o símbolo do poder e atividade, o elemento que habilita o homem para lutar e agir adequadamente na vida, para que ele possa realizar o que foi designado para ele, pela escolha do *Orí*. (*Idem*, 1981, p.17). Em vista disto, o *orí* não é simplesmente predestinação, ele possui atributos que revelam a liberdade do agir de um sujeito, permitindo que a partir da ética, este escolha o melhor caminho para seguir sua vida.

Da mesma maneira, o coração (*okàn*), corresponde a um sistema vital de dimensão física e espiritual. O coração físico, representa os sentimentos individuais que formam a individualidade, o “pensar”, inerente ao caráter, *iwa*, e estes sentimentos e suas disposições, serão levadas pelo morto, para o reino dos ancestrais, onde voltará a ser um *ara-orun* (corpo do mundo espiritual), e novamente um espírito eterno, tendo então cultuada sua memória [se não retornar em um novo ser vivente]. (ABIMBOLA, 1981, p.7).

Outro princípio vital constituinte do ser humano iorubá é o *èmí*, ligado ao coração e representado pela respiração (*èémí*). Verger chama *èmí* de sopro vital, alma e Elbein dos Santos nos diz que este *èmí* se manifesta pela respiração, estando ligado aos pulmões. Seria o sopro da divindade criadora do universo e senhor do *Orun* (plano

espiritual), Olodumaré, colocado nos corpos modelados pelo orixá Oxalá para animá-los. Para os iorubás, *è mí* deixa o corpo do morto e assim tornar-se um elemento constitutivo de outro indivíduo, através da sombra de um recém-nascido da própria família deste morto, ou reintegrar-se à massa originária, Olodumaré. (LEITE, 2008, p. 51; VERGER, 2002; ELBEIN DOS SANTOS, 1986, p.59).

Existe ainda a sombra ou o duplo humano, *òjiji*, ligada à *è mí*. Conforme Bascom, A sombra não tem nenhuma função durante vida; não faz nada de mais, só seguir o corpo, transformando-se em areia após a morte. (*Idem*, 2012, p.3). Porém, é através desta sombra vulnerável que se acredita poder fazer malefícios ao dono desta. Aliás, segundo as pesquisas de Leite, os iorubás e outros povos no seu entorno acreditam que boa parte das mortes são ocasionadas por questões espirituais, como maldições, feitiços, negligência para com seu ancestral e com os preceitos morais de uma comunidade. (LEITE, 2008, p.30).

Nesta perspectiva, a morte ideal seria na velhice, após deixar descendentes que irão cultuá-lo como ancestral, após conquistar certos bens materiais (não especificados) e ter tido comportamento ético apropriado, sendo considerado um indivíduo sábio para sua comunidade. (LEITE, 2008, pp. 96-99). Todos estes elementos se referem a moralidade iorubá, o que se espera de um sujeito perante sua comunidade e familiares, ou seja, como uma pessoa se comporta, através da boa utilização dos elementos de seu corpo e alma para desenvolver prosperidade a ela e todos em volta, incluindo uma vida longa.

Da mesma forma, o contrário, levará a mortes indesejadas e infortúnios como: doenças, epidemias, fenômenos naturais destruidores, abortos, infertilidade, afogamentos, loucura, deficiências físicas, etc. Assim, para cada tipo de morte ou doença deverá ser feito um ritual que reequilibre ou renove as energias faltantes da situação. Por isso, estes revezes coadunam com a falta de algum equilíbrio, no âmbito individual, familiar ou até mesmo político, levando em conta que o *orí* de um governante influencia as vidas de sua população. (*Idem*, 2008, p.120).

Essa perspectiva aparece na fala dos entrevistados em relação à morte, diferenciando, ainda que de forma menos minuciosa, a ideia de uma morte ideal, na velhice e a possibilidade do retorno da alma ao mundo terreno. As diferenciações entre sopro divino, sombra, coração e ancestrais de uma pessoa não são tão evidenciadas nas falas dos sacerdotes, provavelmente porque diversos traços culturais dos povos da África Ocidental acabaram sendo adaptados às condições sociais da colonização e do

cristianismo, vinculando os atributos espirituais à interpretação cristã de alma e o retorno ao mundo terreno à reencarnação kardecista.

Retomando o elemento individual e divino, *Orí*, ele se refere a individualização da personalidade e do destino do sujeito. Segundo a cosmologia iorubá, os *orí* são elaborados pelo oleiro divino, *Ajàlá*, de forma aleatória e as pessoas escolhem seu *orí*, sem saber sobre suas qualidades e defeitos. Isto posto, o ato de estar selecionando *orí* [destino] na casa de *Ajàlá*, é reconhecido como livre-arbítrio.

Por isso, dentro da concepção iorubá, a melhor maneira de se conhecer o próprio *orí* seria através da consulta periódica aos jogos divinatórios do Senhor do destino, Orumilá-Ifá¹⁴. Os versos de Ifá, adaptados para a realidade brasileira, no jogo merindilogun, passaram a representar não só os mitos e histórias da ancestralidade iorubá, como formas de refletir acerca do melhor comportamento para si mesmo e para o conjunto social em que se vive.

Orí é a sede da inteligência, destarte, merece rituais próprios, inclusive há ritos especializados para os *orí* dos monarcas iorubás, vinculando a ação do destino deste com a prosperidade do reino. No Brasil, obviamente ritos aos governantes dessa forma não ocorrem, porém é comum consultas divinatórias ao jogo de Ifá e merindilogun e rituais para equilibrar o *orí* de um sujeito, o *borí*.

Quando um sujeito morre, para os iorubás, o *orí* que não retorna na família, se torna um *egun*, um ancestral que passa a ser cultuado para a proteção familiar e guia dos preceitos morais. (LEITE, 2008, pp.51-53). Diferentemente, no candomblé brasileiro, em geral, o retorno de um indivíduo não necessariamente seria feito dentro do seio familiar do morto e o culto ao ancestral se restringe ao âmbito dos terreiros. Excetuando-se o culto Egungun¹⁵, em poucas regiões do Brasil, no qual, há o culto aos

¹⁴ Ifá, entre os iorubás, Fa, entre os fons, é um sistema divinatório que permite ao babaláwo (bokonon, entre os fon), Pai do Segredo, resolver para as pessoas os diversos problemas que elas possam ter. As possibilidades lhes são ditadas pela interpretação dos versos de Ifá, obtidos pela manipulação de nozes de dendezeiro, búzios ou opelê. (VERGER, 2002, 1986).

¹⁵ É um culto exclusivo de homens, sendo Alapini o cargo mais elevado dentro do culto, tendo, como auxiliares, os Ojés. Todo integrante do culto de egungun é chamado de mariuô. O mais conhecido desses cultos é o professado na Ilha de Itaparica (BA). Considera-se que a alma dos mortos volta para a terra, em certas famílias, sob a forma de egúngún. Elas aparecem para seus descendentes debaixo de belos panejamentos, decorados com retalhos bordados e enfeitados com búzios e lantejoulas. Sociedades estritamente reservadas aos homens cuidam destes egúngún, invocando-os durante as cerimônias em que os mortos da família devem ser honrados. Os egungun saudam seus descendentes com voz rouca e profunda (segi), garantindo-lhes sua proteção e prodigalizando-lhes bençãos. Em contrapartida, o antigo culto no Brasil, voltado só para as mães ancestrais da Sociedade Gèlèdè parece ter sido extinto, permanecendo apenas nas regiões da Nigéria e Benin. (Disponível em: < <https://ich.unesco.org/es/RL/el-patrimonio-oral-gelede-00002>>. Acesso em: 2/5/22; VERGER, 2002).

ancestrais de uma comunidade mais hermética, familiar, sendo esses ancestrais sacralizados.

Portanto, vemos aqui os diferenciais entre a visão iorubá, e povos próximos, e os sentidos desenvolvidos nas comunidades de axé brasileiras. É interessante pensarmos esses contrastes para entendermos o que permaneceu e o que foi adaptado ou eliminado. Assim, podemos observar como essas discrepâncias foram absorvidas pela cultura afro-brasileira e o que podemos instruir a partir desta ótica.

II Diálogo sobre a questão da moral iorubá

Há autores que definem o que é a moralidade iorubá, ou seja, conceituando o que é visto como positivo e negativo para o indivíduo e para a sociedade em que vive. Levemos em conta que iremos trabalhar com esse conceito explicando o que se poderia entender a respeito do bem-estar dos outros e do indivíduo em comunidade.

Entretanto, esse termo não parece percorrer um longo caminho na história, sem reveses. Mesmo assim, os autores abaixo utilizam princípios dentro desta filosofia, a respeito das permanências nas sociedades iorubanas, eles simplesmente não tratam das diferentes regras de convivência, e sim das convergências entre os variados grupos de influência iorubá, sobretudo no idioma.

É sabido que para cada grupo, sociedade e pessoa, as formas comportamentais não são únicas no espaço e no tempo, contudo, assim como tais autores, seguimos com os pontos de congruência para organizar e definir conceitualmente essa chamada “moralidade iorubá”.

Os autores abaixo entendem de forma mais geral um modo de pensar oriundo de povos de influência iorubá, ou seja, que possuiriam pontos da mitologia, religiosidade, costumes, histórias, idioma e estética em comum, criando um conjunto cultural que pudesse ter tal classificação moral e ética.

Os estudiosos africanos aqui mencionados adentram neste tema a partir do seu conhecimento atual de mundo, de onde eles vivem ou cresceram, fazendo correlações entre o antigo e o moderno, inclusive alguns advogando sobre a necessidade dos parâmetros morais e éticos iorubás para o melhor funcionamento hoje das comunidades de matriz iorubá, comparando a África pré-colonial com a atual política e

comportamento liberal¹⁶ e globalização¹⁷. (NWOSU, 2002, pp.: 467-481; ANWULUORAH & ASIKE, 2015, pp.: 190-195).

Não adentramos em todas as minúcias do uso desse campo filosófico-comportamental para cada comunidade africana, ainda que existam diferenças, sobretudo, com a inserção contínua de culturas estrangeiras em terras iorubás [o que sempre ocorreu]. Neste ponto, caberia um estudo mais aprofundado de diversas sociedades de influência iorubá em território africano. Deixamos para tratar de certas especificidades quando analisamos os terreiros, como espaços interligados a esta moralidade iorubá.

O que está evidente são as imbricações entre as vivências e pensamentos africanos, como na área iorubá e gbé, e a moral de origem europeia. Pois, a influência cristã e os moldes europeus de comportamento foram grandes marcos da colonização europeia pelo mundo. A estética, as vestimentas, as formas de governo, o idioma, as leis, a questão do gênero e a religiosidade foram afetados pelo colonialismo, conforme Quijano e Mignolo explicam. (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2017).

Tanto Thornton, Sweet, Heywood, quanto vários estudiosos de África e diáspora africana, teorizam sobre as tradições africanas que interagiram com crenças e práticas cristãs, o que tendeu a certa reprodução, no mesmo sentido, também nas sociedades diaspóricas nas Américas. (SWEET, 2007; THORNTON, 2004; HEYWOOD, 2019). O novo senso comunitário criado a partir dessa interação pode se encaixar nas premissas da moralidade iorubá, já que esta pressupõe um alargamento ético nas regras sociais, permitindo elementos estrangeiros, contanto que atenda às necessidades da melhor convivência ou sobrevivência.

Nesse ponto, nem sempre tal junção ocorreu pacificamente, já que é entendido formas de violência simbólica, físicas e imposições coloniais ao longo da história, bem lembrados por Fanon, Césaire e Kilomba ao denunciarem modelos de pensamento

¹⁶ O pensamento liberal político advém da filosofia jusnaturalista do filósofo inglês John Locke, dentre outros, do séc. XVIII em diante. Para Locke, o ser humano possui direitos naturais, que são, fundamentalmente, o direito à vida, à liberdade e à propriedade. A propriedade privada, para ser legitimada como um direito natural, deveria ter uma função social que atenda à comunidade. Muito além dos ideais jusnaturalistas, o liberalismo admite que não deveria haver um sistema opressor que retirasse dos indivíduos a sua liberdade, deixando-os livres, na medida do possível, para viverem e produzirem. (Disponível em:< <https://brasilescola.uol.com.br/sociologia/liberalismo.htm>>. Acesso em 19/10/2022.)

¹⁷ A globalização pode ser compreendida como a fase de expansão que o capitalismo atingiu na atualidade, impactando a economia, a política, a cultura e o espaço geográfico, tendo como base características dos países dominantes da economia e política mundial, localizados no chamado Norte Global. (GARCIA (2013); LUCCI (2005); SENE (2009).

oriundos da colonização europeia vinculados à inferiorização da figura do(a) negro(a) (FANON, 2008; CÉSAIRE, 1978; KILOMBA, 2019).

Voltando a questão da moralidade, adaptações e recriação ocorreram de ambos os lados, europeus, africanos e outros, principalmente no que diz respeito à fé, o que poderia definir o que é considerado bom ou mal em uma comunidade¹⁸.

Por exemplo, a ideia de se tornar um cristão com batismo, uso de cruzes e imagens santas, na África quanto nas Américas, para obter maior legitimidade social e ao mesmo tempo cultivar seus ancestrais é uma forma de adaptar-se ao cristianismo e agir estrategicamente para evitar perseguições. Assim como, recorrer a adivinhos e curandeiros ou utilizar amuletos, de origem africanos e afro-descendentes, por europeus também foi e é bastante comum. (SWEET, 2007, p.: 155; COSTA & GOMES, 2016, pp.: 150-168; TORNTHON, 2004, pp.:312-354).

Levando em conta todas essas nuances preliminares é possível compreender como muitos aspectos da moralidade iorubá permaneceram, ressignificados ao longo da diáspora, mas tendo a base no bem-estar comunitário, o qual também se adapta as situações e ao período, como a obediência de regras segundo os mais altos cargos hierárquicos dentro dos terreiros.

Para Onifade Abayomi, filósofo nigeriano, na ótica iorubá, o “positivo” está interligado ao bem comum e o que o autor chama de *omoluabi* - a pessoa boa. Assim, ele diz:

“Etimologicamente, 'moral' é derivado da palavra latina 'mores', que significa 'aquilo que diz respeito ao caráter, comportamento ou ações. Moralidade é um conjunto de regras, particularmente proibições e prescrições que orientam as ações humanas. (...) e o que constitui uma absoluta referência para caráter e comportamento. É um código de conduta autorizado em questões de certo e errado’¹⁹. (ABAYOMI, 2021, p.: 2).

¹⁸ As interferências das práticas chamadas de feitiçarias são exemplos de ações, insufladas pela moral cristã e que podem ser vistas ainda hoje em muitas áreas do território africano como uma ação de desequilíbrio social, pois são vistas como as causas de doenças, infortúnios e mortes dentro do discurso sócio-religioso, assim como são instrumentos para justificar crimes cometidos, reprodução de hierarquias e discurso de poder. (MENEZES, 2010; FERRAZ, 2018). A prática típica do cristianismo europeu da Era Moderna, de exorcismos e atear fogo nos supostos feitiçeiros também foi verificada atualmente na África Subsaariana. Ademais, esses feitiçeiros estariam com espíritos malignos, crença de origem africana, percebida em várias comunidades no continente. (HARPER, 2010. Disponível em: < https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2010/07/100717_albinos_rc> . Acesso em: 10/9/22.)

¹⁹ Etymologically, ‘moral’ is derived from the Latin word “mores”, meaning “that which concerns character, behavior or actions. “Morality is a set of rules, particularly prohibitions and prescriptions which guide human actions.” (...) and that which constitutes an absolute reference for character and behavior. It is an authoritative code of conduct in matters of right and wrong. (ABAYOMI, 2021, p.: 2).

Segundo ele, na perspectiva africana o ser humano possui uma propensão ontológica para a perfeição moral, como um princípio moral interno - uma consciência embutida aberta às leis positivas divinas e humanas, que se realiza somente na dinâmica da interação social. Dentro desse sistema moral, manter boas relações na comunidade, hospitalidade, respeito aos mais velhos e o que é considerado sagrado, assim como o bom uso da linguagem e dos provérbios conclui a cultura para a manutenção da sociedade.

Logo, esta forma de humanismo se refere ao entendimento do indivíduo como aquele que é reconhecido pelos seus atos em comunidade. Nesse ponto, a ação divina não é a única responsável pela melhora social. Já dentro da perspectiva iorubá, em relação ao que é visto como “negativo” seria tudo o que é prejudicial, doloroso ou calamitoso. A palavra iorubá para mal [negativo], *ibi*, denota algo que não é bom, é a ausência do positivo ou a “corrupção”.

Assim, acredita-se que existam pessoas que cometem a maldade, os *ika eniyan* (pessoas perversas) ou *onise ibi* (mal trabalhador), os quais, também são genericamente chamados de *eni buburu*, conotando uma pessoa má. Tais pessoas podem infligir problemas físicos e também na forma sobrenatural aos outros. Percebemos que essa calamidade inclui aquele que não consegue contribuir para sua comunidade, sendo então um trabalhador ruim.

Em contraposição, o “bem” se relaciona com o equilíbrio social e aos valores comunitários de paz, segurança, liberdade, dignidade, respeito, justiça, igualdade, satisfação e tudo que leve ao bem comum. Ademais, retomando o conceito de *omoluabi* (pessoa boa) se refere ao sujeito que tem qualidades divinas, demonstrando a virtude e o valor inerentes ao *iwapele* (caráter bom ou gentil), sendo a base da moral.

Assim, são incluídos vários princípios que um *omoluabi* possui: *oro siso*, (palavra falada), *iteriba* (respeito), *inu rere* (ter boa mente para os outros), *otito* (verdade), *iwa* (personagem/caráter), *akinkanju* (bravura), *ise* (trabalho árduo) e *opolo pipe* (inteligência). Sendo o contraste dessas qualidades o *Omokomo*, aquele sem valor, o qual, não tem hábitos que geram o *iwapele* e assim ligados ao *iwa buburu* / *iwa buruku* / *iwa ibaje* (caráter ruim / negativo). (ABAYOMI, 2021, pp.: 4-10). Muitos desses conceitos encontramos exaltados nos terreiros de candomblé, sobretudo ligados aos seus líderes, ainda que na prática eles não se desenvolvam plenamente.

Até mesmo a estética, em parte, está conectada com esse princípio, implicando em uma pessoa de bom caráter, por mais feia fisicamente que seja, é moralmente bonita, enquanto sua contrapartida com mau caráter, embora possa ter um visual atraente, é considerada como moralmente repulsivo, seguindo o dito: *iwa l'ewa omo eniyan* ("a beleza de uma pessoa consiste em seu caráter").²⁰ Porém, a idealização contemporânea brasileira de beleza segue, em geral, princípios físicos, influenciados pelas formas europeias corporais, se afastando da utilidade aliada à beleza física.

Dessa forma, as professoras nigerianas, Ogugua P. Anwulorah (Religião e Cultura) e Jude C. Asike (Filosofia), também se referem a *iwa* (personagem/caráter/comportamento) como o meio pelo qual o ser regula sua vida para evitar conflito com as forças sobrenaturais e viver em harmonia com seus semelhantes.

Assim, acredita-se que em um sistema dominado por forças sobrenaturais e uma estrutura social predominantemente hierárquica, os povos de influência iorubá pensam que cada indivíduo deve cultivar um bom *iwa* para viver em equilíbrio com as forças que governam o universo e os membros de sua sociedade. (2015, p.:194).

Ademais, seguindo o filósofo sul-africano Christopher S. Wareham, diferentes e diversas condições culturais e ambientais podem contribuir para diversificados valores morais, sem verdades absolutas, mas que mantêm o papel dos valores comunitários, a depender da comunidade correspondente.

Conforme Wareham, esse tipo de moralidade derivada de crenças africanas tem muito para contribuir atualmente e não devem ser vistas a partir de outras teorias de cunho iluminista: "Muitos africanos não concordariam com a intuição utilitarista fundamental de que o bem de qualquer indivíduo é tão importante quanto qualquer outro. As relações comunitárias são altamente valorizadas. Eles podem, portanto, discordar dessa intuição, acreditando que o bem daqueles com quem eles estão em relações comunitárias é mais importante". (*Idem*, 2017, pp.:3-6). Isto é, uma pessoa é considerada como tal por meio da visão de outras, criando uma personalidade relacional, a qual, surge através de consensos da comunidade, conforme a harmonia que este sujeito gera.

²⁰ Outro termo de origem iorubá é *odara* (belo). Salami explica que além de belo, *odara* também traz o sentido de útil. Isto justifica o fato de que certas partes do corpo sejam representadas na língua iorubá com maior proeminência do que outras, por desempenharem funções de maior utilidade física e simbólica do que as demais. (POLI *apud* SALAMI, 2019, p.:9). Assim, novamente, a estética e a moralidade caminham juntas, pois a utilidade se interliga com a função social da coisa mencionada.

Nesse mesmo sentido, o professor de teologia sul-africano, P. J. Nel, advoga que a moralidade africana não é necessariamente baseada na religião ou fé, mas em valores familiares e bem-estar comunitário, sem dissolver o caráter do indivíduo.

Nel explica que esse conhecimento acerca das regras morais se baseia na cognição e muito provavelmente é complementado por ameaças sociais de repulsão ou promessas de recompensa. É um saber criado a partir do hábito e incorporado na ação dos membros da comunidade e nas instituições do grupo, e não necessariamente ensinado. É um sistema constituído por regras intercambiáveis entre comunidade e o indivíduo, a partir de suposições e ações.

Este autor afirma que durante o contato mais intenso com os europeus, ao longo da Colonização, as ideias dicotômicas de “bem” e “mal”, “salvação” e “pecado” foram sendo inseridas em muitas sociedades africanas, desequilibrando os princípios morais de formato comunitário que se voltavam para “positivo”, “negativo” e equilíbrio.

Entretanto, Nel acredita que embora esta estrutura de pensamento possa variar entre grupos e sociedades africanas, traços universais reconhecíveis são perceptíveis, como a integração de três aspectos distintos: meio ambiente, sociedade e meio espiritual, os quais, interligados, mantêm ou transformam o contexto sociocultural e espiritual. (NEL, 2008, pp.: 33-47).

Desta maneira, toda ação tem impacto no ambiente, nas pessoas e no mundo espiritual. A justiça e o equilíbrio se dão à rebote das atitudes humanas, sendo assim, uma ação desencadeia uma reação, boa ou má, segundo os princípios morais de certa comunidade. Não que não haja tensão entre o sujeito e o seu entorno, de fato, conforme Nwosu, qualquer sociedade é baseada na relação tensa entre o indivíduo e a comunidade.

A tensão decorre devido os indivíduos buscarem (re)afirmar sua respectiva individualidade a fim de direcionar a comunidade a refletir sobre seus próprios valores e aspirações; juntamente com a tentativa da comunidade de resistir à individualidade indevida e de promover sua própria prescrição social/moral e de “remodelar” os indivíduos de acordo com seus valores e necessidades percebidas. (NWOSU, 2002, p.: 470).

Desta maneira, é preciso não romantizar tais formas morais, exatamente porque os mesmos falam da busca incessante pela harmonia ou equilíbrio social e não que eles são necessariamente conquistados na prática. É assim reconhecido que cada pessoa é um ser único dotado de personalidade e talentos, e motivado por suas necessidades e

aspirações particulares, mas a individualidade e liberdade de uma pessoa é sempre contextualizada dentro do equilíbrio social e das circunstâncias históricas.

Percebemos também que não há dentro dessa moralidade um humano com essência boa ou má e sim aqueles que são definidos segundo o que fazem ou não fazem. Essa dialética faz parte da cosmovisão iorubá, se remetendo em como o mundo funciona em termos de equilíbrio e desequilíbrio, positivo e negativo.

A mesma dialética também é expressa através de provérbios, dos mitos e da tradição oral, em geral, sendo sacralizada, mas não “dada” pelas divindades, e mesmo posteriormente, com a cristianização de costumes e rituais africanos e afro-brasileiros. Percebemos aqui que aspectos da tradição oral são vinculados à moral dos terreiros, passados ao longo das gerações, dos mais velhos aos mais novos, tendo a fala dos líderes das casas como preponderantes nessa relação.

A crença em espíritos e ancestrais também se inserem nesse aspecto, fornecendo a sacralidade para muitas regras sociais e a conexão com o parentesco, os anciãos e os governantes que remontam às origens mitológicas.

As avaliações morais são feitas por referência a conjuntos de valores e padrões prescrito pela tradição, costume, prática, bem como códigos sociais e familiares. Esses códigos morais não são fixados em um sentido absoluto como universais, mas podem mudar com a transformação da sociedade. Embora a presença dos ancestrais e os conselhos são parte do quadro de referência moral, e a orientação pode ritualmente ser procurados, eles são vistos como uma extensão da comunidade e não como parte da instrução da divindade. O fato é que esta moralidade não necessariamente envolve uma justificação com referência a uma divindade. Isso não quer dizer que a cosmologia [de muitos africanos] desconhece uma divindade criadora. Esta divindade é, no entanto, não percebida como o guardião ou guardião do código moral. (NEL, 2008, p.: 47).

Nessa lógica, a religião é importante, não como o fundamento da moral, mas como um instrumento para garantir o bem-estar do indivíduo e da sociedade. Dizer que muitos dos sistemas morais africanos ou afro-brasileiros são essencialmente religiosos é perder esse ponto. P. J. Nel não define qual sistema moral africano ele menciona, neste ponto ele generaliza, o caso da nossa pesquisa se refere basicamente aos povos oriundos da Baixa Guiné ao longo dos sécs. XVIII e XIX. Não pretendemos expandir esses conceitos e vivências para todos os povos africanos, ainda que possuam similitudes.

O universo neste entendimento estaria dividido entre o mundo dos mortos e dos vivos, possuindo os vivos constante ligação entre suas divindades territoriais e seus antepassados, muitas vezes divinizados. Tais ancestrais se inserem na intervenção das disputas comunitárias, assegurando as regras e padrões morais em cada comunidade. Para tal, há a necessidade de respeitá-los contribuindo para cerimônias que homenageiem os antepassados, as quais, fazem parte do comportamento exigido socialmente para obter bonanças.

Interessante pensar que neste mesmo sentido, é dada bastante importância para os ancestrais dentro dos terreiros de candomblé, como aqueles que aconselham e trazem benesses ou a partir de suas histórias míticas que orientam os rituais das casas de candomblé. Da mesma maneira, ancestrais podem trazer malefícios através de atitudes errôneas escolhidas por um sujeito para com sua comunidade ou o esquecimento do indivíduo sobre os ritos em prol do seu ancestral. Lembrando que ancestrais no Brasil se referem, na maioria das vezes, aos ancestrais espirituais e não propriamente aos familiares consanguíneos dos membros do grupo. Isto se deu, devido as dificuldades de manutenção das famílias causadas pela diáspora africana.

De qualquer forma, o desenrolar das consequências boas ou ruins para um sujeito ou seu entorno depende das atitudes do ser humano em relação à sua comunidade, seja ela espiritual ou mundana.

Os africanos, particularmente os iorubás, são muito pragmáticos em sua abordagem da moralidade, e embora a religiosidade possa servi-los como uma força motivadora, não é o apelo final em questões morais. (GBADEGESIN *apud* BALOGUN, 2013, p.:110).

As injunções da moralidade, na medida em que se relacionam com a religiosidade no meio [de certos] africanos, serão motivadas por considerações humanísticas. Assim, a invocação do Ser Supremo, das divindades, dos ancestrais e de outras forças em questões morais destina-se principalmente a dar legitimidade, por meio de um mecanismo de reforço já disponível, ao que muitas vezes é dado como moralmente obrigatório no sentido humanístico. Ser moralmente correto não é uma questão de agradar as forças sobrenaturais, mas sim de promover o bem-estar humano (BEWAJI, 2006, 398-399).

Aliás, autores como J. Sweet explicam que a fé em certa divindade dependia da eficácia desta na correspondência com o mundo humano. Se a divindade não produzisse os resultados esperados, era possível procurar outro apoio espiritual que os cumprissem.

(*Idem*, 2007, p.: 137). Isso demonstra que os deuses africanos não possuíam uma relação de onipotência com seus fiéis e sim de conveniência.

Segundo Anwuluorah e Asike, as virtudes importantes são expressas em provérbios ou expressos na forma de um conto popular com uma moral, contendo prescrições para a ação ou como agir em julgamentos. Provérbios são frequentemente citados em uma discussão, podendo resolver a disputa instantaneamente, pois estes teriam sido transmitidos pelos ancestrais e predecessores a quem se deve a experiência e a sabedoria comuns. (*Ibidem*, 2015, p.: 192). Eis alguns provérbios iorubás, como exemplos:

A se gbe kan kosi; a se pamo lowa – As ações humanas nunca são impunes, ainda que sejam ocultas.
Eni ti o gbin ebu ika, ori omo re ni yio hu le - Aquele que semeia a semente da maldade, é na cabeça de seus filhos que ela crescerá.
Ika a to on'ika; rere a ba eni rere - A maldade seguirá o ímpio; bondade seguirá o (moralmente) bom. (BALOGUN, Babalola J., 2013, pp.: 104-105).

Tais provérbios exemplificam a questão da moral ideal, da justiça e da ideia que dependendo das ações dos indivíduos, elas levarão a consequências proporcionais aos atos.

Nesse mesmo sentido, os *orikis* (saudação), conforme Poli, representam a opinião pública sobre uma pessoa, sendo assim eles carregam aspectos morais referente ao indivíduo que o identificam perante a sociedade.

Os *orikis* podem conter uma enumeração de nomes que descrevem o status, os apelidos e a aparência da pessoa; um relato de suas realizações e de suas façanhas e comentários. São elaborados no decorrer da vida de uma pessoa a partir de frases, qualificativos, apelidos criados por seus contemporâneos e amigos íntimos. Os próprios *orikis* podem utilizar provérbios e sentenças do imaginário popular para serem proferidos. (POLI, 2019, pp.: 17-25).

Da mesma forma, o mito contido no corpus literário Ifá nos diz como Orunmila, ao buscar o sucesso, foi aconselhado a casar com *iwa*, e como o casamento rendeu grandes sucessos. A implicação disso, é que através das lentes críticas de *iwa* que o sucesso genuíno surge na vida, incluindo a vida após a morte, daí a expressão: *iwa nii bani de saree; owo / ola ko je nkan fun ni* – o caráter é aquele que segue alguém até o

túmulo; dinheiro / riqueza não ajuda ninguém (quando ocorre a jornada para a vida após a morte). (OYESHILE *apud* BABALOGUN, 2013, p.: 112).

Ainda nesse ponto, observamos que a lógica do corpus dos odu de Ifá [e outras literaturas de matriz africana] exigem personagens que se mostram a partir da prática social e de ação com a energia do mundo e não em uma moral hermética, pois demanda análise com cuidado e intelecto e não mera obediência. (ABAYOMI, 2021, p.: 16).

Os odus aparecem nos jogos divinatórios de origem nigeriano, muito usados no Brasil nas casas de candomblé por sacerdotes, sacerdotisas e especialistas em divinações, como os babalaôs.

Dentro dos odus estão os caminhos e as possibilidades que cada indivíduo carregará em vida. Nesse sentido, os odu são os destinos possíveis de cada um, podendo conter as coisas que se deve evitar, os eventos que podem colocar em risco a vida, as comidas que fazem bem, as comidas que fazem mal, as aptidões profissionais, a relação com os ancestrais, as folhas que curam e que matam, os ebós²¹ que salvam e os orixás que o acompanham. Representam assim, os caminhos: *ire* (positivos/equilíbrio) ou *ibi* (negativos/desequilíbrio) através dos valores, virtudes e propostas que impactam na vida social. (SALAMI, S., 1999, pp.: 141-354; OLAIGBO, O., 2011).

Desta maneira, o conhecimento desses “caminhos” traz à tona a responsabilidade individual para lidar com problemas, refletindo sobre os odus para manter o equilíbrio pessoal e do seu entorno e desta feita utilizando apropriadamente o caráter.

Tanto esta ocorrência de divinação dos odus quanto as adivinhações entre muitos povos africanos, como os da África Central Ocidental, da Costa da Guiné e da Mina (Alta e Baixa Guiné), leva em conta as opiniões e o sentido moral de uma sociedade, visando o bem-estar coletivo e individual. (SWEET, 2007, p.145; 157).

Para se entender a função de *iwa* nessa moral, é preciso ainda falar de *esan* (justiça cósmica), a qual, irá se desenvolver conforme o caráter do sujeito, é a consequência dos atos morais, interferindo no próprio agente ou em sua família. Pode também influenciar as relações sociais se estendendo até os membros mortos de uma comunidade. (BALOGUN, 2013, pp.: 115-116).

Desta forma, essa moralidade tem grande valor comunitário e não é normativa, uniforme ou absoluta, pois é cambiável conforme a pertinência social de certo

²¹ Rituais de banhos, preparação de comidas e oferta de objetos sagrados com a finalidade de obter energia positiva, equilíbrio e expurgar os malefícios. [Nota do autor].

indivíduo, exatamente porque interfere o meio social do sujeito. Tal esquema não tem um sistema fixo de avaliação com base no qual as ações devem ser julgadas corretas ou erradas. Logo, a aprovação ou condenação se referem às consequências benéficas ou prejudiciais ocasionadas após o ato perpetrado.

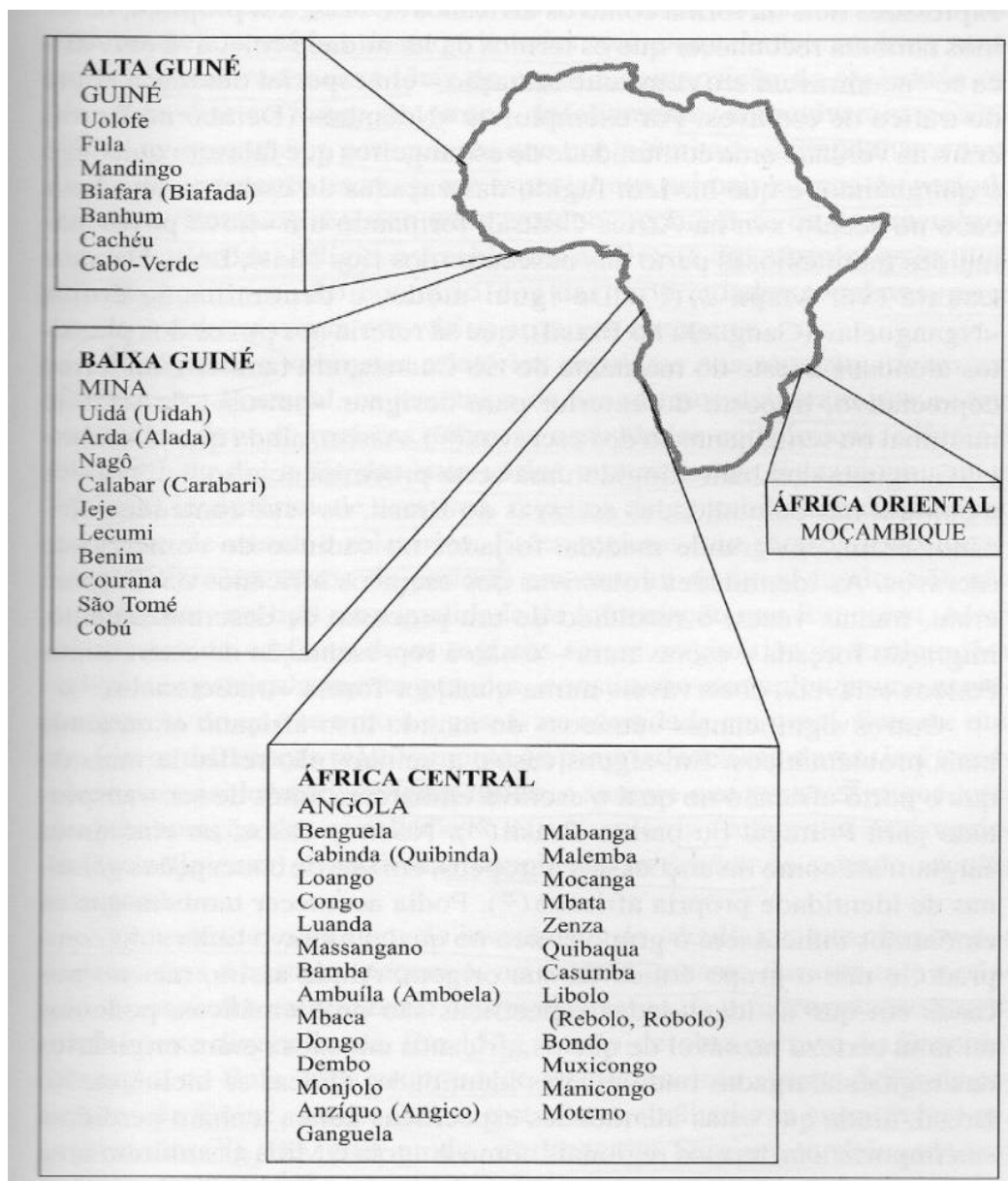
1.5. Escravidão brasileira e reconstrução iorubá

O Brasil acolheu povos africanos, não só escravizados, entre os séculos XV e XIX, do que qualquer outra colônia europeia e esse destino teve um impacto cultural que moldou a sociedade e as instituições sejam elas do tempo colonial até nossos tempos.

Até o século XVII, 90% dos escravizados eram da África Central, atendendo a demanda dos engenhos de açúcar brasileiros. Em fins desse século, devido a uma forte seca, fome e doenças nessa região, os mercadores brasileiros se direcionam para a Costa da Mina na Baixa Guiné.

Com a descoberta de ouro e diamante no Centro-Oeste brasileiro, a partir do século XVIII, aumentou-se a necessidade de escravizados, sendo buscados em diversos portos africanos na Alta e Baixa Guiné, África Central e Oriental, mas predominando os da Baixa Guiné.

Fig. 01. Nações e áreas africanas, segundo documentos brasileiros



Fonte: SWEET, 2007, p.: 37.

Dentre os povos da Baixa Guiné, muitos eram chamados de *minas*, devido a obtenção de escravizados na feitoria de São Jorge da Mina (Gana), estes que em sua maioria inicialmente eram de origem aja/adja, ligados com a história dos fon do reino do Daomé.

A então Costa da Mina correspondia à área ocidental africana, onde europeus em finais do século XV negociavam ouro, na atual Gana. Entre 1482-84, Portugal construiu nessa localidade o forte de São Jorge, chamado, posteriormente, de São Jorge da Mina, assim como seus escravizados vindos de lá. A Costa da Mina passou a abranger as regiões de Shama e Edina ou Costa do Ouro, a costa do Sotavento, isto é, a leste do

Castelo de São Jorge, Pequeno Popo (Aneho, no Togo), Ajudá (Uidá, Whidah, no Benin), Jakim (Godomey, no Benin) e Apá (Badagri, no território nigeriano) que se estendia do delta do rio Volta, em Gana, até a desembocadura do rio Níger, na Nigéria. (NASCIMENTO, 2010, p.: 23).

Mas, ao fim do século XVIII, devido guerras internas²², o número de escravizados de língua iorubá e os haúças se fizeram mais presentes do que os outros. (SWEET, 2007, pp.20-33). Ademais, sendo uma das línguas francas da região, o iorubá, percebemos a amplitude da iorubalândia e sua influência que fazia correlação com o comércio da Costa da Mina. Porém, essa proeminência se fez melhor a partir de fins do século XVIII em diante.

Esta mudança ocorre, pois, Alladá, território dos fon-adja e reino do litoral do atual Benin, absorvido pelos fon do Daomé, até então era tributário do reino do Benin, em fins do século XVII, foi invadida e submetida pela cavalaria de Oyó (iorubá). Ao longo do século XVIII, guerras entre povos daomeanos e Oyó foram constantes, terminando num acordo, no qual, Uidá permaneceria como porto daomeano e a divisão de Alladá entre os dois reinos, surgindo Porto Novo, território de comércio de Oyó.

Desta forma, o domínio de Oyó sobre a Costa da Mina, através de Porto Novo, garantiriam a esse reino o controle do principal centro do tráfico escravo da região, juntamente com o porto de Onim (Lagos), na Nigéria. Além disso, disputas internas, no final do século XVIII, e a *jihad* – guerra santa – do Império muçulmano de Sokoto, aplicada às terras ao norte da Iorubalândia, culminaram com o enfraquecimento e subsequente derrota de Oyó em guerra contra o exército do Daomé.

²² Em meados do século XVI, é provável que portugueses tenham estabelecido contato com o reino de Alladá (no Benin), habitado principalmente pelos fons Adja-Tado, reino que detinha o poder hegemônico na Costa da Mina, dando início ao monopólio português, a partir desse reino, do tráfico escravo para o Novo Mundo. O fim desse monopólio aconteceria com a aliança de Portugal com o rei de Castela (a instituição da União Ibérica em meados do século XVII), que seria o pretexto da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, que vivia em conflito político com a Espanha, para invadir e dominar as possessões portuguesas de ultramar. Em 1637, os holandeses conquistaram a principal feitoria portuguesa na África, o Castelo de São Jorge da Mina. Em 1640, Luanda, o principal porto de embarque escravo angolano, foi conquistada, permanecendo sujeita à Companhia Holandesa das Índias Ocidentais até 1648, quando foi recuperada por Portugal através de tropas brasileiras enviadas do Rio de Janeiro. A partir daí a presença de holandeses, franceses e ingleses nessa região daria origem a uma série de disputas comerciais e a subsequente busca pelo monopólio do tráfico escravo em torno da produção de açúcar de suas possessões nas Antilhas, que refletiria no surgimento de pequenos reinos nesse território africano, tais como Popo e Hueda. A partir de 1680, com a chegada dos gãs e dos fanteanés e a subsequente fundação do reino Gen (Pequeno Popo) nessa região, disputas interétnicas entre esses pequenos reinos viriam a se exacerbar e inaugurar um período de grandes tensões sociais e guerras, nas quais, estavam envolvidos Coto, Aneho, Popo, Uidá, Alladá, Offra e Jakin. (NASCIMENTO, 2010, pp.:23-24).

Assim, o reino do Daomé, passou a controlar o comércio escravo na Costa da Mina a partir de Uidá e milhares de africanos falantes do iorubá, habitantes no território daomeano (Sabe, Ketu, Awori, Afonyin, Ogori, Idaisa, Ifé, Isa, Manigri) foram submetidos e escravizados. (NASCIMENTO, 2010, pp.:26-27). Foi então neste período e ao longo do séc. XIX, que aumentou consideravelmente o número de povos escravizados para o Brasil de falantes do iorubá (nagô no Brasil) e aqueles de origem muçulmana (malês, no Brasil²³).

De fato, ainda que houvessem dispersões e separações causadas pela escravidão, guerras e outras contendas, há autores que defendem que tanto a captura, o costume de embarque em certos portos, a relevância comercial de certo porto, quanto a preferência de etnias africanas permitiam uma maior aglutinação étnica de africanos que eram trazidos para as colônias. (SWEET, 2007, p.:17; HALL, 2005, pp.: 131-133).

No entanto, percebemos ainda que o possível isolamento durante o tráfico Atlântico não impediu os rápidos agrupamentos feitos pelos africanos. Assim, amizades e redes de parentesco eram reconstituídas, sendo este movimento exemplificado nas famílias-de-santo dos terreiros ou no apadrinhamento que se apresenta na história de Bangbosé Obitikô. Outro termo relatado é a denominação *malungo* que significava camarada, parente ou irmão utilizado nos navios negreiros.

Ademais, a predisposição para adotar estranhos era comum em algumas sociedades africanas possibilitando também uma mistura de parentesco e culturas. (SWEET, 2007, p.: 51-69).

Para Thornton, as Américas foram formadas após a colonização, com variadas culturas de origem africana, tendo a cultura europeia, mais homogênea, se tornado o elo de ligação entre diferentes povos que vieram para o continente americano, além dos indígenas.

Os africanos escravizados foram separados por nações etnolinguísticas com culturas distintas, mas mantiveram similaridades básicas entre eles, como conceitos religiosos, filosóficos, princípios estéticos ou herança artística. (*Idem*, 2004, p.: 256-

²³ De fato, malês era uma referência aos muçulmanos, podendo ser povos falantes do árabe, devido a religião, e também falantes de outros idiomas, como os hauçás, nupes, bornos, borgus e outros, os quais, mesclavam culto do islã com o dos orixás ou outras divindades. Estima-se que entre 75 a 124 mil africanos malês foram transportados entre 1800 e 1850 para o Brasil, especialmente para a Bahia, dando início a uma mudança na configuração étnica, nomeadamente a feição, a língua, visões de mundo e postura ante a escravidão, do africano baiano. Incluídos entre eles estavam também oyós, ekitis, yagbas, okuns, além de iorubás do Norte, também transportados para a Bahia em levadas numerosas. (NASCIMENTO, 2010, p.27).

257). Além disso, contatos comerciais, guerras ou casamentos entre clãs também no continente africano interligavam essas diferentes populações.

O próprio iorubá era uma língua franca ao longo da costa do Benin, assim como a presença em comum das mesmas divindades e estilo de arte nesse território. No mesmo sentido, na costa da Angola as línguas quicongo e quimbundo eram as línguas mais faladas nessa área, tendo muitos vocábulos em comum. (THORNTON, 2004, pp.:260-262).

Novamente, isso significa que os escravizados africanos tinham já fortes ligações culturais antes de embarcarem nos navios, tendo similaridades que irão transparecer também nas Américas. Além disso, como já dito, os portos de embarque africanos obtinham populações relativamente homogêneas, unidas ou pelo comércio e idioma franco ou por pertencerem a etnias próximas.

Ademais, haviam muitos compradores que obtinham inúmeros escravizados de uma mesma etnia. Isso possibilitou no continente americano a partilha de noções culturais comuns entre pessoas de um mesmo grupo, o que serviu de base para certa continuidade e transmissão de costumes de origem africanos²⁴.

Diferentes grupos africanos reuniam-se muito próximo uns dos outros nas cidades e fazendas americanas, conciliando suas diferenças em um *novo cosmos afro-americano*²⁵, com base africano, teor cristão e propriedades indígenas. Isso provavelmente facilitou a inserção dessa cosmologia na sociedade colonial americana, ainda que passasse por constantes julgamentos.

As demandas por escravizados dependiam além de preferências particulares, de problemas com governos europeus e guerras internas entre reinos africanos. Por isso, só por volta do séc. XVIII, devido a conjuntura africana que africanos escravizados de influência iorubá começam a chegar em maior quantidade no Brasil.

Também é a partir do séc. XVIII, que houveram condições materiais, sociais e políticas para a criação e organização estrutural de práticas sincréticas que formaram o candomblé nas suas múltiplas facetas, com os grupos jêje, ketu e outros. Condições essas como o aumento da urbanização, crescimento das cidades e ascensão econômico-

²⁴ Por exemplo, muitas revoltas nas Américas tinham como maioria um mesmo grupo étnico, desenvolvendo estruturas políticas e costumes conforme entendiam sua identidade étnica de origem africana. (THORNTON, 2004, p.:274-277).

²⁵ Termo utilizado pelo autor para explicar as relações ao longo da colonização entre africanos e ameríndios nas Américas, desenvolvendo maneira ímpar de entender o mundo terreno e sobrenatural. (THORNTON, 2004, pp.:345).

social, inclusive de negros alforriados e libertos, a proeminência cada vez maior das irmandades negras que ajudavam seus compatriotas, assim como os outros grupos filantrópicos, brasileiros e africanos, que reiteraram a força étnica e religiosa de certos grupos. Além do crescimento do movimento abolicionista. (VIEIRA, 2018; GOMES, 2009; GOMES & NEGRO, 2010).

Em Cachoeira, São Felix e Maragogipe, municípios localizados no baixo Paraguaçu e aninhados no fundo da Baía de Todos os Santos, [e Salvador] as manifestações religiosas de cunho africano foram marcantes. Cachoeira, especificamente, foi nos séculos XVIII e XIX uma vila populosa e rica. Sua riqueza, como mencionado, se alicerçava na sua condição portuária e zona de engenhos de açúcar, que floresceu no Iguape, na sua porção sul, e zona de produção de tabaco, que desenvolveu na sua porção oeste. A sua urbanidade possibilitou a vinda de ex-escravos, principalmente africanos jêjes e nagôs, que em bairros residenciais formados nas zonas afastadas da área urbana fundaram os primeiros núcleos de cultos religiosos. Devido à presença expressiva de africanos oriundos da Costa da Mina, esses núcleos mais tarde se institucionalizaram com variadas denominações, tais como jêje marrin (mahi), jêje efan, jêje savalu, jêje modubi, jêje mina e também jêje-nagô. Trata-se de topônimos (savalu, mahi) e etnônimos (efan, modubi) da Costa da Mina, que foram utilizados para designar, no âmbito do candomblé, a estrutura ritual de “terreiros” oriundos dessas localidades e povos. No caso específico da denominação jêje-nagô, trata-se de cultos a divindades de diferentes povos africanos mesclados no Brasil. E, baseado no fato de que a maioria das nomenclaturas hierárquicas e espaciais de um terreiro é de étimo adja-fon-ewê, é provável que tenham sido os jêjes os primeiros a se organizarem socialmente enquanto uma instituição religiosa, além de emprestarem seu modelo para a formação de terreiros de outras “nações”. (NASCIMENTO, 2010, p.131).

A despeito do desenvolvimento de comunidades étnicas africanas e suas semelhanças no Brasil, é visto que a cultura está em constante mudança em razão de políticas, mudanças ambientais, crescimento populacional, etc. Isto é, temos então nem a aculturação, nem a continuidade plena das culturas africanas e sim princípios organizacionais africanos que davam coerência para as nações viventes na América.

Aliás, essa denominação em “nações” de muitos grupos africanos vindos para as Américas, entre os séculos XVII e XVIII, era utilizada por muitos traficantes de escravizados, missionários e funcionários da administração de feitorias europeias. No contexto da África Ocidental, esse termo estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina, por exemplo.

O paralelo feito entre sociedades africanas e europeias se dava, principalmente, na afiliação por parentesco a certas chefias, organizadas em torno de instituições monárquicas. Entretanto, a identidade coletiva de muitas sociedades africanas estava articulada com os grupos étnicos, com a religiosidade, o território, o idioma, a organização política, vínculos de parentesco e de ancestralidade em comum. Mesmo assim, essas identidades estavam sujeitas a transformações diante de guerras, uniões matrimoniais, apropriação de cultos religiosos ou mudanças políticas. (PARÉS, 2018, pp.: 23-25).

Assim, é nessa perspectiva que são aplicados o termo “nações” africanas no contexto colonial brasileiro que estava muito mais vinculada aos interesses escravistas das classes dominantes coloniais e de forma alguma eram homogêneos ou englobavam grupos fechados propriamente.

No Brasil, a chamada nação nagô compreende nagô-ketu, nagô-ijexá, efon, dentre outras, falantes do iorubá e tendo como culto principal, os orixás. A jêje diferencia-se entre jeje-mahi, jeje-savalu e jeje-mudubi de culto vodun e idioma ewe-efon, basicamente. A nação angola, congo-angola ou bantu inclui as línguas quimbundo, umbundo, quicongo, com o culto aos inkices. (CAPONE, 2015; BENISTE, 2019; PARÉS, 2018). Assim, essas subdenominações podem se associar a antigos povos, regiões ou reinos africanos, sendo formas que foram encontradas para a valorização de identidades africanas em terras brasileiras.

Há também os chamados *caboclos*, embora as casas que cultuam exclusivamente essas entidades de origem indígena, raramente reivindicam constituir uma “nação”. Porém, os caboclos estão na maioria das casas de candomblé nagô, sendo em muitos casos retratados como um dos aspectos de Oxóssi, deus da caça e do mato já que se referem às entidades originária dos indígenas, ligados as matas também. Cada uma das três principais “nações” é dividida em subcategorias ligadas a regiões ou famílias africanas particulares.

Logo, conforme Thornton, também é possível associar elementos africanos, europeus [e indígenas] que culminaram na fusão e diálogo de diferentes tradições, sobretudo religiosas. (*Idem*, 2004, p.: 320-321). Porém, é preciso lembrar que esse diálogo nem sempre foi pacífico.

I. Etnias africanas no Brasil: o caso nagô e jêje

Nesta dissertação entrevistei participantes dos grupos jêje (de culto vodun) e nagô (de culto orixá)²⁶, mas que no caso nagô se subdivide em ketu, o qual, por sua vez, está ligado com a família Bamboxê (ainda que esta família tenha sua origem em Oyó).

No Brasil, os termos “nagô” e “jêje” se popularizaram e foram apropriados pelos criadores dos terreiros para se remeter aos povos mais ligados aos orixás e ao iorubá (chamados de nagôs) e os povos mais conectados aos voduns e a língua fon (chamados de jêje).

As casas da nação ketu²⁷ têm uma história com o antigo Reino de Ketu, no atual Benim (África), um subgrupo dos falantes do iorubá, assim como os habitantes de Oyó e Ifé²⁸. Conforme esses reinos foram crescendo a língua e a influência iorubá também se expandiram, incluindo o culto aos ditos orixás (divindades locais), absorvendo e mesclando os cultos e cultura entre cada cidade das regiões sob influência iorubá. De fato, divindades de outros povos, como os voduns, do Reino Daomé e adjacências, também entraram nesse cruzamento.

Não se sabe exatamente de onde provém o termo *jêje* que só aparece na Bahia no século XVIII, mas passou a compreender todos povos com cultos voduns, os quais, estavam, em geral, sob a liderança do Reino do Daomé (da área linguística chamada *Gbe*).

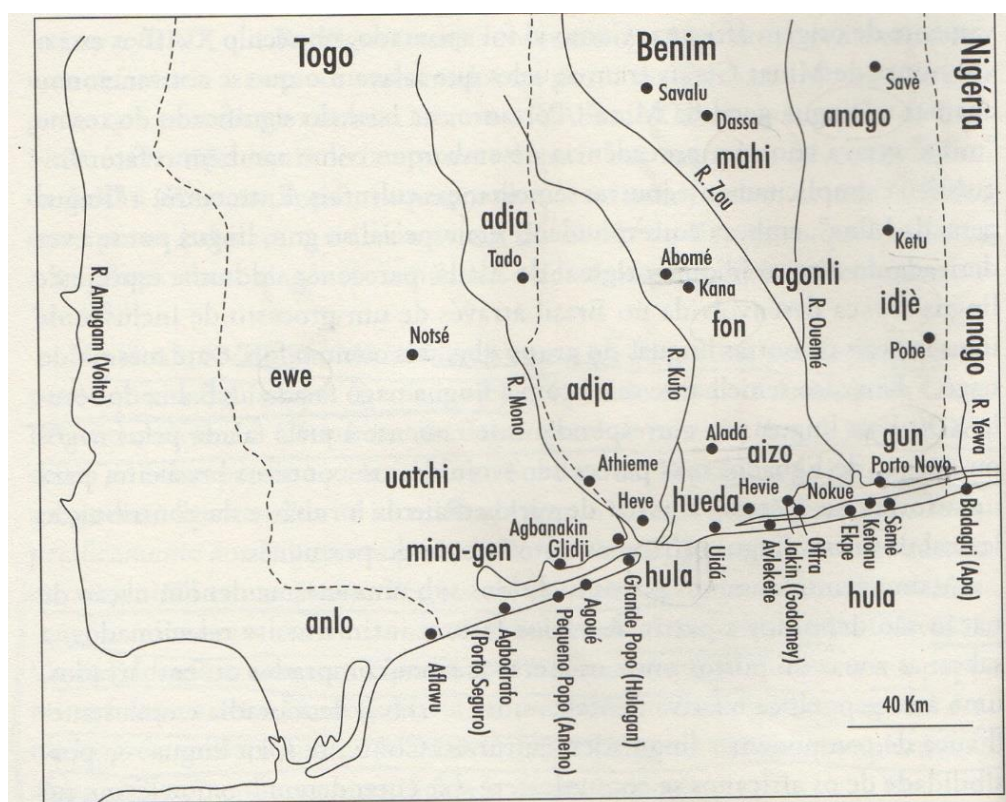
²⁶ Os Orixás e os voduns são divindades que correspondem a pontos de força da Natureza. A característica de cada um aproxima-os dos seres humanos, pois eles manifestam-se através de emoções como nós. Sentem raiva, ciúmes, amam em excesso, são passionais. Cada Orixá ou vodun tem ainda o seu sistema simbólico particular, composto de cores, comidas, cantigas, rezas, e espaços físicos. (PARÉS, 2016; SILVA, R. 2015, p.37).

²⁷ Esse termo *nação* é multidimensional, usado por europeus na África remetendo ao senso político-administrativo dos Estados europeus, aos portos em que os escravizados eram embarcados ou seguindo as articulações africanas, era ligado ao parentesco, englobando etnia, religiosidade, território, língua e governabilidade. A partir do séc. XVIII, com as migrações e guerras africanas e a maior intromissão de europeus no continente, o termo se torna mais genérico, colocando diversos grupos, relativamente próximos cultural e territorialmente, dentro de poucas classificações, como iorubás, nagôs, jêjes, angolas, etc. (PARÉS, 2018, pp.: 23-62).

²⁸ Oyó e Ifé são cidades africanas, pertencentes à atual Nigéria. As duas foram habitadas por povos falantes do iorubá entre os séculos VI e XI e a partir do século XV, passaram a ser submetidas ao alafim, rei de Oyó. Oyó se torna um grande centro político-econômico e Ifé um famoso centro religioso. (LOPES, N. 2004, p.: 505; 336).

Povos da área dos falantes do conjunto linguístico *gbe*, como os arda, coda, fon, savalu, mahi, adja-ewe, aizo, hula, gen e outros aparecem em alguns inventários baianos, mas aos poucos a denominação “jêje” parece ter suplantado e englobado todos esses grupos aqui no Brasil por similaridades religiosas, linguísticas e culturais em geral.

Abaixo a imagem mostra a **área dos gbe-falantes e principais grupos étnicos - século XVIII-XIX**, os quais, serão denominados no Brasil de iorubá/nagô e jêje. (Fig. 02)



Fonte: PARÉS, 2018, p.: 30.

Já entre os povos antigos falantes do iorubá encontramos os de Ketu, Oyó, Savè, como os anagô, gun, idjê, egbas, dentro outros. Segundo Smith, Merlo e Vidaud, podemos englobar tais povos em áreas linguísticas com mais ou menos as mesmas tradições, no quesito religioso, principalmente, e no Brasil todos esses povos serão chamados de “nagôs”. (Smith, Robert. 1988; Merlo e Vidaud. 1984).

Esses falantes do iorubá, habitavam um território para além das fronteiras atuais da Nigéria, Gana, Togo e Benim. A chamada *Iorubalândia* do passado abrangia,

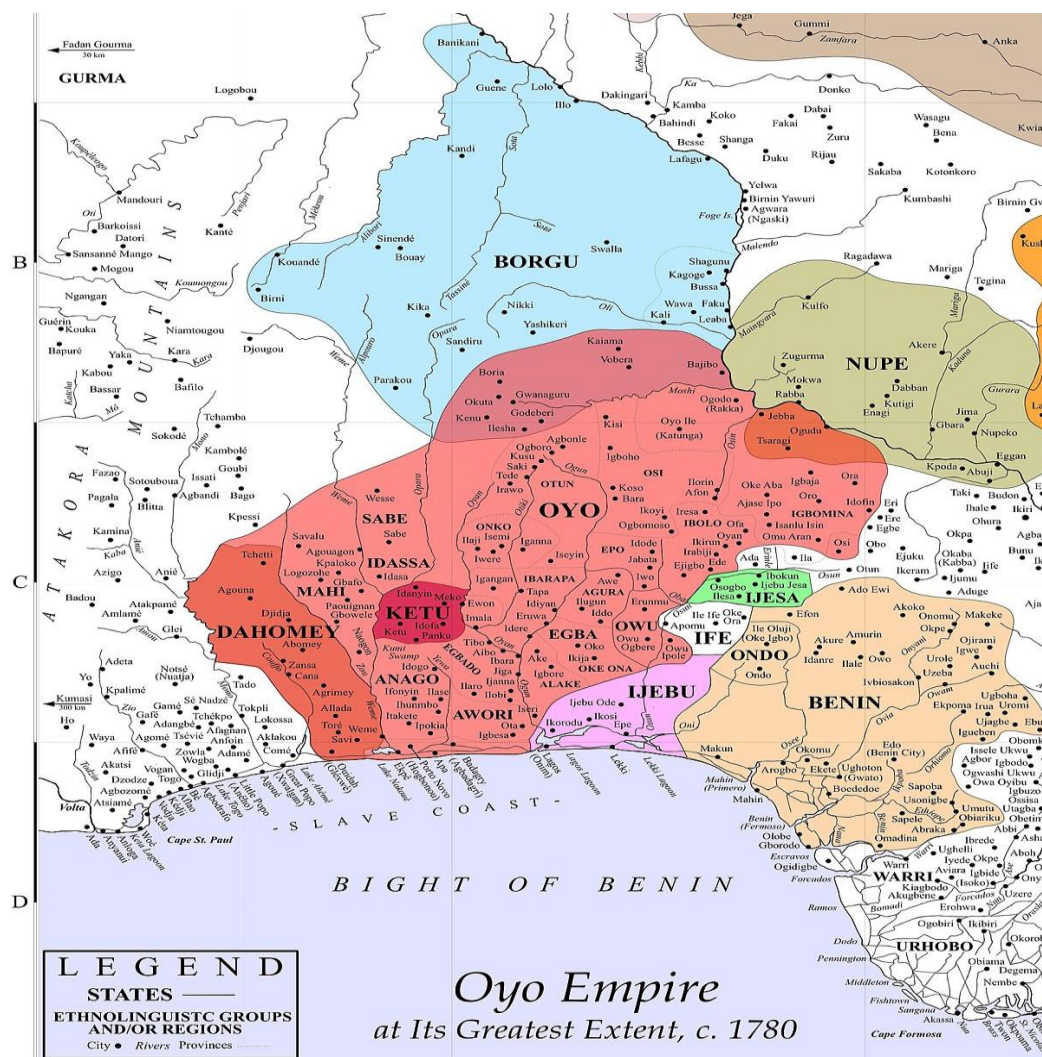
aproximadamente, entre os rios Níger, Rio Okpara e para além do Rio Benué, se misturando a outros povos. (COSTA E SILVA, 2021, p.51).

Fig. 03. Limites da Iorubalândia conforme os rios da região



Fonte: COSTA E SILVA,
2021, p.51.

Fig. 04 Área de influência iorubá e algumas etnias (século XVIII/XIX)



Fonte: < <https://www.quora.com/What-is-the-history-behind-the-Yoruba-speaking-people-in-Brazil>>. Acesso em: 30/5/2022.

O mais comum eram classificações bem definidas das etnias entre os próprios africanos quando se autodenominavam em suas irmandades e outros agrupamentos. As generalidades metalinguísticas acabaram por serem adaptadas posteriormente, sobretudo, nos meandros religiosos do candomblé.

Essas denominações, como nagô e jêje, não eram utilizadas na África, sendo (re)construídas conceitualmente pela historiografia e etnografia brasileira, entre finais do séc. XIX e 1940, para classificar os vários grupos da África Ocidental que foram escravizados e enviados, sobretudo, para a Bahia, no século XIX, os quais, tinham grande influência iorubá.

Também acabou sendo uma forma de classificação para autovalorização da identidade iorubá através de uma elite religiosa e acadêmica vinculada ao idioma iorubá e à Nigéria, tendo ligação com os pesquisadores brasileiros, os quais, priorizaram a religiosidade advinda dos ritos e da linguagem iorubá, pressupondo inclusive, que o

termo “nagô” seria uma corruptela de *anagô*, uma etnia da Nigéria e do Benim, assim como um termo pejorativo dado aos habitantes de Oyó pelo reino do Daomé. (MATORY, 1998; PARÉS, 2018, p.: 26).

Desta maneira, um dos primeiros terreiros documentados no Brasil foi denominado *jêje-nagô*, pois continha muitas influências tanto dos falantes do iorubá quanto dos falantes do ewe-fon, mistura linguística corrente no reino do Daomé e proximidades, ainda que não fossem os únicos idiomas. (LOPES, N. 2004, pp.: 373; 344. PARÉS, 2018, pp.: 25-35).

Ainda assim, haviam críticos a esta denominação exógena, o antropólogo Melville Herskovitz questionava a categoria *jêje-nagô* que na verdade foi cunhada pelo estudioso Nina Rodrigues. Herkovitz recomendava distinguir de forma mais minuciosa as distinções entre os grupos e os rituais daomeanos e iorubanos. Ele percebia diferentes denominações em sua época, tais como ketu, ijexá, caboclo, mahi, savalu, congo-angola, entre outras.

A despeito das generalizações, o termo “nagô” se tornou comum e imagina-se que seja pela maior conexão entre estudiosos e religiosos entre Brasil e Lagos (Nigéria), passando a denominar todos aqueles de influência iorubá. Nessa mesma esteira de unificação os vários grupos de cultura vodun também foram conceituados como *jêje*, inclusive se autoidentificando como tais. (PARÉS, 2016, p.: 135).

Segundo Sweet, o número de africanos escravizados de influência iorubá aumentou durante o século XVIII em detrimento dos já comumente escravizados do Centro-Oeste africano, devido uma grande seca e fome que diminuiu o excedente de pessoas na região central da África, levando o mercado de escravizados a se direcionar para a Costa da Mina (Benin). O crescimento de portos no Golfo do Benin concorreu e limitou os portos daomeanos, explicando também a vinda desses grupos falantes do iorubá e outros, como hauças, tapas e etc.

Ademais, com a descoberta do ouro e diamante no Centro do Brasil criou-se uma demanda por mão-de-obra para além da região açucareira do Nordeste. (SWEET, 2007, p.: 33).

Assim, aos poucos a importação de povos das regiões da Alta e da Baixa Guiné (que inclui o litoral dos atuais Gana, Togo, Benim, Nigéria) suplantou a do Centro-oeste africano e isso se refere exatamente aos grupos que aqui vieram chamados de ketu, *jêje* e a família Bamboxê de Oyó.

Entretanto, há de salientar que principalmente, na Bahia, os chamados jêje, eram ainda majoritários em Salvador entre os libertos até meados do séc. XIX, o que os facilitou na estruturação do seu candomblé e facilitou na predominância do seu culto vodun em regiões como o Recôncavo.

Ainda assim, conforme Sweet, muito do pensamento e religiosidade de diferentes etnias do centro e da África Ocidental ao entrarem em contato ao longo da escravidão se mesclaram, partilhando suas crenças de adivinhação, significados e restauração do equilíbrio temporal através da intervenção espiritual, por exemplo. Para este autor, a instituição da adivinhação e divinação mudou muito pouco na transição da África para as Américas, porém, certas adaptações ocorreram, se equilibrando às necessidades coloniais.

Ademais, costumes e a religiosidade de povos africanos ocidentais já tinham fortes ligações. Há evidências de que em meados do século XVIII, os sistemas religiosos das cidades falantes de culto orixá já penetravam no sistema religioso vodum de maneira mais contundente do que o reverso. (PARÉS, 2018, p.:37).

Diferente do que muito se pensou ao longo do tempo, a formação cultural e familiar de grupos africanos foi possível, apesar de toda a dificuldade advinda da diáspora. A adoção de filhos, agregados, filhos de santos, afilhados, e toda uma rede mista de parentesco é relatada por Sweet, Parés e Sheila de Castro permitindo a recriação de práticas culturais africanas, como a dos iorubás, em território brasileiro. (PARÉS, 2007, pp.: 111-152; DE CASTRO, 2001, pp.: 289-329; SWEET, 2007, pp.: 159-164).

De fato, conforme Hall, há evidências de que muitos africanos identificavam suas próprias etnias, mostradas em documentos jurídicos, comerciais e religiosos e não apenas denominações étnicas conforme os portos de suas vendas, sobretudo, aqueles que estavam a mais tempo nas Américas e tinham maior domínio da língua local. (HALL, 2017, pp.: 71-96). Logo, como já mencionado, a ideia de uma grande fragmentação dos povos africanos ao longo da escravidão por várias regiões americanas não permitiria nenhuma ou quase nenhuma transmissão de elementos culturais por tal território.

Entretanto, hoje é sabido que os navios negreiros portavam em lugares específicos, majoritariamente na mesma costa, de forma rápida para evitar revoltas e logo retornavam para terem maior probabilidade de obter mais “mercadorias” vivas no

translado. Até mesmo no início do tráfico atlântico poucas etnias estavam envolvidas no processo.

Assim, africanos das mesmas regiões, como os chamados jêje, do Daomé, os povos de Ketu, o grupo de Oyó e outros do entorno, falantes do iorubá, comumente chamados de nagô, chegavam a vários lugares das Américas em ondas. (HALL, 2017, pp.: 114-124).

Os próprios escravizados ao longo do percurso procuravam seus compatriotas, como uma forma de sobreviver a tal situação. (THORNTON, 2004, pp.: 253-278). Assim, aos poucos, à despeito da mescla de agrupamentos, as aglomerações vão se dando também, resignificando novos modos de estar no atual território chamado Brasil.

Por fim, as associações de caráter religioso providenciaram formas que reforçaram o sentimento de comunidade. Assim, as irmandades católicas que podiam ser separadas em nações ou não, os batuques²⁹ e por último, os candomblés, com a “família de santo”, contribuíram para manter os laços culturais para além do parentesco consanguíneo.

II. A invenção da África no Brasil: ketu, jeje e bamboxê

O modo como os grupos: Ketu, Jêje e Bamboxê se entendem no Brasil não estão isolados de suas histórias na África com permanências que são visíveis em ritos, linguagens, imagens e o contato muitas vezes direto com pessoas ilustres do continente (geralmente ligadas ao seu grupo/família de origem). Isso pude perceber ao entrevistar brevemente os participantes do candomblé dessas nações e família.

A história desses grupos está interligada, sobretudo, a chamada nação ketu e o clã Bamboxê, que remete a construção da Casa Branca do Engenho Velho. Porém, a cultura de povos ditos jêje também vão aparecer, principalmente, nos ritos candomblecistas do Nordeste. Isso é demonstrado através de autores que unem história

²⁹ O Batuque é uma forma genérica de denominar as religiões afro-brasileiras de culto aos orixás encontradas, principalmente, no estado do Rio Grande do Sul, de onde se estendeu para os países vizinhos, como Uruguai e Argentina no início do século XIX. Mas, no passado colonial, batuques se referiam às “casas de batuque”, organizações religiosas com altares e já um início de centralização religiosa-ritual em um espaço mais restrito, vistos em parte como festas e danças comuns com batucadas e por vezes fazendo parte de uma ritualística religiosa. Essas organizações passam a se unir de forma mais regular e assentada a rituais e ideias que antes estavam mais restritos aos esporádicos e fragmentados curadores-adivinhos do Calundu (ainda que também já formassem sociedades com cultos de calundus). (PARÉS, 2018, pp.: 101- 123; COSTA, R., 2016, pp.: 41-58).

oral com documentos escritos que datam desde o século XVIII, incluindo papeis de herança, plantas de terrenos, registros policiais, jornais e outros.

A união de diversos grupos faz-se inicialmente de modo mais centralizado em confrarias. Nestas, a exclusividade étnica não ocorria de fato, ainda que houvessem irmandades com uma maioria étnica. Exatamente por essa heterogeneidade que muitos conflitos dentro das confrarias ocorriam e ao mesmo tempo o reconhecimento de uma identidade coletiva. Havia hierarquia nesses grupos relacionadas às funções desempenhadas e até mesmo à critérios de cor, diferenciando pretos, pardos, africanos e os nascidos no Brasil.

A partir dessas irmandades surgiram então os primeiros terreiros de candomblé documentados, no Nordeste, fruto dessa heterogeneidade. A dialética jêje-nagô representada nesses terreiros vai ser expressa por esses grupos mencionados, os quais, possuem traços em comum que remontam aos contatos desde a África (comércio, migrações e conflitos entre o reino de Daomé, Oyó, Ketu e outros reinos) até a imbricação desses povos aqui no Brasil. Além disso, até mesmo a língua iorubá era de grande influência, mesmo na área *gbe* / vodun, facilitando o reencontro e aglutinação de povos advindos de regiões distintas. (PARÉS, 2018, pp.: 91-92).

Diferentes nações e terreiros se conectavam em uma rede de congregações estabelecendo complementariedade, cooperação e também conflitos. Muitos desses conflitos, de fundo ritualísticos, principalmente, visavam criar maior legitimidade para certo grupo.

Entretanto, ainda na Bahia os jêje tiveram uma importância, muitas vezes não mencionada, sendo desde o século XVIII, um grupo que já desenvolvera um senso de comunidade e identidade coletiva, fazendo parte entre os séculos XVIII e XIX, da institucionalização do candomblé junto com outros grupos.

Mas, é preciso salientar que os candomblés mesmo contando com um número significativo de escravizados e fugitivos, era liderado essencialmente por libertos, pois estes possuíam maior mobilidade e disponibilidade de tempo e recursos para desenvolver e manter os rituais. Nesse sentido, na Bahia, nos períodos mencionados, possuía uma grande quantidade de libertos de origem jêje que merecem destaque na fundação dos candomblés, além dos povos ditos nagôs. (REIS, J., 2001, pp.: 116-34).

Percebemos um processo que vai da atividade individual de especialistas religiosos até a formação de cultos organizados em congregações mais estáveis e regulares. Essas sociedades se conectavam a outras, garantindo o funcionamento de suas

atividades seja pela reafirmação ritualística seja pela diferenciação com outro grupo ou terreiro para constituir sua identidade, em detrimento do outro.

Inicialmente, as lideranças eram majoritariamente homens africanos com a maioria de participantes mulheres, ao longo do tempo, em fins do séc. XIX, sobretudo na Bahia, as lideranças femininas suplantam as masculinas.

Parés explica que essa mudança se desenvolve por vários motivos: primeiro, haviam terreiros administrados por 2 líderes - mulher e homem, o que não era estranho já na área *gbe* africana, o pós-abolição também diminuiu sensivelmente a entrada de africanos no Brasil. Ademais, a possessão no início era relacionada a um papel simbólico feminino e passivo, no qual, a devota é “montada” pela divindade e por fim, como a maioria dos participantes eram mulheres, conforme os líderes africanos foram morrendo e a chegada destes no Brasil diminuiu muito, estas participantes foram tomando seus lugares na liderança dos axés. (*Idem*, 2018, p.: 136-150)

Ademais, segundo Sheila de Castro, as mulheres negras no sistema escravocrata, sobretudo nas cidades, tiveram maior independência econômica e mobilidade social do que os homens, facilitando a participação delas nos candomblés. (SHEILA, 2001, pp.: 289-329). A partir dessa informação encontramos nos primeiros terreiros baianos lideranças femininas que se fazem preponderantes até hoje. Porém, ao longo do século XX, com a expansão da ritualística candomblecista em suas diferentes nações, essa composição na administração dos axés em outras partes do Brasil se tornou bem eclética.

Por isso, faz sentido os entrevistados no Rio de Janeiro serem líderes masculinos, mas que foram iniciados por sacerdotisas, ou seja, participaram de um retiro de no mínimo 21 dias em que a pessoa é mantida afastada dentro do terreiro, se dedicando aos rituais próprios para os orixás e sua entrada no candomblé de fato.

Ainda hoje há terreiros com organizações essencialmente femininas, como os terreiros: Bogum, Gantois, Afonjá e o Engenho Velho, na Bahia. Os próprios entrevistados abordaram esse assunto Para Alexandre dos Santos, o candomblé ainda tem forte teor matriarcal (11:35, 23/8/2022), para Junior de Omulú (13:00, 13/8/2022) e Luís Claudio (16:45, 17/8/2022) o terreiro possui essa multiplicidade de gênero, porém as chamadas grandes sacerdotisas foram e são de grande importância para a manutenção da religiosidade, sem elas a organização das casas de candomblé não ocorreria, pois são

a maioria, são as abiãs, as ekedis, egbomis e mães-criadeiras e mães-pequenas³⁰ que fazem a estrutura material e ritual do axé se desenvolver.

Enquanto, Marcos de Carvalho fala do aumento do número de homens nesses espaços, indicando uma possível mudança na abertura do poder de gênero nesses locais (17:30, 16/8/2022). No entanto, o grande número de mulheres nas casas de candomblé demonstra mais um aspecto interessante, a resistência não só no âmbito da cultura africana e afro-brasileira, mas ainda no aspecto do gênero feminino, quando vemos muitas líderes mulheres e muitas participantes.

Essas mudanças também são acompanhadas pela maior multiplicidade de divindades e entidades cultuadas em um mesmo espaço, sendo este um aspecto crucial dos ritos afro-brasileiros³¹. É nessa reconstrução que aspectos culturais dos povos de influência iorubá e da área *gbe* se fazem presentes nos candomblés seja de origem ketu, Oyó-ketu (Bamboxê) ou jêje-mahi.

Enquanto isso, ao longo do século XIX, a ideia de purificação dos ritos, acabou por promover os terreiros nagôs/iorubás que cresceram juntamente com o número de falantes do iorubá, neste período, em oposição aos angolas e aos jêje. Os ditos jêje também pregavam tal purismo, mas devido a maior quantidade de nagôs e a predominância dos estudos sobre esse grupo, o culto vodun ficou invisibilizado.

Ainda assim, quando analisamos as origens ketu, Bamboxê e jêje - mahi (dos entrevistados) remontamos ao Recôncavo Baiano, sobretudo Salvador e Cachoeira. No Recôncavo, haviam diversos terreiros e grupos que apesar da cooperação e aglutinação

³⁰ Abiã (Abíyán, A – aquele que, bí – que nasce, íyán – com dúvidas) é o(a) frequentador(ra) da Casa enquanto não iniciado. Ekedis (*èkèji*) ou àjòyè, íyároba, makota, a depender da tradição da casa ou nação, não entram em transe, ou seja, não incorporam, pois que, precisam estarem acordadas para exercerem sua função. Dentro de uma casa de Santo ela alimenta, lava, passa, cozinha, etc. Egbomi (*ègbón mǐ*) são as pessoas que tomam a obrigação de 7 anos e com isso passa a receber alguns privilégios, como entrar em determinadas rodas, segurar determinados objetos e etc. Mãe-criadeira refere-se à egbomi encarregada de cuidar de quem está recolhido no terreiro, em seu processo de feitura de santo. É responsável por preparar e administrar alimentos, pela higiene e pelas roupas do iniciando, assim como por ensiná-lo os mistérios do candomblé. A mãe-pequena, iaquequerê ou iá-quererê (do iorubá, junção de *íya+kekere*) é a segunda pessoa mais importante em um terreiro de candomblé. Na ausência da ialorixá ou do babalorixá, é ela que assume o comando do terreiro, assim como o pai-pequeno. Está sempre presente no terreiro e faz parte de todos os preceitos e obrigações. (JAGUN, Cargos de Santo. Disponível em: < <https://ori.net.br/artigo8.html> > . Acesso em: 14/3/22). Esses títulos podem ser usados em diferentes candomblés, como na umbanda.

³¹ Entretanto, podemos encontrar uma certa continuidade africana relacionada a diversidade de divindades em uma mesma região e até por mesmos sacerdotes. A facilidade de absorção de deuses de outros grupos no território iorubá e *gbe* diz respeito ao intenso contato que estes povos tiveram, mesmo antes da escravidão. Esses povos mantinham cultos principais, ligados a uma divindade local prioritária, seus ancestrais familiares e ancestrais da família real que se sobrepunham aos outros deuses. (PARÉS, 2018; 2016).

dos seus ritos, preconizavam a ideia de pureza para legitimar seu axé, ideia esta que tomou força no séc. XIX, exatamente para reafirmar o poder litúrgico e político de lideranças e espaços *crioulos* (afro-brasileiros) que precisavam demonstrar seu poder agora não mais essencialmente africano. (CAPONE, 2018, pp.: 149-158; 265-266)

Então, temos o terreiro Hùnkpámè Ayíonò Hùntóloji de gaiaku³² Luiza de Oyá (Cachoeira- BA) que se relaciona com a casa de candomblé Zòògodò Bogun Malè Hùndo (Salvador, BA), onde foi iniciada no jêje-mahi, de culto vodun e anos depois fez a iniciação de Marcos Antônio Lopes de Carvalho, o 1º entrevistado, que abre no Rio de Janeiro – Caxias, o Hùnkpámè Hùndangbènã.

Fig. 05. Fachada do Zòògodò Bogun Malè Hùndo (1835, Salvador – BA)



Fonte:

<<https://caminhosdaresistencia.com.br/zoogodo-bogum-male-rundo/>> Acesso em: 2/6/22.

Ainda que o 1º grupo jêje existente no Rio de Janeiro tenha sido o Kwé Simba de gaiaku Rozenda, africana que chegara da África por volta de 1850, tal grupo tem suas raízes no terreiro de Tata Fomotinho (Antônio Pinto de Oliveira)³³. Este, iniciado também em Cachoeira (BA) e que esteve ligado com a iniciação do primeiro pai-de-santo, de Marcos de Carvalho, Jorge de Iemanjá, já falecido.

³² Este título é dado para a sacerdotisa de candomblé jêje, corresponde a iyalorixá ou babalorixá do candomblé ketu, sendo responsável pela administração da casa e detentora do axé do terreiro. [N. do autor].

³³ Depois de iniciado no jêje, Antonio Pinto participava como Pai-pequeno em uma casa de candomblé de nação Angola, assim, passou a ser chamado de "Tata" (pai) e ficou conhecido como "Tata Fomotinho". Em 1930, Antonio chegou ao Rio de Janeiro e fundou o Kwé Seja Nassó, no bairro de Santo Cristo, depois mudou-se para Madureira, na Estrada do Portela, depois para São João de Meriti, onde finalmente se estabeleceu na Rua Paraíba. A repressão ao candomblé era terrível mas, Antonio contava com a proteção de Paulo da Portela, fundador da tradicional Escola de Samba da Portela, que, de certa forma, mantinha a polícia distante da casa de candomblé. (Disponível em: <<https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/homenagem-in-memoriata-fomutinho-em-nova-iguacu-25585961.html>>. Acesso em: 2/2/22).

Fig. 06. Entrada do Hùnkpámè Ayíonò Hùntóloji (1952, Cachoeira – BA)



Fonte:

<<https://www.facebook.com/hunkpaime.huntolo>
ji> Acesso em: 2/6/22.

Temos em relação a nação ketu e a família Bamboxê (originária de Oyó) o terreiro matriz Ilê Axé Iyá Nassô Oká (do Engenho Velho- Salvador/BA) que se forma pela união da Iyá Nassô (Francisca Silva), do sacerdote Bamboxê Obitikô (Rodolfo Martins de Andrade), Obá Sanyá (Joaquim Vieira) e Obá Tosí (Marcelina da Silva).

Fig. 07. Ilê Axé Iyá Nassô Oká (1830, Salvador – BA)

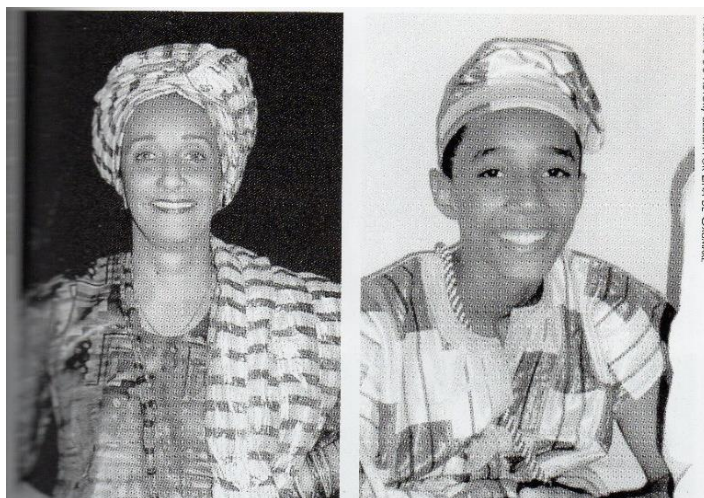


Fonte:

<<https://axecasabranca.wordpress.com/2010/11/11/o-ile/>>
Acesso em: 2/6/22.

A família Bangbosé e o grupo ketu até hoje tem forte ligação, vista nas entrevistas de Luís Claudio, participante do Axé Ilê Iyami administrado pela iyalorixá Lina de Oxumarê e o Babalorixá George de Sangô, ambos iniciados por Regina de Iemanjá (Regina Bamboxê), assim como, o babalorixá Júnior de Omulú que preside o Ilê Axé Osum Jokô Omi, tendo sido iniciado pela mesma Regina que possuía ligação sanguínea com a família Bangbosé.

Fig. 08. Nara de Oxóssi e George de Xangô Baru – dirigentes do Axé Ilê Iyami



Fonte: arquivo pessoal (BENISTE, 2019)

Fig. 09. Lina de Oxumarê e Júnior de Omulú



Fonte: arquivo pessoal de Júnior de Omulú (Disponível em: <https://www.facebook.com/IleAseOsumJokoOmi/photos/a.2494413600569239/5419139124763324/>). Acesso em: 10/6/22.

Fig. 10. Junior de Omulú e mãe Regina de Iemanjá no Ilê Axé Osum Jokô Omi (2000, Nova Iguaçu/RJ)



Fonte: arquivo pessoal de Júnior de Omulú. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo?fbid=422245476604642&set=pcb.422245523271304>. Acesso em: 10/2/22.

Enquanto, o babalorixá Alexandre dos Santos, atuante no terreiro de mãe Nara de Oxóssi, o Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô, foi iniciado por Alda de Xangô, na Casa de Xangô Aiyrá. Com a morte desta, ele adentra a casa de mãe Nara de Oxóssi, tomando obrigação (cerimônias para o orixá de um indivíduo) por Wanderlei de Ogun, filho-de-santo desta dirigente. A mesma, devido sua mudança de culto, há pouca informação sobre sua iniciação, apenas suas obrigações que a fizeram passar para a nação ketu na atual casa Ayiê Ojú Odé Igbô. Porém, o que sabemos é que Nara de Oxóssi tomou obrigação com Lilico de Oxum e com seu falecimento passou para Benedito de Oxalá do Axé de Doum, o qual, era filho-de-santo de João Alagbá de Omulu. João de Alagbá fundou seu axé no Rio de Janeiro cerca de 1890 com a ajuda de Bangbosé Obitikô, Obá Sanyá e mãe Aninha (do Axé Opó Afonjá – Salvador-BA). Esta casa foi frequentada por figuras ilustres, como Tia Ciata³⁴.

O terreiro de Alagbá não tinha nome, era chamado de Casa de João de Alagbá, muito frequentado por pessoas brancas, negras e policiais, abrindo espaço para sua

³⁴ Hilária Batista de Almeida, conhecida como Tia Ciata (Salvador, 1854 — Rio de Janeiro, 1924) foi uma cozinheira e mãe de santo brasileira, considerada por muitos como uma das figuras influentes para o surgimento do samba carioca. Foi iniciada no candomblé em Salvador por Bangbosé Obitikô, era filha de Oxum. No Rio de Janeiro, era Iyakekerê na casa de João Alabá. Também ficou marcada como uma das principais animadoras da cultura negra nas nascentes favelas cariocas. Ela era a dona de uma casa onde se reuniam sambistas e onde foi criado "Pelo Telefone", o primeiro samba gravado em disco, assinado por Donga e Mauro de Almeida. (Disponível em: < <http://dicionario.sensagent.com/TIA%20CIATA/pt-pt/>>. Acesso em: 27/8/2022)

licença de funcionamento. Mas, quando morreu, sua casa acabou. Esse antigo terreiro era na rua Barão de São Félix, 76, Centro. (BENISTE, 2019, pp.: 201-203).

Assim, percebemos a conexão entre os personagens antigos dos candomblés brasileiros e como essas junções ajudaram no desenvolvimento dessa religiosidade no Brasil.

Fig. 11. Fachada da antiga casa de João Alagbá, hoje desativada



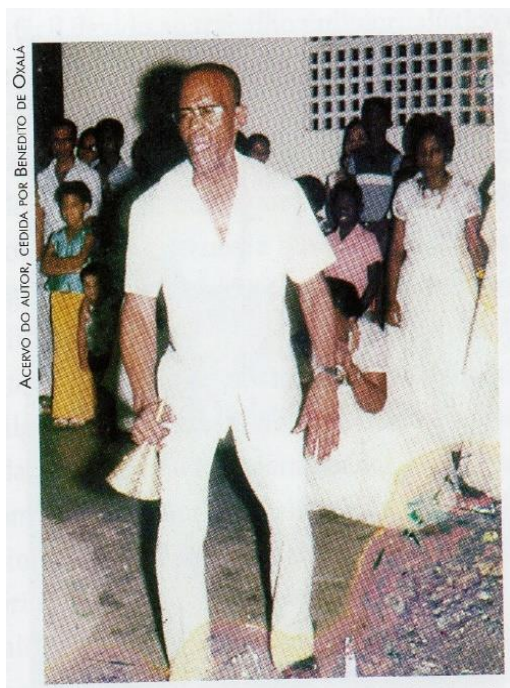
Fonte: google street view (R. Barão de São Félix, 76, Centro-RJ)

Fig. 12. Benedito de Oxalá do Axé de Doum



(Fonte: BENISTE, 2019, p.: 156)

Fig. 13. Roque Cupertino de Lima, líder do Axé Doum de Xangô



(Fonte: BENISTE, 2019, p.: 155).

Aparentemente os axés de origem ketu e jêje não tem relação um com o outro, contudo, a gaiaku Luiza (Luiza Franquelina da Rocha) antes de entrar para o jêje foi iniciada no terreiro ketu - Alaketu Ilê Maroiá Láji (Salvador- BA) em 1937, *mudando de águas* em 1944, por motivos pessoais, para o jêje, ou seja, saindo de um grupo de candomblé para adentrar em outro. (BENISTE, 2019)

Ademais, a ligação entre os participantes e líderes de terreiros distintos sempre ocorreu, mesmo que de forma conflituosa, adaptando aspectos religiosos e modos de pensar de diferentes grupos, conforme a demanda de cada axé.

Nesse sentido, a tradição oral coloca como 1ª mãe-de-santo jêje-mahi Ludovina Pessoa, outros falam em Maria Agorensi (Maria Luiza Sacramento) que teriam fundado o Zòdògodò Bogun Malè Seja Hundé no pós-Abolição, mas que teria fortes ligações com outros grupos, já que fazia parte da Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte e da Irmandade do Senhor dos Martírios na igreja da Barroquinha, assim como a história do início do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e de seus participantes.

O tal axé Bogun é um exemplo da junção de diferentes culturas, pois uniu elementos tanto jêje quanto de grupos malês, os quais, poderiam ter diferentes etnias islamizadas. (PARÉS, 2018, pp.:169-247; CARVALHO, 2006). Um dos líderes do

Bogun, José Maria de Belchior, Zé do Brechó³⁵, junto com Ludovina Pessoa, Maria Ogorinsi e Tio Xarene³⁶, de origem jêje, tocavam candomblé “palmilhado” (com a batida do pé).

Do memo modo, Gaiaku Luíza³⁷ nos diz que nos tempos de sua avó o culto aos orixás tinha termos provenientes do árabe e o candomblé não havia toques com instrumentos percussivos, só os cânticos fundamentais “palmilhados” e os animais propiciatórios nos sacrifícios eram ovelhas e carneiros, com cerimônias na própria casa de sua família. Assim, com base nos relatos desta sacerdotisa evidenciamos que o candomblé erigido por sua família, inicialmente, era bastante influenciado por ritos islâmicos, os quais, foram sendo modificados ou esquecidos ao longo do tempo, conforme seus parentes foram morrendo e outros não deram continuidade a tais características litúrgicas.

Aliás, há relatos policiais, do século XVIII e XIX, que demonstram preocupação com grupos islamizados na região de Cachoeira e Salvador, além das cerimônias religiosas, devido às revoltas comuns desse grupo e seu forte senso de solidariedade. (NASCIMENTO, 2012, pp.:86-91).

Curiosamente, muitos dos testamentos desses homens e mulheres do candomblé deixam evidenciados que eles se consideravam católicos, pertenciam a Irmandades católicas, como tal, demonstrando que o candomblé além de ser uma confluência de

³⁵ Zé de Brechó, como era conhecido, nasceu por volta de 1836, em Cachoeira, quando seu pai ainda era escravo. Diferente do fato de ser africano como se acredita. Ele foi consagrado para Dadá, Orixá da família de Xangô e tinha o título de Dadá Runhó. Zé de Brechó era descendente de uma emergente elite negra. Teve diversas funções públicas e comerciais em Cachoeira no final do século XIX e início do século XX. Foi presidente da Sociedade Monte Pio, abolicionista, foi enviado um telegrama de felicitações à Princesa Isabel, por ele assinado; foi nomeado chefe de uma comissão da Sociedade para receber Sua Alteza o Conde d’Eu, em visita a Cachoeira. Juntamente com a experiência religiosa dos últimos africanos como Ludovina Pessoa e Tio Xarene, permitiu explicar o funcionamento de terreiro como a Roça de Cima ou Zòdogô Bogun Malê Seja Hundé. Imagina-se que o prestígio social de Zé de Brechó e o seu cargo de capitão da Guarda Nacional contribuíram para a expansão do terreiro e para garantir a tranquilidade das suas atividades sem excessivos problemas de repressão.

Zé de Brechó, líder de associações e irmandades, profundo conhecedor da tradição Jêje chegou a dirigir o terreiro, após o falecimento de Tio Xarene e Ludovina, acabando por comprar a Roça de Cima, em 1882. Com a morte de Zé de Brechó, em 16 de abril de 1902, o candomblé da Roça de Cima foi extinto. (Disponível em: < <https://pt-br.facebook.com/AzonsuDanKwe/videos/ro%C3%A7a-de-cima-por-volta-de-1860-tem-se-informa%C3%A7%C3%B5es-orais-sobre-um-candombl%C3%A9-situa/466646534107373/>>. Acesso em: 2/2/22.

³⁶ Para alguns autores, como Nascimento, esse personagem não existiu, sendo uma confusão feita com o nome do local – Quixareme, paparecendo em escrituras como, Cherene, Chareme, Cherema, dentre outros nomes. (*Idem*, 2010, pp.145-146).

³⁷ Gaiaku Luísa era a líder religiosa do Humpame Ayono Runtó Lojí. Era filha de Miguel Rodrigues da Rocha, pejiã do Zòdogô Bogum Malê Seja Hundé (primeiro ogã da casa Jeje, “Senhor que zela pelo altar sagrado”). (CARVALHO, 2006).

diversas crenças, estava no âmbito da cultura e da ancestralidade dessas pessoas, mais do que considerado uma religião, como entendemos hoje. Era um modo de vida, de pensar e de se relacionar com os presentes e com a história de suas famílias, ou seja, é muito além do que uma religião. Por isso, reafirmamos a papel não proselitista deste trabalho, relacionado ao Ensino Fundamental II, pois revela muito mais do que os preceitos litúrgicos, é um aspecto da cultura de diversos povos oriundos da África.

Fig. 14. Mapa do Recôncavo Baiano, onde surge os terreiros mais antigos brasileiros



Fonte: <http://rabiscosdeouvido.blogspot.com/2014/07/reconcavo.html>

Voltando para o Ilê Axé Iyá Nassô Oká ou Casa Branca do Engenho Velho, indícios documentais da polícia, em meados do séc. XIX, revelam o culto de várias divindades, denominações, características e contato com diversos africanos, de diferentes origens: jêje, nagô e malê, assim como, o mesmo é verificado em outros terreiros em Salvador e em Cachoeira. Isto exemplifica a forte conexão entre esses diferentes grupos étnicos e religiosos, principalmente na Bahia, fomentando a imbricação e a adaptação de formas de se pensar e de suas religiosidades.

A identidade religiosa de qualquer grupo está sempre em constante transformação e no caso do candomblé as diferenças litúrgicas e filosóficas são relacionadas a questão da valorização étnica, ainda que percebamos a predominância de um grupo ou de um fundamento religioso.

Essa formação teve espaço de maior manobra a partir dos finais do século XVIII e início do XIX, com mais alcance da liberdade e da ascensão sócio-econômica dos pretos no Brasil. Alguns desses africanos livres e urbanos foram os responsáveis pela construção de igrejas, cemitérios e estiveram envolvidos na formalização de cultos afro-religiosos e irmandades, como a Irmandade da Boa Morte. (NASCIMENTO, 2010, p.185). A partir de então essa população se agrupou em comunidades metaétnicas, isto é, em grandes formações que não necessariamente correspondem ao grupo original ou a um só tipo étnico, africano, neste caso.

As interações com outros terreiros levarão a tais agrupamentos, exaltando uns em detrimento de outros, mesmo com a substituição dos crioulos, conforme os descendentes diretos africanos foram morrendo. Mesmo assim, a separação em “nações” permaneceu, porém de forma amplificada e ressignificada, não mais interagindo com africanos propriamente e sim com a possível continuidade cultural reorganizada e mesclada.

É preciso salientarmos ainda que a maioria nos cultos afro-brasileiros passaram a ser de indivíduos nascidos no Brasil, mas o contato com a África não cessou. Há sim muitas casas de axé onde seus líderes viajam constantemente para o território africano, buscando maior conhecimento e africanos que visitam os ilês brasileiros, influenciando os cultos, como o caso da família Bamboxé. Este contato é também uma forma de representar a continuidade cultural de elementos africanos, juntamente com a multiplicidade de processos identitários a partir da bricolagem cultural desenvolvida no Brasil.

Desta forma, as nações, suas origens étnicas e surgimento no Brasil demonstram características não fixas no tempo ou espaço. Pois, suas construções dependeram de condições sociais, políticas, econômicas e até de embates religiosos. Tudo isso diante das dificuldades da escravidão e em um segundo momento lidando ainda com as intolerâncias que causam vários impedimentos na manutenção da cultura africana e afro-brasileira.

No Brasil, como já mencionado, ocorreram ressignificações de nomes, idiomas, ritos, histórias, pois as experiências aqui observadas deram um valor único aos grupos

étnicos que para cá vieram e se relacionaram com outros diversos que já viviam no território brasileiro, não havendo sentidos unívocos e exatos para falar sobre as nações de terreiro.

Desta maneira, percebemos que apesar dos pontos diferenciais importantes entre os diversos grupos religiosos no Brasil, os mesmos se encontram interligados pela história tempestuosa entre seus adeptos e/ou pela co-ligação de feitura (cerimônias religiosas) e fundamentos que perpassam as experiências de muitos seguidores e de seus líderes.

A ligação ancestral também é imprescindível, pois muitos dirigentes de Casas de candomblé se unem a outros pelos mesmos ancestrais religiosos, ou seja, foram iniciados pelas mesmas pessoas ou pessoas ligadas às suas mães e pais -de -santo.

Observamos este elo que remete a vida espiritual e a própria história pessoal e do país. Sendo esta ligação o meio pelo qual mesmo com uma formação matrilinear africana, as nações souberam desenvolver seus princípios éticos e tornarem-se reinos com uma “língua franca”, o candomblé.

Portanto, no próximo capítulo foram abordadas as falas dos sacerdotes entrevistados tratando do que eles entendem sobre regras sociais, ritos, ancestralidade, divindade e como esses princípios são passados ao longo das gerações. A partir dessas entrevistas foram analisados os pontos em comum e as diferenças entre cada ilê.

Capítulo 2: VOZES DO CANDOMBLÉ

2.1 - O encontro das casas de ketu, jejê e bamboxê

Neste capítulo procuro mostrar as interpretações acerca do candomblé entre as casas do grupo: ketu, jejê e bamboxê e assim comparar diferenças, semelhanças e analisar a relação que eles têm com a ideia de morte, ética nos terreiros e tradição. Pretendo trazer à tona os critérios entendidos para a boa convivência dentro dos axés e seus modos de pensar para então, se possível, interligar com as características da moralidade iorubá.

Tive a oportunidade de conversar com 4 adeptos do candomblé: Marcos Antônio Lopes de Carvalho, sacerdote ou mejitó do Humpame Hundamendã, de origem jêjemahi³⁸, de culto vodun; Alexandre Carvalho dos Santos, sacerdote ou babalorixá do Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô, de origem ketu³⁹, de culto orixá, o participante Luís Claudio Giorno do Ilê Odô Obá Obitokô e Sebastião Francisco dos Santos, babalorixá e iniciado em Ifá⁴⁰, do Ilê Axé Osum Jokô Omi, ambos axés pertencentes a família Bamboxê de Oyó⁴¹, de culto orixá.

A presente pesquisa não pretende generalizar ou descaracterizar os fundamentos e ritos desses ilês, até mesmo porque nessas entrevistas o que foi percebido foi exatamente o contrário, a despeito de um fio histórico que os une devido à escravidão, à

³⁸ Não se sabe exatamente de onde provém o termo *jêje* que só aparece na Bahia no século XVIII, mas passou a compreender todos povos com cultos voduns, sob a liderança do Reino do Daomé (aprox. atual Benin), de onde provém também os chamados mahi ou marrin de língua fon, mas que tiveram muito contato com os povos iorubás nas proximidades, principalmente devido às guerras e relações comerciais. (LOPES, N. 2004, pp.: 373; 344. PARÉS, 2018, pp.: 25-35).

³⁹ Conforme Nei Lopes, o termo ketu se refere ao antigo Reino de Ketu, na atual Nigéria (África), um subgrupo dos falantes do iorubá. (LOPES, N. 2004, p.: 505; 336).

⁴⁰ Aquele que consulta o merodilogun e estudioso dos Odus de Ifá (preceitos baseados nos mitos e contos dos orixás, utilizados no oráculo de Ifá, divindade porta-voz de Orumilá (divindade criadora suprema). (MOURA, 2011, p.: 168).

⁴¹ Oyó é uma cidade africana, pertencente à atual Nigéria, habitada por falantes do iorubá entre os séculos VI e XI e a partir do século XV, passou a ser submetida ao alafim, rei de Oyó. Oyó se torna um grande centro político-econômico. A partir do contato comercial e colonial europeu e árabe desenvolveu também um modo de vida voltado para o cristianismo e islã. (LOPES, N. 2004, pp.: 505; 336).

descendência afro-brasileira e o contato entre a cultura iorubá e a dos orixás, esses ilês têm aspectos extremamente distintos, inclusive no modo como interpretam a existência do ser, além das questões práticas dos terreiros.

Outro ponto é falar sobre “povo iorubá”, na verdade essa denominação não cabe, pois, vários povos já habitavam os antigos territórios da África Ocidental quando ocorre a expansão que forma a cultura dita *iorubá*, posteriormente.

Klaus Woortmann considera que “iorubás” são um tipo de abstração, isto é, não existem de fato, exceto em tese: “Os iorubás são, de certa forma, uma abstração; o que existe de fato são os reinos e os povos *produtos particulares de combinações socioculturais ao longo de suas histórias*”. (WOORTMANN, 1978, p.: 12).

Quando nos referimos aos Yorùbá aludimos às populações que ocupam grande parte da atual Nigéria, Gana, Togo e Benim (antigo Daomé) que se subdividem em grupos que tomaram para si essa identidade étnica, os Ègbá, Ifê, Òyó, Ijçya, Ìbàdàn, Ègbádò, Kétu, Èkìtì, Ondó, entre outros, os quais, utilizaram a mesma língua franca, o iorubá, se relacionam com Ifé como um ponto de origem para a explicação do mundo e davam bastante importância aos orixás que integram explicações históricas e se manifestam diferencialmente conforme regiões e grupos. (LEITE, 2008, p.126).

Oliva diz que a filiação a Odùduwà (líder político divinizado, advindo de Meca para Ifé) pode ter sido o motivo de se tentar construir uma identidade única ioruba:

“Aspectos como, os cosmológicos, a língua, a filiação à Odudua, as relações comerciais e outros padrões culturais levaram a uma tentativa de construir, principalmente a partir dos séculos XVIII e XIX, a ideia de uma unidade e identidade iorubá, que se revelariam posteriormente não tão africanas como pensaram.” (OLIVA, 2005, p.: 141).

Conforme Costa e Silva, povos de idioma iorubá, edo, igbo, ijó, nupe e outros que vivem relativamente próximos, desenvolveram, desde o século XI, aproximadamente, instituições políticas baseadas em laços de família, onde cada vilarejo tinha por escolhido chefes mais velhos ou ligados à um grande ancestral. Estes também determinavam a administração do uso da terra e os comportamentos sociais, unindo as funções jurídicas, políticas e religiosas.

As linhagens, grupos de anciãos, associações e sociedades secretas zelavam pela observância dos costumes, porém suas decisões eram contrabalanceadas pelo consenso na aldeia. O chefe central que simbolizava a unidade do grupo, o obá, por exemplo,

controlava boa parte do comércio e das oferendas. Em muitas situações de conflitos este chefe central uniu diversas aldeias, iniciando monarquias divinizadas, como foi o caso de Odudua e de seus herdeiros, os quais, suas histórias políticas se misturaram aos mitos e cosmologias da região iorubá e mais além. Mas, mesmo este rei divinizado tinha seu poder controlado pelos chefes das linhagens.

Desta forma, Ifé, se torna uma cidade sagrada, início de toda a cosmologia, terra fincada por Odudua e outras cidades-estados passaram a serem lideradas por reis com essas mesmas características e que tinham em comum a ancestralidade ligada à Ifé e ao rei e mito Odudua. (COSTA E SILVA, 2021, 49-65).

Isso significa que diferentes grupos viviam e vivem na região, posteriormente, denominada Iorubalândia, a qual, era muito mais abrangente até o século XIX, pois, hoje possui fronteiras mais delimitadas com base em Estados-nações, relacionados com a Partilha africana⁴².

Para Matory, diferentes povos com marcas em comum, como o idioma iorubá, aspectos religiosos e culturais, contato comercial, dentre outros, formaram entre os sécs. XVIII e XIX, uma forte ligação para a valorização do que foi entendido como identidade iorubá, associada a vários povos, a partir desses elementos similares, como uma maneira de se sobressair frente a dominação inglesa e francesa na região restrita hoje à Nigéria, Gana, Togo e Benin. (*Idem*, 1998).

Desta maneira, percebemos que a formação do que passou a ser chamado de povos iorubás, incluía várias populações que se uniram em torno de princípios culturais e históricos em comum, segundo a necessidade do momento, e que se reafirmam, de fato, no século XIX com a exaltação da cultura nagô-iorubá entre estudiosos brasileiros e nigerianos.

Nesse sentido, falar em uma “moralidade iorubá” também perpassa essa característica não tão fechada, pois foi formada a partir de diversos elementos culturais de outros povos do que hoje denominamos terras iorubás.

⁴² A Partilha da África ocorreu partindo de uma versão colonialista de uma doutrina que já estava em prática na própria Europa: para evitar grandes guerras que arrasariam os seus países, era preciso garantir um equilíbrio de poderes. De acordo com esse pensamento geopolítico, nenhuma nação deveria controlar um território muito maior que nos demais ou possuir recursos superiores – um legado do trauma vivido pelo continente durante as conquistas de Napoleão, 70 anos antes. Por isso, a divisão da África entre europeus deveria seguir os mesmos critérios, balanceando os poderes dos reinos europeus. Assim, ocorre a Conferência de Berlim, em 1889, para tal divisão entre as principais potências europeias. Desta forma, foram delimitados os territórios africanos conforme a os interesses de cada potência europeia sobre a região escolhida. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/especiais/a-partilha-da-africa/>> . Acesso em: 14/2/22.

2.2 - Reorganização cultural

Thornton afirma que não podemos pensar em posições dicotômicas quando se fala nos elementos culturais da diáspora africana, nem sucumbiram a plena aculturação, nem foi a cultura africana inteiramente transposta para as Américas. Isto porque durante o período do traslado dos africanos, haviam vários grupos distintos com culturas heterogêneas, contudo, muitos quando já não tinham contato entre si, passaram a ter no processo de escravidão da Era Moderna, transformando elementos culturais mais distantes em aglutinações e hibridismos e assim reorganizando novos modos de pensar, significados, religiosidades e comportamentos. (*Idem*, 2004, pp.: 253-263).

Nesta mesma linha de pensamento, para Mbembe, as sociedades coloniais tiveram capacidade de subverter as instituições religiosas e estatais que lhes foram impostas de acordo com suas próprias lógicas, reinterpretando as ortodoxias cristãs, a cultura e o governo estrangeiro, lidando com as exigências e as perdas, e isso ocorre também com o Estado pós-colonial. (MBEMBE, 2005, p.: 29).

Nesse sentido, o que tentarei demonstrar é como a moralidade de influência iorubá ultrapassou as fronteiras locais e históricas e foi ressignificada nos terreiros atuais, foi construída como organização cultural de diferentes povos, sobretudo da Nigéria, Gana, Togo e Benin, e ainda é produto em desenvolvimento, quando percebo trocas com o passado e essa tentativa dos líderes religiosos em retornar ao que eles chamam de “tradição iorubá” que abarca um modo de viver, a moral, a ideia de morte, as regras sociais e a religiosidade.

Essa maneira de tentar mostrar o passado seria a forma como muitas comunidades candomblecistas procuram formar sua identidade e resistir diante de qualquer forma de apagamento social e histórico, contudo é preciso perceber que o passado pode ser uma referência, mas o que compreendemos hoje por moralidade iorubá nos terreiros está ligada ao processo afro-brasileiro, a partir do que essas comunidades candomblecistas entendem pela dita “tradição”, seja de culto orixá ou vodum, juntamente com a formação da religiosidade brasileira e suas experiências cotidianas.

Por hora, apenas é interessante comentar resumidamente sobre a perspectiva de alguns autores sobre a ideia de moralidade iorubá em relação à convivência para o bem social. Assim, dentro da filosofia dita iorubá, e outras africanas, não há decisões divinas que proíbem certas ações e os transformam em pecados, o mal é o que prejudica os outros e prejudica a comunidade. O Criador do Universo não se preocuparia com a ordem moral e sim os ancestrais seriam aqueles que podem modelar condutas e eventualmente enviar punições.

Nessa perspectiva, o comportamento humano está interligado a toda ordem cósmica, podendo ou não romper o equilíbrio das forças do Universo, as quais, devem ser permanentemente restituídas. Mas, esse equilíbrio, segundo Abayomi e outros autores, é manter o bem comunal, não são regras óbvias ou meramente religiosas e sim aquelas que melhor permitem o bom funcionalmente social. (ABAYOMI, p: 6, (?); BEWAJI, 2004, pp.: 396-401; LOPES, 2020, pp.: 19-47).

Sendo assim, a proposta aqui é mostrar que não haviam territórios ou povos fechados em si mesmos nem no passado e nem no presente, mesmo que tivessem e tenham suas especificidades.

Logo, nas entrevistas certos pontos de vista dos babalorixás ou do mejitô demonstram as religiosidades afro-brasileiras, as quais, foram atravessadas por um grande espaço temporal desde a diáspora africana, passaram também por um processo, no qual, as comunidades candomblecistas se reinventaram e se reinventam o tempo todo, se adaptando, confluindo até mesmo com o atravessamento cultural católico, kardecista⁴³, ameríndio e criando também novos sentidos dentro de sua religiosidade que servem de estratégia para uma resistência cultural.

Portanto, a exemplo disto, podemos perceber a confluência com os santos católicos, sobretudo após o surgimento das Irmandades de pretos vinculadas ao

⁴³ Doutrina reencarnacionista formulada por Allan Kardec (pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail, escritor francês, 1804-1869), que pretende explicar, segundo uma perspectiva cristã, o movimento cíclico pelo qual um espírito retorna à existência material após a morte do antigo corpo em que habitava. O período intermediário em que se mantém desencarnado, o espírito passa pelo processo de evolução ou regressão de caráter moral e intelectual que experimenta na continuidade deste reencarnar até o momento em que não há mais essa necessidade devido a conquista da perfeição espiritual. Possui forte influência moral cristã, podendo relacionar tal período intermediário ao Purgatório. Essa crença, a partir do séc. XIX, passou a ficar muito famosa no Brasil e também se pretendia científica e universalizante. (Oxford Languages Dicionário. Disponível em: <https://www.google.com/search?biw=1366&bih=625&ei=wbUkX9HtHeq65OUPgd6owAY&q=kardecism&oq=kardec&gs_lcp=CgZwc3ktYWlQAxgCMgQIABBDmgUIABCxAzIECAAQQzIFCAAQsQMMyBQgAELEDmgIADICCC4yAggAMgIADICCAA6BQguELEDogQILhBDOggILhCxAxCDAVDGRli pXmC0c2gAcAB4AIAB0gKIAaULkgEHMC4yLjMuMZgBAKABAaoBB2d3cy13aXrAAQE&sclient=py-ab>. Acesso em: 31/7/2020.)

catolicismo, a ideia de evolução espiritual e reencarnação do kardecismo e o surgimento de entidades como caboclos, boiadeiros e outros nas religiões de matriz africana, porém ainda entendendo que há axés que possuem uma grande diversidade na adoção desse sincretismo, não havendo um quadro único religioso e ritualístico.

Há uma ilusão de isolamento geopolítico e cultural, segundo Barros (2014, p.: 284), e esse pretense imaginário deve ser desconstruído através das discussões nas escolas, daí meu produto neste caso ser o uso de tais entrevistas como veículos não só de visibilidade da história e da cultura africana e afro-brasileira, mas ainda debater a intersecção de múltiplos discursos, às vezes conflitantes, com trocas, agências, estratégias e demonstrando que não houveram só vítimas passivas, e assim tentar impactar positivamente na identidade histórica e talvez psicológica dos alunos. Ademais, tentarei demonstrar ainda o quão é rico o universo do candomblé com diferentes personagens, preceitos, rituais, comidas e comportamentos que não estão tão explícitos ao público.

Retomando Mbembe, houve um grande esforço discursivo ao longo da Modernidade para construir uma História oficial, linear e universal dos povos, o que em absoluto representa o que ocorreu durante a colonização ou na escravidão. Houve sim inúmeras tentativas de apagamento da história e de povos “inconvenientes” ao progresso colonizatório ou mesmo o uso da violência e o massacre de populações inteiras e ainda assim temos hoje o que Mbembe chama de a *vingança das sociedades indígenas* [africanas e afro-brasileiras], ou seja, essas mesmas reconfiguraram as estruturas mentais, simbólicas e materiais de poder estrangeiro e sobreviveram da forma como puderam. (*Ibid*, 2005, pp.: 21-28; 79).

Ademais não só no traslado para o Brasil, mas em muitas regiões africanas, como no Noroeste, a troca cultural e religiosa já ocorria e à medida que os africanos vieram para terras brasileiras trouxeram suas lembranças, costumes, religiosidade e segundo Beniste, aqui tiveram um novo processo de adaptação, acordo político e religioso, formando as diversas religiões de matriz africana. (*Ibid*, 2019, pp.: 31-32).

2.3 - Entrevista com o mejitó Marcos de Carvalho

I. Primeiras perspectivas

O mejitó ou sacerdote Marcos Antônio Lopes de Carvalho, entrevistado em 11/8/2021, atualmente faz parte do terreiro jêje-mahi Hùnkpámè Hùmdangbèñă, fundado em 2011 em Duque de Caxias/RJ – Jardim Barro Branco (R. Primeiro de Janeiro, quadra D, lote 33-34), de culto vodun, no qual ele participa desde o início.



Fig. 15. Mejitó ou sacerdote Marcos Antônio Lopes de Carvalho, participante do terreiro jêje-mahi Hùnkpámè Hùmdangbèñă.

Fonte: arquivo pessoal, cedido por Carvalho

Hoje, Marcos Lopes mora em Campinho/RJ, tem o ensino superior completo em Psicologia e atua profissionalmente apenas dentro de seu ilê. Ele tem 55 anos, é paraense, de pele clara e cabelos já grisalhos. Marcos Antônio Lopes de Carvalho veio do Pará para o Rio de Janeiro, participando da casa de Jorge de Iemanjá, Xwé Seja Tesi, próximo à Praça Seca (RJ). Mas, com o falecimento deste, a roça sem herdeiros fechou. Porém, Marcos de Carvalho ainda jovem na sua iniciação tinha curiosidade sobre suas raízes espirituais, já que seu babalorixá havia sido iniciado por Tata Fomutinho (Antônio Pinto) da nação jêje-mahi, o qual, por sua vez havia sido iniciado em Cachoeira (BA).

Fig. 16. Hùnkpámè Hùmdangbèñă
Duque de Caxias/RJ - Jardim Barro
Branco
(Roça vodum que Marcos Lopes
participa)



Fig. 17. Bairro Campinho - RJ

Assim, Marcos de Carvalho segue para o terreiro jêje-mahi Hùnkpámè Ayíonò Hùntóloji em Cachoeira/BA - Caquende (Alto de Levada, 22), cuidado pela gaiakó (mãe-de-santo) Luiza de Oyá (Luiza Franquelina da Rocha), já falecida. Este terreiro tem 70 anos de surgimento (fundado em 1952). Atualmente, quem o preside é a Gaiakó Regina de Avimaje. Lá ele foi iniciado, há 33 anos, em Gbésèn (vodun que se transforma em serpente, símbolo da renovação).



Fig. 18. Gaiakó Luiza de Oyá, antiga dirigente do Hùnkpámè Ayíonò Hùntóloji

Fonte: arquivo pessoal, cedido por Carvalho

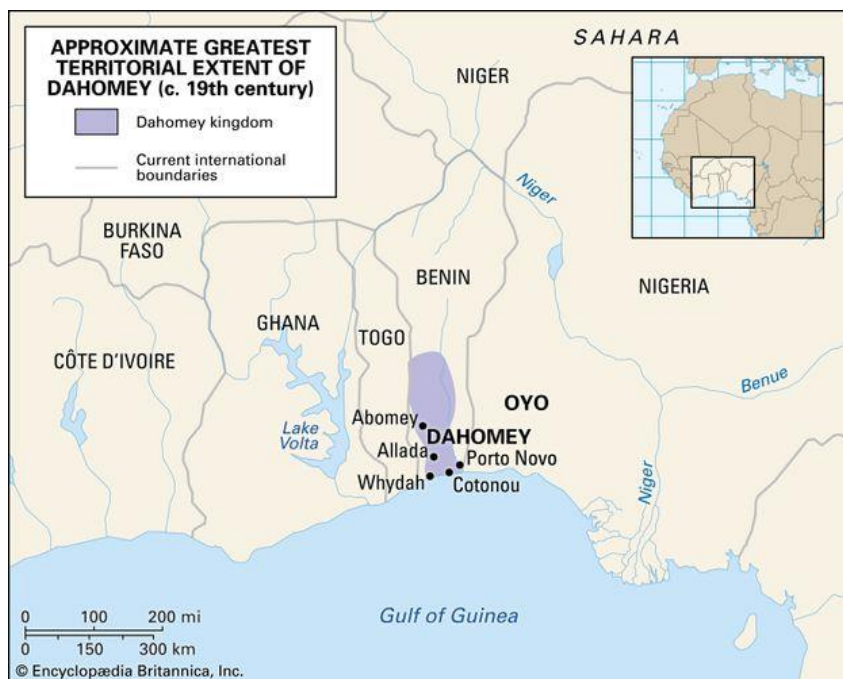


Fig. 19. Mejitó Marcos e Gaiakó Regina de Avimaje no Hùnkpámè Ayíonò Hùntóloji em Cachoeira/BA

Fonte: arquivo pessoal, cedido por Carvalho

O grupo brasileiro jêje-mahi, o qual, o mejitó Marcos de Carvalho faz parte, pode ser associado com povos que viviam no Reino do Daomé (atual Benin), os quais, tinham contato com outros grupos de influência iorubá (sobretudo da Nigéria), principalmente entre os séculos XVIII e XIX, quando as guerras pelo interesse em se obter cativos se intensificam. (PARÉS, 2007, p.:42; 55). Mas, a partir do séc. XIX, no Brasil, essa influência de princípios iorubás, seja na língua, modo de viver, filosofia de vida, entendimento da morte e da vida se espalham, à despeito da suposta hegemonia cristã já mencionada.

Fig. 20. Reino do Daomé, África Ocidental (século XIX).



Fonte:
Encyclopædia
Britannica, Inc.

Partindo dessa história recorro do outro entrevistado Giorno⁴⁴ sobre o candomblé Bamboxê, ele também conta, assim como Castillo, como o babalorixá de Oyò, Bamboxê Obitikó⁴⁵ percorreu Nordeste e Sudeste abrindo redes de solidariedade, formando laços familiares, espirituais e divulgando o culto dos orixás de influência iorubá. (CASTILLO, 2016, pp.: 126-153).

Ademais, a participação baiana no Rio de Janeiro, de culto vodum ou orixá, viria a se constituir numa nova religiosidade com base no sistema de culto praticado em Salvador se encontrando com os rituais cariocas. Igualmente foram aplicadas as articulações de Rodolfo Martins, citado acima como *Bángbósé* ou *Bamboxê Obitikó*, a partir de 1870, em suas frequentes viagens entre Nordeste e Rio de Janeiro. (BENISTE, 2019, p.: 103).

⁴⁴ Entrevistado Luís Claudio Giorno, participante do candomblé Bamboxê, entrevistado em 14/8/2021.

⁴⁵ Bamboxê Obitikó ou Rodolfo Manoel Martins de Andrade, babalaô de Xangô, vindo da cidade de Oyò, na atual Nigéria, aprox. em 1820, juntamente com Obá Sanyá (Joaquim Vieira) e Obá Tosí (Marcelina da Silva), iyalorixá do Ilê Axé Iyà nassô Okà e outros, ajudam a divulgar o culto aos orixás, assim como a cultura de influência iorubá no Brasil. Eles formam várias casas que repercutem a cultura e a história iorubá, além de servirem como redes de ajuda mútua para alforriar, cuidar de doentes, fazer empréstimos e manter unidos em uma nova terra uma família que ultrapassa os laços sanguíneos, já que nos terreiros se desenvolvem laços espirituais também. (CASTILLO, 2016, pp.: 126-142.)



Fig. 21. Bamboxê Obitikó (Rodolfo Manoel Martins de Andrade, c. 1820-1904) – vindo do Império de Oyó, chega à Bahia este sacerdote de Xangô e babalaô, o qual ajudou a difundir pelo Nordeste e pelo Rio de Janeiro o culto aos orixás. (CASTILLO, 2016, pp.: 126-153; BENISTE, 2019, p.: 103).

Curiosamente, em muitas fotografias antigas de pessoas oriundas da África, percebemos já a mescla de elementos culturais africanos e europeus, como o uso de vestimentas, típicas da Europa. Isso revela não só o grande contato no Brasil e no continente africano entre essas diferentes culturas, como a busca de respeitabilidade, diante de sociedades que foram colonizadas por povos europeus e tiveram suas culturas mergulhadas na visão europeia.

Percebemos, desta maneira, como esse modo de viver a religiosidade dita iorubá se expande, influencia e até se sobrepõe a outros grupos aqui no Brasil. Por isso, mesmo hoje, encontramos aspectos muito próximos de características iorubás entre os jêje, os nagô e outros grupos, como o uso do idioma iorubá, vestimentas parecidas e o ritual de luto.

Retomando a entrevista, Marcos de Carvalho a despeito de se manter “tradicionalista” nas suas práticas, conforme ele diz, utilizando objetos antigos, comida tradicional⁴⁶, a língua fon⁴⁷ e uma simplicidade no espaço físico do Ilê, percebe-se também uma reconfiguração de sua casa conforme a construção histórica da realidade brasileira. Isto nos remete que toda construção cultural possui configurações fruto de diferentes interpretações e idealizações, conforme a sociedade que as utilizam e tomam para si o que acham mais adequado na construção cultural (ou religiosa) em determinado tempo.

Dessa forma, segue abaixo as falas do mejitô Marcos de Carvalho idealizando a “tradição” jeje-mahi.

⁴⁶ Segundo o próprio mejitô, seriam as comidas em honra aos voduns, distribuídas também entre os participantes do culto, comidas que também teriam na Bahia, como o vatapá, xinxim de galinha, xinxim de bode, omolocum, amalá, mungunzá, sarapatel, etc.

⁴⁷ Idioma utilizado na antiga região do reino do Daomé (atual Benin) e ainda hoje devido ao tráfico de escravizados para o Brasil e o desenvolvimento cultural destes, esta língua ainda é falada nos terreiros dos cultos de voduns. (LOPES, 2004, p.:280).

“(...) Não é o novo, é pelo contrário, é o passado, é o velho, eu procuro fazer aquele candomblé de antigamente, onde é o chão batido, não tem piso, é de chão batido embostado com bosta de boi, encerado com bosta de boi, não temos flores, é tudo folha, tudo muito natural, aí espalha folha, é bosta de boi com folhas por cima, então é uma coisa bem tribal, bem primitiva, como era antigamente e eu quero que minha roça continue assim, porque uma forma de os novos verem como era no passado, porque no passado todas as casas eram assim, mas o candomblé foi se modernizando, se adaptando, se atualizando à realidade da vida e eu procuro seguir na contramão da maioria, eu procuro resgatar o passado, eu procuro fazer o antigo, para que os novos possam entender.” (MEJITÓ MARCOS DE CARVALHO, 11/8/2020, 41:26)

Marcos de Carvalho nesta fala procura exaltar o que ele entende por passado no candomblé, para ele deve se ter limites na modernização dos rituais e preceitos dentro do terreiro. Para o mejitó Marcos, o ideal se conecta com uma visão “tribal africana”, a qual, nesta perspectiva, precisa ter um tipo de resgate para não ser esquecida sua caracterização aos novos adeptos.

Este entrevistado entende o que é “tribal” como sociedades antigas genéricas, simplificadas no sentido de pouco luxo ou bens materiais. No entanto, associar o termo tribal às variadas sociedades africanas é deixar de lado a heterogeneidade destas, inclusive esquecer a complexidade e luxo de muitos reinos africanos, os quais, fizeram parte da diáspora africana.

Esse termo, hoje, também possui uma carga pejorativa que coloca como primitivos ou simplificados povos, como os indígenas, chamados assim sem pensar que toda cultura, todo povo possui complexidades em seus saberes, vivências, estruturas que se diferenciam de outras populações. Conforme, o ambientalista e escritor Kaká Werá, o termo “tribal” ou “tribo” entende grupos como rudimentares ou primitivos, inseridos numa escala inferior de evolução cultural, comparados a sociedades europeia ou urbanas. (Entrevista Roda Viva em 11/1/17. In: TV Cultura. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=vNJYqBE0w90>> . Acesso em: 14/2/22).

Voltando à entrevista, Marcos de Carvalho explica que muitas pessoas passam a impressão para ele que não estão gostando e assim que a cerimônia acaba vem

cumprimentá-lo, dizer que ficaram espantados com o que ele chama de “candomblé de antigamente”, no qual há chão batido encerado com bosta de boi e folhas, sem flores.

O mejitó Marcos de Carvalho explica que tudo é muito natural, como era “antigamente” para os novos verem como era no passado e em tom de reprovação ele diz que o candomblé foi se modernizando, se adaptando à realidade, o que ele não concorda, dizendo que segue na contramão, “resgatando o passado” para que os novos consigam entender.

“O meu público é cativo e consegue ver a beleza do simples (...) contra o luxo, o exagero... o menos é mais, quando acaba o candomblé nós oferecemos comida de santo, comida baiana, nós não temos jantar requintado, não temos garçom, não temos bolo confeitado, salgadinho, docinho, não que eu não goste disso, mas eu acho que essas comidas não são pertinentes ao candomblé, para aqueles momentos, na minha concepção ... mas eu não tô dizendo que o meu é o certo e o deles é errado.

Marcos de Carvalho aqui contrapõe a simplicidade do que ele entende por antigo no candomblé com o possível luxo/exagero que certas casas podem conter. Assim, ele enfatiza comidas que demandam até mesmo um bufê que não seriam apropriadas para os ritos candomblecistas. Porém, ele, assim como outros entrevistados, reitera de forma diplomática que cada casa ou líder faz o que bem achar melhor, não se colocando como superior sobre outros terreiros.

O sacerdote Marcos de Carvalho continua explicando sobre as comidas ditas pertinentes ao candomblé, seguindo a mesma ideia sobre “tradição”, ele diz:

Eu faço na escola que eu aprendi, eu repito isso, eu multiplico isso, aonde foi minha escola de candomblé, onde lá nunca teve bolo, salgadinho, acabou o candomblé, é comida é vatapá, xinxim de galinha, xinxim de bode, omolucum, amalá... aqui não é um restaurante, você não tem essa opção de pedir, é a comida do santo. Eu acho tão bonito você ver o santo dançar e depois comer a comida que ele gosta, a comida do santo, olha que comunhão mais bonita. A comida que a gente oferece é o vatapá, vatapá baiano, o amalá, o amalá é feito de camarão seco, cebola e dendê e o quiabo, o

omolocum, é a comida de oxum, é feijão fradinho, temperado com camarão seco, cebola e dendê (...) porque se eu perder essa tradição, os novos não vão saber como era antigamente.

Lá na roça a gente cozinha com panela de barro, fogão a lenha, a comida que vocês comem no candomblé é feita na lenha, colher de pau (...)" (MEJITÓ MARCOS DE CARVALHO, 11/8/2020, 44:04)

A fala do mejitô Marcos de Carvalho acerca das ditas “comidas de santo” ou “comidas baianas” podem ser esmiuçadas quando percebemos de onde advém essas expressões e como a comida baiana foi associada aos rituais do candomblé⁴⁸. Abaixo estão exemplos das comidas mencionadas por Marcos de Carvalho:



Fig. 22. Xinxim de galinha – comida votiva à Oxum. É feito com frango, amendoim, castanha de caju, azeite de dendê, suco de limão, gengibre, pimenta, camarão seco, alho, coentro, cebolas e leite de coco



Fig. 23. Vatapá – prato com camarão, tomate, leite de coco, azeite de dendê, cheiro verde, fubá, peixe, amendoim, castanha e pimenta. Não é alimento específico de nenhuma divindade.



Fig. 24. Amalá - comida ritual do Orixá Xangô, Iansã, Obá e Ibeji. É feito com quiabo, cebola, pó de camarão, sal, azeite de dendê ou azeite doce.



Fig. 25. Omolocum - comida ritual da Orixá Oxum, é feito com feijão fradinho, cebola, pó de camarão, azeite de dendê ou azeite doce.

⁴⁸ As explicações acerca de tais comidas se deram através da entrevista de M. de Carvalho (11/8/2020). Já as imagens foram retiradas dos seguintes sites: <<https://www.salvadorbahia.com/as-10-coisas-que-voce-precisa-saber-sobre-o-tradicional-caruru/>>; <https://www.researchgate.net/figure/Figura-5-Amala-de-Xango-Ile-Axe-Opo-Oya-Igbale-Fonte-ARJ-2015_fig5_330719873>, <<https://www.receitas-sem-fronteiras.com/receita-58380-xinxim-de-galinha.htm>>, <<https://www.brasildefato.com.br/2021/02/02/a-comida-como-forma-de-alcancar-o-divino>>. Acesso em: 10/5/22.

Conforme Aguiar (AGUIAR, 2019, pp.: 1-15), a cozinha baiana parece ter sido a primeira cozinha regional a atrair a atenção dos intelectuais brasileiros. Este interesse estava muito atrelado às teorias raciais em debate ainda no início do século XX, que havia, inclusive, motivado o esforço de alguns autores em exaltar a participação negra na formação de uma culinária e de uma identidade que não seriam apenas baianas, mas também brasileiras.

Para este autor, os intelectuais como Gilberto Freire, Câmara Cascudo, Manuel Querino, Mario de Andrade, Hildegardes Vianna e outros, já exaltavam um tipo de brasilidade, a partir da cultura, e sobretudo a culinária do Nordeste, vendo-a como parte da cultura mais autêntica do Brasil.

Segundo Aguiar, esses autores tem em comum a construção de uma noção difusa de “povo” e “tradição”, se dedicam a descrever, mais do que analisar, sistemas culinários a partir de receitas e peculiaridades que seriam próprias dos “tipos” de cada região, configurando assim “cozinhas típicas”; falam muito em desaparecimento contínuo das tradições, ou seja, reafirmam a narrativa da “cozinha perdida”; e delimitam cozinhas de acordo com as fronteiras das unidades político-administrativas do país e não com as contiguidades históricas, sociais e mesmo culinárias de “regiões” mais amplas.

Neste ponto, faz sentido a fala do mejitô Marcos de Carvalho acerca da culinária baiana como objeto de originalidade que remete às origens das primeiras casas de candomblé no Brasil.

Então, em parte como esses intelectuais, este sacerdote jêje também traça identidades, individualizando certos aspectos e tomando-os como próprios ou tradicionais de determinadas unidades, e não de outras.

Esse viés, foi adotado por muitos livros de receitas, desde meados do séc. XX até hoje, imbricando turismo, valorização de certas culturas e “retorno à tradição” que revelam uma disputa discursiva pela criação e exaltação das identidades e dos símbolos que vigoram no Brasil. O mesmo se dá em vários aspectos da cultura no Brasil (e não só aqui), seja em relação ao idioma, comportamentos, símbolos e modos de pensar.

Logo, em relação a língua apropriada para ser usada nas cerimônias do terreiro, mejitô, da mesma maneira, nos fala:

“Fon be é língua que o jeje usa, fon a língua, be, a língua [em si]... também utiliza o iorubá. Mas utiliza em sua maioria o fon be” (MEJITÓ MARCOS DE CARVALHO , 11/8/2020, 5:01)

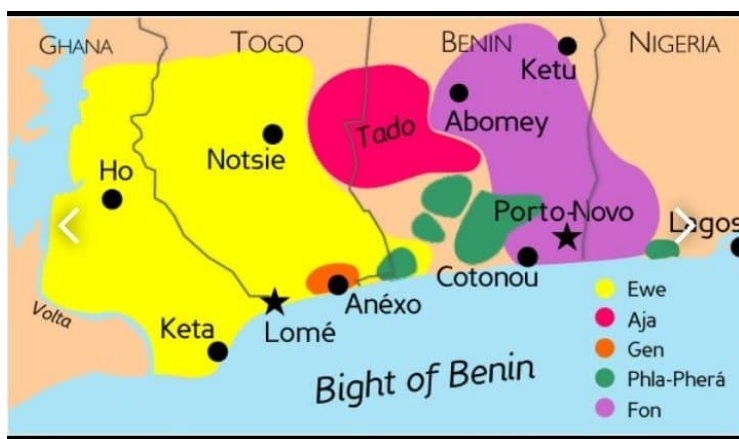


Fig. 26. Principais idiomas próprios dos antigos povos das atuais regiões de Gana, Togo, Benin e Nigéria.

Fonte: CAPO, H., 1991, p.: 14.

O mejitó Marcos de Carvalho faz questão de dizer sobre os idiomas fon e o iorubá, os quais, se relacionam com povos africanos de territórios antigos da atual Nigéria e Benin, principalmente, retomando sua convicção de que o passado pode estar mais próximo, na medida em que se segue certos padrões de fundamentos e funcionamento dos terreiros.

Conforme Zossou, a língua Fon, sofreu influências de diversas línguas, como o adjá e o ewe, pois o povo Fon teve contato com vários outros povos no território beninense, nessa empreitada de conquista e de expansão do reino, além dos contatos comerciais e matrimônios entre diferentes povos. Dominando e sendo dominados por reinos de língua iorubá, sobretudo entre os sécs. XVIII e XIX, a cultura de origem iorubá se expandiu bastante para o reino do Daomé. Nessas conquistas, o reino de Daomé acolhia e dava boas condições aos sacerdotes dos cultos, das populações conquistadas, mesclando o culto dos Voduns e Orixás. Esse fato foi um elemento importante que facilitou a entrada de palavras, expressões e visão do mundo Iorubá no léxico Fon. (*Idem*, 2020, p.206).

Retomando a ideia de “tradição” que remete aos primórdios dos terreiros e como eram construídos também vai aparecer em outra entrevista desse sacerdote, a saber:

Gaiaku Regina de Avimaje, é herdeira espiritual de sua tia carnal Luíza de Oyá e dona do terreiro que Mejitó atua. Aos 74 anos (33 deles na roça de Huntoloji), Gaiaku Regina, que é enfermeira formada, está sempre aqui, no que considera a filial de seu terreiro, para garantir que tudo saia exatamente como se fazia nos tempos de seu avô, iniciado nas funções Jêje em 1914, numa das duas primeiras roças dessa nação, a Roça do Ventura, abertas no século XIX e até hoje funcionando, ambas na Bahia. Ela está à frente do terceiro principal terreiro Jêje baiano, o Hùntóloji, aberto em 1952. (AUTRAN, P. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/tradicoes-do-candomble-jeje-sao-preservadas-no-ninho-da-serpente-11405928>>. 26/01/2014 – Visualizado em 11/10/13).

Fig. 27. Fotos do terreiro jêje-mahi Hùnkpámè Ayíonò Hùntóloji em Cachoeira/BA – Caquende



Fonte: arquivo pessoal cedido por Carvalho

Fig. 28. Foto interna do terreiro jêje-mahi Hùnkpámè Ayíonò Hùntóloji em Cachoeira/BA – Caquende



Fonte: arquivo pessoal cedido por Carvalho

Sobre a parte interna do terreiro:

—A bosta do gado cheira a capim. A ela podemos misturar quiabo e ervas socadas. Fizemos o embostamento [do chão] no sábado da semana passada e fazemos de novo antes da cerimônia. Depois enfeitamos o chão com folhas de pitanga e são gonçalense, que exalam cheiro bom.

— O cocô usado é o das vacas porque elas só comem folhas. E as folhas têm muita importância no candomblé, que lida com as forças na natureza. Elas impedem que suba a poeira e afastam maus espíritos. (AUTRAN, P. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/tradicoes-do-candomble-jeje-sao-preservadas-no-ninho-da-serpente-11405928>>. 26/01/2014 – Visualizado em 11/10/13).

O embostamento do chão e o cobrimento com folhas que o mejitó Marcos fala, conforme Souza Junior (2013, p.: 69), Matos (2017) e Tavares (2015, p.: 222), é comum nos terreiros jêje e é visto com uma função mágica. Segundo os membros do jêje, relembra um aspecto místico da natureza que une os vegetais, a terra e o excremento produzido pelos animais da terra para a produção de axé.

Fig. 29. Parte interna do Hùnkpámè Hùmdangbènă – Duque de Caxias/RJ (Chão embostado com folhas)



Fonte: arquivo pessoal cedido por Carvalho

Desta maneira, ocorre a implantação do axé no solo onde é erguida a edificação, tornando o processo de produção arquitetônica um veículo por meio do qual o axé das divindades é disseminado e distribuído entre os membros do Terreiro. A preocupação principal é o modo como essas construções devem ser erguidas, ou seja, seguindo os preceitos e fundamentos dos rituais e de acordo com os desígnios de Omolu⁴⁹ e Azansú⁵⁰.

II. Os ritos fúnebres e o entendimento da morte

O mejitô Marcos de Carvalho entende a ideia da morte vinculada ao kardecismo (de origem cristão, reencarnacionista e evolucionista), ou seja, se adaptando ao processo religioso e cultural brasileiro e ainda explorando as visões de mundo dentro do culto vodun.

⁴⁹ Conforme contam nos terreiros, Omolú seria rei dos Tapas, originário da região de Empé. Em território Mahi, no antigo Daomé, estava relacionado à vinda da peste, mas o povo do local consultou um babalaô que lhes ensinou como acalmar o orixá. É considerado um orixá, uma divindade ligada às doenças, à cura, à terra e às folhas. No Brasil tem vários outros nomes: Obaluaê, Sakpatá e Xapanã, provavelmente uma junção ocorrida com outras divindades devido à diáspora africana e o contato entre diferentes povos. (PRANDI, 2001, pp.: 202-224; BERKENBROCK, 2012, pp.: 242-243).

⁵⁰ Azansú ou Azunsu é uma divindade vodun ligado às doenças e a terra. Considerado uma divindade de dupla etnia, pois seu culto transita entre os povos Fon e Yorubá, onde é conhecido pelo nome de Sòpònná (Xapanã) e no Brasil é associado à Omulu. (LOPES, 2004, pp.:85, 594)

Ele menciona que quando um membro da casa falece, faz-se o *zerim* ou *sirrum*, onde há dança e canto para encaminhar o espírito para que este seja feliz [em outro plano] e vá em paz, passando a ser um ancestral da casa. Mas, Marcos de Carvalho adiciona que é também possível ocorrer a “reencarnação”, pois ele mesmo diz que tem influência kardecista, a qual, crê nesta volta do espírito.

Assim, o mejitó completa dizendo que apenas uma vida é muito pouco, é preciso haver esse retorno para a expiação dos erros, cumprir alguma missão e evoluir o espírito. Ele enfatiza bastante essa ideia, falando que se esse espírito fez o bem ele obterá os frutos disso também na próxima vida:

“E quanto a morte, nós realizamos uma cerimônia fúnebre quando um filho da casa falece, a roça fica de luto durante 3 meses e após 3 meses há uma cerimônia pública chamada de *zerrim* ou *sirrum* e é uma cerimônia fúnebre onde todos participam e aquele espírito é encaminhado. Canta-se e dança-se para aquele espírito em honra e glória em homenagem ao espírito do filho de santo para que ele siga em paz, onde agradecemos por tudo que ele contribuiu olhe por nós, seja feliz, e ele vai passar a ser um ancestral da casa, um falecido...um ente querido que se foi, vai ser lembrado com saudade.

Eu não sei como é lá na África, porque eu vivo o candomblé do Brasil...não tem candomblé na África, lá é o culto de vodum... no meu axé nós acreditamos que o espírito pode reencarnar, possa voltar, talvez isso seja de influência kardecista ou não, mas eu acredito nisso. Acho que se não vir é muito pouco você vir só uma vez na Terra para espiar seus erros, evoluir e cumprir sua missão. Talvez essa seja uma visão kardecista...acredito na evolução espiritual, se ele errou, se ele não cumpriu e se fez o mal, ele vai voltar para espiar o mal que ele fez, se ele fez o bem ele terá os benefícios, ninguém veio de lá para contar. Mas eu acredito que o espírito evolua. Nós estamos o tempo todo tentando evoluir... eu fui criado dentro do kardecismo, não praticando...minha mãe e meu pai tinha sessão dentro de casa, de mesa branca e como filho eu era obrigado a assistir, meus pais obrigavam a assistir e eu fui absorvendo os conceitos, normas, regras e modo de pensar e agir e eu acredito que eu leve para o candomblé.

Mas, eu não vejo diferente lá na minha matriz na Bahia que não são kardecistas e não tem influência kardecista. Eu não sei até que ponto o candomblé está sofrendo influências minhas ou se é do candomblé. Não é a preocupação maior do candomblé, a evolução do espírito com a reencarnação, não são pontos principais do candomblé. Você crescer como pessoa, cumprir seu destino, adorar seu vodum, porque esse vodum é um ancestral seu, talvez em outras reencarnações você pode ter sido o adorador numa tribo desse vodum”. (MEJITÓ MARCOS DE CARVALHO, 11/8/2020, 54:39).

Desta forma, o Mejitó Marcos de Carvalho diz que foi criado no kardecismo, seus pais faziam sessão de mesa branca, e segundo ele, essa vertente também foi

absorvida. Mas, para ele, em Cachoeira (BA), onde ele foi iniciado, há o mesmo pensamento. Ele mesmo não sabe de onde vem essas influências, se advém dele ou se é algo do próprio candomblé.

Esse modo de pensar, significa que mesmo no terreiro de origem mais antiga, como aquele em que ele se iniciou na Bahia, essa crença reencarnacionista de origem kardecista existe, juntamente com as proposições de ancestralidade, demonstrando essa confluência histórica de diferentes modos de entender a religiosidade, unindo a interpretação do culto vodum no Brasil e o kardecismo para surgir este tipo de candomblé, jêje-mahi que foi passado a este sacerdote.

Desta maneira, como percebi na entrevista do mejitó Marcos de Carvalho, o kardecismo, de origem cristã que surge no séc. XIX, se faz bastante presente nos terreiros em seu modo de interpretar a vida e a morte, mesmo que distante da construção da moralidade iorubá, descrita pelos autores Bewaji, Abayomi e Abimbola, por exemplo, pois para estes não há evolução espiritual, punição divina no Orun do pós-morte e sim uma prudência no Aiyé (plano terreno) para então encontrar os ancestrais espirituais e logo retornar. Diante disto, a visão de mundo moral iorubá, conforme tais autores:

“(...) uma sociedade, na qual, acredita-se ser originalmente "feita por Deus"; “Supersensível” e "feito pelo homem". Por supersensível, o que se quer dizer é que esta visão de mundo não está livre de um equilíbrio harmonioso e espiritual que é supervisionado e mantido sob controle por seres espirituais que se acredita transcenderem das pessoas... E em segundo lugar, é "feito pelo homem" porque não pode ser culturalmente entendida independente de quem nela vive atualmente. Nesta perspectiva o sujeito é conhecido e identificado em, por e por meio de sua comunidade.

O relacionamento entre os indivíduos baseia-se principalmente no reconhecimento de seu valor como seres humanos e não apenas sobre o que possuem ou o que podem fazer uns pelos outros. Embora é costume que as pessoas nessas culturas ajudem umas às outras sem exigir uma remuneração imediata ou equivalente exata. Todo mundo é ciente do fato de que cada pessoa tem algo a contribuir para o bem-estar de toda a comunidade”. (ABAYOMI, O., 2021, p.: 4)

Sendo assim, há diferentes formas de se entender a moral e seu desenrolar na morte, seja a visão que dá ênfase ao ideal de bem comunitário e o valor aos ancestrais, seja no destaque a uma possível punição divina e desenvolvimento espiritual conforme o comportamento terreno. Isto é, este último parecer enfoca muito mais nos acontecimentos do pós-morte do que a primeira visão. No entanto, a mescla dessas concepções se faz presente em muitas das casas de axé no Brasil.

III. Ancestralidade, punição divina e concepção de ser humano

Conforme o sacerdote Marcos de Carvalho, o indivíduo tem seu livre-arbítrio para escolher agir entre o certo e o errado moralmente, porém dependendo de suas atitudes ele entende que podem ocorrer sanções no mundo espiritual que servem para evoluir o espírito e que sua possível reencarnação é um meio de recuperar ou resolver dilemas de vidas anteriores. Ele se refere aos ancestrais, mas como famílias espirituais que também estão em processo de evolução e podem nos auxiliar no mundo terreno. Tal evolução dos ancestrais não é mencionada pelos autores que tratam da filosofia iorubá ou mesmo daqueles que tratam do culto vodum.

Ainda assim, pelas falas do mejitô percebe-se aqui um sincretismo entre o culto vodun e o kardecismo muito forte e provavelmente nas práticas cotidianas do ilê encontraremos também interferências iorubás, já ditas, principalmente a partir do séc. XIX, devido o maior influxo no Brasil de povos da região africana de influência iorubá, interferindo substancialmente nos fundamentos e mitos dos terreiros brasileiros, principalmente Nordeste e Sudeste, surgindo o que Parés chama de nagôização com predominância dos cultos e fundamentos vinculados aos orixás, sobretudo da nação do Reino de Ketu e de Oyò (Nigéria). (PARÉS, 2005, pp.: 165-185).

Em relação aos voduns, o sacerdote Marcos de Carvalho fala que esta divindade deve ser adorada porque ele seria um ancestral nosso, de outras vidas, pois poderíamos ter pertencido a uma “tribo” africana. Logo, ele diz que essa é uma explicação plausível, sobretudo para o branco que não tem o mesmo vínculo consanguíneo que o liga com a África. Para ele, o vodun recebe as pessoas ao morrer e não tem nada a ver com o deus cristão. O vodun acolhe, tira o sofrimento, explica a situação para o morto caso um dia este volte para terminar de cumprir alguma missão em Terra.

Mas, Marcos de Carvalho também fala que o vodun pode castigar o participante tanto em vida quanto na morte, mas ele não fica muito seguro quanto a essa informação. Ele diz que são suposições, porque estas ideias não são os pilares do candomblé, o candomblé vive o agora, diferente de religiões cristãs, por exemplo.

Neste ponto, podemos retomar a ideia dos autores que falam da moralidade iorubá acerca da importância da boa convivência social, como viver bem no presente, como melhor maneira de estar no mundo terreno. (ABAYOMI, 2021; BALOGUN, 2013; BEWAJI, 2004; SILVA, 2015).

O mejitó fala inclusive que o Céu pode estar dentro da terra, pois da terra que vem a força, já que somos enterrados, diferente da visão cristã de Céu nas alturas, ele menciona:

“ A gente acredita que quando morre a gente pede que o vodum receba a pessoa. Eu quando morrer quero encontrar com esse meu ancestral, que ele me receba me acolha. Porque não temos a visão que o deus cristão nos receba, a gente quer que nos receba seja o nosso vodum, nos acolha, que nos dê as respostas que não tivemos aqui, nos explique melhor as coisas, tire nosso sofrimento, nos acalante, e tire a saudade dos entes queridos daqui. E que um dia a gente posso voltar à Terra novamente para reencontrar as pessoas e cumprir o que não foi feito”. (MEJITÓ MARCOS DE CARVALHO, 11/8/2020, 1:01:14).

“Poderia ser castigado [quem comete um erro grave] pelo vodum por não ter cumprido, por ter matado, por ter feito coisa erradas, poderia receber o castigo do santo dele... punir lá e depois vir para consertar o erro para se redimir do que ele [o sujeito] fez. São suposições, porque esses não são os pilares do candomblé, as pessoas não se preocupam muito com essa parte, é o momento, é o viver agora... diferente de outras religiões que se prepara aqui para viver lá no Além. Não que não exista o mundo lá, o Orum. Mas, para gente não é essa visão católica, nem kardecista. Será que o Céu está lá encima? O céu pode estar dentro da terra, a gente acredita muito na força da Terra, esse Céu católico pro povo africano e do candomblé ele pode tá dentro da Terra, a gente cultua muito a Terra, a gente é enterrado ... Será que não está dentro da Terra?” (MEJITÓ MARCOS DE CARVALHO, 11/8/2020, 1:02:36).

Aqui, quando Marcos de carvalho se refere ao “Céu” e a “Terra”, ele parece se remeter a visão cristã de Paraíso em um plano superior ao terreno, assim como a Terra ao plano dos mortos, não sendo exatamente o planeta Terra ou a que pisamos. Ele remete a um imaginário do Além em variadas vertentes.

Em relação a ideia da Terra ser aquela que poderia receber as almas, esta é uma possível visão muito particular do mejitó, dando importância às crenças e divindades

ligadas à terra e a fertilidade, como os ayi-vodun liderados por Sakpatá e Aizã, Azonzu, comuns no grupo jêje-mahi e na área iorubá e gbé. (PARÉS, 2018, pp.: 271-306).

Já quando fala em Céu-Paraíso é uma visão comum desde meados da Idade Média e que se desenvolve com a expansão do cristianismo. É um Céu metafísico, residência do Deus cristão e de seus eleitos, àqueles considerados santos que escaparam ao Juízo Final, podendo haver várias gradações dentro do Céu (Paraíso Celestial), Paraíso terreno (Éden), Purgatório e diferentes escalas dentro do Inferno. (LE GOFF & SCHMITT, 2006, pp.21-34). No entanto, hoje, há uma visão mais simplificada que separa o Céu do Inferno, sem tantas escalas, definindo mais radicalmente aqueles que vão para um ou outro espaço, mais homogêneos, já que ele se refere ao Céu católico em sua visão contemporânea.

Isto mostra que seu terreiro procura retomar uma formação de imaginário “tradicional” nas práticas e na construção do ilê, mas não necessariamente na totalidade filosófica do culto vodun ou de influência iorubá. Isso quer dizer que precisamente houve uma reformulação do entendimento da morte e do indivíduo, se analisados conforme as práticas e representações mencionadas pelo antropólogo Nicolau Parés acerca do povo fon, o qual, está interligado com a formação do candomblé jêje no Brasil.

Segundo Parés, poderíamos nos referir à concepção de ser humano conforme os fons, do Daomé, para os quais, a pessoa é formada por um destino (*kpoli*), um princípio dinâmico (*lěgbà*), o espírito guardião ancestral (*djoto*) e uma divindade “dona da cabeça” (*vodum*). O entrevistado fala dessa divindade vodum como dona da cabeça (do sujeito), mas ao mesmo tempo a vê como um ancestral, não mencionando as outras características.

O Sirrum/*sinhún* (rito fúnebre) também sofreu modificações, pois tradicionalmente possuía carpideiras no evento e banhos de rio ou no mar pelos participantes, contudo, o cuidado com o corpo, limpeza, raspagem, sacrifícios e uma segunda cerimônia 3 meses após o enterro ainda são realizados. (PARÉS, 2016, pp.: 73-76).

IV. Moralidade no terreiro Hùnkpámè Hùmdangbènă

Ao ser perguntado em relação ao bem-viver, o mejitó Marcos de Gbssém diz que dentro do seu candomblé isto significa manter o respeito as diferenças, acolher as

peessoas, pois “o candomblé primeiro confia para depois desconfiar”, mas aqueles que não se adaptam são convidados a se retirar. Os preceitos ensinados são o amor, união, respeitar o outro. (MARCOS DE CARVALHO, 11/8/2020, 53:4).

Ademais, Marcos se atém a ideia de ancestralidade, hierarquia, respeito ao mais velho, cuidado com as crianças por todos da casa, como nos antigos *ègbès* (ideia iorubá de comunidades familiares se estendendo aos ancestrais espirituais, como um duplo no Orun e no Aiyê). Isso significa o cuidado com a vida em comunidade, pensar no outro, cuidar dos filhos(as) dos outros enquanto seus pais estão ocupados, como se fossem seus próprios filhos e dar importância ao coletivo, antes mesmo de pensar em si mesmo.

É nesse foco que percebo apesar de todas as dificuldades culturais para a manutenção dos terreiros e da cultura africana e afro-brasileira, ocorreram trocas importantes como a persistência do equilíbrio entre o individual, o comunal e o bem-viver dentro dos ilês que remontam aos preceitos comunitários de povos iorubás, conforme Bewaji e Abayomi estudam.

Abayomi define o sistema moral iorubá e em muitas sociedades africanas com os valores culturais que inclui: senso de vida em comunidade; de boas relações humanas; da sacralidade da vida; de hospitalidade; sentido do sagrado; senso de tempo; senso de respeito pela autoridade e pelos mais velhos e valor da linguagem e dos provérbios. Já Bewaji lembra mais dos aspectos laicos antes das características religiosas para o bom convívio social, isto é, ter cautela nas atitudes perante o próximo em sociedade. (BEWAJI, 2004, pp.: 396-403; ABAYOMI, 2021, pp.: 3-4).

Portanto, o comportamento moral nos terreiros está associado com vários elementos do cotidiano, trazendo uma readaptação ao modo de viver e entender as religiões de matriz africana.

V. Família e hierarquia nos terreiros

Como muitos ilês ao longo da história, esta casa de vodun jêje-mahi teve que se reinterpretar devido às regras sociais atuais, ao trabalho das pessoas, à vida social, à modernidade da internet, ao uso do termo “santo”, ainda utilizado, que faz parte de um sincretismo colonial, remetendo às influências católicas do passado que permaneceram, além da divisão das tarefas entre homens e mulheres, conforme a visão patriarcal de

feminino (mulher, frágil, doméstica) e masculino (homem, forte, trabalhos pesados), reforçada a partir do período colonial no Brasil.

Por exemplo, Marcos de Carvalho menciona acerca dos papéis sociais de homens e mulheres no terreiro e enfatiza o que ele chama de “família tradicional”:

“O Candomblé jêje vai remontar a antiga família tradicional, né?! Tradicional família onde o homem o pai né que é representado pelos ogãs que são iniciados mas não recebem os voduns e esses homens e desempenham as funções masculinas dentro do candomblé, eles representam o pai na família tradicional”.

As ekedis são as mulheres que não recebem o vodum, não incorporam que representam a mulher, mãe e desempenham as funções femininas que é lavar, cozinhar, passar, preparar o alimento, já os ogas que é o homem é capinar, pintar, cortar, os trabalhos pesados, os trabalhos tipicamente relativos ao homem e às ekedis, as mulheres. As filhas de santo da casa representam os filhos... daí formam a família, pai, mãe e filho. E o sacerdote, ... o sacerdote é o que vai comandar tudo isso. É o que vai fiscalizar para ver se o ogan está desempenhando a função de pai, se a ekedis estão desempenhando as funções de mãe e as filhas de santo estão desempenhando as funções de filhos para receber o vodun...” (MEJITÓ MARCOS DE CARVALHO, 11/8/2020, 14:30)

Assim, para Marcos de Carvalho, os ogãs desempenham a função masculina do pai desempenhando os trabalhos “mais pesados”: obra, pintura, etc. e as ekedis representam a mãe, a mulher desempenhando funções de cozinheiras, costureiras, limpeza e ambos podem cuidar das crianças, na medida em que os filhos ali são entendidos como filhos de todos. Juntamente com os filhos-de-santo, para ele é formada uma grande família “tradicional”.

Marcos assim, fala da importância da hierarquia não como forma de autoridade, mas como uma maneira de se manter a ordem, respeitar o mais velho e as funções de cada um no ilê. Ele explica que essa noção de hierarquia é levada para fora do terreiro, para o trabalho das pessoas, para a educação das crianças, através dessa doutrina do candomblé, assim como o amor pela natureza, segundo ele.

Retomando a ideia de família explicada por Marcos de Carvalho, pensamos na proposição da construção do gênero e do núcleo familiar durante a Modernidade⁵¹. Conforme Lugones, sob o quadro conceitual de gênero burguês e europeu, a dicotomia hierárquica como uma marca do humano também se tornou uma ferramenta normativa para condenar os/as colonizados/as.

As condutas dos/as colonizados/as e suas personalidades/almas eram julgadas como bestiais e, logo, não gendradas, promíscuas, grotescamente sexuais e pecaminosas. Mesmo que boa parte do período colonial, a compreensão do sexo não fosse dimórfica (diferença essencial e absoluta entre homem e mulher), os animais eram diferenciados como machos e fêmeas, sendo o macho a perfeição, a fêmea a inversão e deformação do macho. Hermafroditas, sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina. (LUGONES, M. 2014, pp.: 935-936).

Entretanto, conforme Laqueur, a partir do século XVIII, a visão ocidental dominante “tem sido de que existem dois sexos estáveis, incomensuráveis e opostos e que as vidas políticas, econômicas e culturais de homens e mulheres, seus papéis de gênero estão de algum modo baseadas nesses ‘fatos’”. (LAQUEUR, 1992, p. 6). Para este autor, historicamente, as diferenciações de gênero precediam as diferenciações de sexo. O ‘homem’ seria a medida de todas as coisas, e com o tempo, mulher e homem, passaram a ser enquadrados como categorias ontologicamente distintas.

Neste sentido, as funções dentro dos terreiros também não escaparam da generificação, reforçada desde o processo diaspórico dos negros para o Brasil. Ainda assim, de acordo com Oyewumi, a formação familiar de muitos povos africanos, especialmente os ditos iorubás [e seus descendentes] não se refere somente à família nuclear ou à visão de marido patriarcal/esposa subordinada, ocorrendo inúmeras vezes sucessões e organizações familiares a partir de uma lógica matrilinear.

Os exemplos linguísticos utilizados por essa autora ainda hoje nos terreiros podem nos dar uma visão mais ampla de tal lógica. A palavra *òkọ*, significando esposo/esposa, também é usada para os dois sexos e *ìyáwò*, significa noiva/noivo mais nova(o) na família (muito usada no candomblé para relacionar os iniciados aos seus orixás).

⁵¹ A primeira modernidade refere-se ao momento da chegada dos europeus nas Américas, também designada como modernidade colonial. A segunda modernidade surge a partir da Revolução Industrial, cunhada como modernidade capitalista. (LUGONES, 2014, P.:936).

Ser mãe na sociedade africana, [assim como a iyalorixá no candomblé], é mais importante do que ser esposa, ter família não é necessariamente morar no mesmo espaço. (OYEWUMI, 2004, pp.: 1-8).

Ainda há menções de reis africanos que também “esposavam” homens – estabeleciam laços com líderes talentosos e artistas proeminentes baseados no casamento. (CIRNE, 2017, pp.: 104-114; OYEWUMI, 2004, pp.: 1-8; 2000, pp.: 1093-1098).

Outro exemplo dentro dos terreiros é a importância das iyalorixás e iabás (mães, senhoras, orixás femininos). Inclusive, todos os entrevistados foram formados no terreiro por iyalorixá, as quais, eles mencionam como mulheres mais velhas que herdaram o terreiro e/ou possuem maior experiência espiritual que eles.

Então encontramos nos terreiros e em muitas famílias iorubás também um modelo familiar não-generificado, pois os papéis no interior dos laços de parentesco não são diferenciados por gênero, e sim pelo princípio da senioridade que é dinâmico, diferente da família nuclear. Nessa formação social, não há palavras que designem menino ou menina, e sim a palavra *omọ*, que designa prole, descendência.

Ao mesmo tempo, em muitas casas de axé também há funções de gênero definidas conforme a sociedade contemporânea que se encontram, diferenciando ekedis, abiãs e ogãs no dia-a-dia da casa.

Desta forma, Marcos de Carvalho também nos conta como as crianças através do convívio, das músicas e da observação das pessoas falando no ilê vão aprendendo a língua fon, não havendo necessidade para ele de ter alguém específico para ensinar. Porém, as ekedis⁵² são aquelas que, em geral, procuram ficar com as crianças, educar, tomando conta enquanto os pais podem estar incorporados.

O mejitó Marcos de Carvalho diz que as abiãs⁵³ mais velhas cuidam das crianças também e contam histórias que explicam os mitos e funcionamento do candomblé, que segundo ele ensina-se conceitos morais, religiosidade (músicas, língua, fundamentos, pensamentos). O mejitó diz que as crianças aprendem desde cedo as normas e os conceitos da casa ou do “quilombo” em que vivem, mas ele não sabe dizer se aprendem histórias relacionadas ao culto vodun originário do Benin.

⁵² Mulheres que cuidam de diversas funções de cuidado estrutural do terreiro e espiritual e não incorporam.

⁵³ Mulheres não iniciadas na casa, não fizeram sua feitura, ritual de entrada no mundo religioso do terreiro de fato.

Isto é, a função educacional e de construção das regras morais e religiosas no terreiro dele estão ligadas sobretudo às mulheres, vistas nesse sentido, como mães de todos os pequenos, como aquelas que cuidam, ensinam e acolhem.

Logo, essas categorias são altamente situacionais e não determinadas por um corpo específico e fixo. Os terreiros brasileiros, nesse sentido, à despeito de hoje fazerem parte de uma outra formulação social, carregam consigo também tais elementos mesclados não havendo um modelo organizacional e de poder dirigido apenas conforme o gênero. A antiguidade cronológica, espiritual e a experiência definem melhor os que são subordinados e aqueles com mais sabedoria, e logo, com mais poder dentro dos ilês.

VI. Tecnologia e “tradição”

Já sobre o uso de tecnologias contemporâneas nos terreiros, ele dá exemplo:

“Tem candomblé que a porta é aberta, todos podem entrar, pode entrar quem quiser. Antes era no boca-a-boca, as pessoas iam falando, comentando, hoje com a internet, vai no Facebook, tem os convites digital, coloca anúncio no Instagram, e aí as pessoas vão sabendo...os mais amigos eu telefone”. (MARCOS DE CARVALHO, 11/8/2020, 39:41)

Ele também fala que seu terreiro sendo aberto à visitação, utiliza hoje em dia convites por telefone para os mais amigos e anúncios no Facebook, WhatsApp e Instagram. Desta forma, percebo como ele integra sua dita “tradição” com o presente, fazendo uso dessas plataformas digitais e internet.

Esses são apenas alguns exemplos de como novos sentidos vão sendo adquiridos ao longo do tempo por essas comunidades de candomblé como um conjunto de estratégias de sobrevivência, conforme Sweet, Reis ou Mbembe discutem. (MBEMBE, 2005, p.: 24, REIS, 1991, pp.: 49- 170; SWEET, 2007, pp.: 137-141;258-265).

Diante destas situações, as quais, os terreiros não fogem na história, é preciso salientar que muitas dessas casas tentam se manter como resquícios materiais e simbólicos de resistências da cultura africana e afro-brasileira, ainda que não se possa resgatar o passado pleno, ainda assim seus modos de vivência e sua cultura representam um importante foco de identidade e história.

2.4 - Entrevista com o babalorixá Alexandre dos Santos

I- Primeiras impressões

Alexandre Carvalho dos Santos ou Xandi de Oxumaré foi entrevistado em 12/8/2021. Ele é sacerdote ou babalorixá do Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô, Realengo/RJ (R. Aritiba, 954), de origem ketu⁵⁴, de culto orixá, no qual participa tem 10 anos.

Este terreiro foi fundado em 1995 e é o mesmo de sua mãe-de-santo Nara. Xandi dos Santos já é feito no santo há 33 anos, ele foi iniciado por Wanderlei de Ogum. Wanderlei de Ogum é filho-de-santo de Nara de Oxóssi, dona do terreiro atual, enquanto ela é filha-de-santo de Benedito de Oxalá, já falecido.

Fig. 30. Foto externa da entrada do terreiro Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô em Realengo/RJ (R. Aritiba, 954)



Fonte: Google Street View

Fig. 31. Terreiro Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô, foto interna.

⁵⁴ Conforme Nei Lopes, o termo ketu se refere ao antigo Reino de Ketu, na atual Nigéria (África), um subgrupo dos falantes do iorubá. (LOPES, N. 2004, p.: 505; 336).



(Fonte: < <https://m.facebook.com/Adarofotografiaefilmagem/videos/as%C3%A9-y1%C3%AA-%C3%A1iy%C3%A9-oju-od%C3%A9-igbo-ajodun-od%C3%A9-es%C3%BA/660184491041265/>>.

Acesso em: 10/3/22.).



Fig. 32. Fotos do Terreiro atual Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô, Realengo/RJ.

(Fonte: Imagens tiradas pelo autor)

Xandi de Oxumaré é formado em Ed. Física e hoje é professor da UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro – e coordena um projeto de mestrado do PPGDAN-Programa de Pós-graduação em Dança: Africanidade na Dança e Educação – PADE/UFRJ, interligando mundo acadêmico, arte, cultura e religiosidades afro-brasileiras. Ele tem 55 anos, mora na Lapa/RJ, tem pele preta, cabelos crespos, usa óculos e foi feito em Oxumarê no terreiro da iyalorixá Nara de Oxóssi.



Fig. 33. Alexandre Carvalho dos Santos ou Xandi de Oxumaré - babalorixá do Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô

(Fonte: imagem cedida por Santos)



Fig. 34. Nara de Oxóssi, iyalorixá de Alexandre e zeladora do terreiro Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô

(Fonte:

<<https://www.facebook.com/odefotos/videos/discurso-de-m%C3%A3e-nara-doxossiroda-de-xang%C3%B4igbichegada-da-corte-odun>>. Acesso em: 5/2/22)

pararundo para a entrevista com (12/8/2021, ele comentou que o seu ilê possui um círculo familiar com vários filhos-de-santo que montaram seus terreiros, mas retornam muitas vezes para grandes obrigações e ele mesmo entende o terreiro como possibilidade de uma família gerida, ainda que haja uma hierarquia, por um orixá, assim como nas antigas cidades iorubás, nas quais, um orixá era o patrono.

Logo, refazendo uma memória histórica, o terreiro seria uma reconfiguração de parte da história africana e afro-brasileira⁵⁵. Ele ri, se mostra satisfeito e diz que o terreiro assim mantém um laço familiar, ainda que não seja consanguíneo, se faz por um vínculo ancestral e espiritual.

(...) “o terreiro é de mãe Nara, ela é a chefe do terreiro. Como já sou formado na casa como babalorixá, eu tenho os meus próprios filhos de santo. É uma casa que se propõe a manter, vamos dizer assim, o núcleo familiar próximo, o que significa isso? Eu me formei, vamos dizer assim, tomei as obrigações necessárias pra chegar ao cargo de babalorixá e tenho os meus próprios filhos de santo, mas tem irmãos de santo que abriram suas casas, então eles retornam ao barracão em período festivo, numa necessidade grande, uma obrigação

⁵⁵ Nesse sentido, ele fala sobre seu grupo denominado ketu, remetendo à origem iorubá da cidade de Ketu, com orixá odé-Oxóssi como patrono. Alexandre dos Santos conta que, conforme a história oral que ele conhece, essa nação foi fundada no Brasil, em um ilê, em Salvador, por 3 negras, Iyá Detá, Iyá Kalá, Iyá Nassô, se consolidando na Casa Branca do Engenho Velho, antes da abolição da escravidão, entre final do séc. XVIII e início do XIX.

grande que precise de muitas pessoas. E assim a minha atuação no terreiro ela é tanto de pai para os meus filhos, cuidando da vida espiritual dos meus filhos, como de filho na relação com o meu pai de santo que é de lá também, e de neto da dona da casa. Então é um ciclo familiar, mesmo que ele não seja por sanguíneo, ele se faz por um elo de ancestralidade e espiritualidade”. (BABALORIXÁ XANDI CARVALHO, 12/8/2021, 6:12).

Aqui ele lembra a autoridade de sua mãe-de-santo, Nara, assim como a importância da senioridade e família espiritual dentro do terreiro.

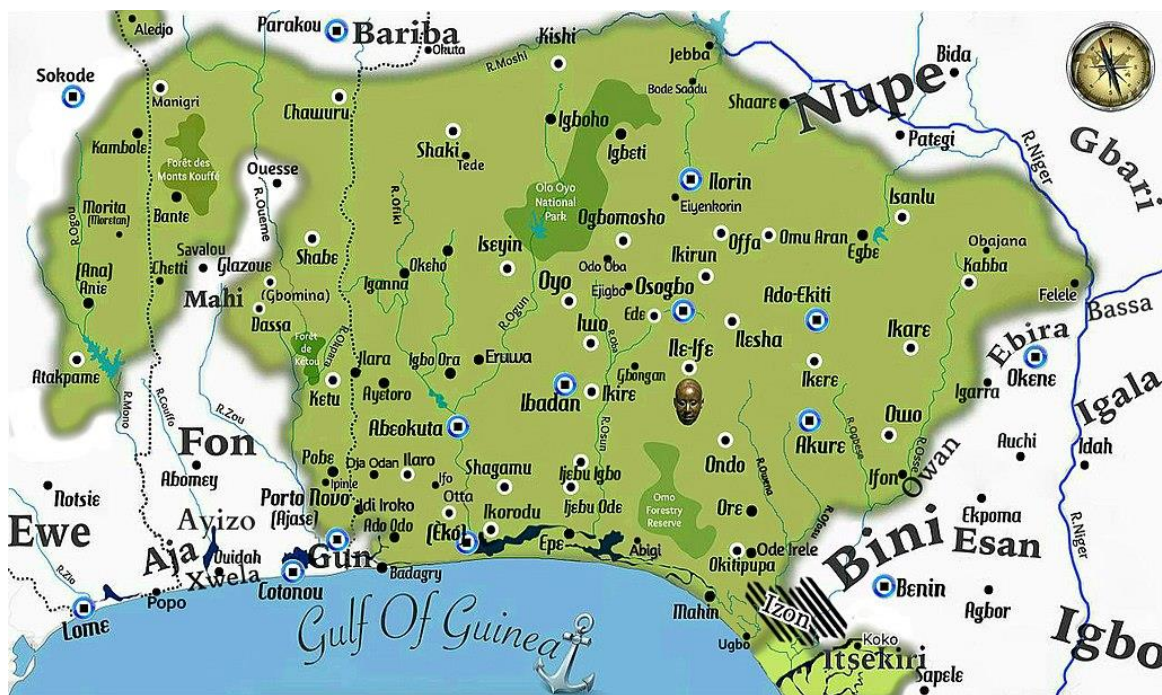
II - O terreiro e o acolhimento dos povos da diáspora africana

O babalorixá Alexandre dos Santos relembra que durante a escravidão dos negros africanos as famílias foram fragmentadas e mandadas para regiões diferentes, interrompendo algumas ligações culturais e de memória. Passaram a ser misturadas com pessoas de diferentes dialetos, dificultando a comunicação.

Deste modo, para ele, o terreiro é uma reconfiguração desses espaços geográficos familiares e também a reconstrução de uma família gerada por um orixá, assim como foi na África, segundo Xandi dos Santos.

Assim, Xandi de Oxumaré explica que o terreiro, o qual, ele participa, é formado pela chamada nação ketu, do tronco iorubá, advinda da cidade de Ketu (Benin), tendo o orixá caçador Oxóssi-Odé como patriarca.

Fig. 35. Partes dos atuais países: Nigéria, Benin e Togo, nos quais, predomina o iorubá, contendo as principais cidades mencionadas: Ketu, Oyó, Ifé.



Fonte: < <https://aulasdeyoruba.blogspot.com/2021/03/iorubalandia.html>>. Acesso em: 2/5/22.

Ele explica que no Brasil a 1ª casa fundada dessa nação foi em Salvador, existindo até hoje, atualmente no Engenho Velho da Casa Branca e explica, no seu entender, como se deu a vinda de escravizados para o Brasil e a formação dos terreiros:

“É importante a gente entender que na diáspora africana quando se deu o processo de escravidão forçada, as famílias eram divididas e isso não era uma mera coincidência, as famílias eram divididas para fragmentar realmente a cultura e fragmentar a memória do povo, porque o povo junto constitui memória. Quando se fragmenta, quando se separa mãe, marido, filhos, netos, avós, cada um indo pra uma região diferente, você fragmenta aquele núcleo familiar e você misturava aquelas pessoas com negros, eu uso o termo “pretos”, que falavam outros dialetos. Então a dificuldade de se comunicar se fazia. A ideia do terreiro no Brasil é uma reconfiguração desses espaços geográficos, familiares, e também dessa própria configuração de possibilidade de uma família gerida por um orixá. Muitas bibliografias vão trazer que os orixás, na África, eram cultuados por região, então quem viesse da região tal seria ligado ao culto de ogum. Quem viesse de uma outra região seria ligado ao culto de oxum. Quem viesse do Oyó seria ligado ao culto de Xangô. O terreiro como espaço, ele reconfigura esse lugar, só que abarcando. O terreiro é uma reconfiguração de todos esses espaços que existiam e que ainda existem, é importante a gente registrar isso.” (BABALORIXÁ XANDI CARVALHO, 12/8/2021, 7:52).

Fig. 36. Casa Branca do Engenho Velho, Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká



Terreiro considerada a primeira casa de candomblé aberta em Salvador, Bahia. É o primeiro Monumento Negro considerado Patrimônio Histórico do Brasil desde o dia 31 de maio de 1984.

Fonte: < <https://www.irdeb.ba.gov.br/multicultura/?p=5345>>. Acesso em: 2/5/22.

Portanto, para Alexandre Carvalho, as casas de axé, reorganizaram povos, divindades e famílias da diáspora africana e assim permitiram a manutenção da existência daqueles que poderiam ter sido esquecidos, ainda que com características e visões novos, mas mantendo o pensar em elementos africanos.

As casas de cultos afro-brasileiros, ele relembra, foram criadas antes da abolição da escravidão, mostrando a capacidade de comunicação, de estratégia e de negociação política das mães-de-santo, já que o candomblé sempre foi perseguido. Ele cita Mbembe, dizendo que essas casas serviam para reaglutinar os povos da diáspora, mantendo um tipo de vínculo parental com uma hierarquia.

“Isso é importante dizer, que essas casas [1^{as} casas de candomblé] tiveram suas fundações antes mesmo da abolição da escravidão. Essas casas eram reguladas e negociadas por essas mulheres, com uma capacidade enorme de negociação política, porque o Candomblé é uma religião perseguida desde sempre. Então pensar um terreiro que é fundado antes da abolição da escravidão, é pensar numa capacidade de comunicação, de relação, de negociação política e estratégia muito grande. Existe um autor o Achille Mbembe, que ele vai dizer que essas comunidades, e aí ele vai falar dessas comunidades que foram fundadas nos lugares aonde os povos pretos foram levados pela diáspora, eram justamente pra reaglutinar essa ideia de parentesco. Porque ele chama esse povo fragmentado da diáspora de "os sem parentes".

Então esse vínculo parental se faz no terreiro por uma certa hierarquia estabelecida nos terreiros e por essa coisa, né? Que a líder da casa é a

mãe, quem vem se cuidar com ela é o filho, e aí o filho que com o seu tempo tem o seu filho, é neto dessa mãe. Você tem os seus tios de santo, suas tias de santo, então o terreiro configura um espaço de acolhimento e de refazimento de memória do povo preto diaspórico. E a gente quando pensa o terreiro enquanto um lugar de cuidado psicológico naquela ocasião, na verdade esse é um pensamento que se mantém nas comunidades de terreiro. A comunidade de terreiro ainda se constitui como um espaço de cura desses processos de trauma da diáspora, e por via dos conhecimentos africanos, que são negados, né? Pelo poder euro centrado, pelo conhecimento euro centrado, às vezes negado até mesmo dentro da universidade brasileira.” (BABALORIXÁ XANDI CARVALHO, 13:40)

Portanto, para este babalorixá o terreiro é espaço de acolhimento e refazimento do povo negro diaspórico, além de espaço para o cuidado psicológico com conhecimentos de origem africana, os quais, muitas vezes são negados na Academia, na sociedade e pelo poder eurocentrados e embora sejam comunidades fundadas e mantidas pelo povo preto, sempre mantiveram as portas abertas para todos que precisavam.

III – Hierarquia e cronologia no Axé

Segundo Xandi de Oxumaré, o terreiro tem suas próprias leis, as quais, permitem que este se mantenha até hoje, por isso há certos espaços que são vedadas aos não iniciados ou aqueles com pouco tempo de casa, pois há uma hierarquia diante dos mais velhos espirituais ou dependendo do orixá que se cultua. Para ele, a hierarquia não está para salvaguardar a autoridade das pessoas no ilê e sim para se manter a organização da casa, muitas vezes reafirmadas pelos búzios. Daí é um espaço de confluência do saber dos mais velhos, dos ancestrais e dos orixás.

Ele explica que o mais velho é aquele mais antigo da iniciação religiosa, não necessariamente pela idade física. Logo, uma criança iniciada pode ser considerada mais velha do que um idoso da casa. Obviamente também se respeita a pessoa idosa, mas a idade no terreiro é pensada a partir do tempo de iniciação.

O participante não iniciado é chamado de abiã, o/a qual, ajuda na casa com os afazeres domésticos, mas não sabe ainda todos os fundamentos e segredos do culto, apenas quando se iniciar passa aos poucos pelo processo de ir adquirindo tais saberes.

Há também o caso daquele observador que não participante do terreiro e pede permissão para sua pesquisa, ele diz, que é o meu caso.

Alexandre dos Santos salienta que para o pesquisador e o abiã o terreiro possui uma outra “língua”, possuindo uma maneira diferenciada de se comunicar, conhecendo também uma outra dimensão de pensamento, modos de ver, de ser e de estar no mundo. Por isso, o pesquisador deve ser tão generoso quanto o terreiro o recebeu, não interpretando o terreiro por outra lógica ou outra religiosidade de fora do ilê, vendo a casa como construção e preservação de saberes que tem seu próprio sentido filosófico, não precisando, conforme ele, de outra cultura para entendê-lo.

“(…) quando alguém se coloca para entrar no terreiro e conhecer ou pesquisar o terreiro, é importante entender que ao passar naquele portão, você tá entrando num outro território, num território que tem uma outra língua que mesmo não falada diretamente o tempo todo, todos os objetos sagrados, todas as formas de evocação da espiritualidade, toda maneira de se comunicar um com o outro e com o mundo dos nossos ancestrais africanos, será pela língua Iorubá; então esse já é um ponto para o pesquisador e para o abiã ele entender que está chegando num outro lugar, uma outra dimensão de pensamento, uma outra dimensão que forma pensamento, uma outra dimensão que forma modos de ver, estar e de ser no mundo.

(…) não deve olhar o terreiro interpretando o terreiro por uma outra cultura ou por outra religiosidade. O terreiro como um espaço de construção e preservação de conhecimento, ele tem o seu próprio sentido filosófico, ele não precisa de outra cultura para interpretá-lo, nem de uma outra religião. É importante que ao chegarmos ao terreiro a gente entenda que o terreiro tem suas próprias leis...” (BABALORIXÁ XANDI CARVALHO, 12/8/2021, 18:43).

Ademais, o terreiro é um local de formação, onde as pessoas se ajudam e aconselham umas às outras, mesmo aqueles mais novos, mantendo o respeito hierárquico. Porém, ele explica que já ouviu conflitos entre essa questão da idade cronológica e de iniciação e que ele como professor da UFRJ e participante do Projeto acerca da africanidade e arte corporal (criado em 2010) entrevistou, fazendo diálogo entre comunidades de terreiro e a Academia.



Fig. 37. Imagem dos participantes do Projeto Africanidade e Arte Corporal da UFRJ (criado em 2010).

Fonte: < <https://pt-br.facebook.com/padeufrj/>>.
Acesso em: 2/3/22.

Ele conta que chegou em uma comunidade, convidado pela iyalorixá, devido um conflito de gerações. Assim, ele fez um seminário neste ilê discutindo herança, hierarquia e cultura. Pois, ele lembra, que a mãe-de-santo da casa foi tomada como herdeira da casa aos 6 anos e ao mesmo tempo haviam os mais idosos na casa que estavam em discordância com os jovens.

Desta maneira, Xandi de Oxumaré aproveitou para levar professores da rede pública para discutir como as crianças de terreiro são tratadas nas escolas, assim os mais jovens ouviram os mais velhos diante de uma sabedoria que está além do terreiro e ao mesmo tempo os mais velhos passaram a entender o que aqueles jovens passam, com a intolerância religiosa, permitindo assim um refazimento, uma nova forma de diálogo naquele ambiente.

“E nós [projeto em Africanidade na Dança Educação – PADE / UFRJ] chegamos em uma comunidade de terreiro, convidados pela Ialorixá e ela dizia o seguinte "Existe um problema aqui que é o mais novo ter conflito com o mais velho, por conta de períodos culturais". O tempo muda, as pessoas mudam, as nossas crianças de hoje não são como as crianças de ontem, como nós fomos crianças, o tratamento também tem que mudar e tem irmão que é mais velho, irmã que é mais velha que acha que não "...que a educação é daquele jeito que ela recebeu do pai dela..." enfim. Tinha um conflito de gerações... E a gente pensou em fazer, neste terreiro, um seminário discutindo a cultura, herança e a hierarquia, foi um dos temas desse seminário dentro do terreiro. Porque essa mãe de santo que nos convidou, ela foi feita e tomada como herdeira dessa casa aos seis anos de idade. Então a gente usou inclusive essa imagem dela muito novinha, recebendo do avô dela o direito à casa, quando ele viesse a falecer ela seria a dona da casa. Ela tomou essa casa aos seis anos de idade como direito. É claro que ela esperou o tempo dela, mas já estava anunciado que ela seria a herdeira.

Então a gente pensou nessa herança dada tão novinha e a gente aproveitou essa oportunidade pra levar professores da rede pública, pra discutir o papel dessas crianças de terreiro, dentro do terreiro, e como essas crianças são pensadas e

cuidadas dentro na escola. Será que são? Como as crianças de terreiro são vistas dentro da escola? Será que os mais velhos, do barracão lá do terreiro, conversavam com essas crianças e como a escola as recebia? Então esse foi um momento muito emblemático, porque os mais jovens puderam ouvir os mais velhos não só no campo da sabedoria, do terreiro em si, mas essa sabedoria do terreiro que extrapola o muro. E os mais jovens puderam trazer questões pra dentro do terreiro que alguns mais velhos não sabiam que eles atravessavam na escola, como a intolerância religiosa e o desrespeito a eles por serem de Candomblé. Então esse encontro, esse seminário, permitiu uma nova possibilidade de refazimento, ela nunca deixou de existir, o terreiro tá lá; mas uma outra forma de diálogo.” (BABALORIXÁ XANDI CARVALHO, 12/8/2021, 33:11).

Abaixo o babalorixá Alexandre dos Santos demonstra a importância das iniciações espirituais dentro do terreiro que conferem maior conhecimento e logo cada vez mais autoridade a tal adepto. Daí a hierarquia seguir este princípio de sabedoria e experiência, como uma forma de organização do funcionamento da casa:

“Existem pessoas que são do terreiro, são iniciadas, passaram pelos processos de iniciação, mas mesmo assim, ela ainda não tem o tempo necessário pra acessar alguns espaços. Não é um espaço de segregação, mas é o espaço de uma hierarquia bem organizada, aonde existem lugares que só acessam os mais velhos, aqueles que já tomaram suas obrigações de sete anos, os Ebomis, e existem espaços que mesmo esses ebomis, sendo mais velhos, eles não vão acessar devido ao orixá que ele cultua. Existem espaços que só podem ser acessados por pessoas de determinados orixás. A hierarquia no terreiro ela não está ali pra salvaguardar a autoridade das pessoas, mas ela está ali pra preservar a organização da comunidade de terreiro, com ordens dadas e muitas vezes lidas pelo búzios.” (BABALORIXÁ XANDI CARVALHO, 12/8/2021, 23:22).

IV – Ancestralidade revisitada

O babalorixá Alexandre Carvalho entende que essas comunidades de candomblé são o bastião da cultura preta afro-diaspórica e que se transformou em muitas outras coisas ao longo da história. Mas, ele salienta que a cultura do terreiro está espalhada para além daquele espaço, como pular 7 ondas no mar, levar flores brancas no Ano Novo, canções populares que tem base rítmica de músicas dos ilês, o carnaval, comidas de origem sagrada, em homenagem aos orixás, o cuidado coletivo de uma mãe observando os filhos de outras que remete às antigas comunidades africanas, onde todos são filhos de todos, além da expressão “bolar” usada na incorporação dos terreiros e a batida do funk, originada do tambor do candomblé de Angola.

Nesse sentido, o babalorixá Xandi de Oxumaré explica que o ilê é espaço de resistência histórico-cultural, não se trata apenas de religião, vai além, pois o candomblé é um modo de vida, não está ligado somente a divindade como também com o indivíduo e sua comunidade, indo na contramão da sociedade atual capitalista meritocrática ou individualista, pois nas casas de candomblé a ideia é que todos devem se ajudar e para ele o terreiro só funciona se ocorrer dessa forma. Individual e coletivo, espiritual e mundano, em harmonia para manter e fluir o axé e a distribuição do conhecimento.

“Mas na verdade, o Candomblé é um modo de vida, é uma filosofia de vida, é uma forma de ser, de ver e estar no mundo, para além das questões que produzem a palavra "religião". Pelo que já li e já ouvi, a ideia de religião está ligada a questão do religar, é o fato de ligar o homem a uma divindade. No Candomblé, nós estamos ligados o tempo inteiro, logo a gente não se religa; logo nós não estamos nesse lugar de uma religião que tenha necessidade de religar o homem ao divino. Para nós, o corpo é divino, o orixá é humanizado, então quando um orixá está num corpo, é um corpo divinizado pelo orixá e humanizado também por ele. Então nós somos dentro do nosso corpo divinos e humanos.

Os nossos orixás são divinos e humanos, a gente não se religa a eles, eles são. Eles estão a todo tempo. Existem momentos da necessidade de ritualizar, porque o ritual produz o não esquecimento. É o ritual que vai produzir o não esquecimento, Isso o que nós estamos fazendo aqui é um ritual. Cada vez que alguém me chama pra uma entrevista sobre Candomblé, eu vou trazer ritualisticamente o meu pensamento e aí na outra vez que eu for falar talvez eu fale de maneiras diferentes, mas essas ideias estarão presentes. É o ritual que permite com que esses conhecimentos sejam transmitidos de corpo a corpo, (...)” (BABALORIXÁ XANDI CARVALHO, 12/8/2021).

Existem momentos da necessidade de se ritualizar, rememorar os orixás, os mitos, as histórias, mas o divino e o humano estão interligados, o divino estaria nessa conexão entre nós, no corpo, na dança, na música, rememorando a história. Assim, a ancestralidade é sempre ritualizada, não é velha. Nesse ponto, o mesmo é colocado pelo mejitô Marcos de Carvalho acerca da atualidade dessa ancestralidade.

“A ancestralidade não é velha, a ancestralidade é atualizada o tempo inteiro. Quando eu venho te dar essa entrevista e trago aqui comigo um símbolo do terreiro, eu tô atualizando a ancestralidade. Quando eu falo da minha ancestral, dos meus ancestrais, eu não tô falando de alguém que esteja tão longe de mim que eu não saiba identificar. Eu posso não saber o nome pela história como ela foi criada e desmontada pela diáspora, mas estar no terreiro, ouvir uma cantiga, ouvir o som do tambor, ver o irmão à minha frente no gesto, no movimento, corporificando aquele orixá, mesmo sem transe, ele dança, ele faz gestos pertencentes aquele orixá. Aquele orixá está ali diante de mim. O gesto daquele orixá, o movimento que aquele orixá faria se ele entrar no transe, já está sendo transmitido enquanto incorporação de conhecimento.” (BABALORIXÁ XANDI CARVALHO, 12/8/2021, 45:10).

Nesse caso, a ancestralidade adentra no que a filosofia iorubá nos trouxe, rememoração através dos rituais e respeito aos antigos conhecimentos. Para ele, houve uma readaptação da realidade, mas não um esvaziamento do sentido, devido ao viver em um outro território com o processo da escravidão, pois, segundo o conhecimento religioso candomblecista, existem ancestrais do terreiro, que se mantêm ali, auxiliando a casa e outros que permanecem sem interferir, em outros planos espirituais, outros Oruns.

Ao comentar com o entrevistado Alexandre Carvalho sobre a vinculação do candomblé e o kardecismo, ele foi bastante sábio em dizer que não há pureza cultural, sobretudo com a escravidão negra para o Brasil e que há um grande esforço de muitas pessoas das religiões de matriz africana em tentarem se manter como podem diante de modelos cristãos religiosos-culturais. Ele entende que são ressignificações históricas inevitáveis que em umas casas de candomblé são mais visíveis e em outras menos.

Alexandre dos Santos também fala que há um esforço de ordenação das questões africanas nos ilês, mesmo havendo atravessamentos culturais coloniais inevitáveis. Ele enfatiza que não há verdades absolutas no candomblé, já que somos frutos da diáspora, mas há olhares que podem ser mais descolonizados do que outros.

Assim sendo, ele fala da umbanda e de outros candomblés e diz que o terreiro aceita todos e todas as entidades, não podendo excluí-los, pois, o terreiro é formado por diversas ancestralidades e reconfigurações. No entanto, ao longo das entrevistas e da experiência com outras casas percebemos que a aceitação de outros sujeitos e elementos nos ilês não é feita com a simples facilidade. Observei que essa adoção ou junção é feita diante de processos históricos que podem eliminar, resignificar ou adaptar novidades conforme a necessidade litúrgica, política ou social.

Ambos os sacerdotes, entendem que o candomblé não separa humano do divino, assim como os orixás são divinos e humanos, logo o sagrado está nos indivíduos. Apenas há a necessidade de se ritualizar para relembrar e transmitir os conhecimentos. Sendo os ilês o encontro das confluências de histórias, de danças, de canções, de mitos, de movimentos corporais e assim atualizando a ancestralidade, a qual, não é velha, porque é ritualizada o tempo todo.

V – Moralidade e punição divina

Em relação ao ideal comportamental ou moral, a partir do que é visto dentro de sua casa, o babalorixá Alexandre dos Santos explica que assim como não há um orixá totalmente do bem e do mal, os humanos são capazes de produzirem os dois comportamentos, bondade e maldade, então o comportamento humano não pode ser justificado pela divindade.

A responsabilidade dos atos cabe ao indivíduo, citando ele mesmo a filosofia iorubá, o candomblé trata do presente, logo seus atos devem ter consequências em vida, mas ainda assim o terreiro não é local para julgar pessoas e sim para cuidar e orientar, pois cada Orí (cabeça interna, divindade e destino pessoal) responde por si. Porém, é sabido que toda orientação e cuidado advém de um conjunto de valores. Nesse sentido, esse cuidado ocorre na medida em que o indivíduo siga as regras sócio-religiosas tratadas em cada casa de axé.

Da mesma maneira, o mejitô Marcos de Béssem coloca no presente, na vida mundana, o foco das ações humanas, retomando a ideia do sujeito escolher eticamente como agir para viver bem em sociedade. Mas, diferente do sacerdote Marcos de Carvalho, o babalorixá Xandi de Oxumaré não menciona formas de punição divina, pelo contrário, para este, essa maneira de entender a religião e a religiosidade não cabe no seu candomblé.

“A ideia de punição é cristã, ela não está no candomblé. Principalmente porque a punição do ponto de vista judaico-cristão, ela tá relacionada entre o Bem e o Mal e a ideia de Bem e Mal não está presente na filosofia africana que forma os terreiros. Não existe um orixá do Bem que se contrapõe a um orixá do Mal, como é visto dentro do princípio judaico-cristão que existe um deus que é todo bondade e existe um Diabo que é todo maldade e se você não tá com um, você está com outro. Isso não existe no pensamento iorubá. O pensamento iorubá traz que todo ser humano é bom e mal, todo ser humano é capaz de produzir coisas negativas e coisas positivas, então você não justifica sua atitude pelo divino...o Diabo não existe no candomblé...o cristianismo não é a única religião do mundo, existem outros modos de pensar o mundo, de ver o homem, de ver as pessoas e o candomblé é uma dessas [formas]”. (BABALORIXÁ XANDI CARVALHO, 12/8/2021, 1:23:45).

Seguindo este sentido, ele também nos explica sobre seu entendimento acerca do Pós-morte, dos ritos fúnebres e o que pode se passar no Orun-Aiyé (mundo dos mortos). Ele inclusive fala em tipos de pensamentos africanos que tratam deste tema, os quais, em geral, conciliam o culto e respeito aos ancestrais e a memória, como forma de manter viva a presença daqueles que se foram para o Além.

Ele nos explica que existem diferentes espaços no Orun, conforme a comunidade, ao qual o espírito pertence, algo que Luís Claudio e o autor Beniste também esclarecem. Para Alexandre Carvalho, a filosofia africana iorubá, a qual, é a base para a construção dos terreiros, não exalta bem e mal. O pensamento iorubá advoga que todo ser humano pode produzir ações positivas ou negativas.

Nesse sentido, Xandi de Oxumaré ainda reitera que o terreiro é um espaço que antes de tudo se participa a coletividade, as regras sociais de boa convivência se referem a como as pessoas naquele ambiente interagem umas com as outras, antes mesmo de pensarem nas suas próprias necessidades ou na sua religiosidade individual.

Alexandre dos Santos e o mejitó Marcos de Béssem exaltam que esse modo de ver o mundo é distinto do que entendemos hoje na sociedade contemporânea, fazendo com que seu ilê, e muitos outros, retomem experiências comunitárias e preconizem um sistema de pensamento embutido na ação.

Essa premissa vai de encontro ao que o professor sul-africano P. J. Nel fala em seu artigo *Morality and Religion in African Thought*: “Este conhecimento não é um corpo coletado sistematizado de conhecimento expresso em texto, mas sim um sistema informativo “por trás” de toda ação e reflexão. O “corpo” de conhecimento nunca é isento de valores (...). Na verdade, está relacionado à ação e ao comportamento e tem como foco o bem-estar e a cura do indivíduo e da comunidade.

O comando do conhecimento não é realizado na procura do poder e na promoção do seu valor na sua racionalidade, mas no valor que acrescenta ao bem-estar das pessoas e das comunidades”. (NEL, P. J., 2008, p.:38). Isto é, a divisão do trabalho nas casas de candomblé, assim como a ajuda mútua, se relaciona com o aprendizado prático no terreiro, seja da simples humildade e manutenção da hierarquia, como o aprender os fundamentos e ritos através das ações cotidianas coletivas.

Portanto, para Alexandre dos Santos há adaptação para se manter o sentido na diáspora africana, mas dentro do pensamento inicial, desta forma, o terreiro a despeito do pensamento cartesiano reinante individualista dá ênfase ao coletivo.

Penso que o próprio fato de você ser pertencente a uma comunidade de terreiro já te dá essa outra lógica fora do pensamento cartesiano de que você é um indivíduo, mas você é coletivo ...é necessário que você pense a sua individualidade, mas lembre que sua individualidade, ela é coletiva, então se eu vou a um terreiro para cultivar o meu orixá, mas para que eu chegue no terreiro existem pessoas que já estão lá, para me receber...se a carga de trabalho que eu tenho naquele dia é grande, sempre tem “alguéns” que pergunta: - Pai quer uma ajuda, quer um apoio?...então dá os limites de onde nós faremos nossa parte

como individual, que outra pessoa não deve fazer por nós e os limites quanto pode ser coletivizado. Embora você seja um indivíduo, no terreiro você é coletivo o tempo todo... a gente vai na contramão do que pensa o neoliberalismo... no candomblé ninguém ganha sozinho...cada um é parte de uma engrenagem e o terreiro somos nós. (BABALORIXÁ XANDI CARVALHO, 12/8/2021, 1:06:00).

O sentido de uma casa de candomblé mistura a praticidade das ações compartilhadas cotidianas com a manutenção da religiosidade. Nessa lógica, a energia essencial e benéfica ao mundo, ao sagrado e às pessoas, o chamado axé, é produzido de forma mútua.

Logo, interliga a comunidade da casa, cada atitude individual e o mundo espiritual para produzir a força necessária para a existência dos ilês e o bem-fazer dos rituais. Só se tem axé se for coletivo, nos diz Alexandre de Oxumaré citando o livro de Mãe Estela de Oxóssi – *Meu tempo é agora* (2010), a qual, fala da obrigação do borí⁵⁶ enfatizando que quanto mais pessoas nessa cerimônia, melhor, pois na hora que a cabeça está recebendo a oferenda, todas as pessoas estão recebendo juntas o axé, o axé repartido.

“Você só tem axé se produz coletivamente, como diz a mãe Estela: - quanto mais gente estiver presente na obrigação, mais axé distribuído e mais conhecimento também. E no livro dela, *Meu tempo é agora, mãe Estela de Oxóssi*, quem quiser procurar, ela fala sobre uma obrigação, o borí, e ela vai dizer que no borí, quanto mais pessoas presentes, melhor, porque na hora que a cabeça da pessoa está recebendo a oferenda, todas as cabeças estão recebendo axé junto, dividir a comida do borí...naquele momento todos estão usufruindo do axé que é repartido naquele momento, então presenciar determinadas obrigações é repartir axé”. (BABALORIXÁ XANDI CARVALHO, 12/8/2021, 1:11:26).

VI – Morte e ritos fúnebres

Em relação à morte, o sacerdote Alexandre Carvalho conta que falar acerca do morto como cumpridor de seu Orí, seu destino, é uma forma de consolo, de subverter Iku (a morte). Ele menciona a cerimônia fúnebre, onde há dança, assim como na vida.

⁵⁶ Ritual de origem de terras com referências iorubás, feito nas iniciações e de tempo em tempos, dentro de boa parte do candomblé e, alguns casos, na Umbanda, fazendo oferenda à cabeça (ebó orí) ou comida à cabeça, que consiste em assentar, sacralizar, reverenciar e ofertar o Orixá Orí, portanto, cultuar e louvar Orí e assim estabelecer o elo entre a cabeça material (Orí) do fiel e sua cabeça espiritual, ou seja, criar a harmonia e equilíbrio necessários à vida mundana e a espiritual. (MOURA (Org.), 2011, p.: 71; LOPES, 2004, p.:130)

Ele diz que não se pode afirmar o que acontecerá no pós-morte, conforme há no cristianismo.

O orixá e os membros da casa podem orientar os indivíduos, mas cada orí é responsável por si mesmo. E ele termina dizendo a frase: “sua cabeça, sua sentença” e é assim que ele interpreta esse assunto, mas sem desmerecer outras casas, pois reafirma: cada casa é um reino com suas próprias significações e ritualizações. Logo, a ideia de que a pessoa “pagará seus pecados/erros” quando morrer é próprio do cristianismo e do kardecismo, mas tal entendimento também pode estar nas casas de terreiro, visto que este foi reconfigurado em junção com tais religiões também.

Desta forma, há rituais para o morto para que esta alma caminhe para um plano espiritual apropriado. É feito o Axexê como uma despedida e para saber onde tal alma seguirá ou se irá permanecer.

“O Orun não pode ser traduzido como céu, porque na verdade nós estamos no Orun, esse é chamado Orun-Aiyé. Os Oruns são divididos onde cada dimensão dessa habita determinadas forças. Quando nós partimos desse ciclo, (...) existem processos rituais dentro do terreiro, quando uma pessoa falece para que ela seja encaminhada para o melhor espaço desses Oruns possíveis...o ritual fúnebre que nós chamamos de Axexê, que é a despedida do morto e é ali neste processo que vamos ficar sabendo como as coisas vão se dar, para onde o morto vai seguir, se ele vai seguir, se ele vai ficar, então são muitas questões. Existe uma produção ritual para que aquele irmão seja conduzido para um lugar que ele seja melhor adaptado ou que ele continue trabalhando para melhor servir a humanidade”. (BABALORIXÁ XANDI CARVALHO, 12/8/2021, 1:27:15).

Este sacerdote diz que existe um pensamento filosófico africano que você entra em um ciclo familiar, por exemplo, podendo retornar, aconselhar ou proteger seus familiares e até mesmo festivais onde esses espíritos aconselham as pessoas. Há ancestrais segundo ele, que entraram no ciclo espiritual, se tornam partícula de Olodumaré⁵⁷ e outros que decidiram ficar sendo louvados em momentos específicos.

Xandi de Oxumaré cita o livro de Mãe Maria de Xangô sobre a nação efon que esclarece bastante esse assunto falando sobre os ancestrais que não foram esquecidos e que orientam a vida das pessoas no terreiro. Para ele, existem ancestrais da nossa casa que foram, que entraram no ciclo e existem ancestrais da nossa casa que decidem ficar, decidem ficar sendo louvados, em momentos específicos. Isso é culto ancestral, aquele

⁵⁷ Divindade considerada Suprema, criadora do mundo.

ancestral não foi esquecido. Tal ancestral inclusive, ajuda a conduzir as coisas do terreiro por um processo ritual, por uma conversa.

“Existe um pensamento filosófico africano que diz que você entra em um ciclo, alguns lugares, alguns povos vão dizer que você fica dentro do ciclo da família, aí outros povos vão dizer que aquele morto mais velho, volta, incorpora em alguém, dá conselhos, fala o que pode ser feito, o que não pode, é uma maneira da ancestralidade continuar viva dentro da família. A memória daquela pessoa continua sendo viva ali. Existem outros povos que fazem isso de maneira aberta, publicamente. Há um festival para esses espíritos dançarem nas ruas, falarem coisas para as pessoas. É isso, é a gente entender que cada grupo cultural vai pensar as questões quer seja de vida, quer seja de morte a partir da sua própria consciência cultural. Então pode ser que eu diga uma coisa aqui em relação a nação de ketu e que tenha alguém que tenha uma visão diferente [sobre tal nação] e isso já vai causar dissensão”. (*Idem*, 12/8/2021, 1:31:01).

Nesse sentido, este babalorixá nos relembra que o povo dos ilês é formado pela reconstrução diaspórica, na qual, cada terreiro é um reino, e cada terreiro, embora existam festas unificadas, os orixás tenham os mesmos nomes e procedimentos próprios para seus rituais, podem existir particularidades dentro de um terreiro de keto que não tem em outro. (*Ibidem*, 12/8/2021, 1:32:33). Desta maneira, faz sentido não haver uma única interpretação sobre o que se passa no Orun e com a alma do morto, assim como as regras e certos ritos.

2.5 - Entrevista com Luiz Claudio

I- Outros ângulos

Passando para a 3ª entrevista, apesar de não ser utilizada no meu produto final para as escolas, o encontro com Luiz Claudio e suas explicações foram muito pertinentes, já que ele faz parte do grupo Bamboxê, um dos que ajudaram a fundar e divulgar o culto e a cultura dos orixás e iorubana pelo Brasil. Porém, ele não permitiu ser filmado, apenas foi gravada a conversa em 14/8/2021.

Luiz Claudio Giorno é um estudioso dos Odu e Itans (mitos) e aquele que consulta jogo merindilogum. Apesar de estar um pouco afastado do ilê por motivos pessoais, ele

tem fortes ligações com o Axé Ilê Iyami ou Axé Bamboxê⁵⁸, de origem familiar de Oyó⁵⁹, de culto orixá, fundado em 1957, Parque Eldorado - Santa Cruz da Serra/RJ, R. Washington Figueredo, tendo como zeladora iyalorixá Lina de Oxumarê e o Babalorixá George de Sangô, ambos iniciados por Regina de Iemanjá, Regina Sawzer ou mãe Regina Bangbosé, bisavó de George⁶⁰.

Luiz é formado em filosofia pela UFRJ e mestrado na Università de la Santa Cruce (Roma), tem 59 anos, tem a pele bem clara, olhos claros, cabelos grisalhos e mora na Vila da Penha. Ele é iniciado no orixá Obaluaê⁶¹.



Fig. 38. Luiz Claudio Giorno ou Iditadè, participante do Ilê Odô Obá Obitokô

Fonte: arquivo pessoal do autor



Fig. 39. Brazão do Axé Ilê Iyami ou Axé Bamboxê, de culto orixá, fundado em 1957, Santa Cruz da Serra/RJ.

Fonte:

<<https://www.facebook.com/aseileyaminbangbose/>>.

Acesso em: 2/3/22.

⁵⁸ A casa matriz fica em Salvador chamada de Ilê Odô Obá Obitokô.

⁵⁹ Oyó é uma cidade africana, pertencente à atual Nigéria habitadas por falantes do iorubá entre os séculos VI e XI e a partir do século XV, passaram a ser submetidas ao alafim, rei de Oyó. Oyó se torna um grande centro político-econômico. A partir do contato comercial e colonial europeu e árabe desenvolveram também um modo de vida voltado para o cristianismo e islã. (LOPES, N. 2004, p.: 505; 336).

⁶⁰ Em entrevista ao jornal *O Povo*, George de Sangô fala da importância dos laços sanguíneos e da hierarquia onde a mãe desempenha um papel fundamental na transmissão da tradição. Disponível em: < <https://jornalpovo.com.br/2019/03/07/mantendo-a-tradicao-familiar-george-e-as-raizes-bangbo%E1%B9%A3e-no-rio-de-janeiro/>>. Acesso em: 7/6/2022.

⁶¹ A divindade Oḃalúwáiyé é o orixá da cura em todos os seus aspectos, da terra, do respeito aos mais velhos e protetor da saúde.

As origens do terreiro que ele participa remetem até o Axé Bamboxê Ilê Odô Obá Obitikô, fundado em 1853, R. Luiz Anselmo, 72, Salvador/BA por Obá Obitikô ou Rodolfo Manuel Martins, continuado por sua filha Maria Julia Martins de Andrade ou Obadára. Não foram encontradas imagens desta primeira casa de axé de Obitikô.



Fig. 40. Iyalorixá Lina de Oxumarê

Mãe de George e zeladora do Axé Ilê Iyami ou Axé Bamboxê em St. Cruz da Serra – RJ

Fonte:

<<https://www.facebook.com/aseileyaminbangbose/>>.

Acesso em: 2/3/22.



Fig. 41. Fotos da Iyalorixá Lina de Oxumarê, do babalorixá George de Sangô e seus filhos de santo em frente ao Axé Ilê Iyami em St. Cruz da Serra - RJ.

Fonte: <

<https://extra.globo.com/noticias/rio/terreiro-na-baixada-recebe-princesa-nigeriana-quer-disseminar-cultura-ioruba-no-pais-20569799.html>>. Acesso em: 2/2/22.

O neto de Rodolfo Martins, Oguntosí ou Felisberto N. Sawzer, foi babalorixá da mãe-de-santo de Giorno, Regina T. Sawzer. Regina foi aquela que lhe deu obrigação. Nas imagens abaixo, cedidas por Giorno, mostra essa linhagem familiar dos Bamboxê.

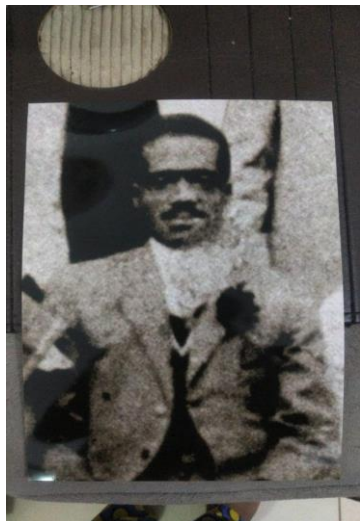


Fig. 42. Felizbertus Nazareus Sauwzer, nascido na cidade de Lagos-Nigéria, conhecido com Benzinho d'Ogum, Pai da iyalorixá Regina Bangbosé e da iyalorixá Ireneia Bangbosé. Foi o último Babalaô da



Fig. 43. Maria Julia Martins de Andrade ou Obadára, filha de Obá Obitikô ou Rodolfo Manuel Martins. Iyá que deu continuidade ao Axé Bamboxê Ilê Odô Obá Obitikô, casa matriz Bamboxê, em Salvador.



Fig. 44. Ireneia Sauwzer, nascida em 26/08/1920, foi iniciada em 19/02/1925 para Xangô, com a finalidade de suceder sua avó Julia Martins Andrade, filha do Patriarca, o conhecido Bangbosé Obitikô.



Fig. 45. Regina de Iemanjá, fundadora d Ilê Iyami, nasceu em 07/09/1914, iniciad em 18/02/1920, na casa matriz em Salvador, para Iemanjá. Fundou esse Ax em Santa Cruz da Serra/RJ, filial carioca d família Bangbosé.

Este estudioso dos Odu, Luiz Claudio, contou, na visão dele, a história do grupo Bamboxê, de suas formações e mães-de-santo, inclusive reafirmando as conexões que foram feitas principalmente a partir do séc. XIX, quando há maior troca de negros cultos e poderosos entre o Brasil e a África que ajudam a libertar escravizados, apadrinham crianças, fundam ilês, como construções em formatos comunitários.

Prandi diria que seriam reconstruções de alguns povos africanos das residências coletivas familiares, com esposa principal, filhos e esposas secundárias, cada uma em um quarto separado, um marido e com o culto às divindades patrilineares das esposas, só que no Brasil as esposas serão as chamadas iaôs dos orixás numa casa administrada por uma iyalorixá ou babalorixá com cultos também a várias divindades.

As casas nos formatos comunitários iorubás, ao longo do século XIX/XX, irão se adequar à monogamia e a delimitação maior dos cultos para os terreiros, diferente das residências dos seus participantes. (PRANDI, 2000, p.: 61).

“O axé Bamboxê foi fundado em 1853... o axé Bamboxê é a continuação da família Bamboxê em território iorubá, trazido pelo sacerdote de Xangô em Oyó, Obá Obitikô ou Bamboxê, o velho. A filha dele veio para o Brasil como iyalorixá e se chamava Julia da Conceição Martins e o nome dela em iorubá era Obadará e o filho dela que era o pai de minha mãe Regina [mãe-de-santo de Luís Claudio], era babalaô Oguntosí ou Felisberto Nazareno Sawzer. Regina Topázio Sawzer, Ominolá e Irene Sawzer ou Obadipô que era iyalorixá da casa matriz em Salvador e teve como seu babalorixá a sinhá Júlia, Obadará... e minha mãe Irene foi iniciada em 19/2/1925. Iniciada por um africano que se chamava Adebanêdedi, ela foi iniciada ao pé do iroko da Luís Ancelmo, 72 enquanto o corpo de sua vó estava na sala. O oxu⁶² que saiu da velha, foi o oxu que foi colocado no orí de minha mãe Irene. Esse foi o sistema tradicional iorubá, porque foi uma iniciação sucessória, logo com a morte de Julia, Irene passa a ser a iyalorixá com o mesmo tempo que vó Julia tinha...enquanto o Axexê estava na sala, os ritos fúnebres, ela estava fazendo seu santo no fundo do quintal”.

“Mãe Regina sabia ler e escrever, ela que alfabetizava os negros, filhos de ex-escravos, o que hoje é o bairro de Grotas, porque ela era uma das poucas negras que sabia escrever, ela era professora, ela fez Normal, era normalista que era um luxo naquele tempo, lá pra 1920, final dos anos 20...e era de muito respeito. Ela alfabetizava em casa, não em escola, porque eles [ex-escravos] não podiam ir às escolas,

⁶² Na Iniciação, Òsù (adoxé, Adoxu) é um amalgamado de substâncias secretas, algumas in-natura, outras secas, algumas torradas, mas tudo isto reduzidos a pó. Ele serve de veículo para transmitir o axé do Orixá a ser consagrado no futuro iniciado dentro do Candomblé. O òsù é formado pelos elementos constitutivos e carrega não somente o axé, mas a individualização de cada Orixá. A denominação Adoxu (Adoxu), resulta na forma contraída das palavras: A – dá – òsù, o que poderíamos interpretar como: "Aquele que carrega o òsù" ou "O Portador do òsù". Disponível em: <<https://www.juntosnocandomble.com.br/2018/11/adoxu-o-que-e-e-sua-importancia-na-iniciacao.html>>. Acesso em: 15/4/2022.

porque não podiam financiar. Então ela foi tão sábia que ela ajudou sua própria comunidade.” (LUÍS CLAUDIO, 14/8/2021).

Desta maneira, Luiz Claudio contou como ocorreu não só o processo de reafirmação da cultura dos povos de influência iorubá de culto orixá-vodun, mas ainda as táticas que esses vários grupos tiveram durante e após a escravidão, em uma sociedade racista e intolerante, conseguindo enriquecer, se sobressair e lidar com as diversidades dessa sociedade colonial e depois durante período republicano.

O mesmo se dá ainda hoje com as adaptações e táticas de funcionamento e sobrevivência do seu terreiro, mesclando passado e presente, mas com a preocupação de não interferir nos odus e nas partes principais dos ritos, ocorrendo diferenças ao longo do tempo, mas não mudança de sentido propriamente, pelo menos é isso que o Luiz Giorno dá a entender.

“A modernidade também funciona no candomblé, por exemplo, lá em casa [no ilê que ele participa] tem uma coisa que é uma pedra, onde a gente moía o feijão, agora você tem o mixer, você tem o processador, a máquina de lavar, etc. Esse tipo de modernidade tudo bem... A luz elétrica...você acredita que até hoje dentro do axé é pinico, porque? Porque no tempo delas não existia banheiro dentro de casa...então tá lá até hoje. A modernidade chega pra religião nesse sentido, a gente não pode deixar a modernidade entrar aqui, nesse caderno dos odus, dentro de uma iniciação.

O luxo sempre existiu [no candomblé]. Quem introduziu isso dentro do candomblé, foram 3 pais-de-santo do Rio de Janeiro: foi Joãozinho da Golmeia, que foi o primeiro a aparecer com torso na cabeça e de pano da costa, depois foi Seu Valdomiro Baiano, que usava torso na cabeça e Joãozinho começou a botar santos com penas, plumas... com 100 caixas de cerveja, bufê, porque foram pessoas muito famosas, casas que foram frequentadas por artistas, por gente grande, e acabou virando o que? Hoje em dia se você não tem isso, você não tem axé [fala em tom de ironia].

Lá na minha casa, mãe Regina chamava a mesa de mesa nagô ou mesa crioula [com comidas baianas], no máximo tinha ki-suco e depois refrigerco, não tinha cerveja. E a gente tinha uma educação da seguinte forma: se você vai ao candomblé, vá jantado, você não pra casa dos outros pra comer e beber. Você vai pra bater palma pra comida ou para o orixá...todos aqueles bichos da matança eram desfiados e servidos com arroz, farofa e maionese para a comunidade... pois estava comungando com o orixá. Isso faz parte da ética do candomblé, você não ir pra casa de um amigo na intenção do que ele vai servir e sim pra bater palma pro orixá, você não vai reparar na roupa, se o santo dança muito ou pouco.” (LUÍS GIORNO, 14/8/2021).

Novamente a questão da comida é retomada, mencionando a primazia da dita comida baiana como aquela eu seria ideal para as cerimônias no candomblé, contudo na fala de Luís Claudio Giorno percebemos que há outros tipos de alimentos, bebidas, objetos e fazeres que contrastam com os rituais idealizados pelo primeiro entrevistado, o mejitó Marcos de Carvalho.

Observamos neste ponto o quão rico é o fazer nos rituais candomblecistas, abrangendo diferentes interpretações sobre o Passado e o Moderno. Luís Giorno inclusive nos faz refletir sobre como alguns terreiros tiveram que se impor, misturando a eficácia de seus rituais e a quantidade de axé com o luxo e aparência da casa para demonstrar autoridade e sucesso frente outros terreiros.

Para este participante do candomblé, essa modernização ou riqueza material não é um problema que afetaria a mencionada “tradição”, pois para ele os mitos, os odus, o respeito e o funcionamento em si do terreiro é o que importa e não como as cerimônias serão executadas propriamente.

II – Odus, Orí e jogo de divinação

Luiz Giorno conta que o Bamboxê é o grupo que adaptou o merindelogun (jogo de divinação) para a realidade brasileira, surgindo o que hoje conhecemos como jogo de búzios. Para além disso, aquele que estuda os odu tem que interpretá-los conforme a situação com o consulente.

Aqui há uma grande necessidade, explica Luiz Giorno, de se conhecer os mitos e os odus que condizem com aspectos morais iorubás, isto é, com os ideais de comportamento e pensamento que uma pessoa deve ter para a prosperidade individual e para a comunidade em que vive, pois, progredir moralmente implica nessa lógica de ser útil comunalmente.

“(…) O itan [mito dos orixás] para o merindelogun brasileiro, para a realidade brasileira, temos 5 itans para cada Odu do merindelogun deixados pelos nossos ancestrais. Através desses itans é que são contadas histórias e essas histórias se adaptam aquela situação em que a pessoa está passando, porque o que é o jogo de Ifá? É a repetição de acontecimentos na humanidade. Então lá na Antiguidade e mais pra trás, tiveram acontecimentos com os orixás, com os irumolés, mas teve um sacrifício que resolveu aquela situação.

(...) o merindelogum é um oráculo, portanto você não a adivinhação, isso é para vidente, vidente não precisa de jogo de búzios, o vidente não precisa de nada, ele já tem esse dom, ele é o próprio oráculo (...). Então quando você vai fazer um jogo de búzios, você vai buscar aconselhamento do oráculo, é feita uma leitura oracular, lógico que há a intuição, mas não é uma adivinhação, é uma divinação. Por isso, é preciso estudar o Odu e não é um estudo de 1 ano, 2 anos, é da vida inteira. Diferente do vidente que já o próprio oráculo. Então é isso no Bamboxê que tentamos fazer com nossas crianças para entender a tradição...interpretar os itans à realidade brasileira. (LUÍS GIORNO, 14/8/2021).

Assim, Luís Claudio Giorno reitera a necessidade de se conhecer os mitos, estudar os odus para melhor entender os fundamentos dos terreiros, e no caso dos babalaôs, poderem melhor interpretar, na verdade, os itans.

Inclusive ele interliga o Orí (cabeça interna e orixá individual) com os mitos dos Odus, os quais pressupõem medidas éticas para que o Orí de cada pessoa possa ser cultuado para o melhor desenvolvimento daquele ser em questão, para que se possa ter um bom comportamento, eticamente falando.

“ A sua cabeça foi moldada de acordo com seu DNA, agora Orí não é cabeça, é o primeiro orixá a ser louvado pela manhã, é o orixá individual [cabeça interna]. Não existe essa coisa do Orí que predestina, você retorna a Terra com seus acordos espirituais, mas você tem o livre-arbítrio, você cultua o Orí para que o Orí te apoie e você não sai do caminho do bom-caráter, do bem, o orixá Orí vai te orientar, para que mantenha o apêlê, um anjo da guarda, podemos dizer assim, um antepassado que te protege. Não há uma única concepção de destino e Orí, eu estou dizendo a que eu aprendi, mas a essência será a mesma. Não é o Orí que escolhe, é a alma, o espírito, é seu desejo. Todos os odus falam de Orí, fulano precisa cultuar o Orí para que tenha melhor solução naquela situação, para ter uma boa vida, um bom caráter.” (LUÍS CLAUDIO GIORNO, 14/8/2021).

Como Giorno explica, o orí está intimamente ligado à moral, ao comportamento e ao caráter do sujeito. Há diversos caminhos que o indivíduo pode seguir e o equilíbrio do próprio orí individual se dará através não só através do culto, mas também nas escolhas que a pessoa faz no cotidiano, por isso é individual. Porém, entra na dimensão do coletivo na medida em que o caráter do indivíduo pode ser estabelecido a partir do bem que ele produz em comunidade.

III – Moral e comportamento

Luís Giorno, ao ser perguntado sobre os princípios para o bom comportamento dentro de seu ilê ele menciona humildade, pobreza, respeito aos orixás, à iyalorixá, aos mais velhos e às crianças, lembrando que em relação a parte espiritual e feitura, uma criança dentro do candomblé pode ser mais velha do que um idoso e por fim, entendendo o ilê como uma grande família, na qual, não há diferenciações e sim hierarquias para ordenar o funcionamento do terreiro.

“Pelas regras das abás, o respeito pelos mais velhos, o respeito pelas crianças, as crianças estão no mesmo patamar que o idoso, o próximo passo do bom comportamento é chegar na casa sem falar com ninguém, primeiro tomar um banho, botar a roupa, ir quarto por quarto para cumprimentar todos os irumolés, depois cumprimentar ela [a mãe-de-santo], por ela ser a sacerdotisa e ninguém colocava a cabeça no chão a não ser para ela, a gente se curvava para os mais velhos e falar menos e ouvir mais, humildade, obediência, pobreza e silêncio. Nós tínhamos esses votos lá dentro [do terreiro]. Não existia eu tenho mais e você menos. Se você quiser comer uma mortadela, dizia ela [mãe Regina], come lá fora, mas se você trouxer aqui pra dentro, você terá que trazer pra todos os seus irmãos [de santo]. No egbè, no templo sagrado, todos têm que ser iguais. A voz dela dentro do sagrado tinha que ser respeitada, não era autoritarismo, não era o Bolsonaro (risos), se ela dissesse algo a gente fazia, porque ela ficou viúva aos 50 anos e nunca mais teve homem, ela dizia que o marido dela era xangô, ela não teve nenhuma história que a difamasse, ela foi exemplo. Ela dizia que o babalorixá e a iyalorixá tinha que ser exemplo pros filhos, se ela queria que todos fossem iguais, ela não poderia ter um galaxie [carro de cauda], eu tenho um fusca, para que não pudéssemos questionar os atos dela.” (LUÍS CLAUDIO GIORNO, 14/8/2021).

Portanto, este participante atenta para a importância da educação dos jovens nos terreiros, para que estes tenham esta noção de “tradição”, das histórias, dos mitos e dos fundamentos, além das noções partilhadas por todos os outros terreiros, a saber, o respeito aos ancestrais, à hierarquia, aos mais velhos e às crianças e ele ainda adiciona, humildade, silêncio e pobreza para que todos possam partilhar igualmente dentro do ilê.

Creio que esses princípios comunitários se adequam às sociedades de terreiro e se encaixam a uma visão comunitária de influência iorubá.

“As nossas crianças do axé, a gente se preocupa em ensiná-los os princípios religiosos e existe um projeto que está em andamento nos municípios do estado do Rio de Janeiro para que isso se torne uma escola de verdade, para que essa criança mais tarde, ela saiba de onde ela veio, sua origem, o idioma, o significado das palavras, o significado dos orixás, o que que é uma iniciação. Não que ela vá divulgar o *oô*, o segredo, mas ela vai poder distinguir para preservar a tradição.”

“A intenção da pedagogia no Bamboxê é ensinar nossos jovens para que a tradição não morra, não vá mudando com os anos, com as novas coisas que vão surgindo por aí, porque nós temos legados. Aqui está o código moral e ético [aponta Luís para os cadernos de Odu, deixados por mãe Regina].” (LUÍS CLAUDIO GIORNO, 14/8/2021).

Percebemos que para Luís Giorno, os ensinamentos religiosos e as regras sociais são revisitados nos odus, nos mitos, e por isso devem ser estudados desde os mais jovens do terreiro. Desta forma, a dita “tradição” para ele está neste legado, em como os itans são transmitidos e entendidos interferem no funcionamento da Casa de axé e no comportamento do indivíduo.

IV – Morte e Retorno do espírito

Quanto à morte, ele explica que os indivíduos têm livre-arbítrio e podem aprender através dos itans, contidos nos odu, as regras sociais para a boa convivência social.

“A morte é um espírito, está sempre com o homem, está na humanidade, caminha pela Terra...a palavra morte é um espírito, em iorubá é um *àjégum*, não existe isso de falar fulano morreu, não existe choro, não existe velas, existe ritos, existe festa, o rito de Axexê, um ritual de alegria para festejar que aquela pessoa retornou ao egbè originário e que um dia ele vai voltar... o rito de Axexê não é um rito de tristeza e sim de festividade, é lógico que nós ficamos tristes, porque não iremos ter mais contato com aquela pessoa, mas isso é da natureza do ser humano e não do *irumolè*, do orixá. As pessoas confundem egungun com o morto, mas egungun é um orixá que representa o culto a todos os ancestrais, assim nesse rito fúnebre é o momento do culto aos egunguns.”

“Não existe o pecado, pequei e vou pagar, existe o livre-arbítrio e a ética, ensinada através dos odu Ifá, [assim como] existe a bíblia, existe a Torá, o código de Hamurabi e a sharia que são o código moral e ético... nos odu Ifá em cada itan vai dizendo eu você não pode comer aquilo, se vestir, a questão da sexualidade.” O candomblé não condena o homossexualismo, nenhum tipo de gênero, dentro da religião você tem que ter uma coisa chamada ética e moral, porque hoje há uma discussão muito grande com a questão dos transgêneros, mas a mulher é reconhecida pelo útero, o homem não é reconhecido pelo pênis, e sim pela próstata, então quando você chegar de frente pro irumolé [divindade] ele vai reconhecer pelo útero, pelas mamas... ele não vai poder ter determinados cargos”. (LUÍS CLAUDIO GIORNO, 14/8/2021).

Como o entrevistado explica, o candomblé em si não se baseia em “pecados” ou certas regras morais comuns no cristianismo, viver e morrer tem base em regras sociais que permitam que o grupo funcione bem. O aspecto da sexualidade não é um grande problema dentro do culto, sendo bastante comuns homossexuais candomblecistas, porém, como é uma organização criada com valores vinculados a fertilidade e ancestralidade e logo, geração de filhos, a premissa de ter nascido com útero ou com pênis/próstata terá relevância na escolha de cargos próprios para mulheres e outros para homens. Daí a problemática dos transgêneros, pois muitas Casas não sabem lidar com essa mudança e ainda são formadas por pessoas que vivem em uma sociedade lgbtfóbica.

Portanto, a morte dentro do candomblé seja jêjê-maji, ketu ou bamboxê ainda possui certas confluências como o dançar, cantar, comer, beber e o sacrifício nas cerimônias fúnebres, seja o sirrum jêje ou o axêxê ketu e bamboxê. Esses rituais são formas de permitirem que a alma do morto faça uma passagem mais tranquila possível, encontrem os seus ancestrais no Orum e talvez retorne para a Terra.

Tal crença é bem difundida, apesar de não se ter uma predisposição tão grande em se pensar sobre o pós-morte tanto quanto no agora ou nas forças sobrenaturais para servir o presente. Pode-se dizer que o candomblé, assim como a filosofia dita iorubá que o embasou ou foi referência para essa religiosidade, tem seu foco no viver agora e por isso mesmo se importa com as regras sociais, ainda que essas não sejam deterministas ou se sobreponham a todas as pessoas.

Sobre a questão do retorno do espírito à Terra e os égbès do Orun, Luiz faz uma comparação com a reencarnação do kardecismo, mostrando também sua influência e respeito por essa espiritualidade. Para ele, é possível falar melhor sobre o pós-morte do candomblé utilizando as premissas do autor kardecista Chico Xavier.

“Chico Xavier do kardecismo foi muito inteligente, pois ele fala das colônias espirituais que nada mais são os egbès do Orun. O que você na Terra se afilia a ela ou já vem pra cá ligado a ela. Chico Xavier vai explicar isso da forma cristã, ele vai falar que aquele espírito retornou com o chamado resgate, o resgate de coisas que ele fez em reencarnações passadas. Você pode ter deixado um marido ou um filho nessa colônia, é o que Chico fala que existe a família da Terra e a família do Céu, nas colônias. Chico explica muito bem isso... nós acreditamos que isso também exista... aí vem o livre-arbítrio que é o que se precisa para fazer as mudanças de caráter para enfrentar aquela as várias situações [difíceis]. Chico explica isso através da reencarnação, nós explicamos como acordos no egbè ao retornar.”

“Se a pessoa conseguiu cumprir com todas as suas missões acordadas no egbè Orun com certeza ela evoluiu e ela vai retornar de outra forma... um bandido, um assassino retornaria para seu egbè Orun [específico]. Tem uma porrada de Oruns, não tem só nove, são sociedades.”

“Por exemplo, você retornou a Terra, mas deixou seu marido no egbè e ficou acordado que você nunca se casaria, por isso que quando você retorna, você se pergunta: por que meu casamento não dá certo? Porque o espírito que está lá no egbè não deixa.” (LUÍS CLAUDIO GIORNO, 14/8/2021).

2.6 Entrevista com o babalorixá Junior de Omulú

I – Conhecendo o terreno

Minha última entrevista ocorreu por intermédio do babalaô e professor-doutor Ivanir dos santos, o qual, pertencente do grupo Bamboxê, indicando o babalorixá e iniciado em Ifá Júnior de Omulú para a entrevista de modo a enriquecer e trazer maior contribuição para o trabalho. Apesar deste entrevistado, devido ao tempo curto, não ter entrado no produto final, ele contribuiu enormemente para a pesquisa já que dirige uma das filiais de terreiro Bamboxê. A entrevista ocorreu em 2 partes, pessoalmente no próprio ilê do babalorixá e pelo WhatsApp, em 15/1/2022 e nos meses seguintes pelo celular.

Sebastião Francisco dos Santos ou Junior de Omulú é babalorixá do Terreiro Ilê Axé Osum Jokô Omi, localizado na antiga Rio-SP, atual rua Marina, Nova Iguaçu – Lagoinha, km 37. Este terreiro foi inaugurado no dia 20/5/2000, fazendo parte da família bamboxê e da nação de Ketu. Júnior de Omulú vive no próprio terreno do ilê, juntamente com sua família e muitos participantes do terreiro.

Esse babalorixá tem 50 anos, nasceu em 2/1/1972, é formado em Letras português/literatura, mas não atua na área que foi formado. Porém, o mesmo disse que a faculdade serve como base para escrever sobre o candomblé, para criar os projetos na casa de santo, para dar melhor entendimento sobre tudo que falo e faço com relação a arte e cultura e da base para literatura que desenvolvo no seu terreiro.

Ele foi iniciado no orixá há 36 anos, em 1985, pela iyá Regina de Bamboxê e iniciado em Ifá em 2012 quando foi para a África para a cidade de Ilê-Ifé. Júnior de Omulú conta que a iniciação para Ifá demora alguns dias e que ele sempre retorna a África para renovar seus votos e conhecimentos. Inclusive, mantém contato constante com os religiosos africanos de Ifé, recebendo-os em sua casa de tempos em tempos.



Fig. 46. Brasão do Ilê Axé Osum Jokô Omi em Nova Iguaçu – RJ.

Fonte: arquivo pessoal cedido por Júnior de Omulú



(Fonte: arquivo pessoal cedido por Júnior de Omulú).



Fig. 48. Imagens de alguns participantes do terreiro Axé Osum Jokô Omi dentro da sala principal e a entrada com as bandeiras de Ketu, da família Bangbosé e do Brasil. (Fonte: arquivo pessoal cedido por Júnior de Omulú).



Fig. 49. Festa de aniversário de 10 anos do Ilê Axé Osum Jokô Omi.



Fig. 49. Imagem do pátio do Axé Osum Jokô Omi com uma fonte com alguns orixás. (Fonte: arquivo pessoal cedido por Júnior de Omulú).



Fig. 51. Imagem dentro da cozinha do Axé Osum Jokô Omi, representando a Santa Ceia dos orixás com comidas próprias de cada um. Aqui o foco deixa de ser o cristianismo para adentrar o candomblé.

Fonte: arquivo pessoal cedido por Júnior de Omulú

Sebastião Júnior já era babalorixá, mas pensava em adquirir maiores conhecimentos e resolve para a África procurar um pouco suas origens religiosas. Ele conta que ao chegar lá, se deparou com Ifá e foi se consultar com um babalaô, o qual, o descreveu, falou dos antepassados dele e de sua vida, através do opele Ifá e isso o impressionou muito. E por fim, o babalaô falou que Ifá já tinha o abraçado e Sebastião Júnior necessitava ser iniciado.

A partir dali ele levou 1 ano estudando (odus) e cultuando Ifá e retornou “pra fazer a 2ª mão” (continuação da iniciação)⁶³. Conta Júnior de Omulú que essa iniciação provocou além de mais sabedoria, um autoconhecimento, pois ele descobriu suas proibições, encontrando a sabedoria de Ifá e trazendo para a vida. “ E esse

⁶³ A iniciação inicial é a *ixefá*, depois ocorre a *itefá* para se iniciar em Ifá. Depois disso, Júnior de Omulú voltou mais 2x à África, assim como os babalaôs de lá vem ao Brasil, para a casa dele durante a obrigação do Ifá (SEBASTIÃO JÚNIOR, 1/15/2022).

conhecimento contribui em toda minha vida, porque eu o utilizo para cuidar do próximo, da minha família e de todos que eu amo e me rodeiam”. (JÚNIOR DE OMULÚ, 1/15/2022).

II- Júnior de Omulú e Mãe Regina Bangbosé

Júnior de Omulú nos conta que foi iniciado no candomblé em 1985 pela mãe Regina, descendente direta de Bamboxê Obitiko, o qual, participou na formação do candomblé no Brasil e ajudou a popularizá-lo no século XIX. Ele fala dessa mãe-de-santo com muito orgulho:

“Minha mãe-de-santo era muito rígida, muito correta dentro do orixá que dedicou toda sua vida ao orixá, a servir ao orixá, era uma mulher de muito saber, de uma ciência muito grande que ajudou muitas pessoas. Não existiu babalorixá no Rio de Janeiro que não conhecesse o jogo da minha mãe Regina, que não a procurou para receber uma orientação, uma ajuda. Todos os grandes nomes de babalorixá e políticos que você possa imaginar procuraram mãe Regina pra escutar a palavra do orixá. Era uma mulher séria, íntegra, uma guerreira que lutava com muita dignidade e respeito pela família e pelos filhos-de-santo, que tinha uma experiência enorme, um conhecimento sobre as folhas, sobre os orixás, sobre os elementos e história dos orixás e sobre tudo que cercava o candomblé. Eram muitos os segredos que ela conhecia que foram herdados pela família dela e por todos que antecederam a ela que ela conviveu”. (JÚNIOR DE OMULÚ, 1/15/2022).

Este babalorixá dá bastante ênfase a história de vida de sua mãe-de-santo, inclusive ele tem alguns livros publicados que fala bastante dela, de sua trajetória, de seu terreiro, assim como de seus familiares carnis e espirituais⁶⁴.

Fig. 52. Iyá Regina Bangbosé recebeu o prêmio Camélia da Liberdade do ministro Gilberto Gil em 2006. A premiação aconteceu no Teatro Municipal do Rio de Janeiro.

Criado pelo Centro de Articulação de População Marginalizadas (Ceap), o Camélia da Liberdade presta homenagem a personalidades, empresas e entidades que valorizam a diversidade e a inclusão étnica.

(Acesso em: < <https://ppghistoria.universo.edu.br/wp-content/uploads/dissertacoes/2012/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Elaine.pdf> >. Disponível em: 3/5/2022).

⁶⁴ SANTOS JÚNIOR, 2016; 2019; 2021.



Mãe Regina foi uma figura muito importante no candomblé, sendo a mesma mencionada por Luís Claudio, e sua importância carrega a ancestralidade e o valor do conhecimento e dos mistérios alcançados com muito sacrifício após anos de iniciações e práticas dentro do terreiro.

Ela exatamente exemplifica o poder e protagonismo feminino dentro do candomblé que Júnior de Omulú explica em um de seus livros em referência a ela, assim como, mostra o respeito a senioridade nos axés pactuados com os saberes e exemplos de comportamento que parece aos 2 últimos entrevistados como íntegro e responsável.

Júnior de Omulú em relação a essa ancestralidade diz já ter nascido no candomblé, o pai carnal dele, vulgo, Tião de Irajá, era babalorixá iniciado no axé Bangbosé também pela mãe Regina. Desta forma, após o falecimento de seu pai, Sebastião Júnior se torna o herdeiro do cargo de babalorixá do terreiro, aos 12 anos de idade. Novamente essa iyalorixá está interligada com os entrevistados, para além disso, é parente consanguínea de Bangbosé Obitikô, possuindo dentro do terreiro grande autoridade devido a isto.



Fig. 53. Imagem de Iemanjá no terreiro de Júnior de Omulú, em homenagem à sua mãe-de-santo Regina Bangbosé ou Regina de Iemanjá. Percebemos já o embranquecimento e a mescla com a cultura europeia, tendo a imagem cor de pele branca, muito comum no Brasil em relação à Iemanjá. A imagem assim, destoa da Casa que possui inúmeras imagens de orixás negros. (Fonte: arquivo pessoal cedido por Júnior de Omulú).

III- Candomblé, Umbanda e outras influências no Ilé Axé Osum Jokô Omi

No caso deste babalorixá, toda a família e seus amigos são do candomblé, dando continuidade aos laços religiosos e sanguíneos ligados a esta crença, além disso a avó dele era da umbanda, abrindo espaço para que Júnior de Omulú toque em seu terreiro tanto candomblé quanto umbanda, assim como o axé do babá Alexandre de Carvalho.

Na casa tem a parte do caboclo Pena Vermelha, o exu 7 Encruzilhadas e do Preto Velho Pai José d'Angola. Eu não acho que seja um problema ter as 2 coisas [umbanda e candomblé], porque, na verdade, a nossa cultura é afro-brasileira e a umbanda é uma religião autêntica brasileira, de descendência africana, e o que acontece é que muito dos filhos de santo da casa precisam cuidar dos seus guias de umbanda, então acaba que isso contribui de forma muito importante pra nossa casa, sem contar todo apoio que eu recebo principalmente do Exu 7 encruzilhadas na minha vida, é fundamental não só pra minha existência, mas também pra existência de muitos filhos da casa. Porque é um apoio total, as consultas são sempre nas segundas-feiras e essas consultas são de graça. Então acaba que isso é uma forma de fazer caridade, de ajudar ao próximo, de quem tem e quem não tem. E são muitas as graças alcançadas através desse exu. Então é maravilhoso ter a presença desses guias de umbanda dentro da nossa casa de candomblé. (JÚNIOR DE OMULÚ, 1/15/2022).

Júnior de Omulú em sua fala demonstra a importância das entidades típicas da Umbanda, mas que em muitos terreiros de candomblé se fazem presente, como no caso do ilê de Xandi dos Santos. Como já foi dito, é preciso entender as junções e sobreposições que ocorrem nas religiões afro-brasileiras que as tornam dinâmicas e autênticas, pois, sempre em processo de refazimento.

Para ele, o “Seu 7” é um exu que vem para dar caminho, para ajudar e cuidar das pessoas ao aconselhá-las. “Ele [Seu 7] dá apoio a todos nós, ele está sempre na frente nos livrando das coisas ruins, nos dando as mãos pra nos erguer das nossa dificuldades, ele tem sempre um caminho pra ajudar a gente”. Assim como, “*Seu Pena Vermelha* é um caboclo que vem para trazer paz, batiza as crianças, ele é um caboclo que está sempre buscando a paz para nossas vidas”, e o “*Preto Velho* é muito voltado para as questões das doenças, ele reza as crianças, ele reza as pessoas, ele é muito poderoso nesse sentido”. (*Idem*, 1/15/2022).

Deste modo, como é encarada a caridade se introduz através do campo espiritual, ou seja, por intermédio dos aconselhamentos divinos/espirituais. É uma outra forma de pensar o bem e a caridade, valorizando a ligação do Orun e o Aiyê e não só as ações humanas.

Ademais, Júnior de Omulú enfatiza sobre a importância do terreiro com ajuda prática, espiritual e particular das pessoas. Tudo que é ensinado nessas casas perpassam os saberes ancestrais, mas, sobretudo, mostram a comunhão dos indivíduos que participam do axé.

O terreiro tem uma função principal na sociedade para as pessoas que frequentam que é de ajudar, de ajudar a vida pessoal das pessoas de procurar escutar a palavra do orixá, dando orientações através dessa palavra, através do oráculo, através dos ensinamentos deixados pelos antepassados, nós procuramos contribuir de maneira efetiva na vida dos nossos participantes do terreiro e das pessoas que procuram a casa dando esse auxílio espiritual e muitas vezes dando auxílio material, pois aqui é uma grande família e tem filhos de santo que precisam morar no terreiro e precisam da ajuda do terreiro. Por isso, falamos que aqui nós somos irmãos de santos, irmãos da casa. (JÚNIOR DE OMULÚ, 1/15/2022).



Fig. 54. Imagem do Caboclo Pena Vermelha. Percebe-se que atrás há pequenas estatuas que remetem aos santos católicos.

Fonte: Imagem retirada pelo autor



Fig. 55. Imagem do Preto Velho Pai José d'Angola no quarto onde novamente o sincretismo com imagens cristãs se fazem presentes.

Fonte: Imagem retirada pelo autor

O interessante é que Sebastião Júnior possui diversas influências, como ele mesmo fala, seja das religiões afro-brasileiras ou do catolicismo, sendo devoto de Nossa Senhora e Nosso Senhor do Bomfim.

A igreja católica me influencia, porque, inclusive, eu tenho uma formação católica e acredito nos santos da Igreja e tenho uma fé muito grande em Nossa Senhora da Aparecida e Nosso Senhor do Bonfim, faço promessas, vou a Salvador cumprir minhas promessas. Então, isso influencia na minha vida e na minha religião. E também os evangélicos, porque nós temos o tempo todo que combater a intolerância religiosa que é criada, é lógico que essa intolerância não vem só do evangélico, mas tem uma questão muito forte deles. Então,

a gente tem sempre a preocupação com relação a eles e isso altera nossa forma de vida, porque temos medo que invadam nosso terreiro, medo de sofrer intolerância, medo de ser agredido. (JÚNIOR DE OMULÚ, 1/15/2022).

Desta forma, Júnior de Omulú reafirma os possíveis hibridismos das religiões de matriz africana no Brasil, fruto da colonização europeia e do encontro de diferentes povos, demonstrando as diversas possibilidades de se professar a fé. Ao mesmo tempo, retoma o tema que é preocupante no Brasil, a intolerância religiosa, ainda que não tenha grandes problemas em seu ilê, segundo o mesmo, a constante tensão existe.

Não obstante, Júnior de Omulú procura divulgar o candomblé e seu modo de pensar. Ele, assim como, Alexandre dos Santos e Marcos de Carvalho, adentram no campo acadêmico, participam de entrevistas e palestras e possuem publicações sobre os temas mencionados.

Creio que a intenção seja manter essas raízes e essa cultura viva e de forma respeitada, mostrando o que é o terreiro, seu formato comunitário, educacional e útil para a vida particular.

IV- Os valores éticos no Axé Osum Jokô Omi

Para Junior de Omulú, quem é do orixá precisa ter princípios, pois se está o tempo todo com os orixás. Diz ele que o candomblé guarda um respeito muito grande ao próximo, ao orixá e abraça as doutrinas, como tomar a benção, se abaixar, não discutir com o mais velho, doutrinas essas passadas de geração em geração, além da busca da purificação para melhorar o pensamento e a forma de agir.

Em todos os terreiros mencionados percebi uma importância da educação dos jovens e no Ilê Axé Osum Jokô Omi não é diferente. É um valor educacional para além dos ensinamentos religiosos, é estar bem para com o próximo e assim, ao respeitar o outro aprende-se a lidar consigo mesmo.

As crianças aqui do terreiro já crescem com a doutrina do orixá, aprendem a respeitar o mais velho, a respeitar o próximo, a ter uma educação, a não responder e isso as crianças levam pra suas vidas. Então é cobrado desde cedo essa questão comportamental e essa questão do candomblé não permiti determinadas coisas ajuda na cidadania da criança, ajuda para que ela não se permita cometer erros

que possam levá-la a problemas de vida muito graves. (JÚNIOR DE OMULÚ, 1/15/2022).

Tais valores comunitários são primordiais na filosofia iorubá, pois é pensado no conjunto para o bom funcionamento da Casa, novamente, as ideias de respeito ao mais velho de idade e de iniciação aparecem, assim como a humildade, trabalho árduo e resiliência são percebidos neste ilê.

Este babalorixá também fala bastante da questão da ancestralidade quando se remete a outros sacerdotes e sacerdotisas que passaram pelo terreiro, assim como explica acerca da morte, como parte de um ciclo que engloba o retorno do ancestral e/ou sua proteção mesmo em outro plano.

Essa concepção, ligada a muitos povos africanos, ainda hoje, integra o que é secular à moralidade iorubá para explicar a relação entre o mundo dos vivos e os mortos, servindo para orientar comportamentos, práticas rituais, benesses e males.

Deste modo, quando é retomada a fala ou a memória dos ancestrais da Casa é também retomada essa orientação, sobretudo dos fundamentos e da ética a ser seguida no terreiro.

V- A morte e a ancestralidade

Ainda que se pense que o ideal de morte é morrer numa idade bem avançada e de forma natural, a mesma é interpretada como uma continuidade, um rito de passagem. Sebastião Júnior explica que quando ocorre a iniciação, esta ocorre para a eternidade, para a imortalidade. A morte propriamente não existiria nesse sentido, assim, ela é festejada, através de Axexê, através de um carregueiro ou rito feito dentro do axé. (JÚNIOR DE OMULÚ, 1/15/2022)

Logo, quando alguém morre, também se continua, por isso cultua-se os antepassados no Candomblé, principalmente os iniciados, porque acredita-se que estes ancestrais podem continuar entre os vivos.

Conforme Júnior de Omulú, a morte tem uma ligação muito forte com os ancestrais. Para ele, os ancestrais são os falecidos, são os *abás*, que tiveram importância dentro do candomblé, dentro do axé e que são cultuados e são divinizados no ilê e tem o

poder de ajudar, orientar, por isso o candomblé tem base na ancestralidade, na continuidade dos ancestrais. (*Idem*, 1/15/2022)

Aliás, Júnior de Omulú está intimamente ligado ao seu pai carnal, Tião de Irajá, não só pelo elo sanguíneo, mas também porque ambos foram iniciados pela mesma iyalorixá (Regina Bangbosé) e foram iniciados em Omulu, possuindo propensões a doenças de pele. Isto se dá segundo o próprio Sebastião Júnior conta que sendo sua cabeça de Omulú, orixá da terra, das curas e das doenças, é incorporada muitas dessas características de tal orixá.

Então, sua ancestralidade familiar revelou o caminho que ele, Júnior, deveria seguir, quando começou a ter várias enfermidades na pele e descobriu seu orixá, percebeu que seria a hora de participar do ilê efetivamente.

Desta maneira, a ancestralidade familiar de Júnior de Omulú, seu *axé* preponderante do orixá e sua trajetória ou odu se interligaram e dentro do candomblé acredita-se que todas essas forças podem se encontrar nos indivíduos.

O universo se faz deste modo, dividido entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, existindo uma fluidez entre esses mundos, onde os antepassados muitas vezes podem interferir no cumprimento das regras e nos padrões morais. Não à toa tanto Sebastião Júnior quanto Luís Giorno quando se referem à falecida mãe Regina, contam sobre sua retidão de caráter e seriedade, sempre lembrando dela como uma forma de manter a mesma seriedade ao conduzir o *axé* e suas vidas quanto ela o fez. (JÚNIOR DE OMULÚ, 1/15/2022; LUÍS GIORNO, 14/8/2021).

As condutas e protocolos do participante do ilê são passados pelo(a) sacerdote/sacerdotisa, porém este regramento é ensinado a partir do exemplo cotidiano. Esses comportamentos sócio-religiosos para Sebastião Júnior, assim como para os outros entrevistados, vão orientar também a vida das pessoas fora do terreiro. Por isso, o tempo todo retomam o modo de agir de suas mães- de –santo. A ancestralidade, assim, se mostra no dia-a-dia, na procura do melhor agir, no que foi aprendido anteriormente por outros membros mais velhos do terreiro e na escolha de comportamento de cada indivíduo a todo momento.

Desta forma, a morte não apaga as antigas lembranças e regras daqueles que morreram e muitas vezes, de fato, estes se fazem presentes cultuados e orientando os membros do terreiro. A morte no candomblé torna-se uma mudança na matéria: de corpo para espírito, mas nunca de presença para esquecimento.

VI- Os caminhos de Odu

Ao ser perguntado sobre os odus o babalorixá Júnior de Omulú diz: “Odu significa caminho. Todos os odus tem valor pra nossa vida pessoal, pois dão direcionamento pra nossa vida, nos ensinando como agir em certas situações e caminhos e assim podemos ter uma escolha melhor e dar uma solução melhor para nossos problemas”. (JÚNIOR DE OMULÚ, 1/15/2022).

Os odus são ensinamentos ligados aos mitos dos orixás interpretados, em geral, pelo babalaô no merodilogum e contribuiriam nas nossas vidas, porque segundo Júnior de Omulú, eles nos ajudam a saber aquilo que não devemos fazer, o que não devemos errar, a entender as tendências que nós temos na nossa vida, dos erros, dos acertos, de coisas que podem se repetir na nossa vida. É através deles que é dada a palavra do orixá na nossa vida. (*Idem*, 1/15/2022).

Em consonância com a filosofia iorubá, os seres humanos poderiam escolher as linhas principais de sua nova trajetória ao nascer, não de forma imutável, pois os humanos são responsáveis e gestores do seu próprio destino. Isto é, tendo noções ou intuições sobre como deve agir. Essa capacidade de agir segundo o oráculo interior e conversar consigo mesmo é o *ifá àyà*, as noções éticas dentro de cada um. (JAGUN, 2019, pp.: 98; 104-105).

Nesse sentido, quando Júnior de Omulú fala que após ter maior conhecimento após a feitura de Ifá isso significa que ele olhou plenamente para seu oráculo interno, percebendo quais caminhos seriam melhores para ele seguir que inclui todos os aspectos da vida cotidiana, modo de pensar, o que comer e beber, onde frequentar, etc.

Isso significa ainda que todas as nossas ações seriam orientadas pelo nosso orí, podendo ter consequência para nós mesmos e todos em nosso entorno. Essa possibilidade de escolha do *orí* o interliga ao destino/odu, pois não se age ao acaso, todo humano e seu *orí* é responsável pelos seus atos e seus resultados.

Assim, Junior de Omulú procurou guiar seu orí da melhor maneira, conhecendo seus odus e buscando maior conhecimento para agir da maneira que pudesse obter resultados positivos para ele, seus familiares e todos do seu ilê.

VII- Centro Histórico Tião de Irajá do Ilê Axé Osum Jokô Omi

Conforme Sebastião Júnior o memorial no ilê foi uma homenagem e uma forma que ele encontrou de não só de passar a história adiante, mas para os filhos de santo mais novos que não conheceram mãe-de-santo Regina Bangbosé, o Pai Tião do Irajá (pai carnal de Júnior), possam ter uma noção de quem foram. Para este, o centro histórico é um grande registro acerca dos antepassados, das pessoas que já foram importantes no culto e na casa, contando a história e mantendo-a viva.

É segundo Júnior de Omulú, para criar uma história bonita e mostrar o valor do candomblé, demonstrando a dignidade da cultura afro-brasileira, além do desenvolvimento do axé de forma histórica e do trabalho no terreiro, como a continuação do terreiro do pai Tião e do que a mãe Regina plantou ali dentro.



Fig. 56. Estátuas e pinturas dos orixás em frente ao Centro de Memória do Ilê Axé Osum Jokô Omi. (Fonte: Imagem tirada pelo autor).



Fig. 57. Estátuas e pinturas dos orixás em frente ao Centro de Memória do Ilé Axé Osum Jokô Omi. (Fonte: Imagem tirada pelo autor).



Fig. 58. Entrada do Centro de Memória Tião de Irajá. (Fonte: Imagem tirada pelo autor).



Fig. 59. Imagens o Centro de Memória de antigos e atuais balalorixás e iyalorixá que fizeram parte do Candomblé. (Fonte: Imagem retirada pelo autor).



Fig. 60. Pequenas estátuas de Omulú, orixá de Sebastião Júnior e uma homenagem ao seu pai carnal, Sebastião, vulgo Tião de Irajá, também de Omulú. (Fonte: Imagem retirada pelo autor).

Novamente Júnior de Omulú com esse Centro de Memória não só homenageia seu pai de sangue, Tião do Irajá, ele quer retomar a história de todos aqueles que de alguma maneira se interligam a sua ancestralidade religiosa. É uma forma também de resistir a inviabilização da história, dando dignidade e importância aos membros das

religiões afro-brasileiras e permitindo mostrar formas variadas da cultura de origem africana, desde os primeiros candomblés até a atualidade.

2.7 Conclusão

Analizando as 4 entrevistas e observando como funciona dentro de cada axé, percebo que existe uma elasticidade moral, pois o que mais foi falado nas entrevistas foi: a “pessoa deve ter bom senso e respeito”, “não há uma única concepção...eu estou dizendo o que eu aprendi”, segundo Marcos de Carvalho e Júnior de Omulú e Luiz Giorno disseram, respectivamente. Assim como, o babalorixá Alexandre dos Santos disse: “cada casa é um reino” e quando você adentra este território ele tem suas próprias lógicas, suas leis e você deve respeitar e seguir com humildade.

Desta forma, conforme Beniste, nos axés não há formula padrão ou um seguimento unificado da mitologia e dos rituais. Os axés possuem personalidade e hábitos próprios, embora tenham um formato aproximado. (BENISTE, 2019, p.: 156).

Neste sentido, percebi com a fala de Marcos de Béssem, Alexandre de Oxumaré, Júnior de Omulú e Luís de Obaluaê que o terreiro se reconfigurou e aceitou as possibilidades que lhe foi permitida, não havendo um único caminho para resolver essa dinâmica que a diáspora africana provocou e mesmo as inúmeras reinvenções que os povos negros (e outros participantes dos terreiros) criaram ao longo dos séculos mantiveram sua história viva, apesar do intenso movimento discursivo e cotidiano contrário a isso.

Há sempre um conceito de ordem (cosmos) por detrás de todo conceito ético [moralidade]. E este conceito não é fixo nem unificado na história da humanidade. Cada tradição cultural foi elaborando e reelaborando permanentemente sua compreensão de ordem e consequentemente, seu conceito de ética. (BERKENBROCK, 2017, p.:908).

Observei também que para ambos os sacerdotes, cada um é responsável pelo seu fazer em vida e no pós-morte e não há exatamente como saber que tipo de punição ocorrerá ou se irá ocorrer, apenas deve-se manter os processos mortuários, conforme os conhecimentos ancestrais, para uma “boa morte”, isto é, para que a alma do morto possa

encontrar seus ancestrais (amigos e familiares) e assim quem sabe retornar um dia. No caso, do babá Xandi de Oxumaré, até mesmo a punição em si não seria uma proposta entendida para o candomblé, já que ele diferencia bastante o que é de origem cristã e o que é melhor compreendido no candomblé.

Ainda assim, para todos os entrevistados, um mal feito aos outros é um mal feito a si mesmo, ao próprio *Orí*, pois acarretará na justiça cósmica – *esan*, isto é, as consequências dos nossos atos, relacionadas ao senso de reciprocidade comunal, boa personalidade/nome, relacionamentos com outras pessoas e segurança junto aos ancestrais. (BALOGUN, Babalola Joseph, 2013, p.: 116).

Isto também faria parte do sentido comunitário em se manter a hierarquia, a ordem, a humildade para que a pequena sociedade que você está adentrando, um ilê, funcione bem e seja respeitada. Estes foram elementos encontrados nas falas dos 4 entrevistados, ainda que expressos de maneira distinta.

Aqui a questão principal é a sabedoria através do equilíbrio da mente e do corpo. A energia é concebida como força interior, portanto o desequilíbrio energético que pode levar a enfermidades físicas e mentais, ocorre quando a falta de sabedoria e o mau relacionamento com o próprio *Orí* levam o indivíduo a tomar decisões ruins.

Dentro deste aspecto, o corpo, a mente e a emoção se interligam, podendo trazer positividade para o sujeito e consequentemente a comunidade em que ele vive ou trazer negatividade a depender das atitudes deste.

O equilíbrio é a força mediana que rege todo o universo, seja indivíduo, mundo terreno e mundo espiritual. É através deste e do axé que tudo seria renovado e conquistado.

A existência dentro do sentido dos terreiros pressupõe uma dinâmica relação entre o terreno (*Ayiê*) e o mundo espiritual (*Orun*), buscando sempre manutenção e equilíbrio através dos ritos, das regras de convivência e do respeito para o funcionamento dos ilês.

Desta maneira, haveria uma troca de axé que equaliza os 2 mundos e permite que as sociedades espirituais, terrenos e dos terreiros se desenvolvam da melhor maneira possível, conforme o entendimento de cada ilê sobre o que é ideal para tal equilíbrio.

Entendo assim que não há um “purismo” dentro do candomblé, pois sendo este parte da diáspora, o que existe é uma reconfiguração. Apesar disso, há um esforço

grande em manter o máximo possível de um tipo de ordenação das questões africanas nos ilês que se relacionam com o catolicismo e o kardecismo, principalmente.

Assim como o babalorixá e professor Alexandre dos Santos nos disse, o que eu estou escrevendo não é a verdade absoluta, o que estou escrevendo é a partir da minha pesquisa, a partir do meu olhar que é ao mesmo tempo colonial, contra-colonial e se pretende descolonizado.

Concordo também com ele a respeito das inúmeras possibilidades que as casas de candomblé e também de umbanda nos trazem, ademais, se esses terreiros são produtos de diversas injunções, é também pela premissa que aceitam outras ancestralidades, outros conhecimentos, abrindo espaços para modos de vida e novos olhares, a partir do reordenamento africano no Brasil.

Então, entendo que não houve um esvaziamento do sentido da religiosidade e sim uma readaptação à realidade brasileira, marcando um outro exercício, mas dentro do pensamento inicial.

Assim, no capítulo seguinte foi dimensionada essa moralidade iorubá que influencia os terreiros de candomblé, mas a maneira como ela foi construída demonstrando os conflitos e a formação da legitimação de ideais éticos e religiosos que deram predominância aos ditos iorubás ou nagôs.

Capítulo 3: ENTRE IORUBÁS, CANDOMBLÉS E AFINIDADES CULTURAIS

3.1 Moralidade iorubá e os terreiros de candomblé

Neste último capítulo, desenvolvemos os aspectos híbridos e aglutinadores dentro dos grupos ketu, jêje e Bamboxê, os quais, permeiam as entrevistas, relacionando-os com a moralidade iorubá. Porém, tentamos demonstrar as contradições ainda que haja uma tentativa constante de se construir tradições em parte homogêneas pelos adeptos dos terreiros dos grupos mencionados.

O processo da escravidão e a influência do catolicismo também são abordados, pois foi com a migração forçada de diferentes povos africanos e a mescla cultural destes que as características morais, religiosas do candomblé surgiram, e aliada a tal estrutura observamos também atributos do kardecismo, relacionando a moral cristã a estes termos.

Por fim, analisamos o tipo de modelo de colonização europeia que se deu no Brasil que mesmo tendo embates e incoerências, deixou margem para a resistência e a formação cultural dos povos afro-diaspóricos.

As formas culturais e categorias de pensamentos africanos recriados no Brasil se mostram em torno da Ancestralidade, podendo ser exemplificada pelas filosofias, religiosidades e/ou práticas culturais ditas: iorubá, vodun, bantu, ubuntu, dentre outras. Esses são alguns dos sistemas que os africanos souberam produzir e recriar tanto na Diáspora quanto na África, mas não da mesma maneira e formato. Entretanto, para o presente trabalho, a ênfase foi dada nas influências dos sentidos iorubanos sobre os terreiros brasileiros de candomblé.

A ancestralidade que fala sobre o convívio em vida e na morte com os humanos e seus ancestrais é um modo de pensar que se traduz nas experiências de sociabilidade dos adeptos dos terreiros. Assim, essa categoria permite uma ligação de alteridade entre certos povos africanos e seus descendentes afro-brasileiros, sendo capaz de dialogar com a experiência africana em solo brasileiro.

Esta categoria ainda é ética, pois percebe o comunitarismo como uma realidade de grande importância para o exercício da vida plena e da cidadania do indivíduo. Este

ganha valor a partir do momento que interage e produz da melhor forma possível na comunidade em que vive.

Nesse sentido, os terreiros apresentados neste trabalho são exemplos da exposição desses valores éticos, demonstrando formas de pensamento que estão para além da religião.

Para Marcos de Carvalho, o comportamento ético ideal a partir dos terreiros seria a manutenção da hierarquia, a qual inclui a espiritual e cronológica que abarca tanto jovens quanto idosos, além dos ancestrais. A ajuda de cada um com sua função específica dentro da casa e o respeito aos voduns e aos conhecimentos mais antigos, ao modo de fazer e replicar as tarefas cotidianas no axé. O mejitó Marcos de Béssem coloca no presente o foco das ações humanas, e reitera que o indivíduo escolhe eticamente como agir para viver bem em sociedade.

Já para Luís Giorno, esse ideal se relaciona com a humildade, a pobreza, o respeito aos orixás, à iyalorixá, aos mais velhos e às crianças, mantendo as hierarquias para ordenar o funcionamento do terreiro.

O babalorixá Júnior de Omulú também retoma alguns aspectos éticos, como a seriedade, o respeito aos mais velhos (de idade e de feitura), à hierarquia, aos ancestrais da Casa e a todos de modo geral, ter corpo e mente purificados para estar diante do orixá e também fala sobre o caráter rígido de sua mãe Regina Bangbosé, mas ao mesmo tempo útil para a coordenação do terreiro.

Para ambos, é imprescindível se conhecer os mitos e estudar os odus para melhor entender os fundamentos dos terreiros, interpretar os itans e conhecer si mesmo, as proibições, o que compete a cada sujeito e as possibilidades para a pessoa escolher o melhor caminho.

Os odus contém os itans (contos e histórias míticas), perpetuando tradições, símbolos, valores éticos e rituais. Ao mesmo tempo que os odus agregam diferentes gerações, eles valorizam o presente, apresentando os caminhos possíveis que cada pessoa pode seguir ao consultar o jogo, mostrado a partir dos poemas de Ifá (*ese*). Essa divinação tem o propósito de causar reflexão, interligando-se ao tipo de *Orí* que o consulente possui.

Conforme Luís Giorno, o *Orí* (cabeça interna e orixá individual) está conectado à moral, ao comportamento e ao caráter do sujeito. Há diversos caminhos/odus que o indivíduo pode seguir e o equilíbrio do próprio *Orí* individual se dá através do culto, e

das escolhas que a pessoa faz no dia-a-dia, escolhas essas com base a partir do bem que é produzido em comunidade.

Já o babalorixá Alexandre dos Santos nos fala que nas casas de candomblé todos devem se ajudar para manter a harmonia, o axé e a distribuição do conhecimento dos mais velhos, dos ancestrais e dos orixás. A força do coletivo é importante para maior distribuição de axé e de conhecimento. Para ele, ainda que haja hierarquia esta não deve ser autoritária e sim serve para manter a organização da casa. Assim, tudo é feito para o bem individual e coletivo.

Observamos então que a organização dos terreiros de candomblé é fundada numa hierarquia religiosa rígida, apoiada no tempo de iniciação, ou seja, no princípio de senioridade. Esse princípio interfere na ascensão do indivíduo dentro da casa, pois está interligado não só com o tempo, mas principalmente com a sabedoria que essa pessoa adquire de forma paulatina.

Daí um dos méritos desses sujeitos é a paciência e a observância do que é passado conforme as práticas cotidianas. O conhecimento dessa forma, se desenvolve em comunhão com outros membros, cultivando a união dentro dos ritos e a ideia do fazer coletivamente para o crescimento individual.

Em relação à questão ética, o babalorixá Alexandre dos Santos fala que bem e mal estão em todos os planos e sobretudo que o comportamento humano é responsável pelos seus próprios atos. As consequências dos atos humanos se apresentam para ele nesta vida. Mas, para ele o terreiro não deve se prestar a julgamentos, ele deve servir para cuidar e orientar, cabendo a cada *Orí* (cabeça interna, divindade e destino pessoal) responder por si.

Segundo o Mejitó Marcos de Carvalho e Luís Giorno, retomando o conceito de ancestralidade, esta seria relacionada com a moral reencarnatória do Kardecismo, visando a evolução espiritual e comportamental do sujeito. Inclusive, para o mejitó os ancestrais das casas jêje também estariam dentro do processo de evolução, utilizando seus conhecimentos não só para ajudar os vivos, quanto para sua própria evolução.

Mas, diferente destes entrevistados, Xandi de Oxumaré e Júnior de Omulú não mencionam formas de punição divina ligadas à reencarnação, para estes o que se passa em outro plano espiritual não tem como ser medido. A ancestralidade e a espiritualidade se fazem presentes quando interferem auxiliando o terreiro e as pessoas e o próprio indivíduo constrói o tipo e vida que quer para si, conforme seus atos.

Neste sentido, estes dos últimos babalorixás se aproximam mais da perspectiva iorubá acerca da morte, pois nessa ideia existem ciclos de retorno chamados de *àtúnwá*, são ciclos de vidas sucessivas. Em cada vida um destino é escolhido, porém estes destinos seriam os diversos caminhos/odus que o sujeito pode percorrer, mas não estão associados aos méritos ou deméritos de vidas passadas ou mesmo às punições divinas.

No entanto, todos os entrevistados concordam que a educação nos terreiros deve ser essencial, isto é, saber se comportar com respeito, calma, humildade, falar menos e observar mais. Esta lógica se interliga com aqueles que são de fora e os iniciados, o saber está em escutar, obter o saber aos poucos, conforme o grau de inserção de sujeito aumenta na casa.

Todos eles mencionaram grandes senhoras dos seus terreiros, suas mães-de-santo e outras abás que foram imprescindíveis para que eles tivessem chegado até ali, mulheres negras fortes com grande conhecimento das práticas, dos fundamentos, da história, de plantas e comidas. Foram pessoas que souberam estrategicamente lidar com as adversidades de um Brasil intolerante, racista e administrar problemas e o cotidiano de suas casas, mantendo a história do local integrada ao presente.

Assim, para todos os entrevistados deve-se pensar bastante na educação dos jovens nos terreiros, para que estes tenham esta noção de “tradição”, das histórias, dos mitos e dos fundamentos que eles mencionaram.

Conforme Capone, essa “tradição” é vista como um ideal perdido em face das mudanças ocasionadas pela modernidade. (*Idem*, 2018, p.: 265). É uma forma de não esquecer princípios e histórias que cercam cada ilê, afirmando a identidade de cada Casa e mantendo viva a ancestralidade através da rememoração.

Diante disto, encontramos o Centro Histórico no Ilê Axé Osum Jokô Omi em homenagem ao pai de Júnior de Omulú, Tião de Irajá. Este Centro Histórico contém várias imagens e informações sobre o próprio terreiro e seus antigos participantes, sua origem e a cronologia que remonta aos primórdios do candomblé no Brasil.

A hierarquia também é mencionada por todos, pois se relaciona ao bom funcionamento do terreiro e respeito aos antigos saberes e aqueles que tem mais experiência de vida ou de prática espiritual.

Percebemos então que em conformidade com o que muito autores relatam, as culturas e religiosidades afro-brasileiras, apesar de seus pontos diacríticos, não são inteiramente distintas, pois possuem similaridades básicas que remontam ao continente africano.

Ambos os candomblecistas, entendem que o candomblé não separa humano do divino, os orixás são divinos e humanos, estão vinculados ao Orum e ao Ayiê, assim como os humanos interferem através de seus comportamentos que geram consequências mundanas e axé que interferem no Orum.

Essa duplicidade de divino e mundano, individual e coletivo interligam todas as casas de candomblé e é íntima das raízes africanas. Muito por isso, todos os entrevistados dão bastante valor à história de seus axés e assim resistem ao tempo, ao preconceito e à intolerância religiosa.

3.2 Escravidão e cristianismo: elementos da história do candomblé

Falar de tradição é também lembrar da história e nesse caso, a questão da escravidão e do catolicismo é muito importante, pois foi através da escravização que inúmeros povos africanos vieram para as Américas, principalmente, Brasil e com a colonização, a inserção do catolicismo se fez presente também na cultura candomblecista.

Dependendo do período, entre os séculos XV e XIX, teremos a predominância de africanos de certas áreas. Os chamados bantos da África Central Ocidental predominam até o séc. XVII, já em fins deste século, o mercado foi atraído por escravizados da Costa da Mina (Benin), intitulados como jêje no Brasil, e por fim, ao longo do século XVIII, os ditos nagôs-iorubás foram trazidos. (SWEET, 2007, pp.:33-35).

A partir deste momento o contato no Mundo Atlântico muda completamente, ocasionado um crescente fluxo de ideias, comércio, migração e economia unificada, consequência da busca (inicialmente europeia) por matérias – primas, territórios estratégicos para comércio, plantio ou influência político – militar e escravizados.

Esperava-se o lucro rápido, daí o uso de escravizados, os quais, eram comercializados através de empresas diretamente ligadas aos reinos europeus com aval da Igreja Católica que também lucrava com o tráfico humano (obtendo escravizados ou recebendo taxas de batismo sob estes). (THORNTON, 2004, p.: 69).

Durante muitos anos, empresas europeias deveriam seguir os termos da própria lógica comercial africana, a qual, limitava o espaço de troca, os tipos de produtos e as

taxas a serem pagas. Mesmo assim, pirataria e invasões eram correntes neste período para o roubo de mercadorias e pessoas como escravizadas.

Diante deste impasse, muitos europeus, cristãos-novos, sobretudo, se uniram aos governantes africanos, casando com nativas e prosperaram no comércio. Esta situação ocasionou uma maior troca cultural e também religiosa, além da mestiçagem. (*Idem*, 2004, pp.: 70-72). Mas, é interessante salientar que exatamente por serem muitos desses colonos cristãos-novos, a catequização não era tão grande entre eles, predominando nessas uniões, as práticas nativas religiosas.

O grande fluxo escravagista para as Américas e, principalmente, Brasil, se inicia no século XV conforme se percebeu os maiores benefícios em se escravizar africanos, muitos já familiarizados com agricultura, pecuária, serviços domésticos e construção, além do desenvolvimento deste mercado ser bem desenvolvido na África, facilitando sua busca, diferente da obtenção de indígenas nas Américas. Ademais, com a dificuldade de acesso aos indígenas e as constantes mortes por enfermidades destes, o comércio africano se tornou o mais lógico naquele momento.

Entretanto, é necessário diferenciar os diferentes caminhos do processo de escravidão. Os modos de se escravizar foram mudando ao longo do tempo, um escravizado, obviamente sempre foi um sujeito mais desvalorizado dentro de qualquer sociedade e a escravidão teve sempre diferentes graus de crueldade. Todos esses modelos tratavam o indivíduo como coisa ou animal, inferiorizado, contudo a depender de sua função social poderia receber melhor tratamento.

Em várias regiões da África a escravidão já existia antes do começo do tráfico Atlântico. Poderia ser escravo quem não conseguia se sustentar, endividado, criminoso ou prisioneiros de guerra. A riqueza era normalmente ditada pela posse de escravizados ou gado (eram força de trabalho). Mas, não necessariamente para sempre.

Inclusive, na África Central, o cativo fazendo parte de uma linhagem familiar, sobretudo da família real, ele não poderia ser vendido. Sendo imprescindível para a economia de plantio, militar ou administração dos reinos. Os filhos de muitas escravas nasciam livres, fazendo parte do grande potencial de súditos dos monarcas africanos (THORNTON. 2004, pp.:122-186).

A partir do século VIII, com a conversão do norte da África ao Islã, a venda de escravizados aumentou. Porém, alguns escravizados podiam ter altos cargos nos impérios africanos. Os meninos e os jovens adultos raptados nas guerras poderiam servir na agricultura ou recebiam treinamento militar, dentre outras funções.

Muitas vezes, o escraizado que se convertia ao islamismo, era solto, tornando-se cliente de seus antigos donos. Já as mulheres e meninas também eram raptadas para servirem aos trabalhos domésticos, lavoura ou aprenderem a dançar, tocar instrumentos e desenvolverem habilidades para viver nos haréns dos sultões, como suas esposas. Havia também os homens castrados, os eunucos (auxiliares das mulheres nos haréns). (M'BOKOLO. 2009, pp.:153-154).

Mas, ao longo do séc. XV, se inicia maior demanda de escravizados pelo mercado Atlântico, piorando qualquer tipo de instabilidade política e guerras internas em território africano, ocasionando o sequestro de mais cativos. Ademais, é a partir deste período que o conceito de “raça” e a prática do racismo se tornam justificativas e também consequências para esse tráfico humano. (HERNANDEZ, 2008, pp.: 91-94. THORNTON, 2004, pp.:153-185.).

A ligação entre uma essência racial e as formas culturais produzidas por determinados grupos raciais também se tornaram objetos sujeitos ao preconceito, como as religiões umbanda, candomblé e outras, as quais, possuem conexões com povos negros e indígenas e são tratadas de forma pejorativa, se interligando aos pontos do conceito de “raça inferior”.

Assim, a escravidão atlântica é marcada pela diferenciação do fenótipo das pessoas, a inferiorização racial e a hereditariedade, tornando esta situação uma bola de neve que irá impactar até hoje, sobretudo, para os descendentes de escravizados, diante do descaso com esse grupo ao fim da escravidão e ao longo do processo de refazimento social dessas pessoas. Pois, é sabido que os descendentes de escravizados e mesmo os libertos, de perfil considerado negro, não obtiveram, muitas vezes, oportunidade de ascensão e equidade social.

Tal fato se deu ainda pelo estigma da racialização, isto é, a inferiorização daqueles que possuem características negras mais acentuadas, questão que encontra sua sombra no período colonial e na 1ª República brasileira com a formação dos modelos raciais, como já mencionado no primeiro capítulo e muito bem tratado por Heloisa Gomes (2009), Schwarcz (2007), Flavio Gomes (2007).

Conforme H. Gomes, as sociedades escravistas americanas tinham a escravidão como a base do colonialismo europeu. Para ela, a empresa colonial europeia se organizou em torno de ideologias raciais, justificando determinadas políticas sobre os povos ameríndios, afro-brasileiros e africanos e reiterando o lugar destes nos níveis mais baixos da pirâmide socioeconômica. Logo depois, com as ideias de cunho moral e

filosófico iluministas e por fim, com o cientificismo da Era Contemporânea, acabou por cristalizar as concepções e formas de governos fincados em critérios raciais. (*Idem*, 2009).

No mesmo caminho, F. Gomes demonstra as estratégias políticas, discursivas e simbólicas que permeiam as narrativas historiográficas e populares sobre o período colonial e o Pós-abolição. O autor trata bastante da suposta liberdade dos ex-escravizados, sem direitos políticos e cidadania, considerados de “2ª classe”, ocasionando tipos sociais e identidades muito similares às daquelas das relações escravistas, situação também mencionada por Schwarcz quando fala das ambiguidades do processo de abolição brasileiro. (GOMES, 2007, pp.: 7-16; SCHWARCZ, 2007, pp.:23-54).

Assim, estes autores analisam como as particularidades discursivas puderam influir nas políticas públicas e movimentos sociais, demonstrando hierarquias raciais em diferentes sociedades das Américas, sobretudo Brasil.

Mas, é preciso dizer que exatamente esse movimento globalizador iniciado na Era Moderna, levou ao contato entre diferentes povos do mundo e suas culturas. Assim, apesar de em um primeiro momento se imaginar a plena dominação europeia e cristã sobre outros povos, os autores como Sweet (2007), Heywood (2019), Costa & Gomes (2016) e outros, provam o contrário.

Houve sim uma tentativa de planificar as formas culturais, políticas, econômicas e discursivas por um viés europeu, contudo, devido às próprias adaptações e particularidades de cada povo, a liderança da cultura europeia não se fará sem resistências e outras junções.

Percebemos nessa perspectiva, que não há como se ler o fenômeno das religiosidades e cultura afro-brasileiras de forma unitária, já que se trata de vários povos num processo de permanências e transformações ao longo dos anos.

A construção dessa estrutura teórico-prática engloba contradições e tensões que mostram o espaço de intervenção que os negros [e outros] tiveram, mantendo, ainda que recriados, os seus ritos religiosos. Isso porque, houve um recorte histórico e uma classificação do que se poderia e se deveria manter, produzindo uma configuração múltipla que uniram devoções indígenas, católico-europeias e sobretudo, de origem africana.

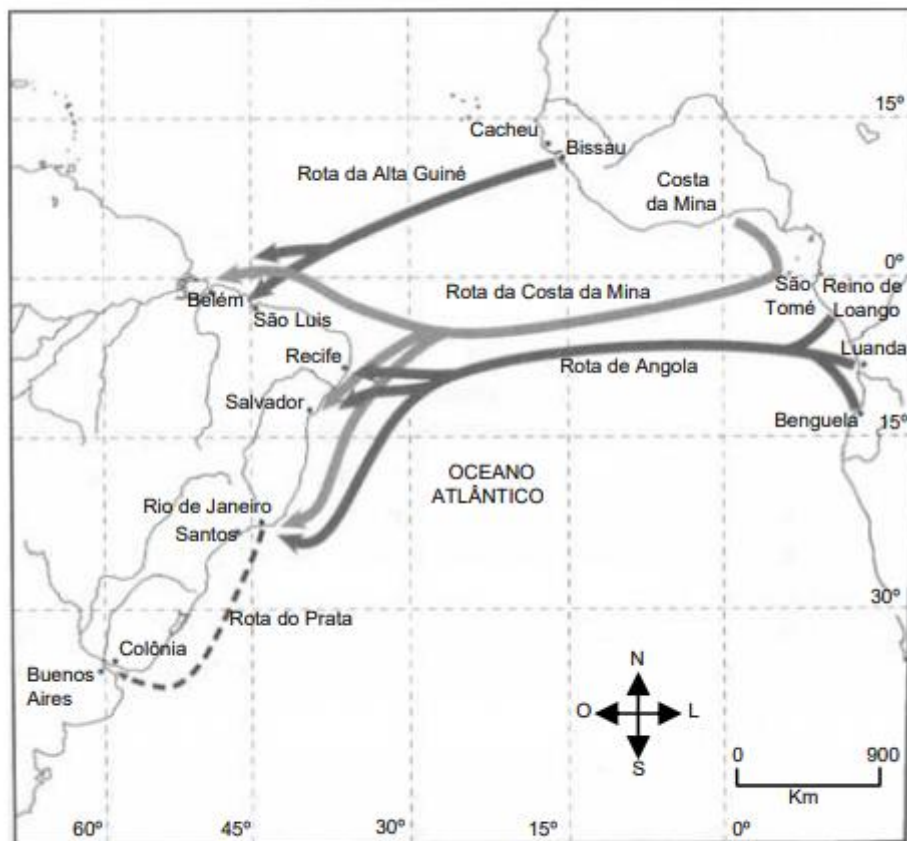
Heywood (2019) e Sweet (2007), inclusive, explicam acerca das imbricações entre crenças cristãs e africanas antes mesmo da vinda de escravizados africanos para as Américas, ou seja, esclarecendo sobre como a religiosidade africana já possuía pontos

interligados ao cristianismo que se desenvolveram em novos sentidos em território americano.

Os centro-africanos ocidentais, assim como aqueles da Costa da Mina (dos atuais Benin, Togo, Gana e Nigéria) compartilhavam muitos hábitos, sobretudo linguísticos, e com a maior influência europeia, a partir do século XV, devido ao comércio e à escravidão, ocorre a conversão ao cristianismo em muitas dessas áreas africanas.

De fato, muitos traficantes de escravizados selecionavam aqueles que tinham esta familiaridade com a cultura europeia e com as normas coloniais para o embarque para as Américas. Eram tipos de escravizados que poderiam desempenhar obrigações com certo grau de confiabilidade e eficácia nas colônias. (HEYWOOD, 2019, pp.: 59-63).

Fig. 61. Tráfico Atlântico de escravizados



Fonte: ALENCASTRO, L. 2000, p. 250.

Assim como Thornton também menciona, Heywood fala sobre o casamento e a mestiçagem no território africano, que equilibravam aspectos europeus com costumes africanos no comércio, na governabilidade e na religião e na cultura em geral.

(THORNTON, 2004, pp.: 70-72; HEYWOOD, 2019, p. 64). Apesar de muitos colonos e missionários serem hostis a tais misturas de costumes, essas ocorreram inevitavelmente.

Havia grandes comunidades na África de afro-cristãos, os quais tinham bastante influência no comércio e na política local, sem os quais, a relação colonial entre europeus e africanos não poderia ter ocorrido de forma eficaz. No entanto, era comum as críticas de oficiais das metrópoles europeia acerca da mestiçagem, dos rituais religiosos e do padrão moral de tais comunidades. Essa herança mesclada acabou se desenvolvendo ainda mais com a diáspora africana nas Américas.

Os princípios exemplificados na crença em ancestrais, divinizados ou não, os quais, poderiam influenciar os vivos, divindades criadoras do mundo, objetos sagrados de proteção, transmigração da alma, práticas divinatórias e sacrifícios aos mortos são encontrados desde o litoral da Baixa Guiné até a África Central Ocidental. Obviamente que outras interpretações sobre a vida e a morte também foram encontradas ao longo do período colonial, embora menos frequentes.

Não havia uma cosmologia unificada em muitos casos nessas regiões e sim a adoração de divindades territoriais e familiares, as quais, induziam às regras sociais e possíveis punições, assim como seres sobrenaturais que poderiam causar males aos vivos. (PARÉS, 2016; HEYWOOD, 2019; SWEET, 2007).

Diante destas crenças e falta de uma maior unificação litúrgica, a imbricação entre práticas religiosas cristãs e africanas, já no continente africano, foi facilitada.

Em muitas situações a interpretação sobre o deus cristão relacionado às divindades do território, o uso da cruz e da bíblia (como amuletos) e os santos (vinculados a deuses locais) foram selecionados como uma forma de continuação de ritos religiosos africanos. (HEYWOOD, 2019, pp.: 84-99; SWEET, 2007, pp.: 225-254). Não exatamente uma substituição de um culto por outro, mas a seleção por parte dos africanos do que eles acharam próximo e pertinente ao que eles já conheciam, criando o sincretismo afro-cristão.

A catequização com o uso das línguas locais e a união através do casamento de colonos com nativas africanas, oportunizou essa mistura cultural. Porém, em geral, as estruturas básicas foram mantidas, modificadas pelas ideias europeias em algumas áreas, formando um certo padrão, facilitando a sobrevivência de formas culturais e religiosas que foram exportadas para as Américas e sofrendo novas transformações, como o candomblé.

Da mesma maneira, a tradição cristã também adotou elementos da cultura e dessa mística africana quando lhe convinha, com a adoção de curandeiros africanos, poligamia, participação em festas africanas, uso das línguas africanas, dentre outros. (HEYWOOD, 2019, pp.:111-115 SWEET, 2007, pp.: 191-223, 255-266).

Essa cultura afro-cristã foi exportada para as Américas com os escravizados, desenvolvendo uma cultura crioula no continente americano com base em transformações já ocorridas na África. Desta maneira, tais mudanças continuaram se manifestando nas Américas conforme o contato com novas possibilidades dentro dos modelos coloniais e se unindo aos indígenas. Posteriormente, com o surgimento do kardecismo, dentre outros credos, o cruzamento e o surgimento de novas formas culturais e sobretudo religiosas surgem, como o candomblé e a umbanda.

A título de exemplo, dentro do candomblé hoje (em muitos terreiros, mas não todos) existe a ideia de evolução moral e espiritual, própria do espiritismo cristão (kardecista), a utilização dos termos “santos”, objetos, linguagens e ritos de influência católica, assim como o uso de apetrechos e tradições dos índios brasileiros, inclusive a incorporação de entidades ditas de origem indígena.

Um dos valores mantidos pelos candomblecistas, conforme João Reis e Afonso Soares, é o sentido de pertença a uma comunidade, a um núcleo familiar, formando as confrarias, as irmandades e os terreiros, tidos como salvaguarda de suas utopias mais legítimas. Eram espaços de solidariedade étnica, e no caso das irmandades eram realizadas no âmbito das igrejas católicas, inicialmente com nações específicas africanas, depois passaram a absorver diferentes grupos africanos e brasileiros. Em igual medida, pode-se assinalar as “sociedades de diversão” aprovadas pelo Estado brasileiro (clubes, reuniões literárias, sambas, etc.). (SOARES, p.:48, 2002).

Segundo João Reis, o próprio catolicismo e os ritos fúnebres no Brasil, já mesclados com outros ritos não-cristãos, eram cheios de pompas, acompanhados de corais e orquestras, muito decorados e que eram acompanhados por várias pessoas, além das festas das confrarias que se seguiam com banquetes, músicas, mascaradas e danças. (*Idem*, p.: 49, 1991).

As confrarias ou irmandades⁶⁵, conforme Reis, eram organizações comuns em terras africanas, com eleições e uma estrutura hierárquica com reuniões, festas, funerais,

⁶⁵ Algumas dessas associações, como os *cabildos* e as *irmandades*, moldavam-se em instituições preexistentes no mundo ibérico; outras, como as *santerias*, os *candomblés* e as *juntas de alforria*, prendiam-se a expressões de caráter religioso ou a formas de organização comunitária baseadas em

davam assistência médica e podiam ajudar financeiramente um membro, incluindo a compra de alforrias. Exigiam o bom comportamento, a devoção católica e o pagamento de anuidades. Elas controlavam a grande rede filantrópica de igrejas, hospitais, recolhimento, cemitérios, asilos e orfanatos. Podiam conter a elite das cidades, como serem organizadas por ex-escravizados, servindo como canais de ascensão social.

Assim, muitas se delimitavam conforme grupo social, havendo então irmandades só de brancos, negros (que podiam ser divididos por “nações” africanas), pardos, homens, mulheres.

Essas Irmandades, no Brasil, estavam intimamente ligadas aos terreiros de candomblé, pois seus membros foram os frequentadores e criadores de diversas Casas. Ademais, as irmandades funcionavam também como extensão do comércio e contato com o continente africano e espaços para a luta abolicionista. (*Ibidem*, pp.: 50-52, 1991; NASCIMENTO, 2010, pp.:100-105).

Observamos as influências mútuas entre o catolicismo europeu e os ritos dos povos afro-brasileiros. Além de brancos que utilizavam os escapulários como amuletos, assim como os africanos o faziam, consultavam adivinhos e sacerdotes africanos e brasileiros, participavam dos cortejos fúnebres, das festas afro-brasileiras e dos banquetes. De acordo com a situação, revelações de sacerdotes/sacerdotisas de crenças africanas ou afro-brasileiras poderiam ser encaradas de forma legítima por cristãos e pela Igreja, nem sempre as revelações eram vistas como obras do Diabo⁶⁶. (SWEET, 2007, p. 134). Isto é, uma constante apropriação e reapropriação de significados e valores religiosos de diferentes tradições.

Segundo Costa & Gomes, o tratamento dado aos negros e seus descendentes era muitas vezes ambíguo, dependia muito do período e situação. Pois, muitas vezes a Igreja Católica viu as comemorações de cunho religioso como uma vitória catequética, permitindo então outros elementos não-cristãos europeus em tais manifestações, as quais incluíam as festas de escravizados que se tornava uma catarse e inversão

elementos de origem africana. Não obstante, em ambos os modelos, foi usual que os membros de tais organizações fundamentassem sua especificidade enquanto grupo no ideal de uma origem africana comum que lhes emprestava sentido e lhes facilitava a coesão. (CÓRTEZ DE OLIVEIRA, p.: 177, 1995/96).

⁶⁶ Os senhores recorriam aos seus escravizados africanos no Brasil para adivinhar o paradeiro de objetos, de fugitivos e para a cura de doenças. Assim como haviam senhores que procuravam comprar escravizados curandeiros e adivinhos, outros os temiam e procuravam vendê-los rapidamente. Até mesmo alguns religiosos católicos orientavam as pessoas em certas ocasiões a procurarem tais adivinhos (SWEET, 2007, pp.256-261).

simbólica da ordem social, como a encenação da posse de reis e rainhas negros. (COSTA & GOMES, 2016).

Essa ambiguidade era frequente entre a população mestiça e branca cristã no mundo colonial, pois as crenças africanas eram adotadas para responder as necessidades seculares e temporais que a fé cristã muitas vezes não conseguia solucionar. Mesmo assim, na esfera pública estas condutas eram repudiadas e atribuídas ao Diabo.

Mas, até mesmo o próprio Catolicismo ainda mantinha resquícios pagãos em suas comemorações, adaptando outros e se adaptando nas Américas. Assim, em manifestações pluriétnicas e pluriclassistas, a sociedade por um breve momento se invertia ou se mesclava e não à toa diversas vezes o Estado tentou eliminar, restringir ou “limpar” os elementos fora dos bons costumes elitistas, brancos, europeus e cristãos. (REIS, pp.: 64-67, 1991).

Nesse sentido, observa-se aberturas no tecido social que permitiram ações e convicções de grupos como os negros (as) se mantendo ao longo do tempo, mesmo que não idênticas ao passado. Sant’Ana também afirma que haviam vozes dissidentes no cristianismo católico e evangélico e ao mesmo tempo uma má vontade ou omissão em relação ao racismo e às práticas dos negros (as). (SANT’ANA, 2005, pp.: 45,48).

Dentre as variadas concepções que o candomblé passou a carregar foi o kardecismo – espiritismo de base cristã, que se tornou muito comum no Brasil. De modo geral, o espiritismo kardecista pode ser compreendido como uma crença nos espíritos e a aceitação da possessão como meio pelo qual esses espíritos se comunicam com os vivos, além de um possível retorno da alma dos que já morreram, sendo essas características os pontos em comum entre as religiões afro-brasileiras.

O espiritismo surgiu, segundo os espíritas, por meio de estudos de uma série de fenômenos de possessão chamados de “sessões de mesas”, comuns no século XIX, nos EUA e Europa. O pedagogo e pesquisador Hypolyte León Denizard Rivail (Allan Kardec) analisou esses fenômenos e escreveu diversos livros sobre o assunto, organizando o que viria a ser chamado de espiritismo kardecista. (JUNIOR, 2010, pp.: 1-25).

Conforme essa crença, os espíritas acreditam na existência de um único Deus, na imortalidade da alma, na comunicabilidade dos espíritos dos mortos (desencarnados); com os vivos (encarnados), na pluralidade das existências ou reencarnações e na pluralidade de mundos habitados.

Ao longo do processo de afirmação do Kardecismo no Brasil e da legitimação da Umbanda, entre finais do séc. XIX e XX, de forte influência kardecista, os termos “mesa branca”, “baixo espiritismo”, “alto espiritismo”, teriam surgido para diferenciar o espiritismo das religiões afro-brasileiras. Isto é, o desenvolvimento de certas religiões muitas vezes ocorre em detrimento de outras como forma de obter maior eficácia do que outras.

O kardecismo, assim como o catolicismo, que está ligado ao candomblé, se estruturou em torno de regras sócio-religiosas, tendo livros como o Livro dos Espíritos e a Bíblia, dentre outros, como escritos orientadores da vida espiritual e mundana do fiel, diferente dos modelos afro-brasileiros que se norteiam basicamente na oralidade.

Ainda assim, levando em conta que o Brasil teve uma colonização cristã, aliada aos costumes religiosos africanos e indígenas, o sincretismo do kardecismo com práticas do candomblé foi facilitado. O Espiritismo se espalhou pelos cultos africanos de forma rápida, desde sua chegada ao Brasil, provocando o surgimento de todo tipo de cultos.

Segundo Oliveira (2007), no Rio de Janeiro, com a “manifestação” do caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio de Moraes, numa sessão da Federação Espírita de Niterói, em 15/11/1908, foi fundado o terreiro de umbanda, de influência kardecista, que teria nascido como dissidência do espiritismo que rejeitava a presença de “guias” (espíritos) negros e caboclos, considerados por alguns espíritas como “espíritos inferiores”. Este evento representa, hoje, para o movimento umbandista o marco fundador desta religião.

A associação destas práticas religiosas [sobretudo, a umbanda e as macumbas] com a expressão “baixo espiritismo” foi bastante proclamada no início do século XX. O Estado, a polícia e principalmente a imprensa procuravam usar este termo sempre que queriam desqualificar uma prática religiosa de origem africana. A aproximação cada vez maior dos praticantes da macumba com as ideias espíritas tornava necessária esta diferenciação, uma vez que muitos dos praticantes de cultos com elementos afros também reivindicavam o rótulo de espíritas, seja para fugir da repressão, seja por realmente acreditarem estar praticando o Espiritismo. Tal diferenciação era feita, principalmente, pelos membros da Federação Espírita Brasileira (FEB), órgão máximo representativo da religião espírita no país. Fundada em 1884 no Rio de Janeiro, a FEB logo ampliaria seu raio de ação, de mero divulgador da doutrina espírita para um orientador doutrinário e representante institucional dos centros espíritas do estado e posteriormente de todo o país (NOGUEIRA *apud* GIUMBELLI, 2003, p. 71).

Desta maneira, ainda que as proposições das macumbas, dos candomblés e das umbandas tivessem ligações com o kardecismo, este procurou se diferenciar rapidamente de outros tipos de “espiritismos”, tentando se fortalecer e ser aceito, destituindo as outras crenças.

A Federação Espírita Brasileira (FEB) passou a contribuir com os órgãos policiais na delimitação do que era e do que não era considerado como práticas aceitáveis de Espiritismo. Ao longo dos anos 1920 a 1940, integrantes da FEB foram chamados pelos delegados responsáveis pela fiscalização das casas espíritas para fornecer informações a respeito de suas práticas e de seus filiados, afim de resguardá-los das eventuais diligências policiais que eram realizadas.

Enquanto o kardecismo era visto como religião de brancos, das elites, de origem europeia e intelectualizada, logo, “civilizada”, as macumbas, umbandas e outros, mesmo que adotassem as ideias espíritas, eram religiões de negros das classes baixas, portanto, inferiores.

Exatamente no início do século XX quando se intensifica as perseguições a todo tipo de espiritismo, o kardecismo se sobrepõe aos outros como uma maneira de garantir sua sobrevivência, mantendo inicialmente características do período, como as diferenciações raciais, classistas e o cientificismo como formas de corte diante da sociedade republicana brasileira. (NOGUEIRA, 2017, p. 73).

Segundo Capone (2018), esse movimento de legitimação religiosa que ocorria em várias frentes, incluindo os candomblés e as umbandas, ocasionou o deslocamento contrário, as convenções umbandistas influindo sobre os candomblés.

A umbanda já possui muitas similaridades com o candomblé⁶⁷, porém, o que importa para nossa pesquisa é a inserção das orientações kardecistas no candomblé. Pois, conforme as entrevistas transcorreram foram percebidos aspectos do kardecismo nos terreiros jêje e ketu, mais propriamente a ideia de evolução do espírito e da reencarnação.

⁶⁷ A umbanda é uma religião oral que se formou empiricamente e é aprendida com a experiência. Tem diferentes frentes de origem, ligada ao kardecismo, com o médium Zélio de Moraes, fundando seu terreiro de umbanda em 1908, mas se refere às práticas anteriores, com os candomblés de caboclos e cultos bantus. Podendo ter o não os sacrifícios com sangue de animais e a cura (cortes nos iniciados). Em geral, admite-se também a oferta de raízes, folhas, flores e frutos. Os seguidores podem expressar sua fé através de danças, cânticos, visitas à locais sagrados para determinados rituais, como cachoeiras, grutas, cemitérios, rios, beira-mar e encruzilhadas. É liderada por um pai ou mãe-de-santo, possuindo uma hierarquia e ritos muito próximos os do candomblé, assim como o culto a muitas das divindades da mesma origem. (JUNIOR, 2010, pp.:1-25).

Percebemos então que diante da procura da autenticidade de vários credos no Brasil, entre os séculos XIX e XX, o candomblé consequentemente absorveu e se mesclou com princípios umbandistas, que por sua vez eram de origem kardecista. Foi uma forma de sobrevivência e ao mesmo tempo de validação diante de perseguições religiosas e políticas.

Assim como as práticas católicas aos poucos foram ocorrendo trocas religiosas e hoje vemos centros kardecistas adotando elementos do candomblé e da umbanda, como a entrega de doces referentes aos orixás Ibejis e São Cosme e Damião, a incorporação de caboclos e preto-velhos, o uso de plantas em curas espirituais e físicas, dentre outros. Porém, ainda é muito comum essa separação que estigmatiza as religiões afro-brasileiras em prol de um espiritismo moral e intelectual “superior”.

Logo, dentro das omissões e dissidências as oportunidades do agir e do criar surgiram para os candomblecistas e umbandistas, tornando tais religiões dinâmicas, fruto da história e dos conflitos brasileiros.

3.3 – Tensões e contradições nos terreiros

1. Processo de legitimação dos terreiros nagôs

Quando falamos nos terreiros brasileiros há uma predominância da influência da nação nagô em relação a quantidade, ritos e saberes produzidos. Há alguns porquês sobre isso. Primeiramente, um dos últimos grupos africanos escravizados enviados ao Brasil eram da região Noroeste da África, principalmente, as populações falantes do iorubá, chamados no Brasil de nagôs. Esses grupos aparecem em quantidade significativa em um momento que a estrutura política e econômica permitiu que os terreiros brasileiros se estruturassem de forma mais centralizada.

Mas, sobretudo, a fama de muitas casas nagôs se deu pela confluência entre as estratégias de seus dirigentes em divulgar seus saberes através da difusão de seus ritos como mais eficazes, devido a criação de mitos fundadores ligados diretamente à África. Assim como, a popularização das casas nagôs e da cultura iorubá através dos intelectuais brasileiros e nigerianos que exaltavam tais espaços como religião e verdadeira tradição de origem africana.

Conforme Souza, entre o século XVIII e XIX, a região chamada hoje de iorubalândia (parte de Togo, Gana, Benin e Nigéria), era dominada pelo império de Oyó, inclusive o reino de Ketu pagava tributos ao alafim (governante) de Oyó.

Mas, ao fim do séc. XVIII, o Império de Oyó passou a ser fortemente atacado, ocasionando levas de escravizados por guerras que chegavam ao Brasil: ketus, oyós, egbás, ijexás, etc, influenciando as casas jêjes e congo-angolas brasileiras (SOUZA, 2008, pp.: 81-85). Com a vinda desses povos, no séc. XVIII, a maioria interligados pela cultura iorubá, retornamos ao mito fundador da 1ª casa ketu que se denomina uma das casas de candomblé mais antiga do Brasil, a Casa Branca do Engenho Velho (Salvador-BA).

Há aqueles adeptos e estudiosos, como Bastide (1958), Rodrigues, Carneiro, Verger, dentre outros, que falam em princesas vindas de Ketu e que atuaram nessa formação prioritariamente. (BASTIDE, 1958; FERRETI, pp.: 54-59, 2006; ANDRESON, 2013, pp.: 236-261; VERGER, 2012, 1986). Já outros adicionam sacerdotes de Oyó nessa criação da Casa Branca. Outros estudiosos do assunto, principalmente Parés (2005), Herskovits (1967), Beniste (2019) e Berkenbrock (2012), mencionam a grande importância da nação jêje nessa 1ª fundação também⁶⁸ (e de outras nações).

Ademais, os terreiros cariocas, os quais, muitos deram origem as chamadas umbandas e macumbas, não foram levados em conta por muitos pesquisadores durante boa parte da produção etnográfica brasileira. Desde os estudos antropológicos do início do século XX, a ênfase estava nos terreiros baianos, vistos como representantes do candomblé tradicional enquanto os do Rio de Janeiro eram taxados de culto banto degenerado⁶⁹. (CAPONE, 2018, p.: 132).

Ignorou-se por muito tempo o forte contato entre adeptos do candomblé baiano e os representantes do candomblé carioca desde o séc. XIX⁷⁰. De fato, no início do séc. XX, não havia interesse acadêmico pelos cultos de origem africana, exceto Nina Rodrigues (1862-1906), o qual, trabalhou basicamente em Salvador (BA).

⁶⁸ Parés e Beniste também falam do candomblé de Angola, mas de forma breve. (N. A.)

⁶⁹ Uma forma das macumbas e umbandas se legitimarem no passado foi em parte sua adaptação ao kardecismo, criando uma imagem socialmente mais respeitável “embranquecida” em detrimento da umbanda mais africanizada, como a omolokô. (CAPONE, 2005, pp.: 144-145)

⁷⁰ Fundadores e membros de candomblés no Rio de Janeiro, como Tia Ciata, Cipriano Agbedé, Benzinho, Tata Famotinho, Djalma de Lalú, Joãozinho da Golmeia dentre outros, inclusive os sacerdotes entrevistados, foram iniciados por membros do candomblé baiano ou por seus filhos de santo. (BENISTE, 2019).

Segundo Capone, os etnólogos Sílvia Romero (1851-1914) e Nina Rodrigues (1862-1906) a despeito de se proporem a estudar as religiões afro-brasileiras e darem visibilidade acadêmica a estas, afirmam a premissa da hierarquia entre as raças, na qual, o negro era superior ao indígena, mas inferior ao branco. Falava-se também em um Brasil degenerado pela mistura racial, contudo dentro desta mestiçagem, os negros iorubás seriam superiores aos outros grupos de origem africana. (*Idem*, 2018, pp.: 231-232).

Outro caso emblemático é o escritor Edison Carneiro (1912-1972), o qual, afirma a superioridade jêje-nagô, inclusive apoiando a falta de pureza nos cultos bantos e candomblé de caboclo, segundo ele, mais permeáveis às influências externas e ao “baixo espiritismo”. (CARNEIRO *apud* CAPONE, 2018, p.: 242).

Dito isto, haviam movimentos contraditórios para além da dialética interna dos terreiros, o que proporcionou maior visibilidade de um certo grupo sócio-religioso, muitas vezes em detrimento de outros.

Portanto, como já dito, a fundação da Casa Branca do Engenho Velho e a ênfase dada ao candomblé nagô, sobretudo da nação ketu, predominou nas histórias religiosas dos candomblés brasileiros e na literatura sobre o assunto. O modelo ketu-nagô considerado mais puro e logo, mais prestigioso, passou a ser o mais seguido.

Os grupos de culto com frequência recorrem ao discurso de “nações” para negociar, construir e legitimar suas diferenças rituais e identidades coletivas.

De modo geral, hoje, as congregações de Candomblé se identificam como pertencendo a uma das três principais nações: nagô, jêje ou angola, caracterizadas pelo culto de diferentes tipos de entidades espirituais. Os nagôs cultuam os orixás, os jêje, os voduns e os angolas, os inquices. Habitualmente, cada um destes grupos de divindades africanas é louvado na língua ritual correspondente (formas dialetais derivadas do iorubá, do *gbe* e do banto) e têm as suas particularidades rituais (ritmos de tambor, danças, oferendas alimentares, etc.).

Portanto, apesar do ecletismo criativo e do movimento de valores e práticas através das fronteiras de nações, certas características rituais são consideradas importantes sinais diacríticos de uma continuidade, real ou imaginária, com um passado africano e uma tradição religiosa particulares. (PARÉS, 2005, p.:166)

Desta forma, apesar de semelhanças entre as casas de candomblé, encontramos distinções rituais, de idioma e de divindades, legitimadas pela suposta eficácia espiritual que é sempre interligada com algum tipo de tradição africana. No caso das Casas nagôs, estas souberam se sobrepor acerca desse jogo de autoridade religioso, tornando-as mais

populares. Por exemplo, as casas nagô-ketu estão em maior número no Brasil. (*Idem*, 2005, p.: 166).

Essas Casas emergem na cena brasileira em meados do século XX e a partir dos anos 1980, como terreiros símbolos de resistência cultural pelos movimentos sociais negros. Isso levou a muitas casas de outras ligações espirituais, no esforço de legitimar suas práticas, escolherem se autoidentificar como pertencentes a nação ketu e seguir seu “modelo” de ritual.

Porém, anteriormente essa primazia não se colocava. Primeiro, é preciso falar da importância da agência dos líderes religiosos nagôs na sua autopromoção, e dos viajantes que mantinham contatos regulares com a costa africana, todos eles inseridos na teia de interesses, disputas e alianças da comunidade negro-baiana.

Ademais, no Brasil, mesmo com a desintegração de boa parte da rede de parentesco originária da África, as práticas religiosas e grupos afro-brasileiros recriaram novas identidades comunais. Desta maneira, provavelmente já no século XVIII, grupos como os jêje e angolas, estabeleceram as bases da futura institucionalização do Candomblé, ao promover a organização de congregações religiosas (muitas ligadas ao catolicismo). (GOMES; COSTA, 2016, pp.: 129-149; REIS, 1991).

Seguindo esta ideia, percebemos que quando os vários grupos falantes do iorubá chegaram ao Brasil em grande quantidade, entre os séculos XVIII e XIX, encontraram um início organizacional de instituições de candomblé com o culto de múltiplas divindades dentro de um mesmo templo, bem como formas seriais de performance ritual. Além disso, povos africanos de influência iorubá e da área *gbe* já partilhavam valores e práticas religiosas semelhantes ainda na África.

Soma-se a isto, os dados quantitativos que demonstram que até meados do século XIX, o número de grupos denominados de jêje eram iguais ou maiores do que os ditos iorubás/nagôs, sobretudo Bahia. (PARÉS, 2005, pp.: 169-170).

Porém, independente da nação, o candomblé também se institucionalizou firmemente a partir da ascensão econômica e política de negros que alcançavam cada vez mais a liberdade ao longo do séc. XIX, permitindo maior mobilidade para a criação de membros fixos em uma entidade religiosa.

Inicialmente, a predominância nesses grupos era de africanos, aos poucos somente os líderes e alguns membros eram desta origem, até que os participantes se tornaram basicamente crioulos (afro-brasileiros). Com esta modificação demográfica, foram necessários recursos para legitimar práticas religiosas que pudessem ainda ter

algum vínculo com a terra de origem. Daí a idealização da África e o sentido do retorno a “tradição pura”, também por isso muitos religiosos brasileiros vão para a África para obter essa legitimação.

Todo novo iniciado é então conduzido a se identificar a uma origem africana que não está necessariamente ligada à sua origem familiar ou racial, surgindo uma identidade cultural positiva, independente da origem étnica de cada pessoa.

Desta forma, surgem os mitos fundadores das casas de candomblé, coincidindo com a renascença de Lagos⁷¹ (Nigéria), a qual, foi uma revitalização da cultura de muitos falantes iorubás que tiveram contato com esses religiosos brasileiros, fomentando a *nagogização* dos candomblés. (CASTILLO, 2007, pp.: 111-152)

Primeiro, as práticas religiosas africanas eram geralmente percebidas como mais eficazes e “fortes” do que as discriminadas práticas crioulas das casas de fundação recente. Segundo, o período pós-abolição coincidiu com um momento em que uma imagem idealizada da África foi elaborada como emblema de um novo senso de pertencimento comunitário. No fim do século, os praticantes nagôs estavam impondo a sua versão iorubá e desacreditando a “tradicional” versão jêje como mera “corrupção crioula”. (PARÉS, 2005, p.: 172).

Desta forma, os terreiros de matriz africana têm suas práticas rituais imbricadas. Entretanto, mesmo o terreiro contendo diversas experiências religiosas, tal “mistura”, em geral, não é bem vista, sendo atribuída a outras casas religiosas que não seguiriam as “tradições corretas”.

Essa forma de (re)significação que os terreiros passaram e passam envolve relações de poder, definindo quem é incluído e quem é excluído. Assim a identidade é moldada e as experiências sociais, incluindo as religiosas, tomam um sentido.

Muitas vezes, uma casa de candomblé contestava a legitimidade da outra, conforme foi já falado, e isto acabava sendo uma maneira de afirmar a sua própria autoridade. Por isso, que acusações dentro de um axé, questiona a posição hierárquica não só de certos membros, como a organização de todo o terreiro. Cada Casa desta se

⁷¹ “Dominada pelos britânicos, a encruzilhada de interações entre África e Afro-América conferiu aos iorubás uma notória reputação de superioridade frente a outros grupos africanos. Essa reputação de superioridade foi útil, nas décadas de 1880 e 1890, quando a burguesia negra de Lagos enfrentava novas formas de desvantagens econômicas e discriminação racial.” (MATORY *apud* PARÉS, 2005, p: 174). O nacionalismo cultural dos anos 1890 na Nigéria esteve intimamente ligado à formação étnica iorubá e é geralmente explicado como uma reação à exclusão social e ao racismo do colonialismo britânico na região.

identifica com um suposto e autêntico passado, normalmente glorioso, para validar a atual identidade.

É interessante lembrar que o individual e o coletivo nessas casas estão sempre interconectados e os desgastes internos podem desvalidar as lideranças e todos os membros que deveriam manter o bom funcionamento e relacionamento dentro do terreiro.

Ao longo da história dos terreiros isso sempre foi comum e recai numa dinâmica para além dos tais “fuxicos de santo”, diz respeito às movimentações históricas dos grupos sócio-religiosos que através desses embates na micro-história do poder religioso resistem com o tempo.

Desse modo, a manutenção do que muitos adeptos dos terreiros chamam de “tradição” ou a reconstrução dos seus ritos são formas de validação, as quais, precisam ser sempre retomadas, já que a competência do terreiro se funda nos seus saberes pretéritos e constantemente vinculados aos sentidos africanos.

II. Lembrar uma tradição ou (re)inventá-la

A forma como cada casa de axé trata de seus fundamentos e rituais é sempre ambígua, se relacionando entre o que chamado de tradição ou o passado revivido e o que pode ser adaptado e até criado.

Muitos adeptos das religiões de origem africana creem fielmente que é possível retomar antigas tradições em formatos fechados e incorruptíveis, buscando sempre legitimidade e menos críticas dos diferentes membros que percebem os ritos de maneira mais tradicional e logo mais acertada ou ao contrário, mais ineficazes e faltando conhecimento.

A oposição entre o modelo ideal de pureza ritual e a recusa de qualquer mistura, além da base hierárquica, estão no cerne da construção da ortodoxia das religiões afro-brasileiras, sobretudo os candomblés.

Devemos ter em conta que tais religiões e seus axés, assim como outros cultos, se relacionam com a lógica da sociedade brasileira, a qual, é também estratificada, contudo, apesar do rigor comportamental dentro das casas de candomblé, é aberta a possibilidade dos seus membros exprimirem conflitos que na verdade sempre existem.

Porém, não se deve romantizar tais cultos imaginando plena harmonia, pois o que ocorre em geral, percebido inclusive na fala dos entrevistados e nos livros sobre o assunto, é a contínua atenuação de atritos, internos e externos. Isso representa a dialética comum na história desses terreiros que lutam pela sobrevivência contra dilemas raciais, religiosos e na permanência de suas memórias e comunidade, daí continuamente pensar sua identidade, suas “tradições”, histórias, ligações.

Conforme Capone, o modelo de “pureza africana” se torna, a partir dos anos 60, fonte de prestígio na sociedade brasileira, coincidindo com o momento em que os países africanos passam pela descolonização. Tal independência fortaleceu os laços comerciais entre Brasil e os africanos, inaugurando uma política comercial com países não lusófonos.

Essa mudança foi determinante para uma outra visão em relação as religiões afro-brasileiras, tornando-as um trunfo das relações diplomáticas. Assim, era comum ver autoridades brasileiras e africanas em terreiros de candomblé, pois as religiões afro-brasileiras se tornaram símbolos de brasilidade.

Aliado a isto, no mesmo período, a difusão de movimentos de contracultura em resposta a Ditadura Militar e o crescimento da ascensão econômica da população negra, trouxe mais visibilidade para a cultura afro-brasileira, inclusive atraindo artistas que divulgavam cada vez mais as religiões de matriz africana, culminando no abandono da inscrição dos terreiros na polícia. (CAPONE, 2018, pp.:149-151).

Outra situação curiosa é a adoção de entidades ou espíritos que não seriam de origem propriamente africana nos terreiros de candomblé, como exus (Pombagiras, Tranca-ruas, etc.) e caboclos. Se no passado, até meados do século XX, essas entidades eram associadas à Umbanda e muitos adeptos e estudiosos sobre tais cultos, viam a Umbanda de forma “degenerada”, hoje temos um movimento mais aglutinador e de aceitação no mundo acadêmico e religioso acerca dessa história.

Com a mudança no status social da Umbanda e a aceitação pública por muitos candomblés dessas entidades em seus cultos, é mostrado uma nova lógica nos terreiros que sai um pouco da predominância da tal “pureza ritual” e ao mesmo tempo procura uma *reafricanização*⁷² desses espíritos. Isto é, há atualmente um grande esforço de se

⁷² A autora percebeu um tipo de tentativa de valorização da história que deu origem aos mitos, aos terreiros e seus fundamentos, tentando associá-los as imagens africanas como forma também de legitimá-los e obter maior respeitabilidade. (CAPONE, 2018, p.:176).

construir a origem africana de tais entidades, interligando-os de alguma forma aos orixás e suas características.

Esse movimento não é tanto uma novidade, mas tem conseguido cada vez mais legitimação dentro dos candomblés, o que se torna bem importante para apaziguar contendas entre casas de candomblé e umbanda, assim como desenvolver possibilidades múltiplas de entendimento da religiosidade afro-brasileira.

Como já mencionado, essas tensões se desenrolam tanto entre várias casas de candomblé quanto entre candomblecistas e umbandistas. Todos querendo legitimar a história de seu ilê ou a eficácia de seus ritos. Em geral, há sempre um movimento de retorno às origens do terreiro que se quer dar autoridade ou retorno ao passado dos líderes da Casa. Essa prática de reafirmação da tradição se revela ao mesmo tempo na distinção dos outros e mostrar a melhor posição ocupada dentro do candomblé.

“O emprego do termo “tradicional” em antropologia só faz consolidar um quadro de referência intelectual organizado em torno de uma série de oposições entre tradição e mudança, sociedade tradicional e sociedade moderna. (...) a pertinência desse sistema de oposições binárias é muito problemática. Na verdade, a mudança sempre está presente nos fatos ditos tradicionais. Assim, falar de tradição implica referir-se à mistura de presente e passado na qual ela se funda, à arrumação constante e inconsciente do passado operada pelo presente, com o objetivo de conservar esse passado.” (CAPONE, 2018, p.:266).

Desta maneira, a ideia de recriar a tradição nagô ou jêje de forma pura é uma forma política que vários segmentos religiosos têm de se afirmar a partir das diferenças e conflitos entre eles. É uma reafirmação constante que se relaciona com os embates sociais e intolerâncias, assim como forma de cristalizar a história e logo, a autoridade de determinado rito.

A tradição desta maneira é um receptáculo de informações culturais, mas também um instrumento que ajuda na formação ou reafirmação das identidades, pois a partir da seleção de certos elementos mais interessantes a esta formação, é estabelecida a diferença entre um grupo e outro.

Porém, o uso dessa categoria não está inacabado, ele é continuamente retomado, rememorado, buscando o constante poder e superioridade, ainda que não se apresente de forma direta. “A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo

dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado na sociedade”. (SILVA, 2012, p.: 81).

Ademais, as definições identitárias não podem ser separadas das relações mais amplas de poder, neste caso, a formação hierárquica de classe, gênero, religião, estética e raça que constituem o Brasil. Pois, há poderes que predominam nessas categorias que interferem nos ilês, desenvolvendo diversas narrativas em cada candomblé, dependendo de seu capital simbólico, econômico e político dentro da sociedade.

Curiosamente, muitas vezes o candomblé é apresentado como um único bloco sem tensões, um mundo de obediência e comunitarismo. Essa visão ora perpassa a generificação preconceituosa, ora um idealismo de outros, incluindo visões de seus adeptos.

Muitos ilês nesse sentido se interligam a um “retorno à África”, visando a tal pureza de seus cultos. Esse movimento nunca cessou desde o período colonial em viagens de religiosos ao continente africano ou a retomada de histórias de ancestrais do terreiro que remontam famílias ou grupo míticos fundadores.

Essa soberania se alia também ao princípio de senioridade dentro dos terreiros com a intenção de mostrar o que é mais antigo e logo, nessa lógica, mais poderoso e com maior contato com as origens africanas.

O que ocorre, muitas vezes, é a criação de práticas específicas de uma casa associando-as a tal pureza africana e da mesma forma se distanciando de outros ilês. Essa é uma maneira estratégica de se sobressair diante de tantos cultos existentes e anunciar uma história não como novidade e sim como evidência de um modelo de culto.

Ainda assim, vimos nas entrevistas que a diplomacia é mantida, talvez aparentemente, mas o discurso revela que cada axé possui suas regras e todos os babalorixás concordam com isso. Realmente, observamos que os princípios religiosos candomblecistas ou mesmo dos povos afro-diaspóricos não prevê unicidade ou convencimento a uma ou certas regras.

Há muitas similitudes, mas também propostas diversas de remontam a tradições distintas. São sempre negociações de relações de poder e construções do prestígio dentro dos grupos religiosos. Por isso, há a ideia do dito segredo, fundamentos que não podem ser ditos, separando iniciados dos leigos, é o reforço da autoridade do mais velho na iniciação ou de um terreiro específico. O saber nesse mundo religioso se vincula à paciência, ao esforço de muitos anos de observação e a obediência ao critério da senioridade e não propriamente a uma regra fechada da Casa.

Ademais, o reconhecimento público dos iniciados fomenta seu status perante sua comunidade religiosa. O adepto candomblecista é preparado para aspirar outras posições e melhorar seu status social e religioso. É um prestígio pessoal e coletivo, de todo o grupo que se valoriza conforme maior ligação, sobretudo de seus líderes, ao que é considerado “tradicional” ou “puro”.

Essa maneira de se pensar os cultos afro-brasileiros hoje se desenrola de outra forma, pois a conquista dos terreiros no espaço social brasileiro, ainda que tenha muitos problemas internos e de intolerância, permitiu que muitas casas, como a do entrevistado Alexandre de Carvalho, se entendesse para além de certa pureza e se auto-identificasse com outras nações candomblecistas e a umbanda na sua formação.

Assim como, em conversas com os outros entrevistados, foi revelado a ligação com o catolicismo e o kardecismo com Luís Giorno, a relação entre vodun e o kardecismo com Marcos de Carvalho e a afirmação da fé católica, umbandista e candomblecista de Júnior de Omulú.

Isso demonstra a diversidade dentro do candomblé e a reconstrução histórica e religiosa dos grupos afro-brasileiros que adaptaram suas tradições e ao mesmo tempo procuram manter sua memória e fundamentos vivos. Sugere ainda que os significados formados com essas diferenças não são fixos ou completos.

As identidades em cada ilê se encontram sempre no “tornar-se”, ou seja, possuem a fluidez da constante modificação. “Toda prática social é simbolicamente marcada. As identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido a nossas próprias posições”. (SILVA, 2012, p.: 33).

De fato, como qualquer forma cultural, o candomblé e outras religiões afro-brasileiras, não seguem um caminho unívoco e nem romantizado, passam sempre por conflitos, reafirmações, refazimentos para além da busca por respeito na nossa sociedade.

Mas será essa pluralidade só um ideal político? Como seria possível a negociação entre um terreiro e outro? Creio que apesar das profundas peculiaridades em cada ilê, vividas e imaginadas, ainda assim elas estão entrelaçadas. Logo, não há histórias dos terreiros brasileiros inteiramente separadas e heterogêneas.

3.4 – Colonização e os povos iorubás

I. Crítica ao modelo de colonização europeu

A colonização europeia, sobretudo portuguesa católica, se desenvolveu no Brasil a partir do século XV, influenciando a cultura atual, juntamente com os outros povos que se fizeram presentes nessa construção, como os vários grupos africanos, indígenas, dentre outros.

Apesar de uma idealização europeia acerca da estética, religião, “raça” e todos os aspectos culturais, temos diversas características mistas e relacionadas que estão além desse ideal e isso tem a ver com nossa história híbrida e conflitante ao mesmo tempo desde os tempos coloniais.

Entretanto, autores decoloniais são mais enfáticos em explicar o domínio europeu, focando nos aspectos negativos e invasivos da colonização europeia no continente americano. De fato, conforme Mignolo, a chamada Modernidade estava extremamente imbricada com o domínio colonial das Américas, tendo um modelo econômico de lucro imediato, dispensando os mínimos direitos humanitários e utilizando uma retórica que justificava esse poderio e o racismo. (*Idem*, 2017, p.:4).

Para este autor esta soberania abarcava várias áreas da administração e da vida cotidiana.

“A emergência de uma estrutura de controle e administração de autoridade, economia, subjetividade e normas e relações de gênero e sexo, que eram conduzidas pelos europeus (atlânticos) ocidentais, tanto nos seus conflitos internos como na sua exploração do trabalho e expropriação de terras”. (MIGNOLO, 2017, p.: 5).

Assim, gênero, sexualidade, economia, conhecimento, governança e subjetividade foram organizadas aos poucos dentro de padrões europeus, incluindo a religiosidade. Desta forma, cristãos, brancos, homens e heterossexuais eram definidos como norma. A hierarquia epistêmica que muitos autores advogam, privilegia o conhecimento e a cosmologia ocidentais em detrimento dos conhecimentos e das cosmologias não ocidentais. (Mignolo, 2017; Quijano, 2007). Realmente, tal desigualdade é perceptível no mundo acadêmico, no currículo escolar, nas religiosidades e nas formas de se conhecer o mundo.

Entendemos que o Estado Moderno, conforme Castro-Gomez, criou diversos mecanismos de controle sobre o mundo social e natural.

A tentativa de criar perfis de subjetividade estatalmente coordenados conduz ao fenômeno que aqui denominamos de *a invenção do outro*. Ao falar desta invenção não nos referimos somente ao modo como um certo grupo de pessoas se representa mentalmente a outras, mas nos referimos aos dispositivos de saber/poder que servem de ponto de partida para a construção dessas representações. Mais que como o “ocultamento” de uma identidade cultural preexistente, o problema do “outro” deve ser teoricamente abordado da perspectiva do processo de produção material e simbólica no qual se viram envolvidas as sociedades ocidentais a partir do século XVI. (CASTRO-GOMEZ, 2005, p.: 80)

Cada vez mais ao longo da Modernidade a tentativa de controle populacional, ainda mais com o conhecimento de cada vez mais povos distintos dos colonizadores, fomentou a classificação binária com base em princípios europeus.

Contudo, esse tipo de imposição não se fez sem qualquer tipo de resistência ou complexidades. Ocorreu sim um predomínio da racionalidade e do saber oriundos da Europa, mas não sem correlações com outros povos e adaptações de ambos os lados. Colonizadores e seus povos conquistados inúmeras vezes trocavam informações e adaptavam seu modo de vida e pensamento no contato um com o outro.

Temos observado (conforme a área desta pesquisa) que mesmo no continente africano, os levantes anticoloniais, as junções e justaposições de ideias aconteciam muito mais do que se pensa, mas não se mostram tão claros assim no mundo escolar.

Para além dos conflitos diretos sobre os aspectos políticos, econômicos, jurídicos, religiosos, os quais, muitas vezes podiam estar relacionados, as maneiras como africanos e afro-brasileiros lidaram com esse contato colonial demonstram ainda sapiência, formas de sobreviver e de manter suas culturas, consciente ou não.

O processo religioso, sobretudo, passou por várias adaptações, as quais, demonstram um sincretismo tanto sobre o cristianismo quanto em relação às diversas crenças do continente africano e isto se desenrola ainda mais com a vinda de escravizados para as Américas. Assim, funerais, cerimônias, batismos, divindades e outros rituais se tornaram religiosamente mistos, é o que Heywood chama de *práticas sincréticas afro-cristãs*. (*Idem*, 2019, p.:110). Inclusive a autora anuncia que os

africanos foram habilidosos em absorver de forma seletiva elementos da cultura europeia no seu cotidiano, o mesmo foi percebido nas Américas.

Devido as dificuldades da vida cotidiana no Brasil Colônia era frequente os chamados “brancos” adotarem certas práticas religiosas africanas e indígenas em junção com o cristianismo ou quando a fé e as orações cristãs não funcionavam.

A consulta a adivinhos e rituais não-cristãos é ainda comum àqueles inclusive que desdenham das religiões afro-brasileiras [e indígenas]. Essa ambivalência, conforme Sweet, estava entre à eficácia das práticas nativas ou africanas e a repudia e associação ao demônio quando colocados publicamente.

(...) o mosteiro beneditino de Olinda (PE) empregava curandeiros africanos, e como um padre da Bahia aconselhava os seus paroquianos doentes a enviar os seus escravizados a *calundeiros*⁷³, porque os exorcismos católicos não funcionavam contra as formas africanas de feitiçaria. (SWEET, 2007, p.: 259).

Não à toa que boa parte das descrições religiosas são encontradas nos documentos da Inquisição – tribunal religioso católico. A maioria dos ritos africanos eram vistos como diabólicas, idolatria e pecado, distorcendo ou omitindo o entendimento desses processos. (*Idem*, 2007, p.: 22-24; 130; MENEZES, 2010, pp.: 177-214).

No entanto, foi verificado que apesar da prática do batismo, a adoção de nomes cristãos, usos de cruzes, culto aos santos católicos e mesmo se autoproclamando cristãos, africanos e afro-brasileiros mantiveram suas práticas relacionadas a ancestralidade, mantiveram o culto às suas divindades e continuaram a procurar por sorte, saúde e bênçãos através dos seus religiosos e adivinhos, ainda que de forma adaptada (HEYWOOD, 2019, p.: 95). Essas formas de persistências e estratégias se farão muito presentes nas configurações das religiões afro-brasileiras.

⁷³ Desde o século XVII, há documentos que falam dos calundeiros e dos calundus. Os adeptos dos calundus organizavam suas festas públicas na residência de uma pessoa importante da comunidade, ou então em casas também destinadas a outras ocupações. Não tinham templos propriamente ditos, mas também não se tratava de simples cultos domésticos, uma vez que tinham um calendário de festas, iniciavam vários fiéis em diferentes funções e eram frequentados por um número razoavelmente grande de pessoas, inclusive brancos, vindos de diversos arraiais. Ademais, o sacerdote principal tinha condições de ganhar bem a vida com o atendimento individual e se tornar financeiramente independente ao prestar à população serviços relacionados às possessões, cura e adivinhação que o Estado colonial não assegurava satisfatoriamente. Podiam ainda misturar tradições africanas, católicas e indígenas no mesmo ritual. Essas práticas de calundus eram de origem Centro-africana e a partir do séc. XVIII, se sintetizaram com outras crenças. (SWEET, 2007, P. 173; REIS, 2016, pp.: 13-40; MOTT, 2016, pp.: 59-77).

Ainda assim, a cultura africana e crioula circulava entre o diabólico e o útil para os colonizadores e muito dessa cultura pontua até hoje aspectos do cotidiano brasileiro. Isto também se deu pelo intenso tráfego de ideais por diversos povos ao longo das colônias portuguesas.

Os africanos, livres e escravizados, costumavam percorrer o império português e levavam consigo crenças e ideias nativas. Esses valores eram fortalecidos pelo encontro com outros africanos, podendo ser utilizados como formas de desafiar o poder vigente europeu ou recriar novas práticas culturais que traziam maior orientação aos grupos distantes de suas terras natais.

Podemos, nesse sentido, incluir as várias etnias que formaram as nações ketu e jêje, as quais, possuem continuidades relacionadas ao território africano, tendo hoje divergências e aglutinações, frutos de seu refazimento no Brasil.

Acreditamos que a união de várias divindades e entidades religiosas em um só espaço, como o terreiro, esteja relacionado com o aspecto peculiar da religiosidade africana. Para os ditos iorubás [e vários outros africanos], a entidade suprema não era considerada criadora universal, e sim quem cria certo povo, preocupando-se assim com os seus descendentes e não toda a humanidade.

Ademais, conforme as transformações políticas, econômicas, sociais ou a falta de eficácia de determinada divindade podia ocorrer a mudança do culto ou direcionamento para outra entidade. (SWEET, 2007, p.: 131).

Essa cosmologia não se direcionava para um Criador e sim para várias divindades e ancestrais das próprias famílias, havia hierarquia divina, mas cada ser espiritual possuía um culto característico, relacionados aos clãs, regiões, atividades cotidianas, elementos da natureza, doenças, etc. Isto é, sempre associados ao mundo terreno, sendo este um paralelo do plano espiritual e não um espaço inferior.

Dáí percebemos a ideia do presente contida no candomblé. A vida no agora deve ser reverenciada, ainda que haja a questão do *retorno* para outras vidas, é sempre o agora que importa. Assim como, nos terreiros atuais ocorre o culto aos diversos deuses, pois ao longo da colonização as diferentes etnias e suas práticas religiosas se refizeram e se fortaleceram a partir desses ilês.

Portanto, ainda que o cristianismo seja ainda o padrão religioso com a crença em um deus único incognoscível, a cultura de origem africana [e indígena] ainda é bastante presente atualmente.

“A ética africana não se encontra radicada na promessa ou ameaça, por parte de um determinado deus, de que as boas pessoas irão, no futuro, desfrutar da vida no Céu, enquanto que os maus irão arder no fogo do Inferno. Depois da morte, as almas africanas iam para o mundo dos antepassados, onde se juntavam às almas dos seus familiares mortos, no entanto, continuavam a ser capazes de ocupar o espaço temporal que lhes coubera quando estavam vivos, influenciando dessa forma a vida dos seus familiares e amigos vivos. “ (SWEET *apud* Okot p'BITEK, 2007, p.: 133).

Diferente de um simples culto monoteísta, a religiosidade em muitas partes da África pressupõe a tarefa de lidar com os eventos do mundo terreno, sobretudo as doenças e outras dificuldades.

Porém, novamente, retomando o parecer acerca do hibridismo cultural brasileiro, teremos dentro do candomblé, muitas vezes, aspectos do catolicismo e do kardecismo, além da premissa da reencarnação segundo méritos e deméritos. Não há unificação religiosa sobre a vida e a morte dos adeptos candomblecistas.

Isto se desenvolveu também não só pelas possibilidades mais abertas da religiosidade dos povos africanos, mas ainda pela força direta da colonização sobre tais grupos. Era comum tribunais religiosos perseguirem grupos não oficializados pelo clero cristão nas colônias, assim como a destruição de objetos e casas religiosas de cultos africanos e afro-brasileiros para demonstrar a impotência das divindades e espíritos de tais religiões.

Ao mesmo tempo, as associações entre o deus cristão e os santos católicos aos deuses africanos, muitas vezes foi vista como bem-vinda pelos religiosos cristãos. Além disso, até mesmo a adivinhação e certos ritos, associados aos africanos e seus descendentes, tiveram origens europeias, como o *quibando*. (SWEET, 2007, pp.: 133-140; 154-155). Desta maneira, a troca foi recíproca, mas não igualitária, relegando aspectos muitos mais negativos aos africanos, indígenas e seus descendentes do que aos colonos europeus.

O interessante é que essas aglutinações já ocorriam na África e após a diáspora essa estrutura ritual será adaptada nas Américas também, como uma forma de lidar com os problemas sociais, como a escravidão.

Segundo Reis e Parés, inclusive, os terreiros e a própria religiosidade foram e são usados como formas de resistência e combate frente ao poder de origem colonial e

no passado contra os Senhores. Esses ajuntamentos podiam ser precursores no passado de rebeliões e por isso muito temidos. (REIS, 1991; PARÉS, 2007, 2018).

Logo, não havendo uma unicidade étnica e cultural nas Américas, os escravizados criaram uma nova cultura híbrida com raízes africanas, sendo esta o denominador comum, contudo, formou-se ligada a parte da cultura europeia.

Africanos, europeus [e indígenas] trocaram ideias religiosas, naturalizando formas culturais uns dos outros para assim atender as demandas de diferentes problemas sociais, por vezes de forma conflituosa, por vezes de forma aglutinadora.

3.4 O terreiro atual

Percebemos que as casas de candomblés, os candomblés são múltiplos, diversos reinos com organizações próprias que podem conversar entre si tendo um idioma em comum: a religiosidade com base na ancestralidade.

Em muitos casos a generificação dos candomblés é usada pela falta de conhecimento, em outras situações apenas uma maneira de aglutinar tradições, sobretudo africanas, refeitas no Brasil. Foi pensado desde o início o uso deste termo como uma forma de interligar e fortalecer a cultura dos descendentes dos povos diaspórico, porém, mostrando seus embates e pontos de diferenciação.

A justificativa para a utilização do termo “religiões de matrizes africanas” [ou candomblé], advém da existência de múltiplas identidades coletivas ou metaétnicas que foram atribuídas aos/as negros/as africanos/as escravizados/as de acordo com interesses coloniais escravagistas, que substituíram as reais identificações étnicas dos grupos por identidades baseadas nas semelhanças geralmente territoriais, linguísticas ou políticas. Essas identidades perpassam a organização das religiões de matrizes africanas ou afrobrasileiras, dando origem a um conceito chamado “nação”, que, embora tenha sido criado pelos colonizadores como uma forma cruel de apagamento das diversas identidades étnicas, é atualmente uma questão que possibilita a análise das diferentes configurações de cultos afro-brasileiros. (SILVA & FÉLIX, 2020, pp.: 156-168).

Desta maneira, é evidente que tais termos são frutos do processo cultural e histórico, que não garantiu a preservação de todos os elementos étnicos e culturais originários do continente africano, mas que ainda assim, nos permitimos usá-los como uma maneira de explicar tal processo e suas nuances.

Quando analisamos as histórias orais, as pesquisas dos autores sobre o tema e as entrevistas vemos que apesar das mudanças inevitáveis com o tempo, as permanências ainda são muito fortes. Obviamente que o próprio processo de refazimento da religiosidade africana no Brasil e o validamento do candomblé (e da umbanda) trouxeram a adaptação de vários aspectos ritualísticos e organizacionais.

A união de diferentes divindades e diversas origens étnicas em um mesmo espaço sócio-religioso com 1 ou 2 líderes é um exemplo dessa adaptação à realidade brasileira. Já que encontramos nas regiões de influência iorubá, e em parte nos cultos voduns africanos, uma outra configuração. Nesse sentido, os orixás e os voduns são considerados antepassados que viveram na Terra e foram divinizados. O culto aos orixás e voduns na África Iorubana (Nigéria, Benin e Togo) é dividido por cidades que cultuam apenas um orixá ou um pequeno grupo de orixás, de quem a comunidade considera-se descendente, diferente da forma brasileira de culto. Porém, Parés nos relata já um modelo mais híbrido de culto ao longo da área *gbe*, formando algumas comunidades com rituais a mais de uma divindade e sobretudo em reverência aos voduns estatais. (*Idem*, 2016; 2018).

Várias outras concepções nos axés sobre tempo, de comunidade, de indivíduo, de religiosidade, do que é a vida e a morte, parecem carregar muito mais convergências do que pontos diacríticos e isto se desenvolve a partir de elaborações intimamente ligadas à África.

A noção de um tempo circular, no qual, a vida é uma eterna repetição do que já aconteceu num passado remoto narrado pelo mito; a hierarquia sacerdotal dependente do conceito de experiência de vida, aprendizado, saber e logo, ligado ao tempo.

Hoje, nos terreiros, os mitos, as músicas, os ritos e o tempo estão conectados. Cada cerimônia é a rememoração ritualística das histórias e da mitologia, é lembrar que o tempo é circular e que os ancestrais se fazem presentes diante dessa premissa. Os afrodescendentes assimilaram o calendário e a contagem de tempo usados na sociedade brasileira, mas muitas reminiscências da concepção africana podem ser encontradas no cotidiano dos candomblés. (PRANDI, 2021).

Para os africanos tradicionais, o tempo é uma composição dos eventos que já aconteceram ou que estão para acontecer imediatamente. É a reunião daquilo que já experimentamos como realizado, sendo que o passado, imediato, está intimamente ligado ao presente, do qual é parte, enquanto o futuro nada mais é que a continuação daquilo que já começou a acontecer no presente, não fazendo nenhum sentido a ideia do futuro como acontecimento remoto desligado de nossa realidade imediata (PRANDI *apud* MBITI, 1990, pp. 16-17).

Assim, o mito fala do passado para explicar o presente e usado como norte para possíveis direcionamentos futuros, a saber no desenrolar do jogo merindilogum e a interpretação dos itans. É ainda um passado coletivo que gera a identidade de um grupo, seja na África, seja atualmente nos terreiros de candomblé. O mundo, nesse sentido, é dividido em plano terreno, espiritual e aqueles que virão se interligam. Porém, o lugar de felicidade e realizações seria o mundo dos vivos, no presente. O agora promove o que virá de bom ou ruim através do comportamento humano, o responsável pelo próprio caminho escolhido.

Há, é claro, através das entrevistas, pontos de vista que são adaptações religiosas acerca dessa questão da vida e morte, criando em alguns ilês a perspectiva de que haveria algum tipo de punição divina ou progresso humano com base nos seus sucessivos retornos ao plano terreno. A ligação entre kardecismo⁷⁴, mencionada nas entrevistas por Marcos de Carvalho e Luís Giorno (2021) e a ideia da justiça cósmica iorubá – *esan* – talvez sincretizem essa visão.

Partindo para a hierarquia dentro das casas de candomblé, as funções de cada um com base nos princípios do culto não só aprimoram o individual e espiritual, também contribui para o fortalecimento da comunidade religiosa e para o repasse do ensinamento obtido. O entendimento é que o todo bem estruturado produz os valores sociais e religiosos preconizados e desenvolve o valor do axé, trocando forças com o ambiente, com os ancestrais e com os planos espirituais exaltados nos fundamentos religiosos.

⁷⁴ A concepção iorubá de reencarnação sofreu na América a influência da ideia cármica de reencarnação do espiritismo kardecista - religião de origem europeia que prega a reencarnação como mecanismo de um sistema ético de premiação e punição dos atos praticados em vida e que permite ao espírito do morto aperfeiçoar-se através de muitas vidas. O kardecismo tem uma concepção de tempo repetitivo em espiral, que expressa mudança, evolução espiritual, aperfeiçoamento voltado para o futuro neste e no outro mundo, tudo muito diferente da visão africana. (PRANDI, 2001. (Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000300003>>).

“Todos os postos/cargos ocupados dentro dos terreiros são importantes para o bem-estar da comunidade e do indivíduo, por isso, cada processo deve ser respeitado e apreendido ao máximo, prezando pelo ensinamento adquirido em cada ciclo. Para as religiões de matrizes africanas, as noções de tempo, saber, aprendizagem e autoridade, que são as bases do poder sacerdotal no candomblé, de caráter iniciático, podem ser lidas em uma mesma chave” (SILVA & FELIX *apud* PRANDI. 2020, p.: 162).

Ademais, em um terreiro todos ajudam nas preparações de cerimônias e/ou manutenção da casa, cabendo aos mais experientes e com mais tempo de iniciação tratar dos ritos específicos. Se na nossa lógica social capitalista o valor do idoso está atribuído a sua produção de renda, na proposta filosófica dos ilês, o mais velho é o centro para a divulgação do saber e do funcionamento daquela sociedade. É o conhecimento legítimo, preparado ao longo de toda uma vida.

Ademais, várias vezes, come-se no terreiro, tomam banho e se vestem, podendo até dormir e muitas mulheres fazendo-se acompanhar de filhos pequenos. Essa forma de vivenciar o sagrado pressupõe uma vida em comunidade, na qual, a administração é pensada em prol do coletivo, assim como um antigo *egbè* africano (comunidade).

Conforme Silva & Felix, os terreiros também são os espaços onde estão localizados os objetos dos cultos, específicos dos participantes, os *igbás* ou assentamentos, que eram apenas coletivos em forma de *ájobo* (assentamento coletivo), os quais, com o processo histórico, além de ter seus elementos fundamentais modificados, passam a ser constituídos também individualmente para cada sujeito iniciado da comunidade, expressando um elemento da coletividade e da individualidade dentro do próprio terreiro. (*Idem*, 2020, p.: 164)

Da mesma forma, o *Orí*, partícula divina individual e símbolo da individualidade de cada ser, é também o meio de conexão com a coletividade energética natural e com a sociedade. É através do bom desenvolvimento do *orí* e os valores resignificados do *iwapele* (caráter bom ou gentil) que irão fomentar o bom convívio do indivíduo, seja dentro ou fora do terreiro.

O bem comum relacionados à paz, à segurança, à liberdade, à dignidade, ao respeito, à justiça e à igualdade levarão ao equilíbrio social e religioso, já que se pressupõe que o mundo terreno funciona em paralelo com o plano espiritual, um influenciando o outro.

Desta forma, os intelectuais Anwuluorah, Asike, Abayomi e outros, pensam acerca da ética iorubá e até mesmo em referência a outras sociedades africanas, como comunidades que evitam contendidas com as forças sobrenaturais e procuram viver em harmonia com seus semelhantes. Esse princípio vemos claramente dentro do candomblé em cada rito ou trabalho cotidiano nos terreiros. (*Idem*, 2015, 2021)

São valores familiares e comunitários que no Brasil ultrapassaram a consanguinidade, devido à realidade da diáspora, mas que se adaptaram ao convívio das casas de axé, interligando agora as famílias e ancestrais espirituais.

Outra situação curiosa se refere ao desenvolvimento econômico da dinâmica dos ilês. Pois, se no passado escravocrata ou da primeira república havia menos fausto e simplicidade devido as condições materiais do momento, hoje temos um encarecimento dos rituais e uma complexa rede ritualística que abarca as vestimentas, apetrechos, compra de objetos, animais, etc.

É lógico que houveram participantes abastados de antigos terreiros e outras congregações, mas a liturgia na sua forma material tendia a se manter menos dispendiosa, em comparação com os dias atuais. Ainda que os entrevistados como, Marcos de Carvalho advogue por essa simplicidade, o próprio desenvolvimento histórico econômico encarece as cerimônias, a manutenção dos terreiros e dos seus adeptos. Os ritos, segundo os mesmos entrevistados, serão mais ou menos complexos e caros a depender das casas e do entendimento que cada ilê tem dos rituais.

Portanto, a hipótese pensada inicialmente acerca da grande importância do modelo iorubá de pensamento se realiza, porém, não de maneira plena e contínua. É inevitável as interferências cristãs e de outros aspectos religiosos que formaram o Brasil desde o período colonial.

Os autores como Capone, Parés, Sweet e Thornton confluem nesse sentido para mostrar os conflitos que percorreram as histórias dos terreiros e dos povos africanos da diáspora ao invés de um africanismo romantizado que certos estudiosos insistem em dizer, o que gerou a beleza da diversidade religiosa nos cultos, exemplificados nos terreiros dos entrevistados.

Infelizmente, maiores aproximações das Casas de candomblé mencionadas não puderam ser feitas, devido boa parte da pesquisa ter sido produzida ao longo da quarentena da Covid e o lento acesso para o pesquisador não iniciado.

Entretanto, percorremos pontos de equilíbrio e combinações que são vistos ainda hoje e remetem à filosofia iorubá, ao entendimento da vida, do comportamento e da morte que seria a linha de interlocução nos discursos dos entrevistados.

Observamos ainda que há, e sempre houve, uma imensa preocupação com a chamada tradição religiosa do ilê. Percebemos que essa luta pela manutenção do antigo é contínua, pois sempre está imbricada com as transformações inevitáveis da sociedade e o temor que percorre a perda da autoridade da Casa. É também o medo do esquecimento das pessoas, dos saberes e das práticas que formam a identidade particular dos adeptos do terreiro e do próprio candomblé e de suas nações.

Conclusão

O presente estudo permitiu a análise inicial dos aspectos comunitários, das vivências e das interpretações cosmológicas das religiões afro-brasileiras, mais especificamente os candomblés das nações ketu e jêje. Levando em conta as características em comum, como a moralidade iorubá, suas persistências e diferenciações ao longo do processo diaspórico e da formação dos terreiros brasileiros.

A tentativa de reconstrução da ancestralidade e dos princípios éticos iorubanos mantém vivos a cultura de tantos antigos povos africanos no Brasil, os quais, se reconstituíram com base em tais princípios, mas reverenciando suas próprias identidades e ancestrais. Criaram um ambiente de reconexão com sua vida espiritual e uma ligação com sua terra natal diante das dificuldades da escravidão, do racismo, da intolerância, atravessando embates no próprio seio religioso e ainda assim promovendo vínculos litúrgicos e suas histórias em comum.

No entanto, ainda que haja a busca contínua de tradições de matrizes africanas, há mesmo assim, uma mistura cultural de matizes portuguesas e africanas no Brasil. As circunstâncias em determinados momentos ao longo da colonização e mesmo posteriormente, contribuíram para a construção de novas sociedades africanas e afro-brasileiras.

São formações híbridas que utilizaram estratégias de sobrevivência, se mesclando não só aos diversos povos africanos, mas ainda à cultura colonial de origem europeia, como o cristianismo e, posteriormente, o kardecismo. Mesmo assim, souberam transitar entre o permitido e a perseguição, se mantendo até hoje, demonstrando perseverança.

Os entrevistados dos vídeos demonstram também essas multivivências, as quais, se dão em cada Casa de candomblé. A maneira como detalham seus rituais, as formas de convivência, suas heranças ancestrais são apenas algumas das interpretações que criam especificidades próprias em cada terreiro, tornando-o cada espaço deste um reino.

Diante disto, percebemos que não podemos generalizar as religiões de matriz africana, ainda que elas tenham um fio condutor, e muito menos concluir que na condição de escravizados, os africanos não seriam capazes de reconstruir sua organização nas Américas.

Novas culturas sincréticas se formaram trazendo a riqueza de diferentes povos, europeus, africanos e indígenas, para um mesmo espaço sagrado, as casas de axé. Assim, os africanos e seus descendentes conseguiram criar novos sistemas a partir do que conseguiram resgatar de suas antigas instituições.

Mesmo sabendo que alguns elementos da cultura africana se perderam, muitas formas de entendimento do mundo conseguiram permanecer, nas suas diversas adaptações, além das criações próprias dos descendentes africanos no Brasil.

Entretanto, esse processo foi lento, resistindo às mudanças externas e até mesmo conquistando a nova realidade colonial que tendia maldizer e obliterar saberes além do domínio europeu.

Observamos então que esta foi uma forma muito eficaz de reagir à dinâmica de poder colonial, mostrando que o domínio religioso poderia ser um espaço também de luta e instrumento de poder.

Desta forma, percebemos a força integrada nestas comunidades indo além da submissão ou aculturação, demonstrando modos específicos de saberes que abrangem muito mais do que a religião em si. Tratam de mitos, de histórias de povos, de ética e comportamentos, constituem identidades.

Essa ligação entre ancestralidade e modos de ver o mundo através das religiões de matriz africana dá voz àqueles que são desafiados na sua existência desde o período escravista e fortalece as suas formas culturais pensadas além do aspecto religioso.

Porém, verificamos que muito se perdeu neste desenrolar, o candomblé não é uma forma cultural fechada e parada no tempo, está em constante transformação, muitas vezes sendo cruzado por outros saberes religiosos, além dos conflitos internos e episódios comuns de intolerâncias.

Na verdade, o que foi percebido é a luta constante entre vários agentes, ocasionadas pela disputa de poder dentro de cada casa, a legitimidade que cada terreiro procura obter em detrimento de outro espaço ou líder religioso(a) e a busca para resistir ao preconceito religioso, por vezes extremamente violento à essas comunidades.

Sendo assim, a despeito das falas dos entrevistados com um teor diplomático, há antagonismo no seio de cada ilê, assim como no conjunto de candomblé, os quais, também não possuem uma unidade litúrgica, devido também aos próprios problemas que a sociedade escravista colonial trazia para essas congregações, dificultando a legitimidade e acesso social destes espaços.

Até mesmo a chamada moralidade iorubá não se constrói em sua plenitude, como um bloco filosófico parado no tempo, na verdade vemos aspectos dessa moralidade que podem confluir com modos de pensar das regiões africanas de influência iorubá, como a questão da vida em comunidade e a ancestralidade.

Entretanto, a diáspora foi um dos principais fatores para a transformação do entendimento de mundo de muitos povos escravizados, juntamente com o relacionamento à colonização cristã, trazendo novas perspectivas diante das possibilidades que a sociedade apresentou aos adeptos do candomblé.

Hoje, verificamos uma busca para um tipo de retorno às origens africanas e uma tentativa de diferenciação dos ritos cristãos como uma forma de legitimar e valorizar as religiões afro-brasileiras. Por outro lado, o maior distanciamento de cristãos em relação às tais religiões também é percebido, devido a formação de uma identidade cristã, sobretudo evangélica, que prevê a distância de cultos não-bíblicos, além do atual contexto de polarização ideológica que usa a religião para manipulação política.

A multiplicidade religiosa, comum no Brasil, se perdeu um pouco, ao longo do século XX, ao surgir embates identitários mais acirrados e o uso, principalmente, da religião cristã como plataforma política e base para um tipo de “guerra santa”, o que de fato sempre ocorreu, mas de outras maneiras. As perseguições religiosas por parte de grupos fundamentalistas neopentecostais também é uma das causas para a maior delimitação de identidades religiosas que têm muitas dificuldades de conversar entre si.

Verificamos ainda a persistência de certas crenças e práticas própria dos africanos, demonstrando a existência de patrimônios culturais comuns entre os povos da diáspora africana.

Entretanto, sentimos que em relação a abordagem de gênero, a pesquisa pode posteriormente se desenvolver nessa área, inclusive pensando na temática LGBTQIA+, refletindo sobre os terreiros como espaços de acolhimento deste grupo e sua ambiguidade nos papéis de gênero dentro dos ilês, na mitologia e no entendimento das ditas entidades e suas incorporações.

Outra limitação do trabalho foi o pouco contato direto com os processos litúrgicos das casas dos entrevistados diante da pandemia, maiores encontros teriam enriquecido mais a pesquisa e aberto outros caminhos para o desenvolvimento do trabalho.

Além disso, faltou tempo para a abordagem mais aprofundada dos aspectos cosmológicos encontrados nos terreiros, pois através da interpretação destes, regras de comportamento, fundamentos religiosos e rituais são ditados, assim como a premissa de doenças, infertilidades e outros males que podem delinear as relações humanas e as divindades.

Almejamos seguir caminho nesta temática, quiçá refletindo sobre outros candomblés, como os congo-angolanos, pois parecem ser pouco tratados. Ademais, a busca por protagonistas mulheres e os já mencionados LGBTQIA+ seria bastante pertinente na difusão da ideia de isonomia e equidade social pressuposta nas Diretrizes Básicas da Educação Brasileira.

Além disso, como professora de História, atuante no Ensino Fundamental II, essa monografia abriu novos caminhos no âmbito da didática e do currículo escolar, trazendo outras formas para tratar os atributos da colonização, da escravidão, da religiosidade e das vivências de povos africanos e afro-brasileiros.

Portanto, o que procuramos com essa pesquisa foi pensar numa revitalização do conhecimento, da cultura e perceber as experiências e as histórias de outros agentes sociais para então saber interagir com as diferenças, e não as esquecer. Não se pretende criar maiores separações entre sujeitos brancos e negros, cristãos e religiosos de matriz africana e sim confrontá-los para que nesta dialética se construa algo novo, além das atuais limitações.

É preciso que também haja estruturas objetivas, materiais e epistemológicas que abram espaço de poder para esta heterogeneidade. Essas estruturas podem ser

alcançadas de diversas maneiras, uma delas é oportunizando um conhecimento mais crítico, amplo e múltiplo para os jovens para que eles alcancem outras visões de mundo e possam através da construção de uma ética, escolher melhores atitudes para o mundo. É nesse ponto que a interculturalidade se insere, entrelaçando o múltiplo e não substituindo um pelo outro.

Assim, retratar outras imagens no currículo escolar, cada vez mais esmiuçadas é um primeiro passo. Mas, vai além, é estar atento à linguagem, aos planos discursivos, às próprias atitudes cotidianas.

Logo, apenas se conhecer a história de povos e culturas desprezadas, não necessariamente transformará o presente, é necessário também não se conformar com todas as estruturas de dominação que interligam diferentes grupos sociais e confrontar obstinadamente os paradigmas hegemônicos de poder.

ANEXOS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você/Sr./Sra. está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada “Viver e Morrer no Candomblé: moralidade candomblecista e o ensino de História”. Meu nome é Juliana Borges Costa, sou o(a) pesquisador(a) responsável e minha área de atuação é História da África e da cultura afro-brasileira. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra pertence ao(à) pesquisador(a) responsável. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas *sobre a pesquisa* poderão ser esclarecidas pelo(s) pesquisador(es) responsável(is), via e-mail (julianashad@gmail.com) e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do(s) seguinte(s) contato(s) telefônico(s): (21) 969562724. Ao persistirem as dúvidas *sobre os seus direitos* como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa – colegiado responsável** por revisar todos os protocolos de pesquisa envolvendo seres humanos, inclusive os multicêntricos, cabendo-lhe a responsabilidade primária pelas decisões sobre a ética da pesquisa a ser desenvolvida na instituição, de modo a garantir e resguardar a integridade e os direitos dos voluntários participantes nas referidas

pesquisas – da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pelo e-mail cep@ufj.edu.br ou telefone (64) 3606 8337.

1. Informações Importantes sobre a Pesquisa:

Viver e Morrer no Candomblé: moralidade candomblecista e ensino de História

1.1 Justificativa:

A presente proposta de dissertação visa o aumento da compreensão da história africana e afro-brasileira, a partir de um ponto de análise: a moralidade e a ética na morte e no bem-viver candomblecista. Pressupondo que as religiões afro-brasileiras são espaços de preservação histórico-cultural de afrodescendentes, conhecer essa história é um caminho para se entender uma parte da formação cultural no Brasil, origens históricas e as várias identidades brasileiras, sejam elas religiosas, sociais ou raciais.

Ademais, os próprios valores morais e éticos contidos nas religiões de matriz africana, como o candomblé, ajudam a esclarecer emoções e promover a confiança em resolver conflitos, enriquecendo a existência de jovens que podem ou não estarem ligados à estas religiões. Pois, a intenção é construir valores éticos entre os estudantes que acrescentem o pensamento crítico e a ação transformadora na vida pessoal e social destes, promovendo positivamente um aspecto da cultura e da identidade negra no Brasil ao integrar e dialogar na realidade escolar, histórias e características das religiões e da cultura afro-brasileira. Isto é, uma maneira de trazer uma nova perspectiva para a melhora educacional, social e quiçá psicológica do discente através do maior conhecimento da história africana e afro-brasileira e possível melhora de atitudes diante das adversidades e da baixa autoestima, através da valorização e/ou promoção do seu ser, partindo da (re)formulação na história e na cultura vigente do entendimento de certas minorias sociais.

Nesse sentido, a importância deste tema para as aulas de história se coaduna para a promoção dos jovens, principalmente negro (a) e pobre que estão em grande quantidade nas escolas públicas do Brasil, para que se possa sair da folclorização e do racismo religioso, típicos do epistemicídio colonial que pretendeu planificar o entendimento do mundo em visões binaristas, ainda presentes no currículo escolar de História.

Isto posto, esse estudo também busca criar bases pedagógicas que estimulem o aperfeiçoamento dos professores ao lidar com o ensino da História africana e afro-brasileira, sobretudo, para o Ensino Fundamental II, dialogando com a formação etnocêntrica do conhecimento. Por fim, almejo reduzir as manifestações de preconceito racial e religioso e ampliar o horizonte curricular de história, não só no âmbito escolar, mas em toda a sociedade, entendendo a escola como parte de uma comunidade

1.2 Objetivos:

- I. Analisar transformações e permanências dentro da formação moral e ética nos terreiros, partindo do entendimento do viver e da morte no candomblé.
- II. Demonstrar a vinculação principalmente das nações ketu atuais com o 1º terreiro jêje-nagô, do século XIX, mostrando a fluidez das fronteiras entre culturas diversas.
- III. Contribuir para a formação de professores e a implementação de práticas pedagógicas que possibilitem a superação da estrutura desigual, preconceituosa e racista no Brasil, partindo dos saberes candomblecistas (atuais e do passado) para fomentar uma ética da alteridade e aulas interculturais, ou seja, promover equitativamente múltiplas visões de mundo e pensar nas influências mútuas entre diferentes povos que formaram o candomblé.

- IV. Fomentar a autopromoção do/a jovem negro/a e de sua história, mostrando a este/a como se deu o processo de apagamento e a violência epistêmica colonial, principalmente, ao longo do século XIX, mas que ainda deixaram margens para o agenciamento de grupos negros e candomblecistas.

1.3 Procedimentos utilizados da pesquisa ou descrição detalhada dos métodos:

A análise foi iniciada com a leitura de algumas dissertações que perpassaram o tema (Candomblé e ensino de História) e o objeto da pesquisa (valores éticos e morais do candomblé a partir do que seria “boa morte e boa vida”). Foram delimitados trabalhos do Profhistória, de 2016 a 2020, (abarcando todos os últimos conteúdos da plataforma Sucupira em trabalhos finais de mestrado em História) e artigos da Revista *História Hoje* e da Revista *Giramundo*, de 2012 até 2020. Percebeu-se que dentro desta parte da produção acadêmica em História as dimensões destacadas nas dissertações e artigos deixaram lacunas acerca de um aprofundamento da moral e ética tanto em relação ao candomblé quanto sobre os povos afro-brasileiros que o formaram, espaço este que pretendo desenvolver na minha pesquisa.

Também foram feitas comparações analíticas para expor não somente similaridades e diferenças, mas influências culturais múltiplas entre povos de origem africana e candomblecistas, para além do padrão cultural europeu de poder que se exerce durante e após a colonização. Logo, trata-se de pensar a formação cultural-religiosa da sociedade afro-brasileira, principalmente, a partir do século XIX, quando surge o 1º terreiro de candomblé, para demonstrar como se construíram identificações e conhecimentos híbridos que articularam resistências, estratégias e trocas, juntamente com conflitos e imposições de viés eurocêntricos, como o tratamento e entendimento em relação à morte, seus rituais fúnebres e respectivos mitos formaram parte dos valores morais e ético-comportamentais candomblecistas.

Por isso se fez bastante pertinente o uso da História da África e Diáspora Africana, adotando ideias como as de J. Thornton, J. Sweet, G. Hall, N. Lopes, N. Parés e de autores críticos da colonização, tais como Boaventura Santos, Quijano, Mignolo, Mbembe. Além disso, em referência a questão da moralidade e filosofia de povos africanos, sobretudo, os de influência iorubá, os autores: O. Abayomi, O. Anwuorah, J. Asike, B. Balogun, J. Bewaji, P. J. Nel, S. Nwosu.

Já quando se trata em falar sobre a história dos terreiros de candomblé e religiosidades, os pensadores: N. Parés, J. Beniste, V. Berkenbrock, S. Capone, L. Castillo, M. Jagun, O. Olaigbo e os próprios entrevistados para além de suas falas ajudaram bastante com suas publicações (no caso de S. Santos Júnior e M. Carvalho).

Assim como, foram utilizadas entrevistas filmadas e audiogravadas que servirão para aulas, sobretudo de História, e um roteiro para dar suporte a estes vídeos. Os entrevistados foram pais-de-santo do candomblé, também chamados de babalorixás ou mejitós, sendo eles: Marcos Antônio Lopes de Carvalho, sacerdote ou mejitó do Humpame Hundamendã, de origem jêje-mahi, de culto vodun; Alexandre Carvalho dos Santos, sacerdote ou babalorixá do Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô, de origem ketu, de culto orixá, o participante Luís Claudio Giorno do Ilê Odô Obá Obitokô e Sebastião Francisco dos Santos, babalorixá, do Ilê Axé Osum Jokô Omi, ambos axés pertencentes a família Bamboxê de Oyó, de culto orixá.

O roteiro para os vídeos explicaria a fala de cada entrevistado, em que momento das aulas, poderia ser abordado o tema, sua importância para a educação e para um projeto antirracista, além de contextualizar, até mesmo cronologicamente, a história da cultura afro-brasileira ligada aos terreiros de candomblé e aos povos de influência iorubá.

Foram feitas entrevistas e serão utilizadas imagens e possíveis registros audiovisuais e sonoros para o melhor desenvolvimento da pesquisa.

- (☒) Permito a divulgação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa;
- (☐) Não permito a publicação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa.

1.4 O entrevistado nas entrevistas pode vir a sentir *desconforto emocional* e/ou possíveis *riscos psicossociais* (ex.: constrangimento, intimidação, angústia, insatisfação, irritação, mal-estar etc.), bem como os benefícios acadêmicos e sociais decorrentes da participação na pesquisa;

1.5 O entrevistado/participante poderá ser ressarcido de qualquer despesa decorrente da cooperação com a pesquisa realizada.

Obs3.: Somente o transporte e a alimentação do participante, quando for o caso, tendo em vista que as ligações ao/à pesquisador/a podem ser feitas a cobrar;

1.6 É garantido o sigilo para assegurar a privacidade e o anonimato dos/as participante/s. Do contrário, caso seja do interesse da pesquisa a identificação do participante, faz-se imprescindível esclarecer a ele/ela que também que haverá a divulgação do seu nome quando for de interesse do/a mesmo/a ou não houver objeção. Neste caso, incluir, antes das assinaturas, um box com as opções:

- (☒) Permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa;
- (☐) Não permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa.

1.7 É garantida a liberdade do/a participante de se recusar a participar ou retirar o seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma;

Obs5.: Item obrigatório por força da lei.

1.8 É garantido a liberdade do/a participante de se recusar a responder questões que lhe causem *desconforto emocional* e/ou *constrangimento* em entrevistas e questionários que forem aplicados na pesquisa;

Obs6: Item obrigatório por força da lei.

- 1.12 A pesquisa em questão pode *ser armazenada em um banco de dados pessoal ou institucional* e o/a pesquisador/a deverá informar ou declarar aos participantes que toda pesquisa a ser feita com os dados que foram coletados deverá ser autorizada pelo/a participante e também será submetida novamente para aprovação do CEP institucional e, quando for o caso, à CONEP. Assim, visando a execução de investigações futuras, devem ser apresentados ao/a participante as seguintes informações: a) justificativa quanto à necessidade, relevância e oportunidade para usos futuros do material que fora coletado; b) declaração de que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não; c) apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

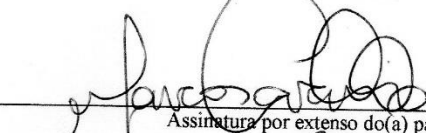
Os/as participantes autorizam a guarda do material coletado para uso em pesquisas futuras:

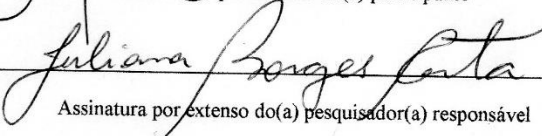
- ☒ Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras e, portanto, autorizo a guarda do material em banco de dados;
☐ Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras, mas não autorizo a guarda do material em banco de dados;

Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu, MARCOS ANTÔNIO LOPES DE CARVALHO, inscrito(a) sob o RG/ CPF 783.497.377-00, abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado “Viver e Morrer no Candomblé: moralidade candomblecista e ensino de História”. Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) responsável Juliana Borges Costa sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Rio de Janeiro, 9 de AGOSTO de 2022


Assinatura por extenso do(a) participante


Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você/Sr./Sra. está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada “Viver e Morrer no Candomblé: moralidade candomblecista e o ensino de História”. Meu nome é Juliana Borges Costa, sou o(a) pesquisador(a) responsável e minha área de atuação é História da África e da cultura afro-brasileira. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra pertence ao(à) pesquisador(a) responsável. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas *sobre a pesquisa* poderão ser esclarecidas pelo(s) pesquisador(es) responsável(is), via e-mail (julianashad@gmail.com) e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do(s) seguinte(s) contato(s) telefônico(s): (21) 969562724. Ao persistirem as dúvidas *sobre os seus direitos* como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa – colegiado responsável** por revisar todos os protocolos de pesquisa envolvendo seres humanos, inclusive os multicêntricos, cabendo-lhe a responsabilidade primária pelas decisões sobre a ética da pesquisa a ser desenvolvida na instituição, de modo a garantir e resguardar a integridade e os direitos dos voluntários participantes nas referidas pesquisas – da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pelo e-mail cep@ufj.edu.br ou telefone (64) 3606 8337.

1. Informações Importantes sobre a Pesquisa:

Viver e Morrer no Candomblé: moralidade candomblecista e ensino de História

1.9 Justificativa:

A presente proposta de dissertação visa o aumento da compreensão da história africana e afro-brasileira, a partir de um ponto de análise: a moralidade e a ética na morte e no bem-viver candomblecista. Pressupondo que as religiões afro-brasileiras são espaços de preservação histórico-cultural de afrodescendentes, conhecer essa história é um caminho para se entender uma parte da formação cultural no Brasil, origens históricas e as várias identidades brasileiras, sejam elas religiosas, sociais ou raciais.

Ademais, os próprios valores morais e éticos contidos nas religiões de matriz africana, como o candomblé, ajudam a esclarecer emoções e promover a confiança em resolver conflitos, enriquecendo a existência de jovens que podem ou não estarem ligados à estas religiões. Pois, a intenção é construir valores éticos entre os estudantes que acrescentem o pensamento crítico e a ação transformadora na vida pessoal e social destes, promovendo positivamente um aspecto da cultura e da identidade negra no Brasil ao integrar e dialogar na realidade escolar, histórias e características das religiões e da cultura afro-brasileira. Isto é, uma maneira de trazer uma nova perspectiva para a melhora educacional, social e quiçá psicológica do discente através do maior conhecimento da história africana e afro-brasileira e possível melhora de atitudes diante das adversidades e da baixa autoestima, através da valorização e/ou promoção do seu ser, partindo da (re)formulação na história e na cultura vigente do entendimento de certas minorias sociais.

Nesse sentido, a importância deste tema para as aulas de história se coaduna para a promoção dos jovens, principalmente negro (a) e pobre que estão em grande quantidade nas escolas públicas do Brasil, para que se possa sair da folclorização e do racismo religioso,

típicos do epistemicídio colonial que pretendeu planificar o entendimento do mundo em visões binaristas, ainda presentes no currículo escolar de História.

Isto posto, esse estudo também busca criar bases pedagógicas que estimulem o aperfeiçoamento dos professores ao lidar com o ensino da História africana e afro-brasileira, sobretudo, para o Ensino Fundamental II, dialogando com a formação etnocêntrica do conhecimento. Por fim, almejo reduzir as manifestações de preconceito racial e religioso e ampliar o horizonte curricular de história, não só no âmbito escolar, mas em toda a sociedade, entendendo a escola como parte de uma comunidade

1.10 Objetivos:

- V. Analisar transformações e permanências dentro da formação moral e ética nos terreiros, partindo do entendimento do viver e da morte no candomblé.
- VI. Demonstrar a vinculação principalmente das nações ketu atuais com o 1º terreiro jêje-nagô, do século XIX, mostrando a fluidez das fronteiras entre culturas diversas.
- VII. Contribuir para a formação de professores e a implementação de práticas pedagógicas que possibilitem a superação da estrutura desigual, preconceituosa e racista no Brasil, partindo dos saberes candomblecistas (atuais e do passado) para fomentar uma ética da alteridade e aulas interculturais, ou seja, promover equitativamente múltiplas visões de mundo e pensar nas influências mútuas entre diferentes povos que formaram o candomblé.
- VIII. Fomentar a autopromoção do/a jovem negro/a e de sua história, mostrando a este/a como se deu o processo de apagamento e a violência epistêmica colonial, principalmente, ao longo do século XIX, mas que ainda deixaram margens para o agenciamento de grupos negros e candomblecistas.

1.11 Procedimentos utilizados da pesquisa ou descrição detalhada dos métodos:

A análise foi iniciada com a leitura de algumas dissertações que perpassaram o tema (Candomblé e ensino de História) e o objeto da pesquisa (valores éticos e morais do candomblé a partir do que seria “boa morte e boa vida”). Foram delimitados trabalhos do Profhistória, de 2016 a 2020, (abarcando todos os últimos conteúdos da plataforma Sucupira em trabalhos finais de mestrado em História) e artigos da Revista *História Hoje* e da Revista *Giramundo*, de 2012 até 2020. Percebeu-se que dentro desta parte da produção acadêmica em História as dimensões destacadas nas dissertações e artigos deixaram lacunas acerca de um aprofundamento da moral e ética tanto em relação ao candomblé quanto sobre os povos afro-brasileiros que o formaram, espaço este que pretendo desenvolver na minha pesquisa.

Também foram feitas comparações analíticas para expor não somente similaridades e diferenças, mas influências culturais múltiplas entre povos de origem africana e candomblecistas, para além do padrão cultural europeu de poder que se exerce durante e após a colonização. Logo, trata-se de pensar a formação cultural-religiosa da sociedade afro-brasileira, principalmente, a partir do século XIX, quando surge o 1º terreiro de candomblé, para demonstrar como se construíram identificações e conhecimentos híbridos que articularam resistências, estratégias e trocas, juntamente com conflitos e imposições de viés eurocêntricos, como o tratamento e entendimento em relação à morte, seus rituais fúnebres e respectivos mitos formaram parte dos valores morais e ético-comportamentais candomblecistas.

Por isso se fez bastante pertinente o uso da História da África e Diáspora Africana, adotando ideias como as de J. Thornton, J. Sweet, G. Hall, N. Lopes, N. Parés e de autores críticos da colonização, tais como Boaventura Santos, Quijano, Mignolo, Mbembe. Além disso, em referência a questão da moralidade e filosofia de povos africanos, sobretudo, os de

influência iorubá, os autores: O. Abayomi, O. Anwuluorah, J. Asike, B. Balogun, J. Bewaji, P. J. Nel, S. Nwosu.

Já quando se trata em falar sobre a história dos terreiros de candomblé e religiosidades, os pensadores: N. Parés, J. Beniste, V. Berkenbrock, S. Capone, L. Castillo, M. Jagun, O. Olaigbo e os próprios entrevistados para além de suas falas ajudaram bastante com suas publicações (no caso de S. Santos Júnior e M. Carvalho).

Assim como, foram utilizadas entrevistas filmadas e audiogravadas que servirão para aulas, sobretudo de História, e um roteiro para dar suporte a estes vídeos. Os entrevistados foram pais-de-santo do candomblé, também chamados de babalorixás ou mejitós, sendo eles: Marcos Antônio Lopes de Carvalho, sacerdote ou mejitó do Humpame Hundamendã, de origem jêje-mahi, de culto vodun; Alexandre Carvalho dos Santos, sacerdote ou babalorixá do Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô, de origem ketu, de culto orixá, o participante Luís Claudio Giorno do Ilê Odô Obá Obitokô e Sebastião Francisco dos Santos, babalorixá, do Ilê Axé Osum Jokô Omi, ambos axés pertencentes a família Bamboxê de Oyó, de culto orixá.

O roteiro para os vídeos explicaria a fala de cada entrevistado, em que momento das aulas, poderia ser abordado o tema, sua importância para a educação e para um projeto antirracista, além de contextualizar, até mesmo cronologicamente, a história da cultura afro-brasileira ligada aos terreiros de candomblé e aos povos de influência iorubá.

Foram feitas entrevistas e serão utilizadas imagens e possíveis registros audiovisuais e sonoros para o melhor desenvolvimento da pesquisa.

(☒) Permito a divulgação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa;

(☐) Não permito a publicação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa.

- 1.12 O entrevistado nas entrevistas pode vir a sentir *desconforto emocional* e/ou possíveis *riscos psicossociais* (ex.: constrangimento, intimidação, angústia, insatisfação, irritação, mal-estar etc.), bem como os benefícios acadêmicos e sociais decorrentes da participação na pesquisa;

- 1.13 O entrevistado/participante poderá ser ressarcido de qualquer despesa decorrente da cooperação com a pesquisa realizada.

Obs3.: Somente o transporte e a alimentação do participante, quando for o caso, tendo em vista que as ligações ao/à pesquisador/a podem ser feitas a cobrar;

- 1.14 É garantido o sigilo para assegurar a privacidade e o anonimato dos/as participante/s. Do contrário, caso seja do interesse da pesquisa a identificação do participante, faz-se imprescindível esclarecer a ele/ela que também que haverá a divulgação do seu nome quando for de interesse do/a mesmo/a ou não houver objeção. Neste caso, incluir, antes das assinaturas, um box com as opções:

(☒) Permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa;

(☐) Não permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa.

- 1.15 É garantida a liberdade do/a participante de se recusar a participar ou retirar o seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma;

Obs5.: Item obrigatório por força da lei.

- 1.16 É garantido a liberdade do/a participante de se recusar a responder questões que lhe causem *desconforto emocional* e/ou *constrangimento* em entrevistas e questionários que forem aplicados na pesquisa;

Juliana Borges Costa - 120051323
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO / UFRJ
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA – PROFHISTÓRIA - IH/HISTÓRIA

- 1.12 A pesquisa em questão pode *ser armazenada em um banco de dados pessoal ou institucional* e o/a pesquisador/a deverá informar ou declarar aos participantes que toda pesquisa a ser feita com os dados que foram coletados deverá ser autorizada pelo/a participante e também será submetida novamente para aprovação do CEP institucional e, quando for o caso, à CONEP. Assim, visando a execução de investigações futuras, devem ser apresentados ao/a participante as seguintes informações: a) justificativa quanto à necessidade, relevância e oportunidade para usos futuros do material que fora coletado; b) declaração de que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não; c) apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

Os/as participantes autorizam a guarda do material coletado para uso em pesquisas futuras:

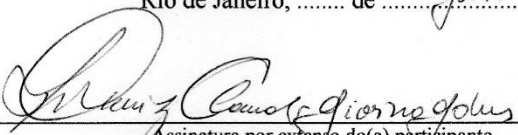
(X) Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras e, portanto, autorizo a guarda do material em banco de dados;

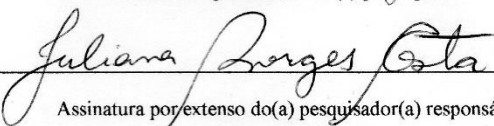
() Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras, mas não autorizo a guarda do material em banco de dados;

Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu, Luiz Claudio Giorato, inscrito(a) sob o RG/ CPF 059.35694-9, abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado “Viver e Morrer no Candomblé: moralidade candomblecista e ensino de História”. Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) responsável Juliana Borges Costa sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Rio de Janeiro, 11 de agosto de 2022


Assinatura por extenso do(a) participante


Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você/Sr./Sra. está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada “Viver e Morrer no Candomblé: moralidade candomblecista e o ensino de História”. Meu nome é Juliana Borges Costa, sou o(a) pesquisador(a) responsável e minha área de atuação é História da África e da cultura afro-brasileira. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra pertence ao(à) pesquisador(a) responsável. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas *sobre a pesquisa* poderão ser esclarecidas pelo(s) pesquisador(es) responsável(is), via e-mail (julianashad@gmail.com) e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do(s) seguinte(s) contato(s) telefônico(s): (21) 969562724. Ao persistirem as dúvidas *sobre os seus direitos* como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa – colegiado responsável** por revisar todos os protocolos de pesquisa envolvendo seres humanos, inclusive os multicêntricos, cabendo-lhe a responsabilidade primária pelas decisões sobre a ética da pesquisa a ser desenvolvida na instituição, de modo a garantir e resguardar a integridade e os direitos dos voluntários participantes nas referidas pesquisas – da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pelo e-mail cep@ufj.edu.br ou telefone (64) 3606 8337.

1. Informações Importantes sobre a Pesquisa:

Viver e Morrer no Candomblé: moralidade candomblecista e ensino de História

1.17 Justificativa:

A presente proposta de dissertação visa o aumento da compreensão da história africana e afro-brasileira, a partir de um ponto de análise: a moralidade e a ética na morte e no bem-viver candomblecista. Pressupondo que as religiões afro-brasileiras são espaços de preservação histórico-cultural de afrodescendentes, conhecer essa história é um caminho para se entender uma parte da formação cultural no Brasil, origens históricas e as várias identidades brasileiras, sejam elas religiosas, sociais ou raciais.

Ademais, os próprios valores morais e éticos contidos nas religiões de matriz africana, como o candomblé, ajudam a esclarecer emoções e promover a confiança em resolver conflitos, enriquecendo a existência de jovens que podem ou não estarem ligados à estas religiões. Pois, a intenção é construir valores éticos entre os estudantes que acrescentem o pensamento crítico e a ação transformadora na vida pessoal e social destes, promovendo positivamente um aspecto da cultura e da identidade negra no Brasil ao integrar e dialogar na realidade escolar, histórias e características das religiões e da cultura afro-brasileira. Isto é, uma maneira de trazer uma nova perspectiva para a melhora educacional, social e quiçá psicológica do discente através do maior conhecimento da história africana e afro-brasileira e possível melhora de atitudes diante das adversidades e da baixa autoestima, através da

valorização e/ou promoção do seu ser, partindo da (re)formulação na história e na cultura vigente do entendimento de certas minorias sociais.

Nesse sentido, a importância deste tema para as aulas de história se coaduna para a promoção dos jovens, principalmente negro (a) e pobre que estão em grande quantidade nas escolas públicas do Brasil, para que se possa sair da folclorização e do racismo religioso, típicos do epistemicídio colonial que pretendeu planificar o entendimento do mundo em visões binaristas, ainda presentes no currículo escolar de História.

Isto posto, esse estudo também busca criar bases pedagógicas que estimulem o aperfeiçoamento dos professores ao lidar com o ensino da História africana e afro-brasileira, sobretudo, para o Ensino Fundamental II, dialogando com a formação etnocêntrica do conhecimento. Por fim, almejo reduzir as manifestações de preconceito racial e religioso e ampliar o horizonte curricular de história, não só no âmbito escolar, mas em toda a sociedade, entendendo a escola como parte de uma comunidade

1.18 Objetivos:

- IX. Analisar transformações e permanências dentro da formação moral e ética nos terreiros, partindo do entendimento do viver e da morte no candomblé.
- X. Demonstrar a vinculação principalmente das nações ketu atuais com o 1º terreiro jêje-nagô, do século XIX, mostrando a fluidez das fronteiras entre culturas diversas.
- XI. Contribuir para a formação de professores e a implementação de práticas pedagógicas que possibilitem a superação da estrutura desigual, preconceituosa e racista no Brasil, partindo dos saberes candomblecistas (atuais e do passado) para fomentar uma ética da alteridade e aulas interculturais, ou seja, promover equitativamente múltiplas visões de mundo e pensar nas influências mútuas entre diferentes povos que formaram o candomblé.
- XII. Fomentar a autopromoção do/a jovem negro/a e de sua história, mostrando a este/a como se deu o processo de apagamento e a violência epistêmica colonial, principalmente, ao longo do século XIX, mas que ainda deixaram margens para o agenciamento de grupos negros e candomblecistas.

1.19 Procedimentos utilizados da pesquisa ou descrição detalhada dos métodos:

A análise foi iniciada com a leitura de algumas dissertações que perpassaram o tema (Candomblé e ensino de História) e o objeto da pesquisa (valores éticos e morais do candomblé a partir do que seria “boa morte e boa vida”). Foram delimitados trabalhos do ProfHistória, de 2016 a 2020, (abarcando todos os últimos conteúdos da plataforma Sucupira em trabalhos finais de mestrado em História) e artigos da Revista *História Hoje* e da Revista *Giramundo*, de 2012 até 2020. Percebeu-se que dentro desta parte da produção acadêmica em História as dimensões destacadas nas dissertações e artigos deixaram lacunas acerca de um aprofundamento da moral e ética tanto em relação ao candomblé quanto sobre os povos afro-brasileiros que o formaram, espaço este que pretendo desenvolver na minha pesquisa.

Também foram feitas comparações analíticas para expor não somente similaridades e diferenças, mas influências culturais múltiplas entre povos de origem africana e candomblecistas, para além do padrão cultural europeu de poder que se exerce durante e após a colonização. Logo, trata-se de pensar a formação cultural-religiosa da sociedade afro-brasileira, principalmente, a partir do século XIX, quando surge o 1º terreiro de candomblé, para demonstrar como se construíram identificações e conhecimentos híbridos que articularam resistências, estratégias e trocas, juntamente com conflitos e imposições de viés eurocêntricos, como o tratamento e entendimento em relação à morte, seus rituais fúnebres e respectivos mitos formaram parte dos valores morais e ético-comportamentais candomblecistas.

Por isso se fez bastante pertinente o uso da História da África e Diáspora Africana, adotando ideias como as de J. Thornton, J. Sweet, G. Hall, N. Lopes, N. Parés e de autores críticos da colonização, tais como Boaventura Santos, Quijano, Mignolo, Mbembe. Além disso, em referência a questão da moralidade e filosofia de povos africanos, sobretudo, os de influência iorubá, os autores: O. Abayomi, O. Anwulorah, J. Asike, B. Balogun, J. Bewaji, P. J. Nel, S. Nwosu.

Já quando se trata em falar sobre a história dos terreiros de candomblé e religiosidades, os pensadores: N. Parés, J. Beniste, V. Berkenbrock, S. Capone, L. Castillo, M. Jagun, O. Òlaigbo e os próprios entrevistados para além de suas falas ajudaram bastante com suas publicações (no caso de S. Santos Júnior e M. Carvalho).

Assim como, foram utilizadas entrevistas filmadas e audiogravadas que servirão para aulas, sobretudo de História, e um roteiro para dar suporte a estes vídeos. Os entrevistados foram pais-de-santo do candomblé, também chamados de babalorixás ou mejitós, sendo eles: Marcos Antônio Lopes de Carvalho, sacerdote ou mejitó do Humpame Hundamendã, de origem jêje-mahi, de culto vodun; Alexandre Carvalho dos Santos, sacerdote ou babalorixá do Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô, de origem ketu, de culto orixá, o participante Luís Claudio Giorno do Ilê Odô Obá Obitokô e Sebastião Francisco dos Santos, babalorixá, do Ilê Axé Osum Jokô Omi, ambos axés pertencentes a família Bamboxê de Oyó, de culto orixá. O roteiro para os vídeos explicaria a fala de cada entrevistado, em que momento das aulas, poderia ser abordado o tema, sua importância para a educação e para um projeto antirracista, além de contextualizar, até mesmo cronologicamente, a história da cultura afro-brasileira ligada aos terreiros de candomblé e aos povos de influência iorubá.

Foram feitas entrevistas e serão utilizadas imagens e possíveis registros audiovisuais e sonoros para o melhor desenvolvimento da pesquisa.

(☒) Permito a divulgação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa;

(☐) Não permito a publicação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa.

1.20 O entrevistado nas entrevistas pode vir a sentir *desconforto emocional* e/ou possíveis *riscos psicossociais* (ex.: constrangimento, intimidação, angústia, insatisfação, irritação, mal-estar etc.), bem como os benefícios acadêmicos e sociais decorrentes da participação na pesquisa;

1.21 O entrevistado/participante poderá ser ressarcido de qualquer despesa decorrente da cooperação com a pesquisa realizada.

Obs3.: Somente o transporte e a alimentação do participante, quando for o caso, tendo em vista que as ligações ao/à pesquisador/a podem ser feitas a cobrar;

1.22 É garantido o sigilo para assegurar a privacidade e o anonimato dos/as participante/s. Do contrário, caso seja do interesse da pesquisa a identificação do participante, faz-se imprescindível esclarecer a ele/ela que também que haverá a divulgação do seu nome quando for de interesse do/a mesmo/a ou não houver objeção. Neste caso, incluir, antes das assinaturas, um box com as opções:

(☒) Permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa;

(☐) Não permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa.

1.23 É garantida a liberdade do/a participante de se recusar a participar ou retirar o seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma;

Obs5.: Item obrigatório por força da lei.

- 1.24 É garantido a liberdade do/a participante de se recusar a responder questões que lhe causem *desconforto emocional* e/ou *constrangimento* em entrevistas e questionários que forem aplicados na pesquisa;

Juliana Borges Costa - 120051323
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO / UFRJ
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA – PROFHISTÓRIA - IH/HISTÓRIA

Obs6.: Item obrigatório por força da lei.

- 1.12 A pesquisa em questão pode *ser armazenada em um banco de dados pessoal ou institucional* e o/a pesquisador/a deverá informar ou declarar aos participantes que toda pesquisa a ser feita com os dados que foram coletados deverá ser autorizada pelo/a participante e também será submetida novamente para aprovação do CEP institucional e, quando for o caso, à CONEP. Assim, visando a execução de investigações futuras, devem ser apresentados ao/à participante as seguintes informações: a) justificativa quanto à necessidade, relevância e oportunidade para usos futuros do material que fora coletado; b) declaração de que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não; c) apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

Os/as participantes autorizam a guarda do material coletado para uso em pesquisas futuras:

- (X) Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras e, portanto, autorizo a guarda do material em banco de dados;
() Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras, mas não autorizo a guarda do material em banco de dados;

Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu, ALEXANDRE CARVALHO DOS SANTOS, inscrito(a) sob o RG/ CPF 880.573.647.74, abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado “Viver e Morrer no Candomblé: moralidade candomblecista e ensino de História”. Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) responsável Juliana Borges Costa sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Rio de Janeiro, 29 de agosto de 2022.

Alexandre Carvalho dos Santos
Assinatura por extenso do(a) participante

Juliana Borges Costa
Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você/Sr./Sra. está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada “Viver e Morrer no Candomblé: moralidade candomblecista e o ensino de História”. Meu nome é Juliana Borges Costa, sou o(a) pesquisador(a) responsável e minha área de atuação é História da África e da cultura afro-brasileira. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra pertence ao(à) pesquisador(a) responsável. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas *sobre a pesquisa* poderão ser esclarecidas pelo(s) pesquisador(es) responsável(is), via e-mail (julianashad@gmail.com) e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do(s) seguinte(s) contato(s) telefônico(s): (21) 969562724. Ao persistirem as dúvidas *sobre os seus direitos* como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa** – colegiado responsável por revisar todos os protocolos de pesquisa envolvendo seres humanos, inclusive os multicêntricos, cabendo-lhe a responsabilidade primária pelas decisões sobre a ética da pesquisa a ser desenvolvida na instituição, de modo a garantir e resguardar a integridade e os direitos dos voluntários participantes nas referidas pesquisas – da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pelo e-mail cep@ufj.edu.br ou telefone (64) 3606 8337.

1. Informações Importantes sobre a Pesquisa:

Viver e Morrer no Candomblé: moralidade candomblecista e ensino de História

1.25 Justificativa:

A presente proposta de dissertação visa o aumento da compreensão da história africana e afro-brasileira, a partir de um ponto de análise: a moralidade e a ética na morte e no bem-viver candomblecista. Pressupondo que as religiões afro-brasileiras são espaços de preservação histórico-cultural de afrodescendentes, conhecer essa história é um caminho para se entender uma parte da formação cultural no Brasil, origens históricas e as várias identidades brasileiras, sejam elas religiosas, sociais ou raciais.

Ademais, os próprios valores morais e éticos contidos nas religiões de matriz africana, como o candomblé, ajudam a esclarecer emoções e promover a confiança em resolver conflitos, enriquecendo a existência de jovens que podem ou não estarem ligados à estas religiões. Pois, a intenção é construir valores éticos entre os estudantes que acrescentem o pensamento crítico e a ação transformadora na vida pessoal e social destes, promovendo positivamente um aspecto da cultura e da identidade negra no Brasil ao integrar e dialogar na realidade escolar, histórias e características das religiões e da cultura afro-brasileira. Isto é, uma maneira de trazer uma nova perspectiva para a melhora educacional, social e quiçá psicológica do discente através do maior conhecimento da história africana e afro-brasileira

e possível melhora de atitudes diante das adversidades e da baixa autoestima, através da valorização e/ou promoção do seu ser, partindo da (re)formulação na história e na cultura vigente do entendimento de certas minorias sociais.

Nesse sentido, a importância deste tema para as aulas de história se coaduna para a promoção dos jovens, principalmente negro (a) e pobre que estão em grande quantidade nas escolas públicas do Brasil, para que se possa sair da folclorização e do racismo religioso, típicos do epistemicídio colonial que pretendeu planificar o entendimento do mundo em visões binaristas, ainda presentes no currículo escolar de História.

Isto posto, esse estudo também busca criar bases pedagógicas que estimulem o aperfeiçoamento dos professores ao lidar com o ensino da História africana e afro-brasileira, sobretudo, para o Ensino Fundamental II, dialogando com a formação etnocêntrica do conhecimento. Por fim, almejo reduzir as manifestações de preconceito racial e religioso e ampliar o horizonte curricular de história, não só no âmbito escolar, mas em toda a sociedade, entendendo a escola como parte de uma comunidade

1.26 Objetivos:

- XIII. Analisar transformações e permanências dentro da formação moral e ética nos terreiros, partindo do entendimento do viver e da morte no candomblé.
- XIV. Demonstrar a vinculação principalmente das nações ketu atuais com o 1º terreiro jêje-nagô, do século XIX, mostrando a fluidez das fronteiras entre culturas diversas.
- XV. Contribuir para a formação de professores e a implementação de práticas pedagógicas que possibilitem a superação da estrutura desigual, preconceituosa e racista no Brasil, partindo dos saberes candomblecistas (atuais e do passado) para fomentar uma ética da alteridade e aulas interculturais, ou seja, promover equitativamente múltiplas visões de mundo e pensar nas influências mútuas entre diferentes povos que formaram o candomblé.
- XVI. Fomentar a autopromoção do/a jovem negro/a e de sua história, mostrando a este/a como se deu o processo de apagamento e a violência epistêmica colonial, principalmente, ao longo do século XIX, mas que ainda deixaram margens para o agenciamento de grupos negros e candomblecistas.

1.27 Procedimentos utilizados da pesquisa ou descrição detalhada dos métodos:

A análise foi iniciada com a leitura de algumas dissertações que perpassaram o tema (Candomblé e ensino de História) e o objeto da pesquisa (valores éticos e morais do candomblé a partir do que seria “boa morte e boa vida”). Foram delimitados trabalhos do Profhistória, de 2016 a 2020, (abarcando todos os últimos conteúdos da plataforma Sucupira em trabalhos finais de mestrado em História) e artigos da Revista *História Hoje* e da Revista *Giramundo*, de 2012 até 2020. Percebeu-se que dentro desta parte da produção acadêmica em História as dimensões destacadas nas dissertações e artigos deixaram lacunas acerca de um aprofundamento da moral e ética tanto em relação ao candomblé quanto sobre os povos afro-brasileiros que o formaram, espaço este que pretendo desenvolver na minha pesquisa.

Também foram feitas comparações analíticas para expor não somente similaridades e diferenças, mas influências culturais múltiplas entre povos de origem africana e candomblecistas, para além do padrão cultural europeu de poder que se exerce durante e após a colonização. Logo, trata-se de pensar a formação cultural-religiosa da sociedade afro-brasileira, principalmente, a partir do século XIX, quando surge o 1º terreiro de candomblé, para demonstrar como se construíram identificações e conhecimentos híbridos que articularam resistências, estratégias e trocas, juntamente com conflitos e imposições de viés eurocêntricos, como o tratamento e entendimento em relação à morte, seus rituais

fúnebres e respectivos mitos formaram parte dos valores morais e ético-comportamentais candomblecistas.

Por isso se fez bastante pertinente o uso da História da África e Diáspora Africana, adotando ideias como as de J. Thornton, J. Sweet, G. Hall, N. Lopes, N. Parés e de autores críticos da colonização, tais como Boaventura Santos, Quijano, Mignolo, Mbembe. Além disso, em referência a questão da moralidade e filosofia de povos africanos, sobretudo, os de influência iorubá, os autores: O. Abayomi, O. Anwulorah, J. Asike, B. Balogun, J. Bewaji, P. J. Nel, S. Nwosu.

Já quando se trata em falar sobre a história dos terreiros de candomblé e religiosidades, os pensadores: N. Parés, J. Beniste, V. Berkenbrock, S. Capone, L. Castillo, M. Jagun, O. Olaigbo e os próprios entrevistados para além de suas falas ajudaram bastante com suas publicações (no caso de S. Santos Júnior e M. Carvalho).

Assim como, foram utilizadas entrevistas filmadas e audiogravadas que servirão para aulas, sobretudo de História, e um roteiro para dar suporte a estes vídeos. Os entrevistados foram pais-de-santo do candomblé, também chamados de babalorixás ou mejitós, sendo eles: Marcos Antônio Lopes de Carvalho, sacerdote ou mejitó do Humpame Hundamendã, de origem jêje-mahi, de culto vodun; Alexandre Carvalho dos Santos, sacerdote ou babalorixá do Axé Ilê Ayiê Ojú Odé Igbô, de origem ketu, de culto orixá, o participante Luís Claudio Giorno do Ilê Odô Obá Obitokô e Sebastião Francisco dos Santos, babalorixá, do Ilê Axé Osum Jokô Omi, ambos axés pertencentes a família Bamboxê de Oyó, de culto orixá.

O roteiro para os vídeos explicaria a fala de cada entrevistado, em que momento das aulas, poderia ser abordado o tema, sua importância para a educação e para um projeto antirracista, além de contextualizar, até mesmo cronologicamente, a história da cultura afro-brasileira ligada aos terreiros de candomblé e aos povos de influência iorubá.

Foram feitas entrevistas e serão utilizadas imagens e possíveis registros audiovisuais e sonoros para o melhor desenvolvimento da pesquisa.

(☒) Permito a divulgação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa;

(☐) Não permito a publicação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa.

- 1.28 O entrevistado nas entrevistas pode vir a sentir *desconforto emocional* e/ou possíveis *riscos psicossociais* (ex.: constrangimento, intimidação, angústia, insatisfação, irritação, mal-estar etc.), bem como os benefícios acadêmicos e sociais decorrentes da participação na pesquisa;

- 1.29 O entrevistado/participante poderá ser ressarcido de qualquer despesa decorrente da cooperação com a pesquisa realizada.

Obs3.: Somente o transporte e a alimentação do participante, quando for o caso, tendo em vista que as ligações ao/à pesquisador/a podem ser feitas a cobrar;

- 1.30 É garantido o sigilo para assegurar a privacidade e o anonimato dos/as participante/s. Do contrário, caso seja do interesse da pesquisa a identificação do participante, faz-se imprescindível esclarecer a ele/ela que também que haverá a divulgação do seu nome quando for de interesse do/a mesmo/a ou não houver objeção. Neste caso, incluir, antes das assinaturas, um box com as opções:

(☒) Permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa;

(☐) Não permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa.

1.31 É garantida a liberdade do/a participante de se recusar a participar ou retirar o seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma;

Obs5.: Item obrigatório por força da lei.

1.32 É garantido a liberdade do/a participante de se recusar a responder questões que lhe causem *desconforto emocional* e/ou *constrangimento* em entrevistas e questionários que forem aplicados na pesquisa;

- 1.12 A pesquisa em questão pode *ser armazenada em um banco de dados pessoal ou institucional* e o/a pesquisador/a deverá informar ou declarar aos participantes que toda pesquisa a ser feita com os dados que foram coletados deverá ser autorizada pelo/a participante e também será submetida novamente para aprovação do CEP institucional e, quando for o caso, à CONEP. Assim, visando a execução de investigações futuras, devem ser apresentados ao/à participante as seguintes informações: a) justificativa quanto à necessidade, relevância e oportunidade para usos futuros do material que fora coletado; b) declaração de que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não; c) apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

Os/as participantes autorizam a guarda do material coletado para uso em pesquisas futuras:

☒ Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras e, portanto, autorizo a guarda do material em banco de dados;

☐ Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras, mas não autorizo a guarda do material em banco de dados;

Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu, SEBASTIÃO FRANCISCO DOS SANTOS, inscrito(a) sob o RG/ CPF. 02543918779, abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado “Viver e Morrer no Candomblé: moralidade candomblecista e ensino de História”. Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) responsável Juliana Borges Costa sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Rio de Janeiro, 6 de AGOSTO de 2022.

Sebastião Francisco dos Santos,

Assinatura por extenso do(a) participante

Juliana Borges Costa

Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável

TERMO DE ANUÊNCIA

Proponente: Juliana Borges Costa

Título do Projeto: Viver e morrer no Candomblé: moralidade e ensino de História

Instituição coparticipante: Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dirigente Máximo da Instituição: Antônio Carlos Jucá de Sampaio


Cargo/Ocupação do Dirigente Máximo: Diretor do Instituto de História

A Universidade Federal do Rio de Janeiro está de acordo com a execução do projeto de pesquisa intitulado Viver e morrer no Candomblé: moralidade e ensino de História, coordenado pela pesquisadora Juliana Borges Costa, desenvolvido em conjunto com a orientadora: Selma Pantoja na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A Universidade Federal do Rio de Janeiro assume o compromisso de apoiar o desenvolvimento da referida pesquisa pela autorização da coleta de dados durante os meses de fevereiro de 2021 até agosto de 2022. A autorização para realização da pesquisa fica condicionada à obediência de procedimentos de autorização do Comitê de Ética em Pesquisa e sua aprovação.

Declaramos ciência de que nossa instituição é coparticipante do presente projeto de pesquisa, e requeremos o compromisso da pesquisadora responsável com o resguardo da segurança e bem-estar dos participantes de pesquisa nela recrutados. Autorizamos a citação do nome da instituição nos títulos e textos das futuras publicações dos resultados do estudo.

Rio de Janeiro, 09 de agosto de 2022.


Antônio Carlos Jucá de Sampaio

Diretor do Instituto de História da UFRJ

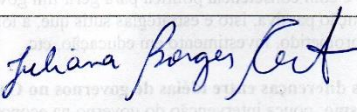


SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROFHISTÓRIA—
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA
IH/UFRJ
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

TERMO DE COMPROMISSO

Declaro que cumprirei os requisitos da **Resolução CNS n.º 466/12** e/ou da **Resolução CNS n.º 510/16**, bem com suas complementares, como pesquisador(a) responsável e/ou pesquisador participante do projeto intitulado “Viver e morrer no candomblé: moralidade candomblecista e ensino de História”. Comprometo-me a utilizar os materiais e os dados coletados exclusivamente para os fins previstos no protocolo da pesquisa acima referido e, ainda, a publicar os resultados, sejam eles favoráveis ou não. Aceito as responsabilidades pela condução científica do projeto, considerando a relevância social da pesquisa, o que garante a igual consideração de todos os interesses envolvidos.

Data: 14 / 9 / 2022

Nome do(a) Pesquisador(a)	Função na Pesquisa	Assinatura Manuscrita
1. Juliana Borges Costa	Formação de professores e a implementação de práticas pedagógicas sobre a História africana e afro-brasileira.	

Comitê de Ética em Pesquisa/CEP
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Fone: (21) 3938-9600
E-mail: portal@ufrj.br



MINISTÉRIO DA SAÚDE - Conselho Nacional de Saúde - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP

FOLHA DE ROSTO PARA PESQUISA ENVOLVENDO SERES HUMANOS

1. Projeto de Pesquisa:
MORALIDADE IORUBÁ E O ENSINO DE HISTÓRIA

2. Número de Participantes da Pesquisa: 4

3. Área Temática:

4. Área do Conhecimento:
Grande Área 7. Ciências Humanas

PESQUISADOR RESPONSÁVEL

5. Nome:
JULIANA BORGES COSTA

6. CPF:
100.355.797-06

7. Endereço (Rua, n.º):
GOVERNADOR CHAGAS FREITAS 1305 PORTUGUESA bl 5a ap 101 RIO DE JANEIRO RIO DE JANEIRO 21932819

8. Nacionalidade:
BRASILEIRO

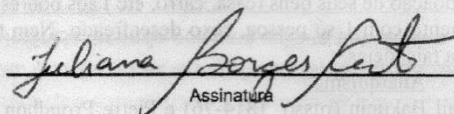
9. Telefone:
21969562724

10. Outro Telefone:

11. Email:
julianashad@gmail.com

Termo de Compromisso: Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas complementares. Comprometo-me a utilizar os materiais e dados coletados exclusivamente para os fins previstos no protocolo e a publicar os resultados sejam eles favoráveis ou não. Aceito as responsabilidades pela condução científica do projeto acima. Tenho ciência que essa folha será anexada ao projeto devidamente assinada por todos os responsáveis e fará parte integrante da documentação do mesmo.

Data: 29 / 7 / 2022


Assinatura

INSTITUIÇÃO PROPONENTE

12. Nome:
Universidade Federal Do Rio de Janeiro

13. CNPJ:

14. Unidade/Órgão:

15. Telefone:
(21) 2562-6117

16. Outro Telefone:

Termo de Compromisso (do responsável pela instituição): Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas Complementares e como esta instituição tem condições para o desenvolvimento deste projeto, autorizo sua execução.

Responsável: Antonio Carlos Jucá de Sampaio CPF: 997.312.827-34

Cargo/Função: Diretor do Instituto de História

Data: 01 / 08 / 2022



Prof. Antonio Carlos Jucá
Diretor do Instituto de História - UFRJ
SIAPE 2168130

PATROCINADOR PRINCIPAL

Referências bibliográficas:

- ABAYOMI, Onifade Temitayo. *A philosophical analysis of the concept of good and bad as it exists in classical yoruba (african) moral system*. 2021. Disponível em:
<https://www.academia.edu/31889852/a_philosophical_analysis_of_the_concept_of_good_and_bad_as_it_exists_in_classical_yoruba_african_moral_system>. Acesso em 24/6/2021.
- ABIMBOLA, Wande. *A concepção iorubá da personalidade humana*. Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra, Paris, (1971): Centre National de la Recherche Scientifique. Edição N. 544, 1981.
- ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Em torno das Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana: uma conversa com historiadores. In: *Estudos Históricos*, 2008, v.21, n.41, pp.: 5-20.
- AGUESSY, H. Legbá e a dinâmica do panteão Vodun no Daomé. In: *Afro-Ásia*, Salvador, n. 10-11, 1970. DOI: 10.9771/aa.v0i10-11.20757. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20757>>. Acesso em: 15 nov. 2022.
- AGUIAR, Viviane. Identidades culinárias: os livros de receitas e a “folclorização” das cozinhas regionais no Brasil (1928-1967). In: *ANPUH-Brasil - 30º SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA* - Recife, 2019, pp.: 1-15.
- AKOTIRENE, Carla. *O Que é Interseccionalidade?* São Paulo: Editora Letramento, 2018.
- ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 3ª ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- _____. Proposta de material didático para a história das relações étnico-raciais. In: *Revista História Hoje*, v. 1, nº 1, pp.: 61-88, 2012.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Sílvia. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

- ALVES, Rômulo; NETO, Nivaldo. A Natureza Sagrada do Candomblé: análise da construção mística acerca da natureza em terreiros de Candomblé NO NORDESTE DE BRASIL. In: *Inter ciência*, AUG 2010, VOL. 35 Nº 8, pp.: 568-574.
- AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta (Coord.). *Usos e abusos da História Oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- ANDRESON, Jamie Lee. Ruth Landes e Edison Carneiro: matriarcado e etnografia nos candomblés da Bahia (1938-9). IN: *Rev. Hist. UEG- Porangatu*, v.2, n.1, p.236-261, jan./jul. 2013. Pp.: 236-261.
- ANWULUORAH, Ogugua Patricia; ASIKE, Jude Chinweuba. Nigeria traditional moral values in the context of globalization: approach of justice and responsibility. In: *Journal of religion and human relations*. Department of Religion and Human Relations, Nnamdi Azikiwe Univ. Ano: 2015, Volume: 7, Número: 2, pp.: 190-195.
- ARAÚJO, Alessandro. *Umbanda: patrimônio cultural imaterial da cidade do Rio de Janeiro – ensino de história, formação de professores e combate ao racismo religioso*. Dissertação de mestrado profissional (Profhistória). UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. 2020.
- ARAÚJO, Maria José de. *Religiões afro-brasileiras: em um debate a partir da Base Nacional Comum Curricular*. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em História e Cultura Africana e Afro-brasileira). Departamento de História do CERES - Campus de Caicó, Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Caicó, 2016.
- ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- *Atlas da violência 2019*. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf. Consultado em: 19/12/2020).
- ASCENSO, João. “Razão universal” e saberes coloniais: diagnóstico de uma epistemologia eurocêntrica a partir da América Latina e caminhos de encontro à subjetividade e ao outro. 2021. Pp.: 1-22.
- AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-Gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos E. Marcondes (Org.). In: *Candomblé: religião do*

corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, pp.: 17-44.

- _____. Quizilas e Preceitos. In: *Revista Olorùn*. N. 48, pp.: 6-31, 2017. Disponível em: < <http://olorun.com.br/site1/?task=convert.getpdf&id=50&filename=Revista-Olorun-48.pdf>. > Acesso em: 2/6/2020.
- BAÊTA DA SILVA, Livia. *A irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte: uma perspectiva museológica e de gênero*. Dep. Museologia da UFBA. Disponível em: < <http://www.cult.ufba.br/enecul2005/LiviaMariaBaetadaSilva.pdf>>. Acesso em 19/6/2020.
- BALLESTRIN, LUCIANA. América Latina e o giro decolonial. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.11. Brasília, maio – agosto. 2013.
- BALOGUN, Babalola Joseph. The Consequentialist Foundations of Traditional Yoruba Ethics: an Exposition. Obafemi Awolowo University. Nigeria. In: *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya* (PAK) New Series, Vol.5 No.2, December 2013, pp.103-121.
- BASCOM, William. *Concepção Iorubá da Alma*. 5º Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas Universidade da Pensilvania, Philadelphia. In: *Men and Culture*, (1960), 2ª ed. pp. 401-410. 2012.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- BENISTE, José. *Jogo de búzios: um encontro com o desconhecido*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- _____. *História dos Candomblés no Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019.
- _____. *Órun-Àiyé: O Encontro de Dois Mundos*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 1997.
- BERBEL, Neusi. As metodologias ativas e a promoção da autonomia de estudantes. In: *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, Londrina, v. 32, n. 1, p. 25-40, jan./jun. 2011.
- BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

- _____. O conceito de ética no candomblé. In: *Horizonte*. PUC-MINAS: Belo Horizonte, v. 15, n. 47, pp.: 905-928, jul./set. 2017.
- BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das Cruzadas ao século XX*. 1ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 2018.
- BETONI, Camila. Etnografia. In: *InfoEscola*. Disponível em: <<https://www.infoescola.com/antropologia/etnografia/>>. Acesso em: 21/2/2020.
- BEWAJI, John Ayotunde. *Ethics and Morality in Yoruba Culture*. pp.: 396-403, 2004. Disponível em <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9780470997154.ch32>>. Acesso em: 29/3/2021.
- BRASIL (2003). *Lei nº 10.639*, de 9 de janeiro de 2003. Recuperado em 14/3/2020. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm>. Acesso em: 6/6/2020.
- _____. (1996). *Lei 9.394*, de 20 de dezembro de 1996. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB-9394/96)*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm#art26a>. Acesso em: 5/6/2020.
- _____. (2008). *Lei 11.645*, de março de 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/111645.htm>. Acesso em: 5/6/2020.
- _____. Ministério da Educação. *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações étnico-raciais e para o Ensino de História e da Cultura afro-brasileira e africana*. Disponível em: <http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/diretrizes_curric_educ_etnicoraciais.pdf>. Acesso em: 5/6/2020.
- _____. *Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações étnico-raciais e para o Ensino de História e da Cultura afro-brasileira e africana*. Disponível em: <<http://www.uel.br/projetos/leafro/pages/arquivos/DCN-s%20-%20Educacao%20das%20Relacoes%20Etnico-Raciais.pdf>>. Acesso em: 5/2/2021.

- BRASILEIRO, C. Mulheres nas universidades: por que precisamos aprender a contar? In: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/mulheres-nas-universidade-cristiane-brasileiro-fala-porque-precisamos-aprender-a-contar/>>. Acesso em: 19/2/2022.
- BRINGMANN, S. Ensino história indígena em livros didáticos: problematizações a partir de uma coletânea distribuída na rede municipal de ensino de Florianópolis, SC. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 21, n. 44, p. 53-82, jan./abr. 2021.
- BRUM, Maurício. A Partilha da África pelas potências europeias. In: *Super Interessante. NET*. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/especiais/a-partilha-da-africa/>> . Acesso em: 14/2/22.
- BURKE, P. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CANCLINI, Nestor G. *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- _____. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 2.ed. São Paulo: Edusp, 1998.
- Capitalismo. In: *Oxford Language*. Disponível em: <<https://www.lexico.com/es/definicion/capitalism>>. Acesso em: 29/7/2020.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- CAPO, Hounkpati B.C. Renaissance du Gbe: Réflexions critiques et constructives sur L'EVE, le FON, le GEN, l'AJA, le GUN, etc. In: _____. *A Comparative Phonology of Gbe, Publications in African Languages and Linguistics*, p.:14. Berlin/New York: Foris Publications & Garome, Bénin: eldonejo Labo Gbe (Int), 1991.
- CAPUTO, Estela. Conhecimento e memória no culto de Egum: a confecção da casa-corpo da morte. In: *MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES*, 11(29), 2011 – jan/jul. Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. Verificado em 17/4/2020. Disponível em<<http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>>. Pp.:665-679.
- Carregador de caixão, uma profissão comum em Gana que virou meme internacional. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/verne/2020-04->

[14/carregador-de-caixao-uma-profissao-comum-em-gana-que-virou-meme-internacional.html](#)>. Acesso em: 25/12/20.

- CARTH, John Land. *A Base Nacional Comum Curricular e a aplicação da política de Educação para Educação das Relações Étnico-Raciais (afro-brasileira, quilombola, cigana)*. Disponível em: <<http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/artigos/A-BNCC2018-e-a-ERER.pdf>>. Acesso em: 26/9/2020.
- CARVALHO, Francismar Alex de. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. In: *Diálogos* - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, v. 9, n. 1, 2005, pp.: 143-165.
- CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória do jêje-mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- CASTILLO, Lisa. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. *Tempo* (Niterói, online). Vol. 22 n. 39. pp.126-153, jan-abr., 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/tem/a/hMLHYwMvRWrNZ3MgYsjY3Pj/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 5/8/2021.
- CASTRI, Sílvia Regina L. *A cosmovisão africana sobre a morte nas telas de Jean Baptiste Debret*. Disponível em: <<https://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/ilassa/2009/loreno.pdf>>. Acesso em: 25/12/2020.
- CASTRO, Erico Lustosa da Silveira. *Exu: deus, orixá ou demônio?* Tese de Mestrado. Universidade Católica de Pernambuco. Biblioteca Depositária: UNICAP: Recife, 2012.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro, In: LANDER, E. (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Coleccion Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Pp.: 80-87.
- CATROGA, Fernando. Memória e historiografia. In:_____. *Memória, história e historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001. Pp.: 36-51.

- *Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC)* - Fundação Getúlio Vargas (FGV). Disponível em: <<https://cpdoc.fgv.br/sobre>>. Acesso em: 21/2/2020.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1978.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, pp.: 11-28.
- _____. O mundo como representação. In: *Revista das Revistas - Estudos Avançados*, n. 11(5), 1991, pp.: 173-191.
- CIRNE, Michelle. A produção necessária das intelectuais feministas africanas no campo dos estudos de gênero e a agência do CODESRIA. In: *Revista África(s)*, v. 04, n. 08, p. 104-114, jul./dez. 2017, pp.: 104-114.
- COELHO DA SILVA, Elisângela. *A história da África na escola, construindo olhares "outros": as contribuições do manual do professor do livro didático de História do Ensino Médio*. Programa do Mestrado Profissional em Ensino de História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco. 2018.
- COELHO, Isabelle de Lacerda Nascentes. *O Axé na Sala de Aula: abordando as religiões afro-brasileiras no ensino de história*. Dissertação do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória). UFRRJ-Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2016.
- CÔRTEZ DE OLIVEIRA, Maria. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. In: *Revista USP*, São Paulo, dez/fev, pp.: 174-193, 1995/96.
- COSTA, OLI SANTOS DA. *Exu o orixá fálico da mitologia nagô-yorubá: demonização e sua resignificação na Umbanda*. Tese de Mestrado. PUC-Goiás, Goiânia Biblioteca Depositária: PUC GOIÁS, 2012.
- COSTA E SILVA, Alberto da. *A enxada e a lança: A África antes dos portugueses*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.
- COSTA, Robson. Entre o santo e o batuque: os escravos de São Bento sob a regra do glorioso patriarca. In: COSTA, V.; GOMES, F. *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016. Pp.: 41-58.

- HERBJORNSRUD, Dag. Os africanos que propuseram ideias iluministas antes de Locke e Kant. In: *Portal Geledés. NET*. 2017. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/os-africanos-que-propuseram-ideias-iluministas-antes-de-locke-e-kant/>> . Acesso em: 2/6/22.
- DINIZ, Debora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. *Laicidade e Ensino Religioso no Brasil*. Editora Letras Livres/Editora UnB/Unesco, 2010.
- EGUNGUNS. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Culto_aos_egunguns>. Acesso em: 31/7/2020.
- Epidemia de Marburg em Angola: quando salvar vidas parece ser uma atividade cruel. Disponível em: <https://www.msf.org.br/noticias/epidemia-de-marburg-em-angola-quando-salvar-vidas-parece-ser-uma-atividade-cruel>. Acesso em: 25/12/20.
- Ética. In: *Oxford Languages; BrasilEscola*. Disponível em: <[https://brasilecola.uol.com.br/o-que-e/o-que-e-sociologia/o-que-e-etica.htm](https://www.google.com/search?ei=mH7sX7LiKs3C5OUPhIWvoAY&q=%C3%A9tica+&oq=%C3%A9tica+&gs_lcp=CgZwc3ktYWIQAzIKCAAQsQMQRhD5ATICCAAyBAgAEEMyAggAMgIIADICCC4yAggAMgQIABBDMgIIADICCAA6BAgAEEdQ1h5Y1h5gwCJoAHACeACAAXmIAXmSAQMwLjGYAQ CgAQGqAQdnd3Mtd2l6yAEIwAEB&sclient=psy-ab&ved=0ahUKEwiyjtb15fXtAhVNIbkGHYTCC2QQ4dUDCA0&uact=5>;<. Acesso em: 30/12/20.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora Edufba, 2008.
- FARIA, Sheila de Castro. Sinhás pretas: acumulação de pecúlio e transmissão de bens de mulheres forras no sudeste escravista. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira; FRAGOSO, João Luís; DE CASTRO, Hebe. (Orgs.). *Escritos sobre história e educação: uma homenagem a Maria Ieda Linhares*. Rio de Janeiro: Mauad-FAPERJ, 2001, pp.: 289-329.
- FERRAZ, Eduardo. *Crimes e acusações de feitiçaria entre os ajáuas (1920-1940)*. Dissertação de pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora-MG, 2018.
- FERREIRA, Adínia. A história da África nos livros didáticos: reflexões sobre PNLD 2018. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Brasília. 2021.

- FERREIRA, João Victor. Terreiro é lugar de aprender: pensando as infâncias nos espaços educativos dos terreiros. In: *Revista Giramundo*. V. 6, n.12, J U L. / D E Z. 2019, pp.: 103-116. Disponível em: <<https://www.cp2.g12.br/ojs/index.php/GIRAMUNDO/article/view/2744/1748>> acesso em: 20/1/2020.
- FERREIRA, Marta. Os cadernos diários nos cotidianos do Ilê axé omi larê òyá sagbá. In: *Revista História Hoje*. V.4, n.8, pp.: 348-365. 2015.
- FERRETI, Sérgio. Nina Rodrigues e a Religião dos Orixás Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMA, S. Luís, MA. 2006. Pp.: 54-59.
- SANTOS JÚNIOR, Sebastião Francisco dos. *Júnior de Omulú: filho do homem da palha*. Coleção Memórias de Axé. Rio de Janeiro: Empreword, 2021.
- _____. *Mãe Regina Bángbosé: eterna em minha vida*. 1ª ed. V.3. Rio de Janeiro: Empreword, 2016.
- _____. *Mãe Regina Bánbogsé: o pode feminino no candomblé e sua importância na resistência dos povos tradicionais, uma releitura através da tenda dos milagres*. Rio de Janeiro: Empreword, 2019.
- _____. *Awon omi Osalá*. Rio de Janeiro: Empreword, 1ª ed. V.3. 2018.
- GAIA, R. VITÓRIA, A. ROQUE, A. *Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana*. São Paulo: Paco Ed. 2020.
- GAIA, Ronan; VITÓRIA, Alice. *Orixás, nkises e voduns: as nomenclaturas e etnias dos sagrados nos candomblés ketu, bantu e jeje*. In: *Revista Calundu* – Vol.5, N.1, Jan-Jun 2021, pp.: 45-63.
- GALINDO, Flavia. Agência humana e estrutura a partir da teoria da estruturação. In: *Revista Unisinos*. Unisinos: São Leopoldo, V. 51, N. 2, mai/ago, 2015. pp.: 123-132. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/viewFile/csu.2015.51.2.02/4786>. Acesso em 29/7/2020.
- GARCIA, Valquíria Pires; BELLUCCI, Beluce. Projeto Radix: geografia. São Paulo: Scipione, 2013.
- GAUDIO, Eduarda; PICCININI, Larise. Pensamento decolonial e formação de professores/as: perspectivas de emancipação dos currículos. In: *Pedagogias decoloniais, interculturalidade e experiências educativas insurgentes*. Anais

- eletrônicos do III Congresso Ibero-Americano de Humanidades, Ciências e Educação Criciúma, 2018, pp.: 102-124.
- GEBRAN, Raimunda; LUVIZOTTO, Caroline; PONCIANO, Deize. Proposta curricular de história: considerações acerca da história e da cultura afro-brasileira. In: *Educação em Revista. Marília*, v. 11, n.2, jul-dez, 2010, pp.: 75-94.
 - Géledés na tradição iorubá. In: *Portal Geledés*. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/geledes/gelede-na-tradicao-yoruba/>>. Acesso em: 31/7/2020.
 - GIROTO, Ismael. *O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nàgó*. Tese de doutorado em Antropologia. São Paulo: USP, 1999.
 - GOMES, Flávio; CUNHA, Olívia. Que cidadão? Retóricas da igualdade, cotidiano da diferença. In: _____. *Quase cidadãos: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, pp.: 7-15, 2007.
 - _____.; NEGRO, Antônio. Além de senzalas e fábricas uma história social do trabalho. IN: DOS SANTOS, Inaê. *Além da Senzala: Arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850)*. *Revista Tempo Social, revista de sociologia da USP*, São Paulo: Hucitec, v. 18, n. 1, 2010, pp. 217-240.
 - GOMES, Heloisa. *As marcas da escravidão: o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos EUA*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2009.
 - GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 jan./jun., 1988b, pp.: 69-82.
 - GRUZINSKI, Serge; CARMEN, Bernard. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia. 1492-1550*. 2ª ed. São Paulo: Ed. USP, 2001.
 - _____. *Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories*. Topoi: Rio de Janeiro, mar. 2001, pp. 175-195.
 - HARPER, M. Aumenta a violência contra crianças acusadas de feitiçaria na África. BBC Brasil. *NET*. 2010. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2010/07/100717_albinos_rc> . Acesso em: 10/9/22.

- HEYWOOD, Linda. (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2019.
- HALL, Gwendolyn M. *Escravidão e etnias africanas nas Américas: restaurando os elos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- HIPÓLITO, Paulo. Candomblé: razões de sua abordagem na sala de aula. In: *Revista Urutágua*. Universidade Estadual da Paraíba-UEPB/Campus de Guarabira, nº 23, Jan.Fev.Mar.Abril. 2011.
- HONORATO, Claudio. *Imagens da morte: a representação africana da morte através das telas de Jean de Baptiste Debret*. Disponível em: <https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548945027_7707ac4b18a555f6b36fb69d31fc6a7b.pdf>. Acesso em: 25/12/2020.
- *Igbo burials: How Nigeria will bid farewell to Achebe* [Sepulturas de Igbo: como a Nigéria se despedirá de Achebe]. In: <<https://www.bbc.com/news/world-africa-22610497>> por Adaobi Tricia Nwaubani, Lagos, publicado em: 23 May 2013. Acesso em: 22/12/2020.
- JAGUN, Márcio de. *Ewé: a chave do portal*. 1ª ed. Litteris: Rio de Janeiro, 2019.
- JUNIOR, Adolfo. O espiritismo e algumas religiões mediúnicas: candomblé e umbanda. In: *Encontro nacional de história oral*. UFPE – Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 26 a 30 de abril de 2020.
- Kardecismo. In: *Oxford Languages Dicionário*. Disponível em: <https://www.google.com/search?biw=1366&bih=625&ei=wbUkX9HtHeq65OUPgd6owAY&q=kardecismo&oq=kardec&gs_lcp=CgZwc3ktYWIQAxgCMgQIABBDmgUIABCxAzIECAAQQzIFCAAQsQMyBQgAELEDmgIIADICCC4yAggAMgIIADICCAA6BQguELEDogQILhBDOggILhCxAXCDAVDGRlipXmC0c2gAcAB4AIAB0gKIAaULkgEHMC4yLjMuMZgBAKABAaoBB2d3cy13aXrAAQE&scient=psy-ab>. Acesso em: 31/7/2020).
- KENDI, Ibraim X. *Como ser antirracista*. SIEGERT, E. (Trad.). Rio de Janeiro: Alta Books, 2020.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. OLIVEIRA, J. (Trad.). Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

- LAMAS; VICENTE; MAYRINK. Os indígenas nos livros didáticos: uma abordagem crítica. *Revista Cadernos de Estudos e Pesquisa na Educação Básica, Recife*, v. 2, n. 1, p. 124 - 139, 2016. CAP UFP E.
- LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. (Coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru: SP: Edusc, 2006.
- LEITE, Fabio. *A questão ancestral: África Negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.
- LETA, J. A presença da mulher brasileira no mundo acadêmico e científico. IN:<<https://www.abrasco.org.br/site/noticias/formacao-e-educacao/a-presenca-da-mulher-brasileira-no-mundo-academico-e-cientifico-por-jacqueline-leta/20541/>>. Acesso em: 19/2/2022.
- LIMA, Monica. História da África: temas e questões para a sala de aula. In: *Cadernos Penesb – Periódico do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira – FEUFF*, (n.7) (novembro 2006), pp.: 69-101.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- _____; SIMAS, Luiz Antônio. *Filosofias africanas: uma introdução*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- LUCCI, Elian Alabi; BRANCO, Anselmo Lazaro; MENDONÇA, Cláudio. *Geografia Geral e do Brasil – ensino médio*. São Paulo: Saraiva, 2005.
- MANZOCHI, Helmy. Axexê: um rito de passagem. In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo, v. 5, 1995, pp.: 261-266.
- MARTINS, Priscila. *Tradição africana e psicologia analítica: a relação entre o oráculo Ifá e a sincronicidade*. Dissertação do Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de São João delRei. 2020.
- MARZANO, Andrea. Cruzes e feitiços: Identidades e trocas culturais nas práticas fúnebres em Angola. In: *Revista do Departamento de História, Universidade Federal de Minas Gerais*. v.32 n.59 Belo Horizonte Mai./Ago. 2016.
- MATORY, J. LORAND. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. In: *Horizontes antropológicos*. vol.4, nº.9, Porto Alegre, Oct., 1998. Disponível em:

<https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71831998000200263>. Acesso em 2/5/2021.

- MATOS, Denis. *A Casa do “Velho”: o significado da matéria no Candomblé*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura, Salvador, 2017.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 4ª reimpressão, n-1 edições: São Paulo, 2020.
- _____. *África Insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Karthala: Paris, 2005.
- MELLO, José Maurício de. *O positivismo e a educação provida pelas mulheres como fator de transmissão epistemológica operada entre os séculos XIX e XXI*. Dissertação de mestrado. Londrina: Universidade Estadual de Londrina. 2007. Disponível em: <file:///C:/Users/Juliana%20Borges/Desktop/Mello_Jose_MS_Me_2007.pdf> Acesso em: 13/7/2020.
- MENDES, Arlindo. *A atitude do santiaguense perante a morte: rituais fúnebres*. Dissertação de mestrado em Estudos Africanos. Universidade do Porto/ faculdade de Letras, 2003.
- MERLO, Patrícia. A família escrava nas tramas do cotidiano. In: *Dimensões*, v. 26, 2011, pp.: 288-301.
- MERLO, P.; VIDAUD, C. Dangbé et le peuplement houéda. In: MEDEIROS, François. (Org.). *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*. Paris: Karthala, 1984, pp.: 269-304.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da Modernidade. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 32, n° 94, junho, 2017.
- MIRANDA, Eduardo. Epistemologia dos odus e de colonialidade afro-brasileira. In: *Revista Estudos Libertários – UFRJ*, volume 04, número 11, julho de 2022, pp.:28-40.
- MORAES, Aline. *Cultura africana e afro-brasileira: análise do livro didático de história nos anos finais do Ensino Fundamental II*. Dissertação de graduação em História. Universidade Federal do Maranhão, Codó- MA, 2017.
- MOURA, Carlos de. *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

- MULLET, Nilton; SEFFNER, Fernando. Ensino de história: passados vivos e educação em questões sensíveis. In: *Revista história hoje*. V.7, n. 13, 2018, pp.: 14-33.
- MUNANGA, Kabengele. *Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Global, 2009.
- NASCIMENTO, Carlos Eduardo. Anton Wilhelm amo: filósofo negro no iluminismo e a descolonização da filosofia nas escolas. In: *Kínesis*, Vol. X, nº 24 (Edição Especial), dezembro - 2018, pp. 179-195.
- NASCIMENTO, Luiz Claudio. *Bitedô – onde moram os nagôs. Redes de Sociabilidades Africanas na Formação do Candomblé Jêje-Nagô no Recôncavo Baiano*. 1ª ed. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.
- NEL, P. J. Morality and Religion in African Thought. In: *Acta Theologica* 2: 46. Centre for African Studies, University of the Free State, Bloemfontein, South Africa. 2008, pp.: 33-47.
- NOGUEIRA, Léo. *Da África para o Brasil, de Orixá a Egum: as ressignificações de Exu no discurso umbandista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, Programa de Pós-graduação em História, Goiânia, 2017.
- NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Ed. Jandaíra, 2020.
- NOGUEIRA, Léo. A chegada do Espiritismo no Brasil e sua influência nos rituais afro-brasileiros – a ascensão do “Baixo Espiritismo” (1900-1950). In: *Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais*. V.6, Dossiê: Religiões e Religiosidades na Modernidade Tardia, p. 68-82, Dez., 2017.
- NWOSU, Steve. The Ethics of Justice and Good Governance in African Traditional Society. In: *Democracy & Nature*, Vol. 8, No. 3, 2002, pp.:467-482.
- ODÉ ỌLAIGBO. *Uma definição de odu*. Julho 10, 2011. Disponível em: <<https://ocandomble.com/2011/07/10/uma-definicao-de-odu/>>. Acesso em: 16/2/22.
- O que é Géledés? In: *Portal Geledés*. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-que-e-gelede/>>. Acesso em: 31/7/2020.

- O que é moral? In: *BrasilEscola*. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/o-que-moral.htm>>. Acesso em: 30/12/20.
- OLIVA, A. A história da África nos bancos escolares: representações e imprecisões na literatura didática. In: *Estudos afro-asiáticos*. 25 (3). 2003. Pp.: 421-461.
- _____. *Lições sobre a África: diálogos entre as representações dos africanos no imaginário Ocidental e o ensino da história da África no Mundo Atlântico*. Tese de doutorado, UNB, 2007, pp.: 55-66; 82-89.
- OYEWUMI, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. LOPES, Juliana (Trad.). In: *Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. V. 1, Dakar: CODESRIA, 2004, pp.: 1-8.
- _____. Laços familiares/ligações conceituais: notas africanas sobre Epistemologias feministas. ROCHA, Aline (Trad.). In: *Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies*. Signs, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), pp. 1093-1098.
- OLIVEIRA, José Henrique Motta de Oliveira. *Entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo*. 2007. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PARÉS, Luís N.; CASTILLO, L. E. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. In: *Afro-Ásia* (UFBA), v. 36, 2007, pp.: 111-152.
- PARÉS, Luís Nicolau. O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia do nagô no candomblé baiano. In: *REVISTA ESBOÇOS*, v. 17, n. 23, 2005, pp.: 165-185.
- _____. O candomblé da Bahia e o terreiro do Bogum nos Herkovits papers. IN: GOMES, Flávio; COSTA, Valéria. *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016. pp.: 129-149.
- _____. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jêje na Bahia*. 3ª ed. Campinas, SP: Unicamp, 2018.

- _____. *O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2016.
- PENA, Rodolfo. O que é cidadania? In: *BrasilEscola*. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/o-que-e/geografia/o-que-e-cidadania.htm>>. Acesso em: 20/9/2020.
- PEREIRA, Joseane. Griots: os contadores de história da África Antiga. In: *Aventuras na História*. Disponível em: <<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/historia-griots-contadores-de-historias-da-africa-antiga.phtml>>. Acesso em: 22/2/2021.
- PEREIRA, MARCO. Carta à mãe África: desafios e possibilidades no ensino de história da África e da cultura afro-brasileira. In: *Revista História Hoje*. 8(15), pp.: 239-262. 2019.
- PORFÍRIO, Francisco. Liberalismo. IN: Brasil Escola. *NET*. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/liberalismo.htm>. Acesso em 19 de setembro de 2022.
- PORTAL APRENDIZ. *Terreiros são alvo de intolerância religiosa e racismo no Brasil*. Disponível em: <<https://portal.aprendiz.uol.com.br/2019/07/17/terreiros-sao-alvo-de-intolerancia-religiosa-e-racismo-brasil/>>. Acesso em: 9/2/2022.
- PORTAL G1. Intolerância religiosa: religiões de Matrizes Africanas foram as que mais sofreram em 2021. In: *Relatório da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (2022)*. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/rj1/video/intolerancia-religiosa-religoes-de-matrizes-africanas-foram-as-que-mais-sofreram-em-2021-10232260.ghtml>>. Acesso em: 9/2/2022.
- POLI, Ivan. *Antropologia dos orixás: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora*. Rio de Janeiro: Palas, 2019.
- PRANDI, Reginaldo. Afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. In: *Revista USP*. São Paulo. n. 46, pp.: 52-65, jun-ago, 2000.
- _____. *O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras*. In: *Rev. bras. Ci. Soc.* 16 (47) Out 2001. (Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000300003>).
- _____. Conceitos de vida e morte no ritual do Axexê: Tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. In: LODY, R.; MARTINS, C.

- (Orgs.). *Faraimará - o caçador traz alegria*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, pp.: 174-184.
- _____. *Mitologia dos orixás*. 1ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
 - QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. 2005. Disponível em: < http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf >. Acesso em : 19/2/2021.
 - RABELO, Miriam. Considerações sobre a ética no candomblé. In: *Revista Antropologia*. São Paulo, Online, 59(2): 109-130 [agosto/2016].
 - _____. *Obrigações e a construção de vínculos no candomblé*. In: *Mana* 26 (1), 2020. (Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/mana/a/BgQgGLH9FwwnhcrKLbqcRBG/?lang=pt> >). Acesso em: 28/8/2022).
 - REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 1991.
 - _____. Candomblé in nineteenth-century Bahia. In: MANN, K.; BAY, E. *Rethinking the African diáspora: the making of a black Atlantic world in the bight of Benin and Brazil*. Londres: Frank Cass. 2001, pp.: 116-134.
 - ROCHA, Agenor. *Caminhos de Odu*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
 - RODRIGUES, Evandro. *A Representação do Africano e Afro-Brasileiro Nos Livros Didáticos de História Após a Lei 10.639/03: Entre Escritos e Perspectivas Docentes*. Trabalho de Conclusão de Curso (Dissertação/Mestrado) – Curso de Pós-graduação Stricto Sensu (Mestrado Profissional) Profhistória, Faculdade de Ciências Humanas, Câmpus de Cáceres, Universidade do Estado de Mato Grosso, 2018.
 - RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

- RODRIGUES, Douglas. *Cientificismo e Positivismo Lógico: Anotações triviais de um pensador maldito*. 2015. Disponível em: <<https://medium.com/@DouglasRodrigues/cientificismo-e-positivismo-l%C3%B3gico-anota%C3%A7%C3%B5es-triviais-de-um-pensador-maldito-c0dba890c66f>> Acesso em: 10/7/2020.
- SANT'ANA, Antônio O. de. História e conceitos básicos sobre o racismo e seus derivados. In: MUNANGA, Kabengele (org.). In: *Superando o racismo na escola*. Brasil / MEC, 2005, pp.: 39-69.
- SANTOS, Beatriz. Entre mouros e cristãos: *os mandingas da "Guiné de Cabo Verde" século (XVI e XVII)*. Tese de mestrado em História. Niterói: UFF, março/2013.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2008.
- SANTOS, Boaventura; MENEZES, Maria. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Ivanir dos. A caminhada em defesa da liberdade religiosa e seus desafios para a construção do diálogo inter-religioso. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 22, n. 1, jan./jun. 2019, pp. 26-42.
- _____. História da Intolerância e vestígios históricos para a reconstrução de uma memória coletiva das religiões de matrizes africanas. In: *Revista Jesus Histórico*. Rio de Janeiro, 19, 2017, pp.: 38-50.
- SANTOS, Bruno dos. *Raça, racismo e questão racial no ensino de história: uma análise a partir dos livros didáticos*. Dissertação de mestrado. UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. 2018.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto de égun na Bahia*. 11ª edição. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SCHWARCZ, Lília. Dos males da dádiva: sobre as ambiguidades no processo da abolição brasileira. In: CUNHA, O.; GOMES, F. (Org.). *Quase cidadãos: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, pp.: 16-25, 2007.
- SALAMI, Sikiru. *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste)* - São Paulo. Tese (doutorado) - Faculdade de

Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Sociologia. 1999.

- SÃO BERNARDO, Augusto de. A lenda e lei: a ancestralidade afro-brasileira como fonte epistemológica e como conceito ético-jurídico normativo. In: *Revista Odeere*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Volume 3, número 6, Julho – Dezembro de 2018.
- SENE, Eustáquio de; MOREIRA, João Carlos. Geografia – volume 3. São Paulo: Scipione, 2009.
- SILVA; BATISTA; SOARES. A filosofia africana nos livros didáticos de filosofia. In: *Problemata: R. Intern. Fil.* V. 9. n. 4, pp. 36-49. 2018.
- SILVA, J.; FELIX, T. *ASPECTOS básicos sobre o sujeito individual e a coletividade nas religiões de matrizes africanas*. In: *Revista Calundu* –Vol.4, N.2, Jul-Dez 2020. Pp.: 156-168.
- SILVA, JOICE. *Intolerância religiosa e teatro no ensino de História*. Dissertação de mestrado. UFP –Universidade Federal do Paraná. 2018.
- SILVA, Sebastião Fernando da. *A filosofia de Òrúnmilá-Ifá e a formação do bom caráter* – Goiânia. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião. 2015.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- SILVA, Rosangela Santos. *Literatura e cultura: narrar a identidade religiosa em Viva o povo brasileiro de João Ubaldo Ribeiro*. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários – Feira de Santana, 2015.
- SIMÕES, C. A relação entre a escolaridade e a pobreza: uma análise das políticas para democratização do acesso ao ensino superior no Brasil. In: <<https://seer.imes.edu.br/index.php/REBES/article/view/2392/2298>>. Acesso em: 19/2/2022.
- SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.
- SMITH, R. *Kingdoms of the Yoruba*. Londres: James Currey, 1988.

- SOARES, A. Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio. In: *Revistas de estudos da religião*, n.3, pp.: 45-75, 2002.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negra brasileira*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.
- SOUZA, ODAIR DE. *A educação para as relações étnico raciais no ensino de história: memórias e experiências de professoras da Educação Básica*. Dissertação de mestrado. UFSC-Universidade Federal de Santa Catarina. 2018.
- SOUZA, Gonçalo cruz de. *A casa de Airá: criação e transformação das casas de culto nagô: Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo e Campo Grande*. USP. Departamento de História. Mestrado em História Social. São Paulo, março de 2008.
- SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Impérios em concorrência: histórias conectadas nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS, Imprensa de Ciências Sociais, 2012.
- TAVARES, Leonardo. *Esse terreiro tem história: ensinando história e cultura afro-brasileira por meio de um estudo sobre o candomblé*. Dissertação de mestrado. UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. 2019.
- TAVARES, Fátima. Notícias sobre as festas no terreiro do pinho gege dahomé, a terra das cobras em Maragojipe-BA. In: *Festas na Baía de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades*. Salvador : EDUFBA, 2015. Pp.: 213-226.
- SWEET, James. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441 – 1770)*. Portugal, Lisboa: Edições 70, 2007.
- SOUZA, Junior. Dendê, Quizanga, Topá de Cima e Pinho. Salvador: Brasil com Artes, 2013.
- THOMAS, Louis-Vincent. *La mort africaine: idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris: Payot & Rivages, 1981. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3346905f/f141.item>>. Acesso em 29/12/2020. Pp.: 20-41, 123-129.
- THOMPSON, E. P. Educação e experiência. In: _____. *Os românticos: a Inglaterra na era revolucionária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp.: 7-47.

- THORNTON, John. *A África e os africanos no mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2012.
- _____. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1986.
- _____. *Noção de Pessoa e Linhagem Familiar entre os Iorubás*. Comunicação apresentada no Coloquio Internacional, Paris (1991). Rio de Janeiro: Ed. Axis Mundi, 2002.

- VIEIRA, Guilherme. *Religiosidades em coleções didáticas de história - História Sociedade e Cidadania [2013] e Nova História Integrada [2015]*. Dissertação de mestrado profissional (ProfHistória). UFSC-Universidade Federal de Santa Catarina. 2018.
- VIEIRA, Bianca. *Mulheres negras no Brasil: trabalho, família e lugares sociais*. Campinas/ SP, 2018.
- WALSH, Catherine. Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala. In: *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, v. 10, n. 2, jul./dez. 2015. pp.: 585-590. Disponível em: <http://revistas2.uepg.br/ojs_new/index.php/praxiseducativa>. Acesso em: 20/7/2020.
- _____. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTROGÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores et al., 2019.
- WAREHAM, Christopher Simon. A Duty to Explore African Ethics? In: *Springer Science+Business Media*. B.V. Steve Biko Centre for Bioethics, University of the Witwatersrand, Johannesburg, Gauteng, South Africa. 10 / 7/ 2017.
- WERÁ, Kaká. Entrevista Roda Viva em 11/1/17. In: *TV Cultura*. NET. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=vNJYqBE0w90>> . Acesso em: 14/2/22.
- ZOSSOU, Alban. O percurso histórico da língua fon: a assimilação de outras línguas pelo fon na república de Benim. In: *Revista Intercâmbio dos Congressos Internacionais de Humanidades* - ISSN 1982-8640. Ano 2020, pp. 203-212.

