CEFET/RJ
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

SER DE *ÀṢẸ*: A FORÇA ANCESTRAL DOS *ÌTÀN*, IDENTIDADE E R-EXISTÊNCIA NEGRA PELO TERREIRO

Kim Camargo Silva Gonzaga

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER), do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Étnico-Raciais.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Carlos da Silva Borges

Rio de Janeiro
Dezembro de 2023

SER DE *ÀṢẸ*: A FORÇA ANCESTRAL DOS *ÌTÀN*, IDENTIDADE E R-EXISTÊNCIA NEGRA PELO TERREIRO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER), do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Étnico-raciais.

Kim Camargo Silva Gonzaga

Banca Examinadora:

Presidente, Professor Dr. Roberto Carlos da Silva Borges (CEFET/RJ – Orientador)

Professora Dra. Aline da Fonseca Sá e Silveira (CEFET/RJ – Examinadora Interna)

Professora Dra. Helena Theodoro (UFRJ – Examinadora Externa)

Professora Dra. Thula Rafaela de Oliveira Pires (PUC-Rio – Examinadora Externa)

SUPLENTES

Professor Dr. Renan Ribeiro Moutinho (CEFET/RJ – Suplente Interno)

Professora Dra. Glenda Cristina Valim de Melo (UNIRIO – Suplente Externa)

Rio de Janeiro
Dezembro de 2023

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

G643 Gonzaga, Kim Camargo Silva
Ser de Àṣẹ: a força ancestral dos Ìtàn, identidade e r-existência negra pelo terreiro / Kim Camargo Silva Gonzaga. — 2023.
134f. : il. (algumas color.) , enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2023.
Bibliografia: f. 128-134
Orientador: Roberto Carlos da Silva Borges

1. Candomblé. 2. Iorubá (Povo africano). 3. Ìtàn - Gênero. 4. Relações étnicorraciais. 5. Ancestralidade. I. Camargo, Kim. II. Borges, Roberto Carlos da Silva (Orient.). III. Título.

CDD 299.67

Elaborada pela bibliotecária Tania Mello – CRB/7 nº 5507/04

RESUMO

Ser de *Àṣẹ*: a força ancestral do *Ìtàn*, identidade e a r-existência negra pelo terreiro

Nesta dissertação, abrimos diálogos sobre a cosmologia iorubá inseridas no terreiro de candomblé *Ilé Àṣẹ Ìṣégun Ọdẹ*, situado no município de Guapimirim, no Rio de Janeiro, para refletir sobre como os *Ìtàn* (gênero literário iorubá) e suas epistemologias contribuem com novas formas de ser e existir para o sujeito negro adepto ao culto de *òrìṣà*. Assim, propomos um afastamento de leituras baseadas em dualidades como "certo" ou "errado" e defendemos a não generalização dos conhecimentos produzidos no referido terreiro como únicos. Com isso, ratificamos a responsabilidade e respeito para com outras casas de candomblé e independentemente das diferenças entre suas liturgias e filosofias africanas gestadas e aplicadas. Por isso, dedicamos o estudo desta dissertação nos conceitos iorubás expostos, a fim de criar diálogos menos reducionistas acerca da cosmologia iorubá existente nas práticas espirituais/religiosas de matriz iorubana. Com isso, é por meio da análise de produções realizadas por pesquisadores africanos e afro-brasileiros dedicados a esta temática e com as vivências e experiências praticadas e produzidas no *Ilé Àṣẹ Ìṣégun Ọdẹ* que construímos um percurso de convergência, expondo principalmente a importância da oralidade e da força ancestral na figura do *Ìtàn*. A questão em *Ser de Àṣẹ* nos leva à premissa de que algo constitui o sujeito negro adepto ao culto de *òrìṣà* e que faz parte dele em coletivo. Então, pensamos que a identidade negra desse participante e suas aprendizagens em terreiro para a construção das formas de vida nas quais a cosmologia iorubá está presente, movimenta sua potência ancestral em práticas de r-existência, que não são elaboradas apenas no viés do sofrimento e do racismo. Desta forma, evidenciamos como os *Ìtàn* e toda a produção iorubá e de terreiro permitem que o sujeito negro construa uma identidade amparada e ressignificada pelas histórias de seus ancestrais e como estas os auxiliam a construir narrativas de protagonismo e a experimentar outro modelos de vida, de viver e de estar no mundo em comunidade.

Palavras-chave: Candomblé; Cosmologia iorubá; Oralidade; Ancestralidade

ABSTRACT

Being of *Àṣẹ*: the ancestral force of *Ìtàn*, identity and black r-existence through the terreiro

In this dissertation, we open dialogues about *Yorùbá* cosmology inserted in the candomblé terreiro *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*, located in the municipality of Guapimirim, in Rio de Janeiro, to reflect on how *Ìtàn* (*Yorùbá* literary genre) and their epistemologies contribute to new ways of being and exist for the black subject who adheres to the cult of *òrìṣà*. Therefore, we propose a move away from readings based on dualities such as "right" or "wrong" and defend the non-generalization of the knowledge produced in the aforementioned terreiro as unique. With this, we ratify the responsibility and respect towards other candomblé houses and regardless of the differences between their liturgies and African philosophies created and applied. Therefore, we dedicated the study of this dissertation to the exposed *Yorùbá* concepts, in order to create less reductionist dialogues about the *Yorùbá* cosmology existing in spiritual/religious practices of *Yorùbá* origin. With this, it is through the analysis of productions carried out by African and Afro-Brazilian researchers dedicated to this theme and with the experiences practiced and produced at *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ* that we built a path of convergence, mainly exposing the importance of orality and of ancestral strength in the figure of *Ìtàn*. The question in Being of *Àṣẹ* leads us to the premise that something constitutes the black subject who adheres to the cult of *òrìṣà* and is part of it as a collective. So, we think that the black identity of this participant and his learning in terreiro for the construction of forms of life in which *Yorùbá* cosmology is present, moves his ancestral power into practices of *r-existence*, which are not elaborated only in the perspective of suffering and of racism. In this way, we highlight how the *Ìtàn* and all *Yorùbá* and terreiro production allow the black subject to build an identity supported and re-signified by the stories of their ancestors and how these help them to build narratives of protagonism and to experience other models of life, of living and being in the world in community.

Keywords: Candomblé; *Yorùbá* cosmology; Orality; Ancestry

ỌNÀ

Mo dúpẹ́ 07

Ọmọ ọkúnrin omi fẹ́ran ọba: Orúkọ mi ni… 10

Mo júbà 16

Àgò Èṣù 17

1. *Ẹbọ*: sobre os problemas e os caminhos negros de resolução 32

1.1. Sobre problemas e caminhos possíveis 37

1.2. Do racismo nas leis do Brasil ao papel da Conferência de Durban 42

2. *Ìpàdé*: *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*, a casa de *àṣẹ* onde o caçador é vitorioso 60

2.1. A criação do mundo e do *Ènìyàn* 70

2.2. Elementos do ser humano, r-existência no mundo e identidade negra 79

3. *Àjọ̀dún*: *Ewé* Ojú Oró, a natureza fez *ẹbọ* 88

3.1. O *àṣẹ*: o poder e a importância da palavra falada 90

3.2. *Ẹgbẹ́*: uma noção de comunidade 96

4. *Ohùn Dúdú*: vozes negras 103

4.1. Relato de Vitória Régia, iniciada para Ṣàngó 105

4.2. Relato de Glória Regina Botelho, iniciada para Òṣùn 114

Ó dàbò 122

Kíkà 129

Mo dúpẹ́

Aos meus ancestrais que pavimentam meus sonhos e conduzem meus caminhos.

Ao meu *Orí*, que se alimenta de coragem, perseverança, prosperidade e *àṣẹ* para que assim eu possa ter sempre forças para enfrentar novos desafios.

A Ògún e Yemọja por serem os *òrìṣà* que orientam a minha existência no *ayé*. A disciplina que Ògún me ensinou a ter e o equilíbrio pelo qual Yemọja me sustenta.

Mo dúpẹ́ Ajé e Èṣù por permitirem os instrumentos necessários para o reconhecimento dessa dedicação chegasse aos meus caminhos, para que esta pesquisa se tornasse realidade em sua escrita repleta de possibilidades para possíveis continuações.

Ao Caboclo Sete Flechas, ao Sr. Tranca Ruas e Dona Maria Padilha por me afetarem cotidianamente em/de diversas formas.

À Ọ̀ṣọ́ọ̀sí, por me permitir ser parte do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*[1] e encontrar nesse *ẹgbẹ́*[2] outras formas de viver, ser e existir. De poder me enxergar pelos olhos de *òrìṣà*.

Agradeço à Ifá, por me apresentar capítulos possíveis na minha vida e me fazer entender que há sempre novas caminhadas e (re)começos. Nunca é tarde.

Gratidão ao meu *Bàbáláwo* Sandro Ifatorera por sua existência, por suas orações e votos de sucesso. Sua forma genuína de carinho. Aboru Aboye.

Não tenho palavras para agradecer o grande incentivo de minha mãe Sandra, por estar sempre ao meu lado nos momentos mais difíceis e ter sempre uma palavra de conforto, por me alimentar de amor e coragem, pois a força materna é a única capaz de nos fazer acreditar em nós mesmos. Esse amor é de outras vidas. Espero sempre estar ao seu lado e poder retribuir esse afeto incondicional. Te amo.

Agradeço à minha *Ìyá*, Paula de Ọdẹ, por ser a extensão de maternidade em minha vida, pela sua mão ser caminho da ancestralidade e pelos ensinamentos que a sua oralidade e *àṣẹ* possuem. Por me encorajar, me dar suporte, ser minha amiga e minha mestre.

[1] Significa: Casa de Força onde o Caçador e Vitorioso. O nome deste terreiro de candomblé será mantido em iorubá respeitando o seu significado. Veremos mais para frente a importância dada aos nomes.

[2] s. Sociedade, associação (Beniste, 2019, p. 229). Também ao que se refere às comunidades de candomblé, por exemplo.

Ao meu *Bàbá Kékeré*[3], Luís Filipe de Òṣùmàrè, gratidão por ser meu apoio, minha fonte de ensinamento, por sua amizade e por festejar as minhas vitórias com tanta verdade.

Agradeço ao meu irmão, *Alágbè* Kaique de Òṣàlá, pelo carinho e respeito que temos um com o outro e pelas trocas durante esta pesquisa. Meu cientista social, companheiro, amigo e irmão do qual tenho muito orgulho de andar nessa vida contigo.

Ao meu pai Adilson, por ser o reflexo daquilo que eu posso ser. Por ser exemplo de homem, de pai e de amigo. Que a maldade nunca esteja entre nós dois.

Pela parceria, pelo apoio, pelo amor, companheirismo, pelo incentivo e respeito, pelos dias e noites que passo ao seu lado, por não medir esforços e me colocar muitas vezes em primeiro lugar. Agradeço ao homem pelo qual tenho a maior admiração no mundo, meu marido, o *Aṣògún* Davilson de Yemọja. Não tenho palavras para agradecer o suficiente o que você fez para tornar essa pesquisa viável e real. Você acreditou em mim sem hesitar, mesmo quando eu mesmo não conseguia. Você faz parte dessa história. *Mo dúpẹ́ púpọ̀ lọ́wọ́ rẹ*[4].

Gratidão ao meu querido professor doutor Roberto Borges, meu orientador que se tornou um grande amigo e inspiração. Pessoa querida e acolhedora, que acredita na potência de nossas existências. Eternamente honrado por ter sido o seu orientando. Você é uma inspiração para mim, para a carreira que quero seguir, para as pesquisas que ainda irei desenvolver e para o futuro que ainda quero ver. Que possamos estabelecer muitas outras trocas para além deste mestrado.

Ao CEFET-RJ pela bolsa concedida a qual agregou e se fez necessária para a continuação do processo dessa pesquisa.

Às professoras e professores, amigas e amigos que construí e que estiveram durante todo o meu percurso dentro do PPRER e fora dele, em especial: a professora Aline Sá que com seu carinho e olhar atencioso dispensados a mim pôde enxergar o que eu queria com esta pesquisa antes mesmo da primeira palavra escrita; as professoras Cecília Izidoro e Fátima Lima pelas trocas em sala de aula as quais agregaram imensamente para que houvesse produções acadêmicas realizadas por pessoas negras que falassem sobre nossas vivências; a professora Cristina Giorgi pela sua extravagância, sua

[3] Pai pequeno (Beniste, 2019, p. 148-450).

[4] Eu te agradeço muito. Tradução com o auxílio de dicionário (Beniste, 2019).

inteligência e capacidade em conseguir deixar esse caminhar mais leve; ao professor Emerson Melo que tive a honra de conhecer e que com sua assertividade e generosidade transformou minhas dúvidas em outros caminhos e abriu meus olhos para o que esta pesquisa já estava me convocando; aos professores Humberto Santana Jr. e Felipe Machado donos de *Orí* esplêndidos, agradeço muitíssimo as disciplinas que você lecionaram, pois foram fundamentais e específicas para que eu pudesse construir pensamentos sobre esta dissertação; ao professor Renan Moutinho, pois sua generosidade e acolhimento tornaram este percurso acadêmico mais afetuoso e coletivo; ao professor Nadson Nei por me ensinar que às vezes é preciso olhar o céu e enxergar as estrelas; ao meu amigo Fábio Rezende, homem incrível, amigo, carinhoso e sempre disposto a ajudar. Muito obrigado pelas palavras de incentivo e pela sua companhia nessa estrada. Você é brilhante, nunca se esqueça disso; ao mais suburbano de todos, meu amigo Gustavo Cantisani, o carioca mais carioca que já conheci, aquele que transforma as histórias em vida. Obrigado pelas conversas do Engenho de Dentro até São Cristóvão, nossos bares e trocas em sala de aula, gratidão pela sua existência; a minha querida Iara Brandão pela sua autenticidade e amizade que conseguimos construir ao longo dessa jornada; ao meu amigo Tiago Pereira que com sua inteligência, carinho e seu apoio fez com que essa estrada no mestrado fosse uma das melhores experiências da minha vida e a todos e todas os inúmeros amigos e amigas que tive o prazer de conhecer, meu muito obrigado.

Das trocas que tive com todas e todos, amigos e amigas, irmãos e irmãs de *àṣẹ*, aos encontros da vida, aos choros e risos, as palavras de incentivo que dedicamos uns aos outros e que toda pessoa negra precisa e deveria ter para seguir em frente.

Que a ancestralidade continue tocando e movimentando as pessoas de bons corações ao meu redor. Que as bocas que falarem sobre mim sejam como mel nos ouvidos de quem escutar. Do contrário, Èṣù tá de olho.

Ọlórun ni ká fi ọpẹ́ fún.

Ọmọ ọkúnrin omi fẹ́ran ọba: *Orúkọ mi ni…* [5]

Durante a minha trajetória de vida, muitas histórias foram e estão sendo construídas. Sempre precisava pesquisar, perguntar, e, principalmente, parar para escutar o que as pessoas que passavam pela minha vida tinham a me dizer. Mesmo as respostas que muitas das vezes eu procurava, e clamava por saber, me tornavam uma pessoa ansiosa e me exigiam muita energia para eu desacelerar. Fui cobrado pelo Tempo que eu observasse mais e respeitasse o tempo que o Tempo me solicitava ter para que assim me contasse sobre as histórias que eu podia ter o direito de saber e das quais eu precisava para existir. No tempo certo.

De geração em geração, as histórias tomam força. Essa é a força que me motiva a crer que nada do que é dito se apaga. As palavras ficam e se eternizam. Mas, o que eu poderia passar adiante se pouco eu conhecia? Não há culpa para quem não conseguiu ter acesso às suas histórias. Entendo os atravessamentos que me impediram de conhecer o meu passado, e aqueles/as que, talvez, seriam minhas fontes de saber já não estivessem mais fisicamente presentes. Como me orientar e me construir como pessoa e, de fato, achar algum sentido nas encruzilhadas da vida? Hoje, o que eu faço para preencher as lacunas nesse espaço das memórias é viver e preservar a existência de todos/as que não conheci e honrar quem está comigo, mesmo não fisicamente. A certeza de que eu tive um início é a minha existência no agora.

Quando o meu orientador, professor Doutor Roberto Borges, com o seu olhar atento aos meus, me pediu para que eu escrevesse uma apresentação, eu não sabia o que falar sobre mim, por onde começar e me perguntava: Será que eu tenho algo para falar? Qual seria a minha relação com a minha pesquisa? O que eu tenho a compartilhar que pudesse ser interessante para a pesquisa? Então, tentei escrever uma, duas, três vezes e tudo parecia muito superficial.

Parei, pensei, dormi, acordei, fiquei em silêncio e escutei uma voz me dizendo que eu só poderia estar aqui hoje pois existiram pessoas que vieram antes de mim, que construíram suas estradas, que deixaram saudades, que fizeram caminhos de

[5] Tradução: Filho das águas, amor do rei.

possibilidades e deixaram o seu *àṣẹ*[6] para que eu pudesse experimentar a vida, para que assim, hoje, eu pudesse ter a disposição de expressar toda a minha vontade em ser quem eu quiser ser. Eu tenho sim o que falar, eu aprendi a escutar. De certa forma, eu procurava por mim, por uma identidade, pelas experiências de vida dos meus antepassados, por uma história. É por meio dos meus ancestrais, que me deixaram ferramentas que utilizo como bússola para direcionar a minha existência. Nada do que não foi dito ou do que já foi pode ser esquecido. O silêncio, a respiração e as palavras comunicam em seus significados, das mais diversas formas, e assim, deixam suas mensagens.

Sou bisneto de duas senhoras que não tive a oportunidade de conhecer: a Dona Cláudia e Dona Alzira. Sou neto de Irene Camargo e de Odília Passos, de quem guardo muitas lembranças de quando criança. Das relações que não tive com minhas bisavós e bisavôs, pois não os conheci, revivo alguns momentos com o pouco que minhas avós e meus pais me contaram. Por meio das relações de afeto que tive com minhas avós, guardo com alegria o sentimento que percorre em mim, e das inúmeras maneiras com as quais minha mãe e meu pai puderam conduzir suas vidas, sou atravessado por esse afeto. Dos conselhos, choros, risos e segredos guardados, das histórias familiares, das mágoas e saudades, toda essa construção me nutre e me revela o ser que me torno a cada dia.

Fruto do encontro entre Sandra Camargo e Adilson Gonzaga, hoje divido mais de 30 anos de histórias ao lado deles. Sobrinho de Elizete, e a ela agradeço por ter participado de minha infância e pelas incontáveis vezes que tive o prazer de escutar os ensinamentos de Dona Maria Padilha, não teria como acessar o amor completo de seu coração sem a espiritualidade para te complementar. Sou o irmão mais velho do Kaique e da Marina, e talvez esse lugar seja tão importante que precise sempre ser alimentado pelas nossas lembranças.

Na Umbanda, fui acolhido pelo Caboclo Sete Flechas, através da minha Tia Eliane, filha da Tia Nair, conhecida na família por ter uma espiritualidade aguçada. Me lembro das vezes em que minha mãe me contava os feitos e fatos de Tia Nair de antes de sua morte física. Minha amada Tia Ana foi quem me deu o maravilhoso e inesquecível

[6] Quando se fala em ser "de *àṣẹ*" remete-se ao fato de essas pessoas serem candomblecistas (conceito também ligado às diferentes religiões de matriz africana), pertencerem a uma "casa de axé", ou seja, a um terreiro, e também, possuir o *àṣẹ* em seu corpo, na sua existência. O conceito e estudo sobre *àṣẹ* será desenvolvido ao decorrer desta pesquisa. Em muitos textos usados como referências para esta pesquisa encontraremos escrito em português a palavra *àṣẹ* (axé).

Tio Wilson, com quem eu passava todas as minhas férias de colégio, meus aniversários e festividades anuais. E foi ao lado dos meus primos, Franciele e Anderson, que vivi momentos incontáveis de risadas, brigas e sonhos. Hoje lembramos desse passado como um presente vivo.

E sobre a vida, posso dizer que nasci, fui criado e resido na zona norte do Rio de Janeiro e lembro-me até hoje do nome da professora que me alfabetizou, do seu processo de ensino e da maneira doce como ela tratava todos/as os/as seus/suas alunos/as e de como, depois de tantos anos, esse registro ainda permanece na minha cabeça. Foi com Dona Dulcinéia que aprendi as minhas primeiras palavras. Estudei em colégio católico, fiz primeira comunhão, fui aluno da rede FAETEC[7], e ingressei na universidade por meio do PROUNI[8]. Fui graduado em Administração e hoje faço parte do Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais no CEFET-RJ. Sou grato pelas oportunidades que a vida me proporcionou e continua me proporcionando.

É nessa construção da vida que aprendo cotidianamente a ser um homem menos tímido, menos ansioso, a me aceitar mais, sem medo e sem pressa. Assim, consigo acessar lugares em meu corpo, em minha alma e construir minhas histórias, sem medo de errar.

Sou um homem negro, de candomblé, "filho de santo"[9] de *Ìyá* Paula de *Ọdẹ*[10], mãe carnal do meu *Bàbá Kékeré*, Luiz Filipe de Òṣùmàrè[11], minhas fontes de conhecimento sobre ancestralidade, sobre candomblé, sobre *òrìṣà*[12], meus parceiros e

[7] Responsável pela implementação da política de Educação Profissional e Tecnológica pública e gratuita no Estado do Rio de Janeiro, a Fundação de Apoio à Escola Técnica (FAETEC), vinculada à Secretaria de Estado de Ciência, Tecnologia e Inovação, deu seus primeiros passos em 10 de junho de 1997. fonte: http://www.faetec.rj.gov.br/index.php/institucional/apresentacao-faetec

[8] O PROUNI – Programa Universidade Para Todos promove o acesso às universidades particulares brasileiras para estudantes de baixa renda que tenham estudado o ensino médio exclusivamente em escola pública, ou como bolsista integral em escola particular. fonte: https://www.prouni.com.br/o-que-e-prouni/

[9] Os participantes do candomblé entendem a construção da frase "filhos/as de santo" como aquela pessoa que faz parte do culto e é iniciada por uma pessoa, criando assim um vínculo familiar ancestral.

[10] Divindade dos caçadores (Beniste, 2019, p. 627). É importante destacar que essa divindade está relacionada à comunidade de caçadores (*Egbẹ ọdẹ)* da qual *òrìṣà* Ogum também pertence (Sàlámì, 1997). Porém, quando nos referimos aqui no Brasil a alguém iniciado para *Ọdẹ*, estamos fazendo referência ao *òrìṣà* Ọ̀ṣọ́ọ̀sì, por ser entendido como o grande caçador.

[11] *òrìṣà* que simboliza o arco íris, as cobras, a transformação.

[12] "Divindades representadas pelas energias da natureza, forças que alimentam a vida na terra…" Beniste (2019, p. 592).

amigos da vida. Sou um homem negro, "de *àṣẹ*"[13], iniciado[14] para o *òrìṣà* Ògún[15]. Casado com Davilson Lourenço, homem negro, iniciado para *òrìṣà* Yemọja[16], *Ọ̀gá* de Ọ̀ṣùn[17], também "filho de santo" de *Ìyá* Paula de *Ọdẹ*, que me incentivou a enfrentar o desafio do mestrado, que divide e constrói comigo histórias inesquecíveis, memórias e momentos importantes, meu grande parceiro nesta vida.

Dentro do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*[18] (terreiro de candomblé), vivo também uma outra configuração familiar que complementa, de forma única, modos de como conviver em comunidade e me entender como um ser vivo fisicamente, e também me ensina sobre as relações com meus ancestrais, como posso senti-los, reverenciá-los e todas as maneiras de comunicação com essa estrutura espiritual que nos envolve constantemente. Essa continuidade da força que a vida emana é um ciclo eterno que não é rompido.

Entre encantados e caboclos, pretos/as velhos/as e povos de rua, Sr. Sete Flechas, Sr. Sete Campinas, Pai Joaquim, Cigana Sarita, Sr. Gira Mundo, Cigana Espanhola, Maria Padilha, Sr. Tranca Ruas, Maria Mulambo, eu convivo com ancestrais que conhecem a minha família, que sabem de suas aflições e que nos confortam diante de todas as adversidades pelas quais somos atravessados cotidianamente. A palavra de um preto velho, a baforada de um caboclo, a risada de uma pombagira… A convivência com essa espiritualidade, que sempre se manteve viva e presente, me encoraja, a cada dia, a me conhecer mais.

Pois é, eu tenho sim histórias para contar, eu sigo escutando porque sinto as palavras.

Esse mundo, que existe para além dos meus olhos, que toca a minha pele, atravessa o meu corpo, permanece na minha existência, que tem sua maneira de ser afetado e de afetar, é a pura existência do *àṣẹ* de todas essas pessoas e energias que chegam até mim, que chegam até nós. É esse *àṣẹ*, força ancestral, que se transforma e potencializa a existência de todos que tem a vontade de interagir com ela. É essa interação que nos

---

[13] Dizer que é "de *àṣẹ"* é entender que faço parte do culto espiritual de matriz africana e também que sou preenchido por essa força ancestral que é o *àṣẹ.*

[14] Saberemos mais sobre esse assunto ao decorrer da pesquisa.

[15] Divindade dos ferros e da tecnologia. Beniste (2019).

[16] Divindade das água... (Beniste, 2019, p. 809).

[17] Significa chefe (Beniste 2019, p. 607); Oxum, divindade das águas dos rios (Beniste 2019, p. 627).

[18] Significa: Casa de Força onde o Caçador e Vitorioso. O nome deste terreiro de candomblé será mantido em iorubá respeitando o seu significado.

convida a conhecer as histórias que não foram contadas, os mistérios que despertam o movimento de resgate das memórias no ser, a conquista de uma construção identitária que dá ferramentas para o combate ao racismo e todas as suas manobras de ataque.

Hoje, peço licença e dou boas-vindas a essa ancestralidade, pois é ela que me reconhece desde antes do meu nascimento. Uma vez que meus pés tocam o chão, dá-se início a uma nova trajetória de vida apoiada pelos/as meus/minhas ancestrais. É por meio deste *àṣẹ* que as memórias e histórias fazem parte do conjunto de peças formadoras de nossas vidas e que precisam ser relembradas, celebradas, recontadas, aprimoradas e eternizadas. E, assim, conseguir ser a continuação dessa caminhada ancestral. Continuar sendo afetado e conseguir, de alguma forma, afetar.

Faço desse trabalho um dos legados que pretendo deixar para honrar os/as que vieram antes de mim, para quem ainda virá e para quem já está aqui. Uma pesquisa inclinada a (de)marcar, de forma negra, potente e nutritiva, minha presença neste mundo. O afeto dessas pessoas me trouxe outra leitura sobre mim. E a vida torna-se, então, uma espiral infinita. Entendo que construo em conjunto esta pesquisa e quero entregar àqueles que a lerão um toque de afeto para além do sofrimento. O afeto em/de/para mudança. O afeto que se expressa. O afeto de quem ouviu e quer contar. A proposta é um convite ao acesso a essas tecnologias ancestrais das quais somos parte e por meio das quais podemos nos comunicar com esses mundos ancestrais que nos cercam. Talvez, conhecer um pouco sobre onde ele está contido e o que nele contém.

É muito importante pensarmos quem esteve conosco, quem passou pelas nossas vidas, quem nos deu exemplos, quem nos contou histórias, quem fortaleceu o nosso *Orí*[19], esse grande receptáculo ancestral de poder, das memórias de construções de vida que cada um e cada uma nos deixou através das mais variadas formas de comunicação para que assim possamos passar adiante, para quem vier, novos exemplos construtivos, novas possibilidades de existir, de pensar, compartilhar e viver.

Desejo que esta pesquisa nos aponte direções nas encruzilhadas da vida para que possamos reduzir os danos desses caminhos colonizados, construindo e restaurando narrativas que humanizem nossas existências no mundo, apoiando-nos nas epistemologias ancestrais africanas e afro-diaspóricas como forma de (re)afirmação e continuidade de nossas vozes.

[19] Em tradução livre, e tentando não esvaziar o sentido da palavra, Orí significa “cabeça”.

Esse trabalho é sobre identidade, é sobre ser negro, sobre os caminhos da vida, sobre a nossa humanidade. A construção de um presente que se dá a partir da aprendizagem que circula em lugares onde a ancestralidade reside. Contar a importância dessa história é manter essas pessoas vivas fazendo uso da palavra e de como ela afeta a nossa existência. Nas palavras da *Ìyá* Vanda Machado (2013), esta pesquisa está fundida com minha história de vida e com a comunidade de *àṣẹ* que eu pertenço "pelo meu compromisso de ser-sendo".

Eu sou Kim Camargo, sou o filho do Senhor da tecnologia, da inventividade e da autonomia, que das águas da travessia do Atlântico, (res)surge em mim. E sem as histórias da minha família, do meu *ẹgbẹ́* e de *òrìṣà* eu não poderia entender o sentido de ser humano, de ser natureza, de existir. Assim como Ògún minha vida existe para que eu fosse (d)Ele outra vez.

Mo júbà

“Eu creio no valor de tudo aquilo que está enterrado na memória coletiva de nossos povos e mesmo no inconsciente coletivo.
Eu não creio que se chegue ao mundo com o cérebro vazio, como se chega com as mãos vazias.
Eu creio na virtude formadora das experiências seculares acumuladas e do vivido veiculado pelas culturas.”

Aimé Césaire (2010, p. 109).

Como a senhora lida com pessoas diferentes no seu ilé?
“*Eu deixo as pessoas serem quem elas quiserem ser.*”

Ìyá Paula de *Ọdẹ*

Àgò Èṣù[20]

Ao apresentar essa dissertação, escolho frases e palavras em iorubá de forma a abarcar ideias que aqui serão apresentadas antes mesmo do início da leitura desta pesquisa. Assim, vos apresento:

Ọ̀nà, o sumário como caminhos, os acessos que envolvem todos os percursos da pesquisa; ***Mo dúpẹ́*** (eu agradeço), é o agradecimento àqueles/as que fizeram parte dessa trajetória na vida e na pesquisa; ***Ẹ káàbọ̀*** (seja bem-vindo/a), nossa apresentação; ***Mo túúbá*** (eu reverencio humildemente), a epígrafe que da o tom desta pesquisa. A introdução como ***Àgò* Èṣù**, a licença necessária para que se inicie a pesquisa trazendo o lugar e objeto de estudo, sendo eles amparados por Èṣù. O desenvolvimento desta pesquisa acontecerá como capítulos-rituais, iniciando com: ***Ẹbọ***, o capítulo-ritual de abertura e apresentação dos problemas da pesquisa e consequentemente os possíveis caminhos e reflexões do proposto por esta dissertação; ***Ìpàdé***, um convite à ancestralidade para ser celebrada no *ayé*, pois nossos antepassados fizeram e fazem parte dessa escrita; ***Àjọ̀dún***, o capítulo-ritual tal como a celebração em que louvamos os *òrìṣà* dentro de um terreiro de candomblé, para que possamos nos nutrir do *àṣẹ* dessas divindades.

Como uma semente com o intuito de germinar e florescer trago, para este trabalho, ***Ohùn Dúdú***, um capítulo-ritual importante que dará ainda mais vida a esta dissertação, pois é a voz negra protagonizada na existência das histórias contadas que enriquecerá nossa leitura. Neste capítulo-ritual haverá depoimentos em formato de relatos de experiências pessoais de participantes do culto à *òrìṣà* no *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*, dos quais foram gravados e transcritos, e que tive a honra de ouvi-los e que agora fazem parte dessa dissertação.

Ó dàbò, uma despedida breve, um até logo, dando as considerações finais sobre a pesquisa com o entendimento de que ela não terminará por aqui, ainda há muito mais o que se descobrir e estudar sobre as filosofias, práticas e saberes orais africanos e afro-diaspóricos inseridos nos terreiros. ***Kíkà*** são as leituras realizadas ao longo desse

[20] Para preservação de seus significados de acordo com a proposta da pesquisa algumas palavras serão mantidas em iorubá. No entanto, para melhor entendimento e dinâmica ocasionada pelo uso das referências bibliográficas, outras palavras serão transferidas para um léxico de melhor compreensão do/a leitor/a que não está habituado às palavras em língua iorubá, facilitando a leitura e compreensão.

processo, a esperada bibliografia e referências (onde a oralidade também se insere) que foram consultadas e expostas aqui nesta pesquisa.

Para que possamos dar início a leitura introdutória desta pesquisa, peço *àgò* à Èṣù.

Àgò (ou *Ẹ dákun*/ *dákun*) é um cumprimento também utilizado para quando precisamos pedir licença. Seja dentro das "comunidades litúrgicas da diáspora africana (os *terreiros* de candomblé)" (Sodré, 2017, p. 25), nas matas, nas ruas, nos mares, nas rodas de samba, nos jongos, nas casas de amigos, com nossos/as mais velhos/as ou em quaisquer outros lugares que possamos estar em contato com *àṣẹ*. Seja onde haja água, terra, ar, fogo. Tudo o que existe merece reverência.

Utilizado, muitas vezes, como pedido de desculpas, *àgò* não necessita de submissão, e sim, respeito. Ao contrário de um pensamento hegemônico sobre o respeito ao outro/a ou a algo, *àgò* é o encontro de uma prática coletiva utilizada para saudar o novo e o desconhecido, reconhecer e preservar o que ou quem chegou antes de nós. Por isso, há importância em dizermos *àgò*. Como diz minha *Ìyálórìṣà*[21]*:* "em terra de estrangeiro se comporte como um", ou seja, devemos respeitar a morada do outro com respeito.

Logo, para darmos início a nossa leitura e para que ela seja devidamente compreendido em toda a sua importância conseguindo assim estabelecer uma comunicação entre quem a produziu, quem são as suas referências e quem fará uso destas palavras como possível fonte de conhecimento, é preciso, primeiramente, conceder reverências ao Senhor da comunicação, do movimento, o regulador da ordem, da desordem e disciplina, da harmonia, o Senhor de inúmeros nomes, inspetor dos rituais: Èṣù, uma das mais antigas entidades[22] da cosmologia iorubá, sendo Ele o "princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar" (Santos, 2012, p. 141).

Parto da importância de Èṣù como o Senhor da Comunicação, do domínio ancestral da oralidade, do movimento da palavra falada, da força contida nela, do que é dito, para quem ou o que a escuta e os efeitos dessa comunicação dentro da performatividade no terreiro de candomblé, para construirmos esta pesquisa. Por isso,

---

[21] Sacerdotisa do culto aos *Òrìṣà* (lit. mãe que tem conhecimento de orixá). <*ìyá+ní+òrìṣà* (Beniste, 2019, p. 413). Também chamadas de "mãe de santo".

[22] Ao decorrer do texto, termos como "divindades" e/ou "entidades" estarão presentes quando formos nos referir aos *òrìṣà*. Todavia, durante a trajetória da pesquisa, novas interpretações poderão ser dadas.

introduzimos Èṣù, pois é em/por Ele que as palavras ganham movimento, proporcionando um outro sentido sobre a nossa comunicação e oralidade. O valor de como ela se projeta para o outro e para o mundo. Conhecedor dos segredos, Èṣù torna o impossível possível. Èṣù permite a passagem, fomenta o crescimento, gera existência e equilíbrio. É por meio de Èṣù que a boa comunicação se torna possível.

Àgò nbọ nbọ, Láròyé
Àgò nbọ nbọ, Láròyé[23]
Pedimos licença cultuando Èṣù, *Láròyé*
Pedimos licença cultuando Èṣù, *Láròyé*

É em um *ṣiré*[24] que os *Orin* (poesia lírica[25], cantigas), como o apresentado acima, são performados nos terreiros em um movimento de forma circular e anti-horária para o movimento de (re)viver na/da ancestralidade. E como Èṣù é o primeiro *òrìṣà* a ser cultuado no terreiro juntamente com a Terra, o que dá início ao *ṣiré*, será ele o primeiro cultuado dando início a esta pesquisa. Assim como em um dos diversos *Oríkì* (evocações, poesias laudatórias de realizações comunitárias ou individuais[26], cognomes)[27] (Sàlámì, 1991; Ogundipẹ, 2012; Oyěwùmí, 2021) dedicados a Èṣù, destaco um que nos diz o seguinte: "*A kìì lówó lái mú ti Èṣù kúrò, A kìì láyọ̀ lái mú ti Èṣù kúrò*" (Quem tem dinheiro, reserva para Èṣù a sua parte, quem tem felicidade, reserva para Èṣù a sua parte), (Sàlámì, 1991, p. 333-334) onde Èṣù nos convida a compreender a necessidade de compartilhar o nosso conhecimento, nossas conquistas e sermos gratos/as às pessoas que contribuem para o nosso crescimento.

O *Oríkì* "é um dos principais meios discursivos através dos quais as pessoas apreendem a história, a sociedade e o mundo espiritual"[28] (Barber, 1991, p. 4), e o trecho deste *Oríkì* acima e esse *Orin* apresentados são versos recitados à Èṣù para o seu

[23] Cantiga entoada nos cultos de candomblé de nação Ketu. Referência oral retirada do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*. Palavras em iorubá puderam ser transcritas com o auxílio de dicionário de José Beniste (2019).

[24] Significa: brincar (Beniste, 2019. p. 730). Dentro dos terreiros de candomblé, o *ṣiré* é o momento onde as pessoas se reúnem no centro do salão para formarem uma roda, à circulando, cantando e dançando no intuito de convidar a presença dos *òrìṣà* para aquele momento de celebração.

[25] Tradução minha de: "Some lyric party is from song texts (*orin*)" Ogundipẹ, 2012, p. 32).

[26] Tradução minha de: "communal or individual accomplishments" (Ogundipẹ, 2012, p. 66).

[27] Faria (1996) adiciona uma informação importante sobre os *Oríkì* quando ele diz que: "*Oríkì* são muito mais do que simples "cantos de louvor" ou recapitulações de memórias históricas. Sua função é a de recarregar e intensificar as energias físicas e anímicas do alvo (humano ou não) ao qual são dirigidos" (Farias, 1996, p. 147).

[28] Tradução minha de: "Oriki, then, are one of the principal discursive mediums through which people apprehend history, society, and the spiritual world." (Barber, 1991, p. 4).

reconhecimento pelo ser humano, pois Ele se traduz no entendimento de que quando existe gratidão (*ọpẹ́*) no que fazemos, Èṣù retribui nos dando mais, quando o contrário, Èṣù entende que não se faz necessário, e se retira. Èṣù, através deste *Oríkì*, mostra que a condição para que o ser humano tenha progresso na Terra é dedicando a Ele o seu devido reconhecimento. Com Èṣù as trocas precisam ser recíprocas.

A importância e escolha desse *Orin* (de)marca o lugar de onde falamos, dando um tom inicial à pesquisa para que assim Ele conceda a passagem e, então, possamos prosseguir com a nossa jornada pelo universo ancestral africano em sua diáspora no Brasil, mais precisamente dentro do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*, terreiro de candomblé, situado no município de Guapimirim, no bairro Segredo, no estado do Rio de Janeiro, local escolhido para ser analisado com o olhar sobre as vivências, experiências, cosmologias nele introduzidas como modelo operacional para análise em sua endoperspectiva (Sodré, 2017). Assim, nessa cosmopercepção[29] (Oyěwùmí, 2021) exploramos uma "maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais" (Oyěwùmí, 2021, p. 29), em especial, para este trabalho, os iorubás, acionado por meio dos cultos aos *òrìṣà* dentro do terreiro de candomblé escolhido para ser a fonte desse trabalho. Sendo assim, alguns *Orin* e *Oríkì* serão apresentados como forma introdutória, em momentos específicos desta pesquisa, para convidar a ancestralidade e pensamentos sobre a força dos *Ìtàn*, identidade e *r-existência* negra pelas epistemologias iorubás inseridas no terreiro.

A antropóloga Karin Barber disserta a respeito dos *Oríkì* quando nos diz que "não representam a única forma de apreensão das realidades sociais ou espirituais"[30] e que existem outras literaturas orais que coexistem com ele, a exemplo, os *Ìtàn* (Barber, 1991, p. 5). Ela complementa nos informando que:

> A exegese do *Oríkì* atinge sua forma mais completa e institucionalizada no gênero chamado itan, 'narrativa' (...) *Oríkì* e *Ìtàn*, então, são tradições parcialmente complementares e simbióticas, mas parcialmente independentes.

[29] N. T. "Traduzo aqui a expressão "*world-sense*" por "*cosmopercepção*" por entender que a palavra "*sense*", indica tanto os sentidos físicos, quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento. A palavra "*percepção*" pode indicar tanto um aspecto cognitivo quanto sensorial. E o uso da palavra "*cosmopercepção*" também busca seguir uma diferenciação – proposta por Oyěwùmí – com a palavra "*worldview*", que é, usualmente, traduzida para o português como "cosmovisão" e não como "visão do mundo." (Oyěwùmí, 2021, p. 267).

[30] Tradução minha de: "*...do not represent the only way of apprehending social or spiritual realities*" (Barber, 1991, p.5).

> Um não pode ser reduzido ao outro, mas nenhum deles pode funcionar sem o outro[31] (Barber, 1991, p. 28).

Pensar os *Ìtàn* na construção de identidades que sejam capazes de um movimento decolonial é também pensar em "afirmar a existência como um ato de qualificação epistêmica" (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2020, p. 13). Assim, esta pesquisa sendo um projeto de cunho acadêmico-político-ritualístico visibiliza a luta política das populações negras, sejam africanas ou afro-diaspóricas, pois traz consigo elementos culturais de um legado do continente africano para o nosso país. Torna-se principalmente, para além de uma pesquisa de cunho decolonial, uma estrutura de pensamento afrocêntrico. A afrocentricidade, como expõe Molefi Kete Asante (2009), "é uma estrutura de referência na qual os fenômenos são vistos da perspectiva da pessoa africana", na qual a abordagem afrocêntrica "refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar", ou seja, da cultura iorubá para o terreiro. Vale ressaltar que a afrocentricidade não é a versão negra do eurocentrismo. Como nos diz o professor Asante:

> Tendo sido os africanos[32] deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que a *afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos* (...) O afrocentrista, contudo, usa todos os elementos linguísticos, psicológicos, sociológicos e filosóficos para defender os valores culturais africanos. Diante de argumentos contrários a valores, hábitos, costumes, religião, comportamentos ou pensamento africanos, o afrocentrista encontra, tanto quanto possível, a autêntica compreensão africana desses elementos, sem impor interpretações eurocêntricas ou não-africanas. Isso permite que o intelectual tenha uma avaliação níitida do elemento cultural africano em questão (Asante, 2009, p. 93-98).

Sendo assim, decidimos pelo uso dos *Ìtàn* como objetos importantes para essa pesquisa, e os utilizaremos para dissertar sobre a existência humana do sujeito negro a partir da ótica da cosmologia iorubá no terreiro, pensando na construção e percepção das identidades negras em um processo de *r-existência*. Os *Ìtàn* compreendidos como uma das performances orais mais conhecida no terreiro de candomblé, em específico, no *Ilé*

---

[31] Tradução minha de: "*The exegesis of oriki reaches its fullest and most institutionalised form in the genre called itan, 'narrative' (...) Oriki and itan, then, are partly complementary and symbiotic, but partly independent, traditions. One cannot be reduced to the other, but nor can either function without the other* (Barber, 1991, p. 28).

[32] N.A. "Neste livro, o termo "africano" se refere aos afrodescendentes no continente africano e na diáspora em todo o mundo. [Nota da organizadora.]" (Asante, 2009, p. 110).

Àṣẹ Ìṣégun Ọdẹ, disseminados dentro deste terreiro como forma geracional de aprendizagem oral pelos/as mais velhos/as para os/as mais novos/as, a fim de dar continuidade, germinar saberes e aplicações nas vidas de cada um/a dos adeptos e participantes do culto aos *òrìṣà*, selecionamos três deles para narrar os caminhos que serão percorridos nesta dissertação, formando assim, um pensamento teórico e metodológico com o apoio de literaturas específicas sobre o tema para a pesquisa desta dissertação.

O historiador, Mestre em Linguística e Doutor em Literatura Iorubá da Universidade de Lagos, Wándé Abímbọ́lá (2011), nos diz que a visão e estrutura da cosmologia iorubá são fatores importantes para a compreensão da personalidade humana. Nesse caso, como a pesquisa discorre sobre participantes inseridos etnicamente dentro de uma base filosófica e espiritual iorubá, pensarmos nesta conexão nos ajudará a compreender o papel dos *Ìtàn* nessa formação de identidade.

> Os Itans, e principalmente os Orikis, são trajetos sócio-culturais constituídos pelos iorubá na tentativa de construir identidades que são codificadas nas tradições orais. Assim, fornecem as explicações para os questionamentos humanos e constituem uma estrutura para a construção da cultura e da visão de mundo dos iorubás e para a população negra na diáspora. Essa literatura oral fornece modelos de compreensão do significado da vida e do viver (Camargo, 2022, p. 235).[33]

Podemos compreender, então, que os *Ìtàn* e a ancestralidade são vivas e que sua performance no terreiro pode permitir que façamos uma análise dos conceitos sobre identidade entendendo um pouco sobre a experiência cosmológica existente na força oral dessa comunicação como chave importante para o nosso pensamento sobre identidade negra, pois:

> A filosofia da ancestralidade está na confluência do pensamento contemporâneo sobre humanidade. No âmbito dos estudos que permeia este debate, as avaliações sobre as humanidades e como os sujeitos são definidos tomam os centros dos diálogos na tentativa de responder e/ou identificar quais fissuras estremecem as relações humanas na atualidade, a ancestralidade se apresenta então como categoria de reconhecimento no modo de assentir a ontologia do sujeito negro (Ribeiro, 2020)[34].

[33] As palavras em iorubá que o autor destacou nessa citação estão modificadas para melhor compreensão da leitura.

[34] Ribeiro, K. O Futuro é Ancestral. Le Monde Diplomatique, Coluna Anpof. 19 nov. 2020. Disponível em: https://diplomatique.org.br/o-futuro-e-ancestral/.

Assim, dada esta importância da cultura iorubá e existência dos negros e negras no Brasil e as performances culturais e espirituais de/no terreiro traçam formas de resistência do sujeito negro em comunhão com a ancestralidade por eles cultuada, experienciada e vivida. Nos debruçando neste diálogo de saberes que nos possibilita romper com a colonialidade do saber e do poder, assim como nos provoca Quijano (2005), faço uso da reflexão de Carlos Walter Porto-Gonçalves (2000) para pensar esta pesquisa como um espaço de possível deslocamento de um saber ocidentalizado proporcionando que outros mundos e formas de vida e viver ganhem seu protagonismo e destaque "mundializando o mundo" e legitimando cada vez mais suas diferenças por meio de suas epistemes, como assim mostram as práticas e pensamentos promovidos por um terreiro de candomblé. Porto-Gonçalves também nos oferece o uso da palavra *R-Existência* (da qual utilizo no título desta pesquisa) quando, em seu estudo sobre colonialidade, saberes e territórios e outras possíveis epistemes emancipatórias a partir da experiência latino-americana, nos diz que essas existências culturais, sociais, políticas a partir de uma experiência atravessada pelo colonialismo constituem uma *R-Existência*. Ele explica que "… o que se tem é R-Existência posto que não se reage, simplesmente a ação alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo" (Porto Gonçalves, 2010, p. 47).

Entendo, assim, que na mesma direção de pensamento para com as existências negras em suas lutas epistêmcias, políticas e sociais, o que caracteriza também a permanencia de terreiros de candomblé, por exemplo, a fazerem de certa forma, a busca por humanidade desses sujeitos negros, não seria apenas criar uma nova existência no terreiro, mas sim, entender que há R-Existência, pois é também por intermédio dos *Ìtàn* que descobrimos a pré-existencia de histórias ancestrais que são contadas principalmente dentro desses espaços e que essa proposta pode ser levada para pensarmos identidade negra e outros modos de pensar, agir, ser, existir, educar, viver etc.

Assim, o incômodo que inicia a problemática para essa pesquisa surgiu ao percebermos o quanto o racismo desumaniza, desqualifica, marginaliza, subalterniza e aniquila a existência física, intelectual e espiritual de pessoas negras em nosso país. Do recorte realizado para esta pesquisa, o racismo em seu *modus operandi* invalida de diversas maneiras tentando extinguir a memória e encaixando as identidades dos sujeitos negros apenas com pauta nas lutas e sofrimentos causados por uma estrutura de

discriminação racial. Nesta pesquisa o foco está em torno de negras e negros *abọ̀rìṣà* (cultuadores de *òrìṣà*). Com isso, destacado que esta pesquisa não pretende se aprofundar nas tristezas e sofrimentos da população negra, tampouco ousa em pensar soluções definitivas para o racismo, e sim, destacar e refletir sobre uma unidade existente por meio da ancestralidade que fornece instrumentos de autoconhecimento e valorização para que de alguma forma possamos construir uma sociedade mais igualitária e capaz de conviver com diferentes cultos, filosofias, modos de vida e identidades.

E no percurso de tradições e suas complexidades, a definição de *òrìṣà* não pode ser resumida apenas a "divindades". Por isso, destaco neste momento uma das definições que pode ser melhor incorporada para essa leitura com objetivo em trazer proximidade com o/a leitor/a, durante a pesquisa. Lembrando que dependendo das estruturas familiares, territoriais, litúrgicas etc., essa definição pode ser acrescida de informações e/ou ter em seu sentido tanto etimológico quanto epistemológico valores distintos. Beniste (2022) nos informa que:

> Os *Òrìṣà* representam a personificação das forças da natureza e dos fenômenos naturais: nascimento e morte, saúde e doença, as chuvas e o orvalho, as árvores e os rios. Representam os quatro elementos: fogo, ar, terra e água, e os três estados físicos dos corpos: sólido, líquido e gasoso. Representam ainda os três reinos: mineral, vegetal e animal, além dos princípios masculino e feminino, também presentes em sua representatividade. Tudo isso representa o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas existentes e que é denominada *àṣẹ* (Beniste, 2022, p. 79).

Verger também acrescenta que:

> O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabelecerá vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou então, metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização (Verger, 2018, p. 26).

Como traremos fundamentações nos estudos teóricos iorubá para apoiar o nosso desenvolvimento na dissertação sobre o tema proposto, é importante localizar onde a nossa pesquisa está inserida. Quando falamos de iorubá, trazemos a perspectiva que Pierre Fatumbi Verger (2018) aponta em uma de suas várias pesquisas acerca dos povos iorubás e dos *òrìṣà* que o termo "iorubá" sendo atribuído, principalmente, ao povo de Oyó. Verger também relata em sua pesquisa que "em 1830, o Reverendo John Raban da *Church Mission Society* publicara, com o auxílio de Ajayi Crowther, um vocabulário que ele ainda denominava *eyo*, mas onde declarava que 'Iorubá é a denominação geral de um grande

país, com cinco regiões: Oyó, Egbwa, Ibapura e Ijexá.'" (Verger, 2018, p. 15). Foi pelo final do século XVIII que houve esse reconhecimento como povo iorubá, principalmente pelas suas características comuns "como as práticas materiais ligadas à agricultura e ao comércio, às formas de organização política, social e linguística, à legitimação de dinastias, às tradições históricas ou cosmológicas…" (Oliva, 2005, p. 144). Essa região iorubá que abrange a África Ocidental – da Nigéria, República do Benin, Togo, Gana e Daomé, no Oeste da África (Abímọ́lá, 2006a; Ogundipẹ, 2012) – é conhecida como Iorubalândia. O professor doutor Muniz Sodré (2019) nos apresenta a seguinte explicação sobre o termo iorubá (*yorùbá*):

> O termo *Yorubá* designa hoje, na África Ocidental, um grupo linguístico que abrange vários Estados da Federação da Nigéria (...), assim como as repúblicas do Benin (antigo Daomé) e Togo (a região própria dessa cultura, também chamada de *Yorubaland*, já constituiu todo o espaço geográfico localizado na Guiné Oriental entre o Daomé e as embocaduras do Níger). Designa também, apesar de grandes variações institucionais, ao nível da organização social e política, uma unidade de tradições e modos de pensar que teriam origem comum na cidade de Ilé Ifé (...) Os muitos reinos (cidades-estados) Iorubás - Oyó, Ketu, Abeokutá, Kabba, Ekiti, Benin, Egbá, Ibadan, Ondo, Ijebu, Lagos, Egbado, Sabé, Ijexá, Ifé e outros - mantiveram, ao longo dos séculos, o que se pode chamar de "estrutura", um padrão estável de relações políticas, sociais e religiosas (Sodré, 2019, p. 50).

Assim, como metodologia, e de forma e uso político, utilizo algumas palavras em iorubá entendendo a complexidade que envolve seus significados na tentativa de não as reduzirem a uma única tradução. A exemplo disso, logo no início de seu livro intitulado "*Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency*", a teórica da performance, historiadora de dança e etnógrafa Margaret Thompson Drewal (1992), que pesquisou sobre os rituais em território iorubá, expõe uma problemática inicial da etnografia de sua pesquisa: a tradução. Ela diz que:

> Cada língua vem impregnada de seu passado peculiar, carregada de sua própria ontologia e epistemologia. O inglês que estou escrevendo é inadequado para traduzir os padrões conceituais de outras línguas. As palavras que mais se aproximam das palavras iorubás, por exemplo, não são equivalentes...; eles realmente não se encaixam[35] (Drewal, 1992, p. xiv-xv).

Concordando com essa premissa, faço o mesmo com termos como *Ìtàn*, *Oríkì*, *àṣẹ*, *òrìṣà* etc., que serão constantemente utilizados neste trabalho para que possamos nos

[35] Tradução minha de: "*each language comes impregnated with its own peculiar past, loaded with its own ontology and epistemology. The English that I am writing is inadequate to translate the conceptual patterns of other languages. The words that correspond most closely with Yoruba ones, for example, are not equivalent...; they do not really fit*." (Drewal, 1992, p. xiv-xv).

familiarizar ao decorrer da leitura com a responsabilidade de não as fixarem em traduções engessadas, e assim, que possamos expandir seus significados de acordo com nossas interpretações, leituras e experiências. Dessa forma, o texto nos ajudará a aumentar a compreensão desses conceitos alimentando outro fluxo de caminhos e novos sentidos para essa pesquisa.

Entendendo esse processo de tradução, vindo de outras fontes, assim como Drewal (1992) compreendeu o papel no desenvolvimento histórico, colonial e educacional cristão que algumas de suas fontes de pesquisa lhe introduziram. Observo, então, a importância da língua iorubá como "elemento agregador da memória ancestral por meio das religiões de matriz africana dos terreiros" (Alves & Marques, 2016), sendo assim, em seu fator linguístico, ferramenta de comunicação entre os *òrìṣà* e os humanos, dentro e fora dos terreiros, levando em consideração também a consciência histórica geracional continuada pelos terreiros junto a oralidade na construção da identidade negra (Munanga, 2020). Tamanha sua importância que em 28 de agosto de 2018, pela Lei 8085[36], o idioma iorubá, praticado nas religiões de matriz-africana, é declarado patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro.

Posto isso, digo que o processo e desenvolvimento desta pesquisa e sua configuração foi elaborada da seguinte forma: o primeiro ano de estudos no Programa de Relações Étnico-Raciais (PPRER) foi dedicado ao cumprimento de todas as disciplinas (obrigatórias e eletivas) e na busca e estudo de referencial bibliográfico necessário para o desenvolvimento e sustentação teórica e epistemológica sobre o tema proposto para esta dissertação, incluindo as observações e colaborações oferecidas pela banca de qualificação e dos diálogos e partilhas sobre a pesquisa realizadas com o orientador. Já no segundo ano, juntamente com o estágio docência e na reta final para a consolidação da escrita e processo de amadurecimento e estruturação da dissertação, com a experiência e vivência dentro deste terreiro, com o processo de escuta e análise que foram complementados com uma pesquisa bibliográfica aprofundada sobre a temática demos início à construção dessa pesquisa, onde o objetivo geral está em pesquisar por meio dos *Ìtàn* contados no terreiro e suas práticas cosmológicas iorubás inseridas neles a construção da identidade negra para a sua r-existência como ser humano. Os objetivos específicos são: a) localizar onde essas histórias são contadas; b) analisar a cultura e cosmologia dessa

[36] Disponível em: https://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/619075325/lei-8085-18-rio-de-janeiro-rj.

literatura oral e, c) refletir sobre os impactos desses Ìtàn para os adeptos do culto à *òrìṣà*. Para tanto, buscamos entender como que por meio dos *Ìtàn* que atribuem a esse/a negro/a a possibilidade de busca da compreensão de si, do mundo e das relações em coletividade, pela cirularidade de pensamentos iorubás que são praticados nos terreiros e que se encontra nessa literatura oral iorubá, podem ser formulados novas formas válidas de existência do sujeito negro pela introdução dos saberes ancestrais onde a herança desse conhecimento está contida na memória viva das gerações que sucedem (Hampaté Bâ, 2010).

Por fim, iniciaremos a nossa pesquisa-ritual convidando os/as nossos/as mais velhos/as e a nossa ancestralidade negra, e de terreiro, para os rituais propostos em cada capítulo, que serão apresentados a seguir.

O primeiro capítulo-ritual desta pesquisa será intitulado ***Ẹbọ***, que nos apresentará os problemas que seguem como incômodo para o surgimento desta pesquisa. A leitura a que se propõe este capítulo discorre como uma provocação para pensarmos e reflletirmos como os movimentos históricos de nosso país retardam o desenvolvimento do sujeito negro em sociedade e contribuem para o crescimento do racismo. Papéis fundamentais realizados pelo Movimento Negro e a demostração de luta na realização da Conferência de Durban compõe uma estrutura resistência para os negros e negras no Brasil. Com isso, dentre as fontes bibliográficas utilizadas para este capítulo, destaco a professora doutora Sueli Carneiro e o professor doutor Carlos Moore como grandes colaboradores para pensarmos sobre racismo e epistemicídio, bem como o professor doutor e *Bàbálórìṣà*[37] Sidnei Nogueira que será imprescindível para discutirmos as vidas negras, em especial as que cultuam *òrìṣà* trazendo o racismo religioso como questão importante a ser ressaltada neste trabalho.

O capítulo-ritual ***Ìpàdé***[38], um convite à cosmologia iorubá, aos antepassados e aos saberes que pautaram e irão fazer parte nas construções de escrita ao longo dessa dissertação, entendendo que nada se inicia e equilibra sozinho. Logo, abordaremos um

[37] Foi escrito de outra forma para melhor leitura da palavra. Na língua iorubá escreve-se *Ìyálóríṣà*, que é a "s. Sacerdotisa do culto aos *òrìṣà* (lit. mãe que tem conhecimento de orixá). <*ìyá+ní+òrìṣà* (Beniste, 2019, p. 413). e *Bàbálórìṣà*, que significa "s. Sacerdote de culto às divindades denominadas Orixás. < bàbá+ní+*òrìṣà* (Beniste, 2019, p.148)." Também veremos esses sacerdotes e sacerdotisas sendo chamados de "Mãe de Santo" e "Pai de Santo", respectivamente. Essas também são nomenclaturas dadas aos sacerdotes e sacerdotisas do culto de *òrìṣà*.

[38] É conhecido como um ritual de convocação da ancestralidade realizado em alguns terreiros de candomblé. Significa: reunião, encontro (Beniste, 2019, p. 381).

pouco das histórias e dos percursos de algumas *Ìyálórìṣà* e *Bàbálórìṣà* importantes no movimento de fundação, iniciação e deslocamentos para a formação de seus terreiros de candomblé e da atual localização do espaço referencial onde está inserido o foco das questões para essa pesquisa, o *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*, contextualizando, assim, a relevância do estudo. Pois, é no *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ,* fundado em 2018, por Ana Paula Santanna de Souza, *Ìyálórìṣà* Paula de *Ọdẹ, Ojú Lemi Ọdẹ,* que caminharemos pelas fontes orais iorubanas incorporadas neste terreiro. Partimos da premissa de que a criação de uma casa de candomblé provém de outras casas, sendo essas suas ramificações, ou seja, uma hierarquia estabelecida pela senioridade, pelo tempo de iniciação, postos e cargos (*oyè*) dentro de uma casa de candomblé, seus segredos e rituais desenvolvidos e um ensinamento ancestral que vai se moldando ao decorrer do tempo pelos/as mais velhos/as destas casas e que são passados aos seus filhos/as ao longo do tempo como formas alternativas de existência.

Assim, entendendo o espaço que o *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ* ocupa dentro de um contexto histórico, social, político, cultural e filosófico, sem ausentar a importância de outros terreiros de candomblé do Brasil, coloca sua existência como em um processo de um tempo espirar (Martins, 2021), da mesma noção de pensar esse tempo e movimento como no aforismo que diz que Èṣù "matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje" (Sodré, 2017, p. 171). Percebemos assim a necessidade e importância de olharmos para as experiências do passado, as ordens e desordens, reavermos rotas de mudanças e não perder a origem, ou seja, de onde começou, uma vez que o tempo é constante movimento ancestral de início, meio e nunca fim, pois:

> (…) todas as sociedades e todas as culturas têm seus modos e meios de lembrar seus conhecimentos, de rememorar suas práticas, de desenvolver processos de manutenção de seus acervos cognitivos e mesmo de questioná-los, revisar e de os modificar. Essas práticas por certo habitam o âmbito mais íntimo das relações sociais e das subjetividades dos indivíduos que as formam e as praticam, em todos os espaços e contextos das inter-relações em torno das quais gravitam conhecimentos e valores de múltipla grandeza, entre elas uma concepção de tempo e de temporalidade, o tempo espiralar (Martin, 2021, p. 42).

É partindo deste lugar, com as suas fontes orais reproduzidas e produzidas, pela convivência direta com a dirigente do terreiro, com seus participantes e com o auxílio de bibliografias africanas e afro-diaspóricas sobre o tema, principalmente vindo de pessoas comprometidas com os estudos sobre o candomblé e suas especificidades, que iremos

referenciar nossos pensamentos, escritas e desenvolvimento deste trabalho. Também é neste *Ìpàdé* que apresentaremos os *Ìtàn* sobre a Criação do Mundo e do Ser Humano pensando identidade negra e sua *r-existência*. Justamente com os elementos que compõem essa criação e as recorreremos às análises que serão refletidas pela cosmologia iorubá na qual entenderemos as concepções sugeridas por esses *Ìtàn*. Contaremos com as narrativas orais de sacerdotes e sacerdotisas do culto à *òrìṣà* e das pesquisas trazidas por grandes nomes como: Hampaté Bâ, Leda Maria Martins, Muniz Sodré, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, Pierre Verger, Rowland Ọlá Abíọ́dún, Síkírù Sàlámì (Bàbá King), entre outros/as.

O capítulo-ritual ***Àjọ̀dún***, no qual contaremos mais um *Ìtàn* sobre como a natureza também gera ensinamentos, constitui uma relação de diálogo com todos os seres e nos nutre com o seu saber, sendo indissociável para pensarmos identidade e relações no terreiro. Discutiremos sobre alguns conceitos e estudos acerca do conceito de *àṣẹ*, como a força ancestral no sujeito negro, e principalmente, constitutivo na ação e movimento da palavra falada como fonte de preservação da vida negra sendo uma bússola para as interpretações de nossa pesquisa; a palavra falada como um instrumento ancestral de potencialização das epistemologias negras no terreiro. O entendimento sobre oralidade e modos de existência no terreiro estarão presentes neste capítulo-ritual como um resgate na compreensão da importância da palavra e dos ensinamentos dados pelos/as mais velhos/as no terreiro. Lembrando sempre que além dos recursos bibliográficos que utilizaremos neste trabalho, a experiência no/do terreiro analisado como referência e reflexões para a análise desta pesquisa será sempre o *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*. Entendo a importância de outros terreiros bem como suas práticas e diferenças, sejam elas epistemológicas, teóricas, ritualísticas e até mesmo das identidades que lá se constituem, a noção de comunidade e coletividade serão apresentados como parte final para pensarmos o lugar onde a ancestralidade reside e as relações que se apresentam a partir dessa cosmologia. No entanto, não podemos generalizar as experiências de terreiro como únicas, porque assim estaríamos eliminando os modos e práticas individuais e coletivas características de cada um e cada lugar. Tomar como base este terreiro de candomblé entendendo a diversidade de outros terreiros é direcionar a análise de como podemos

experimentar/viver o mundo com outros olhos, a partir do que se aprende lá e como interpretamos aqui.[39]

Reforço que na construção destes capítulos-rituais e nos diálogos estabelecidos foram constituídos pela construção e discussão com autores e autoras afro-brasileiros e do continente africano que contribuem efetivamente para estudos acerca do tema proposto nesta dissertação, tais como: Babatunde Lawal, Beatriz Nascimento, Helena Theodoro, Kabengele Munanga, Rowland Abíọ́dún, Nilma Lino Gomes, Stuart Hall, Sueli Carneiro, wanderson flor do nascimento, entre outros/as pesquisadores/as.

Como um acréscimo a esta dissertação, um movimento de registrar a memória nesta pesquisa, apresentamos o último capítulo-ritual nomeado de ***Ohùn Dúdú***. São relatos de vida cuidadosa e carinhosamente recebidos para que dessa forma, de modo a registrar a experiência de vida dessas pessoas negras, e que muito me afetou ao longo dessa pesquisa, possam nos inspirar por meio de suas vozes, dentro e fora das experiências de um terreiro. Assim, deixarei marcado nessa pesquisa as palavras que a tornaram viva para que de alguma forma sirvam de inspiração e consigam alcançar outros ouvidos, outras vidas, outros seres.

Essa pesquisa pretende guiar as trajetórias que irão sulear[40] o conhecimento no que concerne às epistemologias de terreiro. Introduzir esse conceito que Paulo Freire (2013) nos fornece quando ele o toma no sentido de desenvolver outras práticas educacionais que valorizem elementos contra-hegemônicos de uma ciência atrelada aos interesses, quase sempre, produzidos nos países do Norte. Educação esta que está atrelada inclusive aos saberes ancestrais orais mantidos durante gerações pelos povos de terreiro, pois é "o passado que, caminhando na frente, vai adaptando-se à realidade do presente como tradição" (Machado, 2013, p. 55).

---

[39] O princípio dos candomblés não está no que entendemos sobre dogmas. Segundo o dicionário Michaelis online, Dogma é: 1. "Ponto ou princípio fundamental de uma doutrina religiosa, apresentado como verdade inquestionável e que, como tal, deve ser aceito por aqueles que a professam. 2. Qualquer doutrina (religiosa, política, filosófica etc.) sustentada por princípios indiscutíveis e que devem, portanto, ser aceitos por todos como expressão da verdade." Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/busca?id=lxEv Ao contrário disso, o que se tem são práticas litúrgicas chamadas de *fundamentos* onde aqueles/as que tem mais tempo de iniciados em um *Ilé* podem acompanhar e participar dos seus processos e o respeito e entendimento de que há sim uma construção de hierarquia pautada na senioridade que também caminha com a noção do tempo de iniciação gerando uma dinâmica contra-hegemônica entre as relações que são estabelecidas nessas comunidades construídas em um terreiro às relações sociais impostas por uma sociedade de base colonial.

[40] N. A. "'Suleá-los': Paulo Freire utilizou esse termo que na realidade não consta dos dicionários da língua portuguesa, chamando a atenção dos(as) leitores(as) para a conotação ideológica dos termos nortear, norteá-lo, nortear-se, orientação, orientar-se e outras derivações" (Freire, 2013, p.220).

Pensar que esta pesquisa também possa ser uma proposta possível de agregar essas estruturas literárias orais para os/as negros/as participantes deste terreiro, e de outros terreiros de candomblé, e para os negros e negras que buscam no candomblé outros modos de viver, ser e enxergar o mundo.

1. *Ẹbọ*[41]: sobre os problemas e os caminhos negros de resolução

Ao nomearmos de *Ẹbọ* a primeira parte desta pesquisa, pensamos em criar por meio de caminhos da cosmologia iorubá em suas epistemologias novos pensamentos adotando assim afrocentrado para esta dissertação. Iniciamos a escrita desta forma porque nós, pessoas negras, não podemos nos esquecer das perversidades do racismo, nem tampouco de nossas conquistas em comunidade. *Ẹbọ* é cura[42], é mandinga negra para nossa lucidez e avanço.

O *ẹbọ*, então, é um firmamento de um caminho. Tratado entre o mundo espiritual e o mundo físico para promoção de boa sorte na vida (o que não garante conflitos no caminho). Um dos recursos que podem ser utilizados para identificar o problema deste caminho e receber orientação sobre o *ẹbọ* mais adequado para solucioná-lo é procurar os conselhos de Ọ̀rúnmìlà-Ifá por meio do *mẹ́rìndílógún*[43] (jogo oracular divinatório composto por um conjunto de dezesseis búzios/conchas cauris e seus respectivos signos representantes conhecidos como *Odù*[44]) realizado por um sacerdote ou sacerdotisa de candomblé, ou por meio do *Ọ̀pẹ̀lẹ̀*, sistema divinatório traduzindo os *Odù* por um *Bàbáláwo* no qual cada *Odù* possuí os "*ẹsẹ* (poemas) que o identificam e lhe dá um caráter distino" (Abímbọ́lá, 2022, p. 23). Assim, cada direcionamento narrado por esses *Odù* no qual traça a uma narrativa sobre um *òrìsà*, um animal ou uma pessoa com um problema, e as medidas tomadas para resolvê-lo[45] (Lawal, 1996, p. 25) o *Ìtàn* complementar a esse *Odù* "será analisado por analogia como forma de orientação ao consulente, e que determinará o tipo de ẹbọ a ser realizado, se for o caso (Beniste, 2022, p. 111)". A condução das virtudes, comportamentos e relações humanas, entre outras complexidades

---

[41] Expressão utilizada pelo povo de terreiro para designar um trabalho espiritual a ser feito e entregue em lugares específicos determinados através do jogo de búzios.

[42] Faço uso da explicação de Afeyika Bukola quando ele em seu artigo refere-se a palavra 'cura' e diz que: "A palavra 'cura' mencionada tem o valor semântico não reducionista e milagroso como apresentado convencionalmente pelas sociedades colonias (Bukola, 2023, p. 4)."

[43] Em 2005 foi reconhecido pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) como Patrimônio Imaterial da Herança Oral e Cultural da Humanidade. https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=node01vzutyf0szlqs1hatv00ddzbuq20975890.node0?codteor=2149397&filename=Avulso+-INC+1060/2022

[44] "Capítulo ou categoria do corpo literário de Ifá (Abímbọ́lá, 2022, p. 13)".

[45] Tradução minha de: "...*ẹsẹ̀ Ifá* is a narrative about an *òrìṣà*, an animal, or a person with a problem, and the steps taken to resolve that problem…" (Lawal, 1996, p. 25).

da vida, estão dentro das interpretações desses "capítulos" de um sistema codificado chamado de *Odù* contidos em uma sabedoria viva de transmissão oral e geracional pelo *Corpus literário de Ifá*. Como nos explica Ronilda Iyakemi:

> Nesse *corpus* da tradição iorubá, estão contidos os princípios da educação e da saúde em seus aspectos preventivos e terapêuticos. Nele estão também, zelosamente guardados, ensinamentos relativos às normas de conduta, ou seja, os princípios ético-morais que regem atitudes e comportamentos. No *Corpus literário de Ifá*, cada um dos 256 volumes distintos denominados *Odu* inclui numerosos capítulos chamados *ese* que, de forma predominantemente poética, guardam conhecimentos de história, geografia, religião, música e filosofia, entre outros, além de registrar as normas ideais de conduta social. Breves ou longos, pois variam de tamanho – de três ou quatro linhas a conjuntos de até seiscentas linhas –, os *Odu* compõem-se de narrativas de acontecimentos míticos e históricos denominadas *itan* (Ribeiro, 2008, p. 185).

Assim, esses sistemas divinatórios, tanto *Ọpẹ̀lẹ̀, mẹ́rìndílógún, ikin* etc. "devem ser vistos como mecanismo essencial para as relações entre o ọ̀run e o àiyé" (Beniste, 2022, p. 114) e que "permite a obtenção de revelações sobre importantes situações consideráveis vitais: doenças, morte, condição social, profissional, afetiva e econômica; calamidades e perdas em geral" (Santos, 2021, p. 9). Importante para a compreenssão da existência do sujeito negro nesta cosmologia e nas ideias trazidas pela importância dos *Odù* é também compreendermos que "a leitura oracular traz a energia de um *Odu* à Terra, e quando isso acontece a pessoa tem a oportunidade de rememorar as condições por ela escolhidas para viver, ou seja, seu plano de existência terrestre" (Ribeiro, 2008, p. 1197)

Há um *Ìtàn* que diz que quando Ọbàtálá não concluiu a missão dada por Olódùmarè de criar a Terra, recebeu uma outra tarefa que foi a de criar os seres humanos. Ọ̀rúnmìlà foi a única entidade a comparecer para testemunhar o tal feito de Ọbàtálá. Com isso, Ọ̀rúnmìlà, torna-se o testemunho da criação da Terra e de todos os seres que nela habita, sendo assim, ele conhece a essência original e o nome de todas as criaturas, incluindo as do *òrìṣà (*Abíọ́dún, 2014*)*. Esse conhecimento enciclopédico de Ọ̀rúnmìlà que "representa os princípios dos conhecimento — *ìmọ̀*, e da sabedoria — *ọgbọ́n*; conhece o segredo do destino" de cada ser humano, "podendo orientá-lo como retificá-lo", faz Ifá tornar-se o sistema de divinação associado a Ọ̀rúnmìlà (Abíọ́dún, 2014; Beniste, 2022).

Interessante também adicionar no sentido de enriquecer o trabalho uma informação que Beniste nos fornece ao apontar que Ọ̀rúnmìlà, após a Terra ser criada, decidiu transitar entre o *ọ̀run* e o *ayé* de forma livre, ajudando como conselheiro. Com isso, Ọ̀rúnmìlà recebe o título de *Gbáiyé-gbọ̀run* "aquele que vive tanto no *ayé* quanto no

ọ̀run". Ọ̀rúnmìlà também é conhecido como *Ẹlẹ́rìí ìpín* — "aquele que é testemunho/defensor do destino" (Ribeiro, Ronilda Iyakemi, 2018; Beniste, 2022)[46].

Para o povo de terreiro, o ritual da chegada de uma pessoa até um sacerdote ou sacerdotisa, o jogo de búzios e o *ẹbọ* tornam-se a manutenção da vida, rituais de cura e processos que se tornam frequentes dentro do cotidiano de afazeres no terreiro, inclusive nas dinâmicas sociais fora dele. A identificação do problema, para essa pesquisa, vem da necessidade de promovermos a vida longa do povo negro, portanto, apresentar possíveis caminhos por meio dos ensinamentos da cosmológia iorubá exercidas no terreiro de candomblé, em específico o terreiro escolhido, que apoiam esta pesquisa. O problema apontado aqui está ancorado na reflexão sobre a desumanização do/a negro/a no Brasil e na acinesia constitucional declarada por décadas sobre seu espaço em sociedade.

> O ebó é o sacrifício, o ato litúrgico de comunhão, de encontro entre habitantes do aiye (céu) e habitantes do orun (terra). O sacrifício fratura a acumulação e a detenção do poder, provoca a restituição, a reparação e o equilíbrio que dá novo impulso ao processo da vida. Transportado por Exu, o ebó dinamiza as relações e permite a expansão. Termo vindo do iorubá ebó, sua forma ideal de oferenda é determinada pelo jogo divinatório e objetiva remover ocorrências indesejáveis, prevenir contra tais ocorrências e atrair o bem-estar. Em outras palavras, o ebó deve ser realizado para manter, fortalecer e renovar o axé. Este é a força que possibilita a vida. É o poder de realização, transmitido através da combinação de elementos materiais do branco, do vermelho e do preto, emanado através do hálito dos mais velhos (Fernandes, 2017, p. 21).

A questão da desumanização do/a negro/a perpassa por uma problemática histórica. A escravização e a abolição (que estagna a população negra na base de uma pirâmide social) no qual também foram alguns dos acontecimentos que criaram desigualdades destituindo o sujeito negro de seus direitos. Um cálculo que apresenta um saldo negativo em seu resultado. A eugenia e a "pureza racial" acabam por se tornarem políticas de Estado, seguida das desigualdades sociais, discriminações e preconceitos que adornam o racismo. Essa desumanização composta pela coisificação do/a negro/a vendido/a na condição de escravo/a e, também, por sua animalização, tornam-o/a um

[46] Beniste (2022, p. 95) traz algumas traduções como *ayé*, terra e *ọ̀run*, céu. Como dito por mim anteriormente, manterei a postura política quanto às epistemologias e etimologias oferecidas neste trabalho e não optarei por reduzir tais conceitos. Ressalto que não deslegitimo o excelente trabalho realizado por Beniste, contudo, me abstenho em atuar com traduções que podem ser enxutas e reduzidas.

sujeito miserável, sem direitos a educação, moradia, alimentação, emprego, socialização, sem direito a expressão religiosa, sem pertencimento (UNESP, 2018).[47]

A professora doutora em Literaturas Africanas Aza Njeri, nos convoca, em sua escrita, a uma reflexão sobre a humanidade negra quando ela nos apresenta que:

> O visível apagamento histórico-cultural que a população negra no brasil[48] é submetida exige que, para início de conversa, haja uma contextualização que permita uma visão mais ampla das questões que envolvem essa população. Assim, de imediato, pensando com Neusa Santos (1983), Frantz Fanon (2005), Kabengele Munanga (2015) e Wade Nobles (2009), a compreensão de negritude, apesar de ser ressignificada, elaborada, adotada e vivida por nós - pessoas fenotipicamente negras com ascendência africana ou afro-ameríndia - , é, ainda sim, alheia a nossa experiência. Enquanto termo oriundo do latim para designar tanto a ausência de cor e a presença de melanina quanto o fenótipo não caucasiano, essa palavra nos foi "oficializada" a partir da necessidade de homogeneização e desumanização escravocrata. O processo de sequestro e travessia do Atlântico, fez com que embarcassem nos tumbeiros seres humanos africanos - ewes, iorubás, hauçás, cabindas, ngolas, benguelas, minas, zulus, chopes, macuas, rongas, congos, quicongos etc. -, e desembarcassem na Amérikkka[49], seres coisificados negros (Njeri, 2020, p. 165).

Essa busca por instrumentos que viabilizem este *ẹbọ* e auxiliem o sujeito negro a possibilidades de existência, convocamos a cosmologia iorubá inserida e aplicada nos ensinamentos dentro do terreiro. Trata-se de uma resposta à relação dessa mediação social dominante imposta e desigual que promove a recusa da qualidade humana do sujeito negro.

Na construção e análise que queremos, pensar na desumanização do sujeito negro requer entender algumas práticas que os/as levaram a desvalorização de sua existência. Pensando em existência negra e suas possibilidades de vida uma das questões sobre essa problemática é apresentada pela professora doutora Sueli Carneiro que nos direciona a noção de epistemicídio quando ela nos diz que:

> (...) o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de

[47] Escravidão [388] + Abolição [130] = Desumanização Negra [518]. Disputa do capital cultural na sociedade brasileira, por Juarez Tadeu de Paula Xavier. Disponível em: https://www2.unesp.br/sharer.php?noticia=32407.

[48] N.A. "Não uso letra maiúscula na palavra brasil por entender o simbolismo de reconhecimento que poderia dar ou retirar com o uso desta letra" (Njeri, 2020, p. 165).

[49] N.A. "Não uso letra maiúscula na palavra brasil por entender o simbolismo de reconhecimento que poderia dar ou retirar com o uso desta letra" (Njeri, 2020, p. 165).

> conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento "legítimo" ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (Carneiro, 2005, p. 97).

Dito isto, diante do epistemicídio e da colonialidade do saber não hegemônico, demarco meu lugar de existência no mundo como um fator fundamental nesta pesquisa e escrita desta dissertação. Como homem negro e candomblecista, esta pesquisa percorre não somente a mim mas a todos os meus irmãos negros e irmãs negras de terreiro que se abrigam nas aprendizagens e vivências desta e de suas comunidades para encontrarmos nos instrumentos ancestrais do candomblé modos de vida e existência.

À vista disso, as reflexões sobre "raça", racismo e suas manobras de desumanização do sujeito negro, trazemos neste *ẹbọ* conceitos que se articulam com a proposta da dissertação. Embora o objetivo deste trabalho não seja dar destaque a racistas, incitar ou até mesmo reforçar a algum tipo de discurso de ódio, apresentar recortes sobre um discurso em que o racismo opera é conseguir articular e reafirmar as identidades negras contra os processos de tentativa de sua aniquilação, sendo isso uma estratégia para que não esqueçamos dessa história de devastação e para que possamos não somente (re)escrever um outro capítulo para as gerações futuras, mas nos apropriarmos das histórias de nossos antepassados protagonizando novas narrativas de vida. Deste modo, apresentamos os problemas e, por conseguinte, os caminhos epistemológicos e de reorientação da existência negra por meio das cosmologia iorubá e das práticas de terreiro. Complemento esse raciocínio quando o professor doutor Luiz Rufino (2018) nos diz que:

> O ebó se configura como o conhecimento praticado, os ritos de encante e as tecnologias codificadas nos cruzamentos de inúmeras sabedorias negro-africanas transladadas e ressignificadas na diáspora, tem como efeito operar na positivação dos caminhos. Ao incidir sobre seu alvo, o afeta, conferindo a ele mobilidade, dinamismo e transformação. O ebó epistemológico, nesse sentido, compreende todas as operações teórico/metodológicas que vem a produzir efeitos de encantamento nas esferas de saber (Rufino, 2018, p. 80).

Com isso, o intuito destas reflexões não é criar quaisquer transtornos sobre o tema abordado, mas entender parte dessa história, o foco em questão, e para que trabalhemos em função do que propõe uma perspectiva afrocentrada, trazendo não somente a relevância da vida negra, mas, também, sua continuidade e preservação, sendo esse um

projeto que propõe pensar neste *ẹbọ* como um *ẹbọ epistemológico*, que "vem a contribuir para enfatizar as questões dos conhecimentos como parte também de uma problemática étnico-racial" (Rufino, 2018, p. 80) que apresenta novas realidades.

1.1. Sobre problemas e caminhos possíveis

Precisamos de encantamentos possíveis, em produções de pesquisas afrocentradas e decoloniais para essa problemática que se apresenta. Precisamos de *ẹbọ.* E como pensar em identidade e humanidade desse sujeito negro? A questão colocada é: nesta condição em que fomos colocados compulsoriamente e condicionados como sujeito negro, como este sujeito pode ser reitegrado de sua existência humana a partir dos *Ìtàn* apresentados no terreiro? Como nos apresenta a professora doutora Aza Njeri (2020):

> A travessia transatlântica foi, sobretudo, uma travessia ontológica, cuja fratura do Ser se faz presente num processo de quebras identitárias e de banzo contínuo. Não foi apenas a troca de um verbete - africanos - por outro - negros -, mas sim o esvaziamento da pertença subjetiva que ficará como legado para a descendência diaspórica, já que o próprio Ocidente, em seus processos de categorizações, rejeita veementemente que os afrodiaspóricos, (re)assumam sua identidade africana para agregar em perspectivas de formas de Vida e em outras maneiras de experienciar a sua humanidade (Njeri, 2020, p. 168-169).

Nesta travessia e por meio da história que atravessa esse país, negros e negras de diversas regiões do continente africano foram traficados e escravizados, ocasionando uma série de conflitos desumanizadores resultantes na devastação de suas epistemes, em projetos de aniquilação e apagamento desses sujeitos e suas histórias protagonizadas de forma diversa dentro da sociedade, restringindo e proibindo as manifestações culturais, impondo outros comportamentos sociais para os quais suas identidades não existiam, violentando, sobretudo às suas manifestações espirituais-religiosas etc. Em uma das muitas rotas desse comércio sangrento, o Brasil se torna o segundo maior país com africanos/as, depois do próprio continente, ficando atrás apenas da Nigéria[50] (R. L. de Almeida, 2003). Neste processo de escravização e manutenção do sistema político-econômico mercantil escravagista no Brasil Colônia, esses grupos de africanos/as foram

[50] Complemento a referência no portal Geledés no texto: "A Afrika para os brasileiros… e para o resto do mundo!". Disponível em: https://www.geledes.org.br/a-afrika-para-os-brasileiros-e-para-o-resto-do-mundo/

submetidos a trabalhos exaustivos em condições hostis os quais afetam suas existências, além de serem separados de seus núcleos familiares e/ou étnicos, sendo este ato de grande impacto simbólico, resultante desse tráfico humano (Alves & Marques, 2016). Além disso, podemos compreender a própria segregação social ocorrida no final do século XIX como forma de afastamento e deslocamento do sujeito negro de sua humanidade quando a sua própria cidadania é posta em cheque, como expõe o professor doutor Muniz Sodré:

> (...) como o afastamento de escravos e ex-escravos afigurava-se fundamental a uma sociedade que, no final do século XIX, sonhava em romper social, econômica e ideologicamente com as formas de organização herdadas da Colônia - e que já excluíram o negro dos privilégios da cidadania -, intensificaram-se as regras de segregação territorial, tradicionais na organização dos espaços brasileiros (Sodré, 2019, p. 39).

Assim, conceber sua não existência era encaixá-los em determinações desumanas, hipersexualizadas, animalizadas, coisificando-os/as, ou seja, tornando-os/as apenas objetos para estarem à serventia do colonizador, até que não servissem mais e, por fim, fossem descartados/as. O filósofo sul-africano Mogobe Ramose disserta em seu trabalho intitulado "Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana"[51], trazendo essa afirmação ontológica de ser humano reivindicado pelo/a negro/a através das Filosofias Africanas postas em questionamento e silenciadas pela violência da colonização e pelo mercado escravocrata transatlântico:

> Uma vez que os africanos não são propriamente seres humanos, como firmava o raciocínio, havia uma medida própria e condizente com o tratamento subumano empreendido em relação a eles. De acordo com isto, a escravização dos africanos foi tanto uma necessidade lógica quanto um imperativo prático para satisfazer as necessidades psicológicas e materiais do colonizador. O comércio escravocrata transatlântico nasceu desta lógica. (...) Eles lutaram, e continuam lutando, para afirmar seu estatuto ontológico de seres humanos, assim como qualquer outro ser que reivindique o título de ser humano (Ramose, 2011, p. 8).

Essas marcas que ainda assombram a sociedade brasileira e a ausência de medidas sociais nas esferas política, econômica e social, colocaram os "recém-libertos" à deriva para o fracasso e marginalização. Essa concepção de determinados seres humanos serem mais humanos que outros levou a uma desigualdade de direitos e ao racismo científico do século XIX. Nessa sua suposta cientificidade, determinava-se quem seria o ser

[51] *On the legitimacy and study of African Philosophy*. M. B. Ramose (University of South Africa, Pretoria); tradução de Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano; revisão de Dirce Eleonora Nigro Solis.

"superior" e o "inferior" nessa escala humana, reproduzindo, assim, uma desigualdade social (Carneiro, 2011) e, inclusive, de princípios teológicos que se apoiavam em interpretações tendenciosas da Bíblia das quais diziam que os/as negros/as seriam condenados por "deus", pois os descendentes de Cam que, após seu pecado, carregariam uma sinal como maldição, sua "pele escura", sendo essa, posteriormente, uma justificativa para a escravização. Dito isto, gostaria de destacar alguns pensamentos e estudos racistas que alimentaram, e continuam inseridos no pensamento social brasileiro.

Das pesquisas iniciadas por alguns dos chamados "estudiosos sobre as questões do negro"[52] no final do século XIX, temos como exemplo o antropólogo e psiquiatra Cesare Lombroso, e o médico legista, antropólogo, psiquiatra, eugenista, Nina Rodrigues, que baseava-se na produção desenvolvida por criminalistas como o próprio italiano Lombroso e suas ideias psicanalíticas que começavam a circular na época. Estudos estes que abordavam acerca de serem os/as negro/as os/as principais causas de destruição social (através da mestiçagem, acreditando ser um fator de degeneração) e incapacidade de existir em sociedade (pela propensão criminosa que esses cientistas alegavam existir de acordo com suas análises de medição de partes do corpo do sujeito negro).

Introduzo, então, pontuações breves acerca de produções de pesquisas como a intitulada "As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil", de Nina Rodrigues (1894), que detinha um discurso sobre "raças superiores" e "raças inferiores" e suas propensões ao crime. Baseado em teorias lombrosianas, Nina Rodrigues apresentou suas ideias neste livro onde trata negros e indígenas como "raças inferiores" destacando, em sua argumentação, as suas constituições mentais. Ele dizia que cada raça corresponderia a um tipo de criminalidade a ser julgada distintamente, onde brancos teriam maior culpabilidade caso as cometessem, pois seriam favorecidos com a capacidade de raciocínio e entendimento, e assim deveriam ser julgados de modo diferente aos que estariam na classe das "raças inferiores". Já a estes, cabiam outras sanções. Rodrigues dizia que "Os negros e africanos são o que são: nem melhores nem piores que os brancos: simplesmente eles pertencem a uma outra fase do desenvolvimento intelectual moral" (Rodrigues, 2011, p. 47), pois, possuiam uma mentalidade em lentidão, e assim, ele impunha um "atraso social" dos negros por também acreditar que seu raciocínio estaria

[52] Utilizo algumas dessas referências entendendo que não foram somente estas que compuseram todo o pensamento racista existente no Brasil, mas, apenas para contrapor pontos e justificativas pelas quais o trabalho irá percorrer.

atreelado apenas as emoões, impossibilitados de raciocinar, seres que não conseguiriam desenvolver como os outros.

Nina Rodrigues ponderava sobre a mestiçagem e dizia que essas pessoas iriam desde um "produto inteiramente inaproveitável e degenerado ao produto válido e capaz de superior manifestação da atividade mental" (Rodrigues, 2011, P. 58), solucionando o problema do país dos que lhes davam uma herança da "raça inferior" mas que também poderiam levá-lo verdadeiro declínio.

> (...) nos casos de mestiçamento em um mesmo indivíduo qualidades físicas, fisiológicas e psíquicas, não só distintas, mas ainda de valor muito diferente no ponto de vista do conceito evolutivo do aperfeiçoamento humano. É verdade biológica bem conhecida que nos cruzamentos de espécies diferentes o êxito é tanto menos favorável quanto mais afastada na hierarquia zoológica estão entre si as espécies que se cruzam. Nestes casos o cruzamento acaba sempre por dar nascimento a produtos evidentemente anormais, impróprios para a reprodução e representando na esterilidade de que são feridos, estreitas analogias com a esterilidade terminal da degeneração psíquica (Rodrigues, 2011, p. 53).

Seus estudos traduzem práticas racistas performadas até os dias atuais onde remetem a presença negra na sociedade como um perigo e ameaça constante. Esses tipos de estudos fundamentados em lógicas excludentes, eugenistas, as pseudo-ciências corroboram para colocar a raça branca como "superior" por sua suposta "civilidade", inteligência etc.

Além destes cientistas, produtores de pensamentos sociais, na literatura e em outras diversas áreas do conhecimento, podemos citar também o papel de Gilberto Freyre, sociólogo do século XX, que em "Casa Grande & Senzala" (1933), dulcificava a escravização e dava seu próprio tom sobre os benefícios de uma mestiçagem com a possibilidade construção de um país onde haveria uma relação "harmoniosa" entre os/as escravizados/as e os/as que escravizaram. Quanto à discussão sobre uma suposta "democracia racial", tentou-se eximir a formação da nação brasileira como um país racista, jogando para a esfera do esquecimento as mazelas ocasionadas pela escravização e seus processos de desumanização do sujeito negro, assim como coloca o professor doutor Kabengele Munanga:

> O mito da democracia racial, baseado na dupla mestiçagem biológica e cultural entre as três raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. Ou seja, encobre os conflitos

> raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria (Munanga, 2020, p. 83-84).

Um discurso assim posto como de neutralização de conflitos entre os povos que aqui estavam. Refletindo sobre a "democracia racial" e o que era proposto por esse mito de construção de uma identidade nacional, há um imaginário amistoso nas relações dando ideia de que não houve uma segregação política, social e econômica da população negra. Há uma reflexão de que este livro contribuiria para uma suposta "solução" às implicações ocasionadas pela escravização. Segundo Octavio Ianni (2004), o "mito da democracia racial", expressão utilizada por uma ideologia racial passada de gerações e gerações através de meios de comunicação, educação entre diversas áreas dominadas por uma elite não-negra sintetiza, estigmatiza e "dissimula uma sotifisticada forma de racismo patriarcal, patrimonial, elaborada desde o alpendre da casa-grande" e que é uma cruel desmistificação da desigualdade, da intolerância, do preconceito, do racismo etc.

O doutor em sociologia Joaze Bernardino-Costa complementa a reflexão sobre o papel deste livro quando nos diz que o "mito da democracia racial não nasceu em 1933, com a publicação de 'Casa-grande & Senzala', mas ganhou, por intermédio dessa obra, sistematização e *status* científico (...)" e sendo assim, esse "Tal mito tem o seu nascimento quando estabelece uma ordem, pelo menos do ponto vista do direito, livre e minimamente igualitária" (Bernardino-Costa, 2002, p. 251), o que não acontece em nosso país. Sobre isso, ele complementa dizendo que:

> O mito da democracia racial apoiava-se, e ainda se apoia, na generalização de casos de ascensão social do mulato; este, nas palavras de Carl Degler, encontrara uma "saída de emergência", o que significa dizer que se desenvolveu um reconhecimento social do mestiço no Brasil. Todavia, assimilação e reconhecimento social do mestiço ocorria à custa da depreciação dos negros. O que está por trás deste mecanismo brasileiro de ascensão social é a concordância da pessoa negra em negar sua ancestralidade africana, posto que está socialmente carregada de significado negativo (Bernardino-Costa, 2002, p. 252).

Esses autores como Gilberto Freyre, Nina Rodrigues, Cesare Lombroso, conduziram uma expansão de um pensamento discriminatório e racista contra aqueles que foram comprovadamente traficados, e assim, subtraídos de suas culturas, famílias, formas de vida, espiritualidades e, sobretudo, suas posição de existências no mundo através de discursos como estes. O resgate, continuidade e exposição de epistemes negras para gerarmos discussões e outras formas de visão de mundo é basilar para reativar e fortalecer

as narrativas negras em suas ações em um contexto histórico onde envolvem todas as esferas de saber e ser no contexto social, político, econômico e cultural.

E é nessa proposta, podemos também refletir sobre um movimento decolonial do saber e do existir que utilizo trazido por Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2019) quando empregam o conceito de *carrego colonial*, como uma junção das mazelas do epistemicídio que precisam ser *despachadas*, manifestando-se "como uma condição de desencante perpetrada e mantida pelos efeitos dominantes em relação à diversidade de formas de ser/saber e inscrever sua experiência" e assim, "o reconhecimento da memória e da ancestralidade como planos de reconstrução existencial" (Simas e Rufino, 2019, p. 19) são manifestados pela presença resiliente dos povos de terreiro em suas posições como restauradores e mantenedores de uma episteme complexa e viva.[53] E o racismo, assim como todo carrego que existe, precisa ser despachado, e a ancestralidade convoca Èṣù para tal ato, pois:

> É Exu, enquanto a boca que tudo come, que transmuta os sentido das coisas engolidas por ele. Daí, o que padecia de imobilidade e foi engolido por sua boca mágica pode ser cuspido de maneira transformada. Aquilo que se expressa enquanto desencanto não está fadado a permanecer vibrando como tal, porém demandará uma política que restitua a esperança, potência e engane a morte que vem antes do tempo. Essa política se chama ancestralidade, é ela que, ao celebrar a existência como um contínuo e o ser como exercício comunitário, nos concede repertórios de cura para dobrar a escassez e os assombros do desencante (Simas, Rufino, 2019, p. 23).

É reservado à Èṣù o direito de conduzir o equilíbrio das existências. É Èṣù, o mensageiro e condutor dessa travessia do Atlântico, que rememora, por meio do poder do movimento, de seu *àṣẹ*, o manifesto inicial dessa comunicação oral por meio dos *Ìtàn*, objeto chave para pensarmos identidade nesta pesquisa.

1.2. Do racismo nas leis do Brasil ao papel da Conferência de Durban

A "raça" é um conceito morfobiológico e não uma condição biológica. É uma condição/conceito político e social, psicossocial e cultural criado e determinado por uma estrutura global de dominação e apropriação. Um discurso de inferiorização entre o físico

[53] O grifo utilizado nas palavras em destaque nesse parágrafo são relacionadas aos conceitos dos autores, dando assim, destaque às palavras e aos significados que elas carregam.

e o intelecto, dos costumes morais de um determinado grupo. Sendo assim, o racismo tem sua origem na história da humanidade ancorado nas singularidades fenotípicas de uma longa transformação de antagonismos civilizatórios, e que não surgiria de um só lugar geográfico ou cultural, ou seja, são produtos de relações políticas, econômicas, culturais e sociais (Hall, 2003; Ianni 2004; Moore, 2007; Munanga, 2004).

Os seres humanos, como seres biológicos, devido às suas diversidades geográficas, são fenotipicamente distintos, e essa estrutura se dá na relação entre genótipo e o ambiente. A fundamentação do conceito de raça pela biologia é um equívoco oriundo do século XIX, porém, ela existe sendo uma construção sociopolítica. Racismo, para Carlos Moore, é um "fenômeno eminentemente histórico ligado a conflitos reais ocorridos na história dos povos" (Moore, 2007, p. 38) e "raça", então, uma construção sociopolítica, uma categoria discursiva e não biológica, que constitui uma consciência mobilizadora no momento de construção de uma identidade negra capaz de transformar a realidade do sujeito negro no Brasil, sendo o conceito de "raça" importante nas discussões sobre as relações de identidade (Ianni, 2004; Munanga, 2004; Hall, 1999).

No seu grandioso estudo sobre a origem do racismo, Moore (2007) dialoga, inclusive, com outros estudiosos, dissecando o racismo e estendendo o fato de apenas ocorrer com sujeitos "melanodérmicos" (de pele escura) e que assim, sua origem estaria pautada no que ele chamaria de "três dinâmicas convergentes":

> a) a fenotipização de diferenças civilizatórias e culturais; b) a simbologização da ordem fenotipizada por meio da transferência do conflito concreto para a esfera do fantasmático (isso implica fenômenos como a demonização das características fenotípicas do vencimento em detrimento da exaltação das características do segmento populacional vencedor); e c) o estabelecimento de uma ordem social baseada numa hierarquização raciológica, mediante a subordinação política e socioeconômica permanente do mundo populacional conquistado (Moore, 2007, p. 247).

Carlos Moore disserta que o racismo não é algo recente e não surgiu por causa da escravização há 400 ou 500 anos, e que através do tempo, o racismo se aprimora como técnica de devastação, como um "fenômeno simbológico[54] de racialização de conflitos

[54] Carlos Moore diz que "a simbologização apresenta-se como mecanismo mediante o qual os seres humanos têm reelaborado (...) os seus grandes momentos de graves e insolúveis conflitos exterminatórios e os de angústias existenciais insuportáveis…" e que a simbologização "seria o processo de fuga refugiatória que permite às coletividades humanas ameaçadas pelo inexplicável (fundador do medo) construir, no universo extra-racional, as respostas capazes de explicar ou neutralizar o objetivo inspirador do terror (Moore 2007, p. 249)."

longínquos", no qual “o racismo paira acima do mundo racional-consciente, na forma de uma metaconsciência envolvente, altamente plástica e mutante, e sempre estruturadora das relações” (Moore, 2007, p. 250). Complemento este pensamento com o que o professor Kabengele Munanga no traz quando ele diz que:

> o racismo hoje praticado nas sociedades contemporâneas não precisa mais do conceito de raça ou da variante biológica, ele se formula com base nos conceitos de etnia, diferença cultural ou identidade cultural, mas as vítimas de hoje são as mesmas de ontem e as raças de ontem são as etnias de hoje (Munanga, 2004, p. 29).

O que justifica o extenso processo naturalizado de se negar ações racistas na sociedade brasileira, uma vez que dentro de uma história em esfera mundial o racismo está enraizado e sofistica-se ao passar do tempo, elaborado por uma técnica que perpassa a indústria cultura, a educação, os meios de comunicação, as instituições religiosas, partidos políticos etc (Ianni, 2004).

Ainda nesta discussão sobre as questões de conflito existente na sociedade brasileira com relação às "raças" e suas disparidades históricas e sociais que motivaram - e ainda estimulam - grande parte das discussões acerca da democracia racial e o deslumbre sobre um equilíbrio na convivência das diferentes “raças”, ao analisar outras questões pertinentes que podemos adicionar às práticas de desumanização do sujeito negro no Brasil, de modo a entender um pouco sobre as amarras criadas pela escravização, nesse plano, algumas leis tornaram possível a permanente imobilidade de negros/as na sociedade. Como exemplo, podemos citar que no dia 14 de janeiro de 1837, foi sancionada a lei de proibição de pessoas escravizadas nas escolas públicas: “São proibidos de frequentar as escolas públicas: Primeiro: Todas as pessoas que padecem de moléstias contagiosas. Segundo: os escravos e os pretos africanos, ainda que sejam livres ou libertos” (Fonseca, 2002, p. 12). Esta lei já deixava bem claro para quem estava disponível e se destinava a educação no Brasil. Não eramos todos iguais.

Além desta, ainda podemos citar, no âmbito de promulgação de leis que constituíam um processo excludente da população negra no Brasil, temos a Lei de Terras de nº 601 de 18 de setembro de 1850, que não beneficiava negros e negras, mas sim, as maiores e melhores terras ficaram concentradas com grandes proprietários passando por suas gerações como herança de família. São as “terras devolutas” que eram obtidas por meio da compra junto ao governo, impedindo que escravizados libertos pudessem ter direito a terras.

> (...) desde 1822, a terra se tornava propriedade de quem chegasse primeiro e a ocupasse. Por exemplo: a Lei de terras (1850) impedia que os negros se tornassem donos de terras, como vinha ocorrendo com os colonizadores. A partir dessa lei, só poderia ter acesso à terra quem a comprasse. Isso também colaborou para empurrar cada vez mais a população negra, no período pós abolição, para o que hoje conhecemos como favelas (Menezes, 2010, p. 26).

Mais à frente, temos a Lei 2.040, de 28 de setembro de 1871, conhecida como Lei Ventre Livre, declara "de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos."[55] Mas não orienta sobre a condição que ficariam esses/as filhos/as.

A criminalização da capoeira também aconteceu como um movimento de repressão e discriminação, sobretudo por ser entendida como ameaça ao sistema escravagista. Sendo assim, seus praticantes que eram negros/as poderiam ser enquadrados nos artigos 295 e 296, intitulado de Vadios e Mendigos, do Código Penal do Império do Brasil, de 1830. Porém, em 1888, com a promulgação da Lei Áurea, a discriminação instaurava-se de outra maneira. Agora, "tendo em vista que não havia lugar para os libertos na sociedade, sem trabalho e sem moradia, restando-os a malandragem e inserindo a capoeira no universo da marginalização…)" (Braga & Saldanha, 2014, p. 125), o Código Penal de 1890, promulgado pelo Decreto nº 847 em 1890, intitulado Dos Vadios e Capoeiras, diz que:

> Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal:
> Pena - de prisão cellular por dous a seis mezes.
> Paragrapho unico. É considerado circumstancia aggravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta.
> Art. 400. Si o termo for quebrado, o que importará reincidencia, o infractor será recolhido, por um a tres annos, a colonias penaes que se fundarem em ilhas maritimas, ou nas fronteiras do territorio nacional, podendo para esse fim ser aproveitados os presidios militares existentes.
> Paragrapho unico. Si o infractor for estrangeiro será deportado (Decreto nº 847, 1890)[56].

[55] Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/leimp/1824-1899/lei-2040-28-setembro-1871-538828-norma-pl.html#:~:text=Lei%20do%20Ventre%20Livre,a%20liberta%C3%A7%C3%A3o%20annual%20de%20escravos.

[56] Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html

Um destaque também muito importante para este trabalho está na Lei de nº 5.465, de 3 de julho de 1968, conhecida como a Lei do Boi, em que estabelecia a obrigatoriedade de cotas para filhos e donos de terras. Sim, esta foi a primeira lei de cotas, e não foi destinada a pessoas negras ou indígenas.

> Art. 1º. Os estabelecimentos de ensino médio agrícola e as escolas superiores de Agricultura e Veterinária, mantidos pela União, reservarão, anualmente, de preferência, de 50% (cinqüenta por cento) de suas vagas a candidatos agricultores ou filhos dêstes, proprietários ou não de terras, que residam com suas famílias na zona rural e 30% (trinta por cento) a agricultores ou filhos dêstes, proprietários ou não de terras, que residam em cidades ou vilas que não possuam estabelecimentos de ensino médio.
> § 1º A preferência de que trata êste artigo se estenderá os portadores de certificado de conclusão do 2º ciclo dos estabelecimentos de ensino agrícola, candidatos à matrícula nas escolas superiores de Agricultura e Veterinária, mantidas pela União.
> § 2º Em qualquer caso, os candidatos atenderão às exigências da legislação vigente, inclusive as relativas aos exames de admissão ou habilitação.
> Art. 2º. O Poder Executivo regulamentará a presente Lei dentro do prazo de 90 (noventa) dias.
> Art. 3º. Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.
> Art. 4º. Revogam-se as disposições em contrário (Brasília, 3 de julho de 1968; 147º da Independência e 80º da República. Lei nº 5.465, 1968).[57]

O que foi engendrado neste país é a pura exploração desses seres como objetos de troca. Uma identidade nacional constituída pelo racismo não inclui ou considera a existência negra importante. É nesse apanhado histórico que revela-se a não contribuição do Brasil para com a população negra que estava à margem, sendo exterminada em processos de eugenia entre outros tentáculos do racismo. Excluídos de um sistema que não os dava lugar de pertencimento à esta sociedade, à possibilidade de vida e de viver, à educação como exemplo o Decreto nº 1.331 de 17 de fevereiro de 1854, que proibia a admissão de escravizados nas escolas públicas, como o Decreto de 7.031-A, que estabelecia que a população negra somente poderia estudar em horário noturno, à expressão de suas religiosidades-espiritualidades etc.

E é de extrema importância para esta pesquisa abrirmos também o debate sobre os direitos e o lugar das religiões de matrizes africanas no Brasil, inicio com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) de 1948, artigo 18º onde fala que "Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião…"[58]. Refletir sobre

---

[57] Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-5465-3-julho-1968-358564-publicacaooriginal-1-pl.html

[58] Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2018/novembro/artigo-18deg-toda-pessoa-tem-direito-a-liberdade-de-religiao-consciencia-e-

o lugar do candomblé dentro das manifestações de luta e resistência de uma espiritualidade que carrega consigo a potência africana como motriz de existência, é também pensar na inserção dessa prática espiritual-religiosa detentora de direitos e de lugar dentro da disputa territorial e dos avanços de políticas públicas para a população negra em nosso país.

O Projeto de Lei n.º 1.219, de 2015, tornou-se um Direito Constitucional, no qual os artigos 28º e 29º desta Lei, dizem respeito ao Estado e ao Poder Público quanto a sua à laicidade e não interferência nas manifestações religiosas, entre o seu respeito às suas respectivas práticas. Vale destacar nesta pesquisa, que é Constitucional a liberdade religiosa seja ela qual for, e que é de direito nosso cobrar o cumprimento dessa e de outras Leis.

> Art. 1º Esta Lei institui o Estatuto Jurídico da Liberdade Religiosa, destinado a proteger e garantir o direito constitucional fundamental à liberdade religiosa aos brasileiros e estrangeiros residentes no País, e a combater toda e qualquer forma de intolerância, discriminação e desigualdades motivadas em função de credo religioso no território brasileiro.
> Parágrafo único. O direito de liberdade religiosa compreende as liberdades de consciência, pensamento, discurso, culto e organização religiosa, tanto na esfera pública, quanto na esfera privada, constituindo-se como direito fundamental a uma identidade religiosa.
> Art. 2º A liberdade religiosa é inviolável e garantida a todos em conformidade com a Constituição Federal, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o Direito Internacional aplicável e o presente Estatuto.
> Art. 3º Todo indivíduo tem direito à liberdade de religião, incluindo o direito de mudar de religião ou crenças, assim como a liberdade de manifestar sua religiosidade ou convicções, individual ou coletivamente, tanto em público como em privado, mediante o culto, a observância de regras comportamentais, a prática litúrgica e o ensino, sem que lhe sobrevenha empecilho de qualquer natureza.
> § 1º A liberdade religiosa inclui ainda a liberdade de não seguir qualquer religião ou mesmo de não ter opinião sobre o tema, bem como manifestar-se livremente sobre qualquer religião ou doutrina religiosa.
> § 2º A liberdade religiosa é um direito constitucional, público e subjetivo por se tratar de uma questão de foro íntimo, podendo ser exercida de forma individual ou coletiva, quando houver comunhão de pensamentos e compatibilidades doutrinárias, que permitam a associação voluntária, independentemente da coletividade se revestir de personalidade jurídica.
> § 3º É assegurado aos índios ou silvícolas, quilombolas, ribeirinhos, ciganos e indivíduos de comunidades originárias e tradicionais todos os direitos inerentes à Liberdade Religiosa preconizados no presente Estatuto.
> Art. 4º É livre a expressão e manifestação da religiosidade, individual ou coletivamente, por todos os meios constitucionais e legais permitidos, inclusive por qualquer tipo de mídia, sendo garantida, na forma da Lei, a proteção a qualquer espécie de obra para difusão de suas ideias e pensamentos.

---

pensamento#:~:text=Artigo%2018%C2%B0%3A%20Toda%20pessoa,Direitos%20Humanos%20e%20da%20Cidadania

> Art. 5º É dever do Estado brasileiro e de toda sociedade garantir a liberdade religiosa, reconhecendo a todo indivíduo residente no país, independentemente da etnia, raça, nacionalidade, cor e opção religiosa, o direito à saúde, educação, trabalho, cultura, esporte, lazer e participação na comunidade nos termos constitucionais e legais.
> Art. 6º Ninguém será privilegiado, beneficiado, prejudicado, perseguido, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever por causa das suas convicções ou práticas religiosas.
> Art. 7º O Estado não discriminará nem privilegiará qualquer igreja ou comunidade religiosa em detrimento de outras.
> Parágrafo único. A colaboração de interesse público com organizações religiosas, realizada na forma da lei, não configura discriminação ou privilégio (PL 1.219/15).[59]

O livre exercício da religiosidade está amparado pela lei. É preciso conhecê-las para que a impunidade não sirva de artifício para perpetuar a discriminação religiosa, principalmente as de matrizes africanas, que são as mais atravessadas pelo intolerância e racismo em nosso país. Inclusive, há no Estatuto da Igualdade Racial, artigos que respaldam as condutas sobre o desrespeito e racismo com as religiões de matriz africana e a raça.

> O Código Penal Brasileiro (Decreto-Lei 2.848/1940), em seu artigo 208, estabelece que é crime "escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso". A pena para estes atos é de detenção de um mês a um ano ou multa. E se houver emprego de violência, a pena é aumentada. E recentemente, a Lei nº 14.532/2023 acrescentou ao artigo 140 do Código Penal o parágrafo terceiro, que determina que, no caso do crime de injúria, se ela consistir na utilização de elementos referentes a religião ou à condição de pessoa idosa ou com deficiência, a pena para o crime será de reclusão de um a três anos e multa. Já o Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/2010) tem, em seu capítulo III, quatro artigos que tratam do direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos. O primeiro deles, o artigo 23, assegura que "é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias"; já o artigo 26 da Lei determina que "o poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores". Por fim, podemos citar a Lei 7.716/1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. De acordo com seu artigo primeiro "serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional" (DPE, 2000).[60]

---

[59] Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1335000&filename=Avulso+-PL+1219/2015

[60] Disponível em: https://www.defensoriapublica.pr.def.br/Noticia/Luta-contra-Intolerancia-Religiosa-tambem-e-trabalho-da-Defensoria-Publica#:~:text=O%20C%C3%B3digo%20Penal%20Brasileiro%20(Decreto,ou%20objeto%20de%20culto%20religioso%E2%80%9D.

Entre tantos Decretos e Leis, há aplicabilidade de forma efetiva? Crimes de injúria racial[61], que antes estavam previstos apenas no Código Penal com penas brandas e algumas possibilidades na esfera da impunidade, hoje estão aplicadas dentro da Lei 14.532 (Lei do Crime Racial[62]), de 11 de janeiro de 2023, tornando a pena mais severa com reclusão de dois a cinco anos, além de multa, não cabendo mais recurso de fiança, sendo o crime imprescritível.

> Art. 1º A Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), passa a vigorar com as seguintes alterações:
> Art. 2º-A Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro, em razão de raça, cor, etnia ou procedência nacional.
> Pena: reclusão, de 2 (dois) a 5 (cinco) anos, e multa.
> Parágrafo único. A pena é aumentada de metade se o crime for cometido mediante concurso de 2 (duas) ou mais pessoas."
> § 2º Se qualquer dos crimes previstos neste artigo for cometido por intermédio dos meios de comunicação social, de publicação em redes sociais, da rede mundial de computadores ou de publicação de qualquer natureza:
> § 2º-A Se qualquer dos crimes previstos neste artigo for cometido no contexto de atividades esportivas, religiosas, artísticas ou culturais destinadas ao público:
> Pena: reclusão, de 2 (dois) a 5 (cinco) anos, e proibição de frequência, por 3 (três) anos, a locais destinados a práticas esportivas, artísticas ou culturais destinadas ao público, conforme o caso. (Lei 14.532/2023)[63]

O excelente trabalho produzido pelo *Bàbálórìṣà* e Doutor em Semiótica e Linguística Geral, *ọmọ* Ṣàngó, Sidnei Nogueira, intitulado "Intolerância Religiosa" (2020), nos alerta que a violência sofrida pelas Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro)[64] é, de fato, racismo. As práticas do "sagrado" celebrado pelos terreiros,

---

[61] "Desde 12 de janeiro de 2023, com a sanção da Lei 14.532, a prática de injúria racial passou a ser expressamente uma modalidade do crime de racismo, tratada de acordo com o previsto na Lei 7.716/1989. Até então, a injúria racial estava prevista apenas no Código Penal, com penas mais brandas e algumas possibilidades que agora deixam de existir. A mudança foi importante por reconhecer que a injúria racial também consiste em ato de discriminação por raça, cor ou origem que tem como finalidade, a partir de uma ofensa, impor humilhação a alguém. A alteração legislativa acompanha recentes entendimentos dos Tribunais Superiores que já vinham afirmando que o crime de injúria racial não prescreve e que poderiam ser enquadrados como racismo." Disponível em: https://mppr.mp.br/Noticia/Entenda-Direito-Injuria-racial-e-equiparada-ao-racismo

[62] Ementa: Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para tipificar como crime de racismo a injúria racial, prever pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prever pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público." Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/l14532.htm.

[63] Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/l14532.htm. Disponível também no Diário Oficial: https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=601&pagina=1&data=11/01/2023&totalArquivos=3

[64] N.A. "Adotar-se-á o termo CTTro – Comunidade Tradicional de Terreiro – como uma denominação aglutinadora de todas as práticas afro-brasileiras também chamadas Religiões de Matriz Africana ou

considerada demoníaca, de contramão com a hegemonia religiosa, não se relaciona apenas com a origem étnica, mas também, com uma forma de existir, promovida pelos adeptos de terreiros. O foco não está somente em quem pratica, inclui quem está praticando, entendendo que tais práticas extrapolam os limites do terreiro. Seja de forma implícita ou explícita, o racismo atinge, segundo o Bàbálórìṣà, "a dimensão mais importante de uma pessoa e/ou coletividade: sua própria humanidade" (Nogueira, 2020, p. 91).

O correto seria afirmar essa discriminação como racismo religioso ao invés de intolerância religiosa, uma vez que esse ataque não se impõe somente a quem pratica mas sim aos corpos negros e suas formas de existir, de ser e estar no mundo, atingindo de forma explícita ou até mesmo implicitamente a humanidade dessa pessoa e/ou de sua coletividade, de seu movimento em comunidade. Sidnei Nogueira (2020) justifica dizendo que:

> Quando se fala em intolerância religiosa, algumas vezes o foco da perseguição não é apenas a origem étnica dos praticantes ou a origem da crença, mas uma prática do sagrado alheio, que é considerada herética ou demoníaca por outro grupo (Nogueira, 2020, p. 83).

A *Ìyálórìṣà* Paula de *Ọdẹ* engrandece no pensamento deste trabalho quando nos oferece sua percepção sobre racismo religioso:

> Eu entendo que o racismo religioso ele acontece a partir do racismo, claro, mas ele acontece também muito mais pela falta do entendimento do que é o candomblé. Difundir, não os ritos, mas essa comunidade de candomblé, difundir pro mundo. Porque a gente fala de candomblé sempre de nós para nós mesmos e a gente precisava falar de candomblé para outras pessoas em uma outra ótica, em uma outra perspectiva do que seja candomblé, não como religião. E eu acredito também que o racismo religioso é uma forma de desqualificar não só o candomblé mas toda a cultura preta. Isso [o racismo] coloca o candomblé, as religiões de matriz africana como pilar principal para destilar todo o ódio do racismo para outros lugares. Dentro de uma casa de candomblé a gente agrega e acolhe aquilo que a igreja expulsa. Então, é uma forma também de colocar todo o ódio social em cima de uma casa de candomblé (*Ìyá* Paula de *Ọdẹ*, 2023).

Assim, dentro dessa pesquisa, neste debate sobre raça e racismo, torna-se importante traçar alguns pontos históricos sobre processos de desumanização no/a negro/a na sociedade atravessados por Leis de desamparo e exclusão, desde sua

---

tradições afro-brasileiras, como Umbanda, Candomblé, Xambá, Nagô-egbá, Batuque, Tambor de Mina, Jurema e aparentados. Diante da perseguição, somos todos "macumbeiros" – no sentido negativo da palavra –, por isso é preciso que nos vejamos todos como irmãos e parte de uma cultura com gênese comum." (Nogueira, 2020, p. 70)

animalização e subjulgamento ao lugar de “inferiorioridade”, aos seus avanços como ser integrante e humano dentro da sociedade, ao direito de suas práticas espirituais de encontro com o que é tido como "sagrado, instaurando uma demonização debruçada no racismo religioso fundamentado na perspectiva eurocêntrica religiosa, nas lutas e conquistas dos Movimentos Negros, mas também expor algumas das manifestações impostas que constituiram e permeiam no imaginário da sociedade brasileira, ou caso tenham sido esquecidos, é nosso papel lembrar que:

> O objetivo não expresso dessa ideologia é negar ao negro a possibilidade de autodefinição, subtraindo-lhe os meios de identificação racial. Embora na realidade social o negro seja discriminado exatamente por conta de sua condição racial e da cor, negam a ele, com fundamentos na lei, o direito legal da autodefesa (Nascimento, 2017, p. 94).

Esses percursos de retirada e exclusão do negro e da negra no processo civil do Brasil e com as demandas e exigências do povo de terreiro em consonância com aqueles que instituem leis, promovem o ressarcimento e o bem estar dessas vidas. Um exemplo que podemos trazer é o Código Criminal da Lei de 16 de dezembro de 1830, no art. 276º que proibia “*Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma fórma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado*”, ou seja, a religião católica, “*Penas - de serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da fórma exterior; e de multa de dous a doze mil réis, que pagará cada um*” [grifo meu]. Tudo o que era associado às práticas religiosas-espirituais de matrizes africanas eram interpeladas pelos processos legislativos como forma de eliminação do/a negro/a como, por exemplo, o exercício de “curas”, homeopatias, curandeirismo etc. Isso devido ao fato de que na segunda metade do século XIX, a escravização e o racismo científico resultaram na perseguição do candomblé e na punição de seus adeptos e participantes. Como forma de prevenção/punição dessa prática, estabeleceu-se o Decreto de nº 847 de 11 de outubro de 1890:

> Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:
> Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100$ a 500$000.
> Paragrapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.
> Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

> Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100$ a 500$000.
> § 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:
> Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200$ a 500$000.
> § 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.
> Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:
> Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100$ a 500$000.
> Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou apparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade:
> Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200$ a 500$000.
> Si resultar a morte:
> Pena - de prisão cellular por seis a vinte e quatro annos (Decreto nº 847/1890)[65].

Na Constituição de 1988 não está explicitamente declarado que o Brasil é um país laico, mas o artigo 5º, inciso VI, que "estipula ser inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias"[66], coloca o Estado democrático garantidor da liberdade religiosa de seus cidadãos. A Lei nº 4.327 de 2021, regulamenta "o princípio da laicidade do Estado previsto nos incisos VI e VII do Art. 5º, e inciso II do Art. 19 da Constituição Federal e veda a exclusão de genitor ou ascendente do convívio de criança e adolescente por motivo de crença religiosa." A ver:

> A Lei nº 4.327 de 2021, regulamenta "o princípio da laicidade do Estado previsto nos incisos VI e VII do Art. 5º, e inciso II do Art. 19 da Constituição Federal e veda a exclusão de genitor ou ascendente do convívio de criança e adolescente por motivo de crença religiosa." A ver:
> Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:
> VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;
> VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

---

[65] Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html

[66] Disponível em: https://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/revistaspge/revista2/artigo5.htm#:~:text=A%20Constitui%C3%A7%C3%A3o%20Federal%2C%20no%20artigo,culto%20e%20as%20suas%20liturgias.

> Considerando que o Estado brasileiro não possui religião oficial, que artigo 5º, inciso VI da Constituição da República prevê a liberdade de crença que só é possível num estado laico e no seu Art. 19 dá a concepção democrática e laica do Estado brasileiro e que a Convenção sobre os Direitos da Criança, ratificada pelo Brasil, reconhece como direitos da criança a liberdade crença religiosa, propomos o presente projeto de lei (Lei 4.327/21)[67]

Sobre essa laicidade e os direitos de outras práticas religiosas, foi em 2023 a sanção da Lei em que celebra-se anualmente no dia 21 de março, o Dia Nacional das Tradições de Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé[68], com as assinaturas das atuais ministras da Cultura, Margareth Menezes, e da Igualdade Racial, além de ser o Dia Internacional contra a Discriminação Racial[69]. Esses são um dos marcadores importantes dentro da história do Brasil, onde continua movimentado pela luta negra contra esse terreno em que se escora o epistemicídio.

Na Conferência de Durban em 2001[70], ocorrida de 31 de agosto a 8 de setembro, com a resolução intitulada "Unidos contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e a intolerância", mulheres negras tiveram um importante destaque nas discussões,

---

[67] Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=2132130

[68] Lei nº 14.519, de 05 de janeiro de 2023. Disponível em: https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:lei:2023-01-05;14519.

[69] "A data foi instituída pela Organização das Nações Unidas (ONU) em memória ao *Massacre de Sharpeville*, que ocorreu na África do Sul em 1966. Em meio ao apartheid, 20 mil pessoas negras protestavam pacificamente contra a instituição da Lei do Passe, que previa a obrigatoriedade de negros portarem cartões de identificação nos quais constavam os locais aonde eles poderiam ir. Tropas do exército local atiraram contra os manifestantes e 186 pessoas ficaram feridas e 69 pessoas morreram. Segundo a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, discriminação racial define-se por "*toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto ou resultado anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício em um mesmo plano (em igualdade de condição) de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública.*" Disponível em: https://www.gov.br/prf/pt-br/noticias/uniprf/2023/marco/dia-internacional-contra-a-discriminacao-racial-qual-a-sua-luta.

[70] "A III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas foi realizada em setembro de 2001, em Durban, na África do Sul e contou com mais de 16 mil participantes de 173 países. A conferência resultou em uma Declaração e um Plano de Ação que expressam o compromisso dos Estados na luta contra os temas abordados." Disponível em: https://brazil.unfpa.org/pt-br/publications/declaracao-de-durban. O Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase) também disponibiliza mais informações sobre a conferência de Durban em seu site: https://ibase.br/a-importancia-e-a-contemporaneidade-da-conferencia-de-durban/.

integradas em organizações como Geledés[71], Criola[72], Cfemea[73], Articulação Brasileira de Mulheres (AMNB)[74], ressaltando que a democracia racial no Brasil é uma falácia e que o seu problema com a população negra é um trabalho árduo, que nas palavras da historiadora e pesquisadora Wânia Sant'Anna[75]: "Trabalho não falta. É hora de arregaçar as mangas e colocar a mão na massa."[76]

> (...) a Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, reunida em Durban, na África do Sul, em 2001, representou um momento importante na medida em que reacendeu a discussão, bem como revelou a serenidade do problema do racismo em escala planetária. A conferência identificou o racismo como uma grave ameaça para a paz mundial e um perigoso fato de desagregação interna para as nações, ressaltando a necessidade de ações urgentes no sentido de contê-lo com medidas específicas de caráter público. A obrigação de os governos atuarem nesse sentido, por meio da implementação de ações destinadas a frear e distribuir as desigualdades sociorraciais, foi estabelecida como objetivo internacional (Moore, 2007, p. 30).

Após as resoluções, na plataforma de Durban, políticas públicas começaram a se manifestar no Brasil, tais como critérios de autodeclaração de cor/raça nos censos demográficos que passaram a ser utilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE); a Lei 10.639, de 2003[77], que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana nos currículos das escolas de ensino Fundamental e Médio, públicas e particulares que inclusive, dada a importância desses saberes, houve a alteração da Lei de Diretrizes e Bases (Lei n.º 9.394/96) pela Lei 10.639/03[78]; a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, em 2003, e a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial, em 2010 e a adoção de cotas para estudantes negros/as nas

---

[71] Brasil e Durban [livro eletrônico]: 20 anos depois/Geledés – Centro de Documentação e Memória Institucional; [pesquisa de Iradj Eghrari]. – São Paulo, 2021. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2021/08/brasil-e-durban-20-anos-depois.pdf

[72] Assunto e informação sobre a organização Criola disponível em: https://criola.org.br/estado-brasileiro-e-cobrado-na-onu-por-agenda-de-durban-e-reparacao-entra-na-pauta/?doing_wp_cron=1693449358.0135769844055175781250.

[73] Informação disponível em: https://www.cfemea.org.br/plataforma25anos/_anos/2001.php?iframe=conferencia_durban_racismo.

[74] Informações sobre a organização disponível em: https://amnb.org.br/.

[75] Wânia Sant'Anna é Mestra em Desenvolvimento e Gênero pelo Instituto Internacional de Estudos Sociais, na Holanda.

[76] Boletim do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNCM), órgão governamental criado em 1985.

[77] Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm

[78] "Essa lei foi regulamentada pela Resolução CNE/CP 01/04 e pelo Parecer CNE/CP 03/04, que instituem as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana" (GOMES, 2017, p. 68).

universidades públicas brasileiras por meio da Lei Federal 12.711[79], de 2012, que garantiu 50% das vagas para pessoas negras em instituições federais de ensino superior. .

A filósofa, escritora e ativista o do movimento social negro brasileiro, fundadora do Instituto Geledés, Doutora Sueli Carneiro (2011), nos informa em seu livro "Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil", sobre os desdobramentos pós-Durban[80], o que torna interessante pensar como ter consciência sobre a construção do Brasil reflete na necessidade de tomadas de decisões importantes para a população negra. O Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos, na cidade do México, realizou em 2002 o I Seminário de Especialistas para a América Latina e Caribe sobre o Cumprimento do Programa de Ação Adotado em Durban, resultante da III Conferência de Durban em 2001, a saber:

> O seminário se deteve no aprofundamento e na formulação de recomendações aos Estados da região sobre oito temas para o cumprimento das disposições estipuladas por aquela conferência relativas aos grupos específicos de vítimas de racismo e discriminação. (...) Dentre as recomendações e conclusões do seminário[81], reiterou-se a necessidade de implementação dos Planos Nacionais de Combate ao Racismo e à Discriminação Racial (...) (Carneiro, 2011, p. 137-138).

Essa é uma demonstração do avanço dos movimentos negros no Brasil que sempre existiram fomentando a vida e o direito de viver da população negra, com demandas pautadas nas obrigações reais do Estado. O Estado assim reconhece que terá que fazer políticas de reparação e ações afirmativas. É importante destacar uma das muitas pautas contidas no documento de "Declaração e Programa de Ação" desta conferência:

> Reconhecemos que a escravidão e o tráfico escravo, incluindo o tráfico de escravos transatlântico, foram tragédias terríveis na história da humanidade, não apenas por sua barbárie abominável, mas também em termos de sua magnitude, natureza de organização e, especialmente, pela negação da essência das vítimas; ainda reconhecemos que a escravidão e o tráfico escravo são crimes contra a humanidade e assim devem sempre ser considerados, especialmente o tráfico de escravos transatlântico, estando entre as maiores manifestações e fontes de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata; e que os Africanos e afrodescendentes, Asiáticos e povos de origem asiática, bem como os povos indígenas foram e continuam a

[79] Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cotas/perguntas-frequentes.html

[80] N.A. "Artigo publicado originalmente no Correio Braziliense, 12 jul. 2002" (CARNEIRO, 2011, P. 63).

[81] N.A. "A íntegra do relatório do Seminário Regional de Especialistas para a América Latina e Caribe sobre o Cumprimento do Programa de Ação Adotado em Durban encontra-se disponível em espanhol em: http://www.unhchr.ch/Huridoca.nsf/0/7eae3799021066c4c1256c98003848f7/$FILE/G0215324.pdf. Acesso em: 03 fev. 2011" (CARNEIRO, 2011, p. 137-138).

> ser vítimas destes atos e de suas conseqüências; (...) (UNFPA Brazil, 2001, p. 12).[82]

A Organização das Nações Unidas (ONU), após esta conferência, passa a adotar o termo *afrodescendente* deixando evidente que grupos específicos sofrem com o racismo, além de abordar a discriminação racial, entendendo que as opressões de raça se articulam também com as questões de gênero, posição social, localização etc. Considerando, inclusive, a escravidão e o tráfico de escravos *crimes contra a humanidade* e que requerem reparação histórica (grifo meu).

As Leis que retiraram a mobilidade social, política, econômica, educacional etc. de negros e negras no Brasil fomentam uma trajetória racista estruturada na qual abrage a miséria e esquecimento dessa população, de modo que nos dias atuais muitas pessoas enxergam a presença do negro na sociedade como uma anomalia social. O racismo estabelece uma linha divisória entre os que têm o direito de viver e aqueles que não têm, e isso é histórico (Bernardino-Costa, 2020), como podemos ver nos exemplos de Leis e Decretos citados acima desde o período do Império, Brasil-Colônia e República.

É, sempre que preciso, lembrar das leis que sujeitaram o/a negro/a ao fracasso, e da mesma forma, ressaltar, manter e continuar com as lutas negras contra processos racistas e, sobretudo, de valorização das presenças negras nos espaços sociais e históricos de nosso país, pois, os Movimentos Negros no Brasil foram essenciais para reivindicar, reestabelecer e permitir que espaços que não foram permitidos aos negros/as fossem possíveis. É, também, a partir das políticas públicas e pela atuação dos candomblés, por exemplo, que muitas articulações criaram caminhos para um percurso de conquistas sobre a negação de direitos aos negros/as. A explicação didática da professora Doutora Nilma Lino Gomes nos ensina um pouco mais sobre o que entende-se por Movimento Negro:

> (...) as mais diversas formas de organização e articulação das negras e dos negros politicamente na luta contra o racismo (...) Participam dessa definição os grupos políticos, acadêmicos, culturais, religiosos e artísticos com o *objetivo explícito* de superação do racismo e da discriminação racial, de valorização e afirmação da história e da cultura negras no Brasil, de rompimento das barreiras racistas impostas aos negros e às negras na ocupação dos diferentes espaços e lugares na sociedade. Trata-se de um movimento que não se reporta de forma romântica à relação entre os negros brasileiros, à ancestralidade africana e ao continente africano da atualidade, mas reconhece os vínculos históricos, políticos e culturais dessa relação, compreendendo-a como

[82] Declaração e Programa de Ação. Adotada em 8 de setembro de 2001 em Durban, África do Sul. Disponível em: https://brazil.unfpa.org/pt-br/publications/declaracao-de-durban

> integrante da complexa diáspora africana. (...) não basta apenas valorizar a presença e a participação dos negros na história, na cultura e louvar a ancestralidade negra e africana para que seja um coletivo considerado como Movimento Negro. É preciso que nas ações desse coletivo *se faça presente e de forma explícita uma postura política de combate ao racismo* (Gomes, 2017, p. 23-24).

Os terreiros de candomblé são apenas considerados parte de um Movimento Negro quando entendem o seu papel quando são espaços de acolhida fraterna, de cuidado emocional, físico, de saúde, de proteção à vida, de resistência, de combate ao racismo e de compreender que este espaço foi constituído para que negros e negras pudessem exercer a sua espiritualidade, dar continuidade à ancestralidade e criarem ferramentas de humanização de suas vidas.

> Não é exagero afirmar-se que desde o início da colonização, as culturas africanas, chegadas nos navios negreiros, foram mantidas num verdadeiro estado de sítio. Há um indiscutível caráter mais ou menos violento nas formas, às vezes sutis, da agressão espiritual a que era submetida a população africana, a começar pelo batismo ao qual o escravo estava sujeito nos portos africanos de embarque ou nos portos brasileiros de desembarque (Nascimento, 2017, p. 123).

Com isso, as reflexões na/da pesquisa nos convidam a pensar sobre o papel da sociedade neste país, considerando o seu tratamento das relações raciais e sociais sobre o/a negro/a no Brasil, e como foco, sobre os participantes negros de terreiros de candomblé. O cerne deste trabalho não é retratar as violências como palco principal, mas sim, trazer à luz possibilidades que percorrem as vidas negras de modo que possamos nos localizar como seres humanos, onde essa memória não seja acúmulo do sofrimento causado pela escravização, mas sim, um novo caminho onde a vitória é pelo coletivo. Mesmo que muitas das novas gerações não tenham presenciado os processos decorrentes da nossa história, a história e o corpo contam os fatos e tornam-se imagens da luta travada até hoje, com possibilidades de rumos melhores. E para além disso, devemos nomear aquilo que nos assola, pois as palavras inscrevem na realidade e nomeiam aquilo que precisamos colocar na esfera da existência, adquirindo entendimento e, por fim, combatendo.

Da importância e responsabilidade do terreiro e diante dos fatos que ressaltamos neste capítulo, é de suma relevância salientarmos a recente resolução de número 715, de 20 de julho de 2023, onde o Conselho Nacional de Saúde (CNS) aprovou uma resolução com 59 propostas para a saúde pública no Brasil, onde a de número 46 reconhecendo a importância dos espaços religiosos de matriz africana como locais de cura. Essas

orientações estratégicas para o Plano Plurianual e para o Plano Nacional de Saúde, aprovadas pelo Conselho Nacional de Saúde, entende que é necessário:

> (Re)conhecer as manifestações da cultura popular dos povos tradicionais de matriz africana e as Unidades Territoriais Tradicionais de Matriz Africana (terreiros, terreiras, barracões, casas de religião, etc.) como equipamentos promotores de saúde e cura complementares do SUS, no processo de promoção da saúde e 1ª porta de entrada para os que mais precisavam e de espaço de cura para o desequilíbrio mental, psíquico, social, alimentar e com isso respeitar as complexidades inerentes às culturas e povos tradicionais de matriz africana, na busca da preservação, instrumentos esses previstos na política de saúde pública, combate ao racismo, à violação de direitos, à discriminação religiosa, dentre outras (CNS, 2023).[83]

E esse *ẹbọ* histórico, de caráter informativo, serve para pensarmos em agregar conhecimentos necessários e importantes sobre as, e nas, lutas de reestabelecimento das agências negras entendendo os processos e resultados que vigoraram de muita estratégia e resistência negra que inicia-se antes mesmo da chegada de nossos antepassados em terras brasileiras, incluindo o papel de valioso do Movimento Negro em nosso país. A exposição de algumas Leis e a aplicabilidade de outras também consiste no apoio de órgãos públicos comprometidos com esse movimento de mudança no nosso país. Leis que ratificam uma postura da sociedade na qual a presença do/a negro/a tornava-se/torna-se inaceitável, pois a identidade proveniente da hegemonia branca que se instaura em todas as esferas de poder no Brasil não aceita o crescimento exponencial e constante de negros e negras nas mais diversas áreas de acesso social, político, educacional, econômico etc. Essa então, torna-se uma forma, assim como solicita Stuart Hall, de reconhecimento de que o racismo biológico, diferenças sociais e culturais, e sua discriminação cultural, constituem estruturas combinadas do mesmo mal: o racismo (Hall, 2013).

Iná Iná mo júbà ayé
Iná mo júbà[84]

Iná eu lhe apresento meus humildes respeitos na terra
Iná eu lhe apresento meus humildes respeitos[85]

---

[83] Resolução número 715, de 20 de julho de 2023 do Conselho Nacional de Saúde (CNS). Disponível em: https://conselho.saude.gov.br/resolucoes-cns/3092-resolucao-n-715-de-20-de-julho-de-2023?utm_source=the%20news&utm_medium=newsletter&utm_campaign=15_08

[84] Trecho de uma das cantigas entoadas em cerimônias de *Ìpàdé*, onde faz-se as louvações à ancestralidade.

[85] Cantiga entoada nos cultos de candomblé de nação Ketu. Referência oral retirada do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*. Palavras em iorubá puderam ser transcritas com o auxílio de dicionário de José Beniste (2019). Trecho da cantiga do ritual de *Ìpàdé*.

É com esse *Orin* que buscaremos *ẹbọ* mais adequados para nossa vida dentro dos rituais que se apresentam a seguir.

2. *Ìpàdé*: *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*, a casa de *àṣẹ* onde o caçador é vitorioso

> Há um *Ìtàn* que contam que quando Olódùmarè[86] criou o mundo, Ele avistou uma grande explosão e de lá uma pedra quente surgia. Era uma laterita vermelha com muita energia que emanava dela. Alguns dizem que era Èṣù movimentando-se. Outros/as dizem que foi criação de Olódùmarè. O que sabemos é que lá estava essa pedra repleta de *àṣẹ*. Èṣù nascera junto à Terra.[87]

As casas de candomblé são comumente identificadas por nomenclaturas específicas como exemplo: *Ilé Àṣẹ*, Casa de Axé, barracão, roça, terreiro etc. Essas são algumas das denominações dadas por "pessoas de santo"[88], ou *ọmọ òrìṣà*[89], a esse espaço, estabelecendo-o como o local de (re)encontro onde aqueles/as que fazem parte do culto à *òrìṣà* reúnem-se. É no *Ilé Àṣẹ* que se prepara o convite para que as "pessoas de santo", juntamente com as divindades e todas as energias cosmológicas, floresçam a ancestralidade, no intuito de resgatar a memória, as histórias contadas, a autoestima das pessoas envolvidas, o que é praticado a todo o momento, para que assim incluam-se nos valores sociais, culturais, no desenvolvimento e na compreensão para além daqueles/as que a praticam.

É interessante pensar na concepção sobre o terreiro e na forma social de existência de um grupo, a capacidade de produzir e intervir no imaginário, nos mitos, na intelectualidade em um estilo de vida em coexistência com o espaço ocupado em que o sujeito se relaciona (Sodré, 2019). Neste espaço, encontramos uma disposição de pessoas responsáveis por diversas atividades que são colocadas em prática coletivamente, e que são ensinadas e vividas por quem faz parte dessa composição epistemológica chamada candomblé, onde há a integração do culto a *òrìṣà* com as experiências de vida de cada pessoa dentro de um *Ilé Àṣẹ*, que no contexto deste trabalho, são exercidas às filosofias iorubás.

> (...) as marcas do "Yorùbá" podem ser encontradas em um conjunto único de crenças filosófico-religiosas com base nas quais os Yorùbá organizam, regulam e moderam sua vida cotidiana. Refiro-me a essas crenças filosófico-religiosas, crenças como "crenças práticas", porque não são apenas sobre fé;

---

[86] Podemos encontrar em algumas literaturas ou até mesmo através da oralidade sendo citado como Elédùmarè ou Ọlọ́run.

[87] Através da oralidade, escuta e percepção, essa é uma parte de um *Ìtàn* sobre Olódùmarè e Èṣù utilizado para iniciar a introdução desta dissertação.

[88] Pessoas que fazem parte do culto à *òrìṣà*, também chamados de filhos/as de santo, povo de santo, ou povo de *àṣẹ*.

[89] *Ọmọ*: filho/a, criança, descendente; (Beniste, 2019. p. 618); Filho/a de *òrìṣà*.

> essas crenças também explicitamente (mas muitas vezes implicitamente) guiam e governam a conduta prática (Abímbọ́lá, 2006a, p. 25)[90].

O que o terreiro de candomblé tenta promover por meio desse espaço estabelecido para esse encontro de saberes é o afeto responsável às dimensões espirituais na vida humana, que refletem na construção das identidades dos participantes que se (des)envolvem nele, pois:

> (...) o terreiro (de candomblé) afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque, além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtém-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil (Sodré, 2019, p. 21).

Assim, como espaços de aquilomamentos, os terreiros configuram-se (ou deveriam entender essa lógica) que suas (re)organização vindas das práticas africanas e afro-diaspóricas no Brasil reivindicam com os/as seus/as participantes, associado aos fazeres e aprendizagens, a interação de um outro modo de organização e vida, a reunião de formas de resistência à opressão do poder hegemônico.

O terreiro passa então a constituir um novo espaço de socialização para o/a negro/a, tal como um espaço onde a identidade negra fortifica-se através de um escape ao racismo e hegemonia cultural branca. Porém, a manutenção desse espaço deve ter a noção e entendimento de que o racismo não deve ser operado. O terreiro tem um formato de um lugar multicultural, educativo, integrador, sendo capaz de socializar diferentes pessoas, entendendo e dando valor às suas existências, possibilitando ao negro/a projetar-se com/sob um outro olhar para além do sofrimento.

Se o candomblé constitui-se com uma matriz africana de saberes, e nessa pesquisa, o terreiro em questão é permeado pelas filosofias iorubás, o desenvolvimento de todo esse conhecimento, por mais que seja atravessado pela ruptura de suas raízes e interpelado pela devastação colonial, é garantido que essas epistemes sejam também reconhecidas uma vez que sofrem por ataques contra a integridade incontestável de sua história. Mesmo quando sua produção intelectual é contestada, sua organização comunitária é rotulada,

---

[90] Tradução minha de: *"(...) the hallmarks of "Yorùbá" are to be found in a unique set of religio-philosophical beliefs on the basis of which the Yorùbá organize, regulate and moderate their day-to-day lives. I refer to these religio-philosophical beliefs as "practical beliefs" because they are not just about faith; these beliefs also explicitly (but often implicitly) guide and govern practical conduct.* (Abímbọ́lá, 2006a, p. 25)

seu processo histórico reescrito por outras mãos[91], e seu percurso linguístico substituído pela língua colonizadora. Os candomblés trazem cosmopercepções, com bases nas filosofias africanas, e neste terreiro, as práticas filosóficas e espirituais iorubá etc.

Para prosseguir com nosso raciocínio sobre a produção oral no terreiro, a doutora pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), *Ìyá* Vanda Machado (2006), nos introduz a um conto de tradição oral, fruto de sua tese de doutorado intitulada "Àqueles que tem na pele a cor da noite: Ensinâncias e aprendências com o pensamento africano recriado na diáspora" uma perspectiva sobre as localizações dos contos no que ela chama de "lugar-terreiro", dentro do que se incorpora na sua existência. Ela apresenta então este conto no qual a verdade não é única, mas que a resistência da cultura afrodiaspórica conduz o local de pertencimento à ancestralidade que não se dissocia de sua condição humana essencial, da sua experiência individual e social. Desfrutemos:

> (...) conta uma tradição oral de matriz africana que no princípio havia uma única verdade no mundo. Entre o Orun (mundo invisível, espiritual) e o Aiyê (mundo natural) existia um grande espelho. Assim, tudo que estava no Orun se materializava e se mostrava no Aiyê. Ou seja, tudo que estava no mundo espiritual se refletia exatamente no mundo material. Ninguém tinha a menor dúvida em considerar todos os acontecimentos como verdades. E todo cuidado era pouco para não se quebrar o espelho da Verdade, que ficava bem perto do Orun e bem perto do Aiyê.
> Neste tempo, vivia no Aiyê uma jovem chamava Mahura, que trabalhava muito, ajudando sua mãe. Ela passava dias inteiros a pilar inhame. Um dia, inadvertidamente, perdendo o controle do movimento ritmado que repetia sem parar, a mão do pilão tocou forte no espelho, que se espatifou pelo mundo. Mahura correu desesperada para se desculpar com Olorum (o Deus Supremo). Qual não foi a surpresa da jovem quando encontrou Olorum calmamente deitado à sombra de um iroko (planta sagrada, guardiã dos terreiros). Olorum ouviu as desculpas de Mahura com toda a atenção, e declarou que, devido à quebra do espelho, a partir daquele dia não existiria mais uma verdade única. E concluiu Olorum: 'De hoje em diante, quem encontrar um pedaço de espelho em qualquer parte do mundo já pode saber que está encontrando apenas uma parte da verdade, porque o espelho espelha sempre a imagem do lugar onde ele se encontra" (Machado, 2006, p. 34).

Dito isso, apresento então o terreiro de candomblé protagonista dos pensamentos e leituras que trago para esta dissertação e as dinâmicas oferecidas por ele e pelas literaturas e pesquisas no campo do território iorubá e brasileiro para pensarmos identidade e existência do sujeito negro a partir dos *Ìtàn*. Comecemos assim:

[91] Ao empregar-se a frase "história reescrita por outras mãos", estamos indicando que através da colonização esses saberes foram rompidos como forma de apagamento histórico de sua existência e precisam ser transferidos para aqueles e aquelas que as iniciaram.

> Eu lhe ofereci apenas a minha palavra, e ele a aceitou. Assim, O Caçador de Uma Flecha trouxe comida para a sua comunidade.[92]

Localizando o percurso da pesquisa e assim como narra a sua história de vida, a *Ìyálórìṣà* Paula de *Ọdẹ* foi iniciada para o *òrìṣà* Ọ̀ṣọ́ọ̀sì pelas mãos de Pai Jorge de *Ọdẹ*, dando início a sua caminhada dentro do candomblé. Águas passaram em sua vida até que *Ìyá* Paula de *Ọdẹ* deu continuidade às suas *obrigações* com Pai Alvinho[93] de Ọmọlu[94], tornando-se assim, *Ìyálórìṣà*. Mais à frente, por outras questões pertinentes à *òrìṣà,* vinculado a todo o processo por que já passara, *Ìyá* Paula de *Ọdẹ* diz ir em busca de "*soluções para sua vida*"[95] e encontra no terreiro de Pai Ronaldo de Yemọja[96] as "respostas que procurava", junto com o auxílio indispensável de seu *Bàbáláwo*[97] Sandro Ifatorera.[98] Em 2018, Ana Paula Santanna de Souza, *Ìyá* Paula de *Ọdẹ*, *Ojú Le mi Ọdẹ,* funda o *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ* (Imagens 1 e 2).

Imagem 1: Entrada do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*



Legenda: Entrada do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ.* Na foto os *Ògá* de Ọ̀ṣọ́ọ̀sí: Raphael de Ògún, Kaique de Ọ̀ṣàlá e os *Ọ̀gá* de Ọ̀ṣùmàrè: João Pedro de Ọ̀ṣọ́ọ̀sí e Calebe de Ọbalúwayé. Dia do *Àjọ̀dún* de Ògún e Ọ̀ṣọ́ọ̀sí em 22/04/2023. **Foto:** Luiz Filipe de Ọ̀ṣùmàrè (2023).

---

[92] Fragmento de um *Ìtàn* sobre Ọ̀ṣọ́ọ̀sì e uma história de vida da *Íyálórìṣà* Paula de *Ọdẹ* que envolve a aquisição de seu terreiro para introdução do parágrafo abaixo.

[93] "Seu nome civil era Álvaro Pinto de Almeida Sobrinho. Era mais conhecido como Alvinho de Omolú em razão de sua pele clara. Filho de Cristóvão D'Ogun do Terreiro do Pantanal na Baixada Fluminense, Rio de Janeiro, sua raiz se expande por Maria do Violão de Oloke, e Tio Firmo de Oxum. Iniciado aos 20 anos, no dia 22 de maio de 1954, para o Orixá Omolú." Fonte: http://www.jornalagaxeta.com.br/pimpim.php?opt=3&mat=222.

[94] O Dono da terra (Jagun, 2017 ,p. 266).

[95] Fala de *Ìyá* Paula de *Ọdẹ dentro de seu terreiro, contando um pouco de sua história dentro do candomblé.*

[96] Significa: "s. Divindade das águas do mar. < yèyé+ọmọ+ẹjá." (Beniste, 2019, p. 809). Tradução: A mãe dos/as filhos/as peixes.

[97] Foi escrito de outra forma para melhor leitura da palavra. Na língua iorubá escrevemos *Bàbáláwo*, que seria a "s. Sacerdote de *Ifá* (lit. aquele que conhece os mistérios ocultos, os mistérios transcendentais). <bàbá+ní+awo (Beniste, 2019, p. 148)." Por Ifá, veremos adiante dentro desta pesquisa.

[98] Seu nome de iniciação no culto de Ifá.

Imagem 2: Entrada do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*



Legenda: Entrada do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ* encontra-se o *Bàbálórìṣà* Luiz Filipe de Òṣùmàrè, filho sanguíneo da *Ìyálórìṣà* Paula de *Ọdẹ*. Dia do *Àjọ̀dún* de Ògún e Ọ̀ṣọ́ọ̀sí em 22/04/2023. **Foto:** Kim Camargo de Ògún (2023).

Ronaldo Felipe de Santana, Pai Ronaldo de Yemọja, foi iniciado dentro do culto à *òrìṣà* por Pai Benedito do Ògún[99], na nação[100] Nagô-Egbá. Ele conta que sua trajetória espiritual começou aos seis anos de idade. Logo após o falecimento de seu "pai de santo"[101], e já tendo concluído suas "abrigações" com *òrìṣà*, Pai Ronaldo, que residia no Rio de Janeiro estaria longe da "raíz de sua nação". Assim, resolveu dar continuidade aos seus estudos sobre a espiritualidade africana. Foi então que em um curso de língua iorubá no ICAPRA[102] conheceu a *Ìyálórìṣà* Palmira Navarro, *Ìyá* Palmira de Ọya[103], Oyá Ijikutá[104], que o convida para uma festa em celebração ao *òrìṣà* Òṣàlá[105] em sua "casa de santo"[106], assim também chamados os terreiros de candomblé. E foi a partir desse contato que começava a se estabelecer uma relação de afeto entre os dois, que faz com que Pai

[99] Divindade do ferro e das batalhas. (Beniste, 2019, p. 562).

[100] Veremos algumas abordagens sobre "nações de candomblé" ainda nesse capítulo.

[101] Nome comumente dado aos sacerdotes de *òrìṣà* e de cultos de terreiros de matriz africana.

[102] ICAPRA - Instituto Cultural de Apoio e Pesquisa às Tradições Afro foi criado em 1998 por Marcelo Fritz.

[103] Divindade dos ventos e dos raios. (Beniste, 2019, p. 630).

[104] Seu nome de iniciação no culto à *òrìṣà*.

[105] Divindade da criação (lit. o grande *òrìṣà*) (Beniste, 2019, p. 592).

[106] Nome comumente dado aos terreiros de candomblé ou terreiros de matriz africana.

Ronaldo de Yemọja continue exercendo sua espiritualidade, agora juntamente com o auxílio de *Ìyá* Palmira de Ọya, como sua "mãe de santo"[107]. Assim, dentro de sua casa de candomblé chamada *Ilé Ọmọ Ìyá Adé Omi*[108] (figura 3), em Santa Amélia, no município de Belford Roxo, no Rio de Janeiro, Pai Ronaldo de Yemọja dá sequência no culto à *òrìṣà*, entendendo que seu vínculo agora com outra sacerdotisa transforma-se em uma nova dinâmica por esse deslocamento entre as nações de candomblé. Esse vínculo transforma não somente a ele como *Bàbálórìṣà*, mas também como homem negro, e inclusive as dinâmicas dentro de sua vida espiritual e de terreiro. Nas conversas dentro de sua casa de *àṣẹ*, com suas próprias palavras, ele diz que: "*hoje em dia tenho a minha família espiritual, que é a família do Ilé Ọmọ Ìyá Légí*[109]. O terreiro e família em questão é a de *Ìyá* Palmira de Ọya.

Imagem 2: Entrada do *Ilé Ọmọ Ìyá Adé Omi*



Foto: Kim Camargo de Ògún (2023).

Iniciada para a *òrìṣà* Ọya, pelas mãos do *Bàbálórìṣà* Caribé, *Ọdẹ Tayó*, em 1966[110], *Ìyá* Palmira conhece o culto à *òrìṣà* após uma longa jornada de sua vida dentro do catolicismo. Ao decorrer dos anos, foi com o Bàbálórìṣà Pai Reinaldo de Ṣàngó, sob a orientação do Prof. Agenor Miranda[111], que *Ìyá* Palmira continua sua caminhada no

[107] Nome comumente dado às sacerdotisas de *òrìṣà* e de cultos de terreiros de matriz africana.

[108] Casa dos filhos da mãe coroada. *Ilé*, casa; *Ọmọ: filhos/as; Ìyá*: mãe; *Adé*, coroa; *Omi*, água (Beniste, 2019).

[109] Significa: Casa dos filhos de Ọya e Ọmọlu

[110] Fonte: Jornal Extra 08/11/202. https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/candomble-do-rio-chora-por-mae-palmira-de-yansan-24735603.html

[111] Disponível em: https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/candomble-do-rio-chora-por-mae-palmira-de-yansan-24735603.html. Agenor Miranda Rocha, foi iniciado em 1912, ao *òrìṣà*

candomblé fundando em 1974 o *Ilé Ọmọ Ìyá Légí*[112] — localizado na Rua Marte 1.001, em Mesquita, na Baixada Fluminense.

No ano de 1957, Reinaldo de Carvalho, Pai Reinaldo de Ṣàngó, *Ayrà Dewe,* foi iniciado por Mãe Agripina de Ṣàngó, a segunda *Ìyálórìṣà* do *Ilè Àṣẹ Òpó Àfọ̀njá*[113] do Rio de Janeiro, em Coelho da Rocha. Assim, mais tarde, Pai Reinaldo funda o *Ilè Àṣẹ Òpó Àfọ̀njá* de Itaúna, como contam seus filhos e filhas de "santo" em documentário exibido pelo canal Oku Lailai - Memória Ancestral[114]. Para continuar essa história, em homenagem a esses grandes nomes do candomblé, saudamos Ṣàngó:

Ọba ní ṣà rẹ̀ lóòkè odó
Ó bẹ́rí ọmọ
Ọba ní ṣà rẹ̀ lóòkè odó
Ọba Kòso ayọ̀
Máà inọ́n inọ́n
Máà inọ́n wà inọ́n inọ́n
Ọba Kòso
Olóko só aráayé
Máà inọ́n inọ́n
Ọba Kòso aráayé
Máà inọ́n inọ́n
Máà inọ́n wà inọ́n inọ́n[115]

Ele é o rei que pode despedaçá-lo sobre o pilão
Aquele que cumprimenta os/as filhos/as
Ele é o rei que pode despedaçá-lo sobre o pilão
Rei coroado com alegria (Kòso, lugar sagrado em Ọyọ)
Não mande fogo
Não mande fogo sobre nós
O rei de Kòso
O fazendeiro fala pela humanidade
Não mande fogo
O rei governa a humanidade
Não mande fogo
Não mande fogo sobre nós[116]

Òṣàlá (lê-se: Oxalá) pelas mãos de Eugênia Ana dos Santos, mais conhecida como Mãe Aninha de Ṣàngó ou Obá Biyi, fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá, na cidade Salvador.

[112] Significa: Casa dos filhos de Oya e Ọmọlu. Fonte: Jornal Extra 08/11/202. https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/candomble-do-rio-chora-por-mae-palmira-de-yansan-24735603.html

[113] Casa de força sustentada (onde o pilar é) por Afonjá (Ṣàngó). *Òpó*: pilar (Beniste, 2019, p. 590) *Àfọ̀njá*: denominação de um guerreiro iorubá, líder da região Ìl*ọrin.* (Beniste, 2019, p. 48).

[114] Concepção e Edição: Wagner Guinesi; Produção Executiva: Wagner Guinesi e Carlos Gouveia; Voz Oficial: Agbá Ìyá Tebesè Rose Mary de Ọ̀ṣọ́ọ̀ṣí; Colaboração: Mauricio de Sousa. Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=8b2EpovDBQc

[115] *Orin* de Ṣàngó.

[116] Cantiga entoada nos cultos de candomblé de nação Ketu. Referência oral retirada do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*. Palavras em iorubá puderam ser transcritas com o auxílio de dicionário de José Beniste (2019).

Mãe Agripina de Aganjú*, Ọba Déyí*, foi iniciada pela *Ìyálórìṣà* Eugênia Ana dos Santos, a Mãe Aninha, *Ọba Biyi*, em 1910, inaugurando o *Ilè Àṣẹ Òpó Àfọ̀njá* de Salvador, na Bahia. A trajetória de Mãe Aninha, que começou na Casa Branca (*Ilé Àṣẹ Ìyá Nasò Ọka*), e após dispersões na história, Mãe Aninha estava com o grupo que se afastou e foi para a roça de Tio Joaquim, no Rio Vermelho, na Bahia. O convívio com Joaquim Vieira da Silva, *Ọba Sanyá*, que já havia fundado um terreiro de candomblé no Rio de Janeiro, fez com que Mãe Aninha se familiarizasse com os hábitos cariocas, iniciando, assim, seus rituais espirituais em meados do século XIX, reunindo seus primeiros filhos e filhas. Assim, iniciada na Pedra do Sal, no Rio de Janeiro, com o nome de *Ilè Àṣẹ Òpó Àfọ̀njá* (a casa de *àṣẹ* sustentada por *Àfọ̀njá*), a casa de Mãe Aninha foi fundada, aproximadamente, em 1886 (Machado, 2015).

> Não se pode afirmar com precisão algumas datas, entretanto, os fatos se encaixam no sentido de contar a história. Tudo indica que Mãe Aninha retornou para Salvador-BA, em 1907 quando faleceu Tio Joaquim - *Ọbá Sanyá*. A "imortal" Iyalorixá Eugênia Anna dos Santos, conhecida como Mãe Aninha de Afonjá, e mais religiosamente, era chamada de Iyá Oba Biyi, não se limitou ao Rio de Janeiro, adquiriu a roça de São Gonçalo em Salvador-BA, onde no ano de 1910 fundou outra casa também chamada de Ilê Axé Opô Afonjá. Em setembro daquele ano, inaugurou o terreiro da Bahia fazendo a iniciação de Mãe Agripina de Souza, Oba Deyi, que viria ser a Iyalorixá do Axé do Rio de Janeiro, por expressa determinação de sua Mãe de santo (Machado, 2015, p. 35).

Fato histórico importante a ser registrado nesta pesquisa foi a sua trajetória quanto aos direitos de candomblecistas ao termos sua presença como mulher negra engajada nas políticas públicas e nos direitos de culto aos adeptos de religiões de matriz africana. Apoiada pela intelectualidade da época e por Oswaldo Aranha, conseguiu que o então presidente do Brasil Getúlio Vargas, promulgasse o Decreto Presidencial 1.202 de 1934[117]:

> Mãe Aninha em sua trajetória de mulher negra engajada pode ser considerada como uma das memórias mais incisivas no processo construtivo do que hoje se trata como sendo a reclamação de políticas públicas para população negra, haja vista ser por intermédio dela que se conseguiu detectar a presença feminina, no contexto político nacional, quanto articuladora/impulsionadora da promulgação do Decreto Presidencial n.º1.202, no primeiro governo de

[117] "Mãe Aninha sempre lutou para fortalecer o culto do candomblé no Brasil, além de garantir condições para o seu livre exercício. Por intermédio do ministro Osvaldo Aranha, que era seu filho de santo, Mãe Aninha provocou a promulgação do Decreto Presidencial nº 1202, no primeiro governo de Getúlio Vargas, pondo fim à proibição aos cultos afro-brasileiros em 1934". Disponível em: https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/personalidades-negras-2013-mae-aninha.

> Getúlio Vargas, o qual extingue a proibição aos cultos afro-brasileiros em 1934 (Santos, 2014, p. 282).

Naquela época ocorreram muitas mudanças de endereço do terreiro e, atualmente, o *Ilè Àṣẹ Òpó Àfọ̀njá* do Rio de Janeiro está localizado na Rua Florisbela, 1.029 em Coelho da Rocha, São João de Meriti, na Baixada Fluminense, e foi tombado no dia 18 de maio de 2016 pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC)[118] por sua "importância histórica, cultural e etnográfica."[119] Dessa forma, a intenção é demonstrar brevemente que o *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ* é um terreiro de candomblé pertencente a uma longa trajetória de uma história de resistência negra e que constroí em si uma identidade que auxilia na formulação da identidade de seus/suas *ọmọ òrìṣà* negros/as.

Para essa estruturação familiar, é interessante destacarmos que a vivência e experiência como *ọmọ òrìṣà*, somada a responsabilidade de um/a "pai ou mãe de santo" colaboram na decodificação e expansão dos conhecimentos orais ancestrais repassados.

> (...) o nome de *pai* ou de *mãe* que recebem os líderes dos terreiros provém da paternidade classificatória assumida com o processo iniciático — onde o conceito de família biológica cede sempre lugar ao outro, de *família de santo*. *Mãe-de-santo* é assim entendida no valor semântico atual — como autoridade máxima do grupo de candomblé, o chefe da *família de santo* (Vivaldo, 2003, p. 60).

Para que possamos prosseguir nessa estrada circular, e por uma questão didática de contextualização, é interessante explicitar brevemente o entendimento sobre o termo "obrigações" e "iniciação" que apareceram durante a pesquisa acima. A utilização do termo "obrigações" define a trajetória das etapas de amadurecimento dos/as *ọmọ òrìṣà* nos terreiros. Esse termo é utilizado em alusão aos processos desenvolvidos após a iniciação (ou feitura como também é conhecido). A professora Miriam Rabelo colabora com o entendimento quando ela diz que:

> (...) o termo obrigação é também empregado no dia a dia dos terreiros em referência a todo um campo de práticas em que as pessoas atendem às

---

[118] Casa de Candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC). Disponível em: http://www.inepac.rj.gov.br/index.php/acervo/detalhar/30/0.

[119] "O pedido de preservação e conservação do espaço foi feito pela própria comunidade do terreiro que, há oito meses, participou da construção do processo de tombamento em conjunto com profissionais do INEPAC. Também ficam sob tutela, como área de proteção da ambiência, os espaços que fazem limite ao terreno do terreiro. O INEPAC ressalta que qualquer intervenção ou ato realizado nas proximidades do Ilê Axé Opô Afonjá, e que de alguma forma ameacem a sua segurança e integridade, fica sujeita à legislação de proteção ao patrimônio cultural." Disponível em: https://www.revistamuseu.com.br/site/br/noticias/nacionais/444-02-06-2016-terreiro-de-candomble-ile-axe-opo-afonja-e-tombado-pelo-estado-do-rio-de-janeiro.html.

> demandas daqueles aos quais estão vinculadas (tanto entidades mais-que-humanas quanto outros humanos que medeiam suas relações com essas entidades, notadamente a mãe ou o pai de santo da casa), incluindo-se aí oferendas, rezas, cuidado com os assentamentos dos santos, com as plantas e com objetos como adereços e roupas. O cotidiano é assim marcado por um desenrolar sem fim de obrigações, de tipo e peso variáveis, muitas das quais se imiscuem sem grande alarde no ritmo das conversas e dos afazeres de filhos da casa (Rabelo, 2020, p. 5).

É a partir dessas "obrigações" que o/a *ọmọ òrìṣà* passa de um/a mais novo/a e torna-se um/a mais velho/a. É o tempo de crescimento desse sujeito que lhe permite entender ainda mais sobre o processo ritualístico, capacitando-a/o para a tomada de novas responsabilidades para consigo e para com a comunidade.

Tata riá Nkisi Jorge Barreto dos Santos ou Mutá Imê (sacerdote de candomblé Bantu) da Nação Angolão Paquetan, de Salvador, Bahia, nos oferece um conceito com a proposta de não evocar uma visão preconceituosa da palavra "obrigação" como fator de obediência, serventia, aprisionamento e punição. Termo este que utilizei acima quando narrava as histórias sobre os terreiros.

Em uma entrevista televisionada[120] exibida dia 5 de agosto de 2011, Tata Mutá Imê refere-se a esses processos iniciáticos no candomblé como *abrigações*. Assim, essas etapas não têm a intenção de controlar e sim de "abrigar em si a responsabilidade por estar vivo e pertencer àquela comunidade."

Já a iniciação, envolve um determinado tempo de reclusão a uma ritualística necessária para que, através do processos que acontecem dentro das casas de candomblé e também de acordo com cada casa, possibilitem que aquele/a filho/a construam maiores vínculos com o culto ao *òrìṣà* e toda a sua ancestralidade, dando acesso a outras experiências e vivenciando a força da cosmologia em uma dinâmica que crescerá à medida que for chegado o tempo de suas *abrigações* (grifo meu). Assim como nos explica Sodré (2019):

> Por meio da iniciação, o corpo do indivíduo torna-se *lugar* do Invisível. Desloca-se pela casa ou por seus espaços naturais de habitação é, a partir da ampliar o território físico-interacional próprio às mais elevadas dimensões cósmicas (...) Por ocasião do primeiro ritual iniciático, ensina-se o jovem a tratar o corpo como um mundo em escala reduzida. Com o desenvolvimento do processo, é a casa que se constitui como macrocosmo do corpo (...) A iniciação é, portanto, uma *entrada num espaço*, de ordem sagrada, que define a plena socialização do indivíduo aos olhos do grupo" (2019, p. 63-64).

[120] Em 5 de agosto de 2011 Jô Soares recebeu em seu programa Tata Mutá Imê. Fonte: GloboPlay https://globoplay.globo.com/v/1588453/

Os candomblés, então, difundem questões culturais que atravessam a barreira do pensamento e raciocínios eurocêntricos sobre comunidade, coletividade, vida, morte e existências, oferecendo filosofias pertinentes às suas origens, dentre as quais aqui destacamos algumas das perspectivas iorubás.

Em algumas casas de candomblé são utilizados gêneros da literatura oral iorubana para que os/as seus/suas participantes possam se comunicar com os seus objetos de culto, para que possam estabelecer uma comunicação com o mundo não visível (*ọ̀run*), onde habitam os ancestrais. O *ọ̀run* é o além, o infinito, o longínquo, em oposição ao *ayé*, o período de vida, o mundo, o aqui, o concreto. Esses mundos interpenetram-se (Abímbọ́lá, 2011; Sodré, 2019; Verger, 2018), e assim convida esses/as participantes a uma outra visão de mundo à partir dessa filosofia, conectando-se assim com a sua ancestralidade. Dentro desse arcabouço oral africano e afro-diaspórico, algumas dessas modalidades são introduzidas no terreiro *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*[121], bem como os *Ìtàn*, que fornecem possíveis respostas para os questionamentos humanos.

2.1. A criação da Terra e do *Ènìyàn*

Para que possamos compreender a formação da Terra e da existência humana, reconto por meio dos *Ìtàn*, passado por gerações, por meio das literaturas por mim acessadas e que *Ìyá* Paula de *Ọdẹ* dissemina no *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ* a seus filhos e filhas, a história dessa criação.

No início desta pesquisa, introduzimos um trecho que mostra a aparição de Èṣù, parte importante na criação da Terra. Seguindo com esse *Ìtàn*, conta-se que Olódùmarè convocou Ọbàtálá e o designou a responsabilidade de criar a Terra. Deu a Ọbàtálá um saco que continha um areia, um camaleão e uma galinha com cinco dedos. Mas antes que a cumprisse, Olódùmarè aconselhou Ọbàtálá a fazer oferendas para Èṣù, para que assim, sua missão ocorresse de forma bem-sucedida.

[121] Nesta pesquisa, quando tratarmos de candomblé, terreiro ou nomenclaturas apresentadas, estaremos nos referindo e/ou trazendo referências a partir doo *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*.

Ni ọjọ́ àtijọ́…[122]

Contam que Ọbàtálá por ser escolhido para esta grandiosa missão não levou em consideração o conselho de Olódùmarè, partindo sem *ẹbọ* para esta jornada rumo a criação da Terra. Enquanto caminhava para achar o local mais adequado para iniciar a criação, Ọbàtálá sente uma enorme sede. Ele avista uma palmeira, a toca com seu *Ọ̀pá Ṣóró*[123] e transforma a essência desta planta em *ẹmu*, uma bebida fermentada. Ọbàtálá deleita-se com o líquido que então matará sua sede e por fim deitou-se cansado até cair no sono.

Èṣù, que acompanhava a trajetória de Ọbàtálá, depara-se com o ocorrido, recolhe o saco da criação e o leva até Olódùmarè, relatando todo o acontecido. Olódùmarè, por sua vez, não deixa este fato interromper a missão e pede para que chamem Odùduwà. Olódùmarè aconselha Odùduwà a fazer oferendas a Èṣù que assim o faz. Odùduwà agora na posse do saco da criação cumpre a missão tão desejada por Olódùmarè e grita: *Ilé-Ifẹ̀*! Assim, quando Ọbàtálá desperta de seu sono, a Terra já havia sido criada.

Antes de prosseguirmos, há um importante destaque que julgo necessário a ser feito. No livro "A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero", da pesquisadora nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí, é destacada sua colocação quanto ao gênero de Odùduwà. Oyěwùmí (2021) destaca que "existem várias tradições orais sobre a figura de Oduduá, que detém a progenitura iorubá…" e que de "acordo com alguns *itãs*, Oduduá era macho; de acordo com outros, a primogenitura era fêmea." (Oyěwùmí 2021, p. 146). Considerável ressaltar esta questão para que assim não se esvaziem o sentido epistemológico desta pesquisa tanto quanto a grande importância do trabalho da professora Oyěwùmí. Ela também nos diz que:

> O gênero, como uma categoria analítica, está agora no coração do discurso iorubá contemporâneo. No entanto, muito pouco foi feito para desvendar esta teia de traduções equivocadas do iorubá para o inglês. O gênero tornou-se importante nos estudos sobre os povos iorubás, não como um artefato da vida iorubá, mas porque a vida iorubá, passada e presente, foi traduzida para o inglês para se adequar ao padrão ocidental de raciocínio corporal. Esse padrão é aquele em que o gênero é onipresente, o masculino é a norma e o feminino é a exceção; é um padrão em que se acredita que o poder é inerente à masculinidade, em si e por si mesmo. É também um padrão que não se baseia

[122] Nos textos iorubás e em suas tradições, o tempo é indicado como longo, pequeno, novo ou velho. Não há uma revelação exata de datas. Segundo Beniste, "as expressões 'Ni ọjọ́ àtijọ́' e 'láilái' indicam tempos imemoráveis." (Beniste, 2022, p. 63)

[123] Uma espécie de cajado/cetro.

> em evidências. Com base em uma revisão da literatura existente, não parece que quem estudou os povos iorubás tenha dado muita atenção à divergência linguística entre o iorubá e o inglês e suas implicações para a produção de conhecimento (Oyěwùmí 2021, p. 65).

A formação histórica de terras iorubá é também costurada pelas narrativas cosmológicas e seus *Ìtàn*, também contidos no *Corpus Literário de Ifá*, traduzidos em seus *Orîkì* em consequência interpretados pelos seus *Odù*. Acreditando em uma origem comum para a formação, povoamento e início da humanidade, a cidade sagrada de *Ilé-Ifẹ̀* toma o protagonismo para o começo dos *Ìtàn* que são perpetuados e difundidos até hoje pelos cultuadores de *òrìṣà*, inclusive no Brasil. *Ilé-Ifẹ̀* significa "casa em expansão, ou "lar que se expande" (Abímbọ́lá, 2006), tendo como responsável por essa tarefa, Oduduá (Odùduwà ou Odùduà). Em nota, Beniste afirma que *Ilé-Ifẹ̀* "é visto como a primeira cidade criada no mundo e de onde tudo se originou. '*Ifẹ̀ oòdáiyé, ìbí ojú ti ìmó wa'* - *Ifẹ̀*, a criação do mundo de onde surgiu a luz" (Beniste, 2022, p. 65). E assim, em continuação para esse *Ìtàn* disseminasse a história sobre a criação dos seres humanos e segue da seguinte forma, a partir dos relatos literários e orais no terreiro:

Olódùmarè, Deus Supremo, concedeu à Ọbàtálá uma segunda chance, e agora sua missão seria que confeccionasse seres humanos para que habitassem a Terra. Ele queria que esses seres experimentassem a existência do *ọ̀run*, no *ayé*. Ọbàtálá, então, foi à procura da matéria-prima adequada para tal criação artística. Ele a procurava, entre todos os elementos do *ayé* e as testava, para que tivessem a consistência adequada. Testou folhas, mas elas se espalhavam com o vento. Testou areia, pedras e vários outros elementos, mas não achava o que seria ideal para a sua criação. Foi então *que òrìṣà* Nàná avistou Ọbàtálá. Aflito por não ter achado ainda o elemento ideal para a sua criação, pediu ajuda a Nàná, que após um acordo, o apresentou uma espécie de argila/lama. Esse elemento, vindo da natureza, tornaria a criação do ser humano possível. Ọbàtálá, então, modela o ser humano, verifica a rigidez do seu trabalho para assim entregá-lo à Olódùmarè. Estava tudo certo. Ọbàtálá, então, convida todos os *òrìṣà* para que possam ser testemunhas de seu feito, mas nenhum deles compareceu, somente Ọ̀rúnmìlà[124], o Senhor da Sabedoria. Assim, Ọ̀rúnmìlà passa a ser o conhecedor do "destino" dos seres humanos, capaz de orientá-los. Após entregue sua obra de arte, Olódùmarè introduz neste

[124] Também conhecido como Ọ̀rúnmìlà-Ifá.

corpo-natureza, por meio de seu sopro, o *ẹ̀mí*[125], animando esse ser. Como nos introduz Lawal (2012):

> (...) a alma é uma espécie de *àṣẹ* que fortalece o corpo no mundo físico. De fato, algumas tradições orais iorubás traçam a origem da humanidade até o desejo da Suprema Divindade de transformar o deserto primitivo abaixo do céu em um estado ordenado. Esse desejo reverbera na palavra iorubá para o ser humano, *ènìyàn,* que se traduz como "aqueles especialmente selecionados" para transmitir bondade (*ire*) à terra (grifo do autor)[126] (Lawal, 2012, p. 12).[127]

Segundo a análise do historiador da arte, Doutor Babatunde Lawal, a perspectiva oferecida pela filosofia iorubá, referindo-se à existência humana, é o termo *Ènìyàn*. Fazendo uso do papel dos *Ìtàn* nos terreiros, este outro olhar confere ao negro/a o lugar como parte integrada ao que se é entendido como "divino", representados no *ayé,* e conectado por intermédio do *ẹ̀mí*, pois "acredita-se ser uma fração da respiração divina que *Olódùmarè* coloca dentro de cada indivíduo, para fazer dele existência humana" (Abímbọ́lá, 2011, p. 7). Cada uma dessas obras de arte têm aspectos singulares e carregam diferenças trazendo sua identidade consigo. Segundo Babatunde Lawal (2012):

> Para os iorubás, a arte começou quando Olòdúmarè encarregou a divindade criativa Obàtálá de moldar a primeira imagem humana a partir do barro. Ao receber uma alma (èmí) de Olòdúmarè, a imagem se transformou em um feto vivo e foi então colocada dentro do útero de uma mulher grávida para se transformar em um bebê. Portanto, a alma é uma espécie de àse que fortalece o corpo no mundo físico. De fato, algumas tradições orais iorubás traçam a origem da humanidade ao desejo da Divindade Suprema de transformar o deserto primitivo abaixo do céu em um estado ordenado. Esse desejo reverbera na palavra iorubá para ser humano, ènìyàn, que se traduz como "aqueles especialmente selecionados" para transmitir bondade (ire) à terra.[128] De fato, o próprio Obàtálá e alguns Òrìsà supostamente assumiram a mesma forma humana para acompanhar os primeiros mortais à terra. O mito não apenas relaciona a arte com a vida, mas também identifica a capacidade de criar e apreciar a arte como parte integrante da humanidade, transformando o que antes era uma selva

---

[125] Importante saber que devido a tradução de algumas palavras em iorubá, alguns autores e autoras traduzem *ẹ̀mí* como alma. Este é um dos exemplos de palavras onde a tradução elimina o sentido epistemológico da palavra. Trataremos de resgatar ou dar sentido conforme a pesquisa e os saberes e bibliografias adequadas.

[126] Tradução minha de: "... *the soul is a kind of àse empowering the body in the physical world. In fact, some Yoruba oral traditions trace the origin of humanity to the Supreme Divinity's desire to transform the primeval wilderness below the sky into an orderly state. This desire reverberates in the Yoruba word for human being, ènìyàn, which translates as "those specially selected" to convey goodness (ire) to the earth.*" (Lawal, 2012, p. 12).

[127] As palavras *céu* e *terra* apresentadas pelo autor são concepções para melhor entendimento do/a leitor/a sobre o que seria *ọ̀run* e *ayé*, respectivamente.

[128] N.A. Akiwowo 1983:11 and Lawal 2001: 515.

> primordial em seu atual estágio avançado de desenvolvimento (Lawal, 2012, p. 12).[129]

Esse *ẹ̀mí* contêm *àṣẹ*. *Àṣẹ* é o "princípio ordenador… e faz com que tudo o que há seja profundamente interligado e interdependente, em alguma medida, a tudo o mais que haja, tenha havido ou venha a haver" (flor do nascimento, 2016b, p. 29). Essa ligação torna-se indissociável e estabelecida também por meio da comunicação, especialmente a oral, do hálito de Olódùmarè na transmissão de *ẹ̀mí* como uma convocação à atenção cosmológica àquilo que se é pronunciado para si e para o outro durante as interações com tudo o que existe no mundo. Essa linguagem é entendida, pelas pessoas cultuadores de *òrìṣà*, aqui no Brasil, como expressões de uma comunicação entre *ọ̀run* e *ayé*, ou seja, de tudo aquilo invocado que habita o mundo invisível e o mundo visível há escuta e, consequentemente, resposta. O *àṣẹ,* então, desenvolve parte importante para a identidade do sujeito negro pela palavra performada pelos *Ìtàn* a partir dessa filosofia iorubá no terreiro.

Quando o professor de Historiador da Arte, Babatunde Lawal[130], nos diz que *Ènìyàn*, em toda a episteme da palavra, se traduz como "*'aqueles especialmente selecionados' para transmitir bondade (ire) à terra*", ele não ignora o fato de existir uma palavra em iorubá que se aproxima à uma tradução para "ser humano/ human being". Porém, essa palavra possui um significado particular dentro da cultura iorubá, assim por ele ressaltada. O significado oferecido por essa filosofia cosmoperceptiva iorubá, que pode ser empregada dentro do terreiro, ou não, contêm na literatura oral iorubá através dos *Ìtàn*, uma vez que estes são traduções e que surgem pelas leituras dos *Oríkì*. Cada *Oríkì* carrega um *Ìtàn* consigo, e dentro do candomblé são passados em português de forma oral para os seus participantes.

---

[129] Tradução minha de: "*To the Yoruba, art began when Olòdúmarè commissioned the creativity deity Obàtálá to mold the first human image from clay. Upon receiving a soul (èmí) from Olòdúmarè, the image turned into a living fetus and was then placed inside the womb of a pregnant woman to develop into a baby. So the soul is a kind of àse empowering the body in the physical world. In fact, some Yoruba oral traditions trace the origin of humanity to the Supreme Divinity's desire to transform the primeval wilderness below the sky into an orderly state. This desire reverberates in the Yoruba word for human being, ènìyàn, which translates as "those specially selected" to convey goodness (ire) to the earth.7 In fact, Obàtálá himself and some òrìsà allegedly assumed the same human form in order to accompany the first mortals to the earth. The myth not only relates art to life, but it also identifies the capacity to create and appreciate art an integral part of humanity, transforming what was once a primordial jungle into its present advanced stage of development*" (Lawal, 2012, p. 12).

[130] Biografia disponível em https://arts.vcu.edu/community/vcuarts-faculty-and-staff/directory/babatunde-lawal/.

Independentemente do termo *Ènìyàn* ser comumente utilizado ou não, ele encontra-se na oralidade iorubá para definir a existência desse ser humano, negro/a, iorubá. Dentro do candomblé e, por meio dele, podemos ressignificar nossas existências no mundo. Para além do processo de escravização e racismo que esses corpos sofreram, e ainda sofrem, dá ao sujeitos negros a possibilidade de uma outra manifestação para as suas existências, trazendo a luz uma visão iorubá para a existência no mundo.

Então, *Ènìyàn* abarca somente os *abọ̀rìṣà* ou somente pessoas negras? Não é essa a questão colocada. Esse termo carrega uma perspectiva de uma humanização para os corpos negros. A complexidade na composição do *Ènìyàn* dá a ele a particularidade de existência humana como obra de arte e parte integrante na natureza como ponte de comunicação entre *ọ̀run* e *ayé*, pois há valorização de sua potência em coexistência, já que foram especialmente escolhidos para disseminar *ire*, e não o seu esvaziamento de *àṣẹ*. Ao sujeito negro cabe assim o seu coexistir no mundo de forma harmoniosa.

Se nunca foram humanos durante e após o processo escravagista, essa filosofia iorubá no terreiro apresenta um lugar à existência negra de pertença no mundo. Os participantes negros e negras de terreiro são *Ènìyàn*. Às existências negras é oferecido um olhar para *Ènìyàn*. Aos brancos participantes de terreiro, o processo de identificação ocorre de forma diferente, pois cabe a eles/elas olharem para as suas existências no mundo e entenderem seus papéis dentro da construção de uma comunidade de candomblé, partilhando dessa filosofia não apenas pela sua estética e importância espiritual, mas sim, como modo de valorizar e respeitar a persistência das existências negras nesta diáspora. Essa estrutura e culto a *òrìṣà* foi constituída para que negros e negras conseguissem exercer suas humanidades, existências e sua espiritualidade através de suas epistemologias. Aos demais, que praticam suas experiências religiosas e que de maneira racista, discriminatória e violenta contra os/as adeptos/as do culto a *òrìṣà* apenas as suas próprias crenças e comunhões são verdadeiras, que desfrutem então de seus próprios céus e infernos.

Peço *àgò* à Abiola Akandé Yayi[131], beninense, arquiteto e urbanista, que reside no Brasil, para utilizar suas palavras e refletirmos sobre sua escrita quando ele descreve sua existência como um homem africano com sua seguinte atenção:

[131] Disponível em: https://abiolayayi.com/ Acesso em: 18 de dezembro de 2022.

> Sou Africano, mas antes, sou ènìyàn (“humano”) e antes sou puro axé. Quem te ensinou que você é um ser humano? O que é ser humano? Quem te ensinou que por um lado tem Deus e por outro tem as suas criações? Qual é o propósito do ser humano dentro da criação? Na língua Yorùbá, a palavra mais próxima de “ser humano” que tem se formos traduzir é ènìyàn, na língua Fɔngbè. Nem “ènìyàn”, nem “gbɛtɔ” têm a pobreza filosófica de “ser humano”. Énìyàn significa “ser escolhido” e gbɛtɔ “pai da vida, do mundo”. O ser humano pensa com o cérebro, é um ser de razão, ènìyàn pensa com o ọkàn (coração), e gbɛtɔ pensa com ayi (coração), são seres sensitivos, são seres que vibram com o mundo dentro do qual vivem. Quem te ensinou que você é um ser humano? Ao contrário do que muitos pensam, o dano mais vicioso que nós africanos sofremos durante a colonização não foi de ter sido explorados, não foi de ter sido violentados fisicamente mas da nossa visão de mundo ter sido substituída por uma visão pobre e nociva, a dos nossos colonizadores. A nossa percepção sobre nós mesmos hoje é poluída pelos conceitos reducionistas do ocidente, essa é uma realidade da qual precisamos estar ciente e nos limpar dessas limitações pra enxergar melhor o mundo e nos enxergar melhor porque temos intrinsecamente uma forma de enxergar a realidade e vivemos em constante embate contra nós mesmos ao vivermos na base de um filtro que não é nosso. Olódùmarè carregou cada “ènìyàn” de um “axé”, Mawu Dada Segbo Lissa carregou cada gbɛtɔ de um “sè” de uma energia vital, de um espírito, de algo que transcende o poder de qualquer ser humano. Não somos pedaços de carne que vagueiam pelo mundo. Somos antes de tudo espíritos feitos de vibração que têm propósitos. Somos partes de Olódùmarè, somos partes de Mawu Gbɛtɔ (Mawu a mãe dona do mundo). Por isso, sou africano porque me sinto pertencente a esse grupo que é uma invenção humana, mas antes disso sou ènìyàn porque assim me definiram aqueles e aquelas que me precederam, e sou puro axé porque em última instância, o que realmente me importa neste mundo é honrar e ser fiel ao axé que em mim foi colocado por Olódùmarè. E isso significa transcender todas as clivagens sociais, culturais do mundo para fazer o que eu vim fazer nele, ser uma melhor versão de mim mesmo pra contribuir com a perpetuação da vida (Yayi, 2022).

A sua existência como um homem beninense no Brasil não o deslocou de seu entendimento como *Ènìyàn*. Como ele coloca e faço questão de destacar em sua fala, “A nossa percepção sobre nós mesmos hoje é poluída pelos conceitos reducionistas do ocidente” e que *Ènìyàn* não tem “a pobreza filosófica de ‘ser humano’”. Esse *Ènìyàn* convive em coexistência com os elementos da natureza, entendendo seus princípios e suas importâncias, pois ele sabe que também faz parte desse sistema. Essa é uma tomada de consciência para redefinir a própria existência negra. E sendo esse *Ènìyàn* (ser humano) um ser que pertence ao todo, não podemos pensar em uma coexistência reducionista exclusiva do ser humano, já que há uma unidade de ligação entre todas as formas vivas no *ọ̀run* e no *ayé*: o *àṣẹ*.

Peço *àgò* à cosmologia ameríndia trazida pelo líder indígena Ailton Krenak (2020) em *Idéias para adiar o fim do mundo* para que possamos refletir sobre o entendimento de ser parte de um todo em coexistência, ou seja, dos seres humanos e de que forma se constrói esse relacionamento com a natureza. Ora, se na cosmologia iorubá

e nas aplicações de terreiro todos os seres são compostos por *àṣẹ,* em primeira instância do Ser Supremo, entender essa "coexistência" como uma relação harmoniosa e respeitosa entre os seres torna-se uma classificação entre quem detém a capacidade de ser mais racional que o outro, como se os seres humanos fossem "as únicas 'naturezas racionais' do mundo terrestre" (Krenak, 2020, p. 78). Ao pensarmos nos *Ìtàn*, há uma unidade presente em todos os seres que é o *àṣẹ*, inclusive na própria formação do *Ènìyàn*. Se trouxermos essa coexistência para refletirmos a humanidade do sujeito negro, ela precisa se entender em ligação total com a natureza, como parte dela, e não tratá-la apenas como recurso. Com isso, seria necessário "...admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% água e um monte de outros materiais que nos compõem" (Krenak, 2020, p. 69). Sendo assim, como parte da Terra, somos natureza, e é essa unidade de pensamento que oferece caminho para considerarmos outras humanidades para o sujeito negro que não seja a individualzada, pois a responsabilidade da experiência e vivência de terreiro também está em comunidade coletiva, não somente com outros *Ènìyàn*, mas com os seres que compõe essa cosmologia. *Ènìyàn* pode ser entendido como um ser cosmológico da natureza, concebida no *ọ̀run* e que está no *ayé*, na grande feira onde as trocas acontecem.

O que se apresenta sobre *Ènìyàn* é o ser que contém em sua existência, no seu corpo visível e tangível, elementos que conversam com o cosmos. Transcrito inclusive em um *ówe* (provérbios) que diz: *Kò sí ewé, kò sí òrìṣà.* Se não há folhas, não há *òrìṣà.* E, por consequência, não há ser humano sem natureza. Considerando essa premissa, pressupõe-se que o/a candomblecista entenda que todas as manifestações da natureza são *òrìṣà* e fazem parte de sua existência ao mesmo tempo. É como se pensássemos que a lama/barro (*amọ̀*) e Nànà também fizessem partes de nós, porque neste raciocínio, fazem. Uma unidade se cria a partir daí, a unidade dessa identidade que é composta por um elemento em comum, o *àṣẹ*. Porém, é preciso deixar claro que estamos falando de um *àṣẹ* inicial, o de Olódùmaré, pois o *àṣẹ* não é um conceito universal individual de força e sim interage com o outro ser, seja animal, vegetal, mineral, humano. Cada um é dotado de seu *àṣẹ* que necessita da influência, conexão e interação com o *àṣẹ* contido em outros elementos e formas de vida. Como vimos na criação do mundo e do Eniyan, o ase, diz Muniz Sodré, "...acumula-se transmite-se por meio de determinadas substâncias (animais, vegetais, minerais, líquidas), sendo suscetível de alterações, a depender das variadas

combinações dos elementos de que se compõe. Há, portanto, vários tipos de axé" (Sodré, 2019, p. 89). O aspecto relacional é de extrema importância para essa cosmologia.

A partir dos sacerdotes e sacerdotizas de um terreiro, dos/as mais velho/ass, e até mesmo dos/as mais novos/as, pois o conhecimento ancestral transcende a idade, que a humanidade do/a negro/a, negada e deturpada pela sociedade, é maior que seu estado físico e do imposto pelo racismo. Dentro do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*, por mais que as pessoas possam não ter ouvido falar em *Ènìyàn* ou não tenham debatido sobre este termo, esse recurso que a filosofia iorubá traz, mostra que o exercício de ser em conjunto com a natureza, o exercício da escuta, da oralidade, de aprender e praticar, torna a nossa presença na Terra um vínculo e veículo de comunicação do físico com o espiritual, através de elementos específicos, em especial, a fala. Entender isso a partir das dinâmicas deste terreiro, dos rituais, das rodas de conversa que existem, dos momentos de descontração entre uma função e outra onde acontecem ensinamentos, faz com que percebamos neste convívio, para além da importância de viver em coletividade, entender que fazemos parte da própria conjuntura cosmobioexistente. O ensino e potencialidade de/em ser *Ènìyàn*, como possibilidade de identidade e existência do sujeito negro, pode encontrar formas de combate ao epistemicídio, pois é pensar como que o *àṣẹ* existente em cada ser vivo e em cada elemento pode ser depositado e aplicado em comunidade.

Quando, por exemplo, ocorre a distribuição de tarefas, quando cada um tem sua função determinada e explorada a sua especialidade e potencialidade dentro do terreiro, isso faz com que os rituais e o movimento de uma casa de candomblé aconteçam, pois é isso que influencia no funcionamento de uma comunidade. Isso é ser *Ènìyàn*. O *Ènìyàn* existe somente em conjunto. Uma pessoa concebida para trazer o equilíbrio à terra não existe como *Ènìyàn* se estiver em desequilíbrio com o coletivo, com a natureza e todos os outros seres vivos. Exercitamos isso através de conversas, das dúvidas, das nossas intempestividades, das divergências, dos erros, pois tudo é *àṣẹ*, e esse *àṣẹ* precisa ser direcionado ao coletivo. Abíọ́dún (2014) no explica que nenhuma pessoa pode conferir *àṣẹ* unilateralmente a si mesma, ou seja, ninguém consegue se dar *àṣẹ* ou alimentar o seu *àṣẹ* de forma autônoma, pois como energia cosmológica, ele é nutrido por meio da ativação com o que há no mundo.

Assim como nos elucida a professora Doutora Helena Theodoro, autora da primeira tese de Doutorado em Filosofia sobre filosofia africana no Brasil, questões

relacionadas à noção de *àṣẹ* atuante como um poder político e como condutor de mudanças históricas de recuperação do passado do negro brasileiro em diferentes setores da vida (nas artes, literaturas, na música, no cinema, na culinária, nos costumes e, também na moral, como ela mesma pontua), as influências destacadas do *àṣẹ* podem influir em alguns aspectos, que ela destaca, tais como: identidade e tradição. A professora pontua que nas relações de identidade, o *àṣẹ* dá a cada um a confiança em si mesmos e uma capacidade de transformação, e a tradição como sinônimo de atividade que se expande na oralidade, que é geracional, e estruturadora da identidade (Theodoro, 1985).

Então, quando se reflete sobre a identidade desse sujeito negro brasileiro, da diáspora africana, de seus descendentes, dos sujeitos integrantes de candomblé, dos *ọmọ òrìṣà*, de seus terreiros, que vivem no Brasil, pode-se entender que são sujeitos de identidades sobrepostas, com um elo umbilical ligado à cultura africana, deslocados, que clamam por sua referência histórica e espiritual. Muitas vezes, não se sentem pertencentes a este país, mas, aqui, reformulam suas identidades através dos princípios que se introduzem no candomblé, como produto aquilombado de luta e existência, sendo essa identidade uma questão histórica e política do/a negro/a (Hall, 2013).

2.2. Elementos do ser humano, r-existência no mundo e identidade negra

Para adentrarmos um pouco mais sobre o entendimento sobre esse sujeito, recorrendo às interpretações aqui oferecidas sobre *Ènìyàn*, podemos trazer para essa reflexão a interpretação iorubá sobre a personalidade humana. Segundo Abímbọ́lá (2011), a personalidade humana tem dois elementos principais: o físico e espiritual. Cada parte do corpo do ser humano tem sua importância e função, todavia, destacarei como análise para a elaboração de nosso pensamento o *ara* (corpo físico, o elemento físico), o *ẹ̀mí* (representado pelo sopro divino, a alma, a animação do ser dado por Olódùmarè) e o *orí* (a cabeça interior[132]).

Olódùmarè, quando introduz o *ẹ̀mí* na criação de Ọbàtálá, fez desse *ara* uma existência humana. Abímbọ́lá apresenta o *ẹ̀mí* um dos mais importantes elemento do *ara*,

[132] N.A. Abímbọ́lá refere-se ao orí-odù, (orí-destino). Orí só significa cabeça quando o tema é o corpo.

além de ser imperecível. Dentro do terreiro[133] dizemos que quando é chegado o momento da morte desse *ara,* o *ẹ̀mí*, que é parte do ser humano, retorna à Olódùmarè, ou seja, retornamos ao encontro de nossos ancestrais. Assim, podemos entender a existência humana no *ara* como um receptáculo de fonte cósmica preexistente, o que faz sentido então dizer que *Ènìyàn* torna-se parte integrada à existência de tudo no *ayé* em comunicação com *ọ̀run*, "pois o corpo constitui a sede material de todos os aspectos da identidade" (Munanga, 2020).

Podemos adicionar neste pensamento a leitura de que para a concepção deste ser, a figura feminina e masculina interagem para que se dê o surgimento dessa obra de arte, assim como aconteceu pela interação de Ọbàtálá e Nàná, no qual temos o *amọ̀* como elemento natureza, cósmico e físico adicionado ao movimento de transportar o *ẹ̀mí* para dentro deste *ara* e o próprio *ẹ̀mí* contido nele. O *ara*, por sua vez, abriga um "código" cosmológico, um *àṣẹ* integrador compartilhado por meio de diversos seres e outras energias, podendo ser interpretados pelos *Odù* direcionando a vida do ser humano, dando ao sujeito ferramentas para a construção inclusive de sua identidade. Esse *àṣẹ* é constantemente organizado quando há equilíbrio nas dinâmicas de comportamento e comunicação desse ser humano no *ayé*. O desequilíbrio do ser humano na ligação entre os mundos, sejam eles ocasionados pelas dinâmicas no *ayé* ou não, podem levar a uma ruptura desse ser e sua noção de existência. Ou seja, se *Ènìyàn* foi concebido com o intuito de trazer prosperidade e equilíbrio para/no *ayé*, isso significa dizer que quaisquer seres que promoverem um desequilíbrio social, histórico, político, econômico, ambiental etc. no mundo, provocam o desencantar na comunicação com o *ọ̀run*, e assim, um desencontro com sua identidade ancestral cosmológica.

Mantendo o raciocínio acerca dos componentes apontados para a concepção desse ser, Lawal (1985) nos apresenta, em sua pesquisa, um outro elemento de extrema importância: o *Orí*. Ele conta que:

> De acordo com a ontologia Iorubá, sempre que o Ser Supremo, Olódùmarè, deseja criar uma pessoa, ele pede (...) a Òbàtálá para moldar o corpo físico a partir do barro divino. Assim que Òbàtálá termina de moldar a imagem, Olódùmarè sopra vida (*èmí*) nela através da cabeça (Ajanaku 1972:13), tornando-a assim um ser humano vivo. O ser humano recém-criado é então direcionado para outro òrìsà, chamado Àjàlá Alámò, o oleiro, cuja responsabilidade especial é moldar a cabeça interior. Muitas cabeças internas completadas, cada uma contendo *àse*, o poder divino de Olódùmarè, já estão

[133] *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*.

> expostas na oficina de Àjàlá Alámò; a pessoa recém-criada simplesmente precisa escolher uma delas. Embora todas as cabeças internas sejam parecidas, cada uma é intrinsecamente diferente das outras; aquele escolhido por um indivíduo determina automaticamente a sorte da pessoa na terra (Abimbola 1971:80) (Lawal, 1985, p. 91-92).[134]

Selecionado no *ọ̀run* e apoiado pelo *Corpus Literário de Ifá* no *ayé*, *Orí*, então, carrega a noção mais profunda de *àṣẹ* por também ser um componente requisitado por Olódùmarè para a ordenação do destino de cada ser humano (Abímbọ́lá, 2011; Lawal, 1985). É ele o *locus* de comunicação e o elo de ligação com o Ser Supremo, Olódùmarè e, por consequência, de tudo aquilo criado por ele ou a seu pedido. Vale lembrar, como já vimos anteriormente neste trabalho, que Ọ̀rúnmìlà é o conhecedor do destino cada ser vivo, incluindo dos orisa, e por isso, o destino de *Ènìyàn* não seria então o sofrimento, a perda ou a desumanização, e sim, seu dinamismo e interação com todos os seres do *ayé* e do *ọ̀run*. Ressalto que apesar das diversas formas de aniquilação do sujeito negro no Brasil, é preciso manutenção de seu equilíbrio no *ayé*, pois:

> Orí é então a sede de nosso eu, a marca de nossa individualidade - e a noção de indivíduo para as tradições africanas, de uma maneira geral, está conectada à comunidade. Só seria possível pensar em um indivíduo relacionado à sua comunidade. É o pertencimento a uma comunidade que nos torna não apenas humanos no geral, mas uma pessoa em particular, daí a tamanha crueldade da destruição da identidade perpetrada pela colonização, pois retirou de nossas(os) ancestrais uma parte importante do sentido de seu ser. Temos, então, a noção de orí totalmente conectada à noção social de comunidade. Orí é já uma relação com nossa própria identidade, definindo, por isso, nossos caminhos, nossos trajetos, nossas maneiras de pensar nossos projetos para viver (Nascimento, 2007, p. 140).

Complemento a ligação de *Orí* com a comunidade ressaltando a importância de Èṣù no movimento e na circularidade dos mundos e dos seres que neles habitam e na sua própria maneira de conduzir e agir capazes de transformar a vida do ser humano.

> Nenhum tratamento do orí estaria completo sem uma consideração da natureza de sua ligação com Èsù, o princípio do dinamismo no cosmos iorubá e o coordenador das atividades de todos os òrìsà, por um lado, e a ligação entre eles e os humanos, no outro. Èsù é o guardião do àse de Olódùmarè e, como

[134] Tradução minha de: *According to Yoruba ontology, whenever the Supreme Being, Olódùmarè, wants to create a person, he asks (...) Òbàtálá to mold the physical body from divine clay. Once Òbàtálá finishes molding the image, Olódùmarè breathes life (èmí) into it through the head (Ajanaku 1972:13), thus making it a living human being. The newly created human being is then directed to another òrìsà, called Àjàlá Alámò, the potter, whose special responsibility is to mold the inner head. Many completed inner heads, each containing àse, the divine power of Olódùmarè, are already on display in Àjàlá Alámò workshop; the newly created person simply has to choose one of them. Although all the inner heads look alike, each is intrinsically different from the others; the one chosen by an individual automatically determines the person's lot on earth (Abimbola 1971:80)* (Lawal, 1985, p. 91-92).

> tal, exerce um poder considerável no panteão Iorubá, tanto que é muitas vezes imprevisível (Lawal, 1985, p. 99).[135]

A imprevisibilidade e inevitabilidade das ações de Èṣù no destino do ser humano atravessa de forma ativa os seres existentes quase como uma obrigatoriedade para que as relações entre os mundos se estabeleçam. O *Orí* é então elemento central quando tratamos da identidade do sujeito negro e é esse corpo humano a extensão dos elementos da *ayé* e do *ọ̀run*, condutor de um código ancestral de memória e r-existência. Cunha (2019) nos aproxima do pensamento sobre memória e fazendo ligação com seu estudo, a importância do *Orí* também provoca pensar questões sobre a "'árvore do esquecimento', ao sequestro do ser, dos silenciamentos, pagamentos e esquecimentos impostos às memórias negras e as heranças africanas na diáspora como *necropolíticas das memórias negras* (Cunha Paz, 2019, p. 154)" uma morte ontológica do ser negro, um memoricídio.

Com isso, o *Orí*, mapeando essas memórias, e por meio dos *Ìtàn*, coloca-se de encontro com a multiplicidade da identidade que habita no sujeito negro capaz de transformações e de entendimento que somos um e vários seres ao mesmo tempo. É essa a tentativa de entendermos a não separação do ser humano com os animais, os vegetais, o *ọ̀run* e o *ayé*, pois são todas partes incomensuráveis da vida.

E pensar nesses *Ìtàn* como caminhos de reconstrução como sujeito para negros e negras dilacerados pelo colonialismo, e levando em consideração a construção desse ser composto por elementos físicos e cosmológicos, nos dá a ideia de um corpo como documento (Cunha Paz, 2019), de uma existência ancestral como identidade. Isso instiga a pensar o conceito MemORÍa apresentado por Cunha, Pessanha e Saraiva (2019) e o relaciono com as especificidade dos *Ìtàn* para o sujeito negro e para o/a negro/a candomblecista. Esse conceito de memória ligada ao *Orí*, estando também no *Orí* esse DNA ancestral no *Ènìyàn*, a ligação inseparável de *ọ̀run* e *ayé*, utilizo esse conceito para abrir caminhos sobre a importância dos *Ìtàn* para a identidade negra que aqui pensamos. MemORÍa é então definida como:

> (...) um conceito-potência, que ao recorrer ao passado, ao reverenciá-lo, garante o futuro, gera o porvir, mas não numa concepção ocidental linear-causal de tempo e espaço. Este conceito é um esforço de tentar demonstrar

[135] Tradução minha de: *No treatment of orí would be complete without a consideration of the nature of its connection with Èsù, the principle of dynamism in the Yoruba cosmos and the coordinator of the activities of all the òrìsà, on the one hand, and the link between them and humans, on the other. Èsù is the keeper of Olódùmarè's àse, and as such he wields considerable power in the Yoruba pantheon, so much so that he is often unpredictable* (Lawal, 1985, p. 99).

> como passado, presente e futuro não existem desta maneira como temporalidades agonizantes, mas que estabelecem entre si uma relação de sucessão não linear dos acontecimentos e de atribuição mútua de sentido. Não se trata, também, de pensar que memória é o que resta do passado no presente, ou o que restará no futuro, pelo contrário, a ideia de memÓRÍa nos faz pensar como essa divisão passado, presente e futuro não existe nestes termos dentro de uma ontologia africana no Brasil encontrada nos candomblés brasileiros, por exemplo (CUNHA PAZ, PESSANHA & SARAIVA, 2019, p.114).

Pensar nesse conjunto de conceitos para repensarmos a identidade negra, seria preciso também entendermos que a identidade negra é fruto de uma invenção colonialista/moderna, no qual o termo Negro não surgiria na África, "mas na relação colonial entre povos, culturas e tradições de origem africana e a Europa" (Flor, 2017, p.150). O colonialismo com o objetivo de negar a humanidade e sua ontologia procede estabelecendo parâmetros entre o Outro e o Negro por meio de seus discursos teóricos colocando apenas a experiência hegemônica como paradigma de existência desse sujeito negro (Flor, 2017).

O que encontramos no terreiro é uma possibilidade vinda dos *Ìtàn* como restituição de memória, protagonismo, resgate histórico, produção intelectual, identidade etc. que possam conectar ações da vida por meio de suas narrativas e de seu *àṣẹ*, ou de sua identidade em *àṣẹ*, que precisa ser reativada, pois não são dissociados das ações que afetam a existência do sujeito negro no mundo, mas sim, partem de uma ancestralidade que neles reside. Os *Ìtàn*, então, formam um dispositivo de construção de identidade negra, ligada diretamente a essa MemOría, onde a ancestralidade se faz presente constantemente por intermédio do *àṣẹ*. É esse *àṣẹ* que liga, conecta, ativa a memória ancestral negra de continuação, de resistência, de união e de identidade. *Ìtàn* que contam como Ògún foi um grande conquistador pela sua coragem, Òṣùmàrè um grande *Bàbáláwo*, Ọ̀ṣọ́ọ̀sí um importante caçador para a sua comunidade, Ṣàngó um importante e respeitado *Ọba*, como a *Ewé* Ojú Oró venceu suas dificuldades[136], fazem com que pessoas negras entendam seu potencial e potencializem o seu *àṣẹ* e o *àṣẹ* de outras pessoas. E é por essa itanlogia[137] (Eugenio, 2021) que a beleza e estética dos *Ìtàn* podem

[136] Esse *Ìtàn* será apresentado no último *Ìpàdé*.

[137] N. A. Itanlogia é um neologismo que se refere ao estudo dos itans. Eu escolhi escrever esse termo por entender que itan é diferente de mito, como é mais usualmente escrito, mas também para ratificar e encaixar o tema à teoria africana. Aqui, firma-se o termo itanlogia, como estudo dos itans africanos. (Eugenio, 2021, p. 11).

construir identidades que intensificam e apresentam ao sujeito negro outras possibilidade para a sua humanidade.

Antes, a imposição a esse sujeito negro era de uma identidade como um ser escravizado, logo, inferior ao outro hegemônico em sua estrutura de poder, contudo, "uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. E principalmente em um contexto de diáspora, em um lugar no qual o racismo opera, essa identidade torna-se politizada (Hall, 2006). Dessa forma, como política, que o candomblecista revoga em seu *àṣẹ* uma identidade de valor e existência humana, celebrada como uma união entre as casas de candomblé, mesmo com suas particularidades e divergências, mas havendo um acordo estabelecido para essa união que se propõe, sobretudo, na luta do combate ao racismo religioso.

Ao mesmo tempo em que ser "negro" foi uma tentativa de apagar a presença de africanos e seus descendentes de uma diferença étnica entre os não europeus, também foi precursora para a construção de uma idenditdade inferiorizada de um Outro ser, dessa vez sem história, sem cultura, sem humanidade (Silvério, 2020). É interessante destacar que:

> (...) o termo negro no Brasil pode significar tanto a origem africana comum de pretos e pardos quanto a posição similar que ocupam na estrutura de estratificação social. No primeiro caso, negro é uma construção eminentemente política para a constituição de uma narrativa e agência comum; no segundo caso, uma descrição estatística que desvenda, ou pode desvendar, os impactos da discriminação racial nas oportunidades existentes em uma sociedade organizada hierarquicamente por cor/raça (Silvério, 2020, p. 274).

Essa "narrativa e agência comum" nos convida a pensar sobre o papel da Negritude nesse sistema político de unidade para a identidade negra que abrange os movimentos culturais, políticos e psicológicos como determinação da luta contra o racismo, e uma revolta contra o reducionismo europeu. Como um dos mais revolucionários conceitos de luta social que envolve os processos culturais, a Negritude, como instrumento de operação e recuperação de um "passado especificamente negro", assim como expõe Césaire, é uma forma do sujeito negro se encontrar ontologicamente e construir identidades possíveis que articulem o passado negro não somente ao sofrimento e inferiorização (Césaire, 2010; Moore, 2010).

Ora, sendo os *Ìtàn* gêneros literários orais iorubás (Olajubu, 2023) que contribuem e pautam em suas interpretações elementos de uma cosmopercepção e cosmovisão

africanas, quando inseridos na construção de identidade contribuem para o resgate e renovação, valorização, empoderamento, estética, autoconhecimento etc. uma identidade negra, em suas singularidades e diferenças, mas na qual percebemos os *Ìtàn* também como instrumentos da Negritude. Sendo a Negritude uma "exigência ontológica do Ser Humano", o sujeito negro ao praticar os *Ìtàn*, assumem um compromisso político com sua existência no mundo a fim de seguir contra o fluxo colonialista que afirma sua identidade como "negro-coisa" (Césaire 2010). Ao invés disso, esse sujeito negro entende-se concebido e continuamente estimulado pelo *àṣẹ*.

Segundo Munanga, o grau de entendimento de identidade e sua construção surge de uma tomada de consciência entre as diferenças dos seres humanos e no contexto sociocultural, e que não são idênticas justamente por essas condições, assim, ele reflete sobre os três "componentes essenciais na construção de uma identidade ou personalidade coletiva", sendo eles: o fato histórico, o linguístico e o psicológico (Munanga, 2020, p. 12). Nosso objetivo aqui é apenas demonstrar esse estudo para reflexão e não definir identidade, pois "...o conceito de identidade recobre uma realidade muito mais complexa do que se pensa, englobando fatores históricos, psicológicos, linguísticos, culturais, polpítico-ideológicos e raciais" (Munanga, 1988, p. 143-146 apud Munanga, 2020, p. 14). Desses componentes essenciais, destaco o histórico para que possamos prosseguir com o nosso raciocínio:

> O fator histórico (...) constitui o cimento cultural que une os elementos diversos de um povo através do sentimento de continuidade histórica vivido pelo conjunto de sua coletividade. O essencial para cada povo é reencontrar o fio condutor que o liga a seu passado ancestral o mais longínquo possível. (...) é a razão pela qual cada povo faz esforço para conhecer sua verdadeira história e transmiti-la às futuras gerações. Também é razão pela qual o afastametno e a destruição da consciência histórica eram umas das estrastégias utilizadas pela escravidão e pela colonização para destruir a memória coletiva dos escravizados e colonizados. (...) a consciência histórica é mais forte nas comunidades de base religiosa, por exemplo, nos terreiros de candomblé, graças justamente aos mitos de origem ou de fundação conservados pela oralidade atualizados através de ritos e outras práticas religiosas" (Munanga, 2020, p. 12).

Colocar o movimento de Negritude e da identidade dentro do contexto histórico, neste caso ao tratarmos dos terreiros e das epistemologias iorubás inseridas neles, entendemos também uma luta ontológica do sujeito negro em se reconhecer como protagonista nas narrativas de vida usurpadas pelos processos coloniais. Não apagando o histórico de sofrimento de nossos antepassados e nem o genocídio presente do nosso

povo, contudo, recuperando e reafirmando a potência de uma identidade que não está apenas submetida a essa memória, sugerir os *Ìtàn* como a fonte dessa r-existência do sujeito negro contra os mecanismos de agressão branca, eugemonica da discriminação racial, do epistemicídio à população negra não é dar a solução de todos os problemas, mas, um caminho. Caminho este que não podemos seguir sem uma estrutura coletiva. Devemos nos desalienar quanto aos processos de embranquecimento em uma luta contra-colonial e de recuperação de uma identidade onde atributos espirituais, físicos, culturais, mentais, intelectuais, morais e psicológicos (Munanga, 2020). Assim como muitos outras rotas sempre criadas e reinventadas pelo povo negro ao longo da história.

Isto não significa que os outros fatores expostos por Munanga não sejam necessários para pensarmos identidade, porém, o fator histórico coloca-se em um ponto em comum de um grupo forjado ao extermínio de seu passado. Aos mesmo tempo em que a memória é construída pelos acontecimentos e lugares vividos, no entendimetno dessa cosmologia aqui exposta para esse grupo específico, o reconhecimento de sua unidade construida por essa relação com sua comunidade, com a natureza (dentro e fora do ser) mobiliza-se na luta contra o racismo destilado aos adeptos negros das espiritualidades de matriz africana.

Como vimos nos capítulos-rituais acima, a exclusão social do/a negro/a abrange o pensamento de uma identidade política, que deste trabalho destacamos a do candomblecista. E indo além dentro desta reflexão que traz a cosmologia iorubá para a conversa, uma identidade de *àṣẹ* para um ser de *àṣẹ*. Com isso, a construção dessa identidade pode ser constituída pela compreensão sobre a importância da existência do/a negro/a naquele lugar onde a ancestralidade é cultuada. Dessa forma:

> A expressão "ser de axé" é compreendida quando uma pessoa é integrada ao Candomblé ou a um Egbé – comunidade. Nesse sentido, uma máxima adotada pelo movimento de religiosidades de matriz africana ao enfrento do racismo religioso diz: "quem é de axé diz que é[138]". Ser de axé nesse sentido, atribui uma noção identitária peculiar as nações do Candomblé frente aos demais grupos da cultura hegemônica eurocêntrica no Brasil. Uma pessoa integrada ao Candomblé, assim o é, a um determinado Ilê Axé que, por sua vez, é estabelecido em dado lugar. Esta pessoa então, pertence a este lugar, a este

[138] N.A. "Movimento criado alusivo a semana de 20 de novembro em 2009 na cidade de salvador, pelo Coletivo de Entidades Negras – CEN. Este movimento buscou mobilizar e sensibilizar pessoas integrantes de religiosidades de matriz africana no Brasil à assumir esta condição no senso que aconteceria no ano subsequente. Essa iniciativa foi motiva a partir da constatação de que, havia uma disparidade entre as pessoas autodeclaradas integrantes de religiosidades de matriz africana no senso passado, com o que visivelmente se constatava em termos práticos."

> Egbé, a esta família ancestral e a mesma energia vital partilhada entre os demais integrantes do Egbé. À exemplo disso, são triviais no Candomblé expressões como: “Eu sou do Axé do Alaketu”; “Minha família de Axé é do Opó Afonjá”; “Meu Axé é no bairro da Federação em Salvador” e “Hoje eu vou para o meu axé” (Faislon, 2020, p.20).

O que a filosofia e cultura iorubá no terreiro nos oferece por intermédio das atividades dentro de um *Ilé* é um olhar para si como personagem principal de uma história de criação de mundo capaz de interagir, e sendo também a natureza, assumindo assim, modos de vida que são contrárias às impostas por uma sociedade ocidental, de forma que o processo de decolonidade do pensar, do ser, do agir, do viver seja cada vez mais latente para sujeito negro, ampliando outras possibilidades de existência no mundo.

3. *Àjọ̀dún*: *Ewé* Ojú Oró, a natureza fez *ẹbọ*

> Se para a medicina ocidental o conhecimento do nome científico das plantas usadas e suas características farmacológicas é o principal, em sociedades tradicionais o conhecimento dos ofò, encantações transmitidas oralmente, é o que é essencial. Neles encontramos a definição da ação esperada de cada uma das plantas que entram na receita (Verger, 1995, p. 23).

Os *Odù* trazem narrativas em *Ìtàn* diversos dos quais podem-se extrair a essência das histórias contadas, sobretudo, para os cultuadores de *òrìṣà*. Os *Ìtàn* traçam a interação dos seres vivos criados por Olódùmarè para que *Ènìyàn* tenha, durante sua estadia, na Terra a capacidade de modificar sua existência ressignificando os conceitos de vida e de viver, sobretudo na relação estabelecida com essa natureza.

O *Ìtàn* que apresento agora encontra-se no *Odù Èjì Ogbè,* e foi repassado de forma oral por *Ìyá* Paula de *Ọdẹ* dentro de seu terreiro para seus filhos e filhas. Este *Ìtàn* conta que Ojú Oró era uma planta que tinha uma raiz presa ao fundo do rio e que Ojú Oró tinha um inimigo muito poderoso: o próprio rio. Toda vez que o tempo mudava, Ojú Oró ia para um lado, ia para o outro, ficava todo despetalado. Um dia, Èṣù estava caminhando e viu aquele caquinho de Ojú Oró no rio, e disse: "Ojú Oró, você não pode ficar assim toda vez que o tempo muda, o rio está te destruindo! Procure Ọ̀rúnmìlà, peça consulta a seu oráculo e veja se Ọ̀rúnmìlà dá o jeito na sua vida." Ojú Oró seguiu o conselho de Èṣù e procurou Ọ̀rúnmìlà e seu oráculo e, na leitura de seu jogo revelou-se o *Odù Èjì Ogbè*. Ọ̀rúnmìlà, então, aconselha Ojú Oró a fazer *ẹbọ*. Ojú Oró decide fazer *ẹbọ* e após realizado o ritual ele retorna para o rio. O tempo muda, as águas do rio ficam revoltas novamente e de repente Ojú Oró se desprende do fundo do rio e passa a flutuar. Ojú Oró percebeu que não ficaria mais preso e, assim, o rio poderia encher, ficar revolto que Ojú Oró estaria ali, por cima da água, contornando quaisquer movimentos que o rio fizesse, sem destroçar-se novamente.

Imagem 3: *Ewé* Ojú Oró (Nome popular: Erva de Santa Luzia, repolho d'água. Nome Científico: Pistia stratiotes. Família: Araceae).



Fonte: https://g1.globo.com/ (Foto: Arquivo TG)[139]

Existe uma sequência narrativa para contextualização e introdução de um *Ìtàn*, como já vimos anteriormente. Contudo, devemos também levar em consideração algumas alterações em cada *Ìtàn* que podem variar, porém, não desconfiguram suas narrativas iniciais, tampouco sua importância cosmológica e/ou nem mesmo os fatos por eles narrados. Esta variação pode ocorrer entre cidades, famílias e determinadas formas de culto. O que temos aqui apresentado por este terreiro é a aplicabilidade do *Ìtàn* em seu respectivo território, respeitando uma ordem geracional, os corpos presentes no *Ilé*, a cosmologia e o espaço social que se estabelece. Sendo assim, *Ìyá* Paula de *Ọdẹ* divide conosco sua análise sobre este *Ìtàn*:

> O mundo de Ojú Oró era o rio e às vezes a gente precisa se desprender para poder vencer. Vencer esse mundo, vencer os perigos, vencer as afrontas do mundo, vencer sobretudo as mudanças. Porque o Ojú Oró só se machucava quando havia mudança, mudança do tempo, mudança do cenário. O rio enchia, o rio ficava revolto e Ojú Oró estava ali preso. Os *Ìtàn* têm esse poder de modificar a vida das pessoas, reverberar de alguma forma, tocar na ferida de alguma forma, tocar não só na ferida, mas tocar no problema que você está vivendo ou que sua família está vivendo, ou que você já viveu, ou que está por vir. O *Ìtàn* tem esse poder. Mas eu levo esse *Ìtàn* como meu livrinho de cabeceira. Quando é que muda alguma coisa na minha vida? Quando é que muda o tempo? Como é que eu reajo diante daquela mudança? Então, a minha forma de reagir é fazendo o *ẹbọ*, assim como o Ojú Oró fez (*Ìyá* Paula de *Ọdẹ*, 2023).

[139] Disponível em: https://glo.bo/2jzMCVv.

Este é um dos *Ìtàn* onde a natureza se comunica através do seu *àṣẹ* com outros seres. Neste *Ìtàn*, a natureza mostra-se como parte de Olódùmarè. Ela interage com outros seres, neste caso, com Èṣù, sendo um conselheiro desinteressado e amigo sensato, e com Ọ̀rúnmìlà, sendo aquele que conhece a vida de todos os seres. Quando esse *Ìtàn* é recontado, estabelece uma comunicação também com os seres humanos, assim como vimos pelo relato de *Ìyá* Paula de *Ọdẹ*. A natureza, de forma permanente e essencial para a vida, faz parte desse sujeito negro, expressando assim uma compreensão dos *Ìtàn* com seus usos e interpretações dados a partir de cada narrativa da qual o sujeito negro possa incorporar para conhecer a sua essência e cosmologia, o seu movimento na sociedade em que habita e sua forma de ser e estar no mundo. Como uma percepção sensorial cosmológica proposta pelos *Ìtàn*, não dissociada das vivências e aprendizagens sociais, o DNA espiritual que também compõe esse sujeito negro torna-se então a validação da interação desses corpos vivos em *àṣẹ*, da ancestralidade que neles reside e da importância do poder da fala, visto que a transmissão desses conhecimentos afeta o ser humano de diferentes formas, convidando-os a retomar seus processos e construções de identidade a partir das mais variadas formas de estarem no mundo.

3.1. O *àṣẹ*: o poder e a importância da palavra falada

Òòjọ́ tí a b'Èpè
La pà'ṣẹ
Òòjọ́ tí a b'Óhùn
La pè'pè
Wọ́n pà'ṣẹ
Wọ́n pè'pè
Ohùn ló wá kù[140]

[140] Utilizo esse Oríkì como abertura deste subcapítulo-ritual para entendermos a boa utilização das palavras que são verbalizadas e o poder que sai de nossas bocas. No livro *Yoruba art and language: seeking the African in African art*, Rowland Abíọ́dún nos dá uma informação sobre esse Oríkì do qual nos diz que: Para entender como o *àṣẹ* funciona, precisamos estar familiarizados com os termos *jẹ́* (responder), *ṣẹ* (vir a acontecer) e *pè* (convocar) – todos cujos significados iluminam a efetivação do poder em *àṣẹ* e *èpè* (quando *àṣẹ* é usado para amaldiçoar ou prejudicar). Sem *Ohùn* ("fala", "voz" ou "a palavra executada"), nem *Èpè* (o componente malévolo da força vital), nem *Àṣẹ́*, (o componente amplamente benéfico da força vital) – dois lados da mesma moeda – podem cumprir sua missão. Tradução minha de: "To understand how àse works, we need to be familiar with the terms, jé (to answer), se (to come to pass), and pè (to summon) – all of whose meanings illuminate the effectuation of power in àse, and èpè (when àse is used to curse or harm). Without Ohùn ("speech," "voice," or "the performed word"), neither Èpè (the malevolent component of lifeforce), nor Àse,(the largely beneficent component of lifeforce) – two sides of the same coin – can fulfill its mission (Abíọ́dún, 2014, p. 61-62).

> O dia em que *Èpè* (Maldição) nasceu
> Foi o dia em que *Àṣẹ́* (Força vital) surgiu.
> Da mesma forma, *Ohùn* (Fala) nasceu no mesmo dia em que *Èpè* (Maldição) foi invocado.
> *Àṣẹ* (Força vital) foi afirmado,
> *Èpè* (Maldição) foi convocado,
> Mas ambos ainda precisam de *Ohùn* (Fala) para ativá-los.[141]

Babatunde Lawal[142] (2012), Chefe do Departamento de Belas-Artes da Universidade de Ifé, Nigéria, especialista em Arte Africana, nos introduz uma primeira noção dessa força ancestral contida e coexistente com/nos seres humanos quando ele diz que:

> Àṣẹ é a força vital que faz o sol brilhar, o fogo queimar, o vento soprar, a chuva cair, o rio fluir e assim por diante. Auxiliando Olódùmarè na administração do universo estão várias divindades chamadas Òrìṣà, cada uma personificando o àṣẹ imanente em um fenômeno natural ou cultural. Por exemplo, Yemọja personifica a água e a maternidade; *Ọbàtálá* criatividade; Orúnmìlà sabedoria e clarividência; Èṣù/Elégba mediação; Odùduwà realeza divina; Òsányìn medicina curativa; Ògún ferramentas, armas e guerra; Òrìsa Oko agricultura; Sàngó tempestades e justiça social; tornados Ọya; Òsun fertilidade e beleza, para citar apenas alguns. Como resultado, a religião iorubá foca na veneração dos Òrìṣà porque eles administram o cosmos em nome de Olòdúmarè. É para o Òrìṣà que os santuários são construídos e os sacrifícios oferecidos[143] (Lawal, 2012, p. 12).

Dessa maneira, o ser humano está ligado a *òrìṣà*, às forças e manifestações da natureza, e por fim a Olódùmarè. Com isso, o ser humano está também comprometido com a palavra que profere, estabelecendo assim uma ligação de sua existência à coletividade. O *àṣẹ*, força vital introduzida primeiramente por Olódùmarè por meio do *ẹ̀mí* e refornecida pelas divindades faz parte da composição da existência do ser humano. Seja ela física ou espiritual (*orí*, *ara* etc.), por meio das iniciações à *òrìṣà* que acontecem

---

[141] Tradução minha de: "*The day Èpè (Curse) was birthed. Was the day Àse (Lifeforce) came into existence. Likewise, Ohùn (Speech) was born on the same day Èpè (Curse) was invoked. Àse (Lifeforce) was asserted, Èpè (Curse) was summoned, But they both still need Ohùn (Speech) to activate them*" (Abíọ́dún, 2014, p. 61).

[142] Babatunde Lawal é PhD em história da arte pela Universidade de Indiana, em Bloomington, Indiana, e é professor na Virginia Commonwealth University desde 1992. O Dr. Lawal é especialista em arte Africana e Africana Diaspórica com um foco de pesquisa pessoal nas artes da Nigéria, particularmente a cultura visual dos Iorubás e suas influências nas Américas.

[143] Tradução minha de: "*Àse is the vital force that enables the sun to shine, the fire to burn, the wind to blow, the rain to fall, the river to flow and so on. Assisting Olódùmarè in administering the universe are a number of deities called òrìsà, each personifying the àse immanent in a natural or cultural phenomenon. For example, Yemoja personifies water and motherhood; Obàtálá creativity; Orúnmìlà wisdom and clairvoyance; Èsù/Elégba mediation#; Odùduwà divine kingship; Òsányìn curative medicine; Ògún tools, weapons, and warfare; Òrìsa Oko agriculture; Sàngó thunderstorms and social justice; Oya tornados; Òsun fertility and beauty, to name only a few. As a result, Yoruba religion focuses on the veneration of the òrìsà because they administer the cosmos on behalf of Olòdúmarè. It is to the òrìsà that shrines are built and sacrifices offered.* (p. 11)"

nos terreiros de candomblé, e pela continuidade e manutenção dessa tradição oral nutridas pelos *Ìtàn* e por quem os conta. Ressaltando que, para a transmissão dos saberes oralmente, temos a ação do nosso próprio *àṣẹ* e o deslocamento do nosso *ẹ̀mí* até o outro ser vivo.

Hampaté Bâ nos ensina sobre a grande importância da oralidade quando nos diz que:

> A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. (...) Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana (Hampaté Bâ, 2010, p. 169).

A espiritualidade e seus conceitos se tornam base para a sequência de diversos conhecimentos como as filosofias, antropologias, biologias, as matemáticas etc. Podemos ver isso empregado nos conceitos de *orí*, *Ilé*, *ewé*, *Odù* e assim por diante, pois, quando acessados, esses conhecimentos contribuem para a formação do ser humano de forma a romper com os vínculos de aprisionamento do sujeito negro de sua própria noção espiritual de existência.

O *àṣẹ* conduz o terreiro a um dever em expandir essa força por meio da palavra falada para que assim a memória ativada pelo *Ohùn* não seja a de uma lembrança como a da escravização, mas sim, de uma história outra capaz de modificar a interpretação que é dada ao sujeito negro e que esse sujeito negro dá para si e para o outro.

Se a memória já detém força, a palavra verbalizada é a execução desta memória. Uma vez que *Èpè* surge, o que é proferido não tem volta. Para o povo de *àṣẹ*, a palavra tem poder justamente por entendermos que ela é ligação direta com o *ẹ̀mí* de Olódùmarè introduzido em nossos *ara*. Isso significa que o equilíbrio de vida do sujeito negro vem do que é proferido pelo *Ohùn* de forma a alimentar positivamente o *àṣẹ* do outro. Um exercício construído sempre em coletividade. Pois, "*o cuspe quando bate no chão, não volta para a boca*."[144] O mesmo acontece com a interação com todos os seres, visto que Èṣù aconselhou Ojú Oró a fazer *ẹbọ* e progredir. O conselho de Èṣù forneceu à Ojú Oró

[144] Aforismo iorubá reproduzido por *Ìyá* Paula *Ọdẹ* em ser terreiro.

o movimento necessário para sua mudança. Assim como a palavra proferida o *àṣẹ* do nosso *ẹ̀mí* para a construção de uma identidade positiva para a população negra.

Há presença de *àṣẹ* em uma das principais partes que compõe o *ara* do ser humano: o *orí*. Além de o *orí* conter o *àṣẹ* de uma pessoa, ele também é a sede da consciência desse ser, daquilo que esse ser é e pode vir a ser. É no *orí*, como fornecedor e agente de suporte às identidades, onde o cérebro reside como morada da sabedoria, onde guardamos nossas experiências de vida, nossa memória; os olhos como luz que ilumina os passos do ser humano; os ouvidos que reagem aos sons e a boca, com a qual mantêm o corpo e a alma juntos, alimentados. (Beniste, 2022; Flor do Nascimento, 2020). *Orí ẹni ní um ńi j'ọba* (A cabeça de uma pessoa faz dela um rei). Já quanto à alma, Beniste (2022) compreende esse complexo processo cujo nome pode ser definido ora como *ẹ̀mí*, outras vezez como *iwin* (ânimo interior) e *ọkàn* (ânimo exterior), sendo este último visto como a base das emoções e da energia psíquica do ser humano. Desta forma, temos um fator importante intrínseco da qual a capacidade da existência desse *Ènìyàn* em adquirir *àṣẹ* e distribuir, por consequência, absorver memórias e disseminá-las vem pela composição do seu *ara* e do seu exercício pleno de existência na Terra. Sendo assim, quando os *Ìtàn* rememoram fatos e acontecimentos dessas narrativas orais no qual o *àṣẹ* está sempre estará inserido, levamos como entendimento as funções vitais do *àṣẹ* em todas as partes que compõem, neste caso, os seres humanos.

O objetivo é também levarmos em consideração uma parte do processo de composição desse *ara* estruturado pelo *àṣẹ* que tem por meio do *Ìtàn* a chave de abertura dessa força motriz em (re)significar existências negras e compor identidades capazes de atribuir-lhes outras possíveis narrativas positivas de vida por meio da cosmologia iorubá, pois:

> Com essa busca de estabelecer novas identidades, nossas ancestrais e nós mesmas não buscaremos apenas uma redução das pessoas às condições de escravizadas. Mas que outros papéis poderiam as pessoas negras ocupar em um espaço que as oprime em um sistema social exatamente fundado sobre a escravização? (...) era preciso criar. Criar como se havia aprendido das velhas ancestrais: olhando para trás, como o coração no presente, para ser de outro modo. Olhar para trás significa não abandonar as raízes, lembrar do que fora aprendido, afirmar a memória que por muito tempo mantém viva a história que se vive. (...) Neste tenso movimento de criar, surge a cultura negra no Brasil. Esta cultura constrói o alicerce para que se criem possibilidades de novas identidades, para além do ser escravizado; identidade esta que é atravessada pela necessidade de não deixar morrer um passado importante e também de forjar outras imagens que ajudem a viver em um espaço, na maioria das vezes opressivo (flor do nascimento, 2020, p. 68).

Este movimento de criar convoca Èṣù e as criações executadas e conduzidas por Olódùmaré, dentre tantas outras entidades e suas performances que fomentam a vida do sujeito negro na Terra. E este encontro também se compreende quando o *Ìtàn* cumpre com o seu papel no qual restabelecer a ligação dessa energia chamada *àṣẹ*. Enfatizo isto como um dos fatores de extrema importância para entendermos que o encontro do sujeito negro com um sacerdote/sacerdotiza cultuado/a de *òrìṣà* já é um primeiro *Ìtàn* vivido por esse sujeito negro, assim como o seu primeiro contato com o jogo divinatório, com o *Ilé Àṣẹ* e por diante. Ou seja, nossa própria história também será/é uma história ancestral.

O *Ilé Àṣẹ* como um espaço de trocas de experiências que demandam alteridade afetam esses sujeitos negros ao decorrer das experiências ali vividas e constroem-se assim um *ẹgbẹ́*[145]. A ausência dessa coletividade e das trocas que ocorrem nela, é ausência de comunicação e por conseguinte, má utilização do *àṣẹ*. Energia essa que não pode ser dissipada, precisa estar em contínua utilização.

"O axé é algo que literalmente se "planta" (graças às suas representações materiais) num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido (Sodré, 2019, p. 92)". Uma vez que Olódùmaré "planta" seu *àṣẹ* em nós, precisamos redistribuir e realimentar esse *àṣẹ*. Dentro do terreiro, todos os adeptos do culto a *òrìṣà* têm a sua participação importantíssima na distribuição de *àṣẹ*, pois falamos de um coletivo. Contudo, como processo geracional e de senioridade, de tempo de aprendizagem e valorização do conhecimento dos/as mais velhos/as, a exemplo *Ìyálóríṣà* e *Bàbálórìṣà*, entre outros *oyè*, carregam consigo a responsabilidade efetiva de depositar o *àṣẹ* em outros lugares, seja no chão deste terreiro, nos assentamentos de *òrìṣà* (*igbá*), sejam no formato de *ọfọ̀* (encantamentos) propagados para alguém ou algum objeto de culto, seja nas pessoas que se iniciam para *òrìṣà* entre outras liturgias específicas.

O sujeito negro então ao encontrar um *Ilé* é afetado pelo *àṣẹ* deste lugar. O que também podemos associar a isso é um chamado ancestral convocando esse sujeito negro a buscar a felicidade e o seu próposito de existência. Uma vez negada pelo colonialismo, esse sujeito pode alcançar sua valorização e potencialização do seu *àṣẹ* no terreiro, o que dá a esse espaço o papel de cura em construção em coletividade. Ao menos esse é o intuito ao levarmos em consideração as propostas que se encontram com essas interpretações e

[145] Veremos sobre o assunto na próxima sessão.

práticas dentro de um terreiro de candomblé. Ronilda Iyakemi (2008, p. 197) diz que "os iorubás buscam a felicidade no presente", pois:

> Como a felicidade é ser forte e ser forte é estar dotado de axé, a infelicidade é a privação dessa força vital, que se manifesta como doença, flagelo, fracasso e outras formas de adversidade. Do axé, força vital que pode aumentar ou diminuir até o esgotamento total, dependem a fertilidade, a prosperidade e a longevidade, condições de longevidade (Ribeiro, 2008, p. 197).

E isso nos faz compreender o quanto é imprescindível o entendimento do *àṣẹ*, da coletividade e dessa cura da qual tanto se fala quando o tema envolve as religiões de matriz africana. Essa manutenção de *àṣẹ* em coletividade também proporciona uma outra perspectiva de vida para o sujeito negro e o *Ilé* tem o papel de condução desse sujeito para esse encontro com a felicidade.

Esse propósito de vida também está fundamentado naquilo que os iorubás pontuam como os três pilares mais importantes de serem realizados na vida. Abímbọ́lá (2022, p. 40) nos apresenta-os como: "*owó* ou *ajé* (dinheiro), *ọmọ* (filhos ou crianças), *àìkú* ou *àlàáfíà* (vida longa e saúde). Estes três pilares são as mais importantes ire (boas coisas da vida)" para o ser humano. E como *Ìyá* Paula *Ọdẹ* sempre diz em seu terreiro: "precisamos entender e buscar em nossas vidas o *ire owó, ire ọmọ e ire àlàáfíà.*"

Owó não está apenas vinculada ao dinheiro com o seu conceito reducionista, mas sim, dentro do entendimento vinculado ao princípio da prosperidade e do reconhecimento da realidade desse sujeito. Bem como *ọmọ* que não se reduz apenas a prole e sim a continuidade da família, a segurança dos/as mais velhos/as, o progresso da comunidade, pois é essa a certeza de que os ancestrais retornarão a Terra. E com isso temos *àìkú*. Um pilar tão importante que compõe o equilíbrio de uma perspectiva que corre contra o fluxo de uma hegemonia eurocêntrica. *Àìkú* é de fato a vida longa com saúde. E que possamos ampliar o conceito de saúde e bem estar para todos os campos da vida. Não à toa o considerado mais importante para a cultura iorubá (Abímbọ́lá 2022). Vejamos a exposição de Abímbọ́lá ao tratar sobre *owó*, *ọmọ* e *àìkú*:

> A posse de *owó* ajuda uma pessoa a ser gentil e benevolente com os seus companheiros, assim como a perda de dinheiro tira a pessoa de sua moderação habitual (...) O dinheiro não é um substituto adequado para o cuidado e o amor que os filhos podem dar a seus pais na idade avançada. Na verdade, os iorubás ainda consideram uma vida abençoada com dinheiro, porém sem crianças, é como se fosse um deserto (...) Se um homem tem dinheiro e crianças e morre jovem ou vive doente, os iorubás consideram que ele não vive uma vida adequada. Mas, se um homem perder o dinheiro e filhos e tem boa saúde e vida

> longa, é ṕossível que ele possa recuperar aquelas coisas que perdeu (Abímbọ́lá 2022, p. 40-41).

O terreiro passa a constituir um novo espaço de socialização para o/a negro/a, tal como um espaço de performance da identidade negra com a proposta de cooperação social de escape ao racismo e hemegonia cultural. Por isso, ele tem o formato de um espaço multicultural, educativo, integrador, sendo capaz de socializar diferentes pessoas entendendo e dando valor às suas existências e possibiltando à identidade do/a negro/a projetar um outro olhar para além do sofrimento, concebendo, à partir dos afetos ali gestados, um modo de vida contra os movimentos coloniais resultantes antes mesmo da escravização.

O que são os *Ìtàn* se não a própria introdução e exemplos vivos das mais diversas maneiras de interação na vida e com a vida. A experiência em sociedade não exime a compreensão das dimensões aqui mencionadas, contudo, o que sustenta a continuidade é o equilíbrio desses seres-natureza como uma unidade de ligação. Isso não isenta destruições de recursos naturais, racismo, desigualdades etc., mas contrapõe um pensamento e formula posturas e ações que ajudam a decodificar os processos sociais e históricos e possibilita novas transformações, adequações e meios de interações que não prejudiquem essa unidade viva composta de forma natural e envolta de *àṣẹ*. Os *Ìtàn* demonstram através de seus processos de narrativa as mais variadas formas de se relacionar, de resolver conflitos, de desenvolver tecnologia, produzir ciência, educar e fomentar outros entendimentos de si e do mundo, sempre convocando uma interação coletiva.

3.2. *Ẹgbẹ́*: uma noção de coletividade

> O que dá identidade a um grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios (Sodré, 2019, p. 24).

O objetivo desta sessão não é sobre dissertar profundamente a respeito da etimologia da palavra *ẹgbẹ́* ou mesmo suas características iorubás cosmológicas e particulares sobre cada segmento que esse conceito carrega. Uma pesquisa como esta requer seriedade e de tempo específico dedicado apenas sobre este assunto, o que não anula a minha vontade futura e interesse neste tipo de pesquisa. Contudo, o que pretendo

abordar aqui, para pensarmos as relações criadas no terreiro e suas influências para a identidade negra em questão, são as aproximações que se criam/constroem com o lugar e as pessoas que nele convivem.

Escuto de minha *Ìyálóríṣà*, e também de outras pessoas vinculadas ao culto dos *òrìṣà*, que o terreiro é um *ẹgbẹ́*. E é assim que muitas vezes empregamos esse termo para designar as relações coletivas que lá se configuram, como um aquilombamento, uma comunidade formada por uma diversidade de sujeitos e suas especificidades. É comum em algumas casas de candomblé que no percurso de integração de pessoas que queiram participar desse *ẹgbẹ́* passem antes pela consulta oracular divinatória do sacerdote ou sacerdotiza do terreiro. Assim, podem ser apontadas suas aptidões e algumas determinações de *òrìṣà*, tanto para aquela pessoa quanto para a própria comunidade. As indicações e caminhos apontados pelos *Odù* são traduzidos, muitas das vezes, pelos *Ìtàn* proferidos, para que assim essa pessoa consiga compreender o que envolve sua presença tanto para o *Ilé* quanto para si, pois até para realizações de rituais, iniciações etc. o oráculo é consultado (Beniste, 2022).

A partir disso, as relações que existem ou iniciam-se dentro de um *Ilé*, também ressoam fora dele, trazendo para essa comunidade de terreiro uma noção de "uma família em seu sentido mais amplo… como uma família ancestral transladada na memória do povo negro na diáspora" (Machado, 2013, p. 49). Com isso o:

> Ẹgbẹ́, a nomeação enquadrada pelos povos yorùbá sobre "comunidade", mergulha nesse princípio africano como um chafariz para as ideações humanas. Adeosun (2002, p. 57) caracteriza que "homens e mulheres frequentemente formam associações chamadas de ẹgbẹ́ para contribuir com apoio social e econômico aos seus membros". Retoma-se como espécie de irmandade predestinada ao bem comum para a formação e consolidação de vínculos, a convivência próspera pela educação e práticas tradicionais e a proteção coletiva da integridade do povo nas questões políticas, ambientais, relacionais e espirituais (ADEOSUN, 2020: 2017) (Bukola, 2023, p. 12).

Podemos, assim, refletir sobre a importância de uma estrutura em comunidade constituída e construída com o intuito em trazer, pela cosmologia iorubá inserida no terreiro, outro modo de (con)viver para negros e negras que ali também estão inseridos. Assim, o terreiro, ou como coloca o professor Muniz Sodré, "associação litúrgica organizada (*egbé*)" (Sodré, 2019, p. 51) é, de certa forma, responsável pelo enfrentamento às opressões sociais racistas amparados em um viés filosófico inseridos também pelas literaturas orais iorubás, (re)produzidas neste espaço. O que convoca a todos que lá

pertencem a um comprometimento e leitura respeitosa, afetuosa, sem esquecer da importância das relações geracionais e de senioridade e que dialoguem com a diversidade que existe em um *Ilé*. E que são ferramentas-chave ligadas a uma ancestralidade que "enquanto princípio filosófico, é de ordem coronária que possibilita se reconhecer e continuar um legado que nasce a todo tempo e se mantém vivo no pulsar de nossa existência materializada em diversas ações e oralituras" (Ribeiro, 2020).

Assim, gêneros narrativos como os *Ìtàn* "nos remetem a uma reflexão sobre a vida em comunidade, onde devemos pensar em todos" (Farias, 2019, p. 9). Os *Ìtàn* formam terrenos férteis que oferecem um olhar sobre o mundo a partir de vivências e experiências ancestrais que dentro dessa circularidade cosmológica atinge o presente vivido a todo o instante. Os *Ìtàn* trazem-nos de volta no presente para criações de futuros possíveis.

O candomblé, então, com sua filosofia e práticas de vida em conjunto com as filosofias vindas dessa itanlogia inseridas e presentes em seu cotidiano, sugere um espaço que possibilita a esses sujeitos negros performarem suas identidades de forma com que não se sintam oprimidos e que consigam desfrutar do conhecimento de uma ancestralidade negada e de uma humanidade objetificada e marginalizada pelos princípios e valores "hegemônicos".

No momento em que a interação desse conjunto de *Ènìyàn* encontra-se em um ambiente onde é necessário que exista e se mantenha a valorização de suas vidas, exaltando a ancestralidade como ferramenta afrocêntrica em uma experiência fluida com a cosmologia, emerge assim outras introduções e reflexões sobre uma identidade negra a partir do pensamento contra-hegemônico capaz de pensar esse *ẹgbẹ́* como um aquilombamento entre tudo o que existe no *ọ̀run* e *ayé*, não apenas sobre seres humanos.

Interessante destacar que o professor mestre em filosofia e doutor em bioética pela Universidade de Brasília (UnB), wanderson flor do nascimento, em seu artigo intitulado "*Orí: A Saga Atlântica pela recuperação das identidades usurpadas*" traz reflexões acerca do documentário "*Ôrí*", narrado por Beatriz Nascimento (1989) em que é retratado os movimentos negros em sua cultura, intelectualidade, resistências e formações de quilombos. Seu estudo nos fornece um valioso pensamento também sobre as identidades formadas nessas práticas e agrupamentos negros no Brasil quando ele nos diz que:

> Estes novos quilombos criam uma cultura quilombola, uma cultura de resistência. E aqui temos um bonito sentido de cultura: o conjunto de crenças, práticas, articulações políticas que dão sentido ao mundo, e, no caso da cultura quilombista, uma cultura que cria espaços de resistência, um espaço de criação

> de identidades não tão agressivas quanto as legadas pela sociedade racista em que vivemos. Estes quilombos permitem a recriação da autonomia não depreciada, não vilipendiada, não usurpada pela cultura branca-racista-eurocêntrica. Esse resgate da imagem, com os símbolos valorizados da história negra tanto em África como no Brasil, surge como um alento para a possível construção de uma identidade positiva e não apenas a sofrida e triste imagem que a tradição legou às pessoas negras em nosso país (flor do nascimento, 2011, p. 138-139).

Dada a exposição, é também relevante pensarmos que nem todo quilombo é um terreiro de candomblé, e nem todo terreiro de candomblé é um quilombo. O que não exime uma possível relação ou existência dessas práticas no mesmo território em algum momento da história. E nem todo o agrupamento de pessoas negras pode ser considerado um quilombo. A questão a ser discutida aqui e o que há neste contexto oferecido para reflexão é o entendimento de um aquilombamento no qual podemos entender o papel do terreiro como um movimento quilombista, inclusive. Como nos explica o grandioso Abdias Nascimento, esse modelo de quilombismo, que inspira organizações numa luta articulada contra a opressão, o racismo e as desigualdades de raça, cor, religião e ideologia é o princípio difundido através das práticas desse legado quilombola. Esse conceito científico histórico social exposto por Abdias é em convocar a necessidade de que se formule teórica e sistematicamente a experiência de opressão em um esforço de autodefinição e afirmação do negro quanto sua dignidade, humanidade e identidade retirados (Nascimento, 2011).

Mesmo que alguns cultuadores/as de *òrìṣà* refiram-se aos seus *Ilé* como quilombos, e é interessante essa intenção pois é um movimento que provém desse modo de vida que se torna aquilombado, os quilombos detém em sua formação histórica outra peculiaridade da qual devemos respeitar os estudos sobre quilombos no Brasil para não esvaziarmos seu significado tampouco desmerecermos, ou de certa forma, invisibilizarmos as lutas de pessoas quilombolas. A professora doutora Aline da Fonseca Sá e Silveira (2014) em sua dissertação intitulada "*Quilombo Santana: seus conflitos e o processo de desterritorialização da comunidade quilombola, município de Quatis - RJ*" nos introduz um pouco sobre quilombo no Brasil quando nos diz que:

> O estigma racial foi determinante para a manutenção da escravidão por mais três séculos no Brasil. A retirada forçada de seu território, o trabalho escravo e as condições subumanas a que os negros eram submetidos, prontamente os

> indignaram. Essas insatisfações[146] os motivaram a encontrar e tecer uma nova forma de sobreviver e, então, os quilombos foram sendo confabulados e, então, formados (...) quilombos, mocambos ou terras de preto são algumas das denominações de grupos sociais descendentes de escravos que resistiram e se rebelaram contra o regime vigente na época. Esses territórios são entendidos como independentes e forjados através da comunhão de um ideal comum: onde a liberdade (do regime escravocrata) e os laços de solidariedade formaram um dos pilares para a reconstrução da identidade negra (Silveira, 2014, p. 31-32 e 34).

Essa "reconstrução da identidade negra" citada pela doutora Aline Silveira e a "possível construção de uma identidade positiva e não apenas a sofrida e triste imagem que a tradição legou às pessoas negras em nosso país" exposta pelo professor wanderson flor nos estimulam ainda mais a pensar sobre o objetivo desta pesquisa na relação viva entre *Ìtàn* e a identidade negra pelo terreiro e o papel do *ẹgbẹ́*. Ora, o candomblé, espaço onde se reúnem não apenas os seres humanos mas entidades de uma cosmologia africana, presenciada e vivida nos terreiros, convida-nos a articular uma identidade desvinculada da desumanização negra provinda do tráfico escravista e do colonialismo. De certo isso nos ajuda a pensar o *Ilé* como um espaço de troca de experiências de vida que demandam respeito, geram afetos e que constroem uma unidade de convívio no *ayé*, um *ẹgbẹ́*. A recuperação dessa humanidade se dá conjuntamente através da rememoração advinda dos *Ìtàn*.

Se ser negro é enfrentar sua história calçada no racismo, não assumir sua identidade imposta pelo percurso de escravização e colonialidade é também entender o seu movimento de pensamento sobre si, sua história e apropriar-se dela de forma a aflorar sua visão como ser humano. O preconceito revestido de tolerância desumaniza e o/a negro/a desaparece (Nascimento, 2021).

Sendo assim, essas identidades transitam pela sensação do estado em ser humano e ser natureza, ambos sempre envoltos de *àṣẹ*. O *àṣẹ* que habita no ser humano conecta-se com o *àṣẹ* pertencente a outros seres, vice-versa, o que justifica o diálogo e as interações que neles são desenvolvidas, tanto nas iniciações para *òrìṣà*, quanto de cunho medicinal e como também vimos na própria criação do *Ènìyàn*. Mesmo que esse entendimento não seja de conhecimento ou entendimento comum, ou de um acordo geral, o que proponho aqui é que seja de fato uma construção de pensamentos. O que não

[146] N. A. "Das diversas manifestações de insatisfação, as mais comuns foram as fugas desesperadas, o suicídio por ingestão de terra e envenenamento, o aborto (a fim de "libertar" o próprio filho da escravidão futura) e a criação de irmandades negras."

elimina o fato de que para os adeptos de um terreiro de candomblé, sejam eles/as iniciados para *òrìṣà* ou não, é o valor do pertencimento a um *ẹgbẹ́*. E esse *ẹgbẹ́* não é fronteiriço, ou seja, sua interação não está registrita àquele espaço escolhido para o funcionamento do *Ilé*.

Podemos partir dessa premissa e utilizarmos do termo cunhado pelo professor e *Bàbáláwo* Emerson Melo sobre afro-territorialidade para complementarmos o entendimento das relações construídas dentro de um *Ilé* quanto fora dele e expandirmos a ideia de *ẹgbẹ́*, pois "é neste campo de intersecção de ideias e debates, que se insere a afro-territorialidade como um fenômeno de agenciamento territorial…" em que, das relações que esse *ẹgbẹ́* estabelece com outros espaços por meio dos seus rituais litúrgicos como rios, cachoeiras, cemitérios, mangues, praias, estradas etc. configuram-se como territórios descontínuos, ou seja, em uma interação não restrita e reservada apenas ao terreiro, mas também com o seu entorno.

Fator interessante ao pensarmos com a ideia da afro-territorialidade é quando ela nos traz a visão em que:

> a afro-territorialidade, enquanto uma "estratégia e/ou tentativa de um indivíduo ou de um grupo afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relações, através da delimitação e da afirmação do controle sobre uma dada área geográfica", constitua-se, também, sob o reconhecimento da luta e resistência da população negra na retomada de sua humanidade que, sob a lógica do sistema escravagista de administração colonial, não possuía autonomia sobre suas ações, o que o coloca em uma situação diferenciada no que se refere ao uso, apropriação e controle do "espaço", tendo de agenciar estratégias que lhes possibilitassem ocupar as fissuras socioespaciais do território da gente branca. É neste cenário assimétrico de poder, que lideranças religiosas agenciaram um complexo sistema religioso e uma rede de solidariedade que contribuiu para a formação dos terreiros de candomblé (Melo, 2022, p. 286).

Dado o momento em que esse *ọmọ òrìṣà* expande suas relações com o terreiro, o seu próprio corpo e seu *àṣẹ* transitam em outras localidades como nos comércios locais que estabelecem trocas de mercadorias com os *Ilé*, gerando uma atividade econômica local, os *ẹbọ* e outros rituais praticados em estradas, trilhos de trem etc. formam configurações necessárias para tornar possível o entendimento dessa identidade movida pelo *àṣẹ* e que circula dentro e fora do espaço do terreiro, constituindo assim uma relação de proximidade com o que está ao redor. Formando também uma noção de comunidade.

Tendo o *ẹgbẹ́* como esse núcleo familiar, ligado pelo *àṣẹ*, conectado e interativo com o *ọ̀run* e *ayé* não comunica-se apenas ao território escolhido para ser o *Ilé* ou somente com as pessoas que formam esse núcleo, ele se expande para além do seu entorno. E o

entendimento de um *ẹgbẹ́* não está necessariamente a uma formulação escrita, mas na experiência vivida dentro do terreiro. A afro-territorialidade estabelece uma relação de afetos dos sujeitos com o local, com o território e com o *Ilé*, e também pensa na existência desses sujeitos negros como um "veículo de 'transterritorialização' do axé das práticas afrorreligiosas (...) ou seja, os devotos em sua expressão de sacralidade (...) desenham e redesenham distintas formas de 'lugarização'" (Melo, 2022, p. 290). Com essas relações propostas pela afro-territorialidade, o *ẹgbẹ́*, como (re)produtor de saberes, da concepção de pessoa, de natureza, de coletividade e 'individualidade' concebe o mundo também com seus valores orais, estruturados em um modelo de senioridade onde o papel do *ègbọ́n*[147] torna-se fundamental para a transmissão das interpretações narrativas dos *Ìtàn* para um contexto religioso, para as dinâmicas e regras sociais e comportamentais do sujeito negro para que assim os membros desse *ẹgbẹ́* consigam expandir o seu *àṣẹ*. (Melo, 2022). O/A *ègbọ́n*, como essa presença do/a mais velho/a no terreiro, não é uma exclusividade biológica, como no diz Sodré, "...mas se dá em termos de antiguidade iniciática ou de sabedoria", pois "entre os Iorubás, contava também o fato de se ter chegado primeiro ao lugar habitado pelo grupo" (Sodré, 2019, p. 91).

Assim, também é interessante pensar que frases ditas pelos meus mais velhos como "o que acontece no *ayé* já aconteceu no *ọ̀run*" simboliza um reflexo muitas das vez de continuações de narrativas de vida em outros mundo e pelos *Ìtàn* teríamos um reflexo, tal como um espelho, da composição de um *ẹgbẹ́* do qual não se dá somente pelos seres humanos, mas por uma unidade de existências visíveis e não visíveis vinculadas ao *àṣẹ*, registradas nas memórias trazidas pelos nossos ancestrais para práticas de bem viver na Terra em comunidade. Principalmente a partir de uma experiência em terreiro, pois:

> A memória nos terreiros se apoia na confiança de que os ancestrais não morrem, não se afastam da comunidade. E que os valores ligados aos coletivo persistem na família, na vizinhança, apoiando a memória e a cultura do lugar. Recolocando esta afirmativa no presente do presente, as memórias do povo de santo transformam acontecimentos em coisas eternas que se repetem sempre nas suas diferenças criadoras. Como não falar dessas coisas eternas que se repetem pela memória celebrativa cuja vitória é manter a nossa história e tradição? Somos esta história (Machado, 2013, p. 50).

[147] Lê-se: Ébôm. Significa: "Irmão mais velho, irmã mais velha, pessoa mais experiente. É dada uma importância tão grande às pessoas mais velhas que, quando apresentadas, a apresentação deve ser feita pelo nome das pessoas. *Ègbọ́n mi Bísí* - Minha irmã Bísí. (Beniste 2019, p. 230)."

Plantas, animais, rios, montanhas, seres humanos, vivos e os *Ésà*[148] são membros dessa coletividade integradas e interconectadas com o *Ènìyàn*, e que formam também um *ẹgbẹ́*. É essa comunicação e troca contínua de *àṣẹ* que conecta essa proposta de pensarmos uma coletividade como uma *família de àṣẹ*. Como expõe o professor e Tatá wanderson flor, "proteger a natureza, entendida acidentalmente como meio ambiente, é obrigação fundamental, para que mantenha o equilíbrio da existência em comunidade" (Flor do Nascimento, 2020, p. 85), poi essa ideia não esta dissociada da existência do ser humano e isso confere uma certo componente ageregador para a identidade negra desse sujeito negro ali inserido. Wanderson Flor complementa que:

> …as heranças africanas que são parte dos candomblés trazem para nós elementos éticos e morais que passam por uma reconstrução da noção de vida, de outras imagens de comunidade, da relação com a ancestralidade e com a natureza que constroem valores capazes de, partindo de uma percepção de uma vida dinâmica e atravessada por tensões, buscar uma convivência que procure orientar os conflitos para a construção de uma comunidade mais harmônica e que potencialize a existência (...) E que também não abrem mão do ideal de libertação, frente a esquemas opressivos (Flor do Nascimento, 2020, p. 79).

Esse entendimento é um caminho possível para não perpetuamos discursos e nos descolonizarmos de produções e pensamentos hegemônicos sobre as relações e interações em comunidade que distanciam de outras formas produção e de modos de vida tornando-as simplesmente uma valores subalternizados, inferiores que sujeitam pessoas negras a uma identidade pautada na violência e sofrimento coberta de memórias onde apenas a dor, a morte e o sofrimento nos une.

[148] Ou *Òkú Ọ̀run*, personificação dos mortos (Beniste 2022, p.78). São festejados e lembrados tanto pelos seus familiares consanguíneos quanto pela própria comunidade de terreiro em rituais específicos.

4. *Ohùn Dúdú*[149]: vozes negras

Mọ̀n gbé
Mọ̀n gbé Ògún ṣòro
Mọ̀n gbé Ògún aráayé
Àìgbè Ògún ṣòro

Sabemos que ele nos conduz
Sabemos que sem Ògún é difícil
Sabemos que Ògún conduz a humanidade
Sem o suporte de Ògún fica difícil[150]

Como forma de agradecimento à minha comunidade de *àṣẹ*, ao *ẹgbẹ́* do qual faço parte, deixo registrado alguns relatos de vida e experiência que duas irmãs de *àṣẹ*, que fazem parte do mesmo terreiro que eu, compartilharam no início desta pesquisa e que foram condutoras de pensamentos e reflexões para a construção desta pesquisa. As "entrevistas" foram realizadas de maneira remota, através de vídeo chamada, gravadas e com autorização para serem utilizadas nesta dissertação como fonte de apoio à pesquisa no intuito de trazer mais legitimidade ao que foi debatido e refletido na produção deste trabalho.

O início de cada entrevista começa com a seguinte proposta dita por mim: "Eu queria que você se apresentasse para mim. E aí, eu tenho algumas perguntas aqui que elas estão suleando esse caminho, né? Que é o que ou quem te levou até o candomblé? Se você gosta de escutar as histórias dentro do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*, e por quê? De quais você mais gosta ou quais te chamam mais atenção? O que você entende, né, sobre *àṣẹ*? E sendo o candomblé um culto de matriz africana no Brasil, como você percebe a entrada das pessoas brancas no terreiro? E como eu te disse, não são perguntas para você responder. O que eu sugiro, na verdade, é que vc se apresente, dizer quem você é e costurar essa história para mim sobre o candomblé, sobre a sua estrada no candomblé, sobre o seu entendimento das histórias que são contadas no terreiro, o que você entende sobre o *àṣẹ*, o que você entende dessa entrada de pessoas brancas no culto de matriz africana."

[149] *Ohùn*, significa Voz (Beniste, 2019 p. 563); *Dúdú*, significa Ser preto/a. (Beniste, 2019, p. 203).

[150] *Orin* de Ògún. Tradução dada a partir de ensinamentos orais no terreiro e consultadas em dicionário, Beniste, 2019.

Assim, damos início as reflexões em experiências e aprendizagens das entrevistadas.

4.1. Relato de Vitória Régia, iniciada para Ṣàngó

Vitória Régia: Sou a Vitória Régia Gonzaga da Silva, sou jornalista, sou gerente e vice-presidente da Gênero e Número, mas mais importante sou *ìyàwó* de Ṣàngó da *Ìyá* Paula de *Ọdẹ*, do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*. Bom, eu conheci o Candomblé muitos anos atrás, antes mesmo de conhecer a Ìyá Paula. Eu conheci o candomblé há cerca de 5, 6 anos atrás. Durante a minha graduação, um dos meus melhores amigos, a família dele era de candomblé, mas ele era de São Paulo. E aí, eu ia muito para São Paulo e ele me apresentou a casa dele [terreiro], o pai santo dele. Foi a primeira vez, meu primeiro contato com o candomblé. Foi a primeira vez que eu fiz um jogo de búzios, foi a primeira vez que eu tive contato também com entidades, que mesmo antes de ir para esse terreiro, no dia anterior a ir para esse terreiro, na casa da família dele, os pais "receberam", o pai dele recebeu um preto velho, que falou comigo sobre, enfim, um pouco sobre minha trajetória no candomblé, a importância de eu ter ido para lá. E eu passei a frequentar essa casa por cerca de um ano e pouquinho, dois anos.

Era uma casa que eu frequentava, eu já morava no Rio, então eu frequentava a distância. Eu já gostava muito, eu gostava muito da casa, mas comecei a ter alguns problemas. A casa começou a ter alguns problemas em si, entre as pessoas da casa, e o pai de santo também começou a me pressionar bastante para a questão da feitura, o que me deixava desconfortável. Era uma casa majoritariamente de pessoas brancas, a liderança da casa era branca também, as outras... o pai de santo era branco, era uma casa nova e as lideranças da casa também eram. Então, eu não me sentia completamente confortável também naquele espaço, que fez com que com o tempo, eu fosse me afastando sem nunca abandonar a relação, um pouco da relação que eu tenho com o candomblé. Eu tentava continuar tendo essa relação de casa, mas não era a mesma coisa. Até que eu conheci a Hanna, que é filha [de santo] da *Ìyá* Paula também, e minha irmã de barco[151]. E a Hanna que me apresentou *Ìyá* Paula, joguei [búzios] com a *Ìyá* Paula a primeira vez

[151] Fizeram a iniciação à *òrìṣà* juntas.

como cliente. Eu fiquei um pouco impressionada, mas fiquei um pouco assustada também, porque ela trouxe várias coisas diferentes do que eu tinha aprendido.

E aí passou um ano que eu joguei esse jogo com ela, mas não quis muito trabalhar nisso, entrar para casa [terreiro] dela, até que na virada do ano eu tive um sonho com o Èṣù, falando que tinha chegado a hora de eu cuidar da minha espiritualidade. Eu tive esse sonho bem do dia 31 para o dia 1º, fiquei bastante impressionada. E aí, no começo do ano, eu joguei novamente com a *Ìyá* Paula. E jogando novamente com ela, ela me falou a mesma coisa que Èṣù falou, que estava na hora de eu começar a voltar e trilhar esse caminho. E ela me chamou para conhecer a casa [terreiro] dela. Fui a primeira vez na casa dela e de lá nunca mais saí.

Fui iniciada com a *Ìyá* Paula.

Eu vejo três figuras muito fortes que me trouxeram para o candomblé. Primeiro esse meu amigo de Lógun Ẹdẹ, que me trouxe, que foi quem me apresentou para o candomblé. Depois a Hanna, que é minha irmã de barco, né, de Yẹ̀wá, que me trouxe para a casa onde eu sou iniciada, da *Ìyá* Paula, e graças a Èṣù também, que me deu esse recado e que eu acatei o recado de que estava na hora de eu cuidar da minha espiritualidade.

E aí foi assim que eu comecei a frequentar a casa, fui iniciada e para mim o processo na casa no *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ* foi completamente diferente da experiência anterior que eu tinha tido no candomblé. A gente chega na casa que tem uma liderança feminina negra, a mãe Paula de Ọ̀ṣọ́ọ̀ṣí, maravilhosa, que para mim espelha muito o que eu tinha como referência também materna. Eu olho para a *Ìyá* e lembro muito da minha mãe, tem muitas características da minha mãe como também uma mulher negra que passou por várias coisas na vida. E é um *Ilé* majoritariamente negro. E jovem também, tem muito esse aspecto. Então, desde o primeiro dia eu me conectei muito mais forte com esse espaço, me senti muito acolhida também desse espaço. Desde os primeiros dias, quando as pessoas não me conheciam, não sabiam quem eu era. Estava lá com uma abian[152], conhecendo a casa, dando trabalho, "bolando" o tempo todo e as pessoas sempre me acolhendo. Então, para mim, foi uma experiência completamente diferente, assim, na casa da *Ìyá*. E eu acho que isso fez com que eu tivesse a certeza de que meu *òrìṣà* tinha que também "renascer" naquele espaço. E que tudo aconteceu muito mais "rápido".

[152] Pessoa noviça, recém-chegada em um terreiro de candomblé e que ainda não passou pelos rituais de iniciação.

Em menos de um ano frequentando a casa, eu fui iniciada. E eu não tive dúvidas em nenhum momento de que aquele era o lugar que eu deveria estar, o caminho que eu deveria trilhar. Então, eu acho que foi lá no *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ* que eu entendi verdadeiramente, na prática, essa noção que a *Ìyá* fala muito de "quilombo". Eu sinto que aquele espaço é um "quilombo" e que a gente está sempre junto e construindo novas formas de pensar, novas epistemologias, novas filosofias. E que eu tento nesse espaço, trocar muito, aproveitar muito e trazer o que esse espaço me ensina para a minha vida cotidiana. Para mim o candomblé está muito nessa noção de ser muito mais do que uma religião. Para mim, tem esse espaço de filosofia de vida e a forma como eu enxergo o mundo, a partir da lente dos saberes iorubás, das religiões, da cultura e religião afrobrasileira no Brasil. Essa é a minha lente, que eu olho o mundo. Então, para mim, o candomblé está muito mais além do que um espaço religioso, por mais que eu reforce e acho muito importante essa construção e essa resistência religiosa que a gente tem até hoje dentro de uma sociedade que ainda nos violenta tanto.

Mas para mim, é um espaço de troca de saberes, de conhecimento ancestral, da gente pensar novas possibilidades, propor soluções, de eu entender a partir das histórias dos *Ìtàn*, dos meus *òrìṣà* e dos outros *òrìṣà*, das histórias de vida dos meus irmãos, irmãs e das minhas lideranças. Eu aprendo muito e trago muito disso para a minha vida, sabe? Eu tento fazer com que esse espaço, que é um espaço físico, que é o terreiro, que é um espaço físico, mas eu tento sempre pensar nele como um espaço maior do que esse. É porque na última vez que eu fui para o terreiro, eu conversei muito com isso, com algumas pessoas, que nem sempre é possível a gente estar fisicamente no espaço do terreiro, mas como é importante a gente acessar esse espaço ancestral e de "quilombo" na nossa vida cotidiana. Então, é um pouco disso que eu tento trazer. É um pouco disso que o candomblé significa para mim. Apresenta uma grande parte da minha vida que não está só nesse âmbito religioso, mas que está em todos esses âmbitos de construção de identidade, troca de saberes, de conhecimento, de tudo, assim.

E para mim, foi um espaço muito importante para eu entender e reforçar a questão da minha identidade como mulher negra. Eu sou alagoana, sou migrante, então passei por um processo de saída, de migração da minha raiz, em que eu perdi um pouco. Eu saí muito cedo, então eu perdi muito dessa raiz, não cresci muito com essas referências. Tinha essa referência no âmbito do meu núcleo familiar, mas eu cresci no interior de São Paulo,

numa cidade muito interiorizada, que eu não tive muitos acessos a questões "identitárias" [de identidade], tanto de gênero, raça, sexualidade… Tive pouquíssimos acessos, sofri ali com a pressão da igreja evangélica crescendo para me entender. Foi só quando eu vim para o Rio que eu tive acesso a esses debates, a partir da universidade.

A universidade foi um lugar muito importante para mim, de conhecimento, de acessar os movimentos sociais. Mas no Rio, como o Brasil é um país continental, essa questão racial no Brasil é muito complexa e ela é diferente a partir das regiões também. É uma coisa que a gente não fala o bastante, como que essas visões são diferentes a depender das regiões. No Nordeste, a visão dessa construção de negritude do que é negro que para mim é diferente do que é do Rio, porque no Nordeste a gente tem essa questão da miscigenação muito forte, não só com o branco, mas com povos indígenas também. Então, para mim, crescendo necessariamente, não tinha essa questão de crise de identidade, não questionava, eu sabia quem eu era, porque a sociedade todo tempo reforçava que eu era uma jovem negra, filha de empregada doméstica, que eu nasci para estar em determinados espaços, então eu sabia que tudo que eu acessei na minha vida era exceção. Mas, quando eu chego no Rio, eu comecei a ter contatos, principalmente, com grupos de pessoas mais jovens que não traziam totalmente um debate que os nossos mais velhos demoraram muito tempo para construir sobre pessoas negras de pele clara, sobre essa noção de pessoas pardas, sobre noções de colorismo.

Então, eu comecei a ver [que] eu nunca passei por isso, mas eu comecei a ver pessoas parecidas comigo sendo excluídas de certos espaços negros e sendo apontadas na internet ou tendo sua negritude questionada na internet. E isso fez com que, por mais que eu não tivesse passado por isso nenhuma vez, eu começasse a criar uma insegurança muito forte com relação à minha identidade racial, questões que eu tive que trabalhar na terapia. Porque eu vivia com esse medo de que, por mais que eu soubesse quem eu sou, de onde eu vim, e por mais que eu trabalhasse, eu dedico minha vida inteira e todo o meu trabalho a falar sobre gênero, raça e sexualidade. Eu tinha muito medo de que as pessoas desconsiderassem minha negritude, ou achasse que eu era menos negra. E isso fez com que eu ficasse muito insegura. Eu vivia nessa, em eterna alerta para que se isso acontecesse e preocupada em como eu deveria reagir. Isso principalmente, e isso falando de espaços de pessoas negras, não de pessoas brancas.

Quando eu chego no terreiro, que eu vejo um espaço majoritariamente negro, jovem e diverso, e a gente fala de uma negritude ali dentro do terreiro diversa. A gente fala sobre uma diversidade muito importante que é reflexo da sociedade brasileira. Foi a primeira vez que eu, depois de passar por todo esse processo, que eu senti uma reafirmação dessa minha identidade negra. Isso foi, para mim, muito importante. Porque, primeiro, naquele espaço, que era um espaço ancestral, negro, "quilombo", a minha negritude nunca foi colocada em xeque, pelo contrário, sempre foi reafirmada e celebrada. Eu sempre fui vista por todas as pessoas dessa forma, sempre fui encarada dessa forma. Então, para mim, o terreiro foi um lugar muito importante nessa minha construção da minha identidade. E foi um lugar que eu poderia, por todas essas questões que eu trouxe, talvez ter algum episódio relacionado a isso, mas foi o contrário do que eu encontrei. Foram pessoas celebrando minha negritude, entendendo as coisas que eu passei e se conectando comigo pelas coisas em comum que eu passei. Então, foi um espaço muito importante para mim de entender e reafirmar que se no espaço ancestral, essa identidade é reafirmada e celebrada, ninguém pode colocar em xeque a minha identidade.

Então eu me senti muito mais confortável depois disso. E é isso, nunca aconteceu das pessoas colocarem em xeque, mas tudo isso que a gente vive com a internet, com essa juventude que são certos grupos, não falo de forma geral sobre a juventude negra, de que colocam isso em xeque e que meio que esvaziam algumas discussões na internet, acabaram trazendo esse medo para mim já na vida adulta, né? Depois de toda minha construção a identidade na adolescência e na infância.

Então, foi um espaço muito importante mesmo para reafirmar esse lugar, sabe? Hoje em dia eu tenho muito... Eu não tenho dúvidas de quem eu sou e que... E que pode até acontecer de alguma vez alguma pessoa questionar, mas eu sei quem eu sou, sabe? E isso faz uma super diferença. Eu tenho uma construção de uma comunidade. Eu sentia muita falta no Rio de Janeiro, porque como eu não sou do Rio de Janeiro, acessei uma universidade muito elitista, que é o UFRJ. Eu entrei dois anos depois da implementação das cotas no ensino superior em 2014.

Então, eu ainda encontrei uma universidade muito branca, fiz amigos muito importantes, principalmente LGBT's, que entendiam um outro lado da minha vida que é superimportante, que foi só na vida adulta que eu passei pelo processo de me assumir, foi um grupo muito importante. Mas, eu não tinha uma comunidade, não conhecia uma

comunidade de pessoas negras no Rio de Janeiro. Tentei fazer parte de alguns movimentos, mas é isso, no Rio eu não me sentia confortável porque algumas coisas eram faladas sobre essa questão de pessoas negras de pele clara, eu não sabia se eu podia estar ali, sabe? Então, ao contrário de outros grupos, como de mulheres LGBT's, que eu faço parte de movimentos sociais organizados, o terreiro foi o primeiro lugar pensando em movimento negro, em resistência negra, que eu participei desde que eu mudei no Rio efetivamente. Continuei participando, faço parte, e eu me senti completamente acolhida e abraçada.

Para mim, esse espaço do terreiro e do candomblé significa muita coisa, é um lugar de muita potência, muita potência em todos os níveis. E que, para mim, uma das coisas que eu tenho, além de desenvolvimento em espiritualidade, estar ali como filha de santo e com a mãe de santo nesse espaço, uma das coisas que eu quero contribuir efetivamente para os saberes ancestrais para o candomblé, é ajudar a potencializar isso, sabe? Seja no formato do instituto que a Ìyá Paula e o nosso terreiro têm, seja no âmbito das discussões acadêmicas, como já está sendo feito, e talvez ajudar daqui a um tempo a contribuir para esse debate, ou de comunicação de mídia, sabe? Ampliar. Porque eu acho que é um lugar de muita, muita potência. A sociedade marginaliza completamente e coloca no âmbito apenas de religião, mas falar em religião para falar sobre candomblé é reduzir muito o que a gente está falando. A gente está falando de um lugar de potência enorme. Então, eu enxergo o candomblé e as religiões de matriz africana dessa forma.

E sobre a questão das pessoas brancas dentro do candomblé. Como eu falei, eu passei por essa experiência anterior de um espaço, um terreiro majoritariamente branco e eu não me senti acolhida dentro desse espaço. E eu acho que isso a gente precisa falar, porque isso faz diferença. Eu não sou nem um pouco contra pessoas brancas dentro de terreiro. O meu barco de iniciação é composto por pessoas brancas. Não só brancas, mas estrangeiras. Que é uma européia. O mais branco possível que a gente pode ter. Mas a gente não pode ignorar que a gente precisa entender de onde o candomblé veio e a gente não pode esvaziar esse sentido.

O que eu tenho é um pouco de receio, não com pessoas brancas fazendo parte do candomblé, porque eu acho que é ancestralidade. A gente está falando de uma ancestralidade negra, mas pelo processo de história que eu tenho no Brasil, essa

ancestralidade, não é só hoje de corpos negros, sejam eles de pele clara ou escura, né? É de pessoas brancas também.

Então, eu acredito que pessoas brancas dão santo, que as pessoas brancas têm espiritualidade negra, mas eu acho que principalmente quando a gente fala sobre lideranças, a gente precisa tomar muito cuidado, porque o meu medo é da gente esvaziar o sentido, é da gente perder os fundamentos, e a gente perder toda essa potência que eu falei que é o candomblé, que é mais do que uma religião, sabe? Eu acho que é muito importante que pessoas brancas que adentrem uma religião de matriz africana entendam o lugar que elas ocupam socialmente, respeitem toda a história, a resistência e o que esse lugar significa, e se esforcem ativamente para que a gente continue mantendo esses espaços como são, como eles foram pensados, como lugares de ancestralidade negra. Isso para mim, é fundamental, que até fora do olhar de filha de santo, como jornalista que cobre também religião, eu sei como é o cenário no Brasil.

No Brasil, a maior parte das religiões, a maior parte dos adeptos de religiões de matrizes africanas estão no Sul, não estão na Bahia. Como a gente imagina, sabe? Falando com uma liderança, com o pai Sidnei de Ṣàngó, ele estava falando que ele fez uma pesquisa e que as lideranças de São Paulo, da capital, são majoritariamente homens brancos. O candomblé, diferente de outras religiões, é um culto e um movimento matriarcal e negro. As mulheres negras têm um papel superimportante dentro desse espaço. Pessoas negras de forma geral também. Mas eu acho muito importante que a gente não perca isso, sabe? Não perca não só a história e a importância desse espaço, mas a potência desse espaço também.

Então, acho que não tem problema pessoas brancas fazerem parte, mas tem que entender que aquele espaço não é um lugar que elas devem protagonizar. Ele é um espaço negro, de ancestralidade negra, que pessoas negras precisam protagonizar esse espaço porque elas vivem muito mais do que o racismo religioso, elas vivem todas as facetas do racismo. E que não é em vão que os nossos deuses são negros, não é por uma… não é por nada, sabe?

Isso tem um significado muito importante nos nossos cultos, na nossa filosofia, na nossa história, e isso precisa ser resguardado. Isso eu acho que é o essencial. O que eu mais temo é de uma desfiguração um pouco do candomblé e das religiões de matriz africana de forma ampla. E para isso eu acho que a gente precisa cada vez mais ter

conversas internas dentro do terreiro e fora também sobre o que significa certas coisas, inclusive o que significa pessoas brancas ocuparem esses espaços, o que significa a gente ter lideranças brancas, porque a gente pode ter lideranças brancas, mas o que isso significa no tratamento numa religião que tem uma hierarquia. Como a gente não pode confundir essa hierarquia com opressão, essa hierarquia não pode reproduzir racismo, essa hierarquia não pode reproduzir violações. E a gente ouve um caso ali de às vezes isso acontecendo e acho que a gente tem que cuidar para que esse espaço continue sagrado, continue negro, continue de resistência.

Kim Camargo: Para a gente finalizar, você disse que é uma mulher iniciada para Ṣàngó. Você mencionou os *Ìtàn*, e não somente os *Ìtàn*, mas você mencionou as histórias dos seus outros irmãos e irmãs que ajudaram você a ter um entendimento sobre quem você é e manter a sua negritude, que foi algo que você contou bastante. E aí, para finalizar, eu queria que você me dissesse qual destes *Ìtàn* que você já escutou no *Ilé*, no *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*, que mais chamou a sua atenção.

Vitória Régia: Até tenho uma história bem recente. Eu me identifico muito com os *Ìtàn* e com a história de Ṣàngó. Eu até brinco, olho para trás e falo: Gente, não tinha outro *òrìṣà* pra mim, assim, na vida.

Eu busco honrar muito Ṣàngó assim como ele me honra todos os dias. Mas recentemente, assim como uma boa filha de Ṣàngó, eu posso me perder na minha vontade de conquistar e abraçar o mundo. E que tem vários *Ìtàn* de Ṣàngó se atentando a isso, né? Inclusive ali de quando o Ṣàngó teve contato com o fogo pela primeira vez.

Quando o *Ìtàn* fala que ele pediu para Yánsàn buscar lá com a Èṣù o fogo e aí quando ele começa a falar, o fogo sai da boca dele, naquele âmbito, naquele ímpeto de poder, de felicidade, ele acaba destruindo o reinado dele e tem que reconstruir. E eu me identifico muito com Ṣàngó nesse sentido. São várias [histórias]. Sou uma pessoa muito cíclica nesse sentido da construção e da reconstrução e de tomar cuidado, de não brincar com o poder em si, mas com essa minha vontade de abraçar o mundo e querer fazer muitas coisas.

E aí, recentemente, no *Ilé*, a gente teve uma função de Òṣàlá. Uma função de Òṣàlá que veio num momento que eu tava passando por um *burnout*, por estar vivendo principalmente no âmbito de trabalho, que é um âmbito que eu me dedico bastante. E aí, nessa função de Òṣàlá eu passei vários dias lá, direto, acho que uma semana direto, porque

eu entendia a importância e aí pedi folga do meu trabalho. Tudo isso para ficar naquele espaço, porque eu entendi a importância de estar naquele espaço nesse momento. Que eu precisava redefinir várias coisas da minha vida e que eu precisava trazer um pouco da paz, da tranquilidade, do discernimento de Òṣàlá.

Òṣàlá que é pai de Ṣàngó, mas que tem características que eu valorizo muito, muito, e que eu busco trazer para a minha vida, sabe? Essa questão de entender que a gente pode dar pequenos passos, mas que a gente tá sempre caminhando para algum lugar, de que a gente não precisa ter pressa, né? De que não é uma corrida. Até porque se for uma corrida, é uma corrida contra mim mesma, né? Então, quando eu estava nessa função, eu ouvi algumas histórias de Òṣàlá e conversei com as pessoas, que foi muito importante para mim, com lideranças da casa, né?

Conversei com a mãe Paola, com irmãos de santo, e que me ajudaram muito a entender um pouco disso, de que eu preciso desacelerar, de que eu precisava desacelerar, eu precisava trazer mais para a minha vida, essa paz e tranquilidade de Òṣàlá. Isso para ter um *orí* mais centrado, para tomar melhores decisões, para sair desse lugar de adoecimento que eu estava também, porque eu estava num lugar de adoecimento tão forte que eu não conseguia ver saída. Para viver, para onde eu poderia ir. E, foi entrando nesse espaço, por esse período de tempo, estar lá me dedicando a Òṣàlá e conversando com com meus irmãos e lideranças da casa, que eu redefini muita coisa na minha vida. Entendi a importância de estabelecer limites com o trabalho, de que eu precisava cultivar um pouco mais essa paz e tranquilidade. E foi a partir dessas trocas, ouvindo que essas coisas que estavam acontecendo comigo não acontecia só comigo, porque a gente vive numa sociedade que estimula a produtividade a todo momento e principalmente para pessoas negras, que não podem deixar de ser produtivas, porque para a gente, se a gente deixar de ser produtiva, a gente vira descartável.

Então, estar nesse espaço me ajudou muito nesse momento. Foi o que me ajudou nesse momento a começar a sair desse estado de *burnout*, de adoecimento mental que eu estava. E foi a partir dos ensinamentos que me foram dados naquele espaço, das trocas que eu tive, das histórias de vida que eu me conectei, que eu entendi que eu precisava fazer mudanças, porque senão eu só ia continuar adoecendo.

É nesse sentido que eu tento aprender com as histórias, com os *Ìtàn*. Nesse sentido específico com os *Ìtàn* de Ṣàngó e de Òṣàlá, né? Pra entender os meus limites e pra aplicar

isso na minha vida. Porque os *Ìtàn* existem e foram mantidos durante todo esse tempo, não é por nada, né? É pra gente também poder ter acesso a eles e aprender com os erros e defeitos e qualidades desses *òrìṣà*. Eu sei quem Ṣàngó foi. Eu sei um pouco, né? Conhecimento é vasto. Eu sei um pouco de quem Ṣàngó foi. Eu sei as qualidades, o que ele faz de melhor e onde ele se perde também. Então, a partir dos *Ìtàn* que eu tento adquirir esse conhecimento e tento trazer para a minha vida. Se foi com essa relação, se foi com essa questão de poder e de querer sempre mais que Ṣàngó se perdeu, o que eu posso fazer na minha vida para não chegar nesse estágio, né?

É isso que os *Ìtàn* me trazem. E aí, de outros *òrìṣà* é isso. Me trazem um entendimento de como eu posso aplicar e trazer para a minha vida as qualidades, o discernimento, as ações de outros *òrìṣà*, como Òṣàlá também, que não é um *òrìṣà* que eu "carrego" no meu *orí*, mas que é um *òrìṣà* que eu sinto muito essa proximidade, porque eu sei que é um *òrìṣà* que tem muitas coisas que eu preciso trazer para a minha vida, pra equilibrar a minha vida, pra equilibrar o meu *orí*, sabe? Então são esses ensinamentos. Esses que eu tive agora em Maio, né? São muitos... Foi super recente, mas é só uma amostra da potência desse espaço nas nossas vidas.

4.2. Relato de Glória Regina Botelho, iniciada para Òṣùn

Glória Regina: Bem, Kim, primeiro eu gostaria de agradecer a você por ter me convidado para participar da sua dissertação de mestrado, que eu acho essencial. Eu disse isso na sua qualificação, né, quando eu fiz, inclusive, uma postagem no *Instagram*, que eu me sentia muito orgulhosa de ver você se qualificando e na sua banca, nossa irmã, Heleine, né, para mim foi uma alegria imensa, e principalmente por causa da minha trajetória.

Você sabe que eu vivo num mundo acadêmico, sempre vivi um mundo discriminado e de portas fechadas a pessoas como nós, pessoas pretas. Então, eu fico muito contente de participar da sua qualificação, de ajudar naquilo que eu puder e de estar dando essa entrevista para você. Então, como você pediu, eu vou pedir sua ajuda, de vez em quando, para nortear aqui a nossa conversa, mas iniciando pelo que você me pediu, me apresentar.

Meu nome é Glória Regina Botelho. Eu, atualmente, sou professora da Universidade Federal de Santa Catarina, do campus Curitibanos. Sou professora, sou formada em agronomia, tenho pós graduação em Biotecnologia Vegetal, com especialização na Microbiologia do Solo. Dou aula de Microbiologia aqui para os cursos de Agronomia e Engenharia Florestal [UFRGS]. E participo de algumas pós-graduações como colaboradora.

É complicado, né, Kim? É complicado ser uma mulher preta, principalmente no sul do país, então já vamos começar por aí, dando aula na academia, uma academia que não nos quer. Com muita dificuldade, a gente tem conseguido espaços. Eu sou de uma geração em que eu fui uma das únicas, eram duas, na verdade, eram duas mulheres pretas numa turma de trinta homens brancos e algumas mulheres brancas. Então, você imagina, nos anos 80, a dificuldade que foi ser aceita e ser respeitada, sobretudo, porque a todo momento, até hoje, ainda como no auge dos meus 50 e poucos anos, com toda a experiência que tenho, 20 anos de profissão, 20 anos de sala de aula, de pesquisa, de participação em bancas, em trabalhos publicados etc, ainda hoje, no meio acadêmico, professores, colegas, que trabalham com a gente, os próprios alunos também, duvidam da nossa capacidade. Então, a todo momento, todo dia, você tem que estar mostrando a sua capacidade.

Além da questão profissional, e eu posso dizer que o candomblé, essa descoberta do candomblé para mim, é uma coisa recente. Eu sou de uma família católica, aquela católica brasileira que de vez em quando vai ao centro de umbanda tomar um “axézinho” lá, mas, de qualquer jeito, é uma família católica, num ambiente católico.

E você sabem que no meio católico agora existe até uma abertura maior, um entendimento maior, uma aceitação maior, mas da época em que eu fui educada, eu cheguei a fazer crisma, cheguei a me crismar na Igreja Católica, tudo que se relacionava principalmente ao candomblé, a umbanda não era tão mistificada ou desmistificada, vamos dizer assim, mas o candomblé era bem demonizado, na época que eu fui educada. "Ah, mata bicho", "ah, mexe com magia". Desde criança a gente vem escutando essas coisas. E você vai se criando naquilo.

Mas, eu nunca gostei da Igreja Católica. Eu fui criada no meio católico, eu me crismei, mas aqueles dogmas da Igreja Católica sempre, para mim, foram muito difíceis de aceitar. Eu não aceitava aquilo de jeito nenhum. Aí eu saí. Quando você começa a se

entender enquanto pessoa humana, lá na sua adolescência, começa a questionar as coisas, lá depois dos 15 anos, 16 anos, eu já falei, eu não sou católica. Não é isso que eu quero, não acredito em nada, não estou aqui criticando nenhum tipo de religião. Para mim, estou falando um relato meu aqui para você. Eu não queria mais, não era aquilo que eu queria para mim.

Então, comecei a procurar. Fui para o espiritismo, procurei outras religiões, até que, por um tempo, desisti. Até que, nessa época, eu já tinha a minha filha, eu já estava separada, e a minha filha estudava num colégio católico. Ela se formou, separaram, etc, e ela tinha um coleguinha. Depois eu fui para outra cidade, para Cuiabá, lecionar lá, fiquei uns nove anos lá, e de vez em quando, quando eu vinha para o Rio, com a Vitória, que estava morando lá comigo, que é minha filha, eu reencontrava o amiguinho dela, que na época era já adolescente, pré-adolescente... E aí nós, eu e a mãe dele, começamos a criar laços, sair para tomar uma cerveja, para conversar, etc. Em uma dessas [saídas], essa amiga, que virou amiga depois, me falou do candomblé, que ela era do candomblé, que ela tinha ido para uma casa de candomblé que não tinha dado certo, e que ela tinha encontrado uma mãe de santo, que era muito boa. E a gente, criada no catolicismo, como eu expliquei para você, tem todo aquele medo, aquele universo que criam na cabeça da gente. Eu falei, fiquei meio assim, mas está tudo bem, vamos lá, vamos jogar um búzio com ela, ela é muito boa e não sei o quê, lá. Fui lá conhecer Mãe Paula, Mãe Paula de *Ọdẹ*.

Então, a partir daí, ela jogou. Comecei a frequentar a casa dela, ela ainda não tinha o *Ilé,* o *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*. Ela atendia os clientes lá, fazia na casa dela, na época no Catete, e comecei a ir, ela começou a explicar…

Mãe Paula é de uma eloquência... Ela tem uma capacidade de transferir o conhecimento dela de uma maneira que não é que seja persuasiva, ela te mostra a verdade. Então, aquilo foi me despertando. Eu fui me despertando, fui me despertando e fui me aproximando cada vez mais da *Ìyá* Paula de *Ọdẹ* e ela me esclarecendo, me aprendendo, fui aprendendo várias coisas com ela, fui me interessando por aquilo. E toda vez, ainda no Mato Grosso, toda vez que eu vinha do Mato Grosso para o Rio de Janeiro, eu participava e aprendia cada vez mais. E uma coisa que foi muito importante, ela "pega no meu pé", mas eu sou muito grata a ela por esse despertar religioso e o despertar também enquanto mulher negra, de me entender enquanto mulher negra. Não que eu não venha

de uma família com essa consciência, mas é uma consciência cristã. Você entende o que eu quero dizer? Você se entende enquanto pessoa preta, mas ainda com aqueles resquícios colonialistas. Não que aquilo te inferiorize, mas determinados, entre aspas, lugares, não são para você. Então, determinadas situações que eu vivi na minha vida, eu não reagia, por causa dessa formação inicial que a gente tem, do catolicismo, mesmo te aceitando enquanto pessoa negra, ele diz para você meio sutilmente determinadas coisas não são para você. E isso fica na sua cabeça.

E quando eu descobri o candomblé, através da mãe Paula, eu vi que não. Além da questão religiosa, eu me encontrei, confesso que foi muito difícil, ainda é, não vou mentir, acertar determinadas, entre aspas, dogmas do candomblé, porque, além do cristianismo, eu vivo num ambiente acadêmico que duvida de muita coisa que acontece dentro dos nossos terreiros de candomblé, que eles acham que é mitologia, isso para mim também é difícil, não vou mentir aqui, venho de uma área das ciências exatas, então, no início foi muito difícil para mim isso também, tá? Essa questão de viver no meio acadêmico e que duvida, né? Acha que tudo é mito. "Ah, aquilo é mentira". Como se fosse uma mentira, né? Para quem vive nesse mundo, eu acho que você entende o que eu quero dizer, né?

Então, você é criado nisso. Você tem que quebrar essas barreiras que são criadas pela religião em que você inicialmente é criado, o cristianismo, e o ambiente profissional, que é o ambiente acadêmico em que a gente vive, que também impõe barreiras, que acha que aquilo que acontece dentro dos terreiros de umbanda é mito, não é verdade, sabe? Sei lá, é subdesenvolvimento, coisas desse tipo. Então, eu tive que quebrar essas barreiras para me entender enquanto pessoa da religião do candomblé e também como pessoa preta e como mulher preta, me entender mais como isso.

Por isso, sou muito agradecida à *Ìyá* Paula *Ọdẹ* e ao candomblé. Eu descobri um outro universo, uma outra maneira de ser, uma outra maneira de viver, que me deixa muito mais tranquila, muito mais calma, que não me impõe barreiras, que me dá possibilidades. Anteriormente, naquele ambiente em que eu vivia, ainda vivo, ainda vivo num ambiente acadêmico, mas isso já não me afeta mais, principalmente depois que fiz a iniciação, depois que me iniciei, essa possibilidade de ser mais livre, de estar mais livre, de poder pensar, me entender como pessoa preta nesse ambiente tão complexo que é a sociedade brasileira, nessa *maafa*, como dizem, foi muito mais… tem sido muito mais fácil, muito mais tranquilo para mim. Independentemente de qualquer ambiente onde eu esteja. Então,

isso para mim foi uma descoberta mesmo. Me descobrir como pessoa, como pessoa negra, como um outro universo, uma maneira de ser muito mais livre, muito mais descomplexada, depois que eu descobri o candomblé. Eu sou muito feliz no *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*.

Acho que tenho muita coisa para aprender ainda. Estou correndo atrás dessa... De entender o candomblé. Todo dia eu aprendo um pouco com meus irmãos, com meu irmão Kim, com todos os irmãos do *Ilé Àṣẹ* [*Ìṣẹ́gun Ọdẹ*], com a mãe Paula, que é uma grande professora. E é isso.

Kim Camargo: Eu queria saber de você o seguinte. Essas histórias que você contou, que são histórias suas, que percorrem dentro desse território de candomblé, e percorrem através das experiências e dessas vivências todas que você tem como mulher negra da academia, agora como uma mulher candomblecista, como você mesma colocou nas suas experiências e convivências com o *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*, com a dirigente, que é a *Ìyá* Paula. Como você entende essas histórias todas que percorrem o terreiro? Como você entende esses *Ìtàn* ou essas histórias, vou colocar como histórias, no modo geral, dentro do terreiro. Alguma delas te chama mais atenção? Qual delas te chama mais atenção dentro do terreiro? E aí, eu queria também, se possível, que você conseguisse pontuar para mim, porque eu quero escutar você: Sendo o candomblé um culto de matriz africana no Brasil, como é que você percebe a entrada de pessoas brancas dentro do terreiro de candomblé? Eu quero que você seja muito sincera nesse relato. Eu não quero que você se prenda a nada ou a nenhum tipo de cientificidade na sua resposta. Eu quero que você responda isso realmente com a sua percepção, como você mesma colocou, como uma mulher negra, como uma mulher da academia, uma cientista. Eu quero que você responda com esse seu olhar, esse seu lugar no mundo, tá?

Glória Regina: Os *Ìtàn*, são vários, né? Todo dia a gente está escutando *Ìtàn* novo. Mas eu acho que o que mais me toca é aquele em que Ògún ensina a Ọ̀ṣùn a lutar. Isso, para mim, me toca e transformou a minha vida. Porque, como eu te falei, a gente, mulher negra, principalmente da minha geração, a gente foi muito acostumada a aceitar as coisas. As pessoas faziam, você é obrigado a aguentar. Então, o lugar da mulher negra na sociedade brasileira ainda é olhada como um lugar de subserviência. E eu fui criada assim. Para a gente aceitar, a pessoa te ofende, te sacaneia, e a gente fala: não, deixa para lá, perdoa, não se indisponha, não sei o quê. Até que eu escutei o *Ìtàn* de Ògún ensinando Ọ̀ṣùn a

lutar, entregando a espada a Ọ̀ṣùn, para que ela lutasse, aprendesse a lutar. Isso, para mim, foi libertador, porque me deu possibilidades, principalmente, de novo, dentro de um ambiente complexo e muito competitivo, que é a academia, extremamente competitivo, a me impor como pessoa, como profissional, como cientista, como professora. Me fez entender que eu tenho esse espaço também, que eu posso lutar, que eu não sou obrigada a aguentar qualquer coisa que venha para mim. Só porque eu sou uma mulher negra e, consequentemente, tenho que ser subserviente, manter sempre o sorriso e aquela "carinha de egípcia"? Então, esse *Ìtàn* me tocou muito, transformou a minha postura enquanto pessoa humana e enquanto profissional também. Eu não sou obrigada a aguentar e a aturar determinadas situações que me colocam numa situação de inferioridade. Então, esse, para mim, foi o *Ìtàn* que eu escutei dentro do *Ilé* e que transformou a minha vida, tá? Me fez me sentir mais forte.

E um parêntese aqui. Ògún, eu sei que ele é o seu "pai de cabeça", eu tenho um carinho especial por ele. Ele sabe disso. Me dá vontade até de chorar, e eu não vou chorar. Não vou chorar. Porque eu soube numa situação que durante o meu nascimento, naquela época, não sei se você já ouviu falar, de fórceps. Então, minha mãe teve dificuldades durante o parto, e durante o parto, naquela época, costumavam puxar a criança por parto normal por fórceps. Depois não. Isso aí foi proibido, mas naquela época existia. E, num primeiro momento, eu soube que não era pra eu nascer. E quem permitiu o meu nascimento através do metal foi Ògún. Então, pra mim, eu tenho um carinho especial por ele. Sempre tive, no fundo, mesmo quando eu era católica, que o pessoal fazia esse sincretismo de Ògún no Rio de Janeiro com São Jorge. Eu sempre tive um carinho muito especial por São Jorge e Ògún, e não sabia por quê. Não sabia por quê. A gente tem esse sentimento, mas não sabe por quê. Depois o candomblé me trouxe essa explicação e, realmente, hoje eu tenho um carinho muito especial por Ògún, não vou chorar, não vou, entendeu? *(houve uma pausa aqui pois a entrevistada se emocionou bastante com esse relato)*

Eu sou mulher de Ọ̀ṣùn, vou chorar, não adianta. Tenho muito carinho especial por ele, demais, sou muito grata. E esse *Ìtàn* de Ògún, me trouxe por uma segunda vez à vida, me deu a vida, me deu a espada, me deu a espada para lutar por aquilo que eu mereço, pelo meu espaço. E eu realmente… chorei. Muito grata a esse *òrìṣà*, a todos, mas especialmente a ele.

Quanto à essa entrada, por mais que você me pediu para não ser tecnicista, eu vou tentar. Olha, o *Homo sapiens*, ele apareceu primeiro na África. E se a gente for pensar em ancestralidade, todos nós, todos nós temos, seja branco, preto, indígena, os nossos ancestrais estão na África. Então, num primeiro momento, todos nós temos um *òrìṣà*. Eu já escutei, inclusive, isso de pais e mães de santos em entrevistas etc.

Mas eu tenho uma ressalva, já que você me pediu para ser bastante honesta e colocar aquilo que eu penso. Acontece que essas pessoas que estão hoje no candomblé, eu vou tentar explicar de uma maneira bem delicada. Essas pessoas brancas que hoje estão entrando no candomblé, elas são descendentes de pessoas que nos excluíram e nos excluem até hoje, que vêm para dentro do candomblé com seus pensamentos colonialistas, querendo modificar o candomblé, querendo embranquecer o candomblé para que elas possam se sentir mais confortáveis. Eu não tô dizendo que elas não tenham ancestrais, *òrìṣà*, não é isso que eu tô dizendo. É que a maneira como... Eu também não tô generalizando, estou falando que a maioria, no meu entendimento, enquanto pessoa negra, que também recentemente está entrando no candomblé, né? Tem uns sete anos que eu convivo no ambiente do candomblé, tá? E que eu observo as coisas. As pessoas de modo geral. Não dentro do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ* porque a *Ìyá* Paula faz questão de manter as coisas como são. Mas, em outros terreiros que a gente conhece e observa e vê, as pessoas brancas que estão entrando no candomblé, elas entram com um pensamento colonialista, de querer modificar, entre aspas, dogmas do candomblé, que são de origem africana e que foram, a duras penas, preservadas pelas nossas primeiras *Ìyálóríṣà*, as nossas tias, que conseguiram, a duras penas, enfrentando até repressão policial, repressão governamental, a duras penas elas conseguiram manter o candomblé.

E que hoje as pessoas brancas que querem entrar, que se encantam pelo candomblé e querem entrar no candomblé, procuram embranquecer, torná-lo mais aceitável para o seu pensamento branco, criado no colonialismo. Sempre discriminou as pessoas negras e tudo aquilo que vem de origem africana ou de origem negra, mas que, por algum motivo, resolveu abraçar essa religião. E para torná-la mais aceitável ao seu universo, ao seu pensamento, à sua maneira de ser, procuram embranquecer. Embranquecer no sentido do pensamento colonial. E é dessa maneira que eu vejo. Não estou aqui generalizando. Eu acredito que tem pessoas brancas que entendem o que é o candomblé de verdade e que aceitam ele na sua essência, certo? Mas, o que eu vejo, é um movimento desse jeito. E

isso, em alguns terreiros de candomblé, onde a gente vê que a maioria é branca, muitas pessoas pretas, isso eu já escutei de pessoas pretas, se afastam porque não veem ali a essência do candomblé. Essa é a minha visão. Pode ser que eu esteja errada, e também, de novo, não estou generalizando, também não estou dizendo que as pessoas brancas não têm o *òrìṣà*, como eu falei, somos todos originários do mesmo *homo sapiens* que apareceu lá na África, sei lá quantos milhares de anos atrás, e a partir daí foi migrando e se misturando e formando as diferentes etnias, (...) mas a gente não pode esquecer houve um movimento europeu branco de inferiorização de etnias e culturas não brancas que eles tentaram apagar e exterminar.

E que hoje a nossa cultura é muito forte, o nosso pensamento é muito forte, não foi à toa que nós chegamos aqui depois de 350 anos de escravidão, do mais cruel tipo de genocídio, a mais cruel tipo de escravização vista na humanidade. Nós, nossos ancestrais africanos, escravizados, sequestrados por esse país chamado Brasil, sobreviveram e mantiveram sua cultura. A sua cultura, a sua religião etc. Então, é uma cultura muito forte, sim. Nós somos muito fortes. Então, eu acho que essa gente branca não sendo preconceituosa, vendo que não dá para exterminar, então vamos nos juntar a eles. Mas vamos modificar para a gente poder se acomodar ali dentro. E não é isso. O candomblé não é isso. Não sei se estou certa, não sei se estou errada, mas é a minha maneira de pensar.

Ó dàbò

Aráayé Bàbá njẹ́ẹ́-jẹ̀ẹ̀
Bàbá mo rí ó[153]

A humanidade foi conduzida com serenidade pelo Pai
Pai, eu o vi.

O atravessamento do racismo na existência do sujeito negro fez e faz com que esse sujeito esteja em sociedade imposto na condição de inferiorização, pois, o racismo, além de desumanizar, desqualifica toda a cultura, história e humanidade desse sujeito negro. Desde a travessia dos nossos ancestrais, o processo de colonialidade fez com que povos do continente africano fossem comercializados como peças ao redor do mundo. Esse processo de transformação do sujeito africano e seus descendentes em "negros", em uma estrutura de representação social de um sujeito inferiorizado, de uma democracia racial que se mascara de igualitária e justa entre a diversidade no Brasil, ancorados em um esquema de miscigenação, retiraram desses sujeitos africanos a essência de suas etnias, desconfigurando suas histórias, suas vidas. A raça negra enquadrada em um discurso que separa o sujeito negro do não-negro, de uma "eugemonia de poder" transformou a existência do/a negro/a em dor e sofrimento.

No Brasil construiu-se uma configuração de coletividade chamada candomblé, onde esses sujeitos negros se reúnem para r-existir por meio de outras narrativas de vida. Dentro do *Ilé Àṣẹ Iṣegùn Ọdẹ*, das vivências e aprendizagens neste terreiro, temos acesso aos *Ìtàn* que surgem como instrumentos inseridos nos cultos a *òrìṣà* e que carregam novas percepções de ser e existir na Terra. Essa noção de construção do ser humano, ou *Ènìyàn*, por meio da cosmologia iorubá inserida no terreiro, restitui ao sujeito negro outras epistemologias a protagonização de narrativas de seus ancestrais em um universo cosmológico vivido tanto dentro do *Ilé* quando fora dele. O que cria possibilidades de enfrentamento às discriminações de forma coletiva.

O terreiro de candomblé afigura-se então como "um espaço de demarcação de identidades" (Carneiro, 2011) que através dos *Ìtàn* aproxima seus integrantes de uma conexão com terras iorubás onde as suas performances de vida no *ayé* não sejam

[153] *Orin* de Òṣàlá entoada nos cultos de candomblé. Referência oral retirada do *Ilé Àṣẹ Ìṣẹ́gun Ọdẹ*. Palavras em iorubá puderam ser transcritas com o auxílio de dicionário de José Beniste (2019).

suprimidas pelo afastamento forçado de suas humanidades. Identidades essas construídas por narrativas cosmológicas agregadas ao convívio com uma sociedade racista que busca contrapor o fluxo da exclusão e incentivar a união para um processo de contra hegemonia e protagonismos necessários para uma diversidade existente desses sujeitos negros. Negros/as que ressignificaram seus papéis na sociedade e organizaram-se em torno de uma identidade ancestral. São os saberes e memórias, o *àṣẹ* e a existência do sujeito negro "que anunciam um *éthos* epistemológico enraizado no pensamento africano na sua atemporalidade" (Machado, 2013, p. 53). Então, a identidade que se forma nessa comunidade é uma identidade movida pelo *àṣẹ*.

Dentre as diversas performances litúrgicas que acontecem em um terreiro, considero os *Ìtàn* como um ritual que fecunda a vida, que permite viver, que ajusta os caminhos, que ampara na morte e que nos faz viver outra vez. A intenção desta pesquisa dá-se por conduzir a reflexões sobre os caminhos pelos quais os *Ìtàn* costuram um cenário através da presença dos negros e negras, africanos e afrodiaspóricos, e que possibilita a eles enxergarem a potencialidade e complexidade das composições e possíveis identidades em nossas existências.

Essa perspectiva de se criar narrativas a partir das cosmologias iorubás inseridas no terreiro e perceber que a manutenção e a retroalimentação que se faz do *àṣẹ* produzido pelos ritos, pelas interações em coletividade, pelas construções de identidades positivas, pela compreensão de existência do sujeito negro não mais como mercadoria, fazem com que possamos nos compreender como uma obra prima do Ser Supremo, como parte desse "divino" que interage entre tudo o que existe entre e no *ọ̀run* e no *ayé*.

Essa pesquisa, de modo algum, ousa impor ou garante essas colocações ou práticas, contudo, busca abrir caminhos possíveis para a vida negra em um sentido positivo. Ter o entendimento e o conhecimento de que as reflexões acerca dos *Ìtàn* e dos conceitos aqui trazidos sobre a cultura iorubá e que são inseridos, de alguma forma, dentro dos *Ilé*, são desafios metodológicos que nos convidam a criar outras oportunidades em busca de alternativas teóricas para se pensar identidade negra. Uma identidade que não seja pautada no sofrimento, mas que possamos perceber nossas características mais complexas e distintas que nos fazem únicos e nos torna um todo.

Os *Ìtàn* preparam o sujeito negro para vida, desde o nascimento, o viver e a morte, e para isso, há necessidade de um equilíbrio. A identidade por meio dos *Ìtàn* torna-se uma

possibilidade de leitura do mundo sob uma ótica negra. O que não consegue sustentar a diversidade do sujeito negro torna-se inútil. A palavra é potência criadora. É *èmí*, é *àṣẹ*, é comunidade em coletividade. E é desta forma que nossos ancestrais nos ensinaram a viver e conviver.

Com isso, o que as múltiplas estruturas que constituem os *Ìtàn* carregam em suas narrativas elementos de concepção dos seres naturais os quais fazem parte de uma unidade de seres. Os elementos espirituais e físicos estão ligados diretamente pelo *àṣẹ*, formando elo de comunicação com Olódùmarè, ou seja, são a composição de uma unidade de seres-natureza que se presencia e se confirma em sua cosmologia e nas experiências ritualísticas as suas conexões são indissociáveis, colaborativas e integradas. A água (*omi*) no *ara*, o *amọ̀* da criação do *Ènìyàn*, a manifestação de *òrìṣà* no integrante desse *Ilé* etc. Assim, podemos compreender a extensão desses seres ao todo, a natureza do qual faz parte.

Os *Ìtàn* revelam a ligação dos elementos da natureza como seres interativos com os demais. Isto nos leva ao fato de que a ligação que resulta na comunicação desses seres é reconhecida pela presença de seus *àṣẹ* individuais que ao serem conectados ou compartilhados com outros seres potencializa e materializa-se. O *ẹbọ* torna-se uma das performances de *àṣẹ* tão poderosas que abrem diálogo entre todos os seres, vivos ou mortos, de esferas naturais, minerais ou vegetais. O *Ìtàn* do Ojú Oró compreende essa ligação quando compartilha tanto com Èṣù quanto com Ọ̀rúnmìlà a sua dificuldade e com isso, o ser humano desperta em aprendizado de partilha e cooperação quando entende que seu progresso no aye concretiza-se com a presença do outro, ou seja, com a troca de *àṣẹ*.

Os *Ìtàn* também surgem como práticas que fortalecem as identidades, a memória e o pertencimento em coletivo para esse sujeito negro historicamente excluído de sua pertença em sociedade. Os ensinamentos trazidos nos/dos Ìtàn propõem práticas de harmonia de todo um *ẹgbẹ́*. As construções e concepção de cargos em casas de candomblé, a formação de estruturas familiares no terreiro e inclusive suas práticas ritualísticas podem colaborar com um florescer de uma nova imagem do sujeito negro agregando assim aos *Ìtàn* não como simples justificativas para determinados acontecimentos históricos, mas paralelo a isso uma trajetória que promulga o senso de coletividade, coparticipação, dignidade e unidade da natureza para o processo de consciência desse sujeito negro. O ambiente deste *ẹgbẹ́* segue valores baseados em uma estrutura ancestralizada, em uma hierarquia geracional dado a importância as

“abrigações”, por exemplo. O que também justifica, perante as especificidades de cada comunidade, um laço desse sujeito negro participante do culto a *òrìṣà* ao *ẹgbẹ́* do qual faz parte. Há uma espécie de solidariedade e de união nesta família de *àṣẹ*.

O que busquei com essas reflexões oferecidas nesta dissertação é entender a importância de tratarmos sobre essa epistemologia oferecida e exercida em práticas de existência dentro e fora do terreiro de candomblé e pelo qual nós, candomblecistas, possamos nos ancorar nos *Ìtàn* como um mar de possibilidades, no qual ser negro não é ser sinônimo de sofrimento. Refletir esses *Ìtàn* para novas gerações as quais poderão se sentir representadas e ter forças para combater o racismo.

O diálogo com essas histórias ancestrais contadas em terreiros de candomblé, sobretudo os *Ìtàn*, ponto chave da nossa pesquisa, são inscritas nas experiências de temporalidade, e que nos permitirá compreender o percurso estratégico de valorização do/a negro/a que compõe essa estrutura de ligação ancestral, de composição de um conhecimento sobre si e sobre o outro, uma vez que esses *Ìtàn* trazem a circularidade dos eventos por ele narrado. Pois é assim que as culturas africanas transladadas para as Américas encontravam na oralidade seu modo privilegiado, ainda que não exclusivo, de produção de conhecimento”

Essa pesquisa cativa um pensamento sobre coletividade e a importância de um olhar não individualizado. Para os adeptos dos cultos à *òrìṣà*, *Ser de Àṣẹ* traz um olhar tanto do sujeito negro em conseguir enxergar em si possibilidades de vida e de viver como a potência que nele habita, transmitida pelo *àṣẹ,* emanado na verbalização dos *Ìtàn* e nos saberes geracionais, que configuram também identidades dos/as negros/as que integram o funcionamento de uma comunidade. Uma lógica de que para um existir é preciso do outro.

Os iniciados e até mesmo aqueles que têm contato com a experiência que é exposta pelo terreiro estão em contato com os *Ìtàn* e o que dele se permite adicionar a identidade ali construída. Uma vez que são demonstrados fatos, atos, ações de cada ser por meio dos *Ìtàn,* aquele *àṣẹ* é adicionado à vida do sujeito negro. Como exemplo temos a demonstração de coragem de Ògún, a capacidade de criação de Ọbàtálá, a comunicação de Èṣù, a resiliência de Ojú Oró etc. Desse modo, os adeptos, filhos e filhas da casa, somam a suas vivências ao àṣẹ da oralidade ancestral de terreiro com as narrativas de vida contidas em cada Ìtàn e compõe possíveis Identidades afetadas pela experiência fornecida

pelo terreiro. Fatos esses demonstrados no anexo *Ohùn Dúdú*, onde, por meio de relatos de vida, podemos nos conectar com as experiências de duas mulheres de faixas etárias diferentes, de contextos de vida distintos e que experimentam, vivem, contam e recontam seus e outros mais *Ìtàn* que compunham suas vidas.

Essa é a construção de uma coletividade em que as diferenças se completam. No pensamento em que cada sujeito tem suas experiências particulares e ancestrais, cada uma pode se construir a partir do outro. O *Ìtàn* vem como um instrumento para ativar essa troca de *àṣẹ*. Assim como uma pessoa de Yemọja, com sua paciência, pode se ver em uma pessoa do Ògún, com sua coragem, vice-versa. Não que essas pessoas detenham somente coragem ou paciência, mas essa coparticipação dos sujeitos negros e suas especificidades como seres vivos desdobram-se performances dentro de cada experiência e trazem transformações para suas identidades. Bem como os *Ìtàn* sobre animais, plantas etc. também carregam suas funções de compor essas identidades em coletividade, o que alimenta o *àṣẹ* em experiência. Isso é o que se propõe por *ẹgbẹ́*. Assim, há composição da identidade em *àṣẹ* para esse ser de *àṣẹ*.

As reflexões e estudos propostos e que trouxemos nesta dissertação não foram com o intuito de fixar uma identidade negra ou inventar uma identidade exclusiva para pessoas negras cultuadores de *òrìṣà*. Porém, podemos pensar que ao decorrer desse trabalho, tanto no primeiro capítulo-ritual quanto nos demais, foram apresentados entre colaborações epistemológicas iorubás e *Ìtàn* que rememoram as vidas dos *òrìṣà*, das entidades, das vidas naturais que contêm *àṣẹ* na sua forma física e não física. Não excluindo também os objetos e materiais onde o *àṣẹ* pode ser inserido e existe. O que trouxemos na costura desses capítulos-rituais e que foi demonstrado por meio das literaturas que discorrem sobre a temática é que podemos pensar que as identidades foram e são construídas de diferentes formas, porém a partir desse elo cosmológico em uma endoperspectiva do terreiro.

A pergunta que me fiz durante toda a pesquisa foi: como eu e essa pesquisa podemos nos comunicar com os/as negros/as que não têm acesso a produções acadêmicas? Como essa pesquisa pode ser acessível? Como fazer com que ela seja? Acredito que minha resposta até o momento é: Preciso fazer da minha palavra diária, como candomblecista, como homem negro, uma ferramenta de disseminação da nossa existência e criar possibilidades de sermos e vivermos, em todos os lugares que

quisermos. E tornar isso possível. Isso é ser ancestral. Èṣù matou um pássaro ontem com uma pedra que só atirou hoje.

Em um ato de ousadia, deixo aqui minha contribuição para o povo negro. Das descobertas durante as minhas vivências de terreiro e das leituras para a escrita desta pesquisa, deixo uma parte, distribuo o meu *àṣẹ*. Levo dela a sensação de que precisamos continuar falando sobre nossas histórias ancestrais, o legado de nossos ancestrais, nossa cultura e nossa espiritualidade. Não houve nada construído nestes dois anos de mestrado que não fosse pela coletividade, pela troca de *àṣẹ*.

Por fim, os *Ìtàn* convidam o sujeito negro a uma viagem em que o caminho é uma espiral. Pode ser uma ida ao futuro, um lembrete do passado ou até mesmo o reconhecimento da possibilidade presente. As narrativas dos *Ìtàn* são diversas e não desconsideram a vida, contendo os relatos dos mais diversos seres dos mundos físico e espiritual. O que destacamos, portanto, não reside em apenas uma única história ou verdade, mas sim, como e por quem é repassado esses *Ìtàn*, pois ele solicita a responsabilidade em sua condução, o bom uso das palavras para que assim elas funcionem. A palavra solicita o bom uso do *àṣẹ*.

O que são os *Ìtàn* se não a própria introdução e exemplos vivos das mais diversas maneiras de interação na vida e com a vida.

Ter acesso a um conhecimento e a percepções de vida e viver que são confluentes em território iorubá e brasileiro, e exercidos nas práticas do candomblé, é uma abertura de uma ponte de conexão com possibilidades e experiências não hegemônicas das práticas de vida e viver, de ser e existir no mundo que contrapõem as estatísticas de morte do sujeito negro. Evitar uma morte tanto física quanto simbólica, uma morte espitirual e epistemológica desse sujeito negro que pode vir a ter acesso, por meio dos *Ìtàn*, à uma história contada e vivida por nossos/as ancestrais e recontadas por nossos/as mais velhos/as. É essa prática, abastecida pelo *àṣẹ*, incorporada nas vivências, ciências, existências de cada ser, individualmente e sempre coletivamente, que compõem essa grande unidade celular natural de construção de uma identidade negra pautada na reprodução dos *Ìtàn* com o entendimento de que a força da palavra falada pode potencializar, afetar, engrandecer, gerar alteridade, rememora e pratica a ancestralidade, resiste, insite e persiste na vida do sujeito negro de forma a não perdê-lo prematuramente para o racismo.

Kíkà

ABÍỌDÚN, Rowland. **The Future of African Art Studies: An African Perspective.** In *African Art Studies: The State of the Discipline, Artigos apresentados em um simpósio organizado pelo National Museum of African Art, Smithsonian Institution*, 16 de Setembro de 1987, p. 63-89. Washington, D.C.: National Museum of African Art, 1990.

ABÍỌDÚN, Rowland. **Yoruba Art and Language: Seeking the African in African Art.** Cambridge University Press. New York, 2014.

ABÍMBỌ́LÁ, Wándé. **A concepção iorubá da personalidade humana.** Trabalho apresentado no Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra, Paris, 1971, publicado pelo Centre National de la Recherche Scientifique Edição Nº 544, Paris, Tradução: Luiz L. Marins Revisão 5, 2011.

ABÍMBỌ́LÁ, Wándé. **Poesia Divinatória de Ifá.** NOK Publishers, New York, 1977. Tradução: Gilberto Ramirez. Edições Oséètùrá; 1ª edição, 2022.

ABÍMBỌ́LÁ, Kọ́lá. **Yorùbá Culture: A Philosophical Account.** Ìrókò Academy Publishers, Birmingham: United Kingdom, 2006a.

ALVES, M. R. A., & MARQUES, J. **Africanidade e Identidade Yorubá nos Terreiros do Sertão: a força da tradição oral.** *Revista De Educação Da Universidade Federal Do Vale Do São Francisco*, *6*(10). 2016. Recuperado de https://www.periodicos.univasf.edu.br/index.php/revasf/article/view/53.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade: nota sobre uma posição disciplinar.** In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.) **Afrocentricidade: uma abordagem inovadora.** São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93 - 110.

BARBER, Karin. **I Could Speak Until Tomorrow: Oriki, Women and the Past in a Yoruba Town.** International African Library 7: Edinburgh University Press, 1991.

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português.** 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

BENISTE, José. **História dos candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019b.

BENISTE, José. **Ọ̀run-Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra** 18ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2022.

BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFOGUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** 2ª ed.; 3ª reimp. - Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. **Ação Afirmativa e a Rediscussão do Mito da Democracia Racial no Brasil.** Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, p. 247-273, 2002. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200002

BRAGA, Janine de Carvalho Ferreira; SALDANHA, Bianca de Souza. **Capoeira: da criminalização no código penal de 1890 ao reconhecimento como esporte nacional e legislação aplicada.** In: Direito, arte e literatura II: XXIII Congresso nacional do CONPEDI. João Pessoa: UFPB. 2014.

BRASIL. Presidência da República. **Cartilha de diversidade religiosa e direitos humanos.** Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Brasília: 2013, p. 23-24.

BUKOLA, A. F.. **Ẹgbẹ́: Comunidade, Corresponsabilidade e Processo de Cura na Cultura Yorùbá.** Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/As (ABPN), 16 (Edição Especial), 2023. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1473

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser.** (tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.** São Paulo: Selo Negro, 2011.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a Negritude.** Aimé Césaire; Carlos Moore (Organização) - Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CORRÊA, Aureanice de Mello. **O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural.** Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tecap/article/view/12620/9798.

COSTA, Tiago Rodrigues da. **De Adodi a Guardiães do Espírito: o Sankofar das relações afetivas e sexuais entre africanos homens em diáspora.** Tese (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2021.

CUNHA PAZ, Francisco Phelipe. **MemORÍa, A Flecha Que Rasura O Tempo: Reflexões contracoloniais desde uma filosofia africana e a recuperação das memórias usurpadas pelo colonialismo.** Problemata: Revista Internacional de Filosofia, v. 10, p. 147-166, 2019.

DREWAL, Margaret Thompson. **Yoruba Ritual: performers, play, agency.** Indiana University Press, 1992.

EUGENIO, Naiara Paula. **Ìyálẹ̀wà: sobre a origem da obra de arte Iorubá.** (Tese Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, 2021.

FAMA, Chief. **Fama's Èdè Awo: Òrìsà Yorùbá Dictionary**. **Ilé Òrúnmìlà Communications.** Segunda Edição. 2001

FARIAS, J. P. **As contribuições dos itan da nação Ketu-Nagô para o ensino formal e o empoderamento das crianças de candomblé. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação.** v. 6, n. 9, p. 5–23, 2019. Disponível em: https://itacarezinho.uneb.br/index.php/opara/article/view/OPARAV6N9_1.

FARIAS, P. F. de M. **Enquanto isso, do outro lado do mar...: os Arókin e a identidade iorubá.** Afro-Ásia, Salvador, n. 17, 1996. DOI: 10.9771/aa.v0i17.20861. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20861.

FAISLON, Leonardo Lázaro. **Candomblé: Axé e Ancestralidade como categoria analítica afrocêntrica.** 2020. 25 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais) - Instituto de Humanidades e Letras dos Malês, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2020.

FERNANDES, A. de O. **Em narrativas amadianas, Exu: a boca que tudo come.** Revista Criação & Crítica, (18), 20-37, 2017.

FERREIRA, Gilberto Antonio de Exu. **Exu, a pedra primordial da teologia iorubá.** In: Cléo Martins e Raul Lody (orgs), Faraimará: o caçador traz alegria, pp. 15-23. Rio de Janeiro, Pallas, 2000.

FONSECA, M.V. **A educação dos negros: uma nova face do processo de abolição da escravidão no Brasil.** Bragança Paulista: ESUSF, 2002.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido.** 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

FLOR DO NASCIMENTO, W. **Orí: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas.** In: SOUZA, E. P. de (org.). Negritude, Cinema e Educação. 1ª ed. Belo Horizonte: Mazza, v. 3, p. 134-146, 2011.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. **Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado.** Das Questões, *[S. l.]*, v. 4, n. 1, 2016b. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/16208.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. **Entre apostas e heranças: Contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil.** 1ª ed. Rio de Janeiro: NEFI, 2020.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador: saberes constrídos nas lutas por emancipação.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva. In: História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África.** Editado por Ki-Zero - 2ª ed – Brasília: UNESCO, 2010.

IANNI, O. **Dialética das relações raciais**. Estudos Avançados, *[S. l.]*, v. 18, n. 50, p. 21-30, 2004. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9966.

JAGUN, Márcio de. **Yorùbá: Vocabulário Temático do Candomblé. Português-Yorùbá/Yorùbá-Português.** 1 edª. Realização Instituto Ori Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LAWAL, Babatunde. **The Gelede Spectacle: Art, Gender, and Social Harmony in an African Culture.** University of Washington Press, 1996.

LAWAL, Babatunde. **Embodying the Sacred in Yoruba Art.** Published by Kean University, 1000 Morris Avenue, Union, New Jersey, 2012. Disponível em: https://www.kean.edu/media/embodying-scared-exhibitions.

LAWAL, Babatunde. **Orí: The Significance of the Head in Yoruba Sculpture.** Journal of Anthropological Research, The University of Chicago Press. Vol. 41, No. 1, p. 91-103, 1985. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/i286628.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Família de Santo nos candomblés jejês-nagôs da Bahia.** Salvador, Editora Corrupio, 2003.

MACHADO, Daniel Dias. Et al. **A teoria de Cesare Lombroso e sua influência na sociedade.** Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Ano 06, Ed. 01, Vol. 07, pp. 57-73. Janeiro de 2021. ISSN: 2448-0959, Link de acesso: https://www.nucleodoconhecimento.com.br/lei/cesare-lombroso

MACHADO, Ed. **Ilê Axé Opô Afonjá, Rio de Janeiro: da Pedra do Sal até Coelho da Rocha.** 2ª ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015.

MACHADO, Vanda. **Àqueles que têm na pele a cor da noite: Ensinâncias e aprendências com o pensamento africano recriado na diáspora.** Tese de doutorado. Faculdade de Educação. Universidade Federal da Bahia. Brasil 2006.

MACHADO, Vanda. **Pele da Cor da Noite.** Salvador: EDUFBA, 2013.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela.** 1ª edição - Rio de Janeiro: cobogó, 2021.

MELO, E. **Afro-Territorialidade: uma perspectiva geográfica afrocentrada as dinâmicas territoriais dos terreiros de candomblé.** Caminhos de Geografia, Uberlândia, v. 23, n. 87, p. 282–294, 2022. DOI: 10.14393/RCG238759374. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia/article/view/59374.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo.** – Belo Horizonte: Mazza. Edições, 2007.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos.** 4ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** 5ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Uma Abordagem Conceitual das Noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia.** Cadernos PENESB, Número 5. Niterói: EDUFF, 2004, p. 15-35. Disponível em: https://repositorio.usp.br/item/001413002

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro: processos de um racismo mascarado.** 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista.** 3ª ed. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos.** Organização Alex Ratts. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NJERI, Aza. **Reflexões Artístico-Filosóficas sobre a Humanidade Negra.** Ítaca, Rio de Janeiro. Online, v. 1, p. 164-226, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

O Espaço da África no Brasil, Nós Transatlânticos. Youtube, 23 nov. 2021, https://www.youtube.com/watch?v=8 sUpAk bu4

ODE, Ìyá Paula de. Guapimirim, Rio de Janeiro. [informações em formato de oralidade introduzida dentro do terreiro *Ilé Àṣẹ Iṣegùn Ọdẹ* que serviram como metodologia de pesquisa para a produção deste trabalho], Rio de Janeiro, 2022-2023.

OGUNDIPẸ, A. **Èṣù Ẹlẹ́gbára: Change, Chance, Uncertainty In Yorùbá Mythology.** Ilorin, Kwara State University Press, 2021.

OLAJUBU, Oyeronke. **Women in the Yoruba religious sphere.** State University of New York Press, Albany. State University of New York, 2003.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **A invenção dos iorubás na África Ocidental: reflexões e apontamentos acerca do papel da tradição oral na construção da identidade étnica.** Estudos Afro-Asiáticos, v. 27, n. 1-3, p. 141-79, jan./dez. 2005. Disponível em: <http://www.ucam.edu.br/institucional%5Cceaa%5Crevistas_todasssss.asp>. Acesso em: 16 dez. 2010.

OYĚWÙMÍ, O. **A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PAI RODNEY, Candomblé não é religião. **Carta Capital**, Diálogos de Fé, Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/candomble-nao-e-religiao/. Acesso em: 11 out. 2019.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano.** *GEOgraphia*, *8* (16), 2010. https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2006.v8i16.a13521

R. L. de ALMEIDA. **O Gigante Negro.** Boletim - UFMG, nº 1418 - Ano 29 - Acesso: 27.11.2003. Disponível em: https://www.ufmg.br/boletim/bol1418/segunda.shtml

RAMOSE, M. B. **Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana.** Ensaios Filosóficos, Vol. 4. Outubro, 2011.

RABELO, Miriam C. M. (2020). **Obrigações e a construção de vínculos no candomblé.** Mana, v.26, n.1, 01-31. Publicado: 30 Abr 2020. https://www.scielo.br/j/mana/i/2020.v26n1

REGO, J. (2008). **Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia.** GeoTextos, 2. 31-85. Setembro/2008. Recuperado em https://doi.org/10.9771/1984-5537geo.v2i2.3038

RIBEIRO, K. **O Futuro é Ancestral.** Le Monde Diplomatique, Coluna Anpof. 19 nov. 2020. Disponível em: https://diplomatique.org.br/o-futuro-e-ancestral

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Omuluwabi, Alakoso, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá.** Psicologia e Religião. Tradução . São Paulo: Cengage Learning, 2008.

RODRIGUES, R. N. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil [online].** Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011, 95p. ISBN 978-85-7982-075-5. Disponível em: <http://books.scielo.org>.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

SÀLÁMÌ, Síríkù. **Cânticos dos orixás na África.** São Paulo: Editora Oduduwa, 1991.

SÀLÁMÌ, Síríkù (Prof. King). **Ogum. Dor e Júbilo nos Rituais de Morte.** São Paulo: Editora Oduduwa, 1997.

SANTANA, Tiganá. **Breves considerações sobre um traduzir negro ou tradução como feitiçaria.** Revista Landa, v.7 n.1 5-16. 04. Dez. 2018. https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/191774

SILVEIRA, Aline da Fonseca Sá e. **Quilombo Santana: seus conflitos e o processo de desterritorialização da comunidade quilombola, município de Quatis - RJ.** 2014. 155 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=1606067

SIMAS, Luiz A., & RUFINO, Luiz. **Flecha no Tempo.** Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagôs e a morte: Pàde, Asèsè e o culto Égun na Bahia**; 14ª ed., Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Ọkáran.** 1ª ed., Rio de Janeiro: Autoral, 2021.

SANTOS, Maristela Tomás dos. **Iyá Obá Biyi (Mãe Aninha): Centelha Inspiradora ao Efetivo Direito à Liberdade Religiosa.** Revista Da Ejuse, Nº 20, 2014 - DOUTRINA – 281.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Quem negro foi e quem foi negro? Anotações para uma sociologia política transnacional negra.** (In.) BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFOGUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** 2ª ed.; 3ª reimp. - Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: a formação social negro brasileira.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

THEODORO, H. **O negro no espelhoImplicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra.** (tese de doutorado). Universidade Gama Filho, 1985.

VERGER, Pierre Fatumbi. **ORIXÁS: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo.** Fundação Pierre Verger, Salvador - Bahia, 2018.

VERGER, Pierre. **Ewé: o uso das plantas na sociedade Iorubá.** Apresentação Jorge Amado, ilustração Carybé. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.