



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Bruna Avila da Silva

Narrativas sobre o tempo no Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá

Florianópolis

2022

Bruna Avila da Silva

Narrativas sobre o tempo no Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá

Dissertação/Tese submetida ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de doutora em Ciências Humanas

Orientador: Prof. titular, Dr. Alexandre Fernandez Vaz

Coorientadora: Prof. Dra. Franciele Bete Petry

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Bruna Avila da
Narrativas sobre o tempo no Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá
/ Bruna Avila da Silva ; orientador, Alexandre Fernandez
Vaz, coorientador, Franciele Bete Petry, 2022.
154 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas,
Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Ciências Humanas. 2. Candomblé Ketú. 3. Tempo. 4.
Entrevistas narrativas. I. Vaz, Alexandre Fernandez. II.
Petry, Franciele Bete. III. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em
Ciências Humanas. IV. Título.

Bruna Avila da Silva
Narrativas sobre o tempo no Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca
examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Christian Muleka Mwewa
Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

Prof. Dr. Luiz Gustavo da Cunha
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Amurabi Pereira de Oliveira
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi
julgado adequado para obtenção do título de doutora em Ciências Humanas.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz
Orientador

Florianópolis, 2022.

Dedico este trabalho ao meu filho Nicolas.

AGRADECIMENTOS

*Agô aos mais velhos,
Agô aos ancestrais, aos que vieram antes de mim,
Agô aos Òrìsàs,*

Ao meu companheiro, João Matheus, agradeço por me apresentar os Òrìsàs. Por ter me incentivado a iniciar esse caminho de pesquisa e por seguir comigo em todos os percalços teóricos e físicos que esses anos trouxeram. Por me ajudar a enfrentar as barreiras do pensamento e, mais que isso, as barreiras materiais que se impuseram via maternidade e o desafio de criar um ser neste mundo, que já era difícil, e que em contexto pandêmico se tornou uma árdua tarefa. Agradeço as palavras, as inúmeras trocas e discussões que permeiam todo este estudo, de forma que, é difícil separar o eco de sua voz das reflexões aqui contidas.

Ao meu filho, Nicolas, agradeço imensamente o seu carinho e sua paciência com a mamãe nos últimos tempos. Uma difícil tarefa para uma criança de quase três anos. Obrigada filho, por me permitir ressignificar o mundo a partir de sua existência. Por desmoronar em mim antigas posturas. Por renovar a esperança e o *amor mundi* que me compelem à essa escrita.

À Iyálorisà Marcela de Òsògìyán, sou muito grata por ter me recebido em seu Ilé, por ter aberto a porta da sua casa e da sua família para mim e para esta pesquisa. Gostaria de registrar o meu agradecimento por todo o carinho dedicado à e a minha família em momentos difíceis. Obrigada por me receber em sua casa e por compartilhar do seu axé.

À família do Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá agradeço o acolhimento e pelas trocas que tivemos dentro do terreiro. Por toda hospitalidade de seus membros que se dispuseram a dialogar comigo, responder as minhas indagações que podem ter sido impertinentes em alguns momentos. Agradeço a todos da família-de-santo de Iyá Marcela, especialmente ao Pai Alá, ao Babalásé Leo, ao Pai Gui de Oxaguian, Mirela iyàwó de Oxossi, Jean iyàwó de Ogun, Ana Clara iyàwó de Sàngò, Maria Clara iyàwó de Obá, Iara iyàwó de Òsògìyán, Fabio Ìyàwó de Ogun, Ana Paula iyàwó de Iyemanjá, Leonardo Ìyàwó de Osalufan, Luiza Ekédji de Iyemanjá, Roberta Ekédji de Oyá, Vincenzo Ogan de Ogun, Thiago Ogan de Òsògìyán. Desses destaco a amiga e comadre Rariany iyàwó ti Lógunèdè que foi quem me apresentou à Iyá Marcela. E os amigos, Babalorixá Cainã de Oxalufã, a Mãe Myllene de Oxum e ao Hermínio

por terem me apresentado sua casa-de-santo e me conduzido ao Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá, e por todo auxílio e carinho durante este período, tornando possível este trabalho.

Ao meu orientador Alexandre, qualquer palavra aqui seria pouca para demonstrar a gratidão que sinto, por todo o seu apoio durante minha trajetória acadêmica. Agradeço por ter me orientado por todos esses anos, por ter caminhado comigo me permitindo crescer no pensamento, dialogando, incentivando e sobretudo, demonstrando a potencialidade do pensamento crítico. Que muitas vezes praticou em mim a sua fraterna crítica, permitindo que eu também pudesse ser autora de outro pensar. Dessa relação de mais de década levo comigo os ensinamentos e sobretudo o amor e carinho que extrapolam a relação professor e estudante para o mundo dos afetos. Por acreditar, apostar e investir em mim seu tempo. Sem o seu apoio e dedicação a mim e ao texto, esta tese não seria possível.

Foi sob sua tutela e ao clima intelectual no Núcleo de Estudos e Pesquisa em Educação e Sociedade Contemporânea e nos muitos eventos coletivos que pudemos ter um espaço plural de trocas para o desenvolvimento do pensamento crítico. Meu agradecimento se estende aos seus integrantes que nomeio aqui alguns dos nomes que impactaram minha jornada: Ana Cristina Richter, Jaison José Bassani, Fábio Pinto, Michelle Carreirão, Michele Petry, Patrícia Boaventura, Natan, Keo Silva. Dessa parceria intelectual, destaco a amiga Danielle Torri pela amizade que construímos nos últimos anos e por ser um exemplo para mim. Aos colegas da academia, estendo meus agradecimentos ao colega Thor Veras, pela parceria e as trocas intelectuais.

À minha co-orientadora Franciele, agradeço todas as trocas que envolveram essa pesquisa e sobretudo a parceria intelectual e a amizade que se formou durante os últimos anos. Agradeço à leitura atenta do material e a difícil tarefa de me ajudar a tornar este texto compreensível.

Às minhas avós, agradeço não só o carinho que a mim dedicaram, como reconheço as duas heranças que me habitam. Dos cuidados e das curas da sabedoria do Seu Tupinambá praticadas pela minha avó Cleusa, que demorei, mas passei a compreender. E da herança intelectual afetiva de minha Oma Ingrid que constitui parte do meu pensamento.

À minha mãe Astrid que sempre foi minha grande companheira, fornecendo toda sorte de suportes afetivo, físico, psicológico e material dedicados a mim e ao meu filho para que este trabalho pudesse ser escrito. Estendo também o agradecimento ao Giba, que me guiou também nos saberes da sua herança e ancestralidade.

Ao meu pai Sandro, à Fê e o Mano, por todo apoio e carinho durante este período. Pela escuta afetiva e incontáveis incentivos.

Das amizades há muitas a serem reconhecidas, porém, agradeço especialmente à minha amiga-comadre Gabi, pela amizade e pelas trocas que o caminho do sagrado ainda nos possibilita, entre afetos, pensamentos e as Ciências Sociais. Às amigas Josiane e Graziela por compartilharem comigo o materno e a difícil tarefa de criar seres no mundo.

Ao Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas agradeço a oportunidade de desenvolver e defender este projeto de pesquisa. Ao Professor Selvino Assmann (in memoriam) agradeço as conversas, e aos cutucões que me lançaram a este projeto. À Secretaria do PPGICH, especialmente à Cristina, que prontamente me auxiliou na resolução de problemas durante este período.

Aos intelectuais brasileiros que não se conformaram com um olhar estrangeiro sobre a religião dos Òrisàs.

*Ajagunã, o filho guerreiro de Oxalá,
andava junto com Ogum, fazendo a guerra.
Onde Ogum destruía uma cidade,
Ajagunã construía outra outra maior e mais próspera.
Conquistavam para o seu povo todos os campos de inhame*

*e todas as riquezas em ouro e escravos.
O jovem Oxalá não tinha descanso,
estava sempre provocando novas situações,
obrigando todo mundo a trabalhar e progredir.
Onde a paz resultava em calma e preguiça
ele provocava a discórdia e o movimento,
ninguém podia se acomodar na presença de Ajagunã.*

*Um dia, entre uma batalha e outra,
Ajagunã foi à cidade de Ogum em busca de munição.
Lá chegando, viu que o povo festejava.
Tinham acabado a construção de um palácio novo,
que ofereciam para o seu rei Ogum.*

*A eles perguntou Ajagunã:
“Que fazeis agora que o palácio está feito?”*

*Responderam eles:
“Descansamos de nosso feito. Festejamos”.*

*Disse Ajagunã:
“Vosso rei está em guerra e tardará.
Aproveitai o tempo e fazei um trabalho melhor.*

*Um palácio mais belo e resistente,
do qual ele haverá de mais de se orgulhar”.*
*E tocou a parede do palácio com sua espada
e o palácio ruiu.*

*Ajagunã voltou pra guerra
e quando, de outra feita, à cidade retornou,
lá estava o palácio refeito,
maior, mais imponente, mais bonito.*

*Ao povo que comemorava com festas
a conclusão da nova fortaleza de Ogum,*

*perguntou Oxalá Ajagunã:
“Que fazeis agora que o palácio está feito?”*

*Responderam eles:
“Descansamos de nosso feito. Festejamos”*

*Disse Ajagunã:
“Vosso rei está em guerra e tardará.*

*Aproveitai o tempo e fazei um trabalho melhor.
Um palácio mais belo e resistente,
do qual ele haverá de se orgulhar”.*
E derrubou o palácio de novo.
E tantas vezes isso se repetiu
que os habitantes daquela cidade se transformaram num povo de grandes
construtores
e sua engenharia é reconhecida até os dias de hoje.
Porque Ajagunã não gostava de ver ninguém parado”.

Itán “Ajagunã destrói palácios para o povo trabalhar” (PRANDI, 2001).

RESUMO

O objetivo desta tese consiste na análise de narrativas sobre o tempo entre adeptos do Candomblé de Ketu em uma comunidade de terreiro no município de Florianópolis – SC. Para tanto nosso percurso metodológico agregou narrativas de membros do Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá à elementos da historiografia recente acerca das permanências socioculturais das culturas nagô e yorubá nos Candomblés brasileiros. Os principais resultados demonstram reinvenções no que diz respeito aos usos do tempo dentro e fora dos terreiros. Mostramos como o duplo sentido do tempo, na percepção cosmológica yorubá, reivindica o seu encantamento nas experiências dos sujeitos que se dedicam à religião dos Orixás. Além disso, mostramos como essa reinvenção está em intercâmbio constantes com as práticas sociais, culturais e econômicas da sociedade brasileira.

Palavras-chave: Candomblé Ketú, 1. Tempo, 2. Entrevistas narrativas, 3.

ABSTRACT

The objective of this thesis is to analyze narratives about time among Candomblé de Ketu adherents in a terreiro community in the city of Florianópolis - SC. For that, our methodological course added narratives from members of the Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá to elements of recent historiography about the sociocultural permanence of Nagô and Yoruba cultures in Brazilian Candomblés. The main results demonstrate reinventions regarding the uses of time inside and outside the terreiros. We show how the double meaning of time, in the Yoruba cosmological perception, claims its enchantment in the experiences of subjects who dedicate themselves to the religion of the Orixás. In addition, we show how this reinvention is in constant exchange with the social, cultural and economic practices of Brazilian society.

Keywords: Candomblé Ketú, Time, Narratives.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Cosmograma Bakongo	85
Figura 2 – Imagem “V da vida”	85

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	15
2. CAPÍTULO 1.....	24
2.1. Identities, etnias e tráfico de escravos.....	25
2.2. Candomblé e o pensamento afro: uma perspectiva histórica	32
2.3. A produção sóciohistórica do negro	35
2.4 O espaço sagrado do Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá	46
2.5 Questão urbana e a invisibilidade negra, um terreiro em contexto catarinense ..	47
2.6 Considerações sobre o método e o campo de pesquisa.....	52
2.7 O jogo de búzios como estratégia de entrada no campo	60
3. CAPÍTULO 2.....	64
3.1 Senioridade: o tempo como estrutura organizativa da sociedade, a criação das famílias-de-santo.....	67
3.2 A ancestralidade: princípio organizativo da cosmopercepção	81
3.3 Brasil: uma encruzilhada	91
4. CAPÍTULO 3: Experiência, narrativa e tempo.....	96
4.1 “Ah olha Oxalá chegando aqui em casa!”: os caminhos de construção da <i>Iyálorisà</i> do Ilê Asé Odo Oje Baba Epejá.....	102
4.2 Características da iniciação e sua relação com a vida cotidiana dos iniciados: tempo e pedagogia dos terreiros nas narrativas sobre o “ser de Òrìsà”	106
4.2.1 O processo ritual.....	107
4.3 A iniciação como processo contínuo.....	109
4.4 “Hoje tem função”: o tempo, a família, a obrigação e o calendário	115
4.5 Candomblé, tempo, trabalho, negócio e comunidade.....	119
4.6 Os cruzos entre experiência e tempo.....	122
5 Considerações finais: O neoliberalismo e a subjetividade neoliberal e o Candomblé e a comunidade	127

5.1	Tempo histórico e tempo encantado	132
1	Referências	136
	ANEXO A – TCLE	141
	ANEXO B– TALE	145
	ANEXO C– TCLE dos Pais	148

1. INTRODUÇÃO

*Vou pro terreiro, vou Saravá
Vou bater minha cabeça, aos pés de Oxalá*

A preparação é importante. Vestir o branco em respeito à casa que se visita. Preparo a vestimenta de acordo com as orientações, já que em “candomblé, mulher veste saia”. Arrumo a saia comprida e a blusa branca “comportada”, de forma a cobrir o peito, em sinal de respeito. Tomo o banho com o sabão de coco, e visto a roupa limpa especialmente para a ocasião. Arrumo o cabelo seco o suficiente para estabilizar um coque desajeitado. Planejo minha saída com duas horas de antecedência, para enfrentar o trânsito e atravessar a Ilha até o barracão. Hoje é dia de candomblé. Chego vinte minutos antes da hora marcada, que, como bem se sabe, é apenas uma convenção fictícia e dificilmente um padrão a ser seguido, pois “candomblé não tem hora”.

Havia poucos carros no local que eu identifiquei como dos filhos da casa, confirmando que cheguei um pouco antes, a tempo de ver a verdadeira ação. O corre-corre da preparação. A cozinha fumegava, e dali saíam lindíssimos pratos passando de um lado para o outro, montando o manjar dos seus respectivos donos. Uma mistura de cheiros e temperos enebriava todo o local e competia com o aroma das ervas dos banhos que se acumulavam no banheiro. No vestiário se reuniam sacolas e vestimentas brancas por todos os lados, algumas filhas já vestidas, outras ainda por se vestirem, outras ainda arrumando os cabelos e cobrindo-os com pano da costa, escondendo até o último fio.

Eu procuro um local neutro – em que alguém que não é filha de santo possa estar dentro do local sagrado – para ficar e observar o vem e vai, o sobe e desce que no fim comprará a gira. Nesse dia em específico tocava um candomblé, nome designado para o momento público de dança dos Òrisàs, o xirê Òrisà. Parada ali tomando um bom café preto, indispensável em qualquer cozinha de santo, percebo um dos filhos de santo chegando apressado. Ele irrompe de cabeça baixa levando sua pequena sacola diretamente para o banheiro. Instantes após, percebo sua presença pelo cheiro de ervas frescas que exala dos cabelos ainda molhados e a pressa com que ele cruza de um lado a outro em seus preparativos. Não é que seus passos tenham modificado o fluxo, pois hora e outra alguém

também apertava para dar conta das demandas. Algo em seu comportamento chama atenção da Iyálorisà Marcela, mas é o olhar preciso e calejado do Bábálòrisà que o chama para um dedo de prosa.

Consigo, com um certo esforço, escutar o rapaz afobadamente justificar que saiu mais tarde do trabalho, por isso chegou atrasado para cumprir com suas obrigações. O Babá, que naquele momento ocupava o lugar de avô-de-santo, olha para o rapaz, que era esperado desde cedo no local, e lhe pergunta “qual é a pressa?”. Desconcertado, o rapaz justifica uma vez mais o atraso, e ele pacientemente responde ao neto que, ao cruzar a porteira, ali dentro o que importa não é o tempo de fora (aquele do qual o filho vinha apressado e que exigia o cumprimento de tudo de acordo com o relógio), ali o que importava era o tempo do Òrun, o tempo do Òrisà. O filho deve apenas atentar-se para as suas obrigações que somam a todos os esforços da comunidade para dar início ao ritual. É sabido que as horas ali não possuem efeito, que mesmo que toda a comunidade tenha feito todos os preparativos e esteja com tudo preparado na hora marcada, se forem consultados os Òrisàs e algo ainda lhes faltar, de nada adianta a hora marcada. Ali soberana é a vontade do Òrisà. O tempo do Òrisà é quem dita e coordena os trabalhos de uma casa de santo sob o olhar e os comandos da Iyálorisà e Babalorisá.

É esse o primeiro **cruzo** (SIMAS; RUFINO, 2018) que caracteriza o objetivo desta tese: estudar as narrativas sobre o tempo entre adeptos da comunidade de terreiro Ilê Asé Odo Oge Baba Epejá, no município de Florianópolis, capital do Estado de Santa Catarina, Sul do Brasil. Neste trabalho serão mobilizados alguns aspectos das dinâmicas internas do terreiro para evidenciar o encantamento do tempo como possibilidade de reinvenção nos marcos da sociedade capitalista brasileira.

Bom, mas que tempo encantado é esse e no que ele se diferencia? Como se constitui uma noção de temporalidade “de dentro” do terreiro e como ela se distancia (ou não) do tempo “de fora”? E ainda, será que pensar essa dimensão temporal sob o prisma religioso é suficiente para compreender o que ela abarca? Quer dizer, essa temporalidade pode ser interpretada apenas como um fenômeno de aspecto religioso ou há ali dimensões de estruturas temporais que extrapolam as fronteiras da religião? Os limites estabelecidos entre essas temporalidades seriam limites de espaço, o chão do terreiro é a fronteira que separa Òrum e Aiyé?

Em minhas andanças, após passar a conhecer um pouco mais o campo, reconheci muitos terreiros pelo combinado de ervas plantadas na calçada, espadas de São Jorge e a lança

de Iansã, planta da Guiné e vence-demandas. Estejam elas no chão, ou em vasos, as ervas se fazem presente e constituem este espaço sagrado. Do portão para dentro, guardam a porteira as sentinelas Ogum e Èsú e, para continuar, adiante é preciso pedir-lhes licença. Aos desavisados e não versados nos símbolos do sagrado, a porteira ao lado de fora pode parecer apenas um gosto peculiar por um singular paisagismo, e as estatuetas de Ogum e Èsú serem só elementos de adorno para o espaço externo da casa, que possui também arquitetura e organização espacial muito particulares.

O que constitui a fronteira entre o que está dentro e o que está fora não seria apenas um espaço físico geográfico, senão um espaço sagrado, como nos descreveu Roger Bastide nos idos anos 1958: “o espaço sagrado é, pois, o espaço fechado entre muros ou limites do terreiro” (1961, p. 91). O espaço sagrado possui determinações geográficas, mas não só, ele é, antes disso, habitado por pessoas que compartilham os mesmos códigos e símbolos que constituem o universo do sagrado. Sendo assim, por mais que o terreiro seja um espaço sagrado delimitado geograficamente, é mais que isso.

Assim pode ser compreendida a famosa “lavagem da escadaria do Senhor do Bonfim” que ocorre anualmente em Salvador, na Bahia. E como as praias se transformam no dia 2 de fevereiro pela costa brasileira, em uma grande festa de celebração à Iemanjá. Parte da antropologia afro-brasileira de meados dos anos 1960, representada aqui por Roger Bastide (1961) compreendia que “o espaço sagrado, é o espaço unicamente delimitado do candomblé. Efetivamente, os lugares profanos só revestem um aspecto religioso na medida em que se tornam um prolongamento exterior do terreiro” (p. 92).

As relações entre magia e capitalismo já foram objeto de estudo de outros pesquisadores não só aqui, no que diz respeito à relação entre as religiões afro-brasileiras, e as práticas indígenas de curandeiras, mas também no exterior, como relatam os trabalhos de Jeanne Favret-Saad (2005), Marilyn Strathern (2006) e Isabelle Stengers. Elas propuseram conexões essenciais para pensar como supostas formas antagônicas, no que diz respeito à origem histórico-social, passam a coexistir.

Muitos dos trabalhos realizados aqui no Brasil sobre as religiões afro-brasileiras acabam por se polarizar em duas disciplinas nas últimas décadas: a sociologia e a antropologia.

Essa divisão disciplinar aparece não só na forma de tratar a religiosidade como um fenômeno a ser decodificado, mas no tratamento e na relação sujeito e objeto. Se na abordagem antropológica a atenção recai no sujeito religioso e como ele interpreta os

símbolos e os significados, como ressignifica a sua existência a partir desses novos paradigmas de entendimento da vida e da morte, na sociologia, a atenção se destina ao fenômeno religioso em si, cujo olhar se dá às práticas e às formas com que se desempenham no corpo religioso, descrevendo, catalogando e procurando estabelecer um sistema de crenças que estructure os saberes e as práticas.

Escritoras de renome no campo, como a etnologia de Juana Elbein dos Santos (2012), apresentam excelentes mapeamentos das origens das nações dos africanos e dos seus cultos praticados aqui no Brasil. Pesquisar sobre as religiões afro-brasileira pode ser um “empreendimento perigoso, de múltiplas armadilhas” (2009, p.7), como bem disse Stefania Capone em seu estudo do candomblé. Essa dificuldade é enfrentada por uma dupla via, em que, por um lado, existe uma diversa gama de estudos e bibliografias neste campo de pesquisa; e, por outro, devido à multiplicidade e variedade existente entre os cultos que se abrigam sob o termo religiões afro-brasileiras.

Para dar início a este trabalho doutoral, um primeiro passo seria então explicar que, ao usarmos o termo religiões afro-brasileiras, procuramos dar conta dessa diversidade entre os cultos religiosos que compartilham entre si uma base, ou matriz, africana, que remetem àquilo que John Mbiti define como religião tradicional africana. O termo é empregado pelo teólogo não sem antes conceber a pluralidade das práticas religiosas entre os territórios africanos. A tentativa não é apagar e homogeneizar sua existência, senão procurar elementos comuns entre elas, de modo a conceber a religião como um fenômeno cosmológico. Essa intenção também será mobilizada aqui, ao concebermos a questão do tempo nas religiões afro-brasileira como importante conceito que alude à essas cosmopercepções (OYĚWÙMÍ, 2021) africanas.

Nas diferentes etnias de candomblé, o tempo tem seu lugar próprio, representado pelo Òrisà Irôko e o Nkisse Kitempo. Na Umbanda, apesar de não haver o culto ao Òrisà Irôko, nem o reconhecimento do panteão yorúbano como as principais divindades que referenciam o culto, a questão do tempo apresenta-se na relação com a ancestralidade e diluída na preparação do ritual e no processo de iniciação dos filhos de santo. Por isso, neste trabalho farei o uso dos termos religiões afro-brasileira e povos-de-santo, referindo-me aos cultos e práticas religiosas das religiões de matriz africana que aqui se desenvolveram, bem como empregarei termos no plural a fim de evidenciar a sua heterogeneidade e não apagar suas diferenças constitutivas. Ainda que o campo desta pesquisa tenha sido realizado em um terreiro de candomblé Ketu, as acepções sobre o tempo podem ser expandidas para os outros cultos, salvaguardadas suas especificidades constitutivas.

Ainda sobre a caracterização, a explicação fornecida pelo teólogo John Mbiti (1970) sobre a religião tradicional africana apresenta os elementos necessários para compreender essa “matriz africana”, que a estruturam como uma ontologia, a qual nos referimos aqui, a saber:

- a) Deus, como supremo criador do universo responsável por sustentar o homem e todas as coisas
- b) Espíritos, são os seres supra-humanos e espíritos de homens que já morreram há muito tempo, reconhecidos na religião como ancestrais.
- c) Homens, incluindo aqueles que já estão vivos e aquele que ainda nascerão
- d) Animais e plantas, o restante da vida biológica
- e) Fenômenos e objetos sem vida biológica

Poderíamos dizer que o candomblé e, em grande parte, também a Umbanda, carregam um sistema de crenças articuladas nesses eixos apresentados por Mbiti (1970). Porém, para alcançar a variabilidade e mutabilidade das ressignificações da herança africana no Brasil, poderíamos conceber a ideia de um Deus, como uma força criadora suprema, representado pelos nomes yorubás de Olorun, Olódumarè, ou em banto como Nzambi ou Nzabiapongo, força criadora da energia vital, o axé. Os espíritos são os eguns, que representam a forma de reconhecimento da ancestralidade cultivada como um dos eixos do sistema de crença africano, fortemente relacionado à temporalidade – representa o passado e é também força criadora e mantenedora do presente e futuro.

Os animais e as plantas estão associados ao sagrado e ao segredo da religião; o domínio e a sabedoria do uso das folhas são restritos e salvaguardados por Ossanha, por isso seu uso deve também ser consentido, uma vez que é força vital do axé. O uso das folhas se faz presente em praticamente todos os rituais preparatórios. Entre os cultos existem algumas variáveis dessa concepção, que os distinguem e os particularizam, de forma que possa parecer, mesmo incoerente, empregar o termo de religião tradicional africana. Historicamente também se desenvolveram trocas entre os seus sistemas simbólicos, visto que cada nação de candomblé existente atualmente no Brasil é reconhecidamente de alguma origem de África.

O uso do termo “religião tradicional africana” de nenhuma forma pretende apagar a multiplicidade de culturas africanas, inculcando num erro comum de pintar a África como um universo paralelo mítico estagnado no tempo e no espaço. Tampouco pretendo promover generalizações gratuitas, apenas recorro a esse termo primeiramente porque sua utilização já é reconhecida nesse campo de estudo; em segundo lugar, porque a intenção aqui é demarcar esses paralelismos existentes entre o candomblé – análise que pode, em certa medida, ser estendida também para as Umbandas, Candomblé de Caboclo, Culto de Xangô, Batuque,

Candomblé Angola, Codó, entre outros – e as religiões africanas, como o Ifá. Inclusive, percebe-se também nas bandas de cá a diversidade com a qual essas manifestações culturais foram sendo criadas.

Como demonstra a obra de Bunseki Fu-Kiau, segundo a tradução de Tiganá Santana (2019), os povos nativos do território conhecido como África possuem interpretações próprias do mundo, que implicavam em outras formas de habitá-lo. Sentidos e compreensões de mundo distintas da visão homogeneizante do colonizador, que nesse encontro com o Outro provocou não só o deslocamento desse Outro para um lugar que não lhe pertence, como lhes empurrou para a subalternidade na forçosa integração promovida pelo empreendimento colonial.

Em que medida podemos falar de um pensamento africano ou de uma herança africana que possa ser atribuído a essa organização social do tempo, quando se compreende tanto o embate e a luta dos povos-de-terreiros para manter e permanecer na religião, mesmo quando perseguidos pelo Estado brasileiro? E quanto a necessidade de mobilizar a noção de tradição africana, ao percebemos que a própria ideia de tradição soa estranha para uma religião que somente se constitui aqui? Essas são importantes questões muitas vezes ignoradas nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras. O próprio termo de referência afro-brasileiro já se apresenta como um paradoxo, uma vez que, tanto a dimensão africana, como a brasileira, precisa ser compreendidos em uma série de advertências que o próprio termo pode aludir.

Como já apresentamos, muitos esforços foram despendidos nos estudos das religiões que auxiliaram na construção dessa tradição. Por isso, para dar conta dessa complexidade das relações sociais, opto pela utilização do termo culturas tradicionais afrodiáspóricas. Compreendo que assim se reconhece a ancestralidade abarcada pelo termo tradicional, bem como, se assinala as aproximações e singularidades de cada manifestação cultural relacionada à “espiritualidade” nos territórios africanos.

A proposta é, então, analisar no terreiro, nas práticas dos seus adeptos, elementos que configurem a noção de tempo. É no terreiro, o local do culto onde se fazem os rituais, que o tempo do Àiyé se choca com o tempo do Òrun. Parte do aprendizado de iniciação dos filhos-de-santo diz respeito à compreensão da categoria tempo no universo cosmológico dos Òrìsàs. Essa estrutura é transmitida pela narrativa oral, a mimetização e observação das práticas, passada entre gerações das famílias-de-santo. O tempo numa casa de santo (Ilé, roça, barracão, terreiro) corresponde às necessidades específicas à lógica ritual, que é, por vezes,

alheia à estrutura funcional e valorativa do mundo histórico terreno. Ela remete à ordem divinatória e a moral religiosa.

A esse pensamento se deveram a recriação e a preservação de uma forma social caracterizada por organizações litúrgicas (egbé) ou comunidades-terreiros, que se firmaram como pólos de irradiação de um complexo sistema simbólico, continuador de uma tradição de culto a divindades ou princípios cosmológicos (Òrisàs) e ancestrais ilustres (egun). Assim como o Eros platônico não é mera entidade religiosa, mas o princípio motor de uma dinâmica que busca compensar por plenitude (póros) uma carência ou uma penúria (penia), os Òrisàs nagôs são zelados como princípios cosmológicos contemplados no horizonte de restituição de uma soberania existencial. (SODRÉ, 2016, p.90).

Este objeto, entretanto, implica em enfrentar a própria história da constituição da sociedade brasileira, dado que se trata de uma religião que, apesar de possuir a base cultural e simbólica africana, se desenvolve nestas terras, com sujeitos negros em contexto de escravização. A escrita desta tese circunda a temporalidade e as modificações das práticas no espaço e tempo. Seu ponto crucial tenta encontrar a noção de tempo e a constituição da subjetividade na justaposição entre o tempo ritual e a cronologia hegemônica das sociedades capitalistas.

Não por menos, ao referir-me ao tempo do Òrisà, há que se perguntar pelos processos sócio-históricos que produziram este pensamento e religiosidades afro-brasileiras, o que implica confrontar as bases coloniais não só da filosofia, mas também do próprio processo de expansão do capitalismo para o qual a escravidão teve papel central. Perguntar-se por outra cosmovisão não fundamentada em tais pressupostos onto-epistêmicos abre portas para pensar o desenvolvimento social, histórico e cultural da situação latino-americana, na qual se entrecruzam os remanescentes institucionalizados dos ideais modernos fracassados, tendo em visto a persistência do escravagismo nestas terras (enquanto na Europa reinava o trabalho assalariado, em condições bastante precárias, porém distintas das relações escravocratas) e o desenvolvimento tardio de um industrialismo capitalista liberal ao mesmo tempo em que aqui chegavam a última leva de escravizados e sua concepção ôntica.

Ainda que o racismo colonialista tenha promovido um ocultamento ideológico e desencadear processos que levaram não só à perda dos elementos ontológicos que estruturavam e organizavam a experiência social e individual, a existência e os resquícios destas foram, na medida do possível, preservados em alguns dos elementos religiosos que deram origem ao candomblé. E não só, isso propulsionou um marco de reinvenção de tradições na tentativa de se (re)encontrar e se (re)inventar como uma expressão constitutiva da

própria diáspora africana, originando os mais variados cultos e ritos espalhados pelos destinos do Atlântico Negro. O termo diáspora africana refere-se ao processo de migração forçada entre os anos de 1500 a 1900 sofrido pela população africana devido ao interesse mercadológico das colônias escravistas que lançou essa população dispersa nos destinos do tráfico transatlântico. O termo diáspora reivindica não só o reconhecimento dessa forçosa dispersão como a capacidade de reinvenção dessas populações de recriar suas identidades, práticas e culturas para além do seu território de origem criando uma comunidade transatlântica. O termo diáspora tem seu uso bastante disseminado na literatura empregado por Stuart Hall na obra “Da Diáspora: Identidades e mediações culturais” (2003). No que se refere ao contexto iorubano, Toyin Fayola (2004) e David Eltis (2006) empregam o termo “diáspora yorubá” para se referirem a essa população dispersa no atlântico. No contexto brasileiro a obra de Nei Lopes (2011) “Enciclopédia brasileira da diáspora africana” procura dar conta de explicar a complexidade histórica, cultural e política da presença da população negra em todo território nacional, salientando a contribuição dos negros na cultura brasileira.

É nessa encruzilhada, no encontro desses distintos processos – colonialismo, escravidão, diáspora africana, capitalismo emergente, mercadorização da sociedade, fetichismo, dessubjetivação do negro – que se dá origem às religiões que hoje agrupamos sob o guarda-chuva conceitual de afro-brasileiras. Para compreender o contemporâneo, os desenvolvimentos constitutivos da sociedade brasileira e o contexto sociocultural do povo de santo, há que, antes de tudo, reconhecer neste processo de construção duas lógicas distintivas, não necessariamente excludentes, compondo outra égide para sustentar as práticas sociais: compreender como a percepção do tempo estrutura e organiza, tanto a noção ocidental, quanto a cosmovisão afro-brasileira, é um esforço também de compreensão do tempo presente.

Para empreender este esforço, propomos uma tese estruturada em três capítulos: no primeiro fazemos uma imersão sobre o surgimento do candomblé no Brasil, realizamos um estudo crítico sobre como o candomblé e as religiosidades afro-brasileiras foram tomadas como objeto de investigação para as ciências sociais no século XIX e XX. Propomos uma releitura sobre as caracterizações ocidentalizadas do negro e do continente africano. No segundo, abordamos como a filosofia africana explica as concepções de tempo, a partir das dimensões sociais, culturais e filosóficas deste vasto Continente. Focamos, portanto, nas dimensões existenciais das culturas Bantu e Yorùbá. Neste capítulo apresentamos o conceito de senioridade formulado por Oyèwùmí e sua implicação no cotidiano das comunidades de

terreiro. No terceiro e último, apresentamos as narrativas que compuseram o trabalho de campo, dando materialidade e sentido ao que até então terá sido exposto.

2. CAPÍTULO 1

Para iniciar a narrativa que preenche as próximas páginas, peço emprestado de Esú o dom e o poder da comunicação para que este capítulo consiga traduzir em linguagem acadêmica importantes aspectos de uma cosmovisão afro-brasileira. Laroye Esú! Peço licença também à Babá Epejá, Òrìsà de Iyálorìsà Marcela, patrono do Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá (IAOOBE), onde foi realizada a pesquisa de campo, para apresentar um pouco da experiência de pesquisa no terreiro. Agô à Iyá Marcela, que abriu as portas do seu Ilé e permitiu que este trabalho fosse desenvolvido. Agô ao povo de santo do Ilé Asé Babá Epejá e à família de santo da linhagem da Casa de Oxumarê, com quem tive contato, para relatar aqui um pouco daqueles momentos de aprendizagem. E por último, mas não menos importante, Agô aos leitores, que irão mergulhar nesta narrativa.

Neste capítulo abordamos as diferentes formas de atravessamento do tempo na intersecção com o campo da pesquisa, procurando aspectos da temporalidade ancestral e dos ensinamentos cosmológicos da religião africana, até a criação do candomblé no Brasil¹; compreendendo que a inserção de um indivíduo na religião nagô-yorùbá abarca mais do que um pertencimento religioso, remete também a outra forma de socializar, a modos de viver e compreensão de mundo particulares. Por isso, será de interesse enfrentar o atravessamento do tempo, quer dizer, como este constitui diferentes aspectos para a construção deste objeto, contemplando os primórdios das narrativas mitológicas dos contos dos Òrìsàs. Ele deve ainda observar formas de percepção africanas e ocidentais sobre a África em momentos pré-diaspóricos, demonstrando como o saber acadêmico pode se tornar um lócus de disputa das lutas sociais, com a produção histórica e cultural de um olhar marcado por epistemologias dominantes, que através da crítica ao etnocentrismo permite um novo olhar sobre não só a África, mas sobre o reconhecimento da cultura afro-diaspórica. Nesse sentido, a intenção é reconstruir o objeto de pesquisa observando a dupla temporalidade referente principalmente ao Àyíé, a vida terrena brasileira, na configuração que a sociedade brasileira enfrenta neste início de século, de uma nova etapa do capitalismo neoliberal, que desafia no plano da cultura, novos ajustes, não sem disputa, também na subjetividade.

¹ Sobre a criação do Candomblé não será de interesse fazer a sua reconstituição histórica já tão conhecida na literatura. A questão aqui é pensar o Candomblé também como uma “tradição inventada” como relata Stefania Capone (2009). Essas questões serão tratadas futuramente e em conjunto com as percepções do campo de pesquisa no segundo capítulo da tese.

O tempo do Òrun, “o espaço abstrato destinado à morada das divindades e outras formas de espíritos” (BENISTE, 2016, p. 50), representa uma noção ancestral que se reflete na organização das comunidades-terreiros, espaço que as filhas e filhos-de-santo passam a habitar. O primeiro ponto deste capítulo é a apresentação e o relato de experiências desenvolvidas no Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá, casa de candomblé Ketu, folha Alaketu, nação nagô-yorùbá. Começo apresentando as primeiras percepções de tempo presentes desde as primeiras visitas a terreiros. As experiências, relatos, entrevistas e as percepções sobre o tempo serão o fio condutor desta argumentação, de forma que o campo será evocado durante as reflexões que permeiam este trabalho, sem que haja uma preocupação com a apresentação cronológica das experiências de pesquisa, mas tomando o cuidado de situar o leitor em relação ao momento de que se trata.

2.1. IDENTIDADES, ETNIAS E TRÁFICO DE ESCRAVOS

Há entre os escritos acadêmicos uma predominância na denominação do grupo estudado como o nagô-yorùbá, mas talvez seja importante determo-nos um pouco nesse tema com o intuito de compreender certas dimensões do tempo, ou, dito de outra forma, dos processos sócio-históricos dessa população desde sua chegada no Brasil. Dos estudos mais clássicos sobre o candomblé, como os de Edson Carneiro (2008), Pierre Verger (1987), Roger Bastide (1961), Juana Elbein dos Santos (2012), até os da atualidade, como os de Muniz Sodré (2017, 2019) e José Beniste (2016), todos destacam a presença do povo nagô-yorùbá no Brasil de forma mais expressiva no fim do século XVIII e início do século XIX, no que seria, segundo alguns, a última leva de africanos escravizados trazidos em viagem atlântica.

O termo *yorùbá* designa hoje uma região do sudoeste da Nigéria, localizada na África Ocidental, referindo-se a um grupo linguístico presente nas cidades de Kwara, Lagos, Bendel, Ogun, Ondo, Oyó, presente na República do Benin (antiga Daomé) e no Togo. A identidade e designação como yorùbás foi atribuída pelos povos vizinhos das regiões de Ifé, os hauçás e fulanis, que chamavam os habitantes da cidade de Oyó de yorùbás, que significaria “astucioso”. No processo de colonização britânica, desenvolvido oficialmente entre os anos de 1862 e 1960, o termo foi estendido a todos os falantes da língua yorùbá. Isso demonstra que não se trata de categoria nativa, portanto, não era uma identidade atribuída a si mesmos. Isso se modificou no processo histórico das cidades yorùbás, que hoje identificam-se a si mesmas como tais e designam seus territórios como constituintes da Yorùbálândia. No

Brasil, os yorùbás também são conhecidos como nagôs. Segundo a antropóloga Juana Elbein dos Santos (2012), o termo nagô foi empregado pelos daomeanos para designar o povo de Ilé Ifé e os seus descendentes que viviam no Daomé. O nome nagô dos daomeanos teria sido emprestado pela administração francesa e aplicado a todos os yorùbás sem distinguir a sua origem, se eram de Abeokuta, Egba, Sabé, Ketu, noção que foi herdada e aplicada na Bahia, reconhecendo os yorùbás também como nagôs².

A atribuição de identidades entre as distintas etnias africanas é bastante complexa. O processo deve considerar os termos atribuídos entre os clãs e etnias, assim como o empreendimento colonial, observando como foram classificados pelos colonizadores. Outras denominações, como jeje e mina, que designam nações africanas em território brasileiro, também são resultados de semelhantes atribuições. O termo “mina”³ designou diferentes povos, variando seus usos ao longo do tempo, empregado para designar ora os africanos que vieram da Costa do Ouro, ora os escravizados brasileiros que trabalhavam e tinham experiência na mineração. O historiador Nicolau Parés (2007) demonstra como a ideia de “nação”⁴ é utilizada pelos colonizadores numa tentativa de classificação dessas populações⁵, numa sobreposição da sua forma de compreensão de mundo a outras configurações sociais, políticas e culturais, desconsiderando processos de diferenciação existentes entre esses povos.

² “O nome *Ànàgónu* ou *Nàgô* que, originalmente, se referia unicamente a um ramo dos descendentes *Yorùbá* de *Ifé* e que foi aplicado em seguida de maneira extensiva pelos *Fon* e pela administração francesa a todos os povos *Yorùbá* é, de fato, o herdado por todos os *Yorùbá* da Bahia, qualquer que seja sua origem geográfica.” (SANTOS, 2012, p. 31).

³ Sobre o termo “Mina” ver as obras: HALL, Gwendolyn M. **Escravidão e etnias africanas nas américas**: restaurando elos. Rio de Janeiro: Vozes, 2017; PARÉS, Nicolau. **A formação do candomblé no Brasil**. Rio de Janeiro, 2017.

⁴ “O termo ‘nação’ era utilizado, naquele período, pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina, para designar diversos grupos populacionais autóctones. O uso inicial do termo ‘nação’ pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas da Costa da Mina. (PARÉS, 2007, p. 23).

⁵ “Muitos africanos tinham uma identificação ampla e com bases políticas com impérios, reinos e entidades menores antigos e mais recentes. Alguns grupos africanos receberam designações nominais de outros grupos africanos, mas, é claro, mantinham seus próprios nomes e identificações. Alguns traficantes atlânticos de escravos referiam-se a certos povos utilizando designações geográficas portuárias, regionais e costeiras, entre outras. Por exemplo, portugueses nomearam as Ilhas Bijagós devido ao povo bijagó eu lá vivia. Línguas comuns, mutuamente inteligíveis e próximas eram fatores importantes, mas não necessariamente decisivos para a identidade. Por exemplo os bamanas e os mandês falavam dialetos mandês mutuamente inteligíveis, mas eles tinham conflitos históricos e religiosos que resultavam na manutenção de identidades separadas tanto nas Américas quanto na África. Os africanos da Costa dos Escravos no Brasil falavam a língua geral da mina criada no Brasil, mas aqueles atacados e escravizados na África pelo reino do Daomé distinguiam-se dos daomeanos e permaneciam hostis a eles.

As designações para regiões e etnias africanas variavam entre os traficantes europeus de escravos. Os traficantes britânicos na África referiam-se a toda a África Centro-ocidental como Angola, e os documentos em inglês nas Américas tendiam a listar todos os africanos centro-ocidentais como angolano” (HALL, 2017, p.98).

A historiadora Midlo Hall (2017), por sua vez, reconhece a importância da compreensão das atribuições identitárias como processos externos às relações entre os povos africanos, e a complexidade envolvida na atribuição destes termos. Segundo aponta, devemos levar em conta tanto as identidades a si atribuídas por um povo, como também processos nos quais grupos africanos denominavam e identificavam outros grupos do mesmo continente – como no caso do nome yorùbá ser uma designação dos povos hauçás e fulanis para os falantes do yorùbá – e também as identidades atribuídas por línguas que fossem mutuamente compreensíveis, apesar de essa não ser uma característica única que determinava uma identificação. Na África há muitos idiomas e variações atribuídas ao mesmo tronco linguístico, ponto aplicado em especial ao centro-africanos, reconhecidamente chamados *bantu*. A região da África Ocidental, identificada por ser uma das com maior presença de variações linguísticas num mesmo território, apresenta grande complexidade na constituição dos povos e, em especial, na relação entre eles, os falantes do grupo *gbe*, os *ibos*, hauçás, fons, mina, jeje, yorùbás.

Devem ainda ser consideradas atribuições e classificações feitas pelos diferentes grupos coloniais (franceses, ingleses, holandeses, portugueses e espanhóis) e como eles categorizavam e classificavam as populações, povos e etnias com os quais estabeleciam relações comerciais e de exploração no tráfico de escravos. Os yorùbás, na maioria das embarcações espanholas, foram registrados como lucumís, e, em outras, como nagôs. Também em algumas embarcações portuguesas aparecem registrados sob a rubrica nagô.

Soma-se a isso as distintas relações entre povos africanos nas suas localidades com os europeus, que passam desde relações diplomáticas comerciais até a mais cruel exploração humana. São relações modificadas temporalmente, a depender da correlação de forças que envolvem tanto os processos em África quanto da Europa e suas transações comerciais. Foi este o caso do Reino de Oyó, que passou de detentor e vendedor de escravizados nas suas guerras com os povos do Abomé e Nupe para a condição de escravizado após a sua queda e derrota pelos Daomé (SODRÉ, 2019). Ademais:

Portanto, o padrão de ondas envolvido no envio de etnias africanas, muitas vezes para lugares onde elas eram preferidas, compensou a diversidade linguística crescente dos africanos enviados através do atlântico a partir da Baixa Guiné. Os africanos da Costa dos Escravos aglomeraram-se em colônias francesas, onde suas etnias foram listadas em maior detalhe do que nas colônias de qualquer outra nação. Antes de 1810, falantes do subgrupo linguístico *gbe*, de idiomas muito próximos, foram exportados da Costa dos Escravos em grande número. Eles podiam compreender uns aos outros – se não imediatamente, pelo menos em pouco tempo.

Eles foram listados em documentos americanos como jeje, fon, daomé, arará, ajá, mina-popo, ou simplesmente como mina. Depois de 1780, os yorùbás, hauçás, samás e outros povos enviados do interior do Volta e do Sudão central eram mais numerosos do que os falantes do subgrupo linguístico gbe. Os yorùbás, listado na maioria dos documentos espanhóis nas Américas como lucumís e em outros documentos espanhóis, e documentos portugueses e franceses como nagôs. Não eram falantes do subgrupo linguístico gbe, mas eles tinham laços religiosos antigos com os falantes de gbe, compartilhavam alguns dos mesmos deuses, e interagem bastante com eles ao longo dos séculos através da imigração, conquistas mútuas e ocupações. Nas últimas duas décadas do século XVIII, números crescentes de yorùbás foram exportados para as Américas como resultado do colapso do Império Oyó. Em São Domingos/ Haiti em 1796 e 1797, os nagôs/yorùbás eram mais numerosos do que os ararás, a listagem normal para os falantes de línguas gbe nessa colônia. Recentemente se argumentou que a transição de falantes do grupo linguístico gbe para os yorùbás resultou da exaustão demográfica dos primeiros ao longo de muitas décadas, mas esse argumento não é inteiramente convincente. Durante o século XIX a maioria dos yorùbás listados como nagôs acabou na Bahia. Eles foram enviados em números substanciais, mas possivelmente exagerados, para Cuba, onde eram listados como lucumís. (HALL, 2017, p.198-199).

Uma historiografia crítica, que busca na análise e cruzamento de distintas fontes, tem procurado desconstruir certas ideias promovidas sobretudo por uma antropologia anglo-franco-brasileira sobre a presença dos yorùbás como povo africano mais relevante numericamente, além de culturalmente superiores⁶. Muniz Sodré (2019) refere-se ao fato de os yorùbás terem sido o último grupo de escravizados a chegar no Brasil, após 1780, estando mais próximos no tempo das datas da abolição e “libertação” dos negros no sistema jurídico brasileiro, o que os permitiu gozar desses direitos, o que pode ter facilitado a manutenção e a propagação de seus ensinamentos por aqui. Juana Elbein dos Santos (2012) atribui à concentração dos yorùbás, sobretudo, em zonas urbanas como Salvador e Recife, como elemento facilitador dos processos de troca e contato permanente com a sua terra de origem, mantidos pelo comércio de tráfico entre a Costa e a Bahia como porto de desembarque.

Outra questão é a relevância da presença dos yorùbás no país. Analisando os dados estatísticos da permanência do sistema escravista (1501 – 1867), temos demarcado o protagonismo dos portos centro-africanos, que revelam uma participação de 45,5% na origem dos escravizados (REIS, 2021b). Os yorùbás se tornam expressivos numericamente apenas na Bahia, sendo que no restante do território “o escravismo brasileiro foi eminentemente banto” (LOPES, 2021, p. 9). Quando analisados os números e a quantidade de negros escravizados presentes em nosso território e a sua origem, os historiadores confirmam que a escravidão brasileira é predominantemente de origem *bantu*. A Bahia se torna o novo destino dos povos escravizados no final do século XVIII e início do século XIX, tendo um aumento numérico populacional de desembarque de 28.238 cativos africanos entre 1786 – 1790 para 50 mil

novos escravos no período entre 1804 – 1809 (REIS, 2021a). Com uma economia centrada na produção açucareira, o mercado econômico brasileiro aquece após o abalo econômico do Haiti, que era a principal produtora de açúcar e café das américas, pela Revolução Haitiana na sua conquista de liberdade. A economia brasileira baiana tem um aumento na produção e os comerciantes baianos se tornam os principais compradores de escravos. Entre o período seguinte de 1800 a 1850 “temos que dos estimados 423.501 africanos desembarcados na Bahia na primeira metade do século XIX, entre 65% e 75% foram embarcados na Costa da Mina” (REIS, 2021b, p.240), a região do litoral do Golfo do Benin que compreende do Togo até o sudeste da Nigéria.

Os grupos étnicos da região da Nigéria, onde se situam os povos yorùbás, se tornam cativos devido à guerra santa, a jihad, que institui o Califado de Sokoto em 1809. É importante destacar que as histórias dos africanos são marcadas por distintos processos de guerras, conquistas, dispersões, interações de trocas comerciais e culturais com valores civilizatórios e religiosos, engendrando distintos processos que os estudos da diáspora transatlântica tentam compreender.

O historiador Nei Lopes (2021) retoma a origem dos yorùbás desde o século VI e XI, procedentes, especula-se, do Antigo Egito e da Etiópia⁷, designando-os como a população que se fixa no século X nas proximidades do delta do rio Níger. Hoje os yorùbás estão presentes em partes do sudoeste da Nigéria nos estados de Lagos, Ògún, Òyó, Osun, Ondó, Ekiti e Kwara, e em partes dos territórios franco-falantes do Benin e Togo, configurando-se Yorùbálândia. O termo yorùbá, atribuído pelos hauçás, revela que essa identidade política é um fenômeno tardio, datado especialmente do século XIX em diante pelos falantes da língua yorùbá⁸. Revela, então, que os yorùbás não se consideravam anteriormente como uma entidade política única. As suas cidades, apesar de provenientes de uma mesma origem mítica, tendo em Ilé Ifé a sua origem, dão início a outras organizações administrativas autônomas entre si, apesar de compartilharem os mesmos mitos, as mesmas divindades e a mesma língua. O cruzamento de fontes, entre os saberes veiculados pela tradição oral nos *itans* e *orikis*, as escavações arqueológicas e a análise estética da produção artística dos objetos recuperados, em especial estátuas de bronze, pedra-sabão e armamentos de ferro,

⁷ No volume III da coleção da UNESCO sobre História Geral da África consta: “certo número de indícios sugerem uma influência vinda do Norte; a tradição oral segundo a qual Obatala, criador da humanidade, era ‘branco’, a técnica de moldagem do latão utilizado e a localização ao longo do Níger do grupo de bronze ‘tsoede’”. (2010, p.567).

⁸ FAOLA; GENOVA. **Yorùbá identity and power politics**. Rochester: University of Rochester Press, 2006.

possibilita a comprovação de algumas hipóteses levantadas pela oralidade, conferindo materialidade às narrativas orais presentes nessa tradição. Assim, Ifé seria a primeira cidade yorùbá conhecida, tal como narra o mito da criação do mundo nessa tradição. O que chama atenção dos estudiosos sobre os yorùbás, em especial, é a constituição de uma estrutura e vida urbana elaboradas que têm início em Ifé e que se espalha para cidades yorùbás vizinhas em distintos processos de diásporas e transações comerciais entre si e com reinos vizinhos.

[...] indiquem a presença de relações através do tempo e do espaço, assim como uma continuidade da tradição artística na África do Oeste, durante mais de dois mil anos. Exatas ou não, as hipóteses de Willet, os iorubas aparentam constituir o ponto de partida lógico para o estudo dos povos litorâneos e do interior da baixa Guiné. A sua cultura caracterizava -se, notadamente, por uma estrutura urbana muito elaborada, uma língua comum com variantes dialetais, uma tradição detonando uma origem comum, a adoração de um panteão de deuses com, uma vez mais, variantes locais e, finalmente, uma tradição artística muito refinada. Ademais, os iorubas aparentam ter desempenhado um importante papel na fundação de alguns reinos vizinhos como aqueles do Benin ou de Nupe. (UNESCO, História Geral da África: vol VII, 2010, p. 593).

Mesmo que as cidades yorùbás mantivessem suas regências internas, em que cada uma tinha um título específico para a sua autoridade político religiosa, as cidades yorùbás ainda estavam sob o domínio religioso do *oni* de Ifé e político do alafim de Oyó.

Para compreender o poder comercial exercido por Ifé, os historiadores recorrem ao corpo de *orikis* de Ifá, que narra as atividades comerciais de Oduduwa, o fundador de Ifé, como um rico comerciante de noz-da-cola produzida *in loco* e importador de cavalos do Norte, integrando Ifé em importantes rotas comerciais que dialogam com o Norte africano. A localização geográfica de Ifé lhe favorecia, situada em meio à floresta setentrional, contando com uma variedade ecológica. Ao leste do rio Níger, as terras férteis e cultiváveis possibilitaram que Ifé se tornasse relevante comercialmente e um poderoso centro religioso⁹. Ifé perderia sua relevância política por volta dos séculos XV e XVI em consequência do enfraquecimento causado pelas guerras, momento em que a cidade de Oyó passa a exercer maior influência. No que diz respeito às questões religiosas, as cidades yorùbás “submetiam-se à autoridade do *oni* de Ifé, e em matéria política, à do alafim de Oyó, mas cada cidade tinha sua autonomia administrativa” (LOPES, 2021, p.33).

⁹ “Podemos, portanto notar como Ifé pôde transformar -se em centro religioso, sendo o *oni* considerado um personagem sagrado, recebendo tributos e direitos de pedágio sobre o comércio local e investido de um poder de comando, em virtude da sua proeminência no sistema religioso. Tãmanha centralização da autoridade ritualística e sobrenatural abria caminho para o exercício de uma supremacia econômica e de um verdadeiro poder político” (UNESCO, 2010, p. 565).

Segundo a tradição local, Ifé foi fundada por Odudua, tido como o grande ancestral de todos os yorúbás e cultuado como um ser divino, filho do próprio Olodumare, o Deus Supremo. [...]

É importante observar que os povos falantes do Yorùbá formaram uma federação de cidades-Estado tendo como controle Ifé. Mas Oyó foi a maior cidade de maior sobrevivência histórica, a ponto de alguns de seus soberanos, portadores do título de alafim (“senhor dos palácios”), serem mencionados em obras de autores inquestionáveis. Assim, segundo Palau Martí (1964, p.27), o primeiro alafim de Oyó foi Odudua, o segundo foi seu filho Oraniã, o quarto foi Xangô e o sexto foi Aganju. Esses nomes referem heróis divinizados, presentes na tradição religiosa dos Òrìsà cultuados no Brasil e em outros países das Américas. Daí podemos avaliar a importante contribuição desses remotos reinos yorúbás para a formação da nação brasileira. (p.32)

Feitos, costumes, produção agrícola, constituição social e política, comércio, poder econômico interno e externo são temas retratados nos famosos *orikis* de Ifá, que chegam até nós também na forma de *itáns* de candomblé em narrativas míticas que remontam a constituição social, histórica e política das cidades yorubás, tal como o mito sobre a Dispersão da Cidade de Ilé Ifé:

No início de tudo, quando Osalá criou a raça humana sob a determinação de Olórun, somente a cidade de Ilé Ifé era habitada. A vida seguia calma e feliz para todo o povo. Entretanto, eles necessitavam constantemente de estímulos de Olórun, o Ser Supremo, ou de Òrúnmilá, seu acessor imediato junto ao povo.

Todas as famílias tinham seus campos para a colheita; a agricultura era básica na vida do povo de Ifé. Se faltasse alguma coisa ou desconhecêssem outros processos de trabalho, enviariam mensagens a Olórun, pedindo explicações sobre como proceder. E, sempre que pediam, o Ser Supremo os atendia. Assim, nenhuma pessoa tinha nem mais nem menos daquilo que lhe era necessário para sobreviver. Tudo era fornecido em doses iguais para todos.

Certo dia, durante uma reunião semanal no mercado principal da cidade, um homem olhou ao redor e perguntou: “Por que todos se parecem? Todos falam a mesma língua e têm a mesma cor. Todos possuem a mesma importância; ninguém tem mais ou menos do que o outro. Tudo é muito certo, não há variedades”.

Após esse comentário, iniciou-se uma discussão. Todos começaram a argumentar: “Sim, é verdade. Por que não posso ter mais do que o meu vizinho?” Outro começou a falar: “A semelhança entre nós é monótona”. O outro, ao lado, gritou: “Os Òrìsà são diferentes um do outro. Também merecemos ser diferentes”.

Em meio a discussão que estava se formando, alguém ponderou: “Não, meus irmãos, houve bom-senso nos métodos estabelecidos por Olórun. Vamos deixar as coisas como estão.” Mas ninguém lhes deu ouvidos, e todos começaram a aderir à ideia de que tudo deveria ser mudado. E, assim, começaram a fazer queixas a Olórun, que, de onde se encontrava, começou a perceber a impaciência do povo. Enviou, então, o seu acessor, Òrúnmilá, para discutir os problemas do povo de Ifé.

As pessoas foram chegando e pedindo coisas que os outros tinham. Um queria uma casa enorme; outro, uma colheita maior de inhames. E os pedidos continuavam sendo feitos: mais dinheiro, mais criados e escravos para fazer o trabalho. Alguns discordavam da cor que tinham. Queriam ser mais claros ou mais escuros. O que era mais gordo queria ser magro e alto, os mais baixos reclamavam do tamanho.

Òrúnmílá ouviu todos e anotou os pedidos feitos, retornando em seguida para o òrún. Olórun, ao ouvir os pedidos, ficou agitado e tornou a mandar Òrúnmílá para a Terra a fim de melhor entender as queixas do povo. Várias viagens foram feitas até o povo de Ifé. Òrúnmílá escutava tudo, dia a dia, e frequentemente relatava para Olórun o que o povo estava dizendo.

“Esses seres humanos estão começando a ficar insuportáveis. Diga para eles pararem com as suas queixas. Eles devem ficar satisfeitos com a maneira como as coisas estão.” Dizendo isso, decidiu dar um ultimato a todos, para que tudo permanecesse como estava.

Novamente Òrúnmílá foi até Ifé. E gritou para o povo: “tenho relatado tudo que vocês pedem a Olorum. Ele tem considerado tudo, mas acha que vocês estão sendo ingratos. No começo, o mundo foi colocado em ordem de maneira que todos fossem iguais em aparência e nas próprias coisas que possuíam, com a finalidade de que tudo ficasse em harmonia. O que vocês estão pedindo trará discórdias e conflitos.”

O povo não gostou de ouvir o que estava sendo dito. Insistia em ter tudo o que pedia. Dessa maneira, Òrúnmílá relatou mais uma vez os desejos do povo. Olorum não teve outra saída e disse de forma definitiva: “Muito bem, dê a eles o que desejam.”

Assim sendo, Òrúnmílá voltou a Ifé e começou a distribuir todos os pedidos feitos. O que queria ter a pele mais clara teve a pele mais clara; alguns receberam mais terras para cultivo; outros, mais empregados, mais ouro. Os que pediram beleza ficaram mais bonitos que os demais. Mais roupas, mais luxo, mais gente. Ifé tornou-se uma cidade de contrastes.

Com tudo distribuído conforme os desejos de cada um, a situação da Terra se modificou. O povo começou a discutir acerca de quem havia recebido os melhores pedidos. Alguns se queixaram de que mereciam mais. O povo de cor diferente começou a se portar de maneira vaidosa. Olhavam-se uns aos outros com desconfiança. Os que mais tinham olhavam com altivez os que tinham menos. Estes, por sua vez, tentavam obter dos outros que tinham mais. Tudo se tornou difícil. A compreensão e a harmonia deixaram de existir.

Mas o pior estava por vir. Como castigo pela ingratidão do povo, Olórun deu a todos uma língua diferente. Ao passo que, no início, todos falavam o mesmo idioma, alguns começaram a falar o igbó, o hausá, o fon, e outras diferentes formas de linguagem.

Assim, começaram a se separar pela dificuldade de se fazerem entender. Formaram grupos, uns indo para o Norte, outros para o Sul, e muitos se dirigiram para lugares diferentes. Com isso, construíram outras cidades, formando novas tribos e nações.

Antes, todos eram iguais em todas as coisas; as queixas que fizeram causaram-lhe a separação e a dispersão. Desse tempo em diante, o mundo nunca mais foi o mesmo.

2.2. CANDOMBLÉ E O PENSAMENTO AFRO: UMA PERSPECTIVA

HISTÓRICA

O candomblé e a religião afro-brasileira têm sido objeto de estudo das ciências humanas, história, psicologia, letras e educação, além de se destacarem na vasta produção da sociologia e da antropologia. O estudo das religiões afro parece sofrer da mesma síndrome do surgimento da sociologia, em que, desde o seu início, para se afirmar enquanto uma disciplina científica do conhecimento, adota as posturas já reconhecidas no meio acadêmico como

científicas para afirmar sua cientificidade. De forma muito semelhante, a presença e os estudos do candomblé na história do pensamento são marcados por dois principais interesses sem uma hierarquia entre eles: o primeiro deles, compreender essa religião, e o segundo, explicar e afirmar as religiões afro-brasileiras enquanto religião. O artífice para conquistar tal objetivo foi tornar a religião afro-brasileira um objeto de estudo. Esse duplo enfrentamento sempre esteve presente nos escritos dos estudiosos de modo a combater também o preconceito contra a religião dos negros e a intolerância religiosa que contra eles se destinava. As religiões afro-brasileiras eram religiões étnicas e assim permaneceram por muito tempo. Desde os primeiros escritos, entre o final do século XIX e XX, de Nina Rodrigues, Artur Ramos até Edson Carneiro e Ruth Landes, procura-se abordar os estudos do candomblé através dos cânones e procedimentos de pesquisa desenvolvidos até então pelas noções de antropologia europeia. Ainda que Roger Bastide tenha sido o primeiro a tratar o candomblé como sistema de crenças e formas de comportamento, é a antropologia estruturalista que fornece a roupagem com que é apresentado. Esse embate no pensamento não é tarefa simples, diz:

É difícil abandonar preconceitos e etnocentrismos. O próprio negro brasileiro, ao estudar as religiões africanas de seu país, aceita o ponto de vista do branco sobre a superioridade da civilização ocidental. Tende-se inconscientemente a admitir que o Candomblé não pode fundamentar ou postular uma filosofia do universo e uma concepção do homem, diferentes sem dúvida das nossas, mas tão ricas e complexas quanto estas, a pretexto de que os fiéis de tais religiões pertencem em geral às camadas mais baixas da população – empregadas, lavadeiras, proletários. Os funcionalistas – um René Ribeiro no Brasil, um Louis Mars no Haiti – já prestaram grande serviço contra os que difamaram os cultos ditos “populares”, demonstrando sua utilidade para a saúde mental e para a adaptação dos homens na sociedade a que pertencem. Mas é preciso mostrar ainda mais que tais cultos não são um tecido de superstições que, pelo contrário, subentende uma cosmologia, uma psicologia e uma teodicéia, enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto. (BASTIDE, 1961, p.12).

O filósofo Emmanuel Chikwudi Eze (2018) demonstra como o período das luzes e da razão foi desenvolvido com olhares muito particulares para a África e para as Américas, não apenas como povos não civilizados, mas como não humanos, como selvagens e primitivos, realocando a África para fora da humanidade. Segundo Eze:

[...]considerando que a dominação colonial e imperial da África foi, em sua origem, um elemento constitutivo chave na formação histórica das manifestações econômicas, políticas e culturais da era da Europa, incluída na Ilustração, resulta imperativo que no estudo da natureza e dinâmica da modernidade europeia examinemos as produções intelectuais e filosóficas da época, para compreender o modo como, na maioria dos casos, justificaram o imperialismo e o colonialismo. (2018, p. 2)

Ao se aprofundar em um dos argumentos que Eze apenas menciona rapidamente em seu artigo de modo a elucidar e ilustrar a produção desse olhar sobre a África ao longo do processo de desenvolvimento do conceito de razão e racionalidade, Immanuel Kant em seu ensaio “Das diferentes raças humanas” de 1775, o qual recebeu uma nova versão em 1777, apresenta geograficamente as diferenças físicas entre as raças humanas. Apesar do título aludir a formulações antropológicas, somente em 1798 seria publicado. Mesmo ali, nesse texto, em que ele apenas busca demonstrar que apesar das diferenças físicas entre as raças humanas todas são derivadas de um mesmo gênero fundamental, é interessante notar as sutilezas no modo com que Kant as apresenta. Sobre a raça negra, ele comenta:

A pele teve de se tornar oleosa, não apenas a fim de mitigar a forte transpiração, mas para evitar a nociva aspiração da umidade putrefata do ar. A abundância de partículas de ferro, que comumente são encontradas em qualquer sangue humano e aqui é diminuída na substância celular através da transpiração de ácidos fosfóricos (razão pela qual todos os Negros fedem), causa a pretidão [*Schwärze*] que transparece na epiderme, e o forte teor de ferro no sangue também parece ser necessário para prevenir a debilidade de todas as partes. O óleo da pele, que enfraquece a mucosidade alimentar indispensável para o crescimento dos cabelos, quase não permite a procriação de uma pelugem para cobrir a cabeça. Aliás, o calor úmido é favorecedor do forte crescimento dos animais em geral, e breve, surge o Negro, que está bem adaptado ao seu clima, | a saber, é forte, corpulento, ágil; mas, que, ao abrigo do rico suprimento alimentar da sua terra natal, [também] é indolente, mole e desocupado. (KANT, 2010, p. 21).

Ao se referir à raça branca Kant procura apresentar a ideia de que ela seja a mais próxima do gênero fundamental que originou as outras raças, estabelecendo, conforme as variações entre elas, um sumário que as classifica segundo a ordem:

Gênero fundamental: brancos de cor morena
 Primeira raça: Louro puro (Europa setentrional) e frio úmido
 Segunda raça: Vermelho-cobre (América) frio seco
 Terceira raça: Preto (Sengâmbia) do calor úmido
 Quarta raça: Amarelo-oliva (Indianos) do calor seco

Além disso, Kant se refere à região da Europa, mais precisamente entre as latitudes 31 e 32°, lembrando que em 1700 o sistema de projeção cartográfica era o de Mercator, como a região “mais afortunada” da mistura de raças e a zona mais rica em criaturas da terra (KANT, p.24). É possível observar, na tradução disponível para o português, que as alterações entre a primeira versão de 1775 e a segunda versão do texto de 1777 apresentam diferenças nesses trechos. Na segunda versão do texto, Kant inclui na descrição dos negros os

qualitativos de “mole e desocupado”, já na primeira há um trecho que desaparece na segunda versão, indicado pela nota de rodapé de número 37, em que Kant comenta:

Pergunta-se: com qual das raças atuais o primeiro *tronco humano* [*Menschenstamm*] provavelmente pode ter tido a maior semelhança, então presumivelmente declarar-se-ia, embora sem aquele preconceito devido à suposta maior perfeição de uma cor em relação à outra, diante da raça dos *brancos*. Pois, o homem, cujos descendentes deviam se implantar [*einarten*] em todas as regiões, pôde ser o mais hábil para isso se nos primórdios ele estava adequado ao | clima temperado; porque tal [coisa] está situada no centro entre as fronteiras externas dos estados [*Zustände*] nos quais ele devia chegar. E aqui mesmo nós também encontramos desde os tempos mais antigos a raça dos brancos. (2010, p.22).

2.3. A PRODUÇÃO SÓCIOHISTÓRICA DO NEGRO

A leitura que propõe o historiador e cientista político Achille Mbembe, em sua vasta bibliografia, é a ênfase numa perspectiva crítica da sociedade a partir da experiência do negro e em como todas as relações sociais são operadas pela necessidade dessa construção da ideia do negro. É isso que fundamenta a afirmação de Mbembe de um devir negro no mundo como nova universalidade (2018). O negro e o lugar que lhe foi atribuído pela modernidade é o atestado do seu próprio fracasso como ordem civilizatória universal. Aqui estamos nos referindo ao negro como construção social, histórica e linguística dessa modernidade, como uma alteridade fabricada pelo ocidente. Na obra *Crítica da Razão Negra* (2018), Mbembe demonstra, a partir da perspectiva foucaultiana, a construção arqueológica dos conceitos de raça, negro e África pela razão ocidental e como eles operam na construção de uma ordem mundial, de um modelo de exploração. A experiência do negro é resultado do encadeamento discursivo onde operam distintas formas de saber marcados por uma ciência metafísica: primeiro, constituída a partir da filosofia, biologia e medicina; depois, com o avançar dos séculos, pela antropologia e historiografia; já no século XIX, pela psicologia e sociologia – Mbembe aponta, ainda, para o modo como a experiência do negro é costurada por duas formas de análise crítica da realidade social: pelo discurso centrado na ideia de razão e pelo modelo de produção capitalista, que resultou na criação do que ele chamou “razão negra”. O autor afirma que o embate discursivo pelo real, expresso no plano do pensamento, materializa-se na carne negra explorada pelo capital.

Neste livro, interpelamos a natureza desse ressentimento, dando conta daquilo que constitui a raça, sua profundidade a um tempo real e fictícia, as relações por meio das quais se exprime e o papel que desempenha no movimento que consiste, como aconteceu historicamente com os povos de origem africana, em transformar a pessoa humana em coisa, objeto ou mercadoria. (MBEMBE, 2018, p.28)

Assim os conceitos de raça, negro e África são uma mera ficção do ocidente, uma fábula construída por uma racionalidade, especialmente uma filosofia metafísica que opera por processos de identificação, produzindo o negro como alteridade.

O que a experiência do negro no capitalismo revela é o processo pelo qual a linguagem, os símbolos e os significados perdem sua relação com o real. O negro é, portanto, um produto das relações mercantis capitalistas sustentada pela ideia de raça. A expropriação e a exploração do negro eram operadas pelo signo da razão. Como conceitos distintos, a imagem do negro é pintada como figura pré-humana pertencente a sociedades pré-civilizadas. Reduzidos à sua animalidade, eram o retrato do homem enfraquecido e fragmentado, uma potência inacabada. Diante dessas operações da razão nas quais diferentes disciplinas do conhecimento que se propõem a estudar tanto a África, quanto o negro, produzem uma relação esquizofrênica, imprimindo discursos que lhes são alheios, temos a produção social do negro:

No grande quadro das espécies, gêneros, raças e classes, o negro em sua magnífica obscuridade, representa a síntese dessas figuras. Mas o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um corpo de extração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade do senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. Sujeito a corveia de toda ordem, o negro também é o nome de uma injúria, o símbolo de um homem confrontado com o açoite e o sofrimento, num campo de batalha em que se opõem facções e grupos social e racialmente segmentados. (MBEMBE, 2018, p. 42).

O descompasso é apresentado como uma distância temporal entre civilizações:

A noção de raça permitia representar as humanidades não europeias como se tivessem sido tocadas por um ser inferior. Seriam o reflexo depauperado do homem ideal, de quem estariam separadas por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável (MBEMBE, 2018, p.42).

Isso evidencia a ideia de filosofia da história no ocidente, em que o tempo é uma grande linearidade de processos cumulativos rumo ao progresso, compreendido como categoria que organiza tais percepções tanto do ponto de vista da racionalidade quanto das relações sociais. Mbembe irá apresentar na tríade da concepção do homem como esses discursos de verdade do ocidente imprimem no sujeito africano uma identidade na transição

do discurso para a realidade. Assim, a suposta universalidade do homem branco europeu acaba por construir, de fato, uma universalidade, que é a do devir-negro no mundo. A isso se refere o conceito de razão negra, que procura desvelar os mecanismos da razão ocidental que manipula a identidade e exclui da sua ordem aquilo que não lhe é idêntico. O negro é a grande produção dessa alteridade, portanto o conceito de razão negra é um conceito crítico a essa operação discursiva histórica, que se apresenta sobre duas formas textuais: primeiro, ela designa a construção da consciência ocidental do negro que consiste em um:

[...]conjunto tanto de discursos como de práticas – um trabalho cotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e promover a variação de fórmulas, textos e rituais com o intuito de fazer surgir o negro enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem passível de desqualificação moral e instrumentalização prática” (MBEMBE, 2018, p.61).

Em segundo lugar, trata-se do conteúdo desse texto marcado pela resistência desses povos submetidos à colonização e que tentam se libertar, “que abraçam a epistemologia da luta de classes, propriamente dita, também combatem as dimensões ontológicas decorrentes dessa fabricação dos sujeitos raciais” (MBEMBE, 2018, p. 66).

Franz Fanon irá debater-se justamente com essa imposição de uma identidade que é alheia a ele e que continua operando na realidade. Essa operação conceitual da ideia de raça imprime em todo sujeito que vem da África uma identidade que não é a sua. Como revela Mbembe:

Segundo Fanon, uma das razões da infelicidade de sua existência está em habitar essa separação como se fosse seu verdadeiro ser; odiando aquilo que é, para tentar ser aquilo que não é. A crítica de raça é, desse ponto de vista, mais que uma simples crítica da separação. (MBEMBE, 2018, p. 70)

Conforme foi tratado na seção Identidade e Etnias e Tráfico de Escravos, o empreendimento colonial funcionava a partir dessas noções de forma muito problemática, pois o pensamento europeu estabeleceu os padrões e critérios de classificação de diferentes povos, clãs e etnias, os quais serviram para construir suas identidades no período pós-colonial. No entanto, àquele que é designado e confrontado com essa identidade não se integra passivamente a ela e daí resultam diversos processos de libertação desse enclausuramento.

No grande quadro das espécies, gêneros, raças e classes, o negro em sua magnífica obscuridade, representa a síntese dessas duas figuras. Mas o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social

de sujeição e um *corpo de extração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter máximo rendimento. Sujeito a corveias de toda ordem, o negro é também o nome de uma injúria, o símbolo do homem confrontado com o açoite e o sofrimento, num campo de batalha em que opõem facções e grupos social e racialmente segmentados. (MBEMBE, 2018. p. 42).

No Brasil de 1800, a análise historiográfica de Eduardo Possidônio nos permite ver como funciona essa construção histórica do negro pela razão nas práticas e no encontro da instituição político-estatal brasileira com a presença dos negros e suas culturas rituais. É importante observar como o artigo *Entre ngangas e manipansos: religiosidade centro-africana nas freguesias do Rio de Janeiro oitocentista (1870 – 1900)* retrata não só a presença da religiosidade centro-africana como também o conhecimento dessas práticas religiosas por parte da corte Imperial do Brasil oitocentista. Tal presença é marcada nas folhas de jornais em páginas de ocorrências policiais, ora denunciando essas práticas, ora acompanhando julgamentos de sacerdotes reconhecidos. O lugar de subalternidade é demarcado não só no lugar em que as notícias sobre a presença da afro-religiosidade aparecem, como também no conteúdo discursivo e na forma sob a qual essas práticas são relacionadas à criminalidade. Possidônio (2015) assim demonstra como noticiava o *Diário de Notícias* do Rio de Janeiro sobre os *manipansos*:

“Às sextas feiras, então, esta seita infernal, estes novos Thugs, adoravam o “Manipanso”, sua divindade, e Juca Rosa, em trajes de sacerdote em frente do ídolo toscante acabado e de feições estrambóticas, casava e batizava, erguendo saudações sacrílegas a um pedaço de madeira informe.”¹⁰

É utilizado todo um arcabouço discursivo que retrata as práticas religiosas africanas ou afro-brasileiras como relacionadas a práticas não-civilizatórias. Contar as crônicas em páginas policiais demonstra não só o entrelaçamento entre as práticas afro-religiosas com atos de criminalidade, distúrbios da ordem e práticas de feitiçarias, como torna seus praticantes e adeptos excluídos da ordem jurídica de direitos sociais. Eles eram os degenerados, os adoradores de estatuetas “estrambóticas”, feiticeiros que adoravam a Deuses primitivos na calada da noite, por isso eram concebidos como fora da ordem civilizatória da administração e do disciplinamento para o trabalho.

A notícia nos serve também a outro propósito para além da tentativa de salientar a condenação dessas práticas, ela nos revela que tais costumes culturais afro-referenciadas

¹⁰ Os destaques em itálico foram feitos pelo autor do artigo Eduardo Possidônio, enquanto o sublinhado é da autora desta tese a fim de ressaltar os adjetivos vinculados às afro-religiosidades.

permaneciam e se faziam presentes nas diversas ruas e esquinas das freguesias cariocas. A notícia nos mostra que as pessoas consagravam e viviam de acordo com essas crenças nos seus cotidianos. Elas ainda se casavam, formavam novas famílias, batizavam e consagravam novas vidas à essas crenças, apesar de toda estrutura de poder, dominação, violência e opressão que buscava condenar as manifestações afro-religiosas. No caso aqui desvelado por Eduardo Possidônio, tratava-se de comprovar a presença dos *manipansos*, divindades da África Central que eram muito conhecidas no Brasil oitocentista e que tinham suas atividades reportadas nas páginas policiais.

A adoração às estatuetas de madeira de “feições estrambóticas” causava tamanho estranhamento por parte daquele que escrevera a notícia, como nos alerta Possidônio¹¹, que distintamente das estatuetas católicas, retratavam as feições dos corpos e rostos africanos. O deslocamento da cultura afro-referenciada para o plano de “fora da ordem”, ou até mesmo como uma subcultura a ser admirada não pela sua própria beleza e complexidade, mas submetida ao olhar da subjetividade que apenas reconhece a si mesma e por isso condena o que não lhe é idêntico, é uma das estratégias de produção e reprodução da exclusão da população negra e de sua herança cultural.

Enquanto práticas de imigrantes europeus eram enaltecidas como memórias de um passado a ser lembrado, a ancestralidade africana não ocupava o lugar de história e nem sequer de memória que deveria ser narrada. Antes, era um passado a ser esquecido, apagado e invisibilizado, entretanto, mesmo que os relatos policiais denunciasses essas práticas, as descrições fornecem elementos para interpretar a presença e a simbologia centro-africana e a sua existência na freguesia oitocentista. Se for possível reconhecer a magia nessas páginas, ela estaria em conceber essas fontes como reveladoras não só de violência e repressão que essa população sofreu, mas muito mais, como atestados da capacidade de reinvenção dessas tradições. A perspectiva crítica de análise dessas fontes jornalísticas permite reverter o objetivo da descrição das práticas afro-religiosas. Ao anunciá-las como crime dos povos afro-brasileiros no passado, podem hoje, no presente, revelar não só a presença marcante dos centro-africanos como de suas *sabenças*¹². A veiculação delas nos jornais nos confirma que esses saberes transitavam e eram de comum conhecimento na sociedade brasileira. Assim, o

¹¹ “O profissional da imprensa descreveu a divindade como sendo um “ídolo toscante e de feições estrambóticas”, esculpido em um pedaço de madeira, o qual fugia ao detalhado europeu das imagens católicas em que provavelmente estava acostumado, tanto que ressaltou ser a imagem “informe” e de estranhas afeições.” (POSSIDONIO, Eduardo, 2015 p.3).

¹² Luiz Antônio Simas se refere às sabedorias afro-referenciadas como *sabenças* como uma forma de demarcar o lugar desses saberes, bem como reivindicar-se enquanto um saber.

nome dos *manipansos* era conhecido por grande parte da corte imperial do Brasil oitocentista, ainda que qualquer vínculo com a ancestralidade africana fosse em práticas culturais, fosse na cor da pele, eram o suficiente para serem encaixados e enquadrados nas páginas policiais como ato condenatório. Foi assim que Felipe Miguel¹³, Juca Rosa¹⁴, José Cabinda, o africano benguela Francisco Firmo, Antônio Francisco e tantos outros foram interpretados pela ordem jurídica brasileira: como feiticeiros.

Entretanto, o discurso jornalístico acompanhava as dissonâncias das práticas culturais oscilando na caracterização entre feiticeiros e curandeiros. Apareciam também entre os jornais a descrição da atuação de *ngangas*, como Francisco Firmo, como curandeiros que tratavam mazelas ora individuais, ora coletivas: “ali residia Francisco Firmo, indivíduo de cor preta, já velho, que tratava raparigas crédulas, de certas moléstias, *a que dava o nome de feitiços*, e que exercia de tal modo sua indústria, que sua casa se tornava um verdadeiro antro de perdição”¹⁵. Importante perceber que a ideia de feitiço descrita pelo jornalista neste trecho, constata que a nomenclatura é adotada pelo próprio grupo praticante para descrever as moléstias, confirmando que as práticas de cura dos *ngangas* consistiam em reconhecer, retirar ou colocar feitiços nos indivíduos. Portanto, associar os *ngangas* àquilo que eles procuravam combater, descrevendo-os nas páginas de jornais como feiticeiros, era uma das consequências da perversidade de um olhar que não os compreendia. A feitiçaria na cosmologia bantu era algo que possuía efeito direto na vida da pessoa envolvida, tornando o *nganga* uma figura central por ser o responsável por lidar com esses feitiços. Os *ngangas*:

[...] Seriam responsáveis não só por confeccionar e manipular os *minkisi*, mas eram os detentores do contato entre os homens e o sobrenatural. Esses seriam os responsáveis por lançar e, principalmente, retirar algum feitiço colocado sobre algum indivíduo. (POSSIDÔNIO, 2015, p. 12)

O *nganga* era um sacerdote que detinha o conhecimento da cura e do funcionamento do mundo, de como essas energias agiam e influenciavam umas nas outras. As curas eram realizadas com músicas e danças ao entorno do corpo do cliente, bem como com a presença de líquidos e ervas naturais, os remédios que curavam as doenças. Aqui, igualmente importante, é perceber na descrição revelada por Possidônio não só a ideia de cura, mas uma concepção de saúde e doença tratada tanto de forma individual como coletiva. Os relatos já

¹³ (POSSIDÔNIO, Eduardo, 2015, p.2).

¹⁴ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007.

¹⁵ descrição do *Jornal do Commercio*, 29/08/1884 revelada por Eduardo Possidônio (2015, p.13).

demonstravam certa estranheza por parte dos narradores, pois tinham como baluarte a cultura religiosa europeia ao retratar a forma de estruturação religiosa. Os centro-africanos realizavam suas sessões de cura por meio da adoração às imagens de feições negras, de estatuetas de madeira que tinham objetos em seus umbigos, que eram alocadas em salas reservadas, com altares e objetos a serem consagrados nos rituais e da presença de pós sagrados como a *pemba* e símbolos desenhados. Aqui temos outra marca distintiva da concepção centro-africana na concepção de saúde e sua relação com o corpo que contrastam com as perspectivas de práticas medicinais ocidentais, as quais concebem o corpo humano como um objeto cujo mecanismo biológico deve ser analisado individualmente. As práticas religiosas centro-africanas agregam a essa concepção de cura do espírito e a ideia de coletividade.

As formulações dos regimes de verdade do colonialismo não lograram êxito, especialmente porque não deram conta de vencer sua hegemonia simbólica, por não compreenderem a complexidade das mediações simbólicas e materiais que constituem os mundos indígenas¹⁶. Na obra *África Insubmissa*, Mbembe (2013) assevera que mesmo lá nas regiões da África onde supostamente o cristianismo triunfou, não deu conta de estabelecer sua hegemonia, tendo sido incapaz de apagar os ancestrais sistemas simbólicos. Escamotear a experiência atende à:

Contextos e conjunturas e interesses inerentes à sua situação no espaço colonial e orientados para a satisfação de necessidades sobretudo domésticas mesmo que, casualmente, os propósitos a servir tenham, por vezes, coincido com os propósitos dos agentes missionários. (MBEMBE, 2013, p.16)

A análise de Mbembe, que desfaz noções do triunfo do colonialismo mostrando a insubordinação dos sistemas sociais das religiões ancestrais, mostra que as trocas estabelecidas com outros sistemas simbólicos e políticos religiosos são reinterpretados a partir do seu próprio sistema simbólico, revelando assim os agenciamentos nesse grande cruzo de discursos de verdade. Nas suas diversas esferas, as religiões da ancestralidade entram em simbiose com um cristianismo apenas em um nível que lhes proporcione alguma função simbólica ou material. O saldo dessa relação com o cristianismo colonial se expressa, no contexto do presente, como uma vingança, já que, segundo a análise de Mbembe: esta “[...] compele a análise política a reintegrar a modalidade pagã como elemento constitutivo das

¹⁶ Mbembe refere-se aos povos africanos como “indígenas”.

dinâmicas sociais actuais e repensar em função dela, o conjunto de relações estabelecidas entre supremacia política e insubordinação simbólica” (MBEMBE, 2013, p. 18). Para isso, é preciso, sobretudo, libertar as religiões ancestrais da sua relação com o fetichismo.

O fetichismo que precisa ser superado é também a ideia forjada de que as religiões ancestrais são baluartes das tradições do passado, às quais seus ritos e iniciações remontam como constantes a-históricas. É certo que na literatura o olhar para as religiões ancestrais envolveu um “fetichismo etnológico”¹⁷ (MBEMBE, 2013), em que a compreensão se confunde com a crença por aqueles que a estudam. Uma separação e um distanciamento crítico do objeto de estudo se faz necessária para superar o movimento que sai da desvalorização dessa herança cultural negra para a sua direta sobrevalorização. Tal prática metodológica estabelece uma relação arbitrária com o objeto de estudo por não considerar a historicidade e os contextos sociais nos quais essas práticas atuam. Validados por uma comunidade de trabalhos que se autoalimentam, essa construção do objeto é constantemente produzida e reproduzida como documento de realidade, cuja autoridade reside no próprio grupo intelectual que as produz. Essa postura epistemológica e metodológica apresenta os sistemas de referências indígenas como sistemas simbólicos coisificados:

O discurso das teologias da identidade e da diferença vive na ilusão de que “é assim desde sempre” e que “o mesmo se aplica em tudo” porque “o bosque iniciático não arde”. Toma por “eternas” e “naturais” as relações significantes plásticas, reversíveis e contextuais que, acima de tudo, são uma construção na História. (MBEMBE, 2013, p. 49).

Uma postura que considere a complexidade desses sistemas simbólicos para compreender os distintos processos de constituição da cultura africana deve considerar a historicidade de seus processos, que faz com que emergja um conjunto de saberes como resultado da operação da “inteligência ancestral”. É preciso, pois, levar a sério o empreendimento de pesquisa procurando compreender o sistema de religião ancestral também como resultado de lutas históricas por poder:

Logo, não se trata de produtos neutros, a inteligência ancestral deve ser considerada um campo de forças e um campo de poder. Em oposição ao lirismo romântico da negritude, importa afirmar que a dita inteligência é o resultado formal das lutas simbólicas travadas no passado entre grupos sociais, clãs, linhagens ou etnias, forças sociais que aspiram à produção de sentido, ao monopólio dos recursos raros e, simultaneamente, à imposição de uma forma de construir a realidade social, de a transmitir e de lhe aderir. (MBEMBE, 2013, p. 52).

Sobretudo, trata-se de compreender a constituição dos campos de poder em que atuam essas forças na luta pela sobrevivência. Portanto, as leituras de uma conciliação com a ordem hegemônica cristã devem ser interpretadas percebendo os mecanismos que as religiões ancestrais usam para operar esses saberes dentro da sua ordem lógica de compreensão do mundo.

Numa perspectiva afro-atlântica, o apelo à historicidade também é necessário para libertar o campo afro-brasileiro do fetichismo etnológico de obras que retroalimentam sua autoridade sobre o campo sem o devido distanciamento com o objeto. É constante a prática dos estudiosos do candomblé em produzir uma soberania da cultura yorùbá sobre outras culturas negras aqui presentes, inclusive historicamente anteriores à chegada dos yorùbás aqui no Brasil¹⁸.

Como aponta Oyěwùmí (2021) nos estudos sobre a ideia de gênero e a sociedade yorùbá, compreendendo o gênero como categoria importada, o esforço desta tese procura perceber não só a importação de uma ideia de tempo, como também a sua tradução conforme o arranjo sociocultural dos africanos em situação de escravidão. É preciso, pois, compreender que se outras noções de tempo atuam nas percepções afro-brasileiras, dar conta do processo sócio-histórico que as produziu é a forma de enfrentá-las. Assim, é possível desnaturalizar e libertar as percepções das religiões afro-brasileiras de uma leitura que achata a experiência dos praticantes.

Na história, muitas foram as leituras que versaram sobre a prática religiosa e o transe dos filhos-de-santo como aspectos de uma manifestação primitivista da mente dos negros, ou resultado do fetichismo da magia, descrevendo-as também através de conceitos como histeria coletiva ou até mesmo de catarse coletiva. Os olhares ali voltavam-se apenas para a festa ritualística. Uma postura consequente de uma antropologia ou ciência social que tratava o outro como diferente apenas, ou como mencionava analogamente Roger Bastide, era o mesmo que fazer uma análise das religiões cristãs apenas a partir de sua festa pública, a missa. Portanto, de modo a compreender o que é a temporalidade no candomblé é preciso abordar os trânsitos de sua formação, aqui afro-atlânticos: o confronto de uma epistemologia ocidental e

¹⁸ Passagens como a de Juana Elbein dos Santos evidenciam essa postura: “A história de Ketu é preciosa como referência direta no que concerne à herança afrobaiana. Foram os *Ketú* que implantaram com maior intensidade sua cultura na Bahia, reconstituindo suas instituições e adaptando-as ao novo meio, com tão grande fidelidade aos valores mais específicos de sua cultura de origem, que ainda hoje elas constituem o baluarte dinâmico dos valores afro-brasileiros” (DOS SANTOS, 2012, p. 28).

uma epistemologia yorùbá, tal como delimita Oyěwùmí (2021) e como apresenta Mbembe (2013, 2018).

Distintamente do objeto que se delineou para a autora em África, onde a disputa se dá entre nativos e colonizadores, o confronto aqui possui mais variáveis, visto que estamos falando de uma cultura subalternizada pela própria posição que ocupou o africano escravizado. Soma-se ainda o imperativo do campo constituído como religião, o candomblé, em que a relação com a África se manteve e ainda se mantém, de forma que os processos pelos quais a civilização yorùbá sofreu na Nigéria também têm consequências para as reconfigurações do campo afro-religioso brasileiro dessas “tradições”. São inúmeras as evidências das relações entre o Brasil e a África para o campo das religiões afro-brasileiras, já documentados em diversos trabalhos acadêmicos, bem como inúmeros foram os motivos que levaram os afro-brasileiros de volta ao continente africano, seja para resgatar um arcabouço cultural, seja impulsionado pelo racismo, seja pela busca de uma origem na religião afro-brasileira. Uma historiografia muito específica que estabelece a casa do Engenho Velho na Bahia como uma das primeiras casas de candomblé¹⁹ reconta como Iyá-nassô e Bamboxê readequaram o sistema divinatório de Ifá, dando origem ao jogo de búzios e todo o sistema que estrutura a prática religiosa do candomblé até hoje. Relatos históricos contam das viagens feitas por Bamboxê à África e a sua busca pela criação de um sistema divinatório no Brasil. Reginaldo Prandi em seu livro sobre os *Candomblés de São Paulo* (1991) relata a prática de muitos filhos-de-santo que saem do ritual da umbanda e migram para o candomblé em busca de uma originalidade africana do culto, trajetória essa que acaba muitas vezes na própria África. A busca pela originalidade africana, no entanto, tem desde o início a frustração como principal condutora, dado que essas experiências religiosas são fruto de uma experiência diaspórica, ou seja, elas passam antes de tudo pela necessidade de desconstrução da vivência africana e a reconstrução de uma experiência absolutamente nova, ainda que tenha nessa tradição alguns de seus principais elementos. Por isso a busca pela origem da religião afro-

¹⁹ Essa historiografia tem sua produção muito próxima dessas casas-matriz de terreiro, que mais validam os discursos dos adeptos do que comprovam a sua existência. Para compreender os distintos processos que a presença dos africanos e suas cosmologias tiveram impacto na Bahia no século XIX, sobre a constituição dos Candomblés na Bahia, ver PARÉS, Nicolau. *A formação dos Candomblés: a história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007. O trabalho de Parés é um marco nos estudos sobre religião afro-brasileira e a constituição desse campo de estudos. Parés irá desnaturalizar a ideia de que a presença dos yorùbás nos Candomblés baianos do século XX resumem a experiência dos Candomblés. Procurando cruzar as fontes orais e a documentação histórica, propõem uma narrativa que analisa a construção acadêmica desse campo e as consequências práticas de invisibilidade da presença de outras configurações étnico-religiosas como o reconhecimento dos Candomblés jeje, e a sua posterior nagoização do século XX nos cultos de Candomblés jeje-nagô.

brasileira é um empreendimento desde o princípio marcado pela frustração, é uma busca que não possui um marco constitutivo nem no Brasil, nem na África, dada a pluralidade das formas de expressão religiosas afro-brasileiras nos diversos locais com a presença dos africanos escravizados.

As leituras sobre o campo religioso afro-brasileiro possuem, por isso, muitas armadilhas analíticas, correndo o risco de generalizações que acabam apagando diferenças constitutivas dos cultos. Dentro do guarda-chuva “candomblé” há uma diversidade de rituais que se diferenciam entre si. Essas distinções são demarcadas no próprio campo do povo-de-santo não sem disputa ou hierarquias. Há entre eles as reconhecidas casas-matrizes, bastante antigas e já seculares, que regulam as práticas e estabelecem novas normativas para os seus cultos e dos seus descendentes. Sua fundação, segundo os relatos dos próprios interlocutores, fora feita por africanos. São elas: a Casa do Engenho-Velho, o Gantois, O Ilé Asé Opo Afonjá da Bahia e o do Rio de Janeiro, a Casa de Osumaré. As casas-matrizes formam uma comunidade minimamente unida pelo respeito aos seus cultos, salvaguardando suas diferenças. Não à toa, quando seus interlocutores habilitados, aqueles que o sacerdote da casa permite serem porta-vozes, remetem às formas de cultuar, cuidadosamente se acrescenta “na minha família de santo nós fazemos assim...” reconhecendo assim a pluralidade de formas de culto que os constituem. Elas são, também, produtoras de uma narrativa que evoca essa ascendência africana e a reproduz como discurso de autoridade e validação das práticas. Ainda, além da pluralidade constitutiva das práticas religiosas, o fascinante das religiões afro-brasileiras é compreender como o dinamismo é parte constituinte dessa tradição.

Lisa Castillo Earl, em sua etnografia de terreiro *Entre a oralidade e a escrita* (2010) apresenta o candomblé como uma tradição inventada, e ainda, que essa mesma tradição vinculada primordialmente à forma de transmissão oral possui muitos documentos históricos e escritos consultados internamente. Ora, a presença da escrita e o predomínio da oralidade não são contraditórios ou excludentes, antes constituem articulações no sistema religioso que diferem das estruturas religiosas conhecidas pelo ocidente. A não existência de um livro sagrado, profético sobre o qual se consulta para propagar e disseminar os credos religiosos não torna menos séria as práticas e os ensinamentos doutrinários. A questão é que a pluralidade de formas de culto foi interpretada pelas lentes ocidentais não como um sistema religioso, mas como uma “algazarra”. E de fato não é um sistema religioso em si, o que nós entendemos hoje como religião e através do conceito de religião restringe profundamente a experiência que a prática desses saberes proporciona.

Numa África pré-colonial, os saberes sobre os Òrisàs, sobre os Egúns e o culto aos ancestrais constituíam o mundo social e forneciam estruturas que orientavam a prática coletiva. Os itáns nos odus continham mensagens pelas quais se interpretava o mundo, a ação e o comportamento humano.

O que deve ser ressaltado aqui é que nos cânones da razão ocidental havia uma consonância na forma de tratar os africanos e a vida na África que não permanece apenas nos escritos, mas também nas práticas de todo um sistema que se funda através da escravidão. O Brasil Colônia importa não só a percepção como é instituído como país escravocrata, em que reina a ideia do negro não mais só como o selvagem, mas como um animal apto a produção. María Lugones (2014) analisa o projeto da colonialidade a partir da dicotomia entre humano e não-humano imposta pelas metrópoles em uma distinção hierárquica com as colônias, que acompanha a dicotomia entre homem/mulher já existente do outro lado do mar como sinônimo de civilização. O homem europeu, branco e burguês era considerado a personificação da civilização; ele pertencia ao mundo coletivo, estava apto a tomar decisões para si e para o governo, era o ser civilizado. A mulher europeia branca não era a sua correspondente na hierarquia, ela era reconhecida por sua capacidade sexual de reproduzir a espécie. Já os homens indígenas e negros escravizados ocupavam o lugar masculino do não-humano, o macho, o ser animalesco apto apenas para o trabalho; e as mulheres indígenas e negras escravizadas a deformação do macho, o não humano feminino, ocupando, assim, a posição de fêmeas reprodutoras da espécie. Segundo Lugones, a dicotomia e a hierarquia entre os gêneros fizeram da missão civilizatória um ato ainda mais perverso de agressão à subjetividade, aos corpos, aos saberes, e julgá-los como seres fora da civilização justifica esse cruel comportamento.

2.4 O ESPAÇO SAGRADO DO ILÉ ASÉ ODO OGE BABÁ EPEJÁ

É impossível caracterizar o espaço sagrado sob o qual iremos falar apenas como campo de pesquisa. O Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá que está assentado na divisa dos bairros Cacupé e Santo Antônio de Lisboa, norte da Ilha de Florianópolis, capital do Estado de Santa Catarina, é, sem dúvida, um verdadeiro cruzo. Localizado em uma das principais ruas, altamente procurada por se tratar de uma via gastronômica com restaurantes à beira-mar e pelos reconhecidos condomínios particulares de residências de alto padrão, o barracão de candomblé se encontra ao final da rua Caminho dos Açores. Para chegar usando o transporte

público as opções são escassas, contando apenas com uma linha de ônibus que passa pela região com um total de nove horários no dia, quem é morador da ilha já é familiarizado com os problemas de planejamento urbano e de abastecimento no transporte público para sua população.

A roça, como se denomina o espaço sagrado de candomblé, desde seus primeiros relatos históricos é caracterizada como o lugar onde natureza e seres vivos convivem em comunhão com as forças da natureza. Os aspectos que constituem esse espaço podem, sem dúvida alguma, nos remeter à reflexões dos melhores mundos possíveis nas ideias da ecologia humana. A reverência maior é ao meio-ambiente, à preservação da fauna e flora, das fontes e nascentes. É nesse ambiente, encravado numa ilha do desterro já tão gentrificada, que os fundamentos, filosofias e medicinas dos povos africanos, indígenas e tantos outros, fazem ecoar seus atabaques e tambores. Nesse cruzo entre o terreiro e a cidade, vive uma tradição.

O Candomblé de Ketu de Iyá Marcela está no meio da Mata Atlântica, próximo à SC-401. O Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá foi fundado em 7 de outubro de 2017, e a pesquisa começou a ser desenvolvida em abril de 2018. A casa, que ainda se estruturava, já possuía alguns filhos-de-santo, contando com alguns iyàwós, duas ekédis, dois ogans, e, ao longo desses quatro anos, foi se modificando. Atualmente, o Ilé conta com uma comunidade de cerca de 20 pessoas.

2.5 QUESTÃO URBANA E A INVISIBILIDADE NEGRA, UM TERREIRO EM CONTEXTO CATARINENSE

Acontece com muitas roças de candomblé e terreiros de umbanda pelo Brasil. A especulação imobiliária, o crescimento das cidades e o aumento da densidade demográfica sufocam a natureza e por consequência os espaços sagrados historicamente reservados ao culto dos Òrìsàs nas grandes cidades. Ainda assim, as resistências despertam e se renovam em múltiplos lugares, só possíveis de serem e existirem pela força e resiliência de pessoas que vivem a experiência de outra temporalidade, que se ocupam do Òrìsà. O papel social, portanto, exercido pela Iyálorisà é fundamental para a perpetuação da memória e dos fundamentos das culturas africanas e indígenas. O egbé (comunidade) de Ìyà Marcela Felício é enraizado através de um sistema de parentesco à casa matriz, o Ilê Oxumarê.

Da Bahia para Florianópolis, essa ancestralidade encontra até hoje uma configuração sociocultural bastante específica e que por muitas décadas foi lida sob a ótica do colonizador.

Assim, é interessante observar a constituição de um terreiro de candomblé, localizado em um bairro de classe média alta, na Ilha de Florianópolis no sul do Brasil, quando comparadas às históricas roças e barracões de candomblé no Rio de Janeiro, Bahia e São Paulo. Muitos deles tem seu início em propriedades afastadas do centro da cidade, geralmente terrenos localizados na periferia e próximos à área rural. A Casa de Oxumarê, bisavó do Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá, iniciava seus trabalhos em um terreno na periferia, associado a contextos mais rurais do que urbanos. Devido a processos que viveu a própria casa-de-santo – que abarcam desde as obrigações legais à intolerância/perseguição religiosa estrutural do Estado – e a processos de urbanização e modernização da própria cidade de Salvador – movimento que perpassa também pelo reconhecimento da herança negra e a sua presença na cidade – atualmente o barracão se encontra em um bairro mais elitizado em meio ao fervor dos fluxos urbanos da cidade de Salvador.

Também a propriedade na qual se encontra o Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá passou por esses processos, quando foi adquirida pela família a sua localização ainda era considerada distante do centro da cidade, a estrada SC-401 sentido “norte da ilha” que até hoje é a única rota de acesso dessa região, na época era apenas uma via simples de mão dupla, e as ruas de acesso no bairro eram de estradas de chão. Devido a processos que envolvem o crescimento urbano, o investimento no setor de infraestrutura e mobilidade urbana, áreas que eram consideradas afastadas passam a se “aproximar” dos centros urbanos. A propriedade se encontra em meio aos fluxos urbanos, se considerar a distância do centro da cidade, por volta de 12km, quando comparada a outros bairros urbanos mais distantes, mas ainda se encontra numa área residencial. O turismo e a prestação de serviços são as principais atividades econômicas. É uma zona considerada calma, de pouca movimentação, tendo um público mais presente nos finais de semana nos restaurantes à beira-mar da rota gastronômica, de forma que ainda é protegida do ritmo urbano frenético e acelerado de uma grande cidade, capital do Estado. Entretanto, o contexto florianopolitano é bastante diverso se comparado à essas outras capitais em sua constituição social, política, histórica, geográfica que são importantes de compreender quando analisamos a existência de uma casa de terreiro e sua relação com a herança afro-atlântica.

Como bem demonstra Leite (1996), o Sul do país foi constantemente interpretado por seu embranquecimento, assumido por muitos dos que se propuseram a analisar a região como um fenômeno de êxito da ideologia racista da política de povoamento pela imigração. Essas leituras recheadas de noções de estereótipos de modelos de democracia ainda vinculavam o

crescimento econômico do Sul com a ausência da população negra, ou ainda, com a “boa convivência” com os poucos negros que ali existiam. De acordo com a pesquisadora Ilka Leite, a presença dos negros no Sul do país e especificamente em Santa Catarina foram ocultadas devido ao baixo número de sua população quando comparadas a outras cidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia. Essas análises baseiam-se na estruturação econômica da região, já que o sul do país, especialmente a região que futuramente se torna o Estado de Santa Catarina, não se integrou à economia de exportação como as outras províncias, tornando-se assim apenas um local de passagem e de defesa marítima estratégica para assegurar a rota para o Rio da Prata.

Por isso, as atividades econômicas desenvolvidas nestes campos não atraíram os olhares da colônia. Entretanto, salienta a autora, que a “inexpressividade” que tantos autores colocaram na literatura não pode ser entendida como ausência. E ainda, que apesar de a economia de Santa Catarina não ter se desenvolvido para a exportação de acordo com os interesses da colônia, a dependência da mão-de-obra negra escravizada não pode ser descartada pelos seus baixos números, uma vez que os negros estiveram presentes em todas as atividades econômicas internas aqui desenvolvidas, nas armações baleeiras, nas pequenas e médias propriedades na agricultura, nos engenhos de farinha e cana-de-açúcar, nas fazendas de gado de Laguna, no comércio, entre outras. Segundo sua análise os critérios que estabeleceram a invisibilidade dos negros no Sul do país estão atrelados às comparações com fatores externos da região em sua grande maioria estabelecidos com as grandes cidades cuja dependência da mão-de-obra escravizada era inquestionável devido a sua alta população e presença.

Entretanto, os números revelados na literatura sobre os negros em Santa Catarina, mais especialmente em Desterro (primeiro nome atribuído à Ilha de Santa Catarina) são bastante controversos, uma vez que o mesmo autor que destaca que a quantidade de posse de negros é característica distintiva para a determinação da riqueza das famílias do Sul, é o que destaca a sua baixa população. Estimou-se por volta de 1810 a 1840 um negro para cada cinco brancos. Imagem essa que contrastava com as cidades do Rio, São Paulo, Bahia e o Norte do país. A baixa população de descendentes africanos na região e o desenvolvimento econômico do Sul do país ao longo dos anos serviu de pretexto para a criação de alguns mitos relacionados à democracia racial e as ideologias racistas presentes na região até os dias de hoje.

Em 1950, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni escolhem como local de pesquisa sobre relações interraciais a cidade de Florianópolis (antiga Desterro) por considerarem as suas “especificidades” em relação à história do país. Percebe-se então como a identidade étnica do sul do país foi sendo construída na literatura a partir das falsas ideias do embranquecimento – muito impulsionado pelo mito da democracia racial – e da ausência da população negra. O que torna curioso perceber, demonstra Leite, é que mesmo em uma minoria numérica, Cardoso e Ianni (1960) constataam não só a segregação da população negra habitando em territórios de morros e periferias, num nítido processo de marginalização econômica e social, como a presença de racismo. Isso nos coloca diante do questionamento “se o equilíbrio entre ‘brancos e negros’ foi sempre diferente do de outras províncias, se a dependência da mão-obra-escrava na Ilha foi menor, como e por que o sistema continuou a se autogerir com a mesma lógica dos demais?” (LEITE, 1996, p. 47).

Quer dizer, mesmo que os autores que descreveram sobre a inexpressividade dos negros estivessem certos em suas análises – o que Leite comprovadamente demonstra incongruências em seus escritos – e considerando a conclusão de Cardoso e Ianni (1960), seria pertinente ponderar que “afirmar que o racismo é fruto do sistema escravista não esclarece muito o presente” (LEITE, 1996, p. 47). Essas questões reinterpretem o racismo vinculado exclusivamente ao passado local do sistema escravista, demonstrando que onde a presença não foi “tão” marcante, como a literatura fez questão de apresentar, não significou maior integração das relações raciais, “apesar do predomínio da pequena propriedade, o contato mais íntimo entre o senhor e o escravo em quase nada contribuiu para suavizar a dura condição de não-homem, de máquina de produção” (LEITE, 1996, p. 49).

Os negros e os indígenas aqui, como noutros lugares do país, também foram submetidos à lógica da exclusão, desqualificação e desumanização. E esse saldo de uma identidade construída pela negação do negro e dos indígenas se faz presente atualmente na sociedade catarinense “em uma narrativa cotidiana depreciativa do Outro²⁰” (LEITE, 1996, p. 49). Entendido esse processo de invisibilidade pelo qual passa a população negra no Estado, pode-se entender a necessidade de defesa presente na comunidade do povo-de-santo com pessoas “de fora”. Como uma prática cultural de herança africana o preconceito e a

²⁰ Leite na sequência ainda agrega que essa forma depreciativa de tratar o Outro está presente até mesmo entre a população negra, especialmente as que são menos escolarizadas e politizadas, retratando o cenário da década de 90. Atualmente estamos falando de outro cenário, onde temos um Movimento Negro Unificado atuante no Estado, que tem não só conquistado a legalização de terras quilombolas como tem investido na formação da população negra, através de políticas públicas como EJA para comunidades quilombolas e a política de ações afirmativas que completou 10 de presença na Universidade Federal de Santa Catarina.

intolerância espereitam essas relações. Portanto, pesquisar uma herança tradicional da cultura negra em Florianópolis merece e carece de atenção, para desnaturalizar a ideia de que aqui não tem negros ou “coisa de negro”.

Os argumentos de Leite demonstram como essa noção excludente do outro, de negação e invisibilidade não está circunscrito somente à presença massiva dos negros. A desqualificação e desumanização do negro a nível afro-atlântico é resultado de um sistema escravista de um capitalismo em expansão e, acima de tudo, é um projeto político civilizatório que marca a produção teórica e intelectual daqueles que pensam os projetos de sociedade a serem construídos. Por isso, a toada do tom democrático atribuída à cidade do Desterro no passado (e no presente) pelos autores que aqui passavam é falaciosa. Não houve aqui qualquer integração e as relações eram e continuam extremamente racializadas. Tanto que, é possível pensar a construção da identidade étnica do Sul como negação do negro e do indígena. Para a população negra que aqui permaneceu, o território se tornou elemento significativo para a constituição de sua identidade étnica, em distintos processos de aquilombamento, tal como demonstra Leite.

[...] território negro aparece, então, como elemento de visibilidade a ser resgatado. Através dele, os negros, isolados pelo preconceito racial, procuram reconstruir uma tradição centrada no parentesco, na religião, na terra, e nos valores morais cultivados ao longo de sua descendência. A tradição negra tem sido, comprovadamente, o próprio enfrentamento, a resistência cotidiana. (LEITE, 1996, p. 50).

Nos dias atuais, se considerarmos a preservação do patrimônio imaterial, por meio dos ensinamentos das filosofias do Candomblé de Ketu, a constituição de espaços de resgate da memória afro-atlântica, a representatividade e impacto sobre as vivências que seus adeptos têm, essa integração impedida às populações negras se constitui em outras configurações como relação de reconstrução do pertencimento. A força da ancestralidade negra diaspórica revitaliza seus elementos componentes de seus sistemas filosóficos através dos fundamentos assentados em espaços sagrados. É nesse sentido que o território, a territorialização e o terreiro devem ser compreendidos, como prática e vivência cultural negra, ainda que, inseridos num contexto de interrelação com membros brancos dessas comunidades, ou espaços geográficos desfavoráveis. Os praticantes podem até ser majoritariamente brancos, no entanto o fundamento, como diz o povo-de-santo, a ancestralidade, é negra, sobretudo a partir do renascimento no Roncó. Daí o importante papel destinado aos Ilés de candomblé por todo

o território brasileiro, e neste caso, do Ilé Asé Odo Oge Baba Epejá, ser espaço-social-político-religioso que reivindica outra narrativa histórica para o processo da diáspora.

2.6 CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO E O CAMPO DE PESQUISA

A pesquisa de campo em religiões afro-brasileiras desencadeia uma série de questões metodológicas, devido ao seu caráter iniciático. Quando falamos de religião afro-brasileira estamos nos referindo a um ritual que lida com a ideia de incorporação, a manifestação do sagrado, das entidades e divindades no corpo terreno. É a própria relação de conexão entre Òrun e Àiyé que também nos dedicamos a entender. Para o candomblé, e em grande medida também a Umbanda, o acesso aos saberes e segredos do sagrado estão associados a preparação e ao pertencimento à religião em si, e há uma estreita relação entre tempo e conhecimento que vão permitindo à iniciada e à filha de santo ocupar distintos cargos e posições hierárquicas no *ilê*.

Assim sendo, muitas questões saltam aos olhos, será que para conhecer a religião é preciso se tornar uma filha de santo? Essa pergunta não é pequena, visto que compreendemos que o processo de iniciação se trata também de um amplo processo de formação da pessoa na cosmologia de culto aos Òrìsàs, que vai desde a preparação do espírito e do corpo, como o aprendizado dos costumes dentro de uma casa de santo, as tarefas a desempenhar em cada ritual, como vestir, como dançar no momento da incorporação, como reconhecer a musicalidade de cada toque e ritmo do atabaque, como preparar o alimento do Òrìsà e, por último, mas não menos importante, em se falando de candomblé, o aprendizado da língua do Òrìsà ou Nkisse, o yorùbá e as línguas bantu. Se o objeto de pesquisa é analisar como o conceito de tempo na religião afro-brasileira remete às reminiscências de um pensamento africano, já ressignificado em nosso contexto, por isso afro-brasileiro, como fazer uma pesquisa dessas sendo alguém “de fora” da religião?

No escrito *Os Nagô e a morte* de Juana Elbein dos Santos (2012) a etnóloga apresenta uma defesa da necessidade de pertencimento à religião para justamente compreender o sistema de crenças e a estrutura religiosa profundamente. Segundo a etnóloga, os outros estudos sobre o candomblé falham justamente por serem produzidos por um olhar “de fora” que acabam voltando-se para a teoria parâmetros de identificação e compreensão alheios aos significados religiosos. Além disso, muitas cerimônias realizadas são de caráter privado e apenas quem é iniciado ou que tem um certo nível de sacerdócio no culto tem

acesso para participar. A condição de filha de santo poderia, assim, propiciar o acesso tanto aos saberes quanto às práticas realizadas naquilo que tanto seduz a mente da pesquisadora e se torna um atrativo para quem se dedica aos estudos da religião afro-brasileira, o acesso aos segredos e aos mistérios do sagrado. Sem dúvida, muitas etnólogas, antropólogas e sociólogas se deixaram seduzir pela curiosidade que os rituais acabam atraindo.

Mas, não só a curiosidade acaba sendo algo que desperta o olhar, as constantes relações e o olhar produzido pelo senso comum de uma “religião primitivista” e “selvagem” também levou muitos a esse campo de estudo. Justamente, para se afastar de posturas tão alijadas da lógica interna da religião é que dos Santos (2012) acaba defendendo a necessidade de “estar iniciado” para a realização de uma pesquisa no campo afro-religioso. Para uma pesquisadora não-iniciada seria difícil perceber os momentos em que algo excepcional acontece durante uma cerimônia, bem como perceber aquilo que corre no curso esperado. Igualmente difícil seria se comunicar sem o conhecimento da língua, necessitando sempre do auxílio de um tradutor. Algo muitas vezes complexo em que, por mais que se tente traduzir vários termos do yorùbá ou banto ao português, há noções e conceitos que não possuem uma correspondência direta na linguagem, por vezes são analogias e metáforas que fazem sentido no contexto religioso. No mais, há também o ensinamento da expressão corporal bem como do reconhecimento musical, em que cada Òrisà ou Nkisse manifestam suas energias com determinados movimentos rítmicos ao qual o toque dos tambores e atabaques são responsáveis por chamarem e conectarem.

- “Estar iniciado” aprender os elementos e os valores de uma cultura “desde dentro”, mediante uma inter-relação dinâmica no seio do grupo, e ao mesmo tempo poder abstrair dessa realidade empírica os mecanismos do conjunto e seus significados dinâmicos, suas relações simbólicas, numa abstração consciente “desde fora”, eis uma espição ambiciosa e uma combinação pouco provável. (dos SANTOS, 2012, p. 17).

Muitas das pesquisadoras que se dedicaram aos estudos das religiões afro-brasileiras mantiveram ou desenvolveram uma relação muito próxima com seus objetos de estudo: a religião. Essa relação de proximidade entre sujeito e objeto da pesquisa merece um olhar mais atento por despertar distintas posições ocupadas entre a pesquisador e o campo da religião

afro-brasileira que, em primeiro lugar, para conhecê-lo é preciso pertencer ao universo do sagrado, a qual apenas aqueles que foram iniciados podem ter acesso.

Como alguém que não é iniciada, a inserção no campo da pesquisa se deu de diferentes maneiras. Por se tratar de religiões afro-brasileiras e o prefixo afro numa sociedade racista e preconceituosa, requer certa cautela e cuidado com as formas de entrada no campo. É interessante que a forma com a qual foi estabelecido o contato e como a relação com o terreiro se estabeleceu teve uma relação direta. Os terreiros que mais estabelecemos contato foram os que chegaram através da indicação de alguém próximo, ou que já possuíam relação com o pai-de-santo ou mãe-de-santo, o famoso “fulano me indicou”. Isso é importante ser observado, pois demonstra características importantes a serem consideradas no campo de estudo já que, em primeiro lugar, ao entrarmos nesse universo afro-religioso, estabelecemos contato e passamos a interagir com o do povo-de-santo e por ele ser reconhecido. Essa extensa comunidade formada por adeptos e simpatizantes das religiões afro-brasileiras é uma importante e potente forma de interação e de proteção entre eles. Os terreiros se conhecem, os filhos de uma casa conhecem os filhos da outra casa, eles se visitam e consolidam uma importante comunidade de troca de práticas, saberes e muito mais.

A indicação de alguém de dentro, uma pessoa que já tinha a confiança do sacerdote foi importante via de acesso. Em segundo lugar, denuncia o forte preconceito vivenciado pelo povo-de-santo que se une para forjar entre si a possibilidade de segurança social, seja de suas práticas, seus credos, suas vivências, suas corporeidades e suas musicalidades. Durante o processo da pesquisa, a casa de Batuque da nação Jêje-oió situada ao sul de Florianópolis, no bairro Ribeirão da Ilha, à qual a visita serviu de pontapé inicial para o desenvolvimento dessa pesquisa, teve a sua imagem de Iyemonjá vandalizada num ato configurado como crime de intolerância religiosa. A extrema vigilância e a constante ameaça, entretanto, não impedem que essas casas deixem suas portas abertas, especialmente em dias de festa, dias de gira, dias de atendimento, para quem ali necessitar.

O agendamento de jogos de búzios foi uma das formas encontradas para estabelecer contato com casas de batuque e candomblé, cujos rituais abertos à comunidade são menores. Portanto, o jogo de búzios para um primeiro contato, ou mesmo a visita às festas que por ventura tomava conhecimento. Como no início da pesquisa a tentativa era de poder tratar a questão do tempo em diferentes rituais de religião afro-brasileira, foram várias visitas em diferentes rituais e casas. Essa seleção sofreu um processo “natural” de afastamento e aproximação, dependendo da abertura que o pai e a mãe de santo davam para a minha

presença entre eles. Por fim, devido aos imponderáveis da realidade (MALINOWSKI, 1978), e situações que nos fogem ao controle, muitos desencontros em relação ao tempo também marcaram esta primeira aproximação ao campo.

Tanto pelos encontros e desencontros de episódios que fugiam de minha alçada, bem como pelo suporte e aporte teórico que encontrei na literatura para trabalhar diferentes aspectos da religião, foi numa casa de Candomblé Ketu, no Ilé Àse Odo Oge Babá Epejá que foi desenvolvido o campo a qual esta tese busca compreender. Desde o início a atmosfera da casa foi bastante acolhedora comigo como pesquisadora. Para além da possibilidade que me foi fornecida na pesquisa de campo, o apoio da literatura sobre os nagô-yorùbás no Brasil e a vasta produção sobre o Candomblé Ketu foram importantes aspectos a serem considerados, já que este se tratava de um universo relativamente novo, enquanto objeto de pesquisa.

Os procedimentos de pesquisa adotados procuram conciliar diferentes técnicas metodológicas como a etnografia durante o período em que foi possível estar presencialmente no campo. Iniciado o trabalho de campo no ano de 2018, como uma pessoa não-iniciada no candomblé, tive acesso a alguns eventos, como a iniciação de uma filha de Nanã, que durou 10 dias, de forma que não permaneci ininterruptamente no campo, indo e voltando entre os rituais. Desses dias, apenas alguns eventos foram permitidos a minha presença, como o *perfuré*. Diariamente eu chegava cedo no barracão, antes mesmo da Mãe-de-santo ter “levantado o Òrisà”, participando do café da manhã com os integrantes do barracão e com os irmãos-de-santo de Iyá Marcela que haviam vindo para a ocasião de feitura com seu pai-de-santo, o Bábálòrisà Alaibialé. Findada a iniciação também estive presente nos preparativos para as festas de Olubajé e a festa de Ogun, o momento de aprendizado das danças e das comidas²¹ com o Babalásé Leo Oliveira do terreiro de Mãe Ana de Ogum, avó de santo de Iyá Marcela.

A relação com o campo de pesquisa, se modificou no final do ano de 2018 e início do ano de 2019, num dos aspectos mais importantes das religiões afro-brasileiras, que versam sobre cura e saúde. Isso se deu por conta da minha gravidez, que interferiu nos rumos desta pesquisa, tanto pela interrupção das visitas de campo, como pela condição da visita. Tratarei desses elementos mais específicos sobre os aspectos da saúde, da cura, e do axé nas casas de terreiros de Umbandas e Candomblés mais adiante na argumentação da pesquisa, por

²¹ Importante esclarecer que eu não tive acesso a nenhum conhecimento compartilhado sobre a cozinha-de-santo, nenhum fundamento da comida dos Òrisàs. Apenas pude participar dos momentos de aprendizado de toques de atabaques, dos cantos e orikis, e das danças dos Òrisàs.

enquanto, para os aspectos sobre o campo da pesquisa, é importante saber que por motivos de saúde do meu filho, dei início à trajetória no Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá.

Em fevereiro de 2019, Iyá Marcela agendou o ritual de Borí para mim e meu filho, ainda em período de gestação. Após os ebós de limpeza e livramento, inicia-se o borí, o ato de alimentar o seu Orí, a sua cabeça, onde fica a força do Òrìsà. Este seria o primeiro ritual a ser feito para ingressar em um barracão de candomblé. E este também seria responsável por me atribuir um novo *status* na família-de-santo, o de *abiyán*, alguém que está conhecendo mais profundamente o cotidiano do barracão para tornar-se um filho-de-santo. Ser uma *abiyán* do terreiro estreitou as relações que eu estava estabelecendo no local com os filhos-de-santo, como também me deu acesso a outros lugares que, até então, eu não poderia entrar, como a cozinha-de-santo. Outro aspecto igualmente relevante foi o período de puerpério e os primeiros meses do meu filho, que dificultaram a presença nas funções do barracão, tendo havido aí um período de afastamento.

Outro grande período de afastamento que modificou os rumos desta pesquisa foi a pandemia global que estamos vivendo desde início de 2020 e que paralisou as atividades no Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá por quase um ano. Com a situação de incerteza gerada pela pandemia no início do ano de 2020 e que se arrasta até os dias atuais, a cada novo quadro de evolução da Covid-19, e novas ondas de pico de transmissibilidade, internações e óbitos ocasionados pela doença a nível global, nacional e regional, passamos por um longo período de indeterminação das atividades. No ano de 2021, ainda sobre a permanência e constante risco do SARS-COV 2, as atividades acabam sendo retomadas gradualmente sob uma forte regulamentação de práticas pelas agências nacionais e internacionais de saúde, como a obrigatoriedade do uso de máscaras, e diversas orientações para barrar a transmissibilidade do vírus como: a diminuição do número de pessoas dentro de um mesmo local, a necessidade de distanciamento social ente os indivíduos, que variaram neste período de 1,5 metros para 1 metro. Muitas dessas práticas, quando analisadas no interior de um barracão, acabam sendo impeditivas, especialmente quando a noção de saúde que rege essas práticas é fundamentada no princípio da coletividade. No ano de 2021, o Ilé Asé retoma apenas atendimento de saúde urgentes, reduzindo o número de pessoas presentes no barracão, para assegurar as condições sanitárias de cuidados durante a pandemia. Ebós e Borís que eram feitos coletivamente - tanto pela demanda de afazeres e cuidados da família-de-santo, quanto pelo custo para as pessoas envolvidas, se torna mais praticável fazê-los conjuntamente – passaram a ser realizados individualmente e apenas com dois ou três membros do barracão disponíveis para auxiliar os

trabalhos junto à Iyálorisà. Com a evolução do quadro da Covid-19 ao longo do tempo, e a incerteza sobre o restabelecimento de uma normalidade, a pesquisa precisou se readaptar às novas condições de saúde. Este se tornou um momento de troca especialmente com a Iyálorisà Marcela, através de videochamadas e conversas no aplicativo de mensagens instantâneas. O dinamismo das mensagens permitiu um contato mais pontual retirando algumas dúvidas com a Iyá sobre os rituais, bem como questionamentos que seguiam das leituras realizadas sobre o campo do candomblé e a sua pluralidade de formas. A dinâmica das mensagens de texto foi considerada adequada, já que Iyá Marcela tem uma jornada de trabalho bastante extensiva que, somadas às atividades do barracão e as suas pós-graduações em andamento, permitiu um bate-volta de informações. Este também é o principal canal de comunicação da Iyálorisà com seus filhos, usado para informar também sobre as atividades da casa.

Do período em que estive no campo, foi sugestão de Iyá Marcela aproveitar a presença de sua família-de-santo, como os seus irmãos-de-santo e seu pai-de-santo que vieram de São Paulo, para realização de algumas atividades no barracão, para um contato mais pontual com entrevistas. É importante ressaltar que essa presença da família-de-santo de Iyá Marcela no barracão é a expressão dessa temporalidade nos terreiros, o reconhecimento da experiência dos mais velhos, da senioridade, que tem no compartilhamento de experiências e trocas a principal forma de aprendizagem. Sendo um conhecimento ancestral com suas tradições próprias, é a casa do avô-de-santo que vem auxiliar os primeiros passos dessa nova família que se forma. A comunidade sustenta a criação da nova família e dá o suporte necessário, os conhecimentos do *fundamento* do culto aos Òrisàs que tratamos de compreender nesta pesquisa. A partir das observações feitas preliminarmente no campo da pesquisa, a metodologia de entrevistas narrativas foi a escolhida por se adequar à realidade social e ao contexto das práticas diárias numa casa de santo. Por se tratar de um ambiente bastante dinâmico com diversos afazeres, e sendo essas atividades a materialização de saberes e formas de vivenciar o mundo, presenciar o seu desenvolvimento possui um potencial de aprendizado.

É no desenrolar das tarefas que muitas histórias são contadas e compartilhadas, sobre os Òrisàs, sobre os Ilés, sobre Iyás e Babás, sobre iyàwós, sobre abiyans, sobre ogans e ekédis, e muito mais. A centralidade da oralidade presente nas culturas afro-brasileiras assim se perpetua, nas histórias contadas nas cozinhas de santo, na preparação dos rituais, na confraternização, na celebração dos Òrisàs. Assim sendo, a escolha pela metodologia de entrevistas narrativas visa prestigiar a forma com a qual a sabedoria entre o povo de santo é

compartilhada. As entrevistas narrativas possuem forma não estruturada, permitindo e encorajando a entrevistada a se aprofundar certos aspectos ou algum acontecimento de sua história de vida. Como orienta Muylaert et al. (2014), a influência da entrevistadora deve ser mínima, apenas instigando a entrevistada a desenvolver a sua própria história. A linguagem da entrevistadora deve procurar se adequar às formas de linguagem utilizadas no contexto social em que o diálogo se desenvolve, “já que o método pressupõe que a perspectiva do informante se revela melhor ao usar sua linguagem espontânea” (MUYLAERT et al., p.194, 2014).

A narrativa assemelha-se a uma contação de história, na qual a entrevistada expressa em linguagem aspectos de sua vivência. É um momento de elaboração do ato vivenciado, momento de revisão e de escolha dos aspectos que gostaria de ressaltar, tornando, assim, a entrevistada em um sujeito ativo na construção da experiência da pesquisa. O ato de narrar torna a pesquisa ainda mais enriquecedor por ser uma circunstância em que ambas, tanto a pesquisadora quanto a entrevistada, compartilham uma experiência singular. Walter Benjamin sobre a narrativa descreve que o “narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora às coisas narradas à experiência dos seus ouvintes” (BENJAMIN, 1994, p. 201).

A narrativa possui as marcas daquele que a conta, ela penetra no ouvinte permitindo-o sentir as mais diferentes emoções, tem a capacidade de sensibilizar, envolver e assimilar de acordo com suas próprias experiências do observado, admitindo outras possíveis interpretações. Segundo Muylaert et al. (2014):

Interpretação não no sentido lógico de analisar de fora, como observador neutro, mas interpretação que envolve a experiência do pesquisador e do pesquisado no momento da entrevista e a experiência anterior de ambos, transcendendo assim o papel tradicional destinado a cada um deles. (MUYLAERT, 2014, p. 194)

É a partir desse compartilhamento que outras questões não linguísticas também constituem parte da análise: o tom da voz, os momentos de pausa, a linguagem corporal, posturas e gestos, o silêncio e o não-dito se tornam fontes importantes de reflexão sobre o que está sendo narrado. O não-dito numa experiência narrativa pode ter uma capacidade elucidadora mais potente do que muitas palavras. Uma pausa em um momento crucial, uma rememoração, uma sensação e a sensibilidade com a qual se narra devem se constituir como campo de análise. Portanto, qualquer critério de julgamento de verdade não se aplica, uma vez que narrar aquilo que fora experienciado é nada menos do que relatar a forma com a qual um ato possa ter sido significado e vivenciado.

Essa elaboração não cessa no momento temporal do qual se narra, é no próprio presente em que se reelabora aspectos subjetivos dessa vivência e, principalmente, o momento em que se elege uma forma de narrar. As narrativas são representações e interpretações do mundo, por isso são tão importantes como instrumento metodológico que buscam compreender as formas de significar o tempo no *candomblé*, visto que:

[...] O objeto das narrativas não é apenas reconstruir a história de vida do informante, mas compreender os contextos em que essas biografias foram construídas e os fatores que produzem mudanças e motivam as ações dos informantes. (MUYLAERT, et al., p. 196)

Outra dimensão igualmente importante é a liberdade no ato de narrar, que permite à narradora tecer seu próprio caminho e atribuir seus próprios significados sobre o que está sendo contado. Essa liberdade é muito mais fidedigna à experiência de narrar do que uma entrevista nos moldes formais, estruturadas e aplicadas igualmente às mais diferentes gentes.

Diversas conversas realizadas com os membros da do Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá, Iyálorisà Marcela, com seu pai de santo, o Bábálòrisà Alaibialé, bem como com outras pessoas da família de santo que, por ventura, estiveram presente nas obrigações e festas, como o pai pequeno Babázinho, e irmãos de santo de Iyálorisà Marcela, que vinham auxiliar nas obrigações da casa; bem como relatos etnográficos em cadernos de campo elaborados durante as visitas e participação em diferentes atividades do terreiro. Em alguns desses encontros o diálogo fora mais informal, em conversas coletivas com os Ìyàwós, ou mesmo com o Pai Alá, entre as atividades e tarefas que eram desenvolvidas no cotidiano da casa. Encontros esses que propiciaram os principais elementos para a reflexão que aqui encontramos. Entretanto, outras tiveram um caráter mais formal de entrevista, em que a própria Iyálorisà pedia licença a um irmão ou filho-de-santo para que a conversa fosse feita. Ainda que tivessem um caráter mais formal, não foi permitido, num primeiro momento, utilizar gravadores ou câmeras no terreiro, impossibilitando reproduzir na íntegra a fala de alguns dos interlocutores, ficando assim submetidas à capacidade e integridade da pesquisa em comunicá-las. O que logo foi alterado. Para privilegiar a dinâmica das obrigações, permitindo um melhor aproveitamento dos momentos compartilhados, em uma conversa com a Iyálorisà Marcela, entendemos que a gravação auxiliaria nos registros da pesquisa, usadas exclusivamente para os fins deste estudo.

Também são utilizados cadernos e anotações de campo, nos qual algumas dessas experiências em narrativas são apresentadas para demonstrar como a questão do tempo, ou a

percepção do tempo, constitui grande parte da percepção cosmológica nagô-yorùbá e apresenta-se de diferentes formas no cotidiano das casas-de-santo.

2.7 O JOGO DE BÚZIOS COMO ESTRATÉGIA DE ENTRADA NO CAMPO

A escolha de fazer a pesquisa no Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá se deu pela proximidade e a relação que foi se construindo com a Iyálorisà Marcela de Òsògìyán que, desde o início, abriu as portas da casa para a minha presença, bem como se colocou à disposição em me auxiliar em possíveis questionamentos que iam surgindo a partir do convívio com eles. A andança entre diferentes casas, *Ilés* e tipos de cultos afro-brasileiros não é estranha para o povo-de-santo, que costuma bater de porta em porta até por fim integrar a um barracão. Essa andança, inclusive, é interpretada pela comunidade como uma tentativa de restabelecer elos com a sua ancestralidade e a sua própria história, como já revelou Roger Bastide. Atualmente, Clara Flaksman (2018) na sua pesquisa sobre parentalidade no terreiro do Gantois descreve uma dessas situações em que uma pessoa começa a frequentar o terreiro “por curiosidade” e posteriormente, no jogo de búzios, aspectos de parentalidade são revelados. Nesse caso em específico, o indivíduo descobriu ser filho de um Ogum que retornava à família. Supostamente, essa pessoa não tinha relação nenhuma com as religiões afro-diaspóricas, e após o jogo de búzios procurou com familiares alguma história desconhecida. Sua avó revelou então a história do primeiro marido da sua mãe e, por sorte, a senhora, a bisavó do menino, ainda estava viva:

Ele foi então procurar a bisavó e ela lhe contou, em lágrimas, que havia sido abandonada pelo primeiro marido, que decidira deixar a família para ser pai de santo, casando-se com uma filha de santo do terreiro. Ela, traumatizada, tirou o sobrenome dele dos filhos e os criou como filhos naturais do homem com quem viria a se casar mais tarde, apagando a existência do primeiro marido da vida da família. Mas ainda tinha guardado um colar dele, a única recordação que lhe restara; entregou o colar ao rapaz: era uma *conta* de Ogum (FLAKSMAN, 2018, p. 3).

O relato de Flaksman não é tão incomum assim e possui marcas dessa sociabilidade marginalizada e subalternizada, em que o passado é constantemente apagado e ocultado. Os motivos desse ocultamento são, sem dúvida, diversos, e transitam entre as esferas privadas e públicas. Neste caso em específico, foi possível consultar uma memória do passado pelas palavras de uma pessoa viva. O que se destaca desse testemunho é como a “lógica da ancestralidade” é tanto o princípio regulador das práticas, quanto agente, uma vez que os

ancestrais agem, atuam no tempo presente. A noção desse passado atuante é marca distintiva desse tempo encantado. O retorno do neto à sua ancestralidade é efeito desse tempo espiralado, que amarra não só horizontalmente (à medida que o tempo vai passando e acumulando), mas verticalmente, nas dimensões espirituais do que é a vida. É a interação entre os mundos, o mundo dos vivos e dos visíveis com o mundo do Òrun e dos invisíveis que a ideia de presente é formada. A ancestralidade é princípio estruturante da percepção cosmológica nagô-yorùbá, presente em muitas das consideradas religiões tradicionais africanas – reconhecidamente também entre os povos bantus.

A escolha de uma casa pode perpassar diferentes aspectos de uma pessoa como: etnia, ancestralidade e a parentalidade (ex: se você acabou entrando numa casa de Batuque, é porque ali está a sua ancestralidade; se você entrou numa casa de Candomblé Angola, é porque ali está a sua ancestralidade; e assim por diante). A minha andança acabou me levando a uma casa de Candomblé Ketú comandada por Òsògiyán. Consegui a indicação com uma família de amigos, são eles a Ìyàwó Rari, o Bàbálòrìsà Caiña de Oxalufã, a Iyálorisà Mylene de Oxum e seu esposo Herminio. Por acaso, estava no local de trabalho deles, uma gráfica universitária vizinha à UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), fazendo algumas cópias dos livros da biblioteca sobre o universo afro-diaspórico, quando começamos a conversar sobre o assunto. Já nos conhecíamos anteriormente, a mãe fora minha colega no curso de Ciências Sociais na UFSC e, não por acaso, ela que havia indicado, anos antes, o endereço de uma casa de Umbanda Almas e Angola que frequentamos (meu companheiro e eu) por algum tempo, apenas na “assistência”, período em que comecei a frequentar e me interessar por esse “universo”. E, contando com o acaso, naquele mesmo sítio havia aberto uma casa de candomblé, justamente o que estava buscando para a tese. Foi conversando com a minha amiga, a iyàwó Rariane (nora dessa antiga colega) que consegui o contato de Iyá Marcela, e foi nesse processo de troca que resolvi agendar o jogo de búzio.

O interesse principal que motivou aquela consulta era estabelecer um contato mais próximo e revelar à Iyálorisà a intenção da pesquisa. Como as festas e momentos públicos do candomblé são bastante “corridos” e menos frequentes no ano, precisava de algum pretexto que permitisse a aproximação com o barracão, e o jogo seria importante porta de entrada. O jogo é parte essencial do candomblé, é um momento de consulta oracular em que as questões do consulente são tratadas, os caminhos são compreendidos e a vontade dos Òrìsàs manifestadas à Iyálorisà, onde os feitiços são descobertos e, acima de tudo, a cura para as mazelas que possam assolar a vida humana. Muito mais do que isso, o jogo é o principal canal

de comunicação entre o Òrun e o Àiyé, e a sua importância se estende a todo o sistema de organização e compreensão de mundo.

Seria através dele que o encontro com a Iyálorisà seria garantido, através do agendamento da consulta e, ainda, devido ao clima de atendimento individualizado da consulta aos búzios, ele me propiciava um tempo a sós com a Iyálorisà, tornando possível o desenvolvimento de uma conversa mais prolongada. E assim foi: o nosso primeiro encontro rompeu as barreiras do tempo. Se fosse preciso quantificar, durou mais de três horas presencialmente, porém os efeitos desse encontro ainda se fazem presentes até o momento desta escrita, e acredito que perdurará após o seu término. A consulta aos búzios tem muito a ver com o momento, melhor, é tudo sobre o momento em que o consulente está, o que o levou até aquele Ilê e o que ele está passando. Mas, acima de tudo, se trata de compreender o seu caminho, as forças que atuam e andam ao seu lado, e entender a si mesmo nesse processo. Aquele jogo que inocente e presunçosamente fora calculadamente marcado com um objetivo próprio, seria muito mais do que se poderia imaginar. E isso não se deu no instante em que ele ocorreu, nem no dia seguinte, tampouco no mês ou ano seguinte. Passaram-se quatro anos deste encontro e, talvez, somente agora ele possa começar a ser compreendido.

Tratar no búzio o tema da tese foi fundamental, pois não só forneceu subsídio como conferiu à minha presença e à pesquisa a autorização. Aqui houve um importante atravessamento, ou melhor, *cruzo* que constitui esta tese. Ao tratar do objeto da pesquisa em um diálogo aberto com os Òrisàs e a Iyálorisà na consulta oracular desfez-se a suposta distância e atravessamos a fronteira do modo disciplinar de fazer pesquisa, ao tratá-la nos termos do próprio campo. Desfaz-se, assim, não só do antigo abismo sancionado na história das ciências sociais entre sujeito e objeto, como se revoga a estagnação dessas atribuições no pesquisar. Entregue às relações e aos movimentos do próprio objeto, que transcende as limitações que, por vezes, lhes tentamos sancionar em favor de uma normatização da ciência ocidental, “praticamos estripulias”, como descreve Simas e Rufino (2018), para dar conta da compreensão de outras perspectivas de mundo que o universalismo colonial tentou apagar. Procurou-se, assim, esquivar-se de uma prática científica que trata a compreensão do “outro” sem revogar o lugar que esse “outro” ocupa no pensamento, da simples incorporação do discurso do praticante a ser validado pelo discurso científico, revelando a hierarquia e desigualdade estabelecida entre eles. Essa transgressão, precisamos-lhes contar, é constituinte do próprio campo e conseqüentemente do objeto. As cosmologias negro-africanas extrapolam os limites daquilo que o pensamento ocidental pode versar, alertam Simas e Rufino:

A interdição de outras perspectivas de mundo em favor da normatização de um modo canônico produziu mentalidades blindadas pelo colonialismo. Essas mentalidades permanecem mantenedoras e reprodutoras de uma toada de negação da diversidade. Dessa forma, destacamos que reduzir a complexidade das cosmovisões negro-africanas e indígenas aos limites do pensamento ocidental e dos seus regimes de verdade é o mesmo que enclausurar o diabo na garrafa. (SIMAS, RUFINO, 2018, p.21)

3. CAPÍTULO 2

Havia muitas pessoas presentes naquele dia, em sua maioria filhas da casa e outras autoridades, como o Pai Pequeno de Mãe Marcela. Ela nos apresentou e explicou que eu era uma pesquisadora e que se meu interesse era o tempo, que deveria conversar com ele, que já tinha 25 anos de santo. Babázinho, como é chamado o Pai Pequeno, havia sido o nome carinhosamente apelidado por sua mãe de santo, Mãe Ana de Ogum, que é avó de santo de Mãe Marcela, por ser ele filho do Òrìsà Oxalofã, o filho do grande pai. Babázinho e o Pai de Santo de Mãe Marcela, Pai Aláibialè são irmãos de santo. Como a roça do Jequitibá de Pai Aláibialè fica em São Paulo e nem sempre é possível contar com sua presença, em Florianópolis, o Pai Pequeno Babázinho cumpria a função de cargo maior quando fosse necessário. A linhagem da família de santo de Mãe Marcela vem de São Paulo. Sua entrada para a religião havia sido por amor, diferentemente da maioria das pessoas que acabam entrando por dor, por alguma necessidade física ou algum mal-estar. Babázinho, que vinha de uma família extremamente católica, percebeu que era insustentável a sua permanência em uma religião que condenava ao inferno os homossexuais. Em busca de lugar para sua espiritualidade, passou primeiro pelo kardecismo, mas ali não se encontrou.

Foi a roça de Mãe Ana que ele escolheu para fazer a sua iniciação. A cada obrigação e a cada festa em que eram solicitadas a presença das filhas e filhos de santo, Babázinho se fazia presente. Em sua maioria, as festas eram previstas para acontecerem nos finais de semana, entretanto havia muitas atividades que eram necessárias de serem feitas antes da festividade, como os ebós, os boris e os orôs.

Tendo demonstrado meu interesse de pesquisa, Babázinho imediatamente começou a me explicar os cargos, as obrigações e o intervalo de tempo entre eles. Explicou que logo ao entrar numa casa de candomblé, se é reconhecido como abiã, aquele que ainda não foi feito, mas frequenta a casa. Ao passar pela iniciação, fazer o Orí, a pessoa se torna uma iyàwó, nome utilizado igualmente para mulheres e homens. Iyàwós são rodantes, aquelas pessoas que incorporam e recebem o Òrìsà no momento do ritual, ou, como na linguagem do campo, “viram” no Òrìsà. O tempo que se passa como iyàwó normalmente é de 7 anos, porém ele pode variar, pois há uma série de obrigações e confirmações que devem ser feitas para que possa acontecer a mudança de posição, que muitas vezes requerem disponibilidade de tempo e recursos financeiros importantes. E como explicou Babázinho, nem todos têm dinheiro disponível para pagar as obrigações, de forma que se pode encontrar iyàwós com 10 ou mesmo com 15 anos. Os outros cargos são as Ekédis e os Ogãs, não incorporam o Òrìsà. A definição do cargo a ser ocupado e desempenhado dentro da casa é dada, em uma casa de tradição, apenas no jogo de búzios, em uma conversa com o Òrìsà. Isso pode sofrer variações em rituais que misturam o candomblé com outras vertentes religiosas.

(Relatos do caderno de campo, 05/07/2018)

Desde que havia servido o café, fiquei tomando vagarosamente para dar um ar mais casual e de pertencimento caminhando à vontade com a xícara de café, utilizando-a como

pretexto cada vez que eu queria ir à cozinha onde estavam reunidos os membros da casa. O café me permitiu ficar orbitando na volta de todos, me dando um motivo para entrar e sair da cozinha, afinal de contas, diferentemente dos que ali estavam, a minha função era observar. Essa posição, de observadora em campo, é um tanto mais complexa de se ocupar quando se está em um terreiro, pois as tarefas que são necessárias estão destinadas a algumas das pessoas da casa. Isso fez mais sentido quando eu (com meu café) escutei a conversa de todos à mesa, falando sobre algum outro irmão (supostamente filho do Pai Alá), pois eles brincavam em dizer-lhe que a sua qualidade de Òrìsà era aquela que é responsável por lavar todas as roupas, ou aquele que é responsável por limpar depois da comida. Naquele momento percebi que a qualidade do Òrìsà pode interferir na sua função na casa. Derivou do fato de que as atribuições devem também respeitar a qualidade e a hierarquia dos Òrìsàs de cabeça, a dificuldade em poder me misturar dividindo alguma tarefa ou fazendo alguma coisa, pois há uma justificativa e um significado para a atribuição das funções. Como eu não poderia simplesmente começar a arrumar a mesa, ou lavar uma louça, pois estou ali na condição de convidada, não podia fazer nada que não seja olhar e escutar ou, como diria Roberto Cardoso de Oliveira, ver e ouvir, o que tornava ainda mais difícil de sustentar a minha presença ali entre eles. Por isso o meu cafezinho me era tão útil naquele momento, ele me permitia ficar na cozinha e transitar entre ela e o resto da casa. Sendo assim, permaneci na cozinha até que Pai Alá (Aláibialè) chegou no Ilé.

Eu não o conhecia, deduzi quem era quando todos os irmãos de santo de Mãe Marcela se levantaram para bater cabeça em saudação. Todos foram para fora, e eu aguardei num canto da cozinha até que todos saíssem. Assim que todos já haviam batido a cabeça aos pés do Pai Alá, ele percebeu minha presença e veio em minha direção. Naquele curto instante não sabia ao certo como me portar, entre demonstrar o respeito e me agachar como uma iyàwó, cumprimentar como uma ekédi beijando sua mão e pedindo mutumbá, ou permanecer como uma convidada estranhada de todas as formas de convenção do espaço em que eu estava. Essa dúvida representou um momento muito curto, e ele já havia me alcançado, o que resultou num cumprimento um tanto desajeitado de minha parte. Enquanto eu iria me abaixar e pedir motumbá, o que eu tenho quase certeza de que estaria fazendo errado, em meio ao meu movimento o Pai Alá me dava um abraço, olhou o meu rosto e disse “prazer”. Fiquei aliviada daquele primeiro momento ter sido rápido e torci para que meu desajeito passasse despercebido. Enquanto estávamos na área externa entre a cozinha e o Barracão, chegou a mãe de Mãe Marcela, a Mãe Beth de Oxalá (mãe bióloga de Marcela, e mãe de santo no Ritual de Umbanda Almas e Angola), com sua nora e seu neto que são suíços. A mãe do bebê, sobrinho de Mãe Marcela, é suíça e havia se casado com o irmão dela. Enquanto apresentava a cunhada ao Pai Alá, este aproveitou para exercitar seu alemão ainda iniciante, perguntando se ela falava italiano, idioma no qual ele era mais fluente. Esse encontro acabou gerando uma conversa sobre a internacionalização dos Candomblés, podendo Pai Alá dizer que havia um Candomblé de um de seus filhos na Itália, e que ele sabia da existência de um outro em Berlin e na Suíça. Após esse momento de socialização descontraída, Pai Alá seguiu para a cozinha, tomou apenas um café e já começou a coordenar as atividades da manhã para iniciar o perfuré. Assim que cada um saiu para

cumprir suas ordens, eu voltei ao meu lugar cativo, tentando passar despercebida, quando o Pai Alá parou em minha frente, dizendo não me conhecer e perguntando quem eu era. Me apresentei como uma pesquisadora que estava ali no terreiro para fazer a tese de doutorado. Pai Alá imediatamente me relacionou à antropologia, pesquisadora em campo, e disse que tinha alguns filhos de santo antropólogos em sua casa em especial uma filha de santo que ocupava a cadeira de antropologia na Universidade de Gênova, e produzia especificamente sobre o Candomblé, me passou seu nome para que eu pudesse pesquisar sobre posteriormente. Depois disso, perguntou sobre o que se tratava a minha pesquisa, e eu prontamente respondi, sobre o tempo nos terreiros de religião afro-brasileira, na medida em que eu falava já esperava a pergunta que não tardou em chegar “como assim o tempo? O tempo cronológico?”. Tentei responder que não, que a minha pergunta era um pouco mais filosófica, e que eu procurava pensar como o tempo do terreiro era um pouco diferente do tempo fora do terreiro. Pela sua feição facial, eu via que mais uma vez aquilo não fazia sentido para ele. Como assim o tempo ali dentro era diferente? Era tempo! Bom, passando esse pequeno estranhamento com meu objeto de estudo, em que imediatamente eu percebi que teria que explicar um pouco melhor do que se tratava e que obviamente algumas frases trocadas não seriam suficientes, ele prontamente se colocou à disposição quando eu expliquei um pouco que tinha interesse em compreender os odús, as histórias dos Òrìsàs, o jogo de búzios, os tempos entre as obrigações, etc.

Começando o ritual do perfuré, entrei pela porta da frente do Ilé e me sentei no local de convidados, atrás de Mãe Beth e Mãe Miriam, ao lado da cunhada e do bebê. Todas as iyàwós ocuparam seus lugares ao centro do siré, Pai Alá ficou na parte elevada fora da roda do siré, Mãe Marcela ficou na roda controlando e comandando, e as ekédis ficaram uma a frente e outra atrás da recém iniciada iyàwó de Nanã, que se apresentava no salão com seu corpo pintado. Eram diferentes símbolos, dos quais eu não consegui identificar nenhum, algumas linhas retas, outras curvas, nas cores brancas e azul, talvez houvesse alguns pequenos traços pretos, porém não me recordo com muita certeza. Seu corpo estava envolto em um pano branco simples e reto, com apenas um pano estampado em azul amarrado entre seu peito e sua cintura. Os ogãs ocupavam seus postos nos atabaques e iniciaram os toques e cantos em yòrubá. Todos seguiam em uma ordem e num mesmo sentido a roda do siré dançando com movimentos de acordo com a reza e o toque do atabaque. A cada nova reza iniciavam novos movimentos e um novo ritmo. Mãe Marcela ficava ao lado da roda ensinando cada iyàwó que passava o movimento e o ritmo adequados ao momento. As rezas também foram interrompidas quando o Pai Alá desejou falar algumas coisas, como as ekédis estarem descalças quando a sua posição lhes permitia usar sapatos dentro do siré; ou mesmo corrigir aqueles que estavam dançando errado lembrando a todos que “No Candomblé o tempo é sempre lento, o movimento é curto, é tudo sempre muito mais devagar”

Relatos do caderno de campo, dia 24/07/2018

O objetivo deste capítulo é demonstrar como o tempo-de-santo é o princípio organizativo das relações sociais dos povos-de-terreiro, materialização objetiva de uma concepção filosófica afrodiaspórica do tempo encantado nas comunidades-terreiro. O que

sustenta as práticas e os ensinamentos é a relação direta estabelecida por esse modo de existir entre tempo e experiência, porém, esta é uma relação em que o tempo se torna relevante a partir do pertencimento com a comunidade marcado pelo nascimento do iyawó, portanto não se trata de uma temporalidade cronológica, biológica. O renascimento do sujeito na lógica sagrada é a ruptura temporal e o marco inicial desse modo de sociabilidade. O que normatiza essas relações é o que Oyèrònkẹ Oyěwùmí denominou de senioridade, um conceito que é alicerçado na filosofia iorubana pela concepção de ancestralidade. A ancestralidade é o princípio organizativo da cosmopercepção yorùbána do mundo, das formas de ser e de se relacionar entre si e com o outro. A ancestralidade é um dos sustentáculos das religiões tradicionais africanas da qual as práticas afro-brasileiras são herdeiras. Será, portanto, de nosso interesse neste capítulo compreender como a senioridade é a expressão normativa da ancestralidade. E ainda, como a ancestralidade representa uma concepção filosófica do tempo presente ainda hoje nas religiões afro-brasileiras.

3.1 SENIORIDADE: O TEMPO COMO ESTRUTURA ORGANIZATIVA DA SOCIEDADE, A CRIAÇÃO DAS FAMÍLIAS-DE-SANTO.

Se nas práticas cotidianas o tempo-de-santo determina não só a forma de tratamento entre os integrantes dos barracões de candomblé Brasil afora, mas também como eles se comportam corporalmente, é possível afirmar que o tempo é uma categoria organizativa essencial das relações sociais que naquele contexto se desenrolam. Nas comunidades-terreiro o tempo-de-santo determina os acessos, as responsabilidades e as atribuições de cada pessoa na casa-de-santo. É também a dinâmica que rege a organização dos rituais. Quando os participantes da pesquisa eram interrogados sobre o tempo, nos seus rostos era visível a incompreensão, afinal, isso se apresentava como algo pertencente ao mundo do Òrìsà.

E, de fato, era. Oyèrònkẹ Oyěwùmí, uma socióloga nigeriana, demonstra como a senioridade é princípio organizativo da sociedade yorùbána na cidade de Oyó, na Nigéria, que se expressa de forma mais aparente na estrutura linguística do yorùbá. A lógica da senioridade rege desde as simples conversações entre as pessoas, até sistemas de herança e estabelecimento de linhagens nos clãs, as determinações das *agbó-ilé*²², o direito à

²² “A principal unidade social e política nas cidades de Oyó-Yorùbás era a *agbo-ilé* – uma habitação que abrigava o grupo de pessoas que reivindicavam descendência de um ancestral comum fundador. Era uma

propriedade de títulos de terra e os altos cargos entre as linhagens. A senioridade é organizadora dos sistemas de hierarquia na sociedade yorùbá e também é a dimensão do tempo central para esta tese: quando se compreende que a ideia de tempo e experiência são categorias organizativas das relações sociais, é possível reconhecer na hierarquia das comunidades-terreiros a lógica da senioridade.

A senioridade institui, portanto, uma classificação que organiza as relações sociais pautada pela idade cronológica (diferindo da idade biológica). Essa organização é sempre relacional, dependendo das pessoas envolvidas, dado que nem sempre se é a mais velha na relação, de modo que:

A senioridade é altamente relacional e situacional, pois ninguém está permanentemente em uma posição de maior idade ou menor; tudo depende de quem está presente em qualquer situação [...] Assim, não é rigidamente fixada no corpo, nem dicotomizada. (OYĚWÙMÍ 2021, p. 83)

Oyèrónké Oyěwùmí apresenta a materialização desse princípio organizativo, que tem no tempo a sua demarcação, alicerçado em estruturas da linguagem, compreendendo-a como instituição social que expressa a constituição da cultura.

Em interações sociais e conversas, é necessário estabelecer quem tem mais idade, porque isso determina qual pronome usar e se alguém pode se referir a uma pessoa pelo seu nome. [...] Como quem é mais velho ou mais jovem nem sempre é óbvio, o pronome escolhido pelas pessoas que se encontram pela primeira vez é *e*, o pronome formal de segunda pessoa, pelo menos até que a ordem de senioridade seja determinada.

Os termos de parentesco também são codificados pela relatividade etária. A palavra *àbúrò* refere-se a todos os parentes nascidos depois de uma determinada pessoa, incluindo irmãs, irmãos, primas(os). A distinção indicada é a idade relativa. A palavra *egbòn* exerce função similar. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 81).

A senioridade é pautada, então, pela idade cronológica, a partir da idade relativa de quem está envolvido em uma determinada situação. Assim, certas atribuições e comportamentos sociais são esperados da “pessoa mais velha” em cada situação. Por exemplo, em uma conversa espera-se que a pessoa mais velha seja a primeira a saudar a outra, bem como que somente ela se refere à outra pessoa, ou outras pessoas, se for uma interação em grupo, pelos seus prenomes. A senioridade não é apenas um sistema de privilégios cotidianos, em que mais idade confere mais respeito, e em que se espera que os

unidade sócio-política proprietária de terras e títulos que, em alguns casos, praticava ofícios especializados em tecelagem, a tintura ou a metalurgia”. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 86).

mais jovens se encarreguem das atividades mais pesadas, como limpeza, “não se refere apenas à civilidade; confere alguma medida de controle social e garante a obediência à autoridade, o que reforça a ideia de liderança” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 82). Ela pode ser aplicada até mesmo na socialização das crianças, por exemplo, as mais velhas sempre comem antes das demais, mas, em simultâneo, delas se espera a responsabilidade por todo o grupo caso haja alguma infração, pois nessa cultura os maiores conduzem as menores nos padrões de comportamento compartilhados e esperados pelo grupo. O reconhecimento da sua senioridade perante às outras é algo a ser julgado em seu comportamento. Relata Oyëwùmí que um dos piores insultos é “chamar uma pessoa de *àgbàyà* (de mais idade para nada). Ele é usado para colocar as pessoas em seus lugares, se elas estão violando um código de senioridade por não se comportarem como deveriam ou não estarem assumindo a responsabilidade” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 82).

É possível identificarmos algumas ressonâncias dessas estruturas da senioridade em ação até os dias atuais nas roças e terreiros de *candomblés*, no que é reconhecido como “tempo-de-santo”. Os filhos-de-santo de Iyá Marcela, toda vez que se encontram frente a ela a saúdam “batendo a cabeça”, num gesto em que se ajoelham no chão e levam o topo da cabeça ao encontro de seus pés. Esta saudação simboliza a entrega do *orí* do mais novo aos cuidados da Iyálorisà, reconhecendo seu “tempo-de-santo” e sua experiência dentro da religião. Assim como seus filhos batem a cabeça aos seus pés, Iyá Marcela bate a cabeça aos pés de seu pai, e assim por diante, reconhecendo-se cargos e hierarquias entre as famílias da linhagem e seus tempos-de-santo.

A senioridade também é responsável por estabelecer sistemas de parentesco indicando a idade relativa, por exemplo, “a palavra *àbúrò* refere-se a todos os parentes nascidos depois de uma determinada pessoa, incluindo irmãs(ãos), primas(os)” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 81). Na língua yorùbá, os pronomes de tratamento refletem essa estrutura da senioridade. Por meio dela, também são estabelecidas as hierarquias de linhagens que conferem poder e direito à propriedade.

Vejamos como Oyëwùmí relata o sistema de hierarquia de linhagens nas *agbo-ilé*, o objetivo é perceber a lógica operante da senioridade e as correlações a serem estabelecidas com as práticas e saberes do povo-de-santo. Segundo Oyëwùmí (2001):

A principal unidade social e política nas cidades de Oyó-Yorùbás era a *agbo-ilé* – uma habitação que abrigava o grupo de pessoas que reivindicavam descendência de

um ancestral comum fundador. Era uma unidade sócio-política proprietária de terras e títulos [...] (OYĚWŪMÍ, 2001, p. 86).

Sendo, também, a instituição em que se estabeleciam as relações de pertencimento e linhagens. A socióloga argumenta que o critério para estabelecer o lugar de pertencimento de cada pessoa a uma determinada linhagem era a senioridade, determinada pelo seu nascimento num grupo social. Por isso, não se trata apenas do nascimento biológico, mas do período no qual uma pessoa passa a integrar um lugar que não é o seu de origem, sendo esse momento conhecido como o nascimento de uma pessoa para aquele sistema, ou linhagem.

Todos os membros da *idilé* (linhagem), como um grupo, foram chamados de *omọ-ilé* e foram classificados por ordem de nascimento. As anafêmeas que se casavam eram agrupadas como o nome de *aya-ilé* e eram classificadas por ordem de casamento. Individualmente, *omọ-ilé* ocupou a posição de *okọ* em relação a chegada de *aya*. Como observei anteriormente, as traduções de *aya* como “esposa” e *okọ* como “marido” impõem construções sexuais e de gênero que não fazem parte da concepção yorùbá e, portanto, distorcem esses papéis. A justificativa para a tradução dos termos está na distinção entre *okọ* e *aya* como proprietária(o)/nativa(o) e não proprietária(o)/forasteira(o) em relação ao *ilé* como um espaço físico e o símbolo da linhagem. Essa relação nativa-forasteira era hierarquizada, com o ocupante da posição nativa possuindo privilégios superiores. Uma anafênea casada é uma *abilékọ* - alguém que vive na casa do cônjuge. Este termo mostra a centralidade da habitação familiar na definição do status dos residentes. O modo de recrutamento para a linhagem, e não o gênero, era a diferença crucial – nascimento para *okọ* e casamento para *aya*. Como não havia equivalentes na lógica ocidental, optei por usar os termos yorùbás na maioria dos lugares. Doravante, o sexualmente específico de *aya* em relação à *okọ* será sua cônjuge. (OYĚWŪMÍ, 2021, p. 86)

Como as residências são patrilocais, ou seja, as mulheres passam a integrar a casa (*ilé*) dos seus cônjuges após o casamento, interpretações generificadas atribuíram significados equivocados ao não compreenderem a senioridade como princípio organizativo. O que importa no estabelecimento da hierarquia das linhagens é quando uma pessoa passa a integrar o sistema, que, no caso, são as mulheres casadas; a data do casamento passa a ser o seu nascimento para a linhagem do cônjuge de que ela começa a fazer parte e não o seu anasexo, o sexo biológico. Mesmo que sua residência seja a do cônjuge, essa mesma mulher possui na sua linhagem de origem outro lugar na hierarquia, que corresponde a sua ordem de nascimento biológico:

A hierarquia no interior da linhagem foi estruturada sobre o conceito de senioridade. Nesse contexto, a senioridade é melhor entendida como uma organização operando sob o princípio de quem for o primeiro a chegar, será o primeiro a ser servido. Uma “propriedade por reivindicação” foi estabelecida por cada recém-chegada(o), se ela(e) entrou na linhagem por nascimento ou por casamento. A senioridade baseava na ordem de nascimento para *omọ-ilé* e na ordem de casamento para *aya-ilé*. As

crianças nascidas antes de uma determinada *aya* se juntar à linhagem estavam em posição mais elevada que a dela. As crianças nascidas depois de uma *aya* se juntou à linhagem foram classificadas como inferiores; para este grupo, ela não era *aya*, e sim uma *iyá* (mãe). (OYĒWŪMÍ, 2021, p. 87)

A questão do estabelecimento das linhagens e a sua relação com o território e o pertencimento a ele é especialmente importante para compreendermos a constituição das famílias-de-santo e suas linhagens. Nas relações de interação do povo-de-santo, quando ocorrem em visitas de formalidade, o seu “tempo-de-santo” é reconhecido e respeitado pelas suas respectivas famílias e na interação entre elas.

Em um dia em que se tocava candomblé para a festa de Olubajé, outros pais e mães-de-santo vieram prestigiar o candomblé de Iyá Marcela. Quando um dos Bábálòrisà chegou no terreiro, acompanhado por pessoas de cargo de sua própria casa-de-santo, duas *ekedis* e uma *egbomi*, a família de Iyá Marcela os recepcionou e reverenciou seus cargos reconhecendo a sua senioridade presente na casa. O reconhecimento dessa senioridade se expressa também pelo lugar que esses visitantes ocuparão no momento de festividade, onde o cargo de Bábálòrisà será alocado em lugar de prestígio, para ser observado durante a festividade pelos outros convidados. Assim como Iyá Marcela cumprimenta reverenciando a senioridade do Bábálòrisà visitante que possui mais anos de santo do que ela, todos os membros de sua linhagem igualmente reverenciam o Babá. Porém, como esse Bábálòrisà está na casa-de-santo de Iyá Marcela, a vênia dos filhos-de-santo dela consiste no ato de abaixar-se diante dele, pois o seu cargo deve ser o mais elevado verticalmente, e beijar-lhe a mão pedindo *motumbá*, quando então o Bábálòrisà responderá *motumbàsé*. Como os filhos de Iyá Marcela reverenciam a senioridade do Bábálòrisà ali presente, os filhos do Bábálòrisà, que visitam o Ilé de Iyá Marcela, irão reverenciar a sua senioridade, mesmo que tenham mais tempo-de-santo do que ela, pois estão ali reverenciando a senioridade daquela casa-de-santo. Da mesma forma, reverenciam também as pessoas e os cargos da casa de Iyá Marcela, pois estão reconhecendo a estrutura hierárquica daquele Ilé. Por possuírem mais tempo-de-santo, eles não se ajoelham diante dos membros do Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá, mas irão lhe pedir *motumbá* estendendo-lhe a mão com o corpo levemente inclinado e abaixado, e os integrantes do IAOOBE também inclinam seus corpos a frente estendendo-lhes a mão e, mutuamente no gesto, cada integrante beija a mão do outro em um gesto de reconhecimento e respeito. O critério de senioridade é estabelecido, então, como o momento em que uma pessoa nasce para

o *ilé*, como pertencente àquela instituição social e política. Da mesma forma, o nascimento e a feitura-de-santo nos *ilés* brasileiros constituem-se como marco distintivo da senioridade.

Quando passei a frequentar o terreiro, uma das dimensões dessa temporalidade que me chamou a atenção foi justamente essa em que as crianças podem ocupar um cargo de hierarquia sobre outras pessoas que possuem idade biológica superior à sua. Com cinco anos, o *ogán* de Ogum, considerado pai e responsável na hierarquia, tem pessoas de 40 anos batendo cabeça a ele, e beijando sua mão para pedir-lhe “a benção, meu pai”. A criança que ocupa o cargo de *ogán* pode presenciar o preparo dos rituais e oferendas, aprende e ensina o toque dos atabaques, dos cantos e *orikís* em yorùbá. Ela é responsável por chamar os Òrìsàs, o toque do *ogán* é a vibração do tambor, é ele que abre a conexão com os Òrìsàs no Orùn. Além disso, espera-se de um pai, ou uma figura paternal, um nível de seriedade e compostura como alguém a servir de exemplo no comportamento da casa. Apesar da centralidade das atribuições que um *ogán* desempenha, ele é criança e, como todo sujeito de pouca idade, possui a leveza do comportamento infantil de quem tem cinco anos. Longe de atribuir uma responsabilidade do mundo adulto a uma criança, a visão de infância aqui é ressignificada. Diferentemente de uma perspectiva em que a criança é um ser que precisa ser completamente tutelado, as crianças são vistas como capazes de lidar com algumas responsabilidades, o que não significa que as relações não sejam mediadas por um adulto. Pela própria dinâmica de senioridade, os mais velhos sempre se responsabilizarão pelos processos educativos que envolvem a aprendizagem das tarefas e atribuições cotidianas. A questão aqui da senioridade a ser respeitada é que nessa estrutura organizativa uma criança com cinco anos pode ter direitos e responsabilidades conforme o seu tempo-de-santo, e não com sua idade biológica.

Os dois cargos de *ekédis* da casa também são ocupados por crianças, a *ekédi* de Iansã com apenas 12 anos e a *ekédi* de Òsògìyán, 16 anos²³. No papel de *ekédis* da casa com os *ogáns*, suas cabeças não foram feitas por Iyá Marcela, mas por seu pai-de-santo, o Bábálòrisà Alaibialé, que vem de São Paulo a Santa Catarina para referendar as obrigações. Essa questão também obedece a uma linhagem, já que no estabelecimento das relações entre as casas-de-santo e suas familiaridades sociais, a cabeça de Iyá Marcela não poderia ser tocada por alguém que fosse ser seu filho-de-santo, mas poderia ser tocada por seu irmão-de-santo, daí que seu *Ogán e suas Ekédis* são seus irmãos-de-santo. As funções dentro do barracão, como são chamadas as atividades a serem desenvolvidas no cotidiano da casa-de-santo, também estão relacionadas a essa temporalidade de pertencimento. Os mais novos, os recém-

²³ Idades referentes ao ano em que a pesquisa se iniciou.

chegados, se ocupam das tarefas mais onerosas, como as de limpezas, enquanto os afazeres que dependem do conhecimento dos segredos dos preparos ritualísticos são destinados aos mais velhos. Aqui a relação entre tempo e conhecimento é mais fortemente estabelecida, porém, ainda pouco compreendida. Para muitos adeptos, a compreensão sobre a relação entre tempo, experiência e pertencimento não é direta, e compreender as estruturas hierárquicas suas responsabilidades e direitos causa estranhamentos.

Oyèwùmí nos traz grandes contribuições para compreender a prática da constituição das famílias-de-santo e, aqui, há alguns pontos a serem ressaltados. O primeiro deles passa pelo reconhecimento de que, historicamente, a sociedade yorùbá estrutura-se hierarquicamente pela senioridade, o segundo passo é que o reconhecimento da senioridade como princípio organizativo abarca que é a idade relativa que rege as relações. Essa relatividade é atribuída à forma de ingresso nas linhagens, que pode ser por nascimento, ou por casamento, quando nos referimos à sociedade yorùbá. O terceiro trata de reconhecer que essa dinâmica está presente também no estabelecimento de linhagens de devotos dos Òrìsà na sociedade yorùbá.

As(os) devotas(os) eram forasteiras(os) ao santuário, que era o lar do Òrìsà. De fato, S.O. Babayemi, historiador yorùbá, observando os devotos da divindade de Xangô, observa que os cultuadores masculinos, ‘como os membros femininos...’ são referidos como esposas de Xangô. (OYÈWÙMÍ, 2021, p. 90)

Lembre-se que o termo “esposa” é, segundo Oyèwùmí, a tradução equivocada da palavra *aya*, que, em yorùbá (ídioma não generificado) refere-se à pessoa que passa a viver na casa do cônjuge e integra o seu sistema de linhagem. Isso explica a sua atribuição aos anamachos²⁴, na dimensão religiosa, já que se trata de um termo que distingue a relação com a residência e não com o gênero do integrante. Isso também explica que a utilização do termo *aya* demarca a relação de pertencimento/ingresso da pessoa ao culto do Òrìsà como alguém forasteiro que passa a integrar o santuário, “lar do Òrìsà”. O fato de se reconhecer que historicamente na sociedade yorùbá se formavam linhagens religiosas é interessante para compreender o fenômeno brasileiro de constituição não só do candomblé, mas da prática da criação de famílias-de-santo no contexto afro-atlântico. Isso porque, por muito tempo, a literatura sobre o campo atribuiu a criação e formação das famílias-de-santo à tentativa de reconstrução de um elo perdido com o passado africano, antes de reconhecer que a formação

²⁴ Ver OYÈWÙMÍ, 2021.

de linhagens era uma forma de institucionalização e organização das relações sociais historicamente praticada por essas populações, condizente com a sua forma de compreender, estar e habitar o mundo. Essa forma já lidava com a relação propriedade/forasteiro nas suas relações de pertencimento. Portanto, quando falamos do contexto afro-atlântico da criação do candomblé como uma prática que agrega distintos Òrìsàs assentados num mesmo território, formando uma grande família, se trata não só de reconhecer essas práticas africanas como perceber a capacidade criativa e inventiva dessa população que consegue aqui criar uma forma de habitar esse novo território. Uma forma coerente com sua maneira própria de interpretar e habitar o mundo, visto que “a sociedade yorùbá não era e não é secular; a religião era e é parte do tecido cultural e, portanto, não pode ser confinada a um único domínio social” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 90).

O argumento que Oyěwùmí procura desconstruir ao revelar a lógica da senioridade através das estruturas linguísticas é demonstrar especialmente a forma com a qual a cultura yorùbá foi traduzida para a língua inglesa no processo colonialista. O grande passo dado por ela é mostrar como a língua yorùbá é organizada pela senioridade e como essa dimensão se perde nos processos de tradução para uma língua que não só não possui o reconhecimento linguístico da senioridade, como imprime na cultura yorùbá a sua própria dinâmica, uma linguagem biológica, generificada. Não se trata apenas de um processo de tradução, mas de conversão dos significados e apagamento epistêmico. Nesta obra doutoral, Oyěwùmí (2021) se ocupa de desnaturalizar o conceito de gênero presente na Yorùbálândia, apresentando-o como uma categoria importada do ocidente desde a colonização. É interessante perceber o caminho pelo qual a socióloga trilha para desnaturalizar o conceito de gênero, procurando demonstrá-lo como uma categoria importada do Ocidente, apresentando a dinâmica organizativa da senioridade.

Conta Oyěwùmí (2021) que sua intenção era, num primeiro momento, pesquisar o gênero na sociedade yorùbá, até que, em sua pesquisa, ela percebe que a ideia de gênero nem sempre esteve presente como categoria que estrutura as relações sociais, tal como no Ocidente. Esse empreendimento de pesquisa é bastante esclarecedor quando demonstra a dificuldade de desnaturalizar o gênero não só entre interlocutores da tradição ocidental, mas também entre os yorùbás, uma vez que essa categoria sofreu um longo e amplo processo de implementação, de forma que apareça atualmente como um princípio nativo de organização da sociedade. Ou seja, os processos pelos quais a África foi submetida durante os mais de 500 anos de exploração colonial engendram nas mais distintas áreas, do plano do pensamento à

cultura, mecanismos de dominação e exploração que tornam dificultoso compreender esses processos em sua complexidade, ao ponto de que o gênero é hoje na cidade yorùbána de Oyó considerado uma categoria natural e até mesmo nativa. Um dos processos que justificam essa “naturalização” forçada implementada pelo colonialismo é conceituado por Oyěwùmí como *bio-lógica*, sendo a forma com a qual a racionalidade ocidental opera categorizando e hierarquizando corpos biológicos, e como essa categorização é orientadora das relações sociais: “No Ocidente, as explicações biológicas parecem ser especialmente privilegiadas em relação a outras formas de explicar diferenças de gênero, raça ou classe. A diferença é expressa como **degeneração**” (OYĚWÙMÍ, 2021, p.27)²⁵. O conceito de *bio-lógica* visa ressaltar como a racionalidade ocidental é expressa e encarnada no corpo, instituindo uma noção de “sociedade constituída por corpos e como corpos”. Esses corpos são constantemente objetificados, analisados e categorizados até assumirem no plano do pensamento uma “lógica própria”, tornando-se o “alicerce sobre o qual a ordem social é fundada, o corpo está sempre em vista e à vista” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 28). No plano do pensamento, foi a divisão entre mente e corpo que conferiu à racionalidade a sua supremacia, delegando a dimensão corporal como uma espécie de aprisionamento da primeira, da qual devemos nos libertar, conferindo à mente sua superioridade sobre o corpo. Essa divisão é característica preponderante do projeto civilizatório ocidental que consiste, portanto, na libertação da mente das condições corporais, ou, como diria Hannah Arendt (2010), se trata de romper com o ciclo vital, da condição de *animal laborans*, para se tornar *homo faber* ou *zoon politikón*, nas principais atividades humanas da *vita activa*. Para Oyěwùmí:

A “ausência do corpo” tem sido uma pré-condição do pensamento racional. Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de “diferente”, em épocas históricas variadas, foram consideradas como corporalizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro e o Outro é um corpo. (OYĚWÙMÍ, 2020, p. 30)

É a *bio-lógica*, ou o discurso sobre as biologias que no Ocidente fundamentam as diferenças ao corporificar a *outredade*. As explicações biológicas são utilizadas e mobilizadas para fundamentar as desigualdades: as mulheres não podem participar da vida política porque ficam grávidas ou porque menstruam, os negros têm a propensão à criminalidade, e assim por diante. Isso se dá por conta da construção dos modelos opositivos traçados na *bio-lógica*

²⁵ grifo nosso.

como fundamento do pensamento europeu, em que o homem aparece como pertencente ao plano do pensamento, o ser que ascendeu ao plano das ideias, e as mulheres são como que corporificadas, os seres que permanecem na dimensão corporal como mães geradoras da espécie, expressas na oposição corpo-mente.

Oyěwùmí argumenta como o determinismo biológico se torna o principal pilar do pensamento ocidental, especialmente quando analisados os corpos femininos, e como as mulheres foram corporalizadas, tornando as relações sociais generificadas desde a formação da vida social e política:

Desde a antiguidade até a modernidade, o gênero tem sido uma categoria fundamental sobre a qual as categorias sociais foram erguidas. Assim, o gênero foi ontologicamente conceituado. A categoria cidadão que tem sido a pedra angular de grande parte da teoria política ocidental, era masculina, apesar das muito aclamadas tradições democráticas ocidentais. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 35)

A questão não é apenas a ordem social ser fundada num determinismo biológico, o ponto crucial é que a centralidade do corpo, pela qual se explicam as diferenciações e as desigualdades sociais, oculta o fator social das explicações biológicas. Assim, o determinismo biológico fornece a lente de interpretação do funcionamento da sociedade, “é uma interpretação biológica do mundo social” (OYĚWÙMÍ, 2021, p.32). A desconstrução dessa naturalização do gênero, sobre a qual Judith Butler tanto insiste, mostrando como dimensão ideológica se apresenta como elemento natural e, portanto, aceitável como natureza humana, é a forma com a qual o discurso biológico é manipulado socialmente porque atende a estruturas e interesses de poder explicáveis socialmente. O determinismo biológico é convocado à cena para explicar e ratificar as diferenças, quando ideias de machos e fêmeas são traduzidas pelos conceitos generificados de homem e mulher como representação de uma natureza humana, ao invés de construções sociais que são. Não se trata de negar a biologia ou as diferenças biológicas entre os *anamachos* e as *anafêmeas*, mas de reconhecer os mecanismos que fazem com que essas diferenças tenham repercussão como edificantes da ordem social e operem como categorias hierarquizantes da exclusão. O ponto revelador da crítica de Oyěwùmí, que vem na esteira de alguns estudos feministas, está, em um primeiro momento, em reconhecer o papel social dos discursos biológicos, e como novas biologias são criadas para dar conta dos processos de diferenciação que ocorrem socialmente, portanto, alcançar processos que são historicamente e socialmente determinados, traduzidos e explicados por uma linguagem biológica que confere o caráter científico dessas atribuições é que é problemático: “o ponto

mais importante não é que o gênero seja socialmente construído, mas o grau que a própria biologia é socialmente construída e, portanto, inseparável do social” (OYĚWÙMÍ, 2021, p.38). Ou seja, se trata de desvelar o véu mistificante das relações sociais apresentadas como naturais, de que a superioridade do homem sobre a mulher é natural e o que explica essa superioridade é a natureza. É isso que o termo *bio-lógica* revela. Logo, no Ocidente, o gênero é categoria que estrutura as relações sociais, e a *bio-lógica* é o suporte que sustenta no plano do pensamento as relações generificadas. Entretanto, essa dimensão se agrava quando operam outras relações sociais e outras sociedades são lidas pelo prisma da *bio-lógica* ocidental, generificando relações para qual o gênero não é parte integrante do sistema social. Da mesma forma, os discursos sobre raça são construídos, e ideias da superioridade do homem branco europeu são geneticamente explicáveis sobre a espécie humana, e a sociedade é organizada de forma a ser um “reflexo desse legado genético” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 36). Assim, o discurso biológico é mobilizado como estruturante das relações sociais e o grande recurso para as desigualdades:

Diferenças e hierarquias, portanto, estão consagradas nos corpos; e os corpos consagram diferenças e a hierarquia. Assim, dualismos como natureza/cultura, público/privado e visível/invisível são variações sobre o tema dos corpos masculinos/femininos hierarquicamente ordenados, diferencialmente colocados em relação ao poder, e espacialmente distanciados um do outro. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 35).

O que destaca o trabalho de Oyěwùmí em meio a outros trabalhos feministas está precisamente na compreensão das construções epistemológicas do pensamento ocidental e da epistemologia yorùbá, por isso dele fazemos uso nessa discussão, ela demarca que a grande diferença está no sentido privilegiado na forma de compreensão da realidade. Segundo a autora, o corpo assume um protagonismo social devido à centralidade da visão presente nas sociedades ocidentais, é o que está à vista e em vista. É o predomínio do olhar que torna o corpo um objeto a ser classificado e diferenciado. Inclusive, o uso do termo para se referir a outras estruturas socioculturais no pensamento ocidental é cosmovisão, ressaltando a centralidade que esse sentido tem sobre os outros, de forma que a compreensão de mundo representa uma visão do mesmo. Todas as discussões filosóficas sobre essência e aparência validam essa questão. Isso também vale para o apelo mercadológico na disposição de mercadorias em vitrines, em que a invocação ao consumo se dá especificamente pelo estímulo do olhar. Somos a sociedade que precisa “ver para crer”.

Portanto, compreender outras epistemologias passa também pelo abandono de certos conceitos e categorias de modo a perceber a multiplicidade de sentidos envolvidos na compreensão do mundo. Dessa forma, Oyěwùmí defende o termo de cosmopercepção, para driblar o conceito etnocêntrico de cosmovisão, permitindo a experiência de outros sentidos na compreensão e produção de “sentidos de mundo”. Não é à toa que os estudos sobre religiosidade afro-brasileira por muito tempo ocuparam-se de dar conta da dimensão corporal dos rituais, e a questão da incorporação surge de forma tão presente nos trabalhos e análises antropológicas. A ideia da ocupação do corpo, in-corporação como a manifestação corporal da espiritualidade assume o protagonismo dos estudos sobre afroreligiosidade até a performatividade ritualística destacar-se do próprio ritual. Logo o corpo não é compreendido em uma cosmopercepção, a centralidade que ele assume em tais relatos é a consequência da transposição da cosmovisão, em que reina a bio-lógica, sobre outras culturas. O que não significa que o corpo não ocupe lugar ou que seja desprestigiado na cultura yorùbá, mas a compreensão deste é constituída por uma variedade de sentidos, esse corpo come, dança, canta, ouve, encanta, ressoa e vibra a energia do axé.

É interessante observar como, num contexto afro-diaspórico, as produções acadêmicas procuram demonstrar essa relação com a ancestralidade, e outras formas de educação e ética, utilizando o corpo como lócus desses saberes. É como se a *bio-lógica* provasse de sua criação que, agora, volta-se contra ela. O corpo se torna o lugar a ser reivindicado, a corporeidade passa a ser revelada e escancarada revogando a divisão cartesiana. Agora é o corpo que ocupa o centro do jogo, ele ginga, ele dança, ele vibra e ressoa. Não mais aprisionado, a libertação do seu enclausuramento eurocêntrico, o corpo reivindica seu *status* como parte ativa no processo de conhecimento. Fu Kiau (2019), discorrendo sobre a ancestralidade, reivindica ser preciso conhecer a língua em que esse conhecimento se constitui a fim de acessar a ampla dimensão do que ele versa. Quando fala sobre as distinções entre o mundo secular do ocidente e o mundo religioso africano, ele demonstra como esse processo de conhecer e compreender o mundo envolve dimensões distintas do sentir nessa corporeidade.

O jogo de palavras é a chave para o entendimento científico intelectual. Em línguas ocidentais, “sente-se uma dor”, em Kikongo “vê-se uma dor”, [mona mpasi]. Enquanto um ocidental “fuma um cigarro”, um(a) Mukongo irá “beber um cigarro” [nwa saka/nsûnga]. No ocidente, “cheira-se um determinado perfume”; o/a Mukongo irá “ouvi-lo” [wa nsûnga]. Enquanto a escola ocidental define o ser humano como “um animal inteligente, um animal imperial” ou como um “ferramenteiro”, conforme o fazem os estudiosos(as) africanos(as) não iniciados(as)

– os(as) ocidentalizados(as), ou seja os(as) “kiyînga” no modo africano de pensar – o/a “Ngânga”, pessoa africana iniciada na forma africana de pensar, um(a) especialista em perceber as coisas do mundo, preferirá dizer que o ser humano é um sistema de sistemas [Mûntu i kimpa kia bimpa]. (FU KIAU, 2019, p. 55)

Felizmente, para pessoas como eu, que não dominam o kikongo, o kimbundo, ovimbundo e tampouco o yorùbá, acessar essas formas de tradução são nossa condição de nos aproximarmos um pouco mais dessa dimensão das cosmologias tradicionais africanas. Portanto, antes de tudo, se trata de um acesso mediado por essas traduções, que é preciso mantermos em mente. Alerta que também faz Oyěwùmí quando reporta a tradução do yorùbá para o inglês e as consequências que essa relação – que não é apenas linguística é, também cultural, na convivência entre essas culturas – de tradução da lógica da senioridade para uma *bio-lógica*, ou seja, a ponto de dar início ao processo de generificação das relações yorùbânicas pós-colonização. Outra questão a ser ressaltada, ou melhor, lembrada, pois já foi dito lá nas considerações metodológicas deste trabalho, é que como alguém que não foi iniciada na religião e que, portanto, não conhece seus segredos e a amplitude desse processo que envolve a preparação do corpo-mente, conta com a experiência proveniente dos momentos compartilhados no barracão do IAOOBE e o acesso aos trabalhos escritos com o objetivo de compreender um pouco mais do que se trata o processo de iniciação. É nesse sentido também que as obras de Mbiti (1976), Oyěwùmí (2016, 2021) e Hampate Bá (1977) são invocados como um exercício intelectual, consistindo num movimento de retorno teórico à África, no movimento de compreensão da realidade afro-brasileira e as experiências afro-diaspóricas. Nas palavras de Leda Maria Martins, este empreendimento poderia ser compreendido no movimento do tempo espiralar²⁶.

A passagem de Fu Kiau (2019) acima chama atenção para as distintas formas com as quais se torna possível interpretarmos esse sentir-habitar o mundo. O escritor malinês Amadou Hampâté Bá (1977) descreve a força da tradição oral no processo de iniciação, que pode ser mais bem interpretado como o início de um grande processo educativo, cuja centralidade está na palavra experienciada como a vivência do conhecimento que rege a experiência da aprendizagem. Sophie Oluwole, filósofa nigeriana, em sua obra doutoral *Socrates and Òrúnmilá: two patron saints of classical philosophy* (2017), defende que não só a tradição oral é a base de todo sistema filosófico antigo como é a oralidade que funda tanto a

²⁶ Ver MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997. – (Coleção Perspectiva).

tradição filosófica do ocidente quanto em África²⁷. Entretanto, quando falamos de sistemas de diferenciação e de exclusão, a oralidade é usada contra a África como forma de enfraquecer a força de seus sistemas filosóficos.

O livro de Oyěwùmí é basilar nos estudos sobre a cultura afroatlântica num duplo sentido. Primeiro porque demonstra como o olhar acadêmico pode imprimir na África o que bem entender, quando procura algo determinado pela lógica do pensamento ocidental; segundo, porque demonstra que os processos pelos quais a sociedade Oyó-Yorùbá sofreu na relação com o colonialismo engendram um duplo processo na compreensão dessa herança afro-atlântica. Esse duplo processo diz respeito às vivências e experiências com o colonialismo no espaço geopolítico do continente africano em sua complexidade e diversidade na relação com o colonizador nos seus mais diferentes reinos, etnias, clãs e organizações sociais e políticas, mas também aos processos vivenciados no Brasil nos seus diferentes territórios na sua relação com o empreendimento colonial e após ele. Uma coisa são os processos vivenciados na África, em toda sua diversidade e complexidade, outra são os processos vivenciados no Brasil. A terceira dimensão é onde eles se encontram quando os acontecimentos tanto de África, quanto do Brasil estão em conexão temporalmente. Há uma ressonância nesses trânsitos da população negra escravizada que repercutem em todo atlântico negro.

Essas dimensões não podem escapar à análise, pois tratam de reconhecer o núcleo temporal do objeto de estudo e, ainda, compreender os distintos processos históricos que constituem o campo de estudo e as forças atuantes nos diferentes tempos históricos. Se trata, pois, de reconhecer os processos sócio-históricos, como a população num território nacional dando conta de compreender essas presenças e as suas ressonâncias, os lugares que ocuparam, como viveram e, sobretudo, como sobreviveram na condição de corpos-alvo da diferenciação de saberes subalternizados e não reconhecidos por uma lógica da exclusão e aniquilação racionalmente estruturados. Por isso, estamos em constante processo de redescoberta e reconciliação com o passado. Como no *itán* de Ajagunã, estamos ainda destruindo castelos e reconstruindo, tornando-nos no processo grandes construtores de outra forma de interpretar as relações humanas. A cada reconstrução damos conta de outras nuances constituintes do

²⁷ “The claim of the existence of inviolable distinctions between oral and written traditions, must, on the basis of textual evidence, be dismissed with the illusion that create it. There is overwhelming evidence, from different parts of the world, that all great ancient philosophical systems first existed in the oral form before they were later committed into writing. The philosophy of Socrates and that Òrúnmilá are cases in evidence”. (OLUWOLÉ, 2017, p.94)

processo de construir, em que tanto a construção quanto a destruição são importantes para a nova etapa.

3.2 A ANCESTRALIDADE: PRINCÍPIO ORGANIZATIVO DA COSMOPERCEÇÃO

“Os mortos não estão mortos: são apenas seres vivendo atrás da muralha esperando pelo seu provável retorno à comunidade, ao mundo físico.”

(Kimbwandende Kia Busenki Fu-Kiau, apud NEVES, 2019, p.21).

*“Em outras palavras, a imagem da felicidade está indissoluvelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo o índice misterioso, que o impele a redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas nem chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está a nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. **O materialista histórico sabe disso**”²⁸*

(Walter Benjamin, Sobre o Conceito de História, 1994, p.223).

Se a senioridade é o princípio organizativo que opera como categoria estruturante das relações sociais, é porque ela é amparada por um entendimento mais amplo que subjaz a compreensão de mundo das religiões tradicionais africanas no princípio da ancestralidade (MBITI, 1976; HAMBATE BÁ, 1977; OYEWUMI, 2016 e 2021).

A ancestralidade é o princípio que amarra o sistema de compreensão filosófica das religiões tradicionais africanas. O termo “tradicionais” refere-se aos ensinamentos religiosos africanos que mantiveram sua estrutura filosófica relativamente autônoma em relação ao cristianismo e o islamismo, pelo menos até o período pré-colonial. Para as religiões tradicionais, o mundo é composto por aquilo que é visível e pelo invisível, por elementos físicos e espirituais que estão em constante interação por forças que atuam em ambos os mundos. Para os yorùbás, os dois mundos são Òrun (céu), o plano espiritual onde vivem os Òrìsàs, e o Àiyé (terra), o plano material onde vivem os seres vivos.

Segundo essa cosmopercepção, o mundo dos vivos, o Àiyé, é constituído não só pelos seres humanos, mas também pelos compostos minerais, vegetais e animais que habitam este mundo, todos dotados de sua própria força vital. E o Òrun é o reino onde vive o Ser Supremo, o criador conhecido pelos nomes de *Olódùmarè* ou *Ólorun*, domínio dos Òrìsàs (divindades) e dos ancestrais. Os Òrìsàs são criações de Òlòrun e comandam com ele o Òrun e

²⁸ grifo meu.

o Àiyé. O Òrun e o Àiyé são ambos planos existenciais em constante interação, especialmente por meio da força vital, a principal força que rege a vida, o axé. Essa força está presente em todos os seres existentes e, segundo a sua cosmopercepção, ela pode ser aumentada, diminuída ou transferida de um ser para o outro por meio da realização de rituais que manipulam a energia da vida presente nos seres.

Para os yorùbás, além do axé e dos Òrìsàs que transitam entre um mundo e outro, os seres humanos também existem nos dois planos da existência, no Àiyé, como seres humanos vivos, e no Òrun, como ancestrais. A vida para os yorùbás não cessa a sua existência no momento da morte. Esta é, antes, vista como um momento de transformação da existência, quando a força vital de um ser ascende, ou não, para o Òrun, dependendo da vida que levou no Àiyé. Para aqueles merecedores, a morte é a transformação da existência, em que a força vital retorna ao Òrun, o momento em que se ancestralizam. Wande Abimbola, africanista que se dedicou a estudar o corpo de *orikis* de Ifá, explica:

Os ancestrais, coletivamente chamados de *òkú-òrun*, conforme a crença dos iorubas, também estão no *òrun*. Entre os iorubas, todo adulto que morre [e tem merecimento], vem a ser um ancestral, e um pequeno *Òrìsà* em seu próprio local. A morte, entretanto, é vista como um meio de transformação dos seres humanos, de um nível de existência, no *ayé*, para outro nível de existência, no *òrun*. Quando um homem muda de um nível de existência para outro, ele [se tiver merecimento], automaticamente adquire grande poder e autoridade e vem a ser um *Òrìsà* para sua própria família ou linhagem. Portanto, todo ioruba que tem pai e/ou mãe morto, faz sacrifícios para ele ou ela, periodicamente, com preces para uma vida prospera e boa. (2011, p.3).

Òrun e ayé estão em constante conexão e o destino humano depende da interação dessas forças. Antes de surgir no ayé como um ser humano vivo, no momento que precede à existência física, os yorùbás acreditam que é possível escolher o seu *Orí*, o destino a ser vivido no mundo terreno. O *Orí* é a cabeça espiritual, em que se encontra a sua força de vida, seu receptáculo de axé. Portanto, antes de um ser nascer (ou renascer), ele escolhe o seu destino no desenrolar do seu dia de nascimento, que já possui o acordo e a data também para o seu grande retorno ao Òrun. Segundo acreditam os yorùbás, apesar de escolher o destino antes de sua materialização no ayé, não há garantias de que ele seja cumprido e, para isso, para reforçar a sua conexão interna com o seu *orí* o seu espírito deve ser alimentado, com rituais e sacrifícios, chamado *borí* – alimentar a cabeça espiritual.

Os Òrìsàs são divindades que cuidam da humanidade, são os representantes de Olódumarè, que intercedem no mundo visível a favor dos seres humanos. Os ancestrais também estão ao lado da humanidade, intercedem no mundo terreno e, assim como os Òrìsàs,

são acalmados por meio de oferendas e rituais. Há forças também que podem desequilibrar o ser humano, modificando ou impedindo que ele cumpra o seu destino, os *ajogun* e as feiticeiras. Entre fontes orais e escritas, os *ajogun* podem ser interpretados como espíritos negativos que interferem na vida humana através de ações humanas como a intriga, a fofoca ou a inveja, que podem ser entendidas como ações propulsionadas pela influência dessas energias que afastam os ancestrais e os Òrìsàs da vida da pessoa. Por isso, logo após a iniciação, o *iyàwó* utiliza um *eledá*, uma palha da costa²⁹ amarrada nos seus braços para evitar e afastar os maus espíritos nesse momento em que a sua espiritualidade está “mais aberta”, em que os canais de conexão com o Òrun estão abertos, e para que a energia divina do Òrìsà, o axé, possa fluir no seu *orí*.

Os yorùbás são um povo religioso que compreende as questões da vida a partir da sua cosmologia, considerando a vida humana como um acúmulo de processos e energias que podem fortalecer ou enfraquecer a sua força vital. Quando é necessário reforçar a força vital, oferendas e rituais são feitos para que os seres do Òrun, os Òrìsàs ou os ancestrais intercedam por eles, reforçando sua força de vida. Acreditam que os ancestrais e os Òrìsàs são seres que ajudam o ser humano quando este é merecedor. Os Òrìsàs, assim como os ancestrais, também podem ficar bravos com os seres humanos por alguma ação que tenham feito e possa agir contra a sua linhagem, ou o desmerecimento de sua família, e essa ira interferirá na vida desses seres humanos vivos, que poderão fazer oferendas e rituais com a intenção de acalmar os Òrìsàs ou os ancestrais.

Segundo a cosmopercepção yorùbá, explicada nas narrativas mitológicas, há uma hierarquia sobre as forças criadoras que obedece às leis do universo nesse fluxo pelo qual a energia do axé transita e Esú, o representante do movimento dinâmico entre os mundos, é o grande guardião. Essa hierarquia é religiosa-social e estrutura tanto o entendimento do universo, quanto do mundo humano, do seu aspecto social e biológico.

podemos então representar a estrutura hierárquica de autoridade nos dois planos de existência como discutido acima, de uma forma simplificada, como segue:

Olódùmarè (Deus Todo-Poderoso)

Òrìsà (divindades)

Òkú-òrun (ancestrais)

Oba (rei)

Baàlè (chefe de cidades)

Baálé (chefe de famílias)

Àgbà (ancieos)

²⁹ É uma palha importada extraída de uma palmeira africana usada para a elaboração de vestimentas de Òrìsàs e também na proteção de *iyàwós*.

Òdó (adultos)
Omodé (jovens e crianças) (ABIMBOLA, 2011, p. 5)

Os estudos sobre os povos *bantus* provenientes da África Centro-ocidental também nos fornece uma fonte importante para a compreensão da ancestralidade, o cosmograma bakongo (imagem 1) demonstra como a ancestralidade é a força que costura a compreensão de mundo nos mais diversos níveis. No formato de um círculo dividido por uma cruz, ele é a representação dos ciclos do sol, da vida e do tempo numa mesma forma simbólica. A linha divisória horizontal é a grande representação da separação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, podendo ser interpretado no bakongo como *Kalunga*³⁰, o mar, representando sua infinitude e o mundo espiritual. Se no horizonte temos a linha do mar, da direita para a esquerda temos a representação do nascimento do sol em *Kala*, com o seu ápice em *Tukula* e o sol poente em *Luvemba*, como representação do dia e da noite, há também o momento em que o sol passa por *Musoni*, o mundo espiritual. Assim como o sol nasce no mar, no meio líquido, *Kala* também representa o nascimento para o ser humano na materialidade, quando surge como um ser vivo que respira no mundo. O nascimento em *Kala* representa o momento do crescimento do ser “em direção a fazer a sua própria história” (FU KIAU, 2019, p. 27), é o período do amadurecimento até que o ser se torne apto a exercer uma posição de liderança como um adulto.

O grande momento do ser humano é destacado quando ele está em *Tukula*, uma ligação direta com o cosmograma na sua relação com a verticalidade dessa representação. *Tukula* é o período ápice da ascensão, o sol do meio-dia, para o qual o ser humano se prepara, representado como o grande V da Vida (imagem 2). Representação que também é gráfica, pois se trata do período em que o se atinge a vida adulta como a idade dos grandes feitos, a ocasião em que a sua formação e a sua especialidade passam a contribuir com a vida social coletiva da sua comunidade. Graficamente, é simbolizado pelo momento em que o ser humano fica em pé verticalmente, como um *ngânga*, como um mestre que passa a gerir na sua maestria os conhecimentos a serviço da comunidade; é aquele que se destaca e a quem se

³⁰Que na definição do dicionário kimbundo-português de Assis Junior significa: Kalúnga, adj. (IX) Eminente. / Insigne. / Grande. / Incomensurável. / Infinito. / sub. Massa líquida que circunda os continentes. / Oceano. / O mar: *mênha ma* – // A imensidade; o vácuo; o abismo. // Infortúnio; desgraça; peste. / Calamidade. / Morticínio. / A morte: *henda i akua* –, *ndeke ni nzumbi*. // Tratamento equivalente a Excelência, a Eminência. / Senhor. / Fidalgo que tem honras de grandeza. / Pessoa de alta jerarquia. // mit. Deus: *muuenhu uâmi* – *u a u bangele*. / *’a-ngombe*. Deus da Morte / A própria morte. / O Além, a Eternidade. / Uma das três deusas que fiavam e cortavam o fio da vida. / O maior dos Deuses. // cog. Rio, afluente da margem esquerda do rio Capororo, no ditr. E prov. de Benguela // - *ka Menha*, pov. e posto de Cameia. circ. civ. do Dilolo, distr. do Moxico, prov. do Bié, com 8.512 hab. (JUNIOR, 1967, p. 94).

procura em momentos de necessidade, que tem liderança na comunidade. Fu Kiau (2019) estabelece uma relação entre o V da vida e o símbolo egípcio *Ankh*, que simboliza a vida e a morte. No cosmograma, *Tukula* é o período em que a cabeça se destaca do círculo pela verticalidade que seu conhecimento ocupa, associado à alça do símbolo *Ankh* numa posição acima da cruz que corta o cosmograma. Isso é importante ser compreendido, pois é em *Tukula* que o ser humano deve viver em sua máxima potência, pois disso dependerá se, no movimento descendente de *Tukula* a *Luvemba*, se tornará um ancestral, se irá se ancestralizar:

Uma pessoa que cresce está no processo de fazer história e entra na categoria dos ancestrais – aquelas pessoas bem inclinadas que cresceram antes dela. Ao contrário, uma pessoa que não cresce, aquela que se desvia e não é bem inclinada, não está no processo de fazer história; ela entra na categoria dos [n’kuyu] ancestrais ruins – enquanto vivos, os desviadores, os ancestrais regressivos e “atrofiados”. Tais ancestrais são aqueles indivíduos que não foram capazes de “telama lwimba-ngânga”, viver dentro de sua mais desejada zona do V da vida, o V3. Passaram dessa zona de poder, criatividade, invenções, e mestria, em todos os aspectos da vida, num estado de cegueira. Foram os ancestrais adormecidos, atrofiados [Bakulu bakuya]. (FU KIAU, 2019, p. 28).

No movimento descendente, *Luvemba* é marcado por elementos negativos, é o período em que o ser lida com as negatividades acumuladas durante sua vida, e é também o período em que gerações mais antigas preparam as novas para receberem o seu legado. Por isso é uma fase que representa o futuro. É o grande momento da transição e preparação para a morte, entendida como o retorno ao mundo espiritual, o renascimento em *mpemba*, o mundo do giz. O período que compreende de *Luvemba* à *Musoni* é o grande movimento de transformação, de reintegração ao mundo espiritual em que também há um processo de crescimento de suas potencialidades para alcançar a posição de *Musoni*, oposta a *Tukula*, sendo o ápice do desenvolvimento no mundo espiritual, associada à posição de *ndoki*, a do conhecimento, quando se integra ao tempo acumulado tornando-se conhecedor dos sistemas humanos. É o momento em que as potencialidades são trabalhadas para viabilizar o seu retorno e o seu renascimento no próximo grande momento de transformação, *Kala*. Entretanto, o movimento que vai de *Musoni* à *Kala* é também negativo, o duo alma-mente se desapega dos processos experienciados no mundo espiritual e se prepara para a morte espiritual e o renascimento corporal. Nesse período já se considera a existência do ser, e não só o seu nascimento no mundo físico.

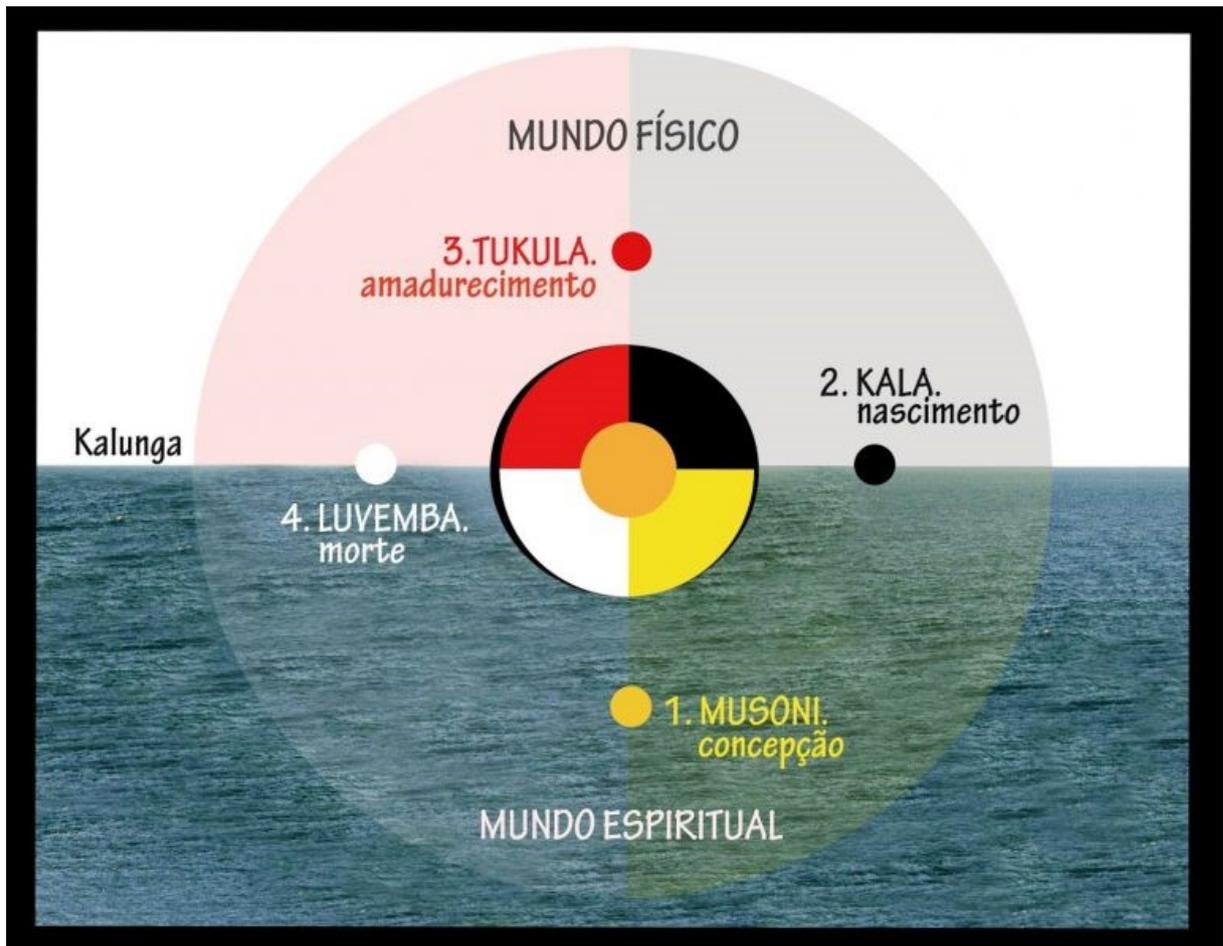


Imagem 1: Dikenga. Fonte: <https://www.edgardigital.ufba.br/wp-content/uploads/2018/02/dikenga-768x600.jpg> acessado em 20/10/2021.

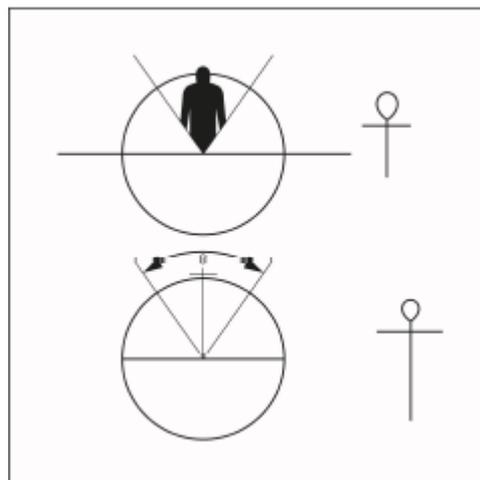


Imagem 2. Fonte: (NEVES, 2019, p.28).

Para as religiões tradicionais africanas o mundo é composto por aquilo que é visível e invisível, que se relacionam em constantes interações que movem a vida. É importante,

antes de continuarmos, compreender que existem formas distintas de se representar esse sistema – aqui trabalhamos apenas algumas noções dos yorùbás e alguns aspectos dos bakongos – que tem variações entre as etnias e clãs, até mesmo lá onde a linguagem, grupo linguístico, é compartilhada. Dito isso, o nosso intento aqui não é apagar a multitude de expressões culturais e modos de compreensão dos mundos existentes no continente africano, recorreremos ao termo de religiões tradicionais como recurso teórico para ressaltar aspectos comuns presentes nessas formas religiosas de existência, tal como foi acordado na conferência de Abidjan em 1961³¹.

Para os yorùbás, a agência não está restrita à vida humana, ela permanece também na morte, sendo a representação da passagem do ancestral ao Òrun. A ancestralidade age na vida humana através do culto e, nele, permanece ativa mesmo após sua existência carnal.

Nessa visão, a vida humana não tem fim. Ela constitui um ciclo no qual a morte é meramente transição no processo de mudança. Cabe perguntar: como apresentar essa realidade a partir da concepção na qual tempo é definido pela sucessão de vida e morte, pela linearidade e num ritmo progressivo? (AGOSTINI, 2011, p.169)

Assim, analisar a questão do tempo nas religiões afro-brasileiras é um empreendimento bastante complexo, que abrange diferentes aspectos não só da vida religiosa e do culto religioso em si, mas também da própria existência do ser. Para que seja possível compreendê-la, como religiões afro-diaspóricas, é preciso, antes, enfrentar a própria estrutura da cosmopercepção africana que sustentam os cultos aqui realizados³². Para o teólogo John Mbiti (1970), é o conceito de tempo que permite melhor compreender como se estrutura a ontologia africana devido ao seu caráter antropocêntrico. Centrada na figura humana, o sistema religioso que apresenta Mbiti somente faz sentido se todos os aspectos cosmológicos mantiverem suas inter-relações originais, quer dizer, o sistema possuir coerência para a vida religiosa africana caso mantido em sua integridade, uma vez que remete a diferentes aspectos da vida africana. A ontologia antropocêntrica organizada por Mbiti (1970, p. 20) se apresenta da seguinte forma³³:

³¹ LOPES, Nei. **Bantos, Malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

³² Nesse sentido, as religiões afro-brasileiras são também patrimônio cultural mundial, dado que resguardam culturalmente ensinamentos antigos da concepção e modos de vida africanos, preservados aqui em sua dimensão religiosa.

³³ Já apresentamos a ontologia africana de Mbiti na introdução para referenciar o termo de religião tradicional africana, que utilizamos para descrever as religiões afro-brasileiras na medida em que preservam tal estrutura do sistema religioso. (1970, p.9).

- a) Deus, como supremo criador do universo responsável por sustentar o homem e todas as coisas
- b) Espíritos, são os seres supra-humanos e espíritos de homens que já morreram há muito tempo, reconhecidos na religião como ancestrais.
- c) Homens, incluindo aqueles que já estão vivos e aquele que ainda nascerão
- d) Animais e plantas, o restante da vida biológica
- e) Fenômenos e objetos sem vida biológica

Neste sistema, a ancestralidade é o princípio que coloca a vida e a existência do ser no universo religioso desde o seu nascimento e para além de sua morte. Aqui jaz também um dos motivos pelos quais se entende essa cosmologia como uma ontologia, ou ôntica, pertencente ao ser: o indivíduo é inserido desde sua chegada ao mundo e, nele, passa a compartilhar culturalmente dos ensinamentos da religião. A ancestralidade está presente na religião tradicional africana, como demonstrou Mbiti, e aparece com um dos aspectos centrais também nas religiões afro-brasileiras, das quais nos dedicamos especificamente ao estudo do Candomblé Ketu nação yorùbá. Para os yorùbás, a vida não se encerra com a morte, os ancestrais, aqueles que já morreram, representam uma das dimensões de temporalidade africana, o passado, que continua agir e influenciar a vida daqueles que no presente encontram-se vivos. Como argumenta Mbiti, para os africanos, o tempo é um fenômeno bi-dimensional, que possui um vasto e largo passado, e um presente. Não há futuro na concepção africana de tempo, visto que os acontecimentos que tomam parte da existência ainda não aconteceram, são apenas uma potência. Sendo assim, a noção de acontecimentos se torna um dos principais norteadores dessa experiência africana do tempo, tal como descreve Mbiti:

para eles o tempo é uma simples composição de eventos que aconteceram, aqueles que estão acontecendo agora e os que estão próximos de acontecer, o que ocorre no ritmo dos fenômenos naturais é compreendido na categoria de um tempo potencial³⁴ (MBITI, 1970, p.21)

Uma das principais distinções dessa percepção temporal é que o teólogo chamou *actual time*, tempo atual, que representa tanto o presente como o passado, cujo movimento de deslocamento não é progressivo em direção ao futuro como a filosofia da história ocidental, mas para o passado, para aquilo que já aconteceu num movimento regressivo. Nos estudos de Mbiti, os verbos linguísticos com referência ao tempo futuro dizem respeito a um tempo futuro próximo que poderia ser entendido também como uma extensão do *actual time*.

³⁴ “For them time is a simple composition of events wich have occured, those wich are taking place now and those wich are immediate to occur, or whatt falls within the rhytm of natural phenomena, is in category of potencial time” (MBITI, 1970, p.21).

No pensamento africano, é essencial para a ideia de *tempo* que ele seja experienciado, por isso não existe preocupação com o futuro enquanto dimensão temporal, não há como se ocupar com aquilo que não foi experienciado, com algo que ainda não tomou parte no mundo, não aconteceu. Como dito, a noção de acontecimento é bastante importante para a vida cultural africana, e tal dimensão permanece resguardada nos ensinamentos dos povos nagô-yorùbás, nas comunidades litúrgicas, nos terreiros, roças e barracões de Candomblé Ketu³⁵. Se o tempo é aquilo que precisa ser ou que já foi experienciado, o reconhecimento do tempo depende igualmente dessa forma de experiência, seja ela individual ou coletiva; individual daquilo que diz respeito ao desenvolvimento natural do indivíduo e os ritos de passagens, e coletivamente das histórias narradas e compartilhadas numa mesma sociedade. Conta e narra-se aquilo que foi vivido, aquilo que possui um sentido e significado compartilhado por aqueles que contam. Assim, o tempo que passa durante uma e outra experiência não é contado, não é medido, não é sentido ou percebido. Justamente por isso, argumenta Mbiti, que não existe a percepção do tempo objetivada na forma calendário entre os africanos que compartilham socialmente dessas religiões tradicionais. A percepção do tempo como uma sucessão de eventos que possam ser traduzidas por um calendário, que possam ser medidos, diz respeito aos fenômenos naturais, como a contagem da distância entre uma cidade e outra por dias de viagens, o número de luas para colheitas ou mesmo durante a gravidez. Interessa-lhes constatar o nascimento do sol, observar a hora grande, quando o sol ou a lua está bem acima das cabeças, como parâmetros de discernimento do tempo, assim como o dia e a noite. John Mbiti demonstra como a ideia de tempo é distinta da disseminada no/pelo Ocidente:

In western or technological society, time is a commodity which must be utilized, sold and bought; but in traditional African life, time has to be created or produced. Man is not a slave of time; instead he “makes” as much time as he wants. When foreigners, especially from Europe and America, come to Africa and see people sitting down somewhere without, evidently, doing anything, they often remark, “These Africans waste their time by just sitting down idle”. Another common cry is, “Oh, Africans are always late!” It is easy to jump to such judgements, but they are judgements based on ignorance of what time means to African people. Those who are sitting down, are actually *not wasting* time, but either waiting for time or in the process of “producing” time. One does not want to belabour this small point, but certainly the basic concept of time underlies and influences the life and attitudes of African peoples in the villages, and to a great extent those who work and live in the cities as well. Among other things, the economic life of the people is deeply bound

³⁵ Essa dimensão de forma geral é preservada nas religiões que abarcam a denominação de afro-brasileiras, assim como já demonstramos na introdução, que a ontologia de Mbiti poderia também ser utilizada para referenciar o heterogêneo corpo que compõem as religiões afro-brasileiras.

to their concept of time; and as we shall attempt to indicate, many of their religious concepts and practices are intimately connected with this fundamental concept of time. (MBITI, 1970, p.25)

A experiência do tempo é o que coloca as narrativas mitológicas dos Òrìsàs no centro da experiência afrodiáspórica no Brasil, cujos tempos (i)memoriais narrados pelos feitos daqueles que se tornam Òrìsàs os inserem no panteão sagrado da manutenção do equilíbrio das forças do mundo, da história, e do candomblé. A arte de narrar permite que uma experiência seja compartilhada e passada adiante, tornando-se a experiência de outra pessoa. Ela é, portanto, transferível e compartilhada. Esse é um dos maiores recursos da narrativa. As narrações, dizia Walter Benjamin (1994), possuem um senso prático, elas fornecem algo útil àqueles que escutam, seja um conselho ou uma sabedoria. Essa é uma das dimensões atribuídas também aos mitos narrados nas comunidades-terreiros, como diria José Beniste “Nas civilizações africanas, o mito desempenha uma função indispensável, exprime, enaltece e codifica a crença, revela e impõem princípios morais, garante a eficácia dos rituais e oferece regras práticas para a orientação humana” (2016, p. 12). Desse modo, os mitos possuem um universo de códigos e símbolos compartilhados além das gerações, e fornecem padrões de comportamento, bem como formas de cultuar os Òrìsàs, e dentro do mundo religioso suas orienta as práticas, suas *quizilas* e tabus.

Em uma de minhas visitas ao Ilé Asé Odo Oge Babá Epejá, presenciei o momento em que um “mais velho”, irmão de santo de Iyálorisà Marcela, contava à criança *iyàwó de Sàngó*, sobre a *quizila* entre *Òsun* e *Obá*³⁶, para explicar-lhe qual a ordem das cores de suas guias³⁷ (em que cada cor representa um Òrìsà) e em quais rituais ela pode e deve estar usando determinada guia. O respeito à ancestralidade é um importante aspecto a ser reconhecido e observado nas comunidades-terreiro, e expressa-se tanto no culto aos ancestrais como na hierarquia dentro das casas de santo. Por isso, quando um “mais-velho” fala, antes de tudo, respeita-se o seu tempo de santo e a sua sabedoria na casa, sua senioridade. Há um importante elemento aqui entre tempo e experiência, expresso também quantitativamente, quer dizer, quanto mais tempo de santo, mais conhecimento sobre a religião se têm.

³⁶ Um exemplo é o mito em que Oxum convence Obá, a primeira esposa de Xangô, a cortar sua orelha e oferecer ao marido como um ato de amor. Desse mito, dependendo da qualidade de Oxum e de Obá que a pessoa carrega, possui *quizila* entre elas.

³⁷ Guia é o nome utilizado para o colar de contar que fica ao redor do pescoço de *iyàwós* (filhos e filhas de santo) que costuma ir até à região do umbigo. O colar e as cores utilizadas fazem referência ao seu Òrìsà e a qualidade de Òrìsà em questão, bem como é um cordão dotado de *axe*, quer dizer, é um cordão de proteção que fora consagrado em água com ervas pela *Iyálorisà* para ser utilizado unicamente pelo seu *iyàwó*, sendo intransferível. O cordão resguarda o corpo da *iyàwó* de possíveis influências energéticas, bem como relaciona a sua energia ao Òrìsà.

O cosmograma bakongo apresenta-nos como uma cosmologia tradicional africana representa os ciclos do sol, da vida e do tempo. Fornecendo explicação não só para os segredos da vida, ele abrange uma explicação do universo, desde a sua criação até o nascimento do ser humano, e organiza suas instituições sociais e a ética coletiva. O cosmograma Bantu-Kongo chega-nos através da tradução da obra de Bunseki Fu Kiau, feita pelo músico e linguista Tiganá Santana Neves (2019), publicada em português na sua obra doutoral. É importante ressaltar que o acesso ao conhecimento sistêmico organizado dessa forma é recente, num empreendimento que, como bem justifica Neves (2019), se tratou de apresentar “uma via por intermédio da qual leitoras e leitores brasileiros (a princípio) poderiam acessar camadas de pensamento que lhes constituem, histórica e presentemente, a cultura, ainda que não se reconheça ou mesmo saiba” (p.6). O que Neves nos coloca aqui é que a presença da tradição Bantu-Kongo é parte constituinte de nossa cultura, desde a chegada dos primeiros barcos de africanos escravizados que continuaram em trânsito constante para cá por mais de quatrocentos anos, sendo essa a população mais numerosa no Brasil somando ao longo dos anos, e que, ainda, muito nos falta reconhecer e reivindicar como parte de nós. É mister reconhecer essas presenças e como elas se reatualizam nos terreiros por todo território nacional.

A ancestralidade é a principal articuladora desses sistemas filosóficos e, também, uma facilitadora das trocas entre sabedorias que também são orquestradas por essa relação com o passado. A dimensão que opera a ancestralidade é temporal, é uma concepção de tempo-espaco em que o passado possui agência no tempo presente. Ela negocia, promove, reintegra e, primeiro, produz efeitos no aqui e agora. Sem a conexão com a ancestralidade não há futuro para a comunidade, o presente é feito dessa ligação com o passado.

3.3 BRASIL: UMA ENCRUZILHADA

O historiador Eduardo Possidônio, na obra doutoral *Caminhos do Sagrado: Ritos Centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro dos oitocentos* (2020), se dedica à análise dos caminhos nos quais distintas formas de religiosidade se encontram: nos trânsitos dos africanos centro-ocidentais e ocidentais, as distintas etnias indígenas brasileiras e até o catolicismo em África e no Brasil, com o objetivo não só de comprovar a presença *bantu*, que em muito foi renegada pelos primeiros antropólogos da escola brasileira, como também demonstrar os trânsitos e as trocas existentes

entre esses povos que passaram a dividir o mesmo território. O esforço se dá em compreender as trocas culturais e simbólicas que constituíram e passaram a constituir o território africano, processos pelos quais o encontro das filosofias africanas tradicionais já se relacionava com as filosofias ocidentais a partir das rotas de comércio estabelecidas entre eles na presença do colonizador em África e, ainda, a grande travessia do atlântico negro, que chega em distintos lugares das Américas e passam a habitá-la. Uma terra em constante disputa com as suas populações indígenas, que força para integrar a presença do colonizador como espaço de poder e a presença dos negros como alteridade subalternizada pela condição de escravidão. É nesse sentido que a expressão cultural e filosófica da cultura do negro deve ser compreendida, atravessada por todos esses trânsitos e trocas que passam pelo reconhecimento da presença e das agências de seus sujeitos que aqui habitam.

A crença na incorporação do próprio santo conecta no tempo e no espaço as apropriações do catolicismo no Reino do Congo, sem que as tradições bacongós fossem deixadas de lado. Ao contrário, o diálogo de ambas as culturas que se encontravam possibilitaram um constante processo de crioulização. Destaco a trajetória da jovem aristocrata congoleza Beatriz Kimpa Vita, que, no início do século XVIII, em meio às crises sucessórias no reino provenientes da derrota na batalha de Ambuila, liderou um movimento conhecido como antonianos, em que todas as sextas-feiras afirmava incorporar o próprio Santo Antônio. Diante de uma religião tradicional, em que os ancestrais eram divinizados, cultuados e, nas celebrações, incorporados, não é difícil a compreensão dos santos católicos como tais ancestrais, tendo em vista que, de fato, todos aqueles que foram canonizados passaram, em algum momento, pelo mundo dos vivos. (POSSIDÔNIO, 2020, p.63)

A incorporação de Santo Antônio por Beatriz Kimpa Vita em África nos mostra como as trocas religiosas com o cristianismo não são processos genuinamente brasileiros, como costumamos atribuir junto a ideia pejorativa de sincretismo relacionada especialmente à Umbanda. Antes, nos mostra como os africanos incorporam e ressignificam a ideia de um “Santo Antônio” nos seus sistemas filosóficos de compreensão como um movimento com início já em África. Possidônio nos revela como esses trânsitos transatlânticos reconfiguram os caminhos do sagrado, sobretudo demonstrando a agência dessas populações. Reconhecer que Beatriz Kimpa Vita incorpora um Santo Antônio porque, segundo a filosofia tradicional africana, é compreensível que um santo, alguém que viveu no mundo dos vivos, tenha se ancestralizado e agora retorne por meio da incorporação é, primeiramente, reconhecer a agência dessa sabedoria na forma de interpretar o mundo, antes de aprisioná-la como exemplo do triunfo das investidas missionárias do cristianismo sobre os povos africanos.

Provenientes não de um vazio histórico, Leda Maria Martins nos conta que “os africanos não viajaram só” (1997), trouxeram consigo seus códigos linguísticos, suas simbologias, filosofias, tecnologias, artes e estéticas, formas e sentidos de mundo. Com os seus ancestrais vieram junto suas sabedorias e suas diferentes formas de organização social e de simbolização do real. Desterritorializados, os africanos que aqui chegaram reinventaram suas existências.

Forma-se uma grande encruzilhada onde os caminhos se encontram. Lá que é a morada de Esú, o senhor dos caminhos, o grande mensageiro responsável por transmitir a mensagem do Òrun ao Ayé e do Ayé ao Òrun. Esú é também o responsável pelo axé, é ele que comanda a comunicação entre os mundos, entre as pessoas e entre os Òrìsàs. Sua boca é sempre a primeira que come, sem o consentimento de Esú não há movimento. A encruzilhada é a sua morada, é ali que a potencialidade do movimento dinâmico de Esú e o seu grande poder de mediação do conhecimento são acionados, e os grandes saberes da ancestralidade africana, no contato com o outro, se dinamizam, transformando-se em novas linguagens, reatualizando e reescrevendo símbolos sagrados. Esú é aquele capaz de transformar intenções e inventar o seu próprio tempo, senhor da comunicação responsável pela tradução das mensagens entre o mundo dos vivos e o mundo espiritual, o encontro desses sistemas filosóficos e de formas de interpretação do real se misturam e se dinamizam, dando vazão a outras formas criativas, reinterpretando a tradição. Esú, o transmutador de energia, guardião responsável pelo axé, o guardião da porteira que comanda todos os caminhos. A encruzilhada é o encontro, a intersecção de todas essas tradições, de todas essas temporalidades, é a sabedoria africana, a cura cabocla indígena, o cristianismo do ocidente, que se dinamizam e abrem novos caminhos com Esú de frente. Essas tradições abraçam essa dinamicidade, que no movimento espiralar ascendente criam possibilidades. Esú, o inventor do tempo, é representado pelo movimento espiral dialético, a cada nova encruzilhada o axé, como força vertical, dá mais uma volta acima. Assim, a encruzilhada é ponto de força, capaz de transformar a dor da violência em potencialidade. A história da presença dos negros no Brasil deve ser compreendida também pelos seus processos criativos de agência, como seres que do aprisionamento construíram liberdade. Como ensina Leda Maria Martins, a encruzilhada se transforma em conceito de análise para essas presenças:

Nessa concepção religiosa e filosófica da gênese e da produção espiralada do conhecimento, a encruzilhada é um princípio de construção retórica e metafísica, um operador semântico pulsionador de significância, ostensivamente disseminado nas

manifestações culturais e religiosas brasileiras e de predominância nagô e naquelas matizadas pelos saberes bantos. O termo *encruzilhada*, utilizado como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos.

A *encruzilhada*, *lócus* tangencial, é aqui assinalada como instância simbólica metonímica, da qual se processam vias diversas de elaborações discursivas, motivadas pelos próprios discursos que a coabitam. Da esfera do rito e, portanto, da *performance* é lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios, textos e traduções, confluências e divergências, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e discursos, a *encruzilhada*, como um lugar terceiro é geratriz de produção signíca diversificada e, portanto, de sentidos. Nessa via de elaboração, as noções do sujeito híbrido, mestiço e liminar, articulados pela crítica pós-colonial, podem ser pensadas como indicativas dos efeitos de processos e cruzamentos discursivos diversos, intertextuais e interculturais. Esses modos de constituição e reconstituição do simbólico advêm da *encruzilhada*, o operador signíco, que possibilita a sua emergência, contemplando-os como desdobramentos possíveis, mas que neles não se ‘esgota’”. (1997, p.30-31).

A grande travessia do atlântico negro é também o encontro desses tempos históricos e essas filosofias, como demonstra a canção popular que canta sobre de José de Aruanda. Um negro, feiticeiro que viveu a escravatura e que hoje retorna do mundo espiritual e age como ancestral em processos de cura. É também a ancestralidade que sustenta essa filosofia afro-brasileira, é Xangô, o Òrisà o filho de Oranyan que fundou a cidade de Oyó, o quarto governante do reino de Oyó, o representante da justiça que traz José de Aruanda do mundo espiritual, validando o seu sofrimento e promovendo a justiça histórica. É Zambi, o ser Supremo dos povos *bantu* que lhe coroa para agir. Essa sabedoria volta, reintegra e reatualiza seus campos de ação em processos de cura. Aqui o tempo é encantado, e o passado é agente do presente.

Um grito de liberdade e a corrente se quebrou
Um grito de liberdade, um grito me acordou

Dentro de um canal o negro se libertou
E lá não tinha pra ele nem chibata e nem feitor
E lá não tinha pra ele nem senzala e nem senhor

Dentro de um canal o negro se libertou
E lá não tinha pra ele nem chibata e nem feitor
E lá não tinha pra ele nem senzala e nem senhor

José de Aruanda é um grande lutador
Hoje baixa no terreiro traz a paz e o amor

Sua sabedoria, seus ensinamentos

Vão de canto a canto aliviando o sofrimento
Vão de canto a canto aliviando o sofrimento
Vem da força da reza, vem da força das ervas
Vem da força da reza, vem da força das ervas

Vem tirando todo o mal, a mandinga ele quebra
Vem tirando todo o mal, a mandinga ele quebra
Foi Xangô quem lhe trouxe, Zâmbi lhe coroou
Agradeço dia a dia, viva Deus Nosso Senhor
Agradeço dia a dia, viva Deus Nosso Senhor³⁸

³⁸ Música de domínio popular da umbanda.

4. CAPÍTULO 3: EXPERIÊNCIA, NARRATIVA E TEMPO

Certo tipo de sociologia costuma submergir a personalidade dos chamados “primitivos” dentro do todo social; insiste na homogeneidade das crenças e dos sentimentos [...] como se as representações coletivas não se diferenciasssem [...]. Se quisermos descobrir a concepção afro-brasileira da pessoa humana, é ao babalaô que devemos nos dirigir, pois é ele o sacerdote dos indivíduos, o sacerdote da pessoa humana como pessoa. (Bastide, 2000, p.145)

[...] um dilema de propostas epistêmicas, em que a pesquisa é demandada pelo tempo da academia, o tempo racional, o tempo cartesiano e meu campo, paradoxalmente, organizado por temporalidade de saberes orgânicos, vindos do Terreiro, vindo das divindades. Estes diferentes tempos entraram em severo conflito. (CUNHA, 2020, p. 28)

A partir das entrevistas narrativas, nosso objetivo é observar a compreensão e a percepção dos narradores, adeptos do Candomblé de Ketu, da sua religiosidade do contexto ao qual ela está inserida. Neste caminho, a construção do objeto está relacionada à compreensão dos atravessamentos entre tempo encantado, isto é, tempo dedicado ao culto dos Òrisàs, e tempo cronológico, contado nas horas do relógio e relacionado à economia política da vida. A flecha do caboclo lançada em direção ao tempo é a própria contradição analisada ao longo da tese. Nesse sentido, as narrativas exemplificam essa dimensão contraditória de viver para o Òrisà e viver para a vida considerada “normal”. As narrativas adiante foram escolhidas para evidenciar “o modo como os diferentes lugares e momentos numa determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler” (CHARTIER, 1987, p. 16). Não são um retrato, mas constituem impressões e vivências captadas sob a lógica dos usos do tempo, para e com o Òrisà.

Este capítulo consiste na leitura de aspectos pessoais das narrativas (família, estudos e religião) e de relações vitais entre os aspectos históricos, pessoais e religiosos, abordados pelos narradores, cotejando esse trajeto com a bibliografia e as outras fontes. Começaremos, assim, por alguns dos trechos da entrevista com a Iyálorisà Marcela Felício, do Babalásé Leonardo e do Ogam e Elemoxó Pai Guilherme.

Não estava previsto neste enredo a escrita das entrevistas tal qual foram concedidas, mas os caminhos foram constituindo a necessidade de, a partir dos relatos de experiências e vivências, dar corpo vivo à tese, comunicar a partir das vozes das importantes pessoas com as quais, como disse Iyá Marcela, Òsògìyán pôs no meu caminho. Todo esse enredo vai muito além da pretensa vontade de compreender filosoficamente os significados do tempo na religiosidade Ketu. Os caminhos pelos quais a própria atividade de pesquisa me colocara, em tempos pandêmicos, praticamente, me levaram a uma arqueologia da própria filosofia africana

e das reverberações dela no Brasil. Se no início da minha entrevista à Iyá Marcela digo que àquela atividade é auxiliar à pergunta filosófica, ao final da tese a dimensão das palavras é outra.

Durante este enredo o leitor pode observar que, em boa parte deste texto, as perguntas uma vez filosóficas constituíram uma viagem ancestral à história e às importantes indagações da historiografia atual sobre a presença dos escravizados no Brasil. Esse campo considera as trajetórias de vida de ex-escravizados, o ponto mais importante para compreendermos aspectos centrais da experiência brasileira e afro-brasileira. Além disso, ao entrar em contato com o conceito de *palavra* na cultura yorùbá, percebi que a materialidade e a própria tese só estariam à luz na voz dos representantes escolhidos para este trabalho.

Na minha primeira entrevista gravada com a Iyálorisà Marcela, que ocorreu durante a pandemia, em setembro de 2020, dois anos após o início da pesquisa no Ilê, demonstrando como o tempo no candomblé tem outra dinâmica, o primeiro assunto é sobre as redes sociais. Esse tópico surgiu, pois, havia em mim certo receio de realizar entrevistas por chamada de vídeo, justo eu que havia me formado na antropologia clássica do “estar lá”. Iyá Marcela diz estar preocupada com o grande número de pessoas que começaram a se dedicar à vida digital publicizando conhecimentos sobre o candomblé. Segundo ela, isso teria dois pontos extremos, um positivo, referente à amplificação das vozes no candomblé e, outro, destacado como negativo, a autorização um número grande de pessoas a passar conhecimentos sagrados, antes compartilhados somente àqueles que vivenciavam o sagrado no cotidiano do candomblé. Para Iyá Marcela: “o fundamento do santo não pode ser mostrado, até um ebó não considero que deva ser exposto”.

A posição da Iyálorisà é hoje um novo objeto de estudo no campo dos estudos sobre religiões afro-brasileiras. A internet aparece como recurso para amplificar o conhecimento da cultura, mas também atravessa a temporalidade das pedagogias específicas do terreiro. George da Hora (2019) relata os desafios colocados pela internet, mesmo antes da pandemia, às casas de santo no Norte do Brasil.

A Anansi, o deus aranha, senhor de todas as histórias, figura mítica da cultura ashanti e conhecido na diáspora africana, é uma excelente metáfora para lidar com o advento da internet. A “teia” de informação criada pela internet permitiu e permite um fluxo, antes inimaginável, de trânsito de informações, histórias e narrativas. Culturas são ligadas ou religadas a partir de um clique, provendo acesso a conhecimentos que, em outros tempos, demoraria ou jamais chegaria ao conhecimento de muitos. [...] É possível jogar búzio virtualmente, descobrir Òrisà por data de nascimento, aprender odús, ebós, rituais africanos, afrodiaspóricos,

sincréticos, e qualquer outra modalidade pensável ou encontrada no mundo real ou virtual. (HORA, 2019, p. 103)

Essa nova modalidade de ensino coloca questões centrais para a própria ideia de que o candomblé está baseado na oralidade. Sabemos que essa tese já havia sido reinterpretada por vários atores do campo, inclusive colocando-se a importância dos estudos acadêmicos na propagação das filosofias afro-brasileiras. Pierre Verger, por exemplo, em *Ewé: o uso das plantas na sociedade Yorùbá* (publicado em 1995 pela Fundação Pierre Verger) compila muitas receitas, até então descritas somente na tradição oral Yorùbá. Um dilema temporal e tecnológico, justamente, como afirma Iyá Marcela, já que “Se perde muita tradição, muita vivência, eu acredito que a gente tem que sentir, vivenciar e sentir” (entrevista, setembro de 2020, pandemia).

Essa dimensão do sagrado, dos segredos, colocada à prova pelas possibilidades da tecnologia, também aparece na entrevista concedida presencialmente, em janeiro de 2020, pelo Babalásé Léo de Sàngó, do Ilê Asé Oju Onirê, casa de Iyá Ana de Ogum, avó biológica dele e avó de santo de Iyá Marcela. Para o Babalásé:

O candomblé sempre foi tudo muito escondido, hoje que a gente tá ganhando visibilidade, mas, por exemplo, antes se eu tivesse que passar por aqui com uma obrigação eu teria que esconder ela, tudo muito escondido, e tá acabando um pouco isso. Por um lado, é bom, por outro é exposição demasiada, acaba que você tira um pouco do encanto, daquela essência que tem o candomblé; então se eu acabo abrindo demais eu acabo perdendo a magia. Tem coisas que não cabe abrir de jeito nenhum, de forma alguma, como abrir uma iniciação para quem não é iniciado assistir, ou para quem não tem uma idade adequada para participar, [...] não tem lógica. (entrevista, janeiro de 2020)

Reginaldo Prandi (2004) discute o uso de forças sobrenaturais para a intervenção na vida cotidiana, “[...] o que privilegia o rito e valoriza o segredo iniciático [...]” (PRANDI, 2004, p. 228). Existe aí uma bela dimensão sociológica de poder, resistência e permanência. Para Marcel Mauss (2007, p. 60), a magia compreende agentes, atos e representações. Essa compreensão confere aos ritos mágicos e à magia o *status* de fatos de tradição, ou seja, precisam ser repetidos e acreditados por todo o grupo ao qual pertencem, mas, também devem ser guardados. Dessa forma, a estratificação dos cargos de santo por tempo caracteriza uma sociedade baseada na senioridade e não na idade biológica; ainda assim, o acúmulo de conhecimentos está para além da idade e, sim, enraizado na vivência. Babalásé Léo de Sàngó exemplifica isso a partir de uma fala da Iyá Ana de Ogum: *Minha avó fala que está*

aprendendo com 60 anos de iniciação. Se ela fala que está aprendendo tudo com esse tempo de iniciada, eu então sou apenas um grãozinho de areia. (entrevista, janeiro de 2020)

A iniciação, o tempo necessário, as fases da vida e suas temporalidades são apresentadas pelos nossos interlocutores como estruturas sob as quais não cabem questionamentos, são passos que vêm de longe. Às vezes, como nos relata Babalásé Léo de Sàngó, a vida “normal” se confunde com a própria vivência com o Òrìsà. Pergunto-lhe o que seria essa temporalidade africana, como é a vida nas casas de axé?

Eu nasci dentro de uma casa de candomblé, hoje tenho 24 anos, minha infância inteira dentro do candomblé. Tive infância, tive infância, mas tem o momento do sagrado. Fui iniciado aos 8 anos e hoje tenho um cargo de importância dentro da casa. Já estou sendo preparado para assumir a continuidade da casa. Fui iniciado em Salvador, onde minha avó também foi iniciada. Minha mãe também é Ekédi e ocupa um cargo de alta patente dentro do terreiro da minha avó. Eu fui iniciado na casa de Oxumarê para seguir a linhagem da minha avó. Desde pequeno eu me identifiquei com a ideologia, prática, vivência do candomblé. Acima de tudo o respeito com o mais velho, tratando como seu tio, você tendo parentesco ou não, sempre uma coisa muito familiar.

O tempo também se caracteriza como central na vida espiritual de Iyá Marcela. Ela conta sua história de iniciação como Iyálorisà na Umbanda, ocorrida aos dezoito anos, no terreiro de Almas e Angola, fundado por sua mãe, a Iyálorisà Beth de Oxalufã. Para Iyá Marcela, seu tempo de formação pedagógica, que começa anterior à experiência com o candomblé, deu-lhe condições de aprender muito sobre os Òrìsàs, seja na cozinha de santo, ou na administração do terreiro junto à sua mãe biológica. Sua vida encontra o candomblé já nesse período, quando Òsògìyán começa a solicitar que seja iniciada no candomblé. Essa trajetória é marcada por questões de saúde e particularidades do Òrìsà de Iyá Marcela. Assim, ele a faz chegar à outra casa, o Ilê Asé Baba mi Òsògìyán, descendente do Axé Gantois, dirigido por Pai Edmilson, filho de santo de Mãe Senhora. Já frequentado há anos pela Iyálorisà, foi nessa casa que ela foi recolhida para o candomblé em sua primeira iniciação, sua obrigação de um ano, três anos, permanecendo lá por oito anos. Lá também recebeu a notícia de que tinha “caminho” para ser dirigente de uma casa de candomblé. Durante um grande período, ela permaneceu na transição entre as tradições da umbanda, pois continuou contribuindo para a casa de santo de sua mãe biológica e o candomblé.

Em sua entrevista, Léo Babalásé também relata como sua vida “normal” é atravessada por responsabilidades com o Ilê Ojú Onirê. Mas, também, por idas e vindas da

casa de sua avó, em sua busca pela formação acadêmica, por trabalho, dentre outros objetivos. Em sua narrativa, as atividades da vida pessoal se misturam às atividades religiosas de cuidado com o espaço físico do terreiro. Evidencia uma capacidade de dobrar os tempos entre os cuidados com o Òrìsà (Orún) e a vida material (no Ayé). Dois tempos, superpostos e justapostos.

Eu morei fora, mas praticava normalmente, eu ia com frequência para dentro da roça, morei fora para atingir outros campos, para que eu pudesse estudar, trabalhar, ter uma rotina normal. Porque quando você vive dentro de uma casa de candomblé, acaba que você tem que cumprir com funções dentro da casa de candomblé, porque a casa é também como se fosse uma empresa, então você tem o horário de acordar, tem horário para desempenhar algumas funções, como por exemplo: numa segunda-feira, dentro de um terreiro, antes do sol nascer, você já tem que despachar Esú, que é o ato de jogar farofa ali na rua e pedir caminho, uma semana próspera, você conversa com tempo, você pede uma semana de paz, você esfria a rua para que ela não tenha fome, que não tenha nenhum acidente, que nenhum adepto ou filho da casa sofra algum acidente, você tem que acender uma vela no local de culto, então é bem complexo morar dentro de um terreiro, é muito conturbado. Em época de festa você não tem mais horário, aí já muda completamente, se a festa é sábado de sexta em diante você não tem horário, a hora que vai acontecendo, e, quando há uma brecha, daí é que descansamos. É bem puxado. (entrevista com Babalásé, janeiro, 2020)

Os agenciamentos mobilizados pela vida de adeptos do candomblé, sejam agenciamentos de tempo, de trabalho, vida amorosa, negócios, entre outros, são sempre negociações como o Òrìsà, tudo em seu tempo, respeitando as vontades e tempos do Òrìsà. Daí que o jogo de búzios organiza tudo isso, trazendo sentido às escolhas e explicando determinados caminhos. Aqui entramos numa dimensão muito compartilhada entre os adeptos, a necessária harmonia entre tempo de cuidado com o Òrìsà e mundo do trabalho. O destaque dado ao trabalho, à formação acadêmica, ao compromisso com a vida dentro e fora do portão guardado por Esú, é constante nos depoimentos; além disso, pude observar e ouvir muitas vezes numa e noutra conversa essa preocupação relatada. O tempo-espaço do terreiro é um cruzo, uma encruzilhada de muitas voltas, a vida nesse enredo e caminho só faz sentido se vista no espiral.

A partir daqui isso acontece em quase todas as entrevistas realizadas no Barracão de Iyá Marcela: a cadência da narrativa passa a entoar a necessidade de equilíbrio na relação com o sagrado. Toda a narrativa de Iyá Marcela denota isso, sua profissão, carreira e objetivos

peçoais evidenciam que o culto ao sagrado dos Òrìsàs não submete seus projetos peçoais ao segundo ou terceiro plano. Em seu relato ela explicita que “Não acredita que se deva viver para o Òrìsà, mesmo que isso possa soar errado vindo de uma mãe de santo, mas se deve viver em equilíbrio, eu acredito muito no equilíbrio” (entrevista, setembro de 2020, pandemia). Na filosofia Yorùbá esse equilíbrio é o objetivo central da pessoa, o equilíbrio individual do adepto é saudável para toda a comunidade. Se, da Iyálorisà depende o axé, se a dimensão humana desse axé só é possível de se efetivar por meio dos atos humanos, então o bem-estar comunitário depende desse equilíbrio. Segundo Berkenbrock:

Neste ponto de interseção (entre Orum e Aiye), a pessoa humana encontra-se tanto como indivíduo, como também como ligação entre os Òrìsàs e a comunidade humana, entre os Òrìsàs e todo o Aiye. A pessoa encontra-se nesta relação como indivíduo – e desta relação depende seu destino – mas também como elo do todo. O *Asé* liberado por esta relação proporciona a força da dinâmica ao indivíduo e à comunidade. Não há nunca uma relação da comunidade como tal com os Òrìsàs. Esta é feita sempre passando pelo indivíduo. Com isto, se conclui que a relação entre cada pessoa e o Òrìsà nunca é uma relação que diz respeito apenas à pessoa. Através da pessoa, o Òrìsà entra em contato com toda a comunidade humana e com a natureza. E este contato é decisivo tanto para a pessoa como para a comunidade, pois o *Asé* liberado nesta relação reverte tanto em favor da dinâmica individual como da comunitária. Nesta ligação do indivíduo com os Òrìsàs apoia-se a comunidade e com isso cada qual tem uma certa responsabilidade pelo bem de todos. (BERKENBROCK, 2007, p. 250-251)

Os projetos de vida pensados a longo prazo, em uma dinâmica importante pré-estabelecida pela vida religiosa, que diz respeito ao caminho no enredo – aqui referimo-nos aos cargos, compromissos e responsabilidades, assumidos tanto no mundo material quanto no espiritual – aparecem como trajetória de história marcada por decisões individuais agenciadas nos limites da vontade do Òrìsà de cabeça. Babalásé comenta essa dinâmica ao narrar sua própria vida.

[Candomblé] é muito vasto, é muito complexo, é uma vivência, uma filosofia de vida, não posso falar que é fácil, principalmente para quem vive dentro do terreiro. Já morei fora, em Minas, Paraíba, fora em São Paulo por uns quatro anos, voltei ao terreiro há uns três anos. Tenho uma rotina normal, eu estudo, já trabalhei fora, atualmente somente estudo na graduação, mas o candomblé ocupa espaço? Ocupa sim! Mas, você prática como religião, porém há quem pratique como filosofia de vida e como um próprio emprego, porque ele te dá essa oportunidade. Venho trilhando meu caminho e hoje sou conhecido como Léo Babalásé, isso tira um pouco o estigma de ser da casa da minha avó. Antes eu era conhecido como o Léo da Casa da Dona Ana. Hoje eu sou o Léo Babalásé do Axé Oju Onirê, filho da casa de

Oxumarê. Eu estou ganhando espaço pouco a pouco, não há como a pessoa se autointitular sábio, de conhecer tudo, porque é infinito. (entrevista, janeiro de 2020).

4.1 “AH OLHA OXALÁ CHEGANDO AQUI EM CASA!”: OS CAMINHOS DE CONSTRUÇÃO DA IYÁLORISÀ DO ILÊ ASÉ ODO OJE BABA EPEJÁ

Fim de tarde
 O sol descendo
 O céu avermelhando...
 O Pescador recolhia a rede
 As mãos enrugadas pela água
 Enchendo os cestos de palha
 Atados a cela do cavalo
 Com seus peixes frescos.
 Voltar para Ijebú...
 As costas doiam
 Os pés também.
 Mas o sorriso não abandonava o rosto.
 O rosto era como uma
 Escultura em mármore.
 Dia farto de peixes
 Mas cansativo, árduo.
 Lá ia ele, de volta a sua terra.
 Lá ia ele voltando com peixes para
 Seus filhos e seus conterrâneos.
 Os meninos, pequeninos a esperar
 O pai, o pescador.
 Epejá significa pescador.
 (parte do Itã sobre Baba Epeya, texto baseado no Pataki de Santeria Osha Lukumi " Obatala Apeya Abani, el guardián de los ciegos".)

O Tempo é uma divindade. O universo é considerado em termos de espaço e tempo. (THEODORO, 1996, p.65).

Abrimos a análise das narrativas fazendo uma pequena imersão na trajetória iniciática de Iyá Marcela e no processo de abertura do Ilê Asé Odo Oge Baba Epejá. Baseamo-nos principalmente na entrevista concedida por meio digital em setembro de 2020, durante o primeiro ano da pandemia de Covid-19.

A trajetória da Iyálorisà pode ser marcada por três fases: a vida religiosa no culto umbandista de Almas e Angola onde, aos 18 anos, foi iniciada Iyálorisà por sua mãe biológica, a Iyálorisà Beth de Oxalufã da Tenda Águas de Oxalá; um segundo período, quando é iniciada no Ilê Asé Baba mi Òsògìyán, descendente do Axé Gantois e dirigido por Pai Edmilson, filho de santo de Mãe Senhora; e a última, e atual, constituída pela integração

ao Ilê de Pai Alaibialé (aqui chamado carinhosamente por seus filhos e netos de Pai Alá), e a posterior abertura do Ilê de Baba Epejá.

Nas linhas anteriores desta tese já apresentamos um panorama da primeira e segunda fases da vida de iniciação de nossa narradora. Neste tópico, realizamos um percurso pela chegada dela à casa de Pai Alá através de uma busca orientada pela relação com amigos e outros dirigentes espirituais, até chegarmos à construção da sua casa de santo.

Para Helena Theodoro, ser Iyálorisà é “ser considerada a guardiã e portadora do axé - força vital - dos saberes tradicionais de matrizes africanas, baseados nos valores civilizatórios da cultura afro-brasileira” (1996, p.70). Tomar conhecimentos, aprender lições, saber dos itãs, comidas, banhos, cantigas, idioma, vestimenta, até mesmo saberes na área da saúde e psicologia, apenas para mencionar alguns pontos básicos, é um processo muito complexo. Se engana aquele que lê um/a Iyálorisà ou Bábàlòrìsàs apenas pela lente do que acredita caracterizar os capitais simbólicos das camadas populares.

Ao relatar o período de transição entre seu primeiro Ilê Asé e aquela que seria sua nova casa, Iyá Marcela reflete sobre a importância da acolhida de seus pares no candomblé que, ao longo do percurso e tempo de santo, foram se constituindo em laços de amizade e pertencimento.

Eu tenho dois grandes amigos aqui que é o Gilberto de Oxalufã, Egbomí da Casa da Vó Ana de Ogum, que é lá da Casa de Oxumarê, ele era amigo de uma prima minha, inclusive essa história é muito engraçada, pois o Gilberto esteve na minha saída como Iyálorisà na Umbanda de Almas e Angola, quando eu tinha 18 anos, e hoje, ele é meu Pai Pequeno dentro do candomblé. Acabei ficando na família de santo dele e foi um pedido meu que ele fosse meu Pai Pequeno dentro do candomblé, no meu Odu ejé (obrigação de sete anos). Por conta dessa história (saída da primeira casa) ele me deu muito apoio. A Adriana Leke (Iyá Leke), que é da casa da Mãe Beata, ela acabou de abrir a casa dela aqui em Florianópolis (Ilê Omi Olodo Tola). E foram duas pessoas que são grandes amigos, eu me emociono muito quando falo, porque o Gilberto é de Oxalufã e a Adriana é de Iemanjá, eu sou de Òsògìyán com Iemanjá, Òsògìyán dono do meu ori, mas Iemanjá é meu segundo santo. Eu digo que eu saí da casa de santo, mas meu pai e minha mãe não me abandonaram, me botaram no colo, foram eles dois [Gilberto e Adriana] que me ampararam, passaram ebó no meu corpo quando eu precisava. E todos os dois sempre diziam para mim que eu tinha que ter a casa de santo, Adriana sempre falou: Marcela tens que ter casa, tu nasceste para ser mãe de santo. (entrevista, setembro de 2020, pandemia).

Iyá Marcela também caminhou por Curitiba, onde consultou Jorge Kibanazambi. Segundo ela, Kibanazambi ficou espantado porque alguns dias antes do jogo, para a então Ìyàwó Marcela, uma filha de santo dele saíra dali aos prantos, pois desejava abrir uma casa de santo, mas Iemanjá falava pelos búzios que não. No caso de Marcela, era diferente, Iemanjá respondia que ela tinha Oyè (direito a ter cargo no santo), que em seu destino estava o caminho para abrir seu terreiro de candomblé.

Todos esses caminhos levaram com que Iyá Marcela encontrasse Pai Alá.

[...] eu fiz um jantar aqui em casa, e quando eles chegaram no portão, faltou luz na cidade e eu tive que receber eles à luz de velas. Nisso o Pai Alá tem uma correntinha, um amuleto, que ele carrega há anos, e ele perdeu no chão da minha casa. Ele jantou aqui, comigo e com minha mãe, e daí ele saiu, voltou para São Paulo. Dias depois eu encontrei a santinha, a correntinha aqui. Daí eu disse para ele: como é que eu vou te devolver? Ele respondeu: Vem nos meus 40 anos de Òsògìyán e me devolve. (entrevista, setembro de 2020, pandemia).

Iyá Marcela narra que, ao chegar em São Paulo no barracão do Pai Alá, ele veio recepcioná-la e a convidou para conhecer o Ilé. Como Alaibialé também é de Oxalá, ele a levou ao quarto de santo de Oxalá. Foi nesse momento que: *Òsògìyán virou [incorporou], e quando virou já bateu cabeça para ele [Pai Alá]. Até o meu mocam [adorno de palha usado por ìyàwó] caiu nos pés dele, então pronto, quem vai tirar minha condição de ìyàwó e me passar para Egbomí é ele. Então eu digo que a escolha foi de Òsògìyán, não foi minha. Dali saímos com a data marcada para fundar a casa. (entrevista, setembro de 2020, pandemia).*

Iyá Marcela frisa diversas vezes o drama que vivia à época, entre os sonhos pessoais e sua condição espiritual, o que a moveu em direção a assumir um posto tão respeitado e difícil foram as situações que passaram a acontecer após o episódio na casa de Pai Alá.

Nesse interim, muita gente começou a procurar, quando é adulto tudo bem, eu encaminhava para minha mãe, mas aí começou a vir crianças, meu ponto fraco, minha emoção [interrompe a fala com emoção]. Quando vinha criança [questões de saúde infantil], eu não conseguia negar, eu comecei a ficar conhecida por dar resultado nisso. Então eu botei meu primeiro ebó no pé de Iroko [divindade criança da nação Ketu, representada numa imensa árvore], sem estar consagrado, nada, pedindo por um gêmeo, depois uma grávida que aparecia, e até hoje com a graça de Deus, sempre deu resultado, não teve uma criança, uma grávida, que a gente não conseguisse contornar os problemas. Isso foi chegando a um ponto

que eu disse, meu Deus, eu acho que as crianças me encontraram, porque, eu não parava mais, não tinha mais tempo, eu só atendia criança, criança, criança.

Iyá Marcela, que também teve muitas questões relacionadas à sua saúde na infância, passou a ser uma referência entre os adeptos para tratar tais casos. O atendimento às crianças foi o principal motivo que determinou a construção da casa de santo. Iyá Marcela conta-nos outro momento bonito que vivera com Mãe Beata, uma referência da cultura afro-brasileira³⁹:

Isso das crianças começou a me fazer aceitar, também. [choro] Eu comecei a dizer: não, eu tenho filha, eu não posso pegar isso, e quando eu fui na Mãe Beata, ela falou: Ah, olha Oxalá chegando aqui em casa! [choro e emoção] Ela pegou na minha, me disse tantas palavras, tantas palavras. Eu dizia: não tenho conhecimento, ela respondia, mas tu tens axé, tem gente que vai ter anos de santo e não responde, e tua mão responde. E foi falando, falando, me disse, não chore e aceite. Aí eu percebi que assim Òsògìyán iria me entender e assim trazer felicidade, sabe? Ela disse ainda que eu ficaria muito feliz com os resultados, também.

O processo de aceitação da construção do Ilé já avançava, as pessoas iam procurando a Iyálorisà, crianças iam chegando, a necessidade de abrir a casa já estava posta. Iyá Marcela já sabia da importância deste Oyè em seu caminho e da sua nova comunidade. Afinal, segundo uma perspectiva afro-brasileira, este caminho não pode ser lido de maneira individual, mas coletiva. Era a comunidade do terreiro de Babá Epejá que já se desenhava nesse território.

E aí quando a casa abriu, eu me sentindo super crua, começou a vir gente. Então a casa teve barcos muito grandes, o primeiro sete pessoas, seis, depois sete. Então isso já foi gigante, coisa que nem em casas grandes a gente dá conta de fazer. Então era exaustivo, mas eu fui vendo a mudança na vida de cada pessoa. No meu primeiro barco eu já tive uma criança, que foi a iyàwózinha de Sàngó, né. É a Ana Clara, que hoje está com 13 anos e vai tomar a obrigação de três ano que vem. E cada um tem uma história, eu até anotei o que levou cada um a entrar para a casa de candomblé e o que mudou. E eu vejo como mudou a vida das pessoas sendo feitas na casa de candomblé. A Ana Clara tinha problemas de saúde, e nunca mais teve, desde que foi feita de santo. Isso foi me fortalecendo, sabe. Então essa parte do equilíbrio é que eu procuro dar como exemplo para todos eles. E Òsògìyán, graças a Deus, me permitiu continuar trabalhando, estudando, crescendo na profissão, e agora eu

³⁹ Beatriz Moreira Costa, Mãe Beata de Iemanjá, escritora e artesã brasileira, morreu aos 86 anos, Iyálorisà do Ilé Omiojuarô, tombado em 2015 pelo IPHAN.

estou conseguindo conciliar. Assim nasceu a casa de candomblé. (entrevista, setembro de 2020, pandemia)

4.2 CARACTERÍSTICAS DA INICIAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM A VIDA COTIDIANA DOS INICIADOS: TEMPO E PEDAGOGIA DOS TERREIROS NAS NARRATIVAS SOBRE O “SER DE ÒRISÀ”

[...] o que chamamos tempo é, em primeiro lugar, um marco de referência que serve aos membros de um certo grupo e em última instância, a toda humanidade, para instituir ritos reconhecíveis dentro de uma série contínua de transformações do respectivo grupo de referência ou também, de comparar uma certa fase de um fluxo de acontecimentos [...]. (ELIAS, 1989, p. 84)

Passemos agora à apresentação dos relatos sobre a iniciação e o longo processo pedagógico que caracteriza “ser de Òrisà”. Em um primeiro momento, veremos algumas características da iniciação ritual, constituída por processos religiosos comunitários e, em seguida, os narradores revisam seus desafios na constituição da vida da “pessoa de candomblé”, um processo individual e coletivo que envolve mudanças significativas na personalidade e na experiência. O tempo, nestes relatos, aparece sendo negociado entre sagrado e profano.

Para que o leitor tenha uma lente a mais de amparo na imersão do tema, remetemo-nos à noção de tempo social, construída por Henri Hubert (2002 [1905]). Para ele, a ideia de tempo social é caracterizada por ritmar a vida em sociedade e estabelecer calendários organizativos da comunidade a partir da dualidade sagrado-profano. Nesse caminho, Hubert permite que observemos o tempo a partir da qualificação, e não homogeneização, tampouco da quantificação.

A noção de que o tempo social tem poder rítmico evidencia que tal tempo não trabalha no sentido de mensurar, mas no de adequar a vida social, individual e os eventos coletivos ao ritmo calêndrico, assentado na convenção de alternância entre períodos qualitativamente diferentes. Por certo, essa alternância está fundamentada nas distinções entre profano e sagrado. De acordo com Mourão:

o sagrado, significando uma disposição de colocar à parte algo, seja uma data, um objeto ou um espaço, trata temporalmente certos períodos como datas críticas. Essas datas são momentos de consideração especial, solene e religiosa, que as difere da usualidade e normalidade dos períodos ordinários, comuns, profanos. Enquanto o tempo mítico sagrado é único, indivisível e colocado à parte, carregado por solenidades e por regras a serem observadas, o tempo cotidiano é ordinário, divisível, profano. (MOURÃO, 2016, p. 73)

Essa distinção fica ainda mais interessante quando trazemos suas reverberações na vida social para o cruzo com outras epistemes. Se para o compasso do tempo social, pensado a partir da experiência ocidentalizada, o tempo é alternância, ritmo da fábrica, da disciplina, da dualidade, para a experiência afro-diaspórica ele é sincopado, isto é, similar ao movimento ondulatório musical, feito em sínopes, notas sobrepostas, dupla-existência. No entanto, a chamada cultura de síncope (SIMAS e RUFINO, 2018) não é uma resistência (ao tempo do capital, do Ayé), mas uma reinvenção. Para Simas e Rufino (2018, p 19):

As culturas de síncope nos fornecem condições para praticarmos estripulias que venham a rasurar a pretensa universalidade do cânone ocidental. Impulsionado pelas sabedorias dessas culturas, temos como desafio principal a transgressão do cânone. Transgredi-lo não é negá-lo, mas sim encantá-lo, cruzando-o a outras perspectivas.

4.2.1 O processo ritual

“Fazer o santo” é um processo muito concreto e material: não é só uma educação sobre mitos, cantigas e rezas, é também um habitus corporal do santo. Para tal, a iniciada deve aprender as técnicas do corpo essenciais para a iniciação, fazer oferendas e construir altares. É um processo dialético de objetivação e apropriação, no qual o “santo” é construído, concretizado no altar e no corpo (SANSI, 2009, p.144).

O processo ritualístico da iniciação consiste no recolhimento do neófito à roça de candomblé por um período de sete dias, podendo ser menos ou mais, de acordo com a casa, com o jogo de búzios ou com as características do Òrìsà a ser feito na pessoa. Esse processo é especificamente brasileiro, construído com base na própria fundamentação do candomblé que se estabeleceu aqui, é assim desde que se constituíram as casas-matriz no Brasil. Dito de modo sintético, o processo de iniciação é um rito, que:

É caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo. (SEGALEN, 2001, p. 31)

Segundo Van Genepp “[...] o esquema completo dos ritos de passagem admite em teoria ritos preliminares (separação), liminares (margem) e pós-liminares (agregação) [...]” (1978, p.30).

No que constitui a separação, um neófito, que pode ser tanto um abyan (aquele que tomou seu primeiro borí e está se aproximando da casa), quanto um consulente do jogo de búzios, são levados à iniciação sempre por ordem do Òrisà, que se manifesta igualmente nos búzios. A margem pode ser caracterizada pela etapa em que o abyan faz o seu primeiro borí e inicia o processo de preparo corporal, material e espiritual para a iniciação propriamente dita. Após esta etapa, podemos considerar o período de agregação, constituído pela própria relação do agora iyàwó com seu meio. Babalásé Léo de Sàngó nos explica isso trazendo exemplos dos yorubás.

Na África quando nasce uma criança numa aldeia Yorùbá, vamos dar o exemplo de Sàngó, se você nasce na aldeia de Sàngó, você automaticamente pertence a Sàngó. Mas no nascimento mesmo, já se faz alguns rituais de iniciação, a esfêrificação, que é um conjunto de incisões, o ritual de imolação, então a criança já nasce iniciada. No candomblé quando você é iniciado você deixa sua vida externa para trás, para fora, acaba sua vida, você morre para renascer. Então a iniciação é isso, o adulto vira uma criança. No portão, pra fora, eu sou Leonardo, dentro da casa de candomblé, eu sou o filho de Sàngó, tanto é que você ganha um nome quando você é iniciado, então a partir daquele momento você é chamado, nos momentos rituais de práticas, o nome Leonardo não existe mais, somente o filho de Sàngó. (entrevista, janeiro de 2020)

Nascimento, crescimento/envelhecimento e morte são temas nodais do espaço da construção da “pessoa de santo”. A metáfora da iyàwó (recém-iniciada) como o nascimento de uma nova criança, e a ideia associada de que, para que isso ocorra, o ser anterior (carnal, mundano, secular) deve metaforicamente morrer, é de simbologia muito forte. “*Quando você é iniciada, você é uma criança, você está aprendendo a engatinhar, você vai aprender a andar, a falar, você vai aprender a desenvolver o palato, como numa vida normal de um humano, mas dentro do âmbito religioso*”. (entrevista Babalásé, janeiro de 2020). A autoridade no candomblé encontra-se fortemente amparada no conceito de senioridade, de modo que, como já foi dito, são considerados mais velhos aqueles que foram iniciados primeiro, sem considerar a idade biológica. Como exemplifica Vivaldo da Costa Lima (2003) em seu livro *A Família de Santo*:

[...] muitas vezes, num barco, estão recolhidas pessoas que tem entre si uma grande diferença de idade, mas que são irmãos de barco, com a mesma idade no santo. Mas qualquer iniciado de um barco é “mais velho”, seja qual for sua idade do que qualquer iyàwó de barco imediatamente subsequente e, por isso mesmo, será mais

novo de santo do que qualquer iyàwó de barcos anteriores ao seu. (LIMA, 2003, p.77-78)

4.3 A INICIAÇÃO COMO PROCESSO CONTÍNUO

Muitos dos conceitos básicos que dão sustentação à organização da religião dos Òrìsàs em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal dependem do conceito de experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente decorrentes da noção de tempo ou a ela associados. (PRANDI, 2001b, p.43).

A noção de pessoa no candomblé é construída por meio do processo iniciático. Ao fazer o santo, o iyàwó se reveste de uma nova roupagem, nova identidade e, inclusive, novo nome, como ouvimos dos narradores. Identidade e personalidade serão reconstruídas e modeladas processualmente, conforme com a aprendizagem dos fundamentos e percepção de mundo relacionado à religião, tendo influência importante as características do Òrìsà feito no Orí do indivíduo. O “renascimento” experimentado pelos iyàwós se entrelaça com o caráter histórico da construção permanente desta trajetória identitária e do processo estabelecido entre ser humano, Òrìsà e família-de-santo – produzindo, assim, impactos na subjetividade destes indivíduos (CIAMPA, 1994).

A vivência é considerada central pelos nossos narradores. O estar no terreiro de candomblé é que constitui as possibilidades de saber e poder. De apreender e se destacar “dentro do santo”. Nossos interlocutores trazem isso à tona:

Nas casas de matriz, casas tradicionais, automaticamente a pessoa vai ter que viver o cotidiano. Já as casas mais novas que tem sacerdotes mais novos, eles têm preocupação de ensinar, então vamos supor aqui que mensalmente vai ter uma palestra, onde a gente vai esclarecer, falar sobre folhas um dia, outro dia vamos falar de Exú, outro dia de Ogum, então começa a ampliar o campo de conhecimento e desmistificar muita coisa, mas a prática do candomblé o importante é a vivência, não tem nada escrito, então a prática do conhecimento é através da oralidade. Da minha avó, que passou ao meu pai que passou a mim ou para minha mãe, que vai passar para meu filho que vai passar para meu neto, e assim por diante, então está na prática e na oralidade. (Babalasé, entrevista, janeiro de 2020).

A analogia com a ideia de criança, como alguém que deve ser ensinado, remete-nos a pedagogias internas às comunidades de terreiros. Além disso, o significado da ideia de “ser e estar” dos povos yorúbás, presente nas casas tradicionais de Candomblé Ketu desde o final do século XVIII, desvela um princípio de inter-relação entre o mundo dos vivos (Ayé) e o mundo

dos mortos (Òrun). O crescimento e o processo social de reconhecimento pelos pares e, também, pelos Òrìsàs, resulta num conjunto de experiências que o neófito terá de acumular. Desde a cantiga de um Orô específico, à forma correta de defumar um ambiente, de saudar um mais velho, ao conhecimento de itãs, tudo isso faz parte de um longo processo de negociação e dobra de tempo, reinvenção e ressignificação. Passar de uma etapa à outra demanda, então, múltiplos agenciamentos, conforme expressa Babalásé:

Um iyàwó é uma criança, ele está ainda no primário, tá estudando, para que quando ele atinja a maioridade, que é aos sete anos, ele consiga já ter uma desenvoltura, uma noção de tudo, que consiga ter uma prática, pra que ele possa conhecer uma nova etapa, não quer dizer, então, que porque ele já é um Egbomi que vai deixar de estudar de buscar a prática. Então ele vai entrar numa nova etapa, numa nova fase, então algumas coisas que Egbomi fazia quando era iyàwó, um noviço, ele vai deixar de fazer para começar uma nova etapa, como um ensino médio, para que ele possa passar aos mais novos, ele é um exemplo, um pilar da casa, então se ele não tiver uma boa conduta, a prática, uma conduta ilibada, ele vai poluir todo o legado que vem após ele, então ele se torna um câncer que vai danificando toda a massa que vem depois. Todo Egbomi tem a função de ser um mentor, ele tem que ser uma pessoa que seja exemplo para quem vem depois dele. O ensino superior é o sacerdócio, nem todo mundo está apto a encarar o ensino superior. Somente o Òrìsà que vai através do oráculo que ele vai dizer que a pessoa tem aptidão para isso ou não. (entrevista, janeiro de 2020).

Uma característica muito interessante que emerge, especialmente na entrevista ao Elemoxó Pai Gui, da Casa de Mãe Ana de Ogum, é o “fazer santo” para integrar-se à comunidade, com o fim de compartilhar ainda mais as vivências. No caso de Elemoxó Gui, ele atribui sua vontade de realizar a iniciação não ao Òrìsà, mas ao desejo de pertencer:

Porque eu quis mesmo. Porque eu comecei a frequentar muito a casa de candomblé e aí quando você não é feito você não pode estar participando, você se sente meio que excluído. E eu queria participar. Então, para participar eu precisava fazer o santo. Aí eu resolvi e fiz o santo. (entrevista, janeiro de 2020).

A questão da responsabilidade é o que aproxima e afasta boa parte da juventude de terreiro, termo reivindicado atualmente por coletivos político-religiosos que propõem mudanças no candomblé. A dimensão humana da responsabilidade, com as “funções da casa” coloca sobre os indivíduos necessidades de agência/escolhas. O Elemoxó Gui fala disso muito

claramente, tanto quando reflete sobre sua iniciação, quanto ao falar sobre suas escolhas quando compromissos pessoais se chocam com compromissos religiosos.

O que que significa pra mim ter feito o santo? Significa que eu estou tendo um comprometimento a mais com a religião. Que agora eu realmente faço parte dela e que eu tenho uma responsabilidade, um dever a cumprir por conta de [...] porque assim, ninguém é obrigado né, você faz uma escolha. Então significa que eu vou viver e cumprir com as minhas obrigações, porque se não fosse para cumprir eu não faria isso, não faria o santo. (entrevista Elemoxó, janeiro de 2020)

O processo de conquista, possível dentro de uma visão não estática das dinâmicas afro-religiosas, reverbera nas práticas sociais dos adeptos como “projeto de vida”, seja ele totalmente imerso no mundo dos Òrìsàs, ou até mesmo autônomo a este mundo. Elemoxó Gui, que está finalizando o Ensino Médio, sabe disso, ele atribui ao candomblé mudanças significativas em sua trajetória de vida e noção de responsabilidade. Ao ser questionado sobre que mudanças seriam estas, Pai Gui afirma:

Ah, eu acho que amadureci bastante, porque convivi mais com pessoas mais velhas e eu também entrei já como Pai, então é estranho no começo. Sei lá. Eu tinha 15 anos, e você começa a ser chamado de pai com 15 anos por pessoas que tem 60 anos. Sei lá. Eu amadureci muito. É... Você fica mais determinado a fazer as coisas, tipo estudar e ser mais independente. Mas também acho que isso é muito da minha parte. (entrevista, janeiro de 2020).

Do ponto de vista pedagógico, muito podemos falar sobre a formação humana nas comunidades de terreiro. A palavra comum a todos é sempre a vivência, também lida pelos mais velhos como experiência. Chama a atenção que o processo pedagógico esteja difuso em quase tudo que se faz no candomblé, inclusive nas dimensões temporais, com as quais adeptos e frequentadores irão se deparar, quer queiram ou não, seja na descida à terra de um Òrìsà durante a preparação de uma função, implicando que todos os trabalhos sejam parados até que o Òrìsà resolva subir, seja na longa espera dos consulentes para ver e conversar com Babás e Iyás. Assim, todo tempo na comunidade de terreiro é realmente importante, pois se aprende antes, durante e “quando tudo fica pronto”. Como é ensinar essa vivência? O cotidiano do terreiro tem seus melindres.

Diversos fatores se entrecruzam, na composição do saber relativo aos afazeres do lugar, fazendo da experiência acumulada, durante anos de participação, única fonte

para enfrentamento de situações futuras. Daí advém o lugar privilegiado dos mais antigos. (CONCEIÇÃO, 2004, p. 07)

Quando indagada sobre como ensina seus filhos, Iyá Marcela responde:

Eles têm uma mãe de santo que não responde de imediato. Eu sempre digo que quem tá na casa, em dia de função, aprende mais, então quando eles estão por aqui e começam a fazer uma comida, eu estou na cozinha junto, então eles estão aprendendo. A gente vai tendo parâmetro, vai vivenciando. Eu sempre digo, os meus filhos escolheram uma mãe, mais pelo que eu sou do que pelo que eu sei. Eu tenho uma estrada muito longa de aprendizado para me dedicar, estou aqui com o coração. Tem muito isso no candomblé também, ah essa mão me fez bem! Essa mão me trouxe axé, então as vezes você tem uma pessoa que sabe muito, mas não é essa mão que o Òrìsà quer no Ori dele. Então em todas as conversas com os meus filhos, apesar de ter os ensinamentos que são fundamentos de candomblé mesmo, eu procuro fazer eles entenderem a profundidade do que é ser de candomblé, que eu acho que é, mas falta em muitas casa de santo, tem muita gente que sabe tudo, canta sassaniyn, sabe as rezas, dá um banho na hora do run, que sabe mais cantigas que a mãe de santo, canta um candomblé inteiro, mas no seu dia-a-dia, na sua vivencia não tem essa emoção, coração voltado para o que é ser de axé, ser de Òrìsà. E isso é o que ninguém precisa ver, quem é de verdade não precisa. (entrevista, setembro de 2020, pandemia).

Além de sentir-se pertencente à comunidade de terreiro, o indivíduo, que passa por esse longo processo de iniciação, obrigações, odus e confirmações para ser reconhecido dentro de sua comunidade tem de lidar com a dimensão pública de sua vida como iniciado na religião dos Òrìsàs. Há momentos em que é impossível um iniciado não transparecer que pertence às tradições afro-religiosas. O uso da roupa branca nas sextas-feiras, o uso contra-gun durante pelo menos sete anos, os tabus alimentares, as restrições fundamentadas na energia do Orí, entre outras marcas, colocam os adeptos frente a desafios que se intensificam numa sociedade como a brasileira, marcada pela intolerância religiosa. O Elemoxó, Pai Gui, relata que “fez seu santo” em período escolar, no Ensino Médio, justamente num momento de transição para a adolescência, momento crítico para qualquer jovem. Em sua entrevista ele relata um exemplo dessas dificuldades:

Até chegar no ensino médio eu não falava, porque é muito preconceito, né. “Ah, macumbeiro!” [ele imita a fala de forma pejorativa]. Depois que eu cheguei no ensino médio, que eu fiquei maior, sei lá, eu falei que era de candomblé. Aí me perguntaram se eu matava cavalo, esses bichos, silvestres aí. (entrevista, Elemoxó, janeiro de 2020).

Esse processo de reconhecimento e autoafirmação também pode fazer com que membros de comunidades de diferentes terreiros se reconheçam e resistam às forças de movimentos neopentecostais, nem sempre tolerantes ou ecumênicos. Elemoxó faz um relato muito engraçado sobre ter reconhecido no tamborilar dos dedos de um colega de classe que este tocava para Oxóssi.

Teve um dia que eu estava na sala, no primeiro ano. E aí eu estava na sala e ele pegou um lápis e começou a tocar na mesa. Aí eu achei esse batuque meio estranho. Ele estava tocando pra Oxóssi, aí eu pensei “olha só, macumbeiro safado tocando”. (entrevista, Elemoxó, janeiro de 2020)

O processo iniciático qualifica o adepto, ao menos formalmente, a ocupar postos e cargos em um Ilê Axé. No entanto, como ressaltam as experiências relatadas, nem sempre o tempo cronológico é a norma. “O candomblé é para quem o Òrìsà determina”, “o candomblé não é para todo mundo”. O longo processo tem muito a ver com os agenciamentos da pessoa feita no santo, diz respeito também às dinâmicas específicas de cada casa, de cada dirigente.

Mas é o que eu já disse, nem todo mundo está apto ao ensino superior, tem pessoas que o ciclo acaba no ensino médio. Porém, alguns se destacam e o Òrìsà reconhece quando a pessoa se destaca, atribuindo uma função mais complexa, que é a designação de um cargo. A partir do momento em que eu sou designado para um cargo, além de ser uma pessoa que tem de ser um mentor para os mais novos, eu ainda tenho que desempenhar minha função dentro desse cargo, então fica mais complexo e torna a pessoa mais casca grossa, porque ela tem que desenvolver e desempenhar várias funções dentro de um terreiro. (entrevista, Babalásé, janeiro de 2020).

Por fim, o processo pedagógico da iniciação e do “ser do santo” coloca o indivíduo frente à constituição de uma nova família, com laços diferentes, hierarquias, cargos, possibilidades e restrições.

No caso da família de santo os padrões são muito semelhantes, senão idênticos, aos observados na “família patriarcal extensa” brasileira. [...]. Os laços familiares criados no Candomblé através da iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos aceitos dentro de uma regra mais ou menos estrita, como nas ordens monásticas e fraternidades laicas, iniciáticas ou não; são laços muito amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito das emoções e do sentimento. São laços efetivamente familiares: de obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratidão e sanções; de tensões e atritos - tudo isto existe numa família, tudo isto existe no Candomblé (LIMA, 2013, p. 160-161).

Vimos que a vivência na roça de santo é o aspecto formador mais importante, considerando que a oralidade da transmissão de conhecimento se coloca como principal ferramenta pedagógica. Essa tradição oral africana, e agora afro-brasileira, não se limita apenas ao relato mítico, lendário e histórico. O aprendizado oral africano que reverbera nas tradições do Candomblé de Ketu constitui parte da vida espiritual e material dos iniciados. A tradição oral é, em simultâneo, “religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação” (KI-ZERBO, 2010, p. 169).

A oralidade não é apenas uma fonte que se aceita por falta de outra melhor e à qual nos resignamos por desespero de causa. É uma fonte integral, cuja metodologia já se encontra bem estabelecida e que se confere à história do continente africano uma notável originalidade (KI-ZERBO, 2010, p. 35).

Por certo, essa oralidade não está presa, há um passado etnográfico que reverbera tal qual no presente. Ela mesma é fruto de imensa negociação, luta e disputa no campo das religiões. Em outras palavras, ninguém espera viver a África ancestral no Brasil de hoje, até mesmo porque, segundo os próprios interlocutores, o conhecimento se perde, se transforma, não é imutável. É notável a influência da vida contemporânea sobre essa ferramenta pedagógica. Tomar nota, buscar na internet, fazer cursos *on-line* sobre candomblé, tudo isso mostra o quanto a oralidade pode ser absorvida por outros meios, que extrapolam a própria roça, mas que também unem diferentes sujeitos numa mesma comunidade.

[...] a minha avó passou para mim algo da época dela, então eu vou e escrevo, até para um acervo meu, ter alguma coisa documentada, depois reviso, tiro dúvidas, olho, para que eu possa não deturpar com o tempo, que é uma coisa que acontece. A partir do momento que o conhecimento saiu das matrizes, foi expandindo, quando vai chegando em outros lugares ele vai sendo deturpado, como um telefone sem fio. (Entrevista, Babalásé, janeiro de 2020)

Essa preocupação referida por Babalásé é compreendida por todos os adeptos com os quais pude conviver durante os últimos anos. A sensação de buscar uma essência que lhes escapa, seja no campo da história, seja nos saberes próprios desse universo religioso, faz com que muitos adeptos realizem pesquisas historiográficas para demarcar as raízes das comunidades de terreiros às quais pertencem. A reivindicação pela tradição, pela família, por parte de grupos do candomblé, é constituinte do próprio candomblé, conforme esclarecem os estudiosos do campo (BASTIDE, 2001; RABELO, 2014; SODRÉ, 2019; BENISTE, 2016).

4.4 “HOJE TEM FUNÇÃO”: O TEMPO, A FAMÍLIA, A OBRIGAÇÃO E O CALENDÁRIO

O tempo é sagrado no candomblé. O tempo entre uma obrigação e outra, entre as festas dos patronos, entre um odú e outro, todos esses tempos sagrados são agenciados de conforme as possibilidades de cada adepto. Durante a pesquisa de campo foi possível compreender um pouco a importância do tempo de santo, tempo entre funções, e como isso impacta na vida dos iniciados e abians. A necessidade de preparo, com grande antecedência, das funções, e mesmo das obrigações ou ritos de passagem, é muito relatada por nossos interlocutores. Ficar “devendo obrigação ao santo” não é visto com bons olhos, embora entre um odú e outro existam tempos bem-marcados; por exemplo, entre o odú metá e o odú ejé, são cinco anos, ao passo de que quando se demora muito o iyàwó passa a sentir no corpo e na vida certos sinais da “falta” com o Òrìsà. Então, se a passagem de iyàwó para egbomí, que deve se concretizar em sete anos, leva mais tempo do que isso é exigido “acalmar o Òrìsà”, tendo em vista que este espera do filho de santo cresça e se desenvolva como “irmão mais velho”. Não é possível pular etapas, sendo elas necessárias para iniciados de qualquer idade ou percurso.

No dia a dia das comunidades de terreiro há muitas coisas a se fazer, ter axé, significa manter o axé e isso se faz com a prática na religião dos Òrìsàs. Iyá Marcela fala disso e acrescenta que esse tempo na casa de santo é, também, pedagógico: *A gente sempre tem alguma coisa na casa, os rituais da sexta-feira, um amalá para Sàngó na quarta, até para que o grupo possa ir aprendendo as rezas, os cantos, ensaiamos o ritual de sassaiyn, para acordar as folhas. Para quando no momento dos ritos eles terem tudo na ponta da língua. (entrevista, setembro de 2020, pandemia).*

Ao relatar sobre como é o cotidiano atual da casa de santo, Iyá Marcela narra ser um desafio. Essa conciliação do trabalho, do tempo do Ayé, com o compromisso e as responsabilidades de dirigir um Ilê Asé, o tempo do Òrun, dá pouca margem para sentir cansaço. Iyá Marcela relata ainda que não tem na casa nenhum filho de santo desempregado:

Normalmente as casas de candomblé têm pessoas que moram na roça, que daí deixam tudo preparado para o pai de santo, aqui não, aqui não temos isso, então como eu incentivo todos a trabalhar [fora], quando temos função a gente dá um jeito, fazemos num sábado.

Ainda sobre o calendário da casa de santo, importante sistema relacionado às atividades das casas da linhagem familiar e que confere à casa um ritmo e relação com o público, Iyá Marcela, acrescenta:

[...] calendário da casa, para uma casa que está começando, ele é bom, mas para uma casa que é de tradição [refere-se à casa matriz de onde descende] é um calendário bem enxuto. Eu acho que só vou conseguir botar um calendário grande para casa de santo, quando eu estiver com a casa um pouco mais madura. Quando esse primeiro barco tomar obrigação de Egbomí (irmão mais velho), eles tomam obrigação de sete anos, né. (entrevista, setembro de 2020, pandemia).

Até lá, esse cotidiano consiste em preparar seus filhos para as obrigações e necessidades que irão sustentar o axé da casa. O amadurecimento da casa também está vinculado ao desenvolvimento dos iyàwós, principalmente nas tarefas da culinária do santo, espaço vital de um Ilê Asé. Fala Iyá Marcela: *Então eu vejo a casa ficar madura daqui uns quatro anos, cinco. Para ter gente que já saiba fazer tudo numa cozinha. (entrevista, setembro de 2020, pandemia).*

Essas vivências internas são consideradas centrais para Iyá Marcela, esse tempo juntos dentro do Ilê é a única forma de poder fazer circular os ensinamentos necessários para a chegada dos iyàwós ao seu odú ijé, isto é, a passagem para egbomís. Isso se transforma em desafio, pois se trata também de uma mudança de comportamento por parte do adepto.

Tem também um problema cultural, a gente não tá na Bahia, São Paulo, onde o candomblé é muito forte. Aqui no Sul não, então as pessoas não tem essa cultura, de ficar o dia todo numa função, dormir na casa de candomblé. Como eu entendo, até por ser jovem, e ter outras coisas na vida além da casa de santo, eu procuro apoiar. Eu normalmente atendo duas vezes na semana, uma para búzio, outra para ebó, e aí quando tem isso eu falo com alguma filha de santo, eu começo a fazer na véspera os preparos, ela vem na manhã seguinte, outra termina à noite, enfim a gente vai fazendo do jeito que dá. Quando tem muita coisa para fazer, obrigação, daí eu faço no final de semana, chamo todos os filhos, e aí a gente consegue dá conta, aí eu vou trabalhar, eles conseguem dar conta, volto, término, tudo isso sem preocupação de hora. (entrevista, setembro de 2020, pandemia).

O candomblé não funciona somente em “função” de suas próprias obrigações. Como são espaços de promoção da saúde, reconhecidos por isso em vasta literatura, os ebós, trabalhos realizados em favor da saúde biopsicossocial e espiritual de um indivíduo, são realizados semanalmente. São inúmeros os casos que chegam e cada um deve ser tratado com

o rigor necessário nos preceitos dos ritos. Muitas vezes as obrigações, sendo uma espécie de sistema ritual definido e negociado com o santo através do jogo de búzios, são realizadas com a contribuição dos familiares de santo mais velhos.

As obrigações grandes que a gente teve até agora, eu trouxe pessoal de São Paulo pra ajudar, porque a gente não tem uma grande equipe aqui. Isso é uma outra questão de responsabilidade e perfeccionismo, que as casas de candomblé quando iniciam botam os iyàwós para irem ajudando porque não tem o Egbomí, vão fazendo como dá. Eu sou muito exigente nisso, porque é a cabeça de uma pessoa, não importa para aquele Orí se a minha casa está começando ou não, tem que estar tão bem-feito quanto se a casa tivesse 60 anos de santo. Então isso se eu tiver que trazer gente de São Paulo, se eu tiver que pedir ajuda, eu acho que não posso deixar nada a desejar por respeito ao Òrìsà.

Essa concepção está vinculada a uma postura de comunidades de terreiro ligadas a casas tradicionais e matrizes. A consulta ao mais velho, se não sempre, acontece obrigatoriamente quando as dúvidas se referem a realizar processos rituais complexos. Há o entendimento de que se está manipulando ao sagrado no orí das pessoas: *Essa é uma tranquilidade que o meu pai de santo tem comigo também. Eu sei até onde a gente pode ir e quando a gente tem que esperar. (entrevista Iyá Marcela, setembro de 2020, pandemia).*

Com relação às festividades públicas, se realizada em fevereiro tem que ser organizada a partir de setembro, por exemplo:

O início de uma festividade que vai acontecer em fevereiro, podemos estar iniciando o preparo desde setembro, outubro, é trabalhoso, o aprendizado é longo, muito longo. Aqui ainda é mais complicado por estar muito afastado do polo de candomblé, as potencias de candomblé estão em São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia, então você tendo essas dificuldades de distância, você vai ter dificuldades de aprendizado, o deslocamento de lá para cá, daqui para lá. Pois, muita gente evita usar os meios atuais para o ensinamento, então é sempre pessoalmente. (entrevista Babalásé, janeiro de 2020).

Já explicamos aqui a importância da família de santo, que vai muito além da família do barracão, mas se estende, no caso das casas tradicionais, até a casa matriz. Por exemplo, o Ilê de Iyá Marcela está ligado ao Ilê de Pai Alá que, por sua vez, está ligado ao Ilê de Mãe Ana, a mais velha iniciada da Casa de Oxumarê. Essa relação, muito diferente de casas cuja ancestralidade se desconhece, deve ter seu calendário sempre alinhado, obedecendo assim, as datas e tempos sagrados da casa do Bisavô, depois Avó, depois Pai, e, por último, a Mãe do

barracão. Essa organização hierárquica e ancestral organiza o ritmo do calendário, principalmente das festas.

As festas das comunidades de terreiro são eventos públicos, precedidas ou seguidas de alguns rituais particulares. Nestes rituais precedentes ou posteriores à festividade, são inúmeros os passos e preparos. Desde a encomenda de determinados materiais, às vezes vindos da África, ou de regiões metropolitanas com maior acesso aos ingredientes (folhas, obis, louças, pós, entre outros ingredientes rituais), até o tempo de crescimento de determinados animais para o ritual de imolação. Não é permitida inventividade no preparo das comidas, portanto, é razoável que se encomende tudo com muita antecedência e organização. As festas no candomblé são rituais religiosos que se relacionem ao sagrado: o rito. A sacralidade das rezas, cantos, toques e danças, realizadas pelos participantes, é uma herança que vem da África.

As festas de candomblé, quando são realizadas as celebrações públicas de canto e dança, as chamadas cerimônias de barracão, durante as quais os Òrisàs se manifestam por meio do transe ritual, são precedidas de uma série de ritos propiciatórios, que envolvem sacrifícios de animais, preparo das carnes para o posterior banquete comunitário, fazimento das comidas rituais oferecidas aos Òrisàs que estão sendo celebrados, cuidado com os membros da comunidade que estão recolhidos na clausura para o cumprimento de obrigações iniciáticas, preparação da festa pública e finalmente a realização da festa propriamente dita, ou seja, o chamado toque. (PRANDI, 2001b, p. 45)

Além disso, temos relatos da necessidade de preparação da estrutura física, como a manutenção anual da estrutura da roça de santo (que compreende o conjunto de edificações e espaços sagrados). Quando se fala de cerimônias festivas para o patrono do axé, tudo deve ser ainda mais detalhado e rigoroso, o que significa muito investimento de tempo e dinheiro. Babalásé traz ainda mais elementos para essa reflexão sobre tempo, dinheiro e investimento. Ele relata, por exemplo, a preparação de um parente de santo para a festa anual da Casa de Oxumarê.

Dentro de Salvador existem quatro casas matriz, a Casa Branca do Engenho Velho, Iyámase que é o Axé Gantois, o Afonjá que é mais afastada um pouco, e, a Casa de Oxumarê. Ainda tem o Alaketu, mas não é tão exponente, é bem fechado. Dentro de cada matriz existem as festas anuais dos patronos da casa e é um marco, a Casa de Oxumarê por exemplo recebe numa festividade 2 mil pessoas em agosto. Então quem vai para lá vai como se estivesse indo para o Vaticano, a meca do candomblé, então tu vais muito bem-vestido, muito bem alinhado,

é como se fosse o encontro da mais alta prole. Lá a gente vai como se estivesse indo à uma apresentação na Universidade Federal, num simpósio. (Babalasé, janeiro de 2020)

Esses eventos demandam dos participantes, principalmente daqueles cujo laço de ligação é familiar, preparo e organização que se contrapõe muitas vezes à vida considerada “normal”. Por isso outra questão relativa ao tempo que se apresentou muitas vezes no campo é aquela relacionada ao “viver de candomblé”, pois não seria possível dedicar-se profundamente sem que isso constituísse parte da própria vida profissional do adepto.

4.5 CANDOMBLÉ, TEMPO, TRABALHO, NEGÓCIO E COMUNIDADE

Existe certo tabu ao tratarmos o candomblé em sua dimensão nem sempre sagrada. O fato é que, como em todas as outras religiões, no Candomblé de Ketu muitas casas e pessoas “vivem da religião”, não sendo considerado nenhum mal. No entanto, essa questão emerge em todas as entrevistas e, como tempo é mercadoria, mesmo quando se trata de um tempo sagrado, pois as pessoas envolvidas despendem tempo e dedicação, às vezes com exclusividade, apresentamos aqui algumas das reflexões feitas por nossos interlocutores.

Nesse sentido, Iyá Marcela traz para sua narrativa uma leitura sobre sua própria vida e como ela considera que o equilíbrio, principalmente entre os mais novos, um esforço necessário para que o adepto tenha uma vida feliz. Ela acredita que aqueles que não tenham por objetivo viver somente da religião devem fazer escolhas que envolvem, inclusive, renunciar às próprias férias.

Durante a pandemia, fizemos somente o que foi de urgência. Se voltar tudo ao normal no segundo semestre (de 2021), a casa terá mais funções. Inclusive eu vou tirar férias durante a obrigação, ano que vem na obrigação de três anos do primeiro barco. Quando dá eu vou à São Paulo ver meu pai de santo, mas é difícil, eu tenho minha casa, a Roberta [filha], meu trabalho que eu também quero ser uma advogada de excelência, assumi agora a presidência da Comissão de Desenvolvimento e Infraestrutura da OAB/SC. Mas, é tudo um equilíbrio, eu tenho minhas metas de trabalho, sei que um dia vou ter que ficar mais no cuidado do Òrìsà, mas não será com 30 anos. Eu admiro muito quem largou a vida profissional para se dedicar ao candomblé, mas eu hoje, eu não seria feliz com uma decisão dessas, nem Òsògìyán me pede isso. (entrevista, setembro de 2020).

Essa questão da idade, das metas de trabalho e como saber ou desenvolver uma maneira harmoniosa de cultuar os Òrìsàs, com a responsabilidade que uma Iyálorisà de

linhagem tradicional requer, sempre foi motivo de reflexão para Iyá Marcela. Ela narra que um dos aspectos que mais lhe chamou a atenção e conferiu admiração à Pai Alá, foi a prática dele como profissional e dirigente espiritual. Pai Alá também lhe aconselha a construir um calendário possível dentro das necessidades do Ilê, e assevera que ela pode negociar todos os tempos do axé, desde que estejam em dia as obrigações do *Òrìsà*.

*Uma das coisas que me encantou no Pai Alá é que ele é professor, então ele conseguiu conciliar a casa de santo. Ele começou a dar muitos exemplos de pessoas que conciliavam a profissão com a casa de santo, inclusive um irmão meu de santo que tem candomblé em Portugal e alguns filhos de santo na Itália. Então duas vezes por ano vai à Portugal e Itália. Então eles começaram a me explicar, Marcela, tu vais ter um calendário na tua casa como tu quiser a tua disposição, então se tu quiseres estudar ficar fora, fechar a casa por um mês, não tem problema, desde que tu cumpras com as obrigações do *Òrìsà*. (entrevista, setembro de 2020, pandemia).*

O segundo a reivindicar o posto de não viver da religião, mas como um religioso, é o jovem Elemoxó Pai Gui. Ele acredita que muitos adeptos de longa data e com cargo se acomodam vivendo apenas do candomblé. Segundo Pai Gui, sua vida não deverá ser assim, além da formação acadêmica e profissional almejada, ele sustenta que além de querer ser um religioso, ter responsabilidades além do sagrado é uma meta de vida.

Porque eu acho que tem umas pessoas que se acomodam, é pai de santo já e tá bom. Ou ficam só vivendo aquilo, vivendo o candomblé. Porque tem gente que vive de candomblé e tem gente que faz o candomblé de religião que são essas duas diferenças. Eu sou das pessoas que querem fazer o candomblé de religião. Eu não quero viver de candomblé, ter o candomblé no meu dia a dia. Eu quero ter o candomblé como minha religião. Que eu vá fazer minhas responsabilidades e pronto. (entrevista Elemoxó, janeiro de 2020)

As casas de santo também podem ser lidas como espaços de formação de ofícios, dado que grande parte das atividades realizadas na organização, gestão e até mesmo cuidado patrimonial dos terreiros, são realizadas pelos próprios adeptos. Nesse sentido, algumas falas compartilhadas aparecem. Babalásé Léo de Sàngó, com longa vivência na religião, justamente por ter nascido e viver em Ilê, afirma:

Então dentro do candomblé a pessoa só não trabalha, só não tem um ofício caso ela não queira ter, porque ele [candomblé] te ensina a lavar, cozinhar, a cultivar ervas, plantas, fazer manutenção da casa, pintura, você pode adquirir um ofício, a pessoa não fica vagando. Conheço várias pessoas dentro do candomblé que nunca tiveram contato com um fogão, aí

assistindo os mais velhos fazer, foram criando experiências e hoje são donas de casa, pais de família, é uma coisa bem familiar.

Há uma preocupação grande em não tornar o candomblé um negócio, como fala Babalásé quando se refere ao “candomblé *business*”. Embora muitos materiais relacionados às práticas rituais sejam de alto custo financeiro, nosso entrevistado relata acerca daquilo que estaria muito acima das exigências do *Òrìsà* e mais próximo às vaidades do Ilê. Para ele, é necessário louvar o *Òrìsà* com toda honraria que ele merece, mas sem nunca perder a dimensão da humildade, faltante quando o negócio se transforma em luxo, arrogância e ostentação. Segundo Babalásé, no tempo de surgimento da sua casa matriz, o candomblé estava localizado na zona rural, diversos elementos rituais eram produzidos na própria roça e muitos outros ingredientes importados eram encontrados facilmente em Salvador, Bahia. Além disso, segundo sua avó, Mãe Ana, com frequência objetos eram compartilhados e até mesmo trocados, como grãos, contas para produção dos fios de contas, tecidos, etc.

O candomblé é uma religião majoritariamente de camadas populares, embora não possa ser lida somente assim, portanto, muitos adeptos dependem também do esforço coletivo da família de santo.

Em questão de custo o candomblé se torna caro principalmente pela manutenção, chega uma pessoa aqui e ela precisa de ajuda, auxílio, uma limpeza, um ebó, bom esse ebó tem custo, eu preciso de grãos, de folhas, as folhas até consigo usar daqui do herbário, mas tem folhas que precisa trazer de fora, não tem aqui, tem que ter um cultivo, então tem que vir de fora. A questão das roupas, é muito caro sim, renda fina é cara, por exemplo, o topo de veste dentro do candomblé hoje é o Richelieu, que é uma renda francesa caríssima, renascença, renda de bilro, tudo isso é muito caro, a confecção é cara. A partir de um certo grau do candomblé a pessoa passa a aprimorar isso, então aquela visão que o candomblé tinha que ser o resto do que existia na casa grande, não existe mais. (entrevista Babalásé, janeiro de 2020).

A dimensão financeira aqui se apresenta conforme podemos considerar o campo econômico em que se inserem os agentes. É nas relações, antes de troca e pequenos delitos, hoje comércio e importações, prestação de serviços e atividades religiosas, que ficam evidentes a dimensão econômica do axé. De origem yorùbá, axé significa energia vital, poder, força, vida, que para os iniciados são os caminhos para viver bem. Os Itãs e rituais são os orientadores, inclusive do caminho econômico. Existe, portanto, uma teia de relações econômicas que sustenta e dá condições de existência às casas matriz. Essa existência, através

do tempo, subverte qualquer ordem de tempo comprado, muito embora, como afirmou o Babalásé, as necessidades do candomblé vão do mais simples trabalho do pedreiro à costureira e ao vendedor de tecidos importados. Essa circulação econômica do axé, essa flecha no tempo, que é dinheiro, dá margem para fissuras na disposição de classe dos sujeitos e sustenta a tradição no Candomblé de Ketu.

4.6 OS CRUZOS ENTRE EXPERIÊNCIA E TEMPO

[...] necessidade de sincronização da conduta humana em territórios mais amplos e a de um espírito de previsão no tocante a cadeias mais longas de ações como jamais haviam existido...também há manifestação do grande número de cadeias entrelaçadas e interdependência, abrangendo todas as funções sociais que os indivíduos têm que desempenhar, e da pressão competitiva que satura essa rede densamente povoada e que afeta, direta ou indiretamente, cada ato isolado da pessoa. Esse ritmo pode revelar-se, no caso do funcionário ou empresário, na profusão de seus encontros marcados e reuniões e, no do operário, na sincronização e duração exatas de cada um de seus movimentos. Em ambos os casos, o ritmo é uma expressão do enorme número de ações interdependentes, da extensão e densidade das cadeias compostas de ações individuais, e da intensidade das lutas que mantém em movimento toda essa rede interdependente [...]. (ELIAS, 1994, p. 207)

Como estávamos em meio às festividades de Olubajé, o Òrìsà Sàngó não se manifesta, de forma que seus iyàwós apenas auxiliam o ritual festivo, sem a incorporação do Òrìsà. Assim como na história de Òsun e Obá, Sàngó e Obaluayé eram santos que tinham quizila. Narrado pela iyàwó de Logun'Edé, a quizila é explicada pela lenda em que o Sàngó tinha medo da morte, e como Obaluayé é um Òrìsà que vive entre dois mundos, o dos vivos e o dos mortos (originando sua dança na incorporação, sendo sempre para os lados e não para frente e para trás, representando este “transitar em dois mundos”), Sàngó, por seu medo, não se aproxima de Obaluayé, e seus filhos não comem nada que pertença a este santo, como a pipoca.

Em minhas pesquisas encontrei outra versão sobre a quizila, segundo ela, “um Rei muito vaidoso, deu uma grande festa em seu palácio e convidou todos os Òrìsàs, menos Obaluaiyê, pois as suas características de pobre e de doente assustavam o rei do trovão. No meio do grande cerimonial todos os outros Òrìsàs começaram a notar a falta do Òrìsà Rei da Terra e começaram a indagar o porquê da sua ausência, até que um deles descobriu de que ele não havia sido convidado. Todos se revoltaram e abandonaram a festa indo a casa de Obaluaiyê pedir desculpas, Obaluaiyê recusava-se a perdoar aquela ofensa até que chegou a um acordo; daria uma vez por ano uma festa em que todos os Òrìsàs seriam reverenciados e este ofereceria comida a todos desde que Sàngó comesse aos seus pés e ele aos pés de Sàngó.

Como Olubajé é um ritual realizado anualmente nas casas de candomblé em homenagem à Obaluaie, cujo nome do ritual significa “Olú: Aquele Que; Ba: Aceita; Je: Comer”, Sàngó é um Òrìsà que não se manifesta.

Essas passagens demonstram como “O mito justifica o rito. É a garantia da validade dos gestos e dos atos numa revelação primordial. Os ritos reatualizam os acontecimentos iniciais do mundo quando nas festas e celebrações” (BENISTE, 2016, p. 31). O mito, por ser transmitido principalmente pela narrativa oral, sofre muitas alterações ao longo do tempo, para agradar àqueles que narram ou que escutavam, mas, sobretudo, para dar sentido aos ensinamentos filosóficos dos Òrìsàs para a atualidade em que é narrado, de forma que hoje se conhece muitas variáveis deles, com novos personagens que ora agregam ou desaparecem das histórias.

Por mais que entendamos que por muito tempo a oralidade foi a principal forma de transmissão entre gerações dos mitos e lendas, hoje é possível encontrar muito conteúdo escrito sobre as religiões afro-brasileiras, um esforço que começou com a academia brasileira, de pesquisas sobre religiões afro-brasileiras, mas que, atualmente, se estendem à produções próprias de materiais escritos por membros do povo de santo, bem como material em vídeo veiculados por canais de *Youtube*, em que podemos encontrar desde documentários decorrentes de produções acadêmicas, de emissoras de televisão, até materiais de produção própria em que Bábàlòrìsàs e Iyálorìsà explicam mitos, ritos e cultos. De qualquer forma, a sua função permanece, “são as necessidades de um povo de tradição oral que mantêm registrados seus fatos históricos” (BENISTE, 2016, p. 18).

A relação entre experiência, tempo e narrativa não está restrita às formas sociais da vida africana, era central também na sociedade ocidental, processo que paulatinamente se transformou com o advento do industrialismo, não sem perdas sociais importantes. Experiência e tempo constituem-se em importantes variáveis a serem interpretadas pela filosofia da história no Ocidente. Na transformação de uma sociedade feudal para o capitalismo industrial, a reconfiguração das formas de percepção do tempo e (im)possibilidades de elaborar experiências se tornam danos colaterais.

Walter Benjamin foi um filósofo que se atentou sobre as mudanças na fruição do tempo como um efeito central da transformação das forças produtivas. Para ele, a aceleração que acompanha o ritmo das linhas de produção e a expansão da vida urbana industrial assume diferentes formas no plano da cultural, dentre elas, novas maneiras de elaborar as experiências na modernidade. É na análise do surgimento do romance e o concomitante declínio da

narrativa como tradição literária e oral que Benjamin observa as novas formas de comunicação, cujo estímulo principal se dá pela disseminação rápida e pelo consumo da informação, expresso também pela imprensa.

O romance de formação reflete uma nova configuração social, cuja história não é mais centrada em um feito ou uma parábola, em que o fim é de autoria tanto daquele que narra quanto do que escuta; agora a história é centrada em um indivíduo e apresenta uma estrutura rígida, de início meio e fim. Não há mais a possibilidade de o ouvinte atribuir significado à história com que se depara, pois tudo o que precisa saber já foi prescrito pelo leitor, o efeito do “fim” é não permitir nenhuma abertura de interpretação ao ouvinte. Dessa forma, evidencia Benjamin, o romance de formação é também arbitrário, ao forçar o leitor a consumir em sua solidão as palavras escritas:

Nessa solidão, o leitor do romance se apodera ciosamente da matéria de sua leitura. Quer transformá-la em coisa sua, devorá-la de certo modo. Sim, ele destrói, devora a substância lida, como o fogo devora lenha na lareira. (BENJAMIN, 1994, p. 213)

As palavras que escolhe Benjamin associam a forma literária do romance com o processo de produção industrial e com a leitura do material com o ato do consumo, como aquilo que cessa no próprio ato de consumir. Diferentemente, a narrativa assemelha-se ao trabalho artesanal daquele que, ao produzir com suas mãos, imprime no objeto de sua feitura algo de si.

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesão – no campo, no mar e na cidade –, é ela própria, num certo sentido, uma forma de comunicação artesanal. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório, ela mergulha aquilo na vida do narrador para, em seguida, retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso (BENJAMIN, 1994).

Assim como ocorre na transformação das forças produtivas em outras, do trabalho artesanal para o industrial, o conceito de tempo, produzido historicamente, sofre alterações. Podemos dizer que é na vida moderna que o tempo assume papel de protagonista das relações sociais, expresso na máxima de Benjamin Franklin “tempo é dinheiro”. Num sistema social produtivo cujo principal objetivo é gerar lucro, o tempo se reconfigura como aspecto central a ser medido também pela lógica do trabalho. Nesse sentido, reconhecer a noção africana de tempo implica que desnaturalizemos também a nossa concepção e percepção do tempo e

temporalidade. Quando se trata de Brasil, a questão se torna ainda mais complexa pelas marcas coloniais. Outro aspecto a ser analisado é que na vida africana tradicional o indivíduo é inserido numa cultura que se encontra organizada segundo as normas éticas e morais, com práticas e significados alinhados à vida religiosa de forma que se tornam amalgamados. Não é possível separar a religião da vida dos africanos nessas sociedades clássicas⁴⁰.

Diferentemente, o indivíduo no Brasil nasce em uma sociedade ocidentalizada, capitalista e industrial, cujos códigos compartilhados diferem muito da religião afro-brasileira. Os aspectos subjetivos dessa sociabilidade – tendo em vista que o pertencimento à religião afro-brasileira implica a imersão não só em um universo religioso, mas compartilhar de novas concepções e percepções que extrapolam a vida religiosa – em que, de qualquer forma, a iniciação assume papel central. A iniciação é o renascimento da pessoa na religião, é o nascimento daquela vida com o *Òrìsà* que passa a habitar a sua cabeça. A ideia de indivíduo e mesmo de individuação presente em nossa sociedade, como um dos efeitos do processo de desenvolvimento do capitalismo, é reconfigurada pelo pertencimento ao *Òrìsà* e a família de santo.

Um antigo itãn de Iroko diz que no dia em que a cabaça da existência se partiu, as raízes fortes de iroko acolheram aqueles que queriam permanecer na harmonia da dupla existência do *Òrun-Ayé*. Essa raiz forte é considerada a presença e a potência da ancestralidade, reativada toda vez que se saúda o *Òrìsà* Iroko. No cerne desta árvore estão colocados tempo e sentimento, duas substâncias contidas na cabaça que nos ajudam a compreender as vidas de nossos narradores, fundadas nas experiências e suas possibilidades.

Assim, tomamos como objeto de investigação as experiências subjetivas da Iyá, das Ekédis, Egbomís, Ogãns, Pais pequenos, Babalásés, Elemoxós, Ìyàwós. Interessou-nos as narrativas do presente e passado, repousadas nos fluxos e possibilidades de realização pessoal e espiritual daquilo que se deseja ou que pode acontecer, uma vez diante de um horizonte temporal, factível ou não. Mutável ou imutável, são os tempos e fluxos nos cruzos da vida urbana. Por este olhar, o tempo e a narrativa podem ser pensados nos limiares da dinâmica espiralar do aqui-agora, - “Esú matou o pássaro ontem com a pedra que atirou hoje” – do que está além, da vida material e da experiência no drama da existência.

⁴⁰ Lembrando que aqui estamos falando novamente da ideia de religião tradicional africana a qual remonta à literatura, como já nos referimos em capítulos anteriores.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O NEOLIBERALISMO E A SUBJETIVIDADE NEOLIBERAL E O CANDOMBLÉ E A COMUNIDADE

O nascimento espiritual e filosófico do sujeito no candomblé pode demarcar uma série de rupturas com estruturas sociais previamente existentes. Daí a ideia de que se morre para renascer no ronco. Não é necessário fazer ressalvas à complexidade e pluralidade da sociedade brasileira e do próprio candomblé.

Setores importantes do capitalismo brasileiro se concentram em implementar no âmbito do Estado um conjunto de ações voltadas a fins econômicos e, não necessariamente, sociais. Alinhadas aos interesses financeiros, constituem parcela considerável daquilo que norteia as ações do Estado. Isso significa que, ainda que haja alguns dispositivos e políticas que preservem o caráter social das políticas estatais, a hegemonia é a do neoliberalismo. As políticas de saúde e educação são um exemplo perfeito, pois configuram grande parte da ideia de Estado neoliberal.

Como bem demonstra Alan Kenji Seki (2020) em seu trabalho doutoral, as diretrizes e orientações do ensino superior em território nacional estão submetidas e alinhadas ao capital financeiro. Se anteriormente a relação entre educação e capitalismo se expressava primordialmente na preparação dos indivíduos e seus corpos para o mercado de trabalho e seu modelo produtivo, atualmente os laços entre ensino e capitalismo na forma da educação como mercadoria atingem seu ápice nos anos 2000. Seki demonstra o acirramento dos movimentos de mercadorização do sistema educacional brasileiro e a sua consequente privatização com o alinhamento entre as políticas educacionais do Estado nacional e atuação de bancos e fundos de investimento como articuladores dos processos de captação e direção das finanças, sobretudo no ensino superior.

Insere-se no vocabulário educacional brasileiro uma gramática até então estranha a ele: de ativos, ações, *units*, lucro líquido, juros, dividendos, *holding*⁴¹. Ora, com isso temos as principais instituições formadoras atendendo às pautas e interesses que não estão relacionados nem à educação e muito menos no interesse no compartilhamento de um mundo público comum voltado para interesses que vão além do mercado. Por enquanto, interessa aqui salientar que no Ocidente a forma de produção e reprodução da vida social coletiva se dá nos moldes do capital, e compreender as formas com as quais o capitalismo se reproduz implica

⁴¹ Para mais informações sobre o impacto do capital financeiro no campo educacional ver SEKI, Alan. **Determinações do capital financeiro no ensino superior**, 2020. 437p. Tese (Doutorado) Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação em Educação, Florianópolis, 2020.

também em compreender como se reproduz o mundo social ao seu entorno. Sendo assim, é mister atinar para as consequências do alinhamento entre educação e sistema social produtivo e os impactos políticos e sociais que eles engendram.

Como afirma Hannah Arendt (1992), a educação é a responsável pela introdução das crianças no mundo, em um mundo político que preexiste a elas e que continuará existindo para além delas. Isso significa que a educação tem a tarefa de preparar as crianças para atuarem no mundo político que é compartilhado socialmente, que possui seus próprios códigos e dinâmicas sociais. Esse mundo social coletivo é estruturado por essa racionalidade ocidental, em que impera a lógica da mercadoria, e através dela se reproduz.

O neoliberalismo não apenas como sistema econômico-político, mas como uma racionalidade hegemônica produtora de subjetividades (BROWN, 2005, DARDOT; LAVAL, 2017) e de crises econômicas e políticas que este início de século vem enfrentando, produz não apenas uma sociabilidade específica, como sujeitos específicos que compartilham certas características. Em diversos escritos diagnósticos, tiveram muito impacto em minha análise as contribuições de Wendy Brown em seus livros *Undoing the Demos* (2015) e *Edgework – critical essays on knowledge and politics*. Deste último destaco o terceiro capítulo *Neoliberalism and the End of Liberal Democracy* (2005).

O argumento de origem foucaultiana desenvolvido por Brown, de que o neoliberalismo é um processo de “desdemocratização”, um método que culmina por eliminar as possibilidades da existência democrática, é assumido na íntegra no diagnóstico de Pierre Dardot e Christian Laval (2016) em *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* (2016). A questão levantada pelos autores⁴² é: como o neoliberalismo consegue se perpetuar como normativa, preponderante de práticas de governo, econômicas e até mesmo de indivíduos singulares? Segundo nos ensinam, o neoliberalismo *produz* algo, e, com isso, até mesmo as catástrofes a qual ele conduz não abalam a sua hegemonia. O neoliberalismo como norma das práticas produz uma forma de se comportar, uma maneira de interpretar o mundo e uma forma de viver: “ele também *produz* certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 16). Segundo analisam os autores, essa normativa que impera nas sociedades ocidentais que seguem a modernidade coloca todos os indivíduos sob competição de todos contra todos, submetendo as relações sociais sob os moldes do mercado, agravando situações de desigualdade social. Sendo assim, o

⁴² Isso porque durante o período de existência do neoliberalismo já sofremos e passamos por diversas crises tanto políticas como econômicas que se poderia imaginar tivessem consequências ou pelo menos abalasses essa governamentalidade, o que pareceu não acontecer.

neoliberalismo constitui-se, então, como uma racionalidade que perpassa diversos níveis da interação social, desde a formação do sujeito, tal qual a ação do Estado.

As circunstâncias desse sucesso normativo foram descritas inúmeras vezes. Ora sob seu aspecto político (a conquista do poder pelas forças neoliberais), ora sob seu aspecto econômico (o rápido crescimento do capitalismo financeiro globalizado) ora sob seu aspecto social (a individualização das relações sociais às expensas das solidariedades coletivas, a polarização extrema entre ricos e pobres), ora sob seu aspecto subjetivo (o surgimento de um novo sujeito, o desenvolvimento de novas patologias psíquicas). Tudo isso são dimensões complementares de uma *nova razão do mundo*. Devemos entender, por isso, que essa razão é *global*, nos dois sentidos que pode ter o termo: é “mundial”, no sentido de que vale de imediato para o mundo todo; e, ademais, longe de limitar-se à esfera econômica, tende à totalização, isto é, a “fazer o mundo” por seu poder de integração de *todas* as dimensões da existência humana. Razão do mundo, mas ao mesmo tempo uma “razão-mundo” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 16) [grifo dos autores].

O neoliberalismo apresenta-se como um “projeto social” que acaba por modificar os papéis até então atribuídos ao Estado, ao mercado e à sociedade. Sob a égide neoliberal, produzir-se-á um sujeito que se adapte às novas relações sociais sancionadas pelo mercado, quer dizer “o modelo neoliberal requer para seu funcionamento um certo tipo de cidadão, cujas práticas sejam coerentes com ele mesmo e que, por sua vez, contribuam para reproduzi-lo” (ORTIZ GÓMEZ, 2014, p. 168). A alteração no papel do Estado diante desta política neoliberal foi de deslocamento das responsabilidades que anteriormente cabiam ao Estado para o indivíduo (CASTEL, 2005; ORTIZ GÓMEZ, 2014). A fim de liberar os gastos da máquina pública e propiciar o livre mercado, as políticas neoliberais desfazem-se das responsabilidades de proteção social que antes caracterizavam o Estado de bem-estar social, como o atendimento público às necessidades básicas para manutenção da vida, dentre elas, educação, saúde, e direitos sociais. Tendo a responsabilidade sobre o seu triunfo social dependente apenas de si, o indivíduo, empresário de si mesmo, será o responsável por seu sucesso ou insucesso, adaptação ou exclusão dessa sociabilidade.

Devido a percepção do gasto social como algo negativo para o desenvolvimento do livre mercado, este diminui, pondo nas mãos da esfera social as responsabilidades que desde o modelo de bem-estar correspondiam ao Estado. Neste sentido, os cidadãos devem desenvolver capacidade que lhes permitam assumir os ecos desejados pelo Estado, tem que ser capazes de resolver seus próprios problemas e procurar suas próprias opções de desenvolvimento. Se busca capacitar aos grupos metas para lograr seu ingresso a um entorno competitivo. (ORTIZ GÓMEZ, 2014, p. 171)

O neoliberalismo como racionalidade, assumindo os termos foucaultianos, deve ser expresso como racionalidade política ou racionalidade governamental que, segundo interpretam Dardot e Laval, devem ser concebidas como atividade, sendo assim, “governar é conduzir a conduta dos homens, desde que se especifique que essa conduta é tanto aquela que se tem *para consigo mesmo* quanto aquela que se tem para com os outros” (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 18). A racionalidade neoliberal é, portanto, a de conduzir não só o governo, mas a conduta e a subjetividade dos governados. O neoliberalismo cria uma forma *subjetiva*, que não é mais centrada no sujeito produtivo da era industrial, mas no sujeito empresarial tal como demonstrou Foucault. A produção dessa subjetividade, tampouco se desenvolve de uma hora para outra. Ela deve ser buscada, afirmam Dardot e Laval (2016):

Práticas discursivas e institucionais que, no fim do século XX, engendram a figura do homem-empresa ou do ‘sujeito empresarial’, favorecendo a instauração de uma rede de sanções, estímulos e comprometimentos que tem o efeito de produzir funcionamentos psíquicos de um novo tipo. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 322)

Essa racionalidade que constitui subjetividade não é algo imposto ao sujeito, mas situações presentes no todo das relações sociais que exigem do indivíduo que jogue de acordo com as regras neoliberais. Este deve ser o indivíduo da competição, alguém que investiu em si e elevou a suas capacidades culturais, materiais e psíquicas para aderir a nova mobilidade no período de flexibilização das relações de trabalho e consequentemente dos direitos trabalhistas (CASTEL, 2005), (DARDOT; LAVAL, 2016).

Este novo indivíduo é aquele que eleva seu desempenho ao máximo, a fim de superar o desempenho socialmente exigido seja no esporte, na empresa e até mesmo na sexualidade. O novo sujeito neoliberal é definido, segundo interpretam os autores, pelo dispositivo desempenho/gozo. Diferentemente do modelo industrial que pressupunha uma relação entre o trabalho e a satisfação do consumo, a nova ordem exige desse indivíduo um descompasso de não apenas consumir, usufruir e gozar daquilo que é indispensável; requer-se dele a lógica do “sempre mais” aplicada tanto à sua capacidade de produção quanto ao imperativo do gozo em todos os aspectos da vida. O sujeito empresarial deve ser aquele que se destaca, que consegue gozar em todos os momentos da vida, mesmo que as situações de trabalho sejam pautadas pelo desempenho e alta produtividade, quer dizer, mesmo que dele se exija ao máximo no trabalho, ele deve ser capaz de gozar tanto quanto se exige de sua capacidade produtiva. Aquele sujeito que não se adapta a essas condições desejáveis pelo neoliberalismo é o

indivíduo comum, o perdedor que não atinge o sucesso tanto quanto poderia sem investir em si a partir da lógica empresarial.

De fato, a norma social do sujeito mudou. Não é mais o equilíbrio, a média, mas o desempenho máximo que se torna o alvo da “reestruturação” que cada indivíduo deve realizar em si mesmo. Não se pede mais do sujeito que seja simplesmente “conformado”, que vista sem reclamar a indumentária ordinária dos agentes da produção econômica e da reprodução social. [...] Daí o interesse da identificação do sujeito como empresa de si mesmo e capital humano: a extração de um “mais-degozar”, tirado de si mesmo, do prazer de viver, do simples fato de viver é que faz funcionar o novo sujeito e o novo sistema de concorrência. [...] De certa forma, trata-se de uma “ultrassubjetivação”, cujo objetivo não é de um estado último e estável de “posse de si”, mas um além *de* si sempre repellido e, além do mais, constitucionalmente ordenado, em seu próprio regime, segundo a lógica da empresa e, para além, segundo o “cosmo” do mercado mundial (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 356-357).

O sujeito neoliberal, representado pela figura do empresário, que pode ser definido por este dispositivo de desempenho/gozo é aquele que se adaptou aos moldes desejáveis por esta nova ordenação social. A formação deste novo sujeito, como bem descreveram Foucault (2008) e Dardot e Laval (2016) se deu ao longo de um processo histórico, não sem enfrentamentos e disputas sociais. Tal como demonstra Robert Castel (2005), o deslocamento das responsabilidades do Estado para o indivíduo, contida neste empresariamento de si, acaba por promover uma dissociação do indivíduo com o social, num crescente processo de individualização e descoletivização. Essa reestruturação social conduz a dois efeitos políticos: a dessocialização do indivíduo, em que temos uma massa de indivíduos que não possuem mais laços entre si a não ser o compartilhamento da penúria e degradação social; um processo de descoletivização que é sofrida coletivamente e pertencente à esfera social. Enquanto se considera essa racionalidade governamental se tem a construção de um governo dos homens e um governo de si, em que a lógica do mercado extravasa para uma normatização generalizada que vai desde o Estado até a construção subjetiva. Sendo assim, finalizo com a definição do neoliberalismo como uma racionalidade escrita por Dardot e Laval:

A tese defendida por esta obra é precisamente que o neoliberalismo, antes de ser uma ideologia ou uma política econômica, é em primeiro lugar e fundamentalmente uma *racionalidade* e, como tal, tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados. A racionalidade neoliberal tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação. O termo *racionalidade* não é empregado aqui com um eufemismo que nos permite evitar a palavra “capitalismo”. O neoliberalismo é a *razão do capitalismo contemporâneo*, de um capitalismo desimpedido de suas referências arcaizantes plenamente assumido como construção histórica e norma geral de vida. O neoliberalismo pode ser definido como um

conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência. (2016, p. 17)

5.1 TEMPO HISTÓRICO E TEMPO ENCANTADO

Inicialmente, as reflexões aqui apresentadas colocavam as religiões afro-brasileiras como descompassadas da sincronidade do tempo ocidental. Estavam fora do ritmo da modernidade, não correspondiam ao frenesi das urbes contemporâneas e seus trabalhadores neoliberais. De todos os ângulos que olhasse, das lentes da modernidade fracassada, colonizada, não-modernidade ou mesmo da lente das múltiplas modernidades, a religião afro-brasileira ainda parecia existir fora do fluxo geral do mundo.

Entretanto, as comunidades de terreiro só aparentam permanecer às margens do mundo capitalista. O dinheiro, sua circulação e, certamente, a dependência para sustentar o axé, é real. Como podemos observar nas religiões afro-brasileiras do sul do país, notadamente as nações Jeje-Oyó e Cabinda, uma das ritualísticas anuais é o “mercado”, momento em que os adeptos devidamente trajados e com seus objetos rituais se deslocam em direção ao Mercado Público para saudar o Òrisà Bará, que está assentando em fundamento na edificação dos mercados públicos de Porto Alegre, Pelotas e Rio Grande. Esse “fazer mercado” não corresponde ao mercado desencantado e obsessivo em acumular materialidades e sim trata da circularidade do dinheiro e do axé que o corresponde. Quando o adepto joga moedas à Bará no chão do Mercado de Porto Alegre, ele não está depositando apenas dinheiro, mas crê estar alimentando ali a energia do dinheiro em sua vida. Além disso, a manutenção material das comunidades de terreiro, tão dependente do dinheiro quanto da organização comunitária do ilê, prescindem o próprio dinheiro quando há vontade humana e do Òrisà. A própria noção de terreiro, transcendente das dimensões físicas, é um mundo reinventado sobre o existente, isto é, cruza que não está à deriva das relações existentes nos fluxos da sociedade contemporânea. O terreiro é uma experiência inventiva, coexiste e interage com as mais diferentes configurações de organização da vida social.

Em ambas as formas comentadas, tanto no suposto descompasso ou na submissão aos moldes societários hegemônicos, as duas formas de análise na sua relação com o objeto estavam comprometidas. Ao pressupor esse distanciamento do mundo do povo de santo das lógicas intrínsecas compartilhadas pelo mundo simbólico da “cultura hegemônica”, ao construir a pergunta sobre o tempo como uma duplicidade dessa temporalidade vivenciada pelos filhos de santo, além de impor uma hierarquia desigual à essas temporalidades, eu

inscrevia nessas práticas não só a sua antítese como a sua subalternização. Sendo assim, para a compreensão do que é o tempo no candomblé e ainda compreender os vai-e-vens dos filhos de santo nesses universos simbólicos, foi preciso incorporar epistemologias.

Foi necessário, então, ver onde estavam meus pés, em que chão se riscava esse ponto, e perceber a lógica interna do grupo, os códigos compartilhados, os sentidos e os significados atribuídos, às práticas empenhadas no cotidiano dentro de um barracão. Como remonta o itan de Ajagunã narrado na epígrafe desta tese, esse seria o grande caminho de destruições e reconstruções a que a análise desse objeto se dedicou, reinventando o olhar sobre o já existente. O tempo espiralado versa sobre um tempo dinâmico, que a cada nova volta de sua espiral agrega na totalidade do movimento distintas nuances, sem que para isso se imponha uma forçosa integração, ou mesmo negação. Esses elementos estão todos ali mantidos dinamicamente num movimento temporal de constituições de passados agentes e presentes contestados. O futuro é potência, mas, sobretudo, um novo presente, em que esses elementos dinâmicos comporão outros arranjos. Ele não orienta o presente. O passado, sim, este é um elemento imprescindível para o hoje, tanto na compreensão dos modos de agir, como nas possibilidades de leitura dessas forças dinâmicas e sua atuação. É a experiência vivida que constitui os elementos interpretativos do presente. Engana-se quem pensa que isso é apenas magia, mas se engana também quem a desconsidera.

Assim, tratou-se de pensar o contexto histórico de produção da realidade brasileira, percebendo que as formas do Estado – orientadas para a concretização histórica dos padrões civilizatórios europeus na realização da democracia moderna e de cidadania – e as formas da cultura passam pelo reino da diferença. O marxismo ocidental interpretou essa inadequação do modelo produtivo e as formas de reprodução da vida na cultura como um descompasso que, historicamente, permitiu a perversão civilizatória de assumir o palco da política na forma do nazismo. Na dialética entre estrutura e superestrutura, nessa postura filosófica da história, se trata de reconhecer que diferentes sociedades possuem distintas condições materiais de promover a transformação. A contradição não versa sobre a suposta não integração ao capital, ou sua oposição, senão a respeito da capacidade de preservar as brechas da presença da diferença. Essa é uma tarefa do pensamento que se ocupa de estudar essas existências. Pensar na sua presença pela sua diferenciação em relação à homogeneidade do tempo histórico no ocidente.

É assim que Chakrabarty defende a posição da história em um contexto pós-colonial. Em seus estudos sobre a classe trabalhadora indiana, demonstra como outras noções de tempo

e historicidade presente em culturas e religiões – sabendo que esses termos não estão presentes em outras sociedades, pelo menos não no significado inglês do termo – relembram a história – e à pretensão moderna de que tudo pode ser historicizado, mesmo lá onde a ideia de história cronológica não possui referência – da violência contida nela mesma, “como um código imperialista que acompanha o processo civilizatório do iluminismo europeu inaugurado no século XVIII como uma tarefa de historicizar o mundo” (CHAKRABARTY, 1997, p. 55). Na sua análise e compreensão dos trabalhadores indianos, se trata de pensar teoricamente, para não abdicar nem da leitura marxista, nem da diferença constituinte dessas culturas.

Segundo o autor, essa postura que encara a diferença concorda com a própria distinção alocada em Marx da forma mercadoria, entre trabalho concreto e trabalho abstrato. Em última instância é reconhecer que o trabalho concreto não é totalmente apreensível pelo trabalho abstrato e que essa constituição em que diferença é inapreensível e incomensurável passa a operar pela homogeneidade do pensamento abstrato na forma mercadoria é o que a permitiu lançar-se à universalidade. Portanto, reconhecer a diferença numa análise crítica do capitalismo é escrever a história sem delegar a diferença para questões de consciência, crença ou psicologismo, mas pensando nas brechas em que a contraposição não é apreensível por essa linguagem da historiografia onde reina a homogeneidade e o desencantamento.

History cannot represent, except through a process of translation and consequent loss of status and signification for the translated, the temporality of that world. History as a code comes into play as this real labor gets transformed into the homogeneous, disciplined world of abstract labor, of the generalized world of exchange where every exchange will be mediated by the sign commodity (CHAKRABARTY, 1997, p. 58)

Esse tempo que deve hegemonicamente ser usado para a máxima capitalização do indivíduo para agradar aos Òrisàs, é uma das formas de insubordinação. A organização da comunidade-terreiro como uma suspensão da relação tempo-trabalho, operada pelo capital, priorizando a organização do tempo encantado, é uma insubordinação. É disso que se trata a gargalhada na encruzilhada, são modos de insubordinação à ordem do capital. Essa insubordinação é, antes de tudo, prática de existência. Na luta pela sobrevivência das suas formas de existir é, antes de ser resistência, a continuação e a reatualização de sua existência.

Não se trata de ver nas religiosidades afro-brasileiras o baluarte da resistência, mas de reconhecer na democracia brasileira as experiências e narrativas das comunidades de terreiro que buscam preservar o encantamento da existência num mundo desencantado. O

principal desafio desta tese consistiu em analisar as vivências e narrativas o mais adequadamente possível dentro de uma lógica de respeito ao campo, o contrário seria operar num sistema alheio.

Assim, o tempo-de-santo é o tempo a ser aqui considerado, atravessado por todas essas temporalidades, e diálogos entre epistemes, filosofias, e modos de existir. Desses encontros, a encruzilhada como elemento simbólico e filosófico surge como operador conceitual do contexto afro-diaspórico. A encruzilhada é o próprio oceano Atlântico, a Calunga Grande. É nesta grande encruza que acontece o encontro sem invisibilidade das culturas negras, onde se cruzam os processos histórico-culturais, onde germina a cultura brasileira.

1 REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. **A concepção yorùbá de personalidade humana**. Trad. Luiz L. Marins, 2011. https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wande_abimbola_-_a_concep%C3%A7%C3%A3o_iorub%C3%A1_da_personalidade_humana.pdf [acessado em 20/08/2020]
- AGOSTINI, 2011. **A vida social das coisas e o encantamento do mundo na África central e diáspora**. In: Métis: história & cultura. v. 10, n.19, p. 165-185, jan/jun, 2011.
- ANGÉ, Olivia & BERLINER, David (orgs.). **Anthropology and nostalgia**. New York/Oxford: Berghahn Books, 2015.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BENISTE, José. **Òrun Àyíé: o encontro entre dois mundos: o sistema de relação nagô-yorùbá entre o céu e a Terra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- _____. **Mitos Yorùbás: o outro lado do conhecimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.
- _____. **Jogo de búzios: um encontro com o desconhecido**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**: trad. Sérgio Paulo Rouanet. Obras Escolhidas, vol.1. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERLINER, David. **Are anthropologists nostalgist?** In: Angé, Olivia & Berliner, David (orgs.). *Anthropology and nostalgia* New York/Oxford: Berghahn Books, p. 17-34, 2015.
- BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos Òrisàs: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BROWN, Wendy. **Edgework: critical essays o knowledge and politics**. 2005. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- _____. **Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution**. Brooklyn, New York: Zone Books, 2015.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Pallas, 2009.
- CASTEL, R. **A insegurança social: o que é ser protegido?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: A etnografia nos Candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2010.

CIAMPA, Antônio. **Identidade**. In: LANE, Silvia T. M.; CODO, Wanderley (Org.). *Psicologia social: O homem em movimento*. 13ªed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1987.

CHUKWUDI EZE, Emmanuel. **A filosofia moderna ocidental e o colonialismo africano**. In: **Filosofia Africana**, acesso: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/a-filosofia-moderna-e-o-colonialismo-africano_-emmanuel-eze.pdf acesso: outubro de 2018.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. 2016.

DOS SANTOS, Juana Elbein. **Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bhaia**. traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 14.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

ELIAS, N. (1989). **Sobre el tiempo**. México: Fondo de Cultura Econômica.

_____ (1993). **O processo civilizador - formação do estado e civilização** (vol. 1), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ELTIS, David. A diáspora dos falantes de Iorubá, 1650-1865: Dimensões e Implicações. In: **TOPOI**, v.7. n.13, jul.-dez. 2006, pp. 271-299.

FAVRET-SAAD, Jeanne. *Ser afetado*. Trad: Paula Siqueira. In: **Cadernos de Campo**, n.13: 155 -161, 2005. Originalmente publicada em: *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives del'Anthropologie*, 8. pp. 3-9.

FALOLA, Toyin. **The Yoruba Diaspora in the Atlantic World**. Blomington: Indiana University Press, 2004.

HAMPATÉ BA, Amadou. **Tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África*, I: Metodologia pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

HUBERT, Henri. **Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie**. In: H. HUBERT; M. MAUSS (orgs.), *Mélanges d'histoire des religions*. Chicoutimi, Québec, Université du Québec, p. 189-229.

KANT, Immanuel. *Das diferenças entre as raças humanas*. trad: Alexandre Hahn. In: **Kant e-prints**. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10-26, número especial, jul- dez, 2010. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/414> , acessado em: 25/10/2018.

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África: metodologia e história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. v. 1. (*História Geral da África da UNESCO*).

LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de Africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: **Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Letras Contemporâneas: Ilha de Santa Catarina, 1996.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos Candomblés jejes-nagôs da Bahia**: Um estudo de relações intragrupo. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LOPES, Nei. **Bantos, Malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
_____. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LUGONES, Maria Feminias. Rumo a um **feminismo decolonial**. In: Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril cultural, 1978.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997. – (Coleção Perspectiva)

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Nalfy, 2007.

MBEMBE, Achille. **África insubmissa**. Luanda: Edições Pedagogo, 2013.

_____. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MBITI, John. **African Religion and Philosophy**. Printed in United States of America? Anchor Books edition, 1970.

MOURÃO, Victor. **Temporalização do espaço social**: apontamentos para uma sociologia do tempo. Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo, Vol. 52, N. 1, p. 69-79, jan/abr 2016.

NEVES, Tiganá Santana. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-kiau**. Tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019, 233p. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Modernas. Área de concentração: estudos de tradução. São Paulo, 2019.

ORTIZ GOMEZ, María Guadalupe. El perfil del ciudadano neoliberal: la ciudadanía de la autogestión neoliberal. In: **Sociologica**. año 29, número 83, septiembre-diciembre de 2014. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v29n83/v29n83a5.pdf>. Acessado em 05 de agosto de 2017.

PARÉS, Nicolau. **A formação dos Candomblés**: a história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

POSSIDÔNIO, Eduardo. **Caminhos do Sagrado**: Ritos Centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro dos oitocentos. 2020, 368p. Tese (Doutorado)

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em História. Seropédica, 2020.

PRANDI, Reginaldo. **Candomblés em São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1991.

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

_____. **O Candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 16, n. 47, p.43-58, 2001b.

_____. **O Brasil com Asé: Candomblé e umbanda no mercado religioso**. In: Estudos Avançados, 18(52), p. 223-238, 2004.

_____. **Aimó: uma viagem pelo mundo dos Òrìsàs**. São Paulo: Seguinte, 2017.

SANSI, Roger. **“Fazer o santo”**: dom, iniciação e historicidade nas religiões afrobrasileiras. In: Análise Social, vol. XLIV (1.º), 2009, p. 139-160.

REIS, João José. A revolta Haussá em 1809 na Bahia. In: **Revoltas escravas no Brasil**.

REIS, João José, GOMES, Flávio dos Santos (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2021a.

_____. **“Por sua liberdade me oferece uma escrava”**: alforrias por substituição na Bahia, 1800-1850. In: **Afro-Ásia**, n.63. 2021b. pp.232-290.

SEGALEN, Martine. **Ritos e Rituais Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002, p.17-38.

SEKI, Alan. **Determinações do capital financeiro no ensino superior**, 2020. Tese (Doutorado) Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação em Educação, Florianópolis, 2020.

SODRÉ, Muniz. **Pensamento nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

STENGERS, Isabelle. Disponível em: <http://jefklak.org/le-prix-du-progres/>. Tradução disponível em <http://www.revistadr.com.br/posts/o-preco-do-progresso> Entrevista: **Dossiê: Magia e reprodução**. O preço do progresso. Conversa com Isabelle Stengers. Revista DR, 2015. Acessado em 15/08/2018.

STENGERS, Isabelle. STENGERS, Isabelle. **“A esquerda, de maneira vital, tem necessidade de que as pessoas pensem”**. 17/08/2015. 2015.

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=2965> Entrevista realizada por Pierre Chaillan, publicada originalmente no jornal parisiense L’Humanité, em 15 de julho de 2013, dentro da série Pensar um mundo novo. Acessado em 15/08/2018.

THEODORO, Helena. **Mito e Espiritualidade: mulheres negras**. Rio de Janeiro; Pallas, 1996.

_____. **Iansã**: *Rainha dos ventos e das tempestades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

THOMPSON, Edward Palmer. **Time, work-discipline and industrial capitalism**. *Past and Present*, 38/1, p. 56-97, 1967.

OLIVEIRA, Altair, B. **Cantando para os Òrìsàs**. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

OLUWOLÉ, Sophie. **Socrates and Òrúnmilá**: two patron saints of classical philosophy. 2017.

ANEXO A – TCLE



Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Educação e Sociedade Contemporânea

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

Nome do participante: _____

E-mail: _____ Data da gravação/entrevista: ____/____/____

Pesquisadores responsáveis: Prof. Dr. Alexandre Fernandez

Pesquisadora assistente: Bruna Avila da Silva

Instituição: Universidade Federal de Santa Catarina

Prezada (o) participante,

Gostaríamos de convidá-la(o) para participar do projeto de pesquisa doutoral redigido de acordo com as normativas bioéticas da resolução 510/16 do CEPESH, submetida à aprovação do Comitê de Ética em pesquisas com seres humanos. O CEPESH é um órgão colegiado interdisciplinar, deliberativo, consultivo e educativo, vinculado à Universidade Federal de Santa Catarina, mas independente na tomada de decisões, criado para defender os interesses dos participantes da pesquisa em sua integridade e dignidade e para contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos. A pesquisa a qual você está convidado apresenta as seguintes características:

1. *Título do projeto:* O tempo do Òrun e o tempo no Àiyé: a contradição das temporalidades na sociedade brasileira.

2. *Objetivo principal*: compreender e observar a noção de tempo nos terreiros de religião afro-brasileira.

3. *Justificativa*: Busca-se com esta pesquisa apresentar diferentes concepções sociais sobre o tempo, que possuem origens sócio-históricas distintas e se entrecruzam em nossa sociedade brasileira. É de interesse desta pesquisa apresentar as reminiscências de um tempo de origem afro-diaspórico presente ainda hoje nas religiões afro-brasileiras. A concepção do tempo como um problema sociológico permite compreender certos aspectos dos fenômenos sociais religiosos, bem como a interação nas relações sociais tipicamente brasileiras.

4. *Metodologia*: a pesquisa será desenvolvida por meio da observação participante de cunho etnográfico nos terreiros, nas atividades que forem permitidas a presença da pesquisadora como, festas e procedimentos rituais. Consistirá também em uma forma de análise entrevistas livres e individuais ou coletivas a serem realizadas com pessoas membros das comunidades de terreiros. As entrevistas poderão ter o áudio gravado, caso haja consentimento dos participantes da comunidade, assinale abaixo a opção:

- Autorizo a gravação da entrevista
- NÃO autorizo a gravação da entrevista

5. *Direito do participante*: poderá se retirar deste estudo a qualquer momento que lhe for conveniente sem nenhum prejuízo pessoal. Terá direito de solicitar esclarecimento e retirar dúvidas durante todo o processo de desenvolvimento da pesquisa entrando em contato com a pesquisadora e os orientadores responsáveis.

6. *Riscos e desconfortos*: A pesquisa prevê a possibilidade, mesmo que remota de quebra de sigilo, mesmo que involuntária e não intencional. Caso isso venha acontecer, a pesquisa prevê a possível identificação das falas pelos membros da comunidade, estando suscetíveis ao julgamento dessa mesma comunidade. Entretanto, nada calunioso ou difamatório será publicado nessa pesquisa. A pesquisa não prevê nenhuma consequência profissional na participação. Poderá ser considerado um risco também a exposição individual no momento de concessão da entrevista. O desconforto poderá existir devido ao tempo de conversa com a pesquisadora ou ao sentir-se observado durante as atividades. Caso haja desconforto a entrevista será interrompida até que o participante esteja confortável para seu retorno ou até mesmo desistir da mesma se o desejar.

7. *Ressarcimento e indenização*: Em casos de danos comprovadamente decorrentes da pesquisa o participante será indenizado. Em caso de gastos comprovadamente decorrentes da pesquisa o participante será ressarcido. A(o) participante da pesquisa que vier a sofrer qualquer tipo de dano resultante de sua participação na pesquisa, previsto ou

não no Registro de Consentimento Livre e Esclarecido, tem direito a assistência e a buscar indenização.

7. *Benefícios*: A participação é voluntária e não trará qualquer benefício direto ao participante. Entretanto, poderá contribuir com o campo de estudos sobre as religiões afro-brasileiras, bem como para o reconhecimento e legitimidade de suas práticas.

8. *Confidencialidade*: a(o) participante poderá escolher entre revelar ou não a sua identidade no resultado da pesquisa, e terá a sua vontade respeitada pela pesquisadora. Os resultados deste estudo poderão ser publicados em revistas acadêmicas e científicas, ou apresentados em congressos acadêmicos e científicos, bem como submetida para exame final da obtenção do título de doutorado, sem que a identidade do participante, se assim for desejado, seja revelada. Abaixo assinale qual a opção de confidencialidade de sua escolha:

- Revelar a identidade
 Identidade confidencial

9. A pesquisadora se compromete com as(os) participantes da pesquisa em garantir o acesso dos resultados da pesquisa.

10. Em caso de dúvidas poderá entrar em contato com a pesquisadora pelo Tel: (48) 99625-8883, e através do email: buavila@gmail.com; e com o professor orientador da pesquisa, Alexandre Fernandez Vaz através do email: alexfvaz@gmail.com.

11. O contato com o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEPS/HUFSC) pode ser realizado no Prédio Reitoria II, 4º andar, sala 401, localizado na Rua Desembargador Vitor Lima, nº 222, Trindade, Florianópolis. Telefone para contato: 3721-6094.

12. Os pesquisadores responsáveis, que também assinam esse documento, comprometem-se a conduzir a pesquisa de acordo com o que preconiza a Resolução 510/16 de 7 de abril de 2016, que trata dos preceitos éticos e da proteção aos participantes da pesquisa.

13. Este documento (TCLE) será elaborado em duas VIAS paginadas, que serão rubricadas em todas as suas páginas, exceto a com as assinaturas, e assinadas ao seu término pelo(a) Sr(a)., e pelos pesquisadores responsáveis, ficando uma via com cada um. Este documento será disponibilizado sempre que solicitado.

Eu, _____ compreendo meus direitos como participante da pesquisa e voluntariamente consinto em participar deste estudo. Compreendo o que, como e por que este estudo está sendo feito.

Assinatura do participante

Assinatura do pesquisador

Assinatura da pesquisadora

ANEXO B– TALE



Universidade Federal de Santa Catarina
 Centro de Filosofia e Ciências Humanas
 Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas
 Núcleo de Estudos e Pesquisa em Educação e Sociedade Contemporânea

TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

Nome do participante: _____

E-mail: _____ Data da gravação/entrevista: __/__/__

Pesquisadores responsáveis: Prof. Dr. Alexandre Fernandez

Pesquisadora: Bruna Avila da Silva

Instituição: Universidade Federal de Santa Catarina

Olá,

Quer participar de uma pesquisa? Uma pesquisa é uma pergunta sobre algo que a pesquisadora, que sou eu, tenta responder. Uma pesquisa normalmente está vinculada a uma instituição de ensino que é onde eu estudo, neste caso, na Universidade Federal de Santa Catarina. Abaixo eu vou contar um pouquinho sobre a pesquisa, como vai ser a sua participação e como você é livre para seguir com ela ou não.

1. *Título:* O tempo do Òrun e o tempo no Àiyé

2. *Objetivo:* A minha pergunta é sobre a religião de que você faz parte, o Candomblé. A minha dúvida é se aqui na casa-de-santo existe uma outra ideia do que é o tempo. O que eu quero entender é como as histórias dos Orixás, que aconteceram há tanto tempo, falam sobre as nossas vidas hoje. Entender como as atividades aqui na casa-de-santo respeitam os *ítans* e como os Orixás que estão lá no Òrun falam no jogo de búzio. Para saber tudo isso, preciso que você me conte um pouquinho da sua história aqui dentro.

2. *Metodologia*: para fazer essa pesquisa eu vou estar em contato direto e constante com vocês aqui no Ilé, fazendo anotações sobre as coisas que eu estou vendo e ouvindo. Também vou fazer entrevistas com vocês, que vão ser conversas sobre alguma dúvida que eu possa ter, ou algo que eu queira entender. Essas conversas serão descontraídas para que eu entenda um pouquinho mais do que acontece aqui, e você só responde o que quiser e se quiser, é bem tranquilo. Se você quiser participar, responde aqui embaixo se eu posso gravar essa nossa conversa. Essa gravação será usada só para ajudar a minha memória a lembrar de tudo o que você falou e só eu vou escutá-la.

- Pode gravar.
- NÃO pode gravar.

3. *Direitos do participante*: você pode sair da pesquisa quando quiser, por qualquer motivo, sem problema nenhum. Você também pode fazer perguntas para mim sobre qualquer coisa da pesquisa, qualquer dúvida que tiver é só falar comigo ou com o meu professor orientador. Se você ficar chateado ou não achar legal participar, não tem problema, é só sair a hora que quiser. Se você quiser também pode falar tudo sem revelar o seu nome, quer dizer, que ninguém vai saber o que você disse e sobre o que você disse. A sua identidade, o seu nome e a sua idade não vão ser reveladas na pesquisa, será um segredo entre eu e você. Assinale abaixo se você prefere manter em segredo ou não.

- Quero manter em segredo a minha identidade e o que eu disser
- Pode contar quem eu sou e o que o disse

4. *Riscos e desconfortos*: mesmo que você tenha me contado coisas em segredo, mesmo que eu não queira e tome vários cuidados para que ninguém saiba, pode acontecer de descobrirem o que foi que você disse. Um desconforto poderá surgir na nossa entrevista em ter que responder todas as perguntas, mas você não precisa fazer nada que não ache legal. Se sentir desconforto a entrevista será interrompida e você é quem vai dizer quando ela pode continuar, ou ainda se quiser desistir.

5. *Ressarcimento e indenização*. Se alguma coisa estragar por causa da pesquisa, me comprometo a pagar o que conserto, ou a comprar novo o que tiver quebrado. Se você sentir algum dano material ou psicológico você terá direito à assistência e a buscar indenização.

7. *Benefícios*: você escolhe participar ou não dessa pesquisa. Caso escolha fazer parte dela você ajudará a mim e a outras pessoas a conhecerem mais da sua religião e todas as atividades que vocês fazem aqui na casa-de-santo.

8. Quando eu terminar a pesquisa, vou te trazer para você poder olhar.

9. Em caso de dúvidas poderá entrar em contato com a pesquisadora pelo Tel: (48) 99625-8883, e através do email: buavila@gmail.com; e com o professor orientador da pesquisa, Alexandre Fernandez Vaz através do email: alexfvaz@uol.com.br

10. Eu que sou a pesquisadora responsável também assino esse documento, e prometo conduzir essa pesquisa respeitando os teus direitos individuais e a me portar eticamente de acordo com a lei 510/16.

Para garantir que eu aja de acordo, a pesquisa é avaliada por professores lá na Universidade Federal de Santa Catarina. Eles avaliam o projeto da pesquisa garantindo que ela respeite os teus direitos e o teu bem-estar. O contato com o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEPS/HUFSC) pode ser realizado no Prédio Reitoria II, 4º andar, sala 401, localizado na Rua Desembargador Vitor Lima, nº 222, Trindade, Florianópolis. Telefone para contato: 3721-6094.

11. Esse documento vai ter duas VIAS paginadas que serão assinadas por nós, uma ficará contigo e a sua família e a outra ficará com os pesquisadores.

Eu, _____ compreendo meus direitos como participante da pesquisa e voluntariamente consinto em participar deste estudo. Compreendo o que, como e por que este estudo está sendo feito.

(Assinatura do Responsável Legal)

(Assinatura do Pesquisador Responsável)

(Assinatura da Pesquisadora Responsável)

ANEXO C– TCLE dos Pais

**Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Educação e Sociedade Contemporânea**

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

A(O) sua(seu) filha(0) está sendo convidado a participar do projeto de pesquisa *O tempo do Òrun e o tempo no Àiyé: a contradição das temporalidades na sociedade brasileira*, cujo pesquisador responsável é o Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz, e que é realizado por mim, a doutoranda Bruna Avila da Silva. Os objetivos do projeto são compreender e observar a noção de tempo nos terreiros de religião afro-brasileira. A(O) sua(seu) filha(o) está sendo convidado por que faz parte da comunidade-terreiro onde estão sendo realizadas as observações desta pesquisa e ele é parte atuante desta comunidade.

O(A) Sr(a). tem de plena liberdade de recusar a participação da sua(seu) filha(o) ou retirar seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer problema ou penalização.

Caso aceite, a participação da sua(seu) filha(o) consiste basicamente em ser observado nas atividades e práticas cotidianas dentro da casa-de-santo, e conceder entrevistas, sempre e quando ele puder e quiser. As entrevistas serão de roteiro livre, procurando consistir em uma conversa fluída entre a pesquisadora e a(o) sua(seu) filha(o), consistindo prioritariamente em perguntas sobre as atividades, esclarecimentos e dúvidas, preservando e respeitando a integridade psicológica da(o) sua(seu) filha(o). As entrevistas poderão ser gravadas mediante consentimento da(o) sua(seu) filha(o), caso sua participação na pesquisa seja permitida. As gravações serão para uso exclusivo de registro de estudo e serão de posse apenas dos professores pesquisadores e não serão exibidas em nenhum lugar, a não ser, possivelmente, ao trata-las em trabalhos científicos (tese, conferências, artigos, comunicações em congressos, aulas etc.). A identidade da criança poderá ser revelada ou a participação poderá ocorrer de forma anônima, esta será uma decisão sua.

Toda pesquisa com seres humanos envolve, em tese, riscos aos participantes. Nesta pesquisa os riscos para a(o) sua(seu) filha(o) são mínimos. O principal deles é que o anonimato, por mais que seja garantido pela pesquisadora, poderá ser quebrado, mesmo que de forma não intencional, ou seja, por algum descuido ou acidente que. Para que isso não ocorra, anotações e gravações serão armazenadas em arquivos físicos exclusivamente com os pesquisadores. Eles poderão ser acessados pelo(a) Sr.(a) a qualquer momento, basta que o solicite.

Também são esperados os seguintes benefícios com esta pesquisa, a contribuição para o conhecimento da religião e com o seu campo de estudos.

Se julgar necessário, o(a) Sr(a) dispõe de tempo para que possa refletir sobre a participação da sua filha(o), consultando, se necessário, seus familiares ou outras pessoas que possam ajudá-los na tomada de decisão livre e esclarecida.

Garantimos ao sua(seu) filha(o) e seu acompanhante, quando necessário, o ressarcimento das despesas devido à sua participação na pesquisa, que podem acontecer, ainda que não estejam previstas, sendo improvável que haja alguma despesa.

Também estão assegurados ao(à) Sr(a) o direito a pedir indenizações e cobertura material para reparação a dano causado comprovadamente em decorrência da pesquisa ao participante, seu filho(a).

Asseguramos a sua(seu) filha(o) o direito de assistência integral gratuita devido a danos diretos/indiretos e imediatos/tardios decorrentes da participação no estudo, pelo tempo que for necessário.

Garantimos ao(à) Sr(a) a manutenção do sigilo e da privacidade da participação da sua filha(o) e de seus dados durante todas as fases da pesquisa e posteriormente na divulgação científica.

O(A) Sr(a). pode entrar em contato com a pesquisadora assistente responsável pelo Tel: (48) 99625-8883, e através do email: buavila@gmail.com; e com o professor orientador da pesquisa, Alexandre Fernandez Vaz através do email: alexfvaz@uol.com.br a qualquer tempo para informação adicional.

O(A) Sr(a). também pode entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal de Santa Catarina (CEP/UFAM) e com a Comissão

Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), quando pertinente. O CEP/UFSC no Prédio Reitoria II, 4º andar, sala 401, localizado na Rua Desembargador Vitor Lima, nº 222, Trindade, Florianópolis. Telefone para contato: 3721-6094. O CEP/UFAM é um colegiado multi e transdisciplinar, independente, criado para defender os interesses dos participantes da pesquisa em sua integridade e dignidade e para contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos.

Este documento (TCLE) será elaborado em duas VIAS paginadas, que serão rubricadas em todas as suas páginas, exceto a com as assinaturas, e assinadas ao seu término pelo(a) Sr(a)., e pelo pesquisador responsável, ficando uma via com cada um.

Declaro que concordo que minha(meu) filha(o)
_____ (nome completo do
menor de 18 anos) participe desta pesquisa.

_____, ____/____/____.
(local)

(Assinatura do Responsável Legal)

(Assinatura do Pesquisador Responsável)

(Assinatura da Pesquisadora Responsável)