

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - *CAMPUS* SOROCABA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGEd-So**

**FILOSOFIAS, RELIGIOSIDADES AFRICANAS E EDUCAÇÃO:
REFLEXÕES SOBRE O PROCESSO DE ENSINO-APRENDIZAGEM
NO CANDOMBLÉ KETU DO BRASIL**

**ADEMIR BARROS DOS SANTOS
RA 28710010**

**Sorocaba / SP
2023**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - *CAMPUS* SOROCABA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGED-SO**

**FILOSOFIAS, RELIGIOSIDADES AFRICANAS E EDUCAÇÃO:
REFLEXÕES SOBRE O PROCESSO DE ENSINO-APRENDIZAGEM
NO CANDOMBLÉ KETU DO BRASIL**

**ADEMIR BARROS DOS SANTOS
RA 28710010**

Tese desenvolvida no período 2019/2023 e apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos – *campus* Sorocaba - na Linha de Pesquisa 3 (“Teorias e Fundamentos da Educação”), como exigência parcial para obtenção de título de Doutor em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Francisco Martins
Coorientador: Prof. Dr. Severino Elias Ngoenha

**Sorocaba / SP
2023**

Santos, Ademir Barros dos

Filosofias, religiosidades africanas e educação: reflexões sobre o processo de ensino-aprendizagem no candomblé ketu do Brasil / Ademir Barros dos Santos – 2023. 263f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus Sorocaba, Sorocaba

Orientador (a): Marcos Francisco Martins

Banca Examinadora: Denise Maria Botelho, Aza Njeri (Viviane Moraes), Rosana Batista Monteiro, Maria Walburga dos Santos

Bibliografia

1. Afrocentricidade. 2. Candomblé. 3. Filosofias autóctones africanas. I. Santos, Ademir Barros dos. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Maria Aparecida de Lourdes Mariano -
CRB/8 6979

ADEMIR BARROS DOS SANTOS

**FILOSOFIAS, RELIGIOSIDADES AFRICANAS E EDUCAÇÃO:
REFLEXÕES SOBRE O PROCESSO DE ENSINO-APRENDIZAGEM
NO CANDOMBLÉ KETU DO BRASIL**

Universidade Federal de São Carlos – *campus* Sorocaba
Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGEd-So

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos – *campus* Sorocaba - na Linha de Pesquisa 3 (“Teorias e Fundamentos da Educação”), como exigência parcial para obtenção de título de Doutor em Educação.

BANCA EXAMINADORA

Presidente	Prof. Dr. Marcos Francisco Martins Universidade Federal de São Carlos
Coorientador	Prof. Dr. Severino Elias Ngoenha Universidade Técnica de Moçambique
Examinadora	Denise Maria Botelho Universidade Federal Rural de Pernambuco
Examinadora	Aza Njeri (Viviane Moraes) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Examinadora	Rosana Batista Monteiro Universidade Federal de São Carlos
Examinadora	Maria Walburga dos Santos Universidade Federal de São Carlos

Aprovado em

Sorocaba/SP, 08 / Agosto / 2.023

DEDICATÓRIA

A
Èṣú, Senhor das Encruzilhadas:
que me ensine a fazer as melhores escolhas

A
meu protetor, Ogun, senhor das estradas:
que me conduza pelos melhores caminhos

A
todos os demais orixás:
que sempre permaneçam comigo

A
meus mais velhos,
meus pares e meus mais novos,
senhores de minhas comunidades

A
Jorge Narciso de Matos
(in memoriam),
meu mentor a partir do Orun

A
Ana Maria Souza Mendes,
a amiga sempre presente

AGRADECIMENTOS

Muitos mãos e mundos escorreram por meus braços, conduzindo minha mente nesta pesquisa, da qual restou esta tese.

Dos primeiros mundos, lembro vagamente: surgem neblinados, borrados, lá dos primeiros anos de infância; foi ali, naqueles micro mundos, onde toda a variedade humana se condensa, que aprendi que a convivência pode ser bruta; mas, também, colaborativa e afável.

Explico: ainda quase em fraldas, diversas vezes assisti, sem compreender coisa alguma, que minha mãe buscava alguns ovos no quarto de alguma companheira de miséria e, depois, voltava lá com pedaços do bolo onde esses ovos estavam diluídos.

Porém, um tanto quanto mais o tempo passado, compreendi que aquele pedaço de bolo não pagava o ovo que nele havia, simplesmente porque não havia dívida entre quem o cedeu e quem o desmanchou no bolo: era, apenas, ato de companheirismo, mesmo que, às vezes, mal humorado. Mas, cujo cumprimento fazia lei entre as partes.

Foi ali que vi amizades desfeitas em ódios disfarçados, que rapidamente se transmudavam em cínicos afetos mal dissimulados: então, aprendi que as regras de convivência podem produzir cinismos. Coisa que, até então, eu nem sabia que existia. Enfim: foi nos cortiços que aprendi que o dinamismo da vida desiguala por destino, mas iguala pelas carências. Há desiguais tremendamente iguais. Agradeço, imensamente, aos cortiços, por isso.

Meu mundo seguinte apresentou-se um tanto quanto mais nítido: quando entrei na escola, vi que gentes de mesma classe escolar, nem sempre são da mesma classe social. Explico: ali, o carinhoso comando de D. Maria da Penha abrigava brancos e pretos, meninos e meninas, gordos e magros, bem vestidos e mal vestidos; havia quem levava suas tralhas em mochilas de couro e quem o fazia em mal ajambradas mochilas de plástico; minhas tralhas, assim como de muitos outros, vinham amontoadas em amassadas mochilas de pano.

Os brancos e brancas com mochilas de couro eram, notadamente, tratados com mais carinho e cuidados; não pela carinhosa D. Maria da Penha mas, sim, por todo o seu entorno: algumas vezes, não poucas, entre os mal ajambrados, alguns vinham com uniformes rotos ou, mesmo, sem uniforme algum: ou eram recusados logo no portão da escola, ou compulsoriamente conduzidos à diretoria; assim, eram condenados às deficiências do ensino, o que se somava às deficiências de dinheiro. Por pobres, eram humilhados, como se aos uniformes se dirigissem os ensinamentos. Portanto, foi na escola que esse modelo de disciplina discriminativa me ensinou que nem sempre é o estudo que faz a diferença. Agradeço àquela escola por isso.

Meu mundo seguinte já vem povoado de gente. Pouca. Mas, gente. Isto, em minha adolescência, cuja principal marca ainda mora no Bixiga, pouso e casa do glorioso Grêmio Recreativo e Escola de Samba Vai-Vai.

Ali, naquele mundo sempre em festa, as roupas penduradas nas janelas dos apartamentos do Edifício 14-Bis, à espera que o Sol se encarregasse de acarinhá-las, amaciá-las, esquentá-las e secá-las, dançavam ao vento, marcando o som do surdo-mestre da querida Vai-Vai.

Foi sob esse som que me marca a adolescência, que vislumbro o incessante ir e vir de homossexuais de ambos os sexos, ou, ainda, de sexos duplos, transitando o tempo todo, enquanto eu me enturmava com o Marco Preto, o Marco Branco, o Mário, a Beth, a Sônia, o então ainda jovem Alexandre, a Nenê, a Janete, o Caquinho, o Coió, para desbravarmos o mundo de nossa adolescência, escondido que estava nos bailes black do João Boca Rica, dos Carlos, do Chic Show, do Aristocrata, assim como, vez por outra, nos elegantes salões do Club Homs; ou, no Paulistano da Glória; ou, ainda, dos nossos parceiros do JB Sam-bar; também foi nesse tempo que o Osvaldinho, se autodenominando Dom Vado, inventou um tal de Ed Mulato, do qual ele musicava as letras: a partir de então, Ed Mulato sou eu.

Foi nesses tempos quando, religiosamente todas as sextas-feiras, nos encontrávamos em frente ao Mappin para planejar as farras desbragadas de final de semana, que percebi que os racismos de cor, raça, etnia, eram verdadeiros e palpáveis, e pulavam dos inflamados discursos para nossos vazios bolsos, que a polícia revisava sem qualquer motivo, apenas porque, negros ou quase negros, estávamos em lugares reservados aos quase brancos; havia barbeiros que não cortavam cabelo de negro; cabeleireiras, mesmo pobres, que não atendiam as pobres cabeleiras crespas. Nem para alisar com ferro quente, nem para aplicar o Henée Maru.

Foi ali, em frente ao Mappin que assisti, muitos anos mais tarde, à histórica fundação do Movimento Negro Unificado: era julho, era 1988, eram duros tempos da ditadura militar. Eram tempos que o racismo, oficial ou oficializado, mostrava suas garras mais encurvadas.

Portanto, ao Mappin, ao Teatro Municipal de São Paulo e, principalmente, aos negros que tiveram a coragem de enfrentar a possível violência na repressão a seu movimento e por ter-me despertado não só a consciência de que o racismo ultrapassava meus entornos, mas que eu poderia ter algum papel neste necessário enfrentamento, agradeço. A todos eles.

A partir de então, vi-me despertado para, enfim, entender porque aquele motorista negro, meu ídolo e pai, apagava o sorriso farto e constante quando um branco solicitava seus serviços. Sei que, na maioria das vezes, o branco era tão pobre quanto os negros com quem convivia. Mas, era branco e, mesmo que não racista, meu pai se sentia logicamente subservi-

ente: havia sido amestrado assim. Àqueles brancos, por terem-me ensinado que o racismo ultrapassa os limites do sentimento pessoal, sinceramente sou grato.

Tenho mais outra e profunda dívida com a Rua Paim: nela, um mendigo, o Lott, entre os cinco que ele comandava, me ensinou que nada é perene, mas que tudo poderia valer a pena. Quando aquele mendigo, branco de pele mas negro de sujeira, roto na roupa, mas íntegro no companheirismo e na amizade, passou a esbanjar filosofia logo depois de abancar nas calçadas da Rua Paim, o espanto foi grande; em toda a Rua Paim. Logo, ele se tornou o conselheiro de todo aquele alegre baixo mundo, a quem ele nada pedia, e de quem pouco aceitava.

Quando sua liderança natural, que escorria por seus poros, o levou a aceitar trabalho como porteiro de um prédio onde algum morador daquela rua havia sido eleito síndico, toda a rua festejou. Mas, estranhou muito mais quando ele, curto tempo depois, desistiu daquilo porque não concordava que sua autoridade o impedisse de conviver com seus amigos. Os mendigos. Agradeço ao Lott ter-me ensinado que a dignidade em viver, vai além da vida.

Para prosseguir, não posso deixar de admitir que minhas primeiras compreensões sobre a religiosidade de muitos de meus pares mas, principalmente, de meus remotos ancestrais, foram, enão, gestadas; de início, por minha primeira esposa; a seguir, por minha então sogra, Antonia Pimenta, a Toloquê. Por ela fui conduzido ao Ilê Axé Obá, onde Pai Caio Aranha pontuava como babalorixá, no que foi sucedido por sua sobrinha, Mãe Sílvia de Oxalá.

Por esta seara, fui inicialmente conduzido por Ilza Barros, minha irmã de sangue, que me levou a Pai Toninho Oyá Miké, a quem se seguiram diversos outros condutores, cabendo destaque e reverência a meu atual Babá, Nino de Logunedè, que me confirmou como *ogan* em sua Casa, assim como com o cargo de Balogun, que meu Pai Ogum me imputou.

Portanto, à Nanci, minha primeira esposa, assim como e com muito carinho à falecida Tolokê, minha primeira sogra e à minha irmã Ilza, mas mais ainda a Oyá Mike, a Pai Nino de Logunedé e a meus irmãos de fé, não só da mesma Casa, mas de todas as Casa de candomblé, me curvo, abaixo a cabeça, pelo a bênção e agradeço.

Sou devedor, também, das pessoas que me reconduziram, um tanto quanto contra a vontade, à vida acadêmica: aí estão a perene amiga Noely que, com a também amiga Cláudia Veiga, me levaram quase à força para conhecer pessoalmente um de meus então difusos ídolos: o merecidamente festejado Prof. Kabengele Munanga.

Foi por ele que conheci gentes de elevado quilate acadêmico, tais como Carlos Serrano, Wilson do Nascimento Barbosa, Marina de Mello e Souza, Maria Luiza Tucci Carneiro e

outras excelências; me curvo, também e especialmente, a Leila Maria Leite Hernandez, que me aceitou como orientando de mestrado, do qual, por motivos de saúde, precisei desistir.

A todos que me reacenderam a quase extinta chama da curiosidade acadêmica, efusivamente agradeço.

Foi por esta reacesa curiosidade, ainda que apenas amornada em fogo brando, que Eliégine Miranda conseguiu me levar ao Núcleo de Cultura Afro-Brasileira da Universidade de Sorocaba, onde ainda sou Coordenador da Câmara de Preservação Cultural, função da qual, assim espero, esta pesquisa ajude a dar conta.

Ali, a condução segura de Jorge Narciso de Matos, a amizade sincera de Ana Maria Souza Mendes e o carinho e companheirismo incontestes de Gleice Bárbara Marciano, Eloísa Gonçalves Lopes, Marilda Aparecida Corrêa, de Onildo de Deus Aguiar, o mais completo pesquisador holístico das africanidades que conheço, me alimentaram e alimentam o tempo todo. Ao Nucab e a todos os parceiros que, ao simples fato de existir e resistir há quase meio século em ambiente acadêmico, onde desenvolvem as mais diversas pesquisas, agradeço.

Na mesma seara seria, no mínimo injusto, não reconhecer o empenho do então reitor da Uniso, Prof. Aldo Vannucchi, na manutenção e potencialização de nosso Nucab, assim como a Flaviano Agostinho de Lima que, quando pró-reitor de extensão daquela IES, incentivou o promoveu, durante longos quase cinco anos, as repetidas e variadas ofertas do curso África: nossa história, nossa gente, por mim desenvolvido e do qual restou o livro de mesmo nome. É evidente que, a eles, sou devedor eterno. Lhes agradeço.

Dali à UFSCar, foi um pulo: convidado a fazer parte de uma atividade que acolhia tanto acadêmicos quanto a sociedade ampla, vi-me em ambiente acolhedor, onde os docentes se portam como condutores, não como senhores de seu alunado; encantado com o acolhimento, primeiramente disponibilizado por Adriana Varani e Marcos Francisco Martins, meu orientador tanto no mestrado quanto no doutorado, pude sentir que tal acolhimento se derrama por todos os docentes com quem, nestes pouco mais de dez anos, convivi. Assim, canto loas a Rosana Batista Monteiro, não menos a Maria Walburga Santos que, aliadas a Denise Botelho e à acendera de sóis Aza Njeri, estiveram presentes não só em minha vida acadêmica quanto e principalmente, me honraram ao compor a banca examinadora a que submeti esta pesquisa.

Para além estão, nesse festejado elenco, Silvio César M. Marques e seu quase inseparável companheiro e também filósofo, Francisco Evangelista; Paulo G. Lima, assim como Luciana Coutinho, Lurdes Carril e sua dedicação aos quilombos, não podem ser esquecidos. Há mais. Muitos mais. De todos, restou um pouco dentro de mim. Profundamente, agradeço.

É da mesma seara que me sinto devedor de meus companheiros de grupos de estudo, com ênfase no GPTEFE e no ETNS, onde pontuaram, comigo, Mariana Martha Cerqueira da Silva e André Santos Luigi, já anteriormente bons parceiros; aos demais companheiros de grupos de estudo, cuja volatilidade exigiria longa lista para não ser injusto, o que não cabe nessas linhas, agradeço geral.

É ainda nas lides da Academia, mas indo muito além, que me aconcheço ao amigo Francisco Carlos Ribeiro, economista que não economiza tanto na longa amizade quanto nas pertinentes críticas. Das quais me valho sempre que preciso reencontrar um caminho para adequação das pesquisas.

Mas, a lista vai além: alcança a Argentina, de onde Rodrigo Arreyes me alimenta quanto aos negros locais; vai a Mayote e Espanha, de onde Sarah Martín Menduïña me socorre com sua amizade e dedicação, especialmente quanto às minhas carências quer do espanhol, quer do francês; do inglês me valho da imprescindível amizade de Lígia Conti, que também me acode quando o sufoco vem da incontornável revisão textual.

Por falar em Moçambique, de lá que me valho de meu coorientador Severino E. Ngoenha, ao qual se alinha, também, meu quase irmão, embora virtual, Ergimino Mucale, de quem bebi os fundamentos da afrocentricidade.

Com todo esse povo me conduzindo e balizando nas lides acadêmicas, é certo que, qualquer falha neste estudo – e sei que as há – decorre, indubitavelmente, de insuficiências minhas, que não consegui compreender a profundidade do que me foi disponibilizado. Assim sendo, a todos sou grato por terem energizado meus conhecimentos e, talvez afoitos, escoregado por meus braços até compor, comigo, o tecido desta tese.

Porém, nada disso seria possível sem o apoio institucional da agência de fomento nacional, a Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, da qual me vali tanto no mestrado quanto neste doutorado.

Mas, para além e sobretudo, me curvo em reverência a Ogum, meu protetor; a Oxum que, com ele, conduz meus destinos e meus pensamentos; a Xangô, Senhor da Justiça, a quem esse estudo vai, também, dedicado, na esperança de que se junte aos demais estudos que, algum dia, farão justiça à nossa negritude.

Português, olhando o negro,
só lhe viu a pele escura,
pronta p'ra escravizar.

Não lhe viu, na aura pura,
o brilho intenso de cultura,
à luz dos seus orixás.

(Ed Mulato
À luz dos orixás)

Os africanos têm outra forma de filosofar,
outra sensibilidade filosófica,
outro paradigma filosófico,
que coloca a reflexão filosófica
a partir de uma dimensão antropológica diferente,
mas procurando, ao mesmo tempo,
como todos os outros povos do mundo,
os mesmos elementos constitutivos.

(Katiúscia Ribeiro Pontes
2017, p. 64)

Os livros não são sinceros

(Carlinhos Brown
Magamalabares)

RESUMO

Esta pesquisa busca detectar e analisar como as filosofias autóctones africanas influenciam o processo educacional presente no candomblé de nação ketu atuante no Brasil, para identificar se este é o responsável por sustentar a permanência de balizadores sociais que, desenvolvidos no continente de origem, ainda atuam naquele candomblé. Metodologicamente, a abordagem do tema se caracteriza como investigação qualitativa de viés teórico-bibliográfico, valendo-se de fontes diversas, cujos dados foram enriquecidos com a prospecção e análise de discursos recentes proferidos por historiadores, filósofos e sociólogos africanos e brasileiros, atuantes na docência universitária e disponíveis, inclusive, em meio virtual. Para as fontes brasileiras, foram priorizadas as vinculadas, adicionalmente, à cultura e às religiosidades de origem africana, quer por afinidade, quer por pertencimento. A análise valeu-se dos métodos sócio-histórico e comparativo para historicizar a gênese das Casas fundantes daquela crença, bem como a permanência dos processos educativos presentes no ambiente religioso estudado. O paradigma afrocentricidade serviu como disciplinador da pesquisa, cujo tema, em se considerando a investigação exploratória realizada para a formulação do projeto, se encontrava praticamente indetectável na produção acadêmica brasileira até 2019, data de início desta análise. Os resultados apontam que as filosofias autóctones africanas são responsáveis pelos processos educativos preservados no candomblé estudado, que se assentam em valores civilizatórios que Munanga (1984,1988) aponta como universais enquanto África subsaariana, tais como força vital, comunidade, senioridade, oralidade, linhagem e ancestralidade.

Palavras-chave: Afrocentricidade. Candomblé. Educação para as relações étnico-raciais. Filosofias autóctones africanas. Ubuntu.

ABSTRACT

This research seeks to detect and analyze how African autochthonous philosophies influence the educational process present in the candomblé of the ketu nation active in Brazil, to identify whether this is responsible for sustaining the permanence of social beacons that, developed in the continent of origin, still operate in that candomble. Methodologically, the approach to the theme is characterized as a qualitative investigation of a theoretical-bibliographical bias, using different sources, whose data were enriched with the prospection and analysis of recent speeches given by African and Brazilian historians, philosophers and sociologists, active in teaching university and available, including, in a virtual environment. For Brazilian sources, priority was given to those linked, in addition, to the culture and religiosities of African origin, either by affinity or by belonging. The analysis used socio-historical and comparative methods to historicize the genesis of the Founding Houses of that belief, as well as the permanence of the educational processes present in the studied religious environment. The Afrocentricity paradigm served as a disciplinarian of the research, whose theme, considering the exploratory investigation carried out for the formulation of the project, was practically undetectable in Brazilian academic production until 2019, the date of the beginning of this analysis. The results indicate that African autochthonous philosophies are responsible for the educational processes preserved in the candomblé studied, which are based on civilizing values that Munanga (1984, 1988) points out as universal as sub-Saharan Africa, such as vital force, community, seniority, orality, lineage and ancestry.

Keywords: Afrocentricity. Candomblé. Education for ethnic-racial relations. African autochthonous philosophies. Ubuntu.

RESUMEM

Esta investigación busca detectar y analizar cómo las filosofías autóctonas africanas influyen en el proceso educativo presente en el candomblé de la nación ketu activa en Brasil, para identificar si este es responsable de sostener la permanencia de faros sociales que, desarrollados en el continente de origen, aún operan en ese candomblé. Metodológicamente, el abordaje del tema se caracteriza por una investigación cualitativa de sesgo teórico-bibliográfico, utilizando diferentes fuentes, cuyos datos fueron enriquecidos con la prospección y análisis de discursos recientes de historiadores, filósofos y sociólogos africanos y brasileños, activos en la enseñanza universitaria y disponible, incluso, en un entorno virtual. Para fuentes brasileñas se dio prioridad a aquellos vinculados, además, a la cultura y religiosidades de origen africano, ya sea por afinidad o por pertenencia. El análisis utilizó métodos sociohistóricos y comparativos para historizar la génesis de las Casas Fundadoras de esa creencia, así como la permanencia de los procesos educativos presentes en el ambiente religioso estudiado. El paradigma afrocentricidad sirvió como disciplinario de la investigación, cuyo tema, considerando la investigación exploratoria realizada para la formulación del proyecto, fue prácticamente indetectable en la producción académica brasileña hasta 2019, fecha de inicio de este análisis. Los resultados indican que las filosofías autóctonas africanas son las responsables de los procesos educativos preservados en el candomblé estudiado, los cuales se basan en valores civilizadores que Munanga (1984, 1988) señala como universales como el África subsahariana, como la fuerza vital, la comunidad, la antigüedad, oralidad, linaje y ascendencia.

Palabras clave: Afrocentricidad. Candomblé. Educación para las relaciones étnico-raciales. Filosofías autóctonas africanas. Ubuntu..

RÉSUMÉ

Cette recherche cherche à détecter et analyser comment les philosophies autochtones africaines influencent le processus éducatif présent dans le candomblé de la nation ketu active au Brésil, pour identifier si cela est responsable du maintien de la permanence des balises sociales qui, développées dans le continent d'origine, opèrent dans ce candomble. Méthodologiquement, l'approche du thème se caractérise comme une enquête qualitative sur un biais théorico-bibliographique, à partir de différentes sources, dont les données ont été enrichies par la prospection et l'analyse des discours récents prononcés par des historiens, philosophes et sociologues africains et brésiliens, actifs dans l'enseignement universitaire et disponible, y compris dans un environnement virtuel. Pour les sources brésiliennes, la priorité a été donnée à celles liées, par ailleurs, à la culture et aux religiosités d'origine africaine, soit par affinité, soit par appartenance. L'analyse a utilisé des méthodes socio-historiques et comparatives pour historiser la genèse des Maisons fondatrices de cette croyance, ainsi que la permanence des processus éducatifs présents dans l'environnement religieux étudié. Le paradigme de l'Afrocentricité a servi de disciplinaire à la recherche, dont le thème, compte tenu de l'enquête exploratoire réalisée pour la formulation du projet, était pratiquement indétectable dans la production académique brésilienne jusqu'en 2019, date du début de cette analyse. Les résultats indiquent que les philosophies autochtones africaines sont responsables des processus éducatifs préservés dans le candomblé étudié, qui s'appuient sur des valeurs civilisatrices que Munanga (1984, 1988) souligne comme universelles comme l'Afrique subsaharienne, comme la force vitale, la communauté, l'ancienneté, oralité, lignée et ascendance.

Mots clés: Afrocentricité. Candomblé. Éducation aux relations ethniques et raciales. Philosophies autochtones africaines. Ubuntu.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadros

Quadro 1 - Aderência africanidades/fazeres do candomblé	162
Quadro 2 - Fundamentos: filosofia judaico-cristã e candomblé.....	182
Quadro 3 - As diferentes compreensões do sagrado	184
Quadro 4 - A desmaterialização do ser humano para a crença nagô.....	186
Quadro 5 - Pilares da pedagogia africana presentes na crença nagô.....	192
Quadro 6 - Cronologia das emancipações	263

Tabelas

Tabela 1 – Evolução do tráfico transatlântico: desembarques, 1825, 1826, 1829	136
Tabela 2 - Desembarques na Bahia - 1800-1850.....	136
Tabela 3 - População baiana por fenótipo, em 1950	140
Tabela 4 - Candomblés baianos por nação	156
Tabela 5 - Desembarques de escravizados nas Américas (x 1000).....	261
Tabela 6 - Desembarque de escravizados nos últimos 150 anos (x 1000)	261

Mapas

Mapa 1 - Hidrografia africana - bacias	259
Mapa 2 - Hidrografia africana - contatos do Nilo	260
Mapa 3 - África antes e depois da Partilha.....	262

LISTA DE SIGLAS

A.E.C.	Antes da Era Comum, correspondente a antes de Cristo, na grafia cristã
ANPED	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação
ANPOF	Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia
CNE	Conselho Nacional de Educação
CNE/CP	Conselho Nacional de Educação/Conselho Pleno
DCNERER	Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais
E.C.	Era Comum, correspondente a depois de Cristo, na grafia cristã
GT	Grupo de Trabalho
IES	Instituições Superiores de Ensino
IHU	Instituto Humanitas Unisinos
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
LDBEN	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
UERJ	Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UFSCar	Universidade Federal de São Carlos
UNILAB	Universidade Internacional de Integração da Lusofonia Afro-Brasileira
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
2 O PARADIGMA AFROCENTRICIDADE	38
2.1 Antecedentes.....	39
2.2 Africanidades: dos movimentos sociais à Academia.....	44
2.3 O que é afrocentricidade.....	55
2.3.1 A “centricidade” na afrocentricidade.....	58
2.3.2 O “afro” na afrocentricidade.....	62
2.4 Afrocentricidade e liberdade.....	66
3 DAS FILOSOFIAS ÀS FILOSOFIAS AFRICANAS	76
3.1 O que é filosofia.....	76
3.2 Filosofias, espiritualidades, culto/cultura, sociedade	80
3.3 Filosofias africanas	83
3.3.1 Filosofias com resíduos difusos.....	91
3.3.2 Filosofias sudanesas (região da Baixa Guiné).....	103
3.3.3 Filosofias bantu (complexo Angola/Congo/Moçambique)	107
3.4 Porque ubuntu é a filosofia condutora deste estudo	126
4. CANDOMBLÉ: GÊNESE, RESILIÊNCIA E FUNÇÃO SOCIAL NO BRASIL.....	130
4.1 Salvador/Bahia e as sementes do candomblé brasileiro	132
4.2 A formação das primeiras Casas de Candomblé nacionais	140
4.3 As religiões africanas no Brasil: dinâmicas da formatação	144
4.4 Da proximidade territorial à interpenetração ritual	149
4.5 O candomblé: balizadores e função social.....	158
4.5.1 Valores civilizatórios como balizadores sociais	159
4.5.2 Função social	164
4.6 Resiliência e permanência: as mulheres e o candomblé.....	166
5 A FILOSOFIA AFRICANA E A EDUCAÇÃO NO CANDOMBLÉ KETU	171
5.1 Diferenças entre visões de mundo: estranhamentos, dificuldades e soluções.....	177
5.2 Fundamentos africanos e filosofia	182
5.3 Pilares da pedagogia no candomblé ketu.....	188
5.3.1 A senioridade/longevidade	193
5.3.2 A oralidade.....	198
5.3.3 A convivência comunitária e a família estendida	204
5.4 Disciplina e ética no candomblé	207
5.5 Respostas do candomblé às perguntas da educação	208
6 CONSIDERAÇÕES SOBRE A PEDAGOGIA E O CANDOMBLÉ KETU.....	212
REFERÊNCIAS	216
APÊNDICES	229
A – Darcy Ribeiro e o povo brasileiro.....	230
B - A revolta dos malês	233
ANEXOS	243
A – Por que Pai Kabila pertence a dois axés?	244
B – O antropólogo Ordep Serra e a Casa de Oxumarê	253

C – Rotas de difusão cultural: hidrografia africana	259
D - Evolução do tráfico transatlântico	261
E – A volatilidade das fronteiras africanas	262
F - Emancipações africanas - ordem cronológica.....	263

1 INTRODUÇÃO

Sou negro. Embora a cor da pele, um tanto quanto clara, não confirme esta informação à primeira vista, sou negro. Especialmente porque não julgo a negritude pela cor da pele, mas sim pela cor da convicção, quando se vincula às africanidades, mesmo que remotamente.

Quanto a mim, portador desta enganosa pele que em nada me incomoda, não posso negar a europeidade, mesmo que remota, de minha desconhecida ascendência: é certo que algum europeu atravessou minha africanidade; mas, não sei quem, qual, como ou quando, nem nunca vi ou ouvi falar sobre alguém, do ramo branco, mesclado à minha negritude.

Portanto, sou negro porque fui criado pelo lado negro de minha história; o que significa que é em minha negritude que se enraíza e frutifica todo o meu substrato cultural, que provém dela e de toda a minha parentela, que é negra, tanto por ascendência, quanto por adesão; enfim, é na negritude que se localiza o lugar de onde analiso o mundo em que me encontro, porque é nele que estão todos os meus mais próximos e constantes pares e parentes.

Isso posto, resta afirmar, ainda, que não me contraponho a qualquer outra visão de mundo, especialmente quando alheia à negritude; delas também me valho, porque me ampliam o ângulo de observação: ao me desafiar ou me espantar, acrescentam-se a meus instrumentos de análise, assim como ampliam meu poder de crítica para além dos limites que o mesmo, por si só e sem tais informações, novidades e desafios, jamais ultrapassaria.

Dáí minha vinculação ao paradigma afrocentricidade: enquanto a centricidade deste paradigma me habilita e disciplina a ouvir, ampliando o poder de análise até os limites que apenas o ecumenismo impõe, o afro da afrocentricidade me posiciona e me ancora, trazendo segurança à minha compreensão sobre tudo o que a centricidade me disponibiliza.

Sou do candomblé. Ketu. Mais especificamente, o sou por Ogum, que me dá a função de ogã e o cargo Balogum.

Sou de candomblé há muito tempo: fui apontado e levantado¹ ogã por Oxumaré, há mais de meio século, sendo confirmado como tal no Ilê Asè Alaketu Omo Logunedé, em Sorocaba/SP, Casa esta descendente, em terceira geração, dos respeitadíssimos terreiros Gantois e Casa de Oxumaré, há quase duzentos anos enraizados em Salvador/Bahia.

Talvez cause algum estranhamento minha filiação a terreiro de rito ketu, que se reco-

¹ Ações simbólicas e complementares que, embora de profundo significado, são de muito simples realização. Nelas, a divindade seleciona alguém para ser seu representante e cuidador de si no mundo material.

nhece e é reconhecido também como descendente da tradicional Casa de Oxumaré, de marca da origem jeje. Nesse sentido, para além de qualquer explicação que eu possa dar, prefiro recorrer àquela apresentada por Pai Kabila, sacerdote que iniciou Baba Nino de Logunedé, fundador e zelador da Casa a que me filio; este depoimento compõe o Anexo A dessa tese.

Nesse anexo e sucintamente esclarecendo, Pai Kabila aponta que, vindo originalmente da nação Angola, precisou socorrer-se de outra Casa quando a yalorixá desta faleceu; mas, como nela também se praticava o rito ketu, resolveu procurar Mãe Menininha para esse efeito; quando da morte dessa, socorreu-se de Mãe Nilzete, que ali havia conhecido; pela constante presença, ali, dessa yalorixá, a confundiu com alguma assistente religiosa local. Porém, Mãe Nilzete era, na verdade, a zeladora da Casa de Oxumaré onde, segundo o rito local foi atendido, tornando-se, em consequência, portador das energias sagradas das duas Casas.

Reforçam tal depoimento, mesmo que indiretamente, os argumentos de Ordep Serra (2012), cujo laudo antropológico sustenta o tombamento do mencionado Templo pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN – que, confirmados por Leandro Dias, Babá Egbé² daquela Casa, vão reproduzidos no Anexo B a este estudo.

Por fim e em reforço às fontes acima, há o explícito reconhecimento desta Casa Mãe àquela a que me filio, por relacioná-la entre suas descendentes no Anexo G daquele laudo, que compõe o Anexo A.2 à minha dissertação de mestrado (Santos, 2018, p. 282).

Quanto ao desenvolvimento de minha religiosidade, tem longa e tortuosa estrada a suportar seu histórico: nasci e fui batizado católico, sendo membro de família confessadamente não praticante, assim como grande parte dos brasileiros.

Ainda em tenra idade, fui levado a conhecer o credo batista, no qual permaneci, praticante convicto, por tempo suficiente para ser batizado, ainda aos onze anos de idade; pouco mais de quatro anos depois, deixei a comunidade, mas não a fé, um tanto enfraquecida pela dissonância que percebi entre as práticas reais e o discurso religioso ali disseminado.

Assim sendo, permaneci me dedicando, embora só, à leitura e estudo do Livro Sagrado: li e reli algumas vezes o Novo Testamento, depois de ler e reler, também algumas vezes, o Pentateuco e os demais livros bíblicos históricos; prossegui, mesmo que não consistentemente, avançando pelos livros laudatórios, além de adentrar coisa pouca sobre os profetas; esta a

² Algo como gerente administrativo ou prefeito da comunidade.

leitura que me aproximou, creio que um tanto quanto superficialmente, dos dogmas judaicos, dos quais ainda assino e leio a Revista Morashá, editada pela Congregação Beit Yacov.

Esporadicamente recebo e leio, profunda e criticamente, as publicações “Desperta!” e “Sentinela”, dos Testemunhas de Jeová; li o Bhagavad Gita, ainda antes do Mahabharata, do qual aquele é integrante; este, li integralmente, também.

Além dessas leituras, avancei um tanto pelo Livro de Mórmon, onde o Sermão da Montanha vem registrado como praticamente repetido pelo próprio Cristo, logo após sua ascensão em Jerusalém; o Al Koran, li duas vezes; o Livro dos Espíritos e o Evangelho Segundo o Espiritismo, uma só.

Evidentemente e sendo negro, não poderia me furtar a conhecer o candomblé; isto, depois de passar, *en passant*, pela umbanda e pelo kardecismo “mesa branca”, o que me concedeu subsídios para comparar dogmas, estruturas e fundamentos entre essas religiosidades.

Quanto ao candomblé em si, meu primeiro contato mais profundo foi com o Ilê Axé Obá, de São Paulo, ainda quando ali pontuava seu fundador, Pai Caio de Xangô; permaneci com contatos esporádicos com a Casa depois da morte deste, que foi sucedido por sua sobrinha, a festejada Mãe Sílvia de Oxalá.

A seguir, conheci os ritos efon e ketu pelas mãos do chamado Oyá Miké que, soube depois, confirmou Pai Kabila para o conhecido Terreiro do Gantois, onde este sacerdote conheceu Mãe Nilzete, então iyalorixá da Casa de Oxumaré.

Este o tempo em que fui levantado e apontado ogã pelo orixá Oxumaré; somente muito tempo depois submeti-me à necessária confirmação, quando recebi o cargo Balogum que, ainda antes de saber o que significava, eu já exercia, vez que cabe ao Balogum, entendido como o estrategista de Ogum, orixá senhor dos caminhos, levar seu exército a avançar sobre terrenos talvez hostis, porque desconhecidos.

Enfim: sou do candomblé, principalmente por convicção; isto, especialmente porque, apenas nele, encontrei a visão holística, humanística e não excludente que, segundo entendo, as demais religiões pregam mas, em geral e sendo seletivas, não praticam.

Quanto ao candomblé, informo que aceita todas as pessoas, inclusive seus adeptos, como componentes falhos da mesma humanidade, universalizando o conceito de incompletude individual, com o que recusa a ideia de pecado e, por consequência, o maniqueísmo salvação/danação eternas; isto é: para esta religiosidade, qualquer indivíduo faz parte da comuni-

dade humana criada pelas divindades, das quais é portador em maior ou menor grau. Mas, sempre tendo o que acrescentar.

Por fim, estou acadêmico; acadêmico, negro e fiel ao candomblé: é nesta condição que, atualmente, vinculo meus estudos voltados à educação.

Mas, para chegar a este momento, andei por diversos outros caminhos, nem sempre planejados; ou, melhor ainda, por onde a vida me levou.

Explico: minha graduação tinha, como preferência e alvo, as ciências empresariais; isso por trabalhar em escritório de contabilidade, o que me aguçou a busca por enriquecer meu currículo e conhecimentos acrescentando, ao título de técnico em contabilidade, os de contador e de administrador de empresas; mas, não sem antes e por algumas vezes, frequentar faculdades de direito, das quais sempre me afastei por conta das elevadas mensalidades.

Aportado acidentalmente em Sorocaba e cursando Ciências Contábeis na Universidade que leva o mesmo nome dessa cidade, mas depois de graduado Administrador de Empresas pela mesma instituição, conheci e fui convidado a participar de seu Núcleo de Cultura Afro-Brasileira, o NUCAB.

Ali, desde então, ocupo o cargo de Coordenador da Câmara de Preservação Cultural, como decorrência de estudos constantes e anteriores, marcadamente solitários, sobre as negritudes e africanidades; é o que me levou a pretender, na Universidade de São Paulo, o mestrado em História Social, do qual, após levantar dados suficientes ao desenvolvimento da necessária dissertação, desisti por motivo de saúde.

Porém, para chegar a esse ponto, para ali havia sido atraído pela curiosidade em conhecer o Prof. Dr. Kabengele Munanga que, naquela instituição, ocupava cadeira na Antropologia; mas, logo percebi que também poderia obter farto e interessante material para meus estudos, o que me levou a participar de matérias oferecidas além daquela específica ciência; assim sendo, transitei pela sociologia, história econômica e, por fim, história social.

Colhido o material, sempre vi as pretendidas continuidades impedidas contra minha vontade, o que me leva a crer que, se aqui estou, foi porque a divindade me abriu as portas para coletar o necessário para tanto, mas as fechou quando a coleta ficou completa.

Foi essa profusão de informações que me deu base para o desenvolvimento de artigos na Câmara de Estudos acima citada, o que resultou no convite para ministrar uma aula em uma atividade de extensão da Universidade de São Carlos, a UFSCar, onde ainda permaneço.

Como a atividade era no Programa de Pós-Graduação de Educação e me encantei tanto com o ambiente quanto com a matéria, consegui, ali, ingressar no mestrado e, posteriormente, no doutorado, onde, atualmente, me encontro.

É em decorrência e levando em conta esta errática peregrinação tanto pela religiosidade quanto pela Academia, além de posicionado como negro nascido, informado e formado, apenas, na sexta região africana³ que, ao esforço de difusão dos aspectos filosóficos e religiosos presentes no candomblé, acrescento esta tese, que, acredito, desenvolvo no cumprimento da obrigação que me impõe o cargo de Balogum.

Isto é: é neste cumprimento que, há tempos, falo e escrevo sobre as filosofias e as religiosidades desenvolvidas na África, mesmo reconhecendo que meus conhecimentos sobre rituais, por relapso que sou, são poucos e parcos, rasos e ralos; o que busco compensar com o aprofundamento que consigo sobre as mencionadas filosofias e religiosidades que abordo.

Portanto, se estou acadêmico sendo negro e do candomblé, é porque assim, estou convicto, Ogum o quer; percebo e aceito que a divindade, por sempre presente em mim, me conduziu pelos tortuosos, inesperados e erráticos caminhos que segui tanto na Academia quanto na religiosidade, até o ponto em que colhi informações, saberes e documentos, que hoje me mantêm como pesquisador da Educação.

Em poucas palavras: estou acadêmico na Educação porque Ogum assim o quis e, me conduzindo por trilhas ladeadas por portas que ele fechava segundo seus planos, impediu meus possíveis desvios do antecipadamente e por ele traçado caminho.

Isto posto, parece desnecessário enfatizar que o estudo das africanidades serviu e serve como foco direcionador em todas as fases de todas as minhas produções, porque sempre busco, sobretudo, perseguir aquilo que Pontes⁴ (2017, p. 9) recomenda, ou seja: “Entender que os valores civilizatórios africanos trouxeram fundamentos primordiais para a reelaboração de um novo pacto de existência” que, tipicamente africano, precisa ser levado em conta por todos

³ Segundo registra Njeri (2020b, p. 169), o Itamaraty (2013) admite que o “[...] maior reconhecimento da ‘Identidade Africana’ e engajamento entre as e os descendentes africanos, [...] levaram a União Africana [a] designar a Diáspora Africana como a sexta região africana. De acordo com a União Africana, a Diáspora Africana é entendida como povos de origem africana que vivem fora do continente, independentemente da sua cidadania e nacionalidade e que estão dispostos a contribuir para o desenvolvimento do continente e a consolidação da União Africana.”

⁴ Katiúscia Ribeiro Pontes assina “Pontes, Katiúscia”, em seu mestrado, mas também se identifica apenas como “Katiúscia Ribeiro” em seus artigos, palestras e intervenções similares. Consequentemente, ela consta duplamente nas referências, tanto como “Pontes, Katiúscia R.”, quanto como “Ribeiro, Katiúscia”, apenas.

que, atualmente, se encontram sujeitos, apenas, à hegemonia ocidentocentrada⁵, termo aqui admitido como intercambiável com eurocentrado, eurocentrismo e similares, quando incluem os norte-americanos, conforme aponta Oyěwùmí (2021b); assim sendo, é denominação que se aplica à produção filosófica-cultural gerada na Europa e potencializada nos Estados Unidos, por auto nomeada incontestável geradora de verdades únicas, sobrepostas a todos e para tudo o que se discute no mundo inteiro.

É neste sentido que creio absolutamente necessário explicar que é termo que utilizo para adjetivar a geração de hierarquias sociais excludentes, por assentado em fundamentos filosóficos disseminados a partir do Império Romano pós cristianizado que, ao sobreviver à queda desse, solidificou-se no poder, exercido pela Igreja Católica a partir de então, sob a qual atingiu e subjugou gentes e continentes a partir do séc. XVI, com a expansão europeia.

Considero, ainda, que tal pensamento ganhou sustentação pelos discursos de festejados filósofos do Iluminismo, todos pesadamente hierarquizantes e impiedosamente depreciativos em suas abordagens sobre os africanos e suas descendências, o que foi imensamente potencializado pelos ecos hegemônicos exarados pelos EE.UU.

Prossigo informando que, enfim: estou acadêmico. Estou na Educação. Mas, não sei dizer se é este o fim da minha caminhada ou só um ponto de parada; afinal, só Ogum conhece o fim da minha estrada.

Quanto ao estudo atual, academicamente reputo como consequência direta de incômodos gerados pelas pesquisas que sustentaram minha dissertação de mestrado denominada Fundamentos da circulação de saberes nos espaços religiosos de matriz africana (Santos, 2018) apresentada à Universidade Federal de São Carlos, porque dela surgiu a premência de investigar a fundamentação teórico-metodológica dos processos educacionais atuantes nas religiosidades de matriz africana, em busca de respostas às seguintes dúvidas:

- a) as religiões que se auto identificam derivadas de matrizes africanas, de fato, o são?
- b) se os africanos trazidos para o Brasil têm origem diversa, como foram amalgamadas suas crenças anteriores para compor as atuais formatações transcontinentais?
- c) se o tráfico de africanos para o Brasil foi extinto em 1850, como as crenças e ritua-

⁵ Termo que aponta para a produção acadêmica, filosófica e cultural exarada a partir do Ocidente, sendo este admitido, inicialmente, como produto da expansão europeia que, marcadamente hierarquizante, subjugou os demais continentes e, posteriormente, do Iluminismo disseminado pelo eixo Inglaterra/França/Alemanha, consolidando-se, energizado e ampliado, pelas lentes norte-americanas.

ais para cá transportados a partir da África, ainda mantêm sua descendência formada por autoproclamados fiéis àquilo que trouxeram os africanos originais?

- d) sendo o ambiente nacional diverso e hostil às africanidades, como as religiões estudadas se adaptaram e se mantiveram por aqui?
- e) afinal e principalmente: há alguma filosofia⁶ que sustentou e ainda sustenta o modo e a forma de absorção e manutenção dos saberes e fazeres de origem africana, mantendo-os resilientes por tanto tempo no ambiente hostil, conforme apurado na mencionada dissertação de mestrado que alavancou a presente pesquisa?

Defendo, nesse estudo, que as filosofias autóctones africanas, por materializadas nos *candomblés* em ambientes que emulam a família estendida, são as principais responsáveis pelo fato de, neles, manterem-se ativos os valores civilizatórios força vital, crença nos vaticínios, linhagem, ancestralidade, longevidade e aceitação da morte como natural continuidade da vida, citados por Munanga (1988, p. 60-65) e detectados no campo, porque embasam o processo de absorção e perpetuação de saberes típicos daquela cultura.

Ressalto, antes de prosseguir, que Munanga (1984, 1988) utiliza “valores civilizatórios africanos” como balizadores da vida social, mas Wanderson F. do Nascimento defende que o termo “civilização” remete às sociedades urbanas, porque deriva do termo latino *civitas* que, cunhado pela cultura europeia, não se ajusta às formatações sociais africanas, onde o fator de pertencimento é a comunidade, não o território.

Esclareço que, assim como Njeri e Aziza (2020, p. 61), entendo por valores civilizatórios “[...] os fundamentos morais, éticos, estéticos e comportamentais que dão sustentáculo ao conjunto de produções materiais e imateriais de uma sociedade”.

Esclareço ainda que, assim como as autoras acima opinam à mesma página, também comungo com a opinião de que, “Como afro-brasileiros trazemos a partir da memória, oralidade e tradição, valores humanos herdados das várias etnias e grupos sociais africanos sequestrados para cá por meio do processo de escravidão”, bem como que “Tais valores se ressignificam na realidade sócio-histórica brasileira e permanecem como caminhos éticos, morais, comportamentais e estéticos que nos levam ao eixo Sul-Sul com África.”

⁶ O Dicionário de Filosofia (Abbagnano, 2007, p. 453) registra este verbete como implicando: 1º. posse ou aquisição de um conhecimento que seja, ao mesmo tempo, o mais válido e o mais amplo possível; 2º uso desse conhecimento em benefício do homem. Nesta pesquisa, a filosofia está entendida como o esforço humano para racionalizar seus espantos e domesticar seus medos; no caso das religiões e religiosidades, espantos provocados pelo imponderável, então atribuído à ação e intervenção de divindades, cujo poder precisa ser apaziguado.

Prosseguindo, mas ainda no esclarecimento deste tópico, me alinho ao que registram as mesmas autoras (2020, p. 61-62) sobre Azoilda Loretto de Trindade que, “[...] a partir de suas pesquisas no campo da educação”, detectou, como principais balizadores sociais afro-brasileiros, a circularidade, a religiosidade ou espiritualidade, a ancestralidade, a corporeidade, a musicalidade, o cooperativismo/comunitarismo, a memória, a ludicidade, a energia vital universal asè/ntu e a oralidade, todos também constatados em campo e analisados em minha dissertação de mestrado (Santos, 2018).

Isto posto, cabe reforçar que, conforme acima apresentado, o principal estranhamento disparador da atual pesquisa, foi a dúvida sobre os caminhos percorridos por esta permanência, tendo em vista que os costumes, saberes, fazeres e rituais verificados na Casa de Candomblé de nação ketu estudada, que existe na cidade de Sorocaba/SP há mais de quarenta anos e se filia, em linha direta, às tradicionais Casas de Oxumaré e Gantois, são comuns às Casas de Candomblé em geral, mesmo sem se apoiarem em anotações escritas, aulas ou mestres constituídos e dedicados a esse fim.

É diante desta constatação que se pergunta: a que se deve tal resistência, à vista de tanta hostilidade enfrentada por estas Casas nos ambientes sociais em que se aninham que, há mais de meio milênio, as acusam indevidamente de adoradoras do Demônio que, sequer, é possível nas religiosidades aqui abordadas, com o que potencializam o inaceitável e infundado racismo religioso e pugnam por sua extinção? Eis a principal questão a ser respondida.

Em busca desta resposta, ficou claro, desde o início dessa investigação, que a pesquisa precisaria gravitar em torno de três eixos: a filosofia enquanto tentativa de compreender a transcendência dos fenômenos humanos; as religiosidades africanas que, como reguladoras sociais, buscam promover e manter a união entre divino e mundano e, por fim, a educação como processo de formação integral dos indivíduos e da sociedade, aqui posta como ponto de ancoragem dos outros dois eixos porque, por ela, a intersecção entre todos se materializa.

Para desenvolver o estudo, decidi iniciar pela apresentação do paradigma condutor e balizador desta análise, a afrocentricidade, porque julgo não haver algum outro entre aqueles que transitam normalmente pela Academia, que, em minha opinião, apresente viés adequado às pesquisas sobre as africanidades em geral. Para além, julgo absolutamente necessário esclarecer, desde o início da pesquisa, a forma pela qual dele me aproprio.

No capítulo seguinte e para complementar a abordagem teórica, apresento o eixo filosofias autóctones africanas transpostas para o Brasil, ressaltando que, neste, mas apenas para

fins didáticos, iniciei a abordagem apresentando filosofias cujos reflexos, segundo opino, podem ser encontrados em todas as outras aqui estudadas.

Quanto às demais, subdividi em dois grupos, por origem: no primeiro, as desenvolvidas no entorno do Golfo da Guiné pelos ditos sudaneses que, no Brasil, formaram a maioria dos vitimados pela coisificação de africanos, em seus momentos finais; no segundo, pelos povos bantu, oriundos do eixo Angola/Congo/Moçambique, desde o início subjugados pelo domínio português, indevidamente abancado sobre esta parcela da África e sobre o Brasil.

Na sequência, abordo o segundo eixo: a religiosidade africana, a partir da gênese do candomblé no Brasil; isto porque, se a pergunta tronco na qual se apoiam todas as outras, se ancora na afirmação de que a resistência às hostilidades que, implacavelmente, ainda agridem esta específica religiosidade, persistindo há mais de meio milênio, a abordagem histórica, em que tais agressões e resistências se localizam, exige ocupar página destacada neste estudo.

Para além, é notório que tais agressões precedem o início do inominável transporte compulsório de gente animalizada, através do oceano. Não só são anteriores como, no continente de origem, vão além dele, do que dão conta os Anexos D, E e F dessa tese.

Como terceiro eixo a educação, que avança para detalhar como o processo é enfrentado e definido por analistas com olhar enraizado nas negritudes, para demonstrar sua aderência tanto à filosofia africana selecionada para ancorar a pesquisa, quanto ao paradigma balizador deste estudo, o que iluminou o dinamismo e a segurança que os balizadores sociais africanos autóctones trazem ao processo educacional atuante nos ambientes estudados.

Definida a condução da pesquisa, precisei debruçar-me sobre as fontes e recortes delimitadores da mesma, sem os quais a abordagem poderia distorcer-se, com potencial para produzir confusão, volatilidade e insegurança; para tanto, decidi seguir os seguintes passos:

- a) partir da bibliografia que sustentou a mencionada dissertação de mestrado, selecionando, nela, os autores cuja produção adere ao tema ora proposto;
- b) ampliar a prospecção sujeitando, aos trabalhos apresentados à ANPED nos GT-3 – “Movimentos sociais, sujeitos e processos educativos”, GT 17 – “Filosofia da Educação” e GT 21 – “Educação e relações étnico-raciais” e aos repositórios Google Acadêmico, Scielo e Banco de Teses e Dissertações, da Capes, os descritores "educação não escolar", "educação e relações étnico-raciais", "africanidades" e "filosofias de matriz africana", recortando o período de busca para 2003, ano de promulgação da Lei 10639 e 2019, data de formulação desse projeto de pesquisa;

- c) selecionar, das citadas fontes, a produção de historiadores, filósofos e sociólogos, quer africanos, quer nacionais, preferencialmente se dedicados à atuação acadêmica; para as fontes nacionais, a seleção priorizou, ainda, autores aderentes ou, pelo menos próximos, à religiosidade derivada das africanidades, conforme essas se apresentam no Brasil;
- d) provocar a discussão do tema em grupos de pesquisa a que pertença, bem como ampliar o diálogo com outros grupos similares e com autores africanos aderentes ao tema, processo que permanece ativo, sem qualquer interrupção para a escrita desta tese;
- e) aceitar a teoria da multiplicidade de berços no desenvolvimento humano sugerida por Diop (1955)⁷, o que leva a assumir que a produção material e intelectual do Egito faraônico serviu como tronco a culturas que, como galhos daquela, disseminaram-se por toda a África e se derramaram pelo entorno do Mediterrâneo;
- f) analisar, à luz das africanidades pesquisadas, a transposição dos processos sociais desembarcados no Brasil, o que restringiu as fontes africanas aos complexos Congo/Angola/Moçambique e Nigéria/Benin que, colonizadas ou não por Portugal, compulsoriamente forneceram mão-de-obra desumanizada para a construção de nosso país;
- g) centrar a análise final no candomblé de nação ketu em seu formato brasileiro, não só porque ele, por analisado em estudo anterior, é o ponto de partida para a pesquisa atual, mas também porque se apresenta como adequada amostra dos processos educacionais atuantes nos demais formatos da religiosidade africana no Brasil, onde, mesmo como candomblé, diversas nações e denominações existem; mas os processos educacionais, que priorizam a senioridade como fonte, a oralidade como instrumento de partilha e a comunidade como ambiente, são os mesmos;
- h) valer-me, para o balizamento da análise, do paradigma afrocentricidade codificado por Molefi Kete Asante (2009, 2016), conforme reunido por Nascimento, E. (2009) e consolidado por Ama Mazama (2009) e Ergimino Mucale (2013, 2020), porque, conforme acima citado, este me soou como o único adequado ao estudo das africanidades a partir de concepções africanas, como é caso do candomblé;
- i) selecionar, entre as filosofias pesquisadas, aquela que melhor se ajustasse à de-

⁷ Segundo tese defendida por Cheikh Anta Diop (1955), o berço grego gerou a civilização ocidental; o egípcio, a africana.

monstração da aderência aos balizadores sociais africanos como condutores da compartilha de saberes, no ambiente religioso estudado.

O passo seguinte foi a tentativa de ampliar a base primária de fontes pela busca, também nos meios virtuais, da produção dos autores até então selecionados, o que fez aflorar a possibilidade de acessar, além de artigos, científicos ou não, palestras, seminários, *podcasts* e similares disponíveis, mesmo quando não em forma escrita; isto permitiu captar, atualizada, a produção das fontes, indo além da mera consulta a seus escritos.

Captadas, algumas dessas falas foram transcritas e, quando possível, enviadas a seus formuladores para correções e comentários, como são os casos de Mucale (2020), Malomalo (2020), Nogueira (2016), Lopes, F (2020) e Ngoenha (2020); este, por Mucale. Do processo, surgiram novas fontes, utilizadas pelos pesquisados no passo anterior. Como consequência, ampliou-se o material que suporta este estudo.

Mais que isso, o processo foi tracionado pela declaração da nigeriana e yorubá Oyèrónké Oyèwùmí (2021a), professora universitária nos EE. UU. que, em sua fala na II Jornada Feminismos Decoloniais, promovida pela ANPOF na UERJ entre 28 de junho e 2 de julho de 2021, afirma textualmente, depois de hora e meia de palestra: “o orixá, inquestionavelmente, encontrou sua casa no Brasil”.

Isso posto, ainda antes de apresentar a análise, é preciso abordar alguns pontos que, caso contrário, poderiam carrear potencial capaz de causar estranhamentos.

Em primeiro lugar, julgo necessário enfatizar que, nesta pesquisa, o termo pedagogia se refere à ciência que, além de estudar a transmissão, disponibilidade e compartilha (ensino-aprendizagem) de saberes, valores, concepções de mundo, aponta para o instrumental metodológico adequado para tanto, ou seja, para a educação, sendo essa entendida como o processo de formação do ser humano em todas as suas dimensões. Aqui, ela é analisada pela ótica da materialização no candomblé ketu, que se caracteriza pela exposição, oral e detalhada dos saberes, intra e intergerações, embora sempre respeitando a capacidade do aprendiz apreender o ensinamento que lhe é apresentado.

Também é necessário deixar evidenciado que, neste estudo, não busco, por nenhuma forma, comparar ou hierarquizar compreensões humanas sobre o divino, principalmente porque não pretendo adentrar sobre qualquer abordagem teológica, hierarquizante ou não.

Outro ponto que exige explicações preliminares, diz respeito à minha compreensão sobre as sociedades africanas em geral; quanto a isso, não pretendo, de forma alguma, dese-

nhá-las como paraísos negros esgarçados pela invasão europeia.

Isso porque fatos históricos sobre embates internos africanos, tais como as guerras religiosas que movimentaram o Cinturão Sudanês; a história do banditismo relatada por Meillassoux (1995, p. 113-137); a disputa pelo trono de Uidah, que resultou na escravização e venda, para nosso país, até mesmo de Nã Agontimé, mãe do meio-irmão do então rei, conforme registram Ferreti (1995) e Guran (2000); a decantada crueldade imbangala; a morte imposta por Txaca a seus generais que perdessem batalhas, conforme Honwana (1985, p. 11) registra em suas memórias; a guerra de Biafra; o genocídio de Ruanda, detalhado por Hatzfeld (2005), entre outros fatos, não permitem que, sequer, se avenge esta hipótese.

Afinal, também a África sempre foi e é habitada por seres humanos; e, onde há seres humanos, há humanidades, com suas invejas, vinganças, espoliações, guerras e todas as demais mazelas daí decorrentes.

Quanto ao desenvolvimento do texto, conforme aventado acima, busquei o caminho que mais me pareceu lógico e de melhor compreensão a eventuais analistas possíveis. Foi buscando esse objetivo que a análise comportou os mencionados três eixos principais, o que, segundo advogo, apresenta respostas satisfatórias aos questionamentos motores desta pesquisa, conforme detalhado ao final do estudo.

Assim sendo e por decorrência, discorro no capítulo inicial sobre o paradigma que baliza a presente análise, porque ele, por pouco utilizado nas pesquisas acadêmicas atuais, não usufrui de larga divulgação e conhecimentos consistentes nos meios científicos, o que exige sua apresentação.

A seguir, prossigo abordando a filosofia a partir de sua gênese conforme a apresenta Comte (1998), que apoio em Bosi (1992) e Cardoso Flamarion (2003), a partir de onde avanço para, embora sucintamente, apresentar exemplos dela produzidos em África, o que limito àquelas que, por força do processo escravista, atravessaram o Atlântico e aportaram no Brasil. Isso, para verificar sua permanência nas formatações do candomblé aqui encontradas, com ênfase na nação ketu, objeto da pesquisa de mestrado acima mencionada.

Ainda no mesmo capítulo, aponto como a ontologia (concepção de ser), a antropologia (concepção de humanidade), a axiologia (concepção do agir humano) e a epistemologia (concepção de conhecer), se apresentam a partir da compreensão africana de universo.

Ao final dessa abordagem, assumo que a filosofia ubuntu, mesmo quando não ampliada pela concepção bisoidade apresentada por Malomalo (2019, 2020), é adequada para anali-

sar a sociedade africana transposta para o Brasil, se utilizada a partir do paradigma afrocentricidade; isso porque está no fundamento desse paradigma, que o discurso africano deve partir do olhar africano, o que significa que qualquer outro gerado em qualquer fonte que não africana, repito, não soaria adequado.

O capítulo seguinte se apoia na metodologia sócio-histórica, abordando a formação e consolidação das diversas crenças africanas no sagrado, aportadas na Bahia. Nele enfatizo, por absolutamente incontornável, o enfrentamento que a formação dessas religiosidades precisou superar para que se afirmassem e permanecessem vivas na atualidade. Ao final, o quase nunca reconhecido papel central das mulheres nesta consolidação e enfrentamento.

A seguir, vem apresentada a metodologia de partilha de saberes no ambiente estudado, para testar sua adequação às respostas que desafiaram esse estudo, cujo foco é desvelar o processo de disponibilidade e absorção de saberes na tradição ketu transposta para o Brasil.

A constatação é que a solidez, resistência e resiliência encontradas no candomblé, efetivamente se devem à crença africana de que a longevidade produz a experiência, que deve ser incondicionalmente compartilhada intra e intergeracionalmente; que o processo deve ser dinâmico, circular, constante, ativo e ininterrupto; que a responsabilidade recai sobre todos porque, em se considerando que o reconhecimento social do indivíduo africano é relacional, a disponibilidade de conteúdos acontece em sentido vertical bidirecional por longevidade, mas se depura pela horizontalidade etária.

Esta compreensão faz com que, em se considerando que todos os indivíduos são mais velhos em relação a todos os que nasceram depois, mas mais novos em relação às gerações anteriores, torne inescapável a todos o dever de ensinar, porque também incontornável é a obrigação de aprender para saber; o que imputa, ao processo, inesperado e inusitado dinamismo, que envolve a totalidade dos indivíduos da comunidade.

Não se pode, portanto, negligenciar o papel que esta responsabilização social exerce no processo porque, formatada pelo autorreconhecimento individual da perene incompletude, enfatiza a noção de interdependência mútua sujeito/sociedade, consolidando o modelo denominado família estendida, que solidifica o grupo.

Do ponto de vista acadêmico, assentei a validação do processo na adequação às respostas exigidas pela pedagogia: com base em que se ensina? Para que se ensina? O que se ensina? Como se ensina? Como se avalia? Todas, questões que encontraram respostas adequadas ao final dessa pesquisa, em minha avaliação.

O estudo encerra, como não poderia deixar de ser, apresentando respostas às questões que dispararam a análise, nas quais constato que, de fato, o candomblé de nação ketu apresenta balizadores sociais tipicamente africanos, porque se curva a influências pedagógicas derivadas de filosofias autóctones desenvolvidas no continente de origem.

Como necessários complementos a esta pesquisa, estão os apêndices e anexos.

De início busco discutir, no primeiro, as interpretações, a meu ver um tanto quanto equivocadas, sobre a formação do povo brasileiro, o que a própria gênese do candomblé, na Bahia, permite contestar; no seguinte, está a encarniçada resistência africana à submissão social que, em Salvador/Bahia, antecedeu ou foi concomitante ao amadurecimento das fundantes Casas de Candomblé nacionais.

Como anexos, nos dois primeiros, embaso meu pertencimento ketu às Casas de Culto Gantois e Casa de Oxumaré; no seguinte, o mapa da hidrografia africana, o que, junto ao comércio, seguramente facilitou a difusão da filosofia e da cultura autóctones por todo o continente; prossigo com a evolução do tráfico escravista, recrudescida às vésperas da Abolição.

A seguir, os efeitos da colonização sobre a volatilidade das fronteiras africanas, vitimadas por acordos europeus nos pós-guerras, o que esgarçou diversas nações e provocou convulsões constantes, ainda não totalmente sanadas; por último, a cronologia das emancipações africanas, ocorridas, apenas, após longo período de indevida subjugação colonizadora.

Em linhas gerais, as pesquisas necessárias para este estudo permitiram-me detectar a inegável permanência do racismo religioso na cultura nacional, exercido, unicamente, pela elite descendente dos europeus que tomaram de assalto não só o Brasil e todas as Américas, assim como a África, a Índia e parte significativa dos territórios atualmente alocados ao chamado oriente.

Utilizado, inicialmente, como principal justificativa para o escravismo e disfarçado como missão e obra-pia, o cristianismo não se preocupou, sequer, em conhecer os fundamentos e filosofias em que a crença dos catequizandos compulsórios se apoiava. Simplesmente, os negou.

Assim sendo, não houve qualquer preocupação quanto à já antiga existência de fiéis a religiões reveladas nas áreas africanas posteriormente invadidas, mesmo quando essa existência, permanência e persistência religiosa eram notórias, como o islamismo, dominante desde a

África do Norte até a Alta Guiné, assim como o catolicismo na África Central e Etiópia⁸.

Pelo contrário: a partir do encontro ibero-africano, a religião católica adquiriu status de instrumento único para a “salvação” daquelas perdidas gentes, para eles incontestavelmente fiéis ao Demônio, que por ali reinava; daí a decidir-se pela catequese intensiva como vetor de dominação das almas, a submeter aqueles corpos negros e conduzi-los, por obra pia, às senzalas do Senhor, onde os lucros econômicos, afinal, poderiam ser obtidos.

Decorrem daí efeitos muito importantes, com notórias consequências na atualidade: para os cristãos tradicionais, as revelações africanas, obtidas por intermédio de consultas oraculares ou possessões, eram consideradas reais e válidas, embora obras do Demônio⁹; isto se aprofunda atualmente, sendo que, para os neopentecostais, não são apenas obras do invisível, mas, sim, ações de soldados do Inimigo, agindo para dominar o mundo e terminar a obra que Lúcifer iniciou.

É notório que a crença na obrigatoriedade de pugnar pela Salvação alheia, sustentou a cristandade, apoiando a subjugação do Outro não só pela inominável agressividade como, também e principalmente, pela oficialização no ordenamento político aplicado, pelas metrópoles, a seus domínios coloniais: assim com o Brasil, que assistiu ao disposto no art. 5º da primeira Constituição do Império, que determinou o catolicismo como religião oficial de Estado e proibiu todas as outras de qualquer manifestação pública.

Leis subsequentes, infraconstitucionais, em especial os códigos de posturas e costumes e todo o conjunto regulador das contravenções, equipararam as práticas africanas, especialmente as medicinais, com curandeirismo e charlatanismo; o que impôs restrições aos cultos daquela origem praticados nos templos pertinentes, assim como autorizou o vandalismo de seus objetos sagrados e a prisão de seus adeptos.

Mas, não só: embora nossas leis atuais propugnem pelo chamado Estado Laico, mesmo que o Estado, oficialmente, o seja, as pessoas não o são: o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, 21 de janeiro, foi instituído pela Lei Federal 11.635, de 27 de dezembro de 2007, porque marca a morte da Iyalorixá baiana Gildásia dos Santos, conhecida co-

⁸ O batismo, pelo apóstolo Felipe, do guardião dos tesouros da Candace da Etiópia, é relatado em Atos 8:26-40, e é anterior à conversão do apóstolo Paulo.

⁹ Sobre o tema, fundamental a abordagem de John Thornton (2004), em **A África e os africanos na formação do mundo atlântico**, em especial o capítulo 9, com ênfase no primeiro parágrafo da p. 317 que, embora resumidamente, é bastante didático sobre a interpenetração religiosa.

mo Mãe Gilda de Ogum, que fundou o Ilê Asé Abassá, em 1988.

Ela, conforme relatado por Caio Siqueira (2023) em texto disponível no *site* da Secretaria de Justiça e Cidadania de São Paulo, teve sua casa e terreiro invadidos por um grupo de outra religião, da linha neopentecostal que, injustamente, a caluniou e agrediu, física e verbalmente, assim como a seu marido; como efeito ela, naquele dia de 2000, foi vítima de infarto fulminante; como resultado Mãe Gilda, apenas doze anos após fundar o próprio Templo, estava morta, vitimada pelo injustificável racismo religioso.

Não consta que, em algum momento, ela tenha feito mal a quem quer que seja; ambém não consta que alguém tenha sido punido por isso.

Infelizmente, não se trata de fato isolado: o dia 14 de junho de 2016 testemunhou a agressão a pedra, que vitimou menina de, apenas, onze anos de idade na saída de sua Casa de Culto, apenas porque vestida como filiada ao candomblé; isto, enquanto seus agressores, brandindo como arma o Livro Sagrado, vociferavam: “Jesus está voltando” e “vai para o inferno”¹⁰; também não consta que quem que seja tenha sofrido qualquer punição por isso.

São, essas, provas cabais deste infernal racismo que se julga santo, porque se esconde sob rotos retalhos do manto de Cristo.

Certamente, a pesquisa de doutorado de Stela Guedes Caputo (2012), desenvolvida entre 1996 e 2005, geradora de seu livro **Educação nos terreiros**, pode, pela longa duração, trazer importantes informações sobre o tema. Vejamos.

À pg. 27 desse seu livro/pesquisa (2012) ela, que, ao início da pertinente investigação, atuava como fotógrafa e jornalista do jornal carioca *O dia*, informa: “Ocorre que jornalistas e fotógrafos, quando fazem suas reportagens em uma empresa jornalística, produzem textos e fotos que pertencem aos proprietários do jornal.” Até aí, nada mais justo, se não houvessem perniciosos desdobramentos do caso. Ei-los:

[...] em 1993, quando a Editora Gráfica Universal, do Grupo Universal do Reino de Deus, comprou as fotos da matéria que fiz para *O Dia* e publicou no jornal *Folha Universal* uma matéria com o título “Filhos do Demônio” [...], milhares de jornais com as fotos de Ricardo, Paula e Tauana foram espalhados pela Baixada Fluminense e por outras regiões do estado do Rio. (destaques no original).

¹⁰ Ver reportagem pertinente, que não traz a assinatura de seu autor, no endereço <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html>. Acesso em 30 ago.2023.

Cabe informar que estas fotos eram de crianças do *Ilê Omo Oyá Leji*, onde a pesquisa foi desenvolvida; a idade delas variava entre 8 e 13 anos.

Mas, não só: Caputo informa, à mesma página, que

Três anos depois, a mesma editora lançou a 13ª edição (1996) do livro *Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios?*, escrito pelo bispo Edir Macedo. Na tiragem de 50 mil exemplares, outra vez a reprodução das fotos da reportagem que fiz: Paula e Ricardo apareceram agora sob a legenda: ‘Essas crianças, por terem sido envolvidas com os Orixás, certamente não terão boas notas na escola e serão filhos-problemas na adolescência’ (Macedo, 1996, p. 50.) A capa dessa edição ainda comemora 2 milhões de exemplares vendidos. (destaques no original).

Mais à frente, Caputo (2012, p. 226) registra o que Dom Eusébio Oscar Scheid, então cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, escreveu nas saudações do primeiro dos quatro volumes da publicação **Livros Didáticos de Ensino Religioso e Confessional**, lançados pela Arquidiocese em 2007, no mesmo momento histórico em que o Brasil e o Vaticano ajustavam os termos da Concordata que veio a ser assinada entre as partes em novembro do ano seguinte.

Lá está a seguinte prédica, dirigida aos pais de alunos: “Uma família em que o nome de Deus não é invocado, ou nem mesmo citado, é uma família sem perspectivas de esperanças perenes e duradouras”. É evidente que o arcebispo, até por sua posição clerical, se referia, apenas, ao Deus católico, cristão; com o que excluía, do ensino regular, qualquer outra crença que não a sua.

Efeitos mais perniciosos ainda são, também, registrados por Caputo (2012, p. 245), quanto à fala de alunos adeptos do candomblé. Joyce, uma delas, declara: “As pessoas me apontavam na rua e também na escola, e diziam: Isso é coisa de negro!”

A seguir, uma das mães entrevistadas, por ela, Dona Conceição, declara, que passou a vida ouvindo “É negra, só pode ser ladra e macumbeira!”; sua filha Tauana, assim que mudou de escola, “revela que já ouviu na nova instituição: ‘Cuidado com a Tauana, é negra, deve ser macumbeira.’”

Ainda, segundo informa Caputo à mesma página, outro dos entrevistados, Adailton, opina que o candomblé, embora praticado por brancos e negros, discrimina, também, aqueles, porque “a sociedade discrimina o candomblé, mesmo em branco, é coisa de negro”; ou seja: o racismo é religioso, não de raça ou de cor.

Indo além, Caputo (2012, p. 246) traz à reflexão a seguinte pergunta: “Por que Jesus pode entrar na escola e *Êšú* não pode?”. Ela prossegue, relatando o caso da Prof^a. Maria Cristi-

na Marques, ocorrido em 27 de outubro de 2009, em uma escola municipal do Rio de Janeiro.

Naquela data essa professora, umbandista, pretendia utilizar o livro *Lendas de Exu*, da editora Pallas, como conteúdo de sua aula; mas, a diretora da escola era evangélica.

Daí que, além da proibição da abordagem do tema em sala de aula, a professora, conforme registrado por Caputo (2012, p. 246), “relatou diversas humilhações, desde ser acusada por mães de alunos de fazer ‘apologia ao Diabo’ à colocação de um provérbio bíblico na sala dos professores acusando-a de mentirosa.”

Voltando à atualidade, registro aqui, neste final de agosto de 2023 que, a menos de duas semanas atrás, o conhecido Quilombo do Cafundó, em Salto de Pirapora/SP que, recentemente, foi objeto de reportagem veiculada pela Rede Globo por suas práticas agrícolas sustentáveis, bem como já havia sido objeto de estudos universitários levados a efeito pelos acadêmicos Vogt, Fry e Slenes (1996), do qual restou o livro **Cafundó, a África no Brasil: linguagem e sociedade**, também foi vitimado pelo execrável racismo religioso.

Abrindo suas portas, como é de seu costume e compromisso social, o quilombo acolheu alunos de uma das escolas municipais locais para visita monitorada; nelas, são apresentados, aos visitantes, aspectos da cultura local, tais como o jongo, a agricultura dita orgânica, o artesanato, além de pequena amostra, seguida de explicações históricas, sobre o idioma local, chamado *cupópia*, que é formado por resíduos do quimbundo: esses, alguns dos temas.

Também a crença em que se apoia a comemoração festiva em que o mastro que, todo mês de maio, é renovado no centro nervoso do quilombo, é abordada.

Porém, algumas mães de alunos, algumas das quais sequer participantes do evento, mas todas religiosas neopentecostais, nesta específica visita a acusaram de “macumbaria” e, indignadas, postaram reclamações tanto no grupo social das mães de alunos quanto junto à diretoria da escola.

Foi registrado Boletim de Ocorrência sobre o fato; mas os quilombolas, na realidade, não esperam nenhum resultado prático disto; como efeito, é possível que a impunidade permaneça; e o efeito contrário, enraizado nela, alavanque o racismo que deveria combater.

Diante disso, só nos resta pedir: perdoai-os, Senhor; mas, eles sabem o que fazem.

À vista dessa persistente postura social, quase por inteiro refratária às africanidades, o que vem sendo açodado pelos violentos discursos neopentecostais veiculados pela imprensa televisiva, onde este segmento detém direitos de concessão de canais inteiros, é de se esperar

que a implantação do que consta no Art. 26 A da LDBEN, com a redação que lhe deu a Lei 11645/2008, ampliando o texto da anterior 11639/2003, não aconteça com a celeridade que era então esperada, assim como ainda o é.

Como decorrência, qualquer tentativa ou, pelo menos, a maioria delas, quanto à efetiva abordagem sobre a educação antirracista, fica bastante inviável ou, no mínimo, prejudicada.

Justificativas para tal morosidade, não faltam; mas, nenhuma se sustenta.

Entre elas, é notória a alegação de que não há adequado material sobre o tema: mera falácia. A profusão de livros infantis sobre o mesmo é inegável: uma rápida pesquisa na internet exhibe farta literatura pertinente, produzida por editoras tais como Luneta, Dentro da história, Neca e muitas outras, cuja listagem extrapola os limites desta breve abordagem.

As aventuras de Nana e Nilo, tanto em vídeos disponíveis na internet quanto em livros infantis, tudo da lavra do filósofo Renato Noguera, estão disponíveis e acessíveis para a mesma faixa etária.

É, também, da produção de Noguera o livro **O ensino de filosofia e a Lei 10.639**, onde todo o capítulo 3 sugere atividades aplicáveis àquilo que o título do livro estampa; há, ainda, muitos artigos disponíveis e de boa qualidade nos repositórios acadêmicos, que podem ser acessados como resposta à esperada e interessada prospecção em meio virtual adequado.

Porém, se a pesquisa sugerida na internet ou a leitura da produção de pesquisadores das negritudes não atrai o corpo docente, é do zelo com a profissão o necessário acompanhamento da legislação que a rege, para a qual estão disponíveis, como respeitável apoio, as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino das Relações Étnico-Raciais, verdadeira receita passo a passo para que o mencionado Art, 26 A possa ser materializado em sala de aula.

Enfrentada e vencida essa primeira justificativa, outra, ainda mais insustentável, se levanta: a falta de quadros docentes preparados para a abordagem ao tema em sala de aula.

Isto porque, se assim é, isto se deve, unicamente, à desídia das Instituições Superiores de Ensino – IES – que, em significativa maioria, insistem em ignorar os comandos exarados no Parecer CNE/CP 03/2004, que universaliza a necessária inclusão do disposto na Lei 10639/2003 em todo e qualquer currículo oficial, o que, por recepção legal, se entende às determinações da subsequente 11645/2008.

Um simples exercício de matemática sustenta o que acima vai: suponha-se que uma só IES iniciasse uma turma de quarenta alunos em 2004, contemplando o tema em seu Projeto

Político Pedagógico ou, no mínimo, como tema transversal em sua grade curricular.

Esta pioneira turma estaria formada, no máximo, quatro anos depois; ou seja: ao final de 2008, quarenta docentes estariam minimamente preparados para enfrentar o tema.

Considerando-se a constância do processo pelos próximos quinze anos, o que significa que a mais recente turma estaria formada no recém encerrado ano de 2022 e, levando-se em conta uma só turma por IES/ano, seiscentos docentes aptos estariam, atualmente, nas salas de aula, prontos para abordar as africanidades e indo bem além da tão indevidamente execrada religiosidade africana, tão mal conhecida.

O que não é pouca coisa, quer se considerando a quantidade de docentes possíveis, quer a amplitude do tema a ser abordado. Que vai muito, mas muito, mas muito, mesmo, além da religiosidade.

Portanto, a omissão das IES, bem como dos órgãos reguladores pertinentes, é evidente; e desvincular esta omissão do racismo religioso não parece viável, o que impede a implantação dos tão esperados e desejados processos de educação antirracista.

Assim sendo e ultrapassados os principais, mas insustentáveis, argumentos que entravam a adoção, quer do que determina o Art. 26 A da LDBEN, quer da educação antirracista que dela decorre, talvez a recusa passe a se apoiar na inadequação dos métodos e da didática ora vigentes, cuja eficácia ficaria aquém, por desajustada, àquilo que dela se espera quanto a este objetivo.

Porém, ainda neste caso o argumento queda vencido: o olhar atento sobre a importante produção acadêmica de Sandra Petit (2015) e sua “pretagogia”, é suficiente para adequar o corpo docente neste sentido.

Mas, nem tudo está perdido: docentes oriundos dos estudos africanistas, aos quais se irmanam outros simpatizantes do mesmo tema, têm-se encarregado de, mesmo que solitariamente, abordá-lo, inclusive desenvolvendo inovadoras didáticas próprias para tanto.

Como decorrência, há escolas de ensino fundamental e médio, diversas, onde eles atuam com este intuito; o que também pode ser encontrado, embora não tão comumente assim, mesmo em creches.

No ensino superior, há maior profusão de docentes, embora ainda, por escassos, se mostrem insuficientes; em sua maioria são negros os que abordam temas pertinentes; há oferta de créditos, opcionais ou não, quer para níveis de graduação, quer para pós-graduação.

Tais exemplos deixam evidente que o povo negro, ao seguir os conselhos de Mãe Aninha, que será adiante abordada no capítulo adequado, é capaz e é o principal ator da tão desejada educação antirracista; pelo menos, até o momento atual.

Mas, não só: a abertura das portas da negritude para a sociedade ampla, é prática antiga, e faz parte da cultura e do compromisso religioso africano de acolher o Outro, conforme será focado quando da abordagem sobre o paradigma que direciona este estudo.

Nesta senda, é possível elencar a experiência levada a efeito pelo *Ilê Axé Aşipá* que, descrita por Marco Aurélio Luz (2022), aconteceu entre 1976 e 1986; segundo ele (p. 169), “abrangendo creche, prontidão, desenvolvimento integrado e grupo de jovens”.

No desenvolvimento integrado, ele informa, à mesma página: “foi elaborado o *curriculum* pluricultural baseado nos contos dramatizáveis de Mestre Didi” (destaque no original), que ocupava o cargo máximo no terreiro; tais contos foram teatralizados a partir dos mitos dos orixás, adaptados à vida cotidiana.

Quanto ao grupo de jovens, Luz informa, ainda à mesma página, que “foram realizados curso de teatro, com montagem da peça *A vendedora de acaçá*” (destaque no original). Também foram realizados cursos de projeção de cinema, fotografia, modelo e boas maneiras, entre outros.

Outra atividade educacional no mesmo Ilê, chamada *Odemode Egbe Aşipá*, realizada entre 1999 e 2003, buscou capacitar jovens na área da informática, tanto quanto a software quanto a hardware e, segundo informa Luz (p. 170),

O Programa Comunidade Solidária do Governo Federal proporcionou bolsas de estudo e a experiência foi coordenada pela SECNEB (Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil) e desenvolvida através do Centro Federal de Educação Tecnológica (atualmente Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia – IFBA).

Nenhuma das atividades ficou restrita aos fiéis daquela Casa de Culto, apenas.

Outros exemplos há: a descrita por Vanda Machado (2002) em “Ilê Axé Vivência e invenção pedagógica”; a recente aprovação de sete quilombolas frequentadores do curso preparatório ministrado pelo *Ilê Axé Ofurô* no Rio de Janeiro, sendo esta Casa de Culto da linhagem do Opô Afonjá, além de outros extensos exemplos, cuja relação não parece necessária para reforçar o que acima vai, creio que bastam.

Também creio que tais exemplos, embora sucintos e parcios, atestem que o racismo re-

ligioso não tem mão dupla: da parte dos adeptos às africanidades, que prima pela compreensão da unidade na diversidade, nenhuma restrição há, por fundamento e fé, ao Diferente, conforme quer e age o neopentecostalismo.

Assim é que, em princípio, a efetivação do que determina o Art. 26 A da LDBEN está, prioritariamente, relegada às mãos negras que, mesmo em geral solitárias, se dedicam a pesquisar, produzir e disseminar conhecimentos relativos à negritude; o que nos traz o dever de seguir o conselho de Mãe Aninha, quando queria ver seus filhos de anel no dedo, sem o qual nossa tarefa, para além das ONGs, fica bastante dificultado.

Sendo assim, nos resta resistir e persistir, por mais que as condições se mostrem adversas: afinal, esta é a história de nossos candomblés, que persistem, mesmo que nossos anseios sigam por passos lentos, com o são os passos de Oxalá.

Espero que esta tese, que deposito aos pés de Şangó, orixá da Justiça, conforme recomendou a Venerável yalorixá Mãe Aninha, venha a se juntar eficazmente à extensa obra produzida por acadêmicos respeitáveis dedicados ao tema, aos quais me curvo.

Em linhas finais e como efeito secundário, ressalto que é incontornável reconhecer que aquilo que as escolas oficialmente informam sobre o continente africano e as sociedades e filosofias ali geradas, exige revisões: talvez intencionalmente à vista do racismo religioso, seus conteúdos didáticos continuam desatentos, do que faz prova Elzanir Monteiro (2018) quanto à inaplicação do Art. 26 A da LDBEN; até porque, conforme Carlinhos Brown aponta em sua canção **Magamalabares**¹¹, os livros não são sinceros.

¹¹ Eis a letra da música Magamalabares: Magamalabares/Acqua Marã/No parquinho oxáíê/Quem esteve aqui/Via barquinhos de gazeta/Ancorar no mistério/Notas musicais/Dentre bolas de sabão/Que de nossas serenatas vieram/Flores que ofertamos/E que nunca morrerão/Em vasos e jarros se bronzeiam/Os anjos de onde vem sua vida bem-vinda/**Na trilha os livros não são sinceros**/Quem tem Deus como império/No mundo não está sozinho/Ouvindo sininhos. (negritos nossos).

2 O PARADIGMA AFROCENTRICIDADE

Permita que eu fale,
não as minhas cicatrizes

(Emicida
Amarelo)

Cabe enfatizar, com Mucale (2013, p. 271), que “O Afrocentrismo¹² não é [...] o facto de colocar a África e o povo africano, seus interesses, cultura, crenças, valores, etc., como centro de tudo o que está relacionado com os Africanos”, porque “O Afrocentrismo articula, holística e harmonicamente, a teoria (pensamento) e a prática (acção); não cria abismos entre o pensado e o vivido”. Então, resume: “Em suma, o Afrocentrismo é um paradigma integrador de todo homem e do homem todo, sem dicotomias epistemológicas nem rácicas, muito menos culturais.”

Portanto, para ele (2013, p. 271),

Ser afrocentrista significa, igualmente, saber comprometer-se, mediante a teoria e a acção, em libertar todos os homens em todos os sentidos, desde os oprimidos aos opressores e engajar-se no sentido de manter irrevogável e incondicionalmente a liberdade de todos e para todos. O ser humano tornar-se ele mesmo, exercendo a sua própria liberdade, e colaborando para a liberdade do outro.

Para justificar sua opinião, Mucale (2020) informa que a afrocentricidade decorre diretamente das pesquisas e conclusões de Diop sobre o Egito que, logo após, foram estendidas à África em geral.

Portanto, não se trata de nenhuma criação meramente intelectual, mas sim e em primeiro lugar, da compilação, análise e ordenação, executadas por Asante (2009), de processos e crenças tipicamente africanos, com o intuito de, partindo de produção coletada diretamente nas culturas autóctones, dar voz às periferias sociais, assim consideradas pelo olhar ocidentocêntrico; para além, pretende apontar quais os posicionamentos e ângulos de visão que os africanos devem assumir na “roda de conversas” universais, que o paradigma propõe.

Mais especificamente: a afrocentricidade conflita com os paradigmas ocidentais e os

¹² Em conversa informal via *whatsapp* entre eu e Mucale em 02 ago.2021, ele me informou que, à época da escrita de seu livro (2013) aqui mencionado, não distinguia afrocentrismo e afrocentricidade; subsidiariamente, decidiu que, em eventual segunda edição, pretende rever este ponto, visto que toda a sua análise aborda esta segunda posição, o que deve ser levado em conta em toda citação direta que dele faço nesse estudo.

confronta, apenas quando estes negam validade aos demais, por considerá-los inferiores.

Fiel a essa postura, a afrocentricidade não pretende substituir quaisquer métodos de análise científica, especialmente quando focados nas ciências humanas e sociais, mas pretende, sim, defender o direito de exposição, em igualdade de condições, inerentes a todas as visões de mundo além das ocidentocêntricas, mantendo-se aberta à admissão de interpretações outras, desde que não produzam ruídos incompatíveis com as suas próprias.

Portanto, para a afrocentricidade, são bem-vindas e, depois de analisadas e criticadas, talvez até incorporadas aos epistemes anteriores, todas as noções, visões e interpretações de qualquer outra origem, aí elencadas, além de todas as orientais, as indígenas em geral, todas as nativas americanas e etc.; inclusive, as ocidentocentradas.

Resumindo: a afrocentricidade admite e acolhe, holisticamente, toda e qualquer visão de sociedade e compreensão de mundo; mas, não sem criticar, previamente, conceitos e valores expostos por outrem que, quando admitidos, possam vir a enriquecer o cabedal anteriormente acumulado, ao qual se somam, quando compatíveis.

2.1 Antecedentes

A história registra que, a partir de 1442, intermináveis agressões ao continente africano foram iniciadas pela invasão europeia, resíduo espúrio das guerras de Reconquista que grassavam na Península Ibérica; essas se estenderam para o Sul, atingindo aquele continente que, no momento seguinte, foi craqueado, assim como os povos autóctones ali encontrados. O desdobramento do processo desemboca no mal estudado episódio da Partilha¹³, consagrando a colonização local, que durou de 1885 a 1976, conforme detalhado no Anexo F a este estudo.

Disso deriva a devastadora desqualificação das sociedades, culturas e produções africanas de qualquer ordem que, segundo registra Azurara ([1841?]), tem início em 08 de agosto de 1444, com o primeiro ato oficial de coisificação de gentes, que germinou e frutificou a partir do couro de nativos capturados nos entornos do norte ocidental do Atlântico africano.

É sobre esta degradação humana provocada pelos europeus desde os primórdios de sua

¹³ Para maiores detalhes sobre o funesto processo, verificar Hernandez (2005) e Brum (2020). A Ata que consagra o execrável acordo, pode ser acessada, por disponível na Universidade Federal de Minas Gerais (1885).

chegada ao até então quase desconhecido continente, que Hernandez (2005, p. 47) informa:

É sabido que, de 1482 até meados do século XVI, cerca de 300 mil indivíduos da costa dos escravos e do Congo foram vendidos na mina velha, tendo o Brasil por destinos. Esse escoamento da África Ocidental foi completado mais tarde, no início do século XVI, por Pinda, na África central, importante fornecedora de negros, cobre e marfim.

No entanto, a história oficial é outra; mas, para enfatizar tanta desfaçatez e agressividade, talvez as atuais abordagens sobre o Egito, inclusive acadêmicas, sirvam para ilustrá-las: segundo Melo Silva (2009, p. 11), “[...] quando se fala de civilização, de cultura, as pessoas quase sempre citam a Grécia ou Roma, ou mesmo o Egito. Mas, [...] se ‘esquecem’, ou não sabem, que o Egito fica no continente africano.” Prossegue Melo Silva (2009, p. 11):

Os egípcios marcaram sua ascendência civilizatória sobre povos e civilizações que beiravam o Mar Mediterrâneo: assírios, cretenses, hititas, persas (atualmente os iranianos), os helênicos, entre outros. Contudo, [...] os europeus, para justificarem a pseudo-superioridade dos brancos sobre os negros africanos, e sua “missão civilizatória” criaram um mecanismo eficaz: eles “retiraram” o Egito da África, inventando uma categoria conceitual: culturas mediterrâneas.

Como consequência e exemplo, Melo Silva (2009) denuncia que nos museus em geral, mesmo nos encontrados em conceituadas Academias brasileiras, apresentam-se salas onde, intituladas Culturas Mediterrâneas, destacam-se e exaltam-se o alto nível de domínio técnico egípcio quanto à arquitetura, à mumificação, à irrigação, à escrita, à domesticação de animais e, até mesmo, à estética feminina; segundo esta autora (2009, p. 11), “[...] foi encontrado pó de Henna, produto vegetal usado para tingir cabelo”, em múmias egípcias.

Portanto, é reivindicando o protagonismo que foi expurgado aos africanos e que chegou ao cúmulo de, academicamente, embranquecer o Egito e retirá-lo do continente vitimado, que a afrocentricidade se justifica, apoia e sustenta; o que aponta que nenhum outro paradigma poderia balizar o presente estudo, sem que escorregasse pelos meandros ocidentocentrados e, conseqüentemente, se perdesse no foco entortado que este centrismo ainda impõe aos estudos das africanidades, conforme aponta Oyěwùmí (2021b, p. 61-66).

Prosseguindo: quatro séculos depois do nefasto início da escravização de africanos, implantou-se a Partilha que, ao retalhar a África no violento processo, institucionalizou, durante pouco mais ou menos de um século, as consistentes pilhagens que esmigalharam as sociedades e culturas encontradas, disseminando infundados discursos depreciativos, geradores de complexos sociais, tatuados nas não cicatrizadas costas de todos os negros, sem qualquer

base minimamente sustentável; mas, que ainda ecoam e se disseminam, conspurcando todos os africanos e afrodescendentes do mundo, na atualidade.

Abordando esse longo período de meio milênio porque, relembro, iniciado ainda na primeira metade do séc. XV, Hernandez denuncia que ele desencadeou (2005, p. 45), “[...] uma atividade comercial composta pela aquisição de negros tornados cativos, que se somou à já então antiga extração tanto de escravos quanto de ouro pelos muçulmanos”; esta prática, portanto, a partir de sua abominável, mas constante, desumanização, condenou o continente agredido à total desintegração, tanto de suas sociedades quanto de suas culturas.

Portanto, para Hernandez (2005, p. 45),

Tratar da partilha europeia e da conquista da África significa repor o protagonismo europeu no momento em que são traçadas as fronteiras do continente na Conferência de Berlim (1884-85), [quando] desencadeou-se um processo cujas conseqüências se fazem sentir até os dias atuais.

Para que se compreenda melhor este posicionamento de Hernandez, é necessário conhecer como esta Conferência dispôs sobre a volatilidade das até então desconhecidas fronteiras internas africanas, e como ela, ao desconsiderar as populações autóctones, desconjuntou não só a divisão territorial, mas, também e principalmente, as formatações sociais locais. Eis o que dispõe a Ata (2013) desta Conferência, que consagrou a Partilha da África:

Artigo 34. A Potência que de agora em diante tomar posse de um território nas costas do continente africano situado fora de suas possessões atuais, ou que, não os tendo tido até então, vier a adquirir algum, e no mesmo caso a Potência que aí assumir um protetorado, fará acompanhar a Ata respectiva de uma notificação dirigida às outras Potências signatárias da presente Ata, a fim de lhes dar os meios de fazer valer, se for oportuno, suas reclamações.

Artigo 35. As Potências signatárias da presente Ata reconhecem a obrigação de assegurar, nos territórios ocupados por elas, nas costas do Continente africano, a existência de uma autoridade capaz de fazer respeitar os direitos adquiridos e, eventualmente, a liberdade do comércio e do trânsito nas condições em que for estipulada.

Eis aí consolidado o astucioso instituto *hinterland*, pelo qual as potências signatárias da execrável Ata, se auto outorgaram o direito de internar-se pelo até então desconhecido continente partilhado, tomando posse, a seu bel e exclusivo prazer, de todos os territórios encontrados, desde que nenhum outro futuro invasor signatário o houvesse feito anteriormente.

Nenhum africano foi ouvido no processo: antes, os grupos originários passaram a ser considerados não humanos, sub-humanos ou, no máximo, humanos de segunda classe, sobre os quais a arbitrariedade europeia não encontrou limites. Tal agressão geográfica está de-

monstrada no Anexo E a este estudo.

Para exemplificar as ações da propalada ação civilizatória que a Europa se dispôs a aplicar à África justificando-se pelo nefasto período, cabe pesquisar sobre o verdadeiro laboratório de atrocidades que os alemães impuseram aos hereros e namaquas na Namíbia, o que só depois foi aplicado e nos mesmos moldes, aos judeus na II Grande Guerra: o tema está disponível em Ribeiro, J. (2017).

Outro eloquente exemplo é a barbárie belga, que pode ser verificada em Hochschild (1999); quanto à atuação francesa no genocídio de Ruanda, o reconhecimento se consolida quando o presidente Macron (2021) se desculpa pelos cem dias que, indelevelmente, mancham de sangue e carcaças humanas a história daquele país, vitimado por tão funestos acontecimentos.

Enfatize-se ainda que, além dos ataques físicos, a África subsaariana também sofreu vários, constantes e consistentes ataques ideológicos: toda a sua produção, quer histórica, quer intelectual, foi integralmente negada, distorcida ou escamoteada, do que dão prova os escritos de conceituados iluministas, tais como Kant, Voltaire e outros, dos quais Hegel, (1999, p. 83-86 *apud* Nogueira, 2014, p. 31) serve como eloquente exemplo; Ngoenha (1993, p. 78-79) registra como este festejado filósofo alemão avaliou os africanos:

É no povo grego que nós encontramos pela primeira vez esta noção de liberdade e por esta razão, é lá que começa a filosofia.
A África está fora do movimento da história universal, porque nela e dela não emergiram nem a razão, nem a liberdade. A África, é o “país da infância” e o negro representa a natureza no seu estado mais selvagem. Para entendê-lo, tem que se abstrair de toda a moralidade, de todo o sentimentalismo [...]; no seu carácter não podemos encontrar nada que nos recorde o homem.

No entanto D´Ambrosio (2001), a contraponto, concorda que, além do desenvolvimento de escrita própria, do que dão conta os hieróglifos, também a matemática surgiu no Egito, com o que engrossa o que aponta Mokhtar (2010) quanto ao calendário, a arquitetura, a engenharia.

Importante notar quanto às ciências ali desenvolvidas que, ainda segundo Mokhtar (2010, p. XLV), “podemos supor que a busca do controle do rio [Nilo] pelo homem [é] realização fundamental da civilização egípcia”, o que permite aceitar o surgimento da engenharia

também como fruto da intelectualidade kemética¹⁴; do que dá prova, entre outras criações, a evidência das pirâmides, de onde se possa, talvez, deduzir o engenho das muralhas do Grande Zimbábwe, assim como das inacreditáveis igrejas interligadas na etíope Lalibela.

Assim é que todas as ciências germinadas no Egito, entre as quais as filosofias dali surgidas, foram consideradas, pelos ocidentocentrados, como não ciências ou, ainda, como não dignas deste nome; o que culminou com o total esfacelamento dos registros, provérbios e princípios keméticos e seus sucedâneos.

É com esse terrível histórico do nefasto encontro entre os povos do hemisfério norte, os europeus, e aqueles localizados ao sul do Equador, os africanos, que tem início o avanço da tão festejada expansão das sociedades e culturas ocidentocêntricas sobre as demais que, em qualquer lugar do mundo, foram agredidas se posicionadas naquele ganancioso caminho.

Sobre o fato, Njeri (2022b) opina: “[...] eu acho que o próprio modelo civilizatório ocidental [...] não permite, por [...] ser um modelo de dominação, [...] nenhuma possibilidade de concorrência”, porque “isso faz parte do cerne dessa forma de ser estar, que é dominadora: é a semente, o DNA deles, de dominação.”

Njeri (2022b) prossegue: “Dominação, terra, água, ar, viver, a profundidade, corpo, mente, espaço sideral... dominar tudo; por conta desse tipo de comportamento, que não aceita o outro, o diferente, [o ocidente] está sempre em busca de um inimigo”.

Njeri (2022b) vai além, quando finaliza:

[...] e é entender que toda vez que ele se sentir ameaçado por um outro modo de vida, um outro modo de ser estar no mundo, ele vai aniquilar, ele vai agir para aniquilar, que é o que a gente vê hoje em dia, com os modos de vida dos povos originários, os modos de vida dos ribeirinhos, os modos de vida dos quilombolas, os modos de vida do povo do terreiro; são modos de vida que, de alguma forma, se distanciam do modo de vida ocidental e que, por isso, é atacado por ele, a partir de diversos tentáculos: racismo religioso, disputa territorial, desumanização mesmo, assassinato...

Infelizmente, a hierarquizante distribuição da indevida gerência ocidental sobre o mundo atual, confirma o que Njeri opina: a cultura e a sociedade ocidentocentradas, especialmente quando enraizadas no eixo França/Inglaterra/Alemanha e acintosamente irradiadas a partir dos EE.UU., povos auto arvorados em polícia do mundo, ainda parecem querer compensar, com excesso de poder, a escassez de melanina.

¹⁴ De *Kemet*, terra preta, como os egípcios denominavam o próprio país.

2.2 Africanidades: dos movimentos sociais à Academia

O final do século XVIII assistiu ao surgimento, por vezes bastante violento, do inconformismo dos africanos e de seus descendentes com a situação que passaram a ser tratados pelos europeus, especialmente nas Américas: depois de compulsoriamente transportados através do Atlântico, foram eles equiparados a meros semissímios, os quais foram extraídos o suor, o sangue, as almas, para produção de lucro alheio, proveniente do chamado comércio triangular¹⁵.

O primeiro e mais marcante ato, pela violência em que se pautou o movimento, foi a revolta de escravos na então colônia francesa de São Domingos, hoje Haiti, que, após dez anos de duração, conseguiu obter a independência junto à sua metrópole europeia.

À vista desta independência, a Inglaterra iniciou verdadeira saga mundial pela abolição do ignominioso processo de desumanização de gente preta e, em 02 de março de 1807, promulgou a proibição do tráfico de escravos entre suas colônias¹⁶, seguindo o exemplo dinamarquês, adotado três anos antes; porém, a efetiva extinção do escravismo britânico ocorreu, apenas, passados trinta anos desta proibição.

Espalhando-se pelas Américas, o processo de revolta, seguido pela extinção legal do escravismo, ganhou força; mas, nos EE. UU., somente se concretizou após violenta guerra civil, da qual resultou a 13ª Emenda; mas, segundo o documentário dirigido por Ava DuVernay, que leva exatamente aquele nome¹⁷, dela deriva, a partir de então, a potencialização do encarceramento dos negros locais.

É da mesma época do processo de extinção do escravismo, cujo término acontece, no mundo ocidental, apenas em 13 de maio de 1888, no Brasil, que se aninha a resposta europeia àquele momento histórico: em 1884 tem início a Conferência de Berlim que, encerrada em 26

¹⁵ Processo pelo qual a Europa se autopromoveu investidora de capitais para as indústrias extrativas de riquezas minerais e coletoras de bens naturais produzidas ou disponíveis nas Américas, da qual se tornou, também, consumidora, valendo-se de mão-obra compulsória, por escravizada, arrancada do continente africano.

¹⁶ Sobre o tema, ver o extenso estudo **Os jacobinos negros**, de C.L.R. James (2000). Segundo James, é esta revolução, vencida pelos escravos, que dá início, com finalidades políticas e econômicas apenas, ao enfrentamento inglês contra o processo escravista, não qualquer outra justificativa pia, conforme procura sustentar a história oficial ainda nos dias atuais.

¹⁷ Disponível, em inglês, em <https://www.youtube.com/watch?v=krfcq5pF8u8>. Há DVD disponível em português, também.

de fevereiro do ano seguinte, consagra o ignominioso processo de Partilha que, iniciando a ostensiva colonização, nega qualquer validade à produção científica, social e cultural local, além de travar qualquer possibilidade de evolução a todos os povos do vitimado continente.

O processo de descolonização tem início, ainda pífio, em 1922, quando o Egito se torna independente da Inglaterra; apenas vinte e quatro anos depois acontece a segunda independência, com o Mali emancipando-se da França; a Líbia assim o faz, mas apenas passados cinco anos, frente à Inglaterra.

No ano seguinte, 1952, é a vez de Gana, sob o comando do intelectual Kwame Nkrumah, expoente do movimento pan-africanismo¹⁸, que se vê livre do domínio inglês¹⁹.

Importante anotar que Nkrumah, segundo registra Harris (2010), declarou, em 1958:

No século XX e, sobretudo, após a Primeira Guerra Mundial, durante as negociações do Tratado de Versalhes e a formação da Sociedade das Nações, foram os negros americanos que defenderam energicamente os direitos dos negros africanos, pois, nesta época, nós não estávamos em condições de falar em nosso próprio nome.

No mesmo sentido e à mesma página, o mesmo autor registra a fala do cientista senegalês Cheikh Anta Diop, que será mais detalhadamente abordado, adiante:

Não esqueçamos jamais que eles são dos nossos [os negros da diáspora]. Estes filhos e filhas da África, arrancados de nossas margens, não esqueceram os laços que os unem à terra dos seus ancestrais [...]. Eles combatiam pela igualdade das nações e raças na África, bem anteriormente a que muitos entre nós tenham sequer tomado consciência de nosso rebaixamento [...].

Diante dos posicionamentos desses dois importantes africanos, não posso considerar como sequer permitido furtar-me às ações e reivindicações dos afrodescendentes norte-americanos na busca da elevação da negritude, embora não pretenda, por nenhuma forma, aprofundar-me mais que o necessário, para não prejudicar a esperada fluidez desta tese²⁰.

Para dar início a esta abordagem, começo por Paul Cuffe que, nascido em 1759, era o sétimo de dez filhos de Kofi Slocum, africano libertado da etnia ashante, que havia sido capturado, aos cinco anos, em Gana; quanto à mãe, Ruth Moses, era indúgena Wampanoag.

¹⁸ Sobre este importante movimento e seus desdobramentos, ver toda a seção IV da História da África v. VIII (Unesco 2010), capítulos 23 a 30.

¹⁹ Sobre a cronologia das emancipações, ver o Anexo F, ao final desta tese.

²⁰ Sobre algumas das importantes personagens da história negra norte-americana, ver o artigo **Pan-africanismo: tendências políticas** [...], de Márcio Paim. Sankofa, Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, Ano VIII, n. XIII, jul.2014.

Segundo consta de sua biografia²¹, seu pai, cujo nome africano era Kofi, adotou o sobrenome Slocum em respeito ao homem que o libertou, John Slocum, um quaker cuja família era proprietária de Cuttyhunk, localidade onde Paul nasceu.

Conforme consta do verbete Cuffe, Paul da **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**, de Nei Lopes (2004), ele, apaixonado desde novo pela vida marítima, ainda não havia completado vinte anos quando adquiriu seu primeiro navio; mas, em menos de dez anos e em sociedade com seu cunhado John Wainer, tornou-se proprietário de significativa frota mercante, além do próprio estaleiro.

Segundo o *site* acima e como ativista social, ele parou de pagar impostos e

Depois de uma longa luta com os políticos, ele e seu irmão John conquistaram o direito de voto em Massachusetts para proprietários de terras de cor. Como grande proprietário de terras, ele questionou veementemente por que deveria ser tributado sem representação.

Mas, não só: sua atividade social, segundo a mesma fonte e página, avançou, enfocando a escolaridade negra.

Tendo tido que aprender sozinho a ler e escrever, ele estava ansioso para que seus próprios filhos aprendessem essas habilidades. Ele se ofereceu para ajudar a pagar a primeira escola pública em Westport, mas algumas pessoas na aldeia não queriam que seus filhos se sentassem ao lado dos negros. A reação generosa de Cuffee²² foi construir uma escola e sustentar um professor em sua própria propriedade, acolhendo tanto os filhos de seus vizinhos brancos quanto os seus. Assim, aquela que foi possivelmente a primeira escola integrada na América foi aberta por um homem de cor.

Nei Lopes (2004) informa, ainda, no verbete Cuffe, que ele, “Além de dedicar-se ao comércio marítimo, foi um ativista na luta pelos direitos humanos e entusiasta do retorno dos negros à África”, de tal forma que, “Em 1811, a bordo de seu navio *Traveler* viajou para Serra Leoa²³” (destaque no original), transportando 38 pessoas que, pretendia, se tornassem o embrião da colonização africana por negros norte-americanos, “onde fundou a *Friendly Society*, que ajudou a levar muitos negros de volta ao continente de origem”. (destaque no original).

Isto porque e segundo o *site* acima apontado, Cuffe estava decidido a formar e conso-

²¹ Disponível no *site* da Paul Cuffe School.

²² Seu sobrenome pode ser encontrado, oficialmente, tanto com um quanto com dois “e” no final.

²³ Serra Leoa, conforme aqui abordo muito sucintamente era, à época, colônia inglesa destinada a acolher os libertos das demais colônias daquele país; depois, foi utilizada, também, para o desembarque dos libertados de navios negreiros interceptados pelos ingleses nas costas africanas ou, ainda, em plena travessia do Atlântico.

lidar o trato comercial entre Estados Unidos, de onde pretendia trazer os negros repatriados para a África, tornando-os, ali, industriais e comerciantes produtores de bens de consumo destinados ao mercado inglês, com o que a colônia da Serra Leoa tenderia, em sua opinião, a desenvolver economia sólida, sustentando a própria independência; para tanto, elaborou o projeto de construção de uma serraria, uma fábrica de moagem, uma usina de sódio e uma fábrica de processamento de arroz.

Seguindo o mesmo modelo, Cuffe esteve entre aqueles que projetaram a fundação de outra colônia africana, desta vez a partir dos EE.UU.: é esta a gênese do hoje país chamado Libéria, a partir da colônia adquirida, pelos norte-americanos, em 1822.

É absolutamente necessário anotar que Cuffe, ao perceber que vários dos apoiadores da pretendia nova colônia não tinham qualquer intuito de humanidade, estando mais interessados, por racistas, em livrar-se da negritude norte-americana, retirou seu apoio ao projeto.

Cuffe faleceu em 1817, sem ver seus objetivos efetivamente alcançados.

Outro importante ponto de entrada, necessário para contextualizar e justificar as falas de Nkrumah e Diop acima apontadas, diz respeito ao escravo liberto Frederick Douglass, nascido no mesmo ano em que Cuffe veio a óbito.

Douglass, conforme consta do verbete de seu nome na obra de Nei Lopes (2004),

Aos 21 anos fugiu para a liberdade e, em 1845, já como representante da American Anti Slavery Society, viajou à Inglaterra em campanha abolicionista. De volta, fundou o jornal *The North Star*, cujo lema era: “O direito não tem sexo, a verdade não tem cor; Deus é pai de todos e todos somos irmãos”. (destaque no original).

Fiel a seu discurso, Douglass tornou-se defensor da alfabetização universal: aos dezesseis anos, segundo informa o site **ARCC News - O legado menos conhecido de Frederick Douglass** (2023), ele que, ilegalmente, havia aprendido a ler, clandestinamente passou a ensinar até quarenta pessoas, o que o levou a ser vendido para outro dono de escravos, que se orgulhava de “quebrar o corpo” dos seus. Foi o que o levou a tentar a fuga por três vezes, obtendo êxito apenas aos 21 anos, conforme acima informado.

Douglass, conforme abordado no mesmo *site*, também se destacou como escritor, político, defensor e agente ativo dos direitos civis, além de defensor dos direitos da mulher. Isto, de tal forma que o levou a fundar outro jornal, o *Frederick Douglass Paper*, cujo lema era: “Todos os direitos para todos”.

Festejado e influente orador, em seu famoso discurso *West Indies Emancipation Speech* e segundo Lopes (2004), ele afirmou: “Esta luta (pela liberdade) pode ser uma luta moral ou física, e pode ser ambas. Mas, tem que ser uma luta!”.

Outro importante potencializador das reivindicações africanas e afrodescendentes quanto à dignidade e autonomia que o processo escravista lhes havia retirado, foi Henry Silvester Williams, nascido em 1869.

É dele, segundo informa Paim (2014, p. 89), a idealização da primeira “conferência dos povos de cor” que, inicialmente planejada para acontecer em 1890, por questões burocráticas, só pode ser efetivamente realizada dez anos depois, na Inglaterra.

Williams, segundo a mesma fonte e página, “também foi responsável pela fundação da *Associação africana* para promoção e proteção dos interesses de todas as pessoas de ascendência africana” (destaques no original), bem como, conforme acima informado, da organização, “no *Westminster Hall*, Londres, da primeira *Conferência dos povos de cor* que tinha como objetivo de reivindicar o açambarcamento por parte dos países europeus das terras consuetudinárias das populações africanas.” (destaques no original).

Em sua estada no continente origem de seus antepassados, Williams, ainda segundo a mesma fonte e página, “aconselhou chefes *bantus* na África meridional” (destaque no original), cujas terras estavam na mira da cobiça *bôer*²⁴; assim também com as dos chefes *fanti*, alvos da cobiça inglesa.

É, ainda, Paim quem informa que, segundo W.E.B. Du Bois, que será abaixo abordado, a *Conferência* planejada por Williams

Colocou, pela primeira vez em moda a palavra “*pan-africanismo*”. [...] o apelo lançado pelos trinta e tantos delegados ao cabo dos seus trabalhos foi, graças sem dúvida à complacência do bispo de Londres, ouvido da rainha Vitória. E, por intermédio de Joseph Chamberlain, houve por bem a Augusta soberana fazer saber a Silvester Williams o seu cuidado de não perder de vista dos interesses e bem-estar das raças indígenas²⁵.

Cabe informar, por pertinente e para contextualizar esta fase das reivindicações da negritude, que Paim (2014, p. 90-99) subdivide o movimento pan-africanista que, segundo ele, é

²⁴ Descendentes dos colonos calvinistas que se estabeleceram na África do Sul, concorrendo com os britânicos.

²⁵ Cabe chamar a atenção que a rainha, ao se referir aos africanos, os denomina de raças “indígenas”, palavra que, etimologicamente, significa algo como “de origem local”. Assim foram chamados todos os povos dominados pelos europeus em sua predatória expansão, tanto que os portugueses editaram os Estatutos do Indígenato, regulamentando a postura dos nativos de suas colônias africanas.

consequência direta da iniciativa de William e de outros muitos de seus pares, em diversas vertentes: a Booker T. Washington, atribui a vertente econômica; a Edward Blyden e Alexander Crummel, a religiosa; a W.E.B. Du Bois, a educacional e, a Marcus M. Garvey, a universalização e radicalização da unidade pan-africana.

Sobre Du Bois, creio imprescindível penetrar um pouco mais profundamente em sua atuação, pela importância que exerceu no movimento, o que se estende para além do tempo e dos limites geográficos em que viveu.

Ferrenho opositor de Garvey, o que será mais detalhadamente apresentado abaixo, Du Bois foi contemporâneo de Silvester William e, ainda segundo Paim (2014, p. 90), foi o primeiro afro-americano a titular-se doutor; pela Universidade de Harvard; como o fato aconteceu em 1896, Du Bois ainda não havia completado trinta anos quando se titulou; isto, sob regime segregacionista.

Foi ele, segundo a mesma fonte e página, o autor do primeiro estudo de sociologia realizado por afro-americano; isso, com a publicação de *Supression of the slave trade*; Paim (2014; p. 90) também informa que seu principal livro, “*Almas de gente negra*, publicado em 1903 e depois em 1999, foi considerado um divisor de águas em seu posicionamento político.” (destaque no original).

Foi ele o fundador do movimento Niágara, do qual decorreu a Associação Nacional para o Avanço das Pessoas de Cor (NAACP) como, também, pela fundação da Liga Nacional, bem como foi o editor da revista *Crisis*, daquela associação.

Paim (2014-p. 91) opina que, “por ser Dubois o primeiro acadêmico afro-americano, via conscientização racial – adquirida a partir da educação – como o principal meio de acessibilidade social e organização da comunidade afro-americana”, é possível creditar-se a ele a semente do pan-africanismo educacional.

Lopes (2004), no verbete Du Bois, W.E.B., informa que ele emigrou para Gana em 1961, onde veio a falecer dois anos depois.

Prossigo: talvez a mais influente e notória fonte do processo de tomada de consciência pelos africanos sobre a universalização de suas reivindicações, especialmente a partir de sua

dispersa localização forçada, tenha sido o jamaicano Marcus Mosiah Garvey²⁶: ele, como verdadeira síntese potencializada de Cuffe e Douglass, tornou-se defensor, assim como Cuffe, da repatriação à África; como Douglass, foi festejado, inflamado e respeitado orador.

Mas, não só: assim como Cuffe, tornou-se empresário de sucesso do ramo marítimo, ultrapassando as fronteiras das Américas, especialmente quando lançou um modelo de ações para captar fundos para a Cia. de Navegação *Black Star*, por ele idealizada, que tinha, por finalidade, repatriar negros das Américas para a África, onde poderiam, segundo ele planejada, não só constituir uma colônia como, também, atuar pela integração de todo o continente; como jornalista e a exemplo de Douglass, também obteve enorme sucesso com seu *Negro World* que, também, atravessou fronteiras oceânicas.

Sempre, como Douglass, defendeu os direitos femininos e contou com o impressionante ativismo de Amy Jacques Garvey, sua esposa também jamaicana, que, à prisão dele, passou a responder pela editoria do jornal; foi com ela que ele fundou e estruturou, em julho de 1914, ainda na Jamaica, a UNIA-ACL – Associação Universal para o Progresso do Negro e Liga das Comunidades Africanas, com o intuito de, segundo informa Almeida (2017, p.11), “de modo a não ser apenas uma ferramenta, mas também o embrião de um império continental Africano, isto é, um Estado Negro soberano em África.”

Em 1916, segundo Lopes informa no verbete Garvey, Marcus, a UNIA transferiu-se para os Estados Unidos, sediando-se em Nova York. Ainda a mesma fonte informa que esta entidade “chegou a ter 4 a 6 milhões de membros distribuídos por vários países”.

Mas Garvey foi, ainda, muito adiante: pode-se considerá-lo, para além de qualquer dúvida, o idealizador da vertente do Pan-africanismo que defendia o retorno universal dos emigrados forçados à pátria-mãe, como forma de tornar a África um só corpo sócio geográfico, detentor de política e autonomia próprias, deixando a América para o povo branco, caso assim o desejassem.

Neste sentido, chegou a entrevistar-se com o chamado Mago Imperial da Ku Klux Klan, a organização tão supremacista branca, que promovia, inclusive, o linchamento de negros, apenas porque negros²⁷; o relato deste encontro está em Garvey (2017, p. 129-142).

²⁶ Sobre Garvey recomendo, enfaticamente, a leitura de seus escritos e discursos compilados em *Procure por mim na tempestade* (2017).

²⁷ Este o tema da pungente *Strange Fruit*, canção gravada por Billy Holiday, cuja letra, de Lewis Allan (1959) está disponível no site <https://www.letras.mus.br/billie-holiday/177349/traducao.html>.

Polêmico e contestador, Garvey foi constantemente combatido por Du Bois, que chegou a descrevê-lo, segundo anota Almeida (2017, p. 20-21), como “um homem preto pequeno, feio e gordo, com olhos inteligentes e uma grande cabeça – em um uniforme militar vitoriano do tipo mais estúpido”, além de, sobre ele, opinar, ainda segundo Almeida (2017, p. 21), que “Marcus Garvey é, sem dúvida o mais perigoso inimigo da raça Negra, na América e no mundo. Ele é um lunático ou um traidor”.

Isto porque o projeto de Garvey, pugnando pela repatriação universal dos negros para a África, era frontalmente contrário àquele de Du Bois, que previa a integração do negro norte-americano à sociedade ampla pelo avanço intelectual, conforme explícito na sigla NAACP.

Quanto a Garvey, na outra ponta, julgava o projeto de Du Bois como entreguista e elitista: ironizando o título da associação, dizia que as letras “CP”, da sigla, não significavam *Colored People* (pessoas de cor) mas, sim, *Certain Persons* (certas pessoas), porque, proclamando a evolução pela cultura, apontavam para o privilégio da elite negra, apenas.

Garvey, com sua obstinação e poderoso discurso, além da fundação da Cia. de Navegação Black Star e do jornal *Negro World*, também comprou, ainda segundo Almeida (2017, p. 14) uma antiga igreja, que “renomeou como *Liberty Hall*”, a partir da qual organizou outros locais similares, destinados à pregação de seus ideais.

Há muito mais sobre Garvey: sua influência é tanta que Nkrumah confessou, segundo registra Paim (2014, p. 99), “que, de todos os autores a que teve acesso e que o influenciaram em sua formação, Marcus Garvey ocupava o primeiro lugar”.

Conforme Almeida (2017, p. 27) registra, Nkrumah, ao comparar a influência que sofreu a partir de Garvey e Du Bois, sendo que este havia imigrado para a atual Gana sob o governo de Nkrumah, afirma que “estendeu a mão para Du Bois em reverência e porque ele foi o último sobrevivente de sua época – mas que Garvey foi a verdadeira fonte” .

Note-se, ainda, que Garvey foi a inspiração do movimento rastafari porque, segundo Paim (2014, p. 100), “o pan-africanismo garveísta, a partir de uma visão negra, passou a reinterpretar os acontecimentos históricos de maneira a elevar a autoestima da comunidade africana e diaspórica” e, assim, reinterpretando versos bíblicos, Garvey, à luz da vitória etíope sobre a tentativa de colonização italiana de 1935, viu naquele imperador, Hailé Sellassié, chamado Ras Taffari Makonen, aquele que conduziria a raça negra à sua esperada grandeza e elevação.

Perseguido político, Garvey foi objeto de vigilância e controle pelo FBI e sofreu aten-

tados à vida; mas não desanimou: parte de seus combativos escritos e discursos estão disponíveis, coletados no livro *Procure por mim na tempestade: de pé, raça poderosa*, de 2017.

Quanto a esse título, é retirado da carta que, em 10 de fevereiro de 1925, dirigiu a seus correligionários, depois de preso; ali, escreve ele (2017, p. 152): “Olhem para mim num furacão ou tempestade, olhem para mim em tudo ao seu redor, pois, com a graça de Deus, eu virei e levarei comigo incontáveis milhões de escravos pretos que morreram na América e nas Índias Ocidentais e os milhões em África para ajudá-los na luta pela Liberdade, Libertação e Vida.”

É diante desse ambiente²⁸ e confrontando as constantes e consolidadas agressões de origem ocidentocêntrica perpetradas contra o continente e os povos africanos, especialmente pelos discursos tidos por científicos porque proferidos por conceituados iluministas, que se levantou o multicientista senegalês Cheikh Anta Diop, apontando que o processo civilizatório, as ciências em geral e a filosofia em particular, surgiram no Egito. Diop, diante das provas apresentadas, repôs aos ouvidos do mundo, via Academia, a voz africana, até então agressivamente estrangulada.

Em sua obra e para além de qualquer dúvida, a defesa da origem negra e africana das ciências no Antigo Egito ocupa lugar central; foi ele quem, ao propor, em 1948 e pela primeira vez, a construção das humanidades a partir do idioma egípcio, reaproximou a África de seu passado perdido, iniciando o processo de reconciliação dela consigo mesma.

Assim sendo, ao comparar o idioma egípcio ao wolof, seu idioma natal, repôs o protagonismo africano no concerto das academias, começando a formatar o que viria a ser, posteriormente, o objeto de seu livro sobre a unidade cultural africana.

Mas, falar em Diop, exige aprofundamentos: este multicientista, físico, químico nuclear, linguista, historiador, sociólogo, filósofo, egiptólogo, além de multipesquisador, nasceu no Senegal em 1923, falecendo em 1986.

²⁸ É neste contexto cultural e reivindicativo, em que a ebulição crescente produziu, embora não nessa ordem, movimentos tais como o negrismo cubano, a *Négritude* de Aimée Césaire, os Panteras Negras, a *Harlem Renaissance*, as profundas análises sobre a psique negra feitas por Frantz Fanon, além de líderes tais como Louis Farrakhan, Malcolm X e, até mesmo, Cassius Marcellus Clay, depois auto renomeado Muhammad Ali e onde, depois, se destaca o justificadamente festejado Martin Luther King e a icônica Angela Davis, que a negritude, inegavelmente, potencializa a extinção do colonialismo africano.

Sobre ele, Finch III (2009, p. 71) informa que “À época de sua morte, era amplamente considerado o maior intelectual produzido pela África no século XX” porque, segundo o mesmo autor à mesma página, “Quase sozinho, deu início a uma ‘mudança de paradigmas’ na maneira como a África era estudada”, sendo que ela era, até então e como acima visto, considerada incapaz de produzir qualquer coisa digna do gênio humano; isto, até porque seus nativos também não eram sequer considerados humanos pela ciência ocidentocentrada.

Porém, Diop, ainda segundo Finch III (2009, p. 71), “[...] transcendeu as fronteiras da Academia, alterando a maneira como as pessoas de ascendência africana pensam sobre si próprias, suas histórias e seu futuro”.

Isso porque e como acima informado, Diop, em 1948, publicou o ensaio intitulado “Quando falaremos de uma Renascença Africana?”, dando início ao movimento ao qual, talvez, se possa atribuir o desenvolvimento e compilação do paradigma Afrocentricidade.

Registro que Diop não conseguiu nada disso sem bases científicas: titulado doutor em física em Paris, com estudos de pós-graduação nessa mesma área, também fez, segundo Finch III (p. 72), “[...] um pesado curso que abrangia história, antropologia, sociologia, linguística e egiptologia”.

Portanto, foi como portador de todo este cabedal científico que Diop dedicou-se ao estudo da egiptologia, o que o levou a indagar, cientificamente: se o Egito era milhares de anos mais antigo que a Grécia, conforme apontavam as escavações arqueológicas locais, a ideia de que uma nação africana pudesse, realmente, ter criado a civilização, passava a fazer sentido.

Anoto que boa parte das fundamentações teóricas de Diop encontraram solidez em pesquisas por ele realizadas para datação da antiguidade dos objetos arqueológicos estudados no Laboratório de Radiocarbono de Dakar, por ele mesmo criado entre 1963 e 1966.

Ainda segundo Finch III (2009, p. 73), Diop enfrentou, enquanto pesquisava, uma campanha que, a partir de 1830, buscava “[...] reforçar a ideia de que, embora o Egito *se situasse* na África, ele não *pertencia* à África” (destaques no original), sendo, portanto, fruto da criação de alguma raça invasora não africana, que teria trazido a civilização para o vale do Nilo.

Foi pesquisando sobre essa informação não fundamentada que Diop observou que os estudos sobre o Antigo Egito, pelo menos a partir do Iluminismo, haviam sido desenvolvidos num século particularmente hostil aos povos negro-africanos: afinal, é neste século que, entre o final de 1884 e o início de 1885, tem início a aberração da Partilha, a maior agressão geo-

gráfica observada na história da humanidade.

Persistente em suas pesquisas, Diop apresentou, em 1954, a tese em que detalhou fartamente as evidências da origem africana da civilização egípcia, tese que foi rejeitada; mas, que se transformou em seu revolucionário livro *Nations nègres e cultures*.

Prosseguindo, apenas um ano após essa recusa e de sofrer outra rejeição, desta vez em ciências sociais, ele obteve aprovação e, com ela, o título de *Docteur d'État et Letres*.

A partir de então, publicou seguidamente diversos artigos e livros sobre o tema, além de fundar o laboratório de datação de carbono da Universidade de Dacar, ali comprovando não só a antiguidade egípcia como, também e principalmente, a precedência da produção cultural africana sobre a raiz grega e, por decorrência, sobre qualquer outra fonte não africana.

Prosseguindo, Finch III (2009, p. 75), opina que “O auge da carreira acadêmica de Diop ocorreu em 1980, com a publicação de *Civilização ou barbárie: uma antropologia sem complacência*, que se revelou o mais abrangente de todos os seus livros” (destaques no original), alterando, definitivamente, todo o discurso pejorativo não só sobre o Egito como, por extensão, sobre a produção material e cultural autóctone africana.

Corroboram com as descobertas de Diop, estudiosos como seu discípulo Théophile Obenga que, a partir de 1982, passa a publicar fontes e técnicas aplicáveis às africanidades; em 2004, à filosofia egípcia; em 2007, aos resíduos do idioma kemético no moderno yorubá, de onde se deduz a expansão de Kemet para o Golfo da Guiné; outras abordagens têm concorrido, fartamente, a favor das constatações de Diop.

Quanto a isso, cabe observar a aderência das pesquisas de Obenga à afirmação de Diop sobre a possível unidade cultural africana: enquanto este encontra similaridades fonéticas, semânticas e gramaticais entre o antigo egípcio e o wolof, seu idioma natal, Obenga (2004b, 2007) as encontra no moderno yorubá.

Tendo em vista que o wolof é falado no Senegal, região da chamada Alta Guiné, e o yorubá, entre os atuais Benin e Nigéria, localizados na Baixa Guiné, também chamado Golfo da Guiné, esta expansão pode ser admitida, em se aceitando aquelas provas.

Ressalto, entretanto, que Diop foi fortemente contestado pelo mundo ocidental que, segundo registra Carlos Moura (2009), acusa todas as suas pesquisas de enviesamento a favor de opiniões previamente postas, o que viciaria as conclusões; mas, estas alegações não se assentam em argumentos e evidências que atestem o que afirmam, com o que Diop é plenamen-

te aceito, entre outros, pelo Departamento de Estudos Africanos da Temple University, onde Molefi Kete Asante ministra.

Na outra ponta e frontalmente contraposta às alegações ocidentocêntricas está Nascimento, E. (2009, p. 56), que informa:

As teses de Cheikh Anta Diop vêm sendo confirmadas e desenvolvidas, ao longo do tempo, por pesquisas realizadas em vários campos do conhecimento científico [...]. Mais recentemente, as evidências levaram ao reconhecimento generalizado da veracidade de várias teses de Diop. Hoje, algumas de suas ideias mais controvertidas estão comprovadas pela biologia genética, especialmente a análise do DNA mitocondrial.

Estou com Diop, Obenga e Nascimento na condução da presente pesquisa, onde a afrocentricidade, que encontra fonte em Diop e compilação em Asante, configura-se, pelos detalhes e posicionamentos a seguir expostos, como balizadora inegociável e essencial.

2.3 O que é afrocentricidade

Para iniciar este tópico concordo com Mucale (2020), que

[...] a teoria da afrocentricidade enquanto que tal, é muito devedora a Molefi Kete Asante [porque foi ele que] de fato, nos anos oitenta, popularizou muito estas abordagens e militou para que, primeiro, o conceito de africologia e, depois, o de afrocentricidade, passassem como conceitos epistemológicos, ou seja: áreas científicas reconhecidas na Academia.

Mais à frente, Mucale (2020) informa: “Isso é verdade, ninguém lhe tira o mérito. Mas, ele mesmo reconhece que a principal fonte da afrocentricidade é Cheikh Anta Diop. Aliás, considera-se ‘diopiano’. Isto [...] ele escreveu e está vivo, pode confirmar.”

Diante dessa constatação, passa a ser compreensível que Asante (2016, p. 10) ensine que a “Afrocentricidade emergiu como um repensar da caixa conceitual que tinha aprisionado os africanos no paradigma ocidental”, sendo, portanto, “[...] a afirmação do lugar de sujeito dos africanos dentro de sua própria história e experiências.”

Mas, Asante (2016, p. 17) prossegue, apontando que “[...] a Afrocentricidade não representa um contraponto à eurocentricidade”, porque “[...] é uma perspectiva particular para a análise que não procura ocupar todo o espaço e o tempo como o eurocentrismo”.

Ele prossegue enfatizando, à mesma página, que “[...] o pluralismo nas visões filosóficas sem hierarquia deve ser objetivo de toda interrogação madura”, porque “Todas as culturas

humanas devem ser centradas de fato, sujeitos das narrativas de suas realidades”.

Perante estas explicações, é preciso compreender, inicialmente, que a afrocentricidade não é o combate ou enfrentamento ao eurocentrismo, exatamente porque enfrentar o eurocentrismo é manter o foco fixado na produção ocidentocêntrica, o que é tema do afrocentrismo, não da afrocentricidade.

Ao se colocar contraposto ao ocidentocentrismo, o afrocentrismo necessariamente enfrenta, apenas, o maniqueísmo ocidentocentrado, o que polariza seu discurso e perde o acento nas infinitas possibilidades embutidas no amplo espectro que preenche o espaço entre os extremos, e que é, exatamente, onde a afrocentricidade encontra ênfase.

Deduz-se que, apesar do nome, a afrocentricidade não busca qualquer hegemonia; antes e a partir dos fundamentos culturais africanos captados por Diop, compilados por Asante e consolidados por Mazama (2009) e Mucale (2020), dialoga com todas as fontes analíticas, aí incluídos os nativos originais americanos, bem como todos os outros povos. Inclusive os ocidentocentrados, quando úteis e compatíveis com as africanidades, o que Njeri (2021b) trata como espólios da *maafa*²⁹, segundo inovador conceito por ela desenvolvido.

Sintetizando: a afrocentricidade procura alimentar e integrar, holisticamente, o necessário conhecimento dos fenômenos que envolvem a humanidade inteira, sem qualquer restrição; o que dinamiza a evolução da filosofia.

Assim sendo, este paradigma, ao contrário daqueles assentados na civilização ocidentocentrada, em nenhum momento busca a hegemonia, mas sim, e ainda segundo Asante (2016, p. 16), expressa “[...] uma crença ardente na possibilidade de diversas populações vivendo na mesma terra sem abandonar suas tradições fundamentais.”

Diante do exposto acima, é totalmente torto o viés que imagina a afrocentricidade como frente de combate à eurocentricidade; e incorre em grave engano quem ainda pensa assim.

Mas, quanto às africanidades em si e em outro texto, Asante (2009, p. 93) ressalta que “[...] pode-se praticar os usos e costumes africanos sem por isso ser afrocêntrico”, porque a “*Afrocentricidade é a conscientização sobre a agência dos povos africanos*” (destaques no original), sendo “[...] essa a chave para a reorientação e recentralização, de modo que a pessoa

²⁹ Resumidamente e segundo Aza Njeri (2021b), *maafa* é termo que, utilizado e popularizado por Marimba Ani, aponta para a desgraça coletiva que atingiu a África e os africanos a partir do processo de escravização, ao qual seguiu-se o colonialismo, expandindo-se para os afrodescendentes a nível universal.

possa atuar como agente, e não como vítima dependente”.

Reforçando o mesmo argumento, Asante (2009, p. 95) resume: “O que se pode analisar [...] é se os africanos são agentes fortes ou fracos, mas não deve haver dúvida de que essa agência existe”, porque “Quando ela não existe, temos a condição de marginalidade – e sua pior forma é ser marginal na própria história”.

Isso posto, cabe atentar para o que Mazama (2009, p. 111) explica: “No cerne da ideia afrocêntrica está a afirmativa de que nós africanos devemos operar como agentes autoconscientes, não mais satisfeitos em ser definidos e manipulados de fora”; o que significa que devemos “cada vez mais controlar nosso destino por meio de uma autodefinição positiva e assertiva”, porque “os critérios dessa autodefinição devem ser extraídos da cultura africana”.

Continuando à mesma página, Mazama opina que a “[...] afrocentricidade surgiu em resposta à supremacia branca, a qual tem assumido diversas formas que [...] não são exclusivas entre si”, mas que se expressam “como um processo físico de pura violência” marcado por “uma lista [...] interminável de atos de terror perpetrados por supremacistas brancos em todo o planeta”.

Prossegue ela, à página seguinte: “[...] a supremacia branca também pode ser um processo [...] pelo qual milhões perdem a soberania, [...], sendo seus ‘recursos’ [...] apropriados pelos europeus em função dos interesses destes”.

É atenta a isso que Pontes (2017, p. 20) ensina que se deve compreender por afrocêntrica o conceito que diz que os povos africanos precisam reorganizar sua localização frente ao mundo, porque esta localização deve estar pautada na sua própria perspectiva, além de alicerçada pela reconstrução do protagonismo africano não só em sua produção social, cultural, filosófica e religiosa, mas, sobretudo, de sua própria e tão esgarçada história.

Se assim é, é irmanado a Pontes (2017) e Asante (2009, p. 93) que considero imprescindível definir a afrocentricidade como o paradigma que percebe os africanos como sujeitos ativos, agentes de fenômenos históricos e sociais autóctones, atuando sobre a própria imagem cultural e em acordo a seus próprios interesses.

Porém, é sem dúvida que ainda vivemos nesse incontestável e, por vezes, imperceptível regime de dominação intelectual ocidentocentrado porque, domesticados pela naturalização do processo, este quadro de supremacia sequer permite que se questione quais contribuições não ocidentocentradas são úteis à humanidade.

Mas, a contraponto, é do cerne da afrocentricidade permitir que todas as contribuições e produtos do engenho humano, especialmente quando fora do eixo hegemônico, ocupem lugar de mesmo peso e nível no inventário das alavancas do progresso do conhecimento.

Ressalto que Asante (2016, p. 15) é enfático nesse ponto: “Isto não é dizer que toda a Europa é má e toda a África é boa. Mesmo pensar ou colocar a questão dessa maneira, é perder o ponto da Afrocentricidade”; portanto, até mesmo o pensamento ainda hegemônico, autor e causador de tantos males aos africanos, à sua descendência e às africanidades daí decorrentes, é bem-vindo ao debate e ao diálogo proposto pela afrocentricidade.

Compreendido esse ponto, deixa de ser estranho que o Prof. José Castiano (2020) admita o pensamento hegeliano³⁰, embora este conceituado filósofo alemão se encontre entre os maiores detratores das africanidades; conforme anota Noguera (2014, p. 31), eis como Hegel define os africanos:

[...] a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis [...]. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano. [...] entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos - ou, para ser mais exato, inexistentes.

Assim sendo e a partir desse ponto resolvi, para aprofundar a compreensão e exposição desse paradigma, desmembrá-lo em dois núcleos: a centricidade, que amplia a exposição e absorção dos conhecimentos para todas as fontes humanas possíveis, e a afro, que aponta como os africanos devem emitir, receber, criticar e absorver tais conhecimentos, incorporando-os ao próprio substrato cultural pré-existente; mas, tendo em vista, sempre e inegociavelmente, os valores sociais, filosóficos, civilizatórios e culturais nativos, por africanos.

2.3.1 A “centricidade” na afrocentricidade

Só me interessa
o que não é meu
(Oswald de Andrade
Manifesto antropológico)

Como introdução e exemplo, cabe a descrição que Noguera (2016) faz sobre a afro-

³⁰ Malgrado Hegel detratar os africanos, conforme expôs Noguera (2014, p. 31), isso não impede que Castiano não o descarte; para ele, aquilo que, embora produzido por Hegel, é adequado às suas análises, é aceito após os devidos ajustes e críticas; o que adere ao que recomenda o núcleo centricidade da afrocentricidade.

perspectiva, sistema de análise filosófica por ele desenvolvida: “[...] uma forma de abordar o conhecimento, uma maneira de construção do conhecimento, [...] devedora de Molefi Asante, Abdias do Nascimento... uma discussão, [...] um debate com os povos indígenas, ameríndios...”, e vai além.

Portanto, percebe-se que, para ele, a análise parte da localização do analista; no caso presente eu, africano da sexta região, cuja perspectiva se enraíza no Brasil, procuro atender perfeitamente à recomendação de Asante (2016) quanto a este posicionamento: daí a aderência à raiz afro da palavra afrocentricidade e ao conceito de localismo, de Ngoenha (2020).

Porém, Noguera (2016) não é exclusivista; não exclui, de seu corpo analítico, outras colocações pertinentes quando informa que a afroperspectiva é tão devedora de filosofias ameríndias quanto de Abdias do Nascimento, com o que admite a análise holística dos fenômenos, aderindo, assim, ao núcleo centricidade da afrocentricidade.

Assim sendo, para abordar este núcleo da afrocentricidade, que tem como origem intelectual o berço sul do desenvolvimento humano, ou seja, o Egito faraônico conforme ensina Diop, é imprescindível adentrar no conjunto moral consolidado no e pelo conceito de Maat que, segundo anota Asante (2016, p. 17), é a deusa que expressa “[...] a ideia de verdade, harmonia, ordem, equilíbrio, justiça, retidão e reciprocidade” como valores originais africanos, “[...] uma vez que [este] foi o conceito mais antigo que emergiu das civilizações do Vale do Nilo”.

Isso porque, visceralmente democrática, holística e dinâmica, a afrocentricidade vai além da compreensão africana de mundo, conforme acima debatido; isto é: a “centricidade” em afrocentricidade não disponibiliza, para os africanos, qualquer bolha exclusiva de conhecimento, porque aponta que este é gerado e deve ser considerado a partir de diversas e ecumênicas perspectivas de análise.

Detalhando: a centricidade dinamiza e pluraliza as fontes de informação e análise, ao admitir todos os discursos produzidos a partir de perspectivas próprias ou outras, quaisquer que sejam; o que permite assumir que o foco da centricidade é a localização intelectual do sujeito, a partir da qual cada agente expõe sua experiência e compreensão do fenômeno enfocado, mas com o mesmo grau de interesse e importância concedido a todos os seus pares.

Portanto, a centricidade não pretende deslocar o discurso de uma fonte específica para outra também exclusivista, mas, sim, abri-lo para todas aquelas que produzam e tenham o que acrescentar à evolução do conhecimento humano, no sentido mais amplo possível.

Deduz-se, desse posicionamento, que a centricidade pretende, apenas, libertar o discurso social e cultural atualmente enjaulado, com mão de ferro e muita violência, no mínimo simbólica, pelo poder ocidentocentrado; ou seja: pretende equalizar o direito de todos os povos posicionarem-se a partir dos próprios substratos culturais, vivendo e desenvolvendo a própria cultura, sem as acintosas e, por vezes bélicas, interferências do eixo que se pretende hegemônico, quer por convenções internacionais, quer pelo uso ou ameaça de uso das armas.

Diante do exposto, creio plausível admitir que a centricidade adere ao conceito “ecologia dos saberes” proposto por Boaventura Sousa Santos (2006, *apud* Costa Júnior, 2017, p. 239), porque “É uma ecologia [ao se basear] no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia”; o que, por decorrência, admite diversas formas de compreender qualquer fenômeno e, por consequência, os diversos critérios de verdade. Em outras palavras, as diversas epistemologias.

Em contrapartida, se a todos admite-se o direito de ocupar o centro como “lugar de fala”³¹ para, a partir dali, expor as próprias interpretações sobre qualquer fenômeno, também se lhes impõe o dever de escuta atenta ao que produzem outras fontes, universalizando e horizontalizando integralmente a captação de saberes para, assim, permitir a compreensão holística dos temas abordados.

Se assim é, todos têm o direito de ocupar o centro emissor de conceitos em algum momento; portanto, a centricidade admite, como enraizamento de sua estrutura, a diversidade de fontes, ou seja: o policentrismo; o que equivale à inexistência hegemônica de qualquer centro ou de qualquer específica fonte, como quer o ocidentocentrismo.

Por outra forma, como adverte Mucale (2013, p. 266), “O Eurocentrismo é uma abordagem global, cujo enfoque é a totalidade da realidade social”, o que não deixa espaço para qualquer compreensão não ocidentocentrada, porque esta se pauta, ainda segundo Mucale à mesma página, pela busca inegociável do “[...] predomínio da ciência, isto é, da racionalidade e do cálculo, a subdivisão da realidade humana em vários âmbitos parciais e a hiperespecialização”, que são suas características principais.

³¹ “Lugar de fala” é termo que vem sendo utilizado para apontar a legitimidade e autoridade de quem discorre sobre algum assunto; como exemplo: um homem pode falar sobre feminismo, mas não pode afirmar nada sobre dores de parto porque, por mais que domine o tema, este é externo a ele; o que limita sua abordagem a seu efetivo conhecimento, que enfrenta obstáculos intransponíveis, impostos pela impossibilidade de sua real experiência sobre o que disserta.

Mucale prossegue: “O Eurocentrismo é ainda marcado pela exclusão/eliminação de outras formas de saber ou pelo esforço de torná-los hierarquicamente inferiores”, o que caracteriza a eliminação da liberdade de pensamento, ou seja, o epistemicídio³², como a principal e indelével marca da ação ocidentocentrada sobre todos os povos do mundo.

É, ainda, Mucale (2013) quem traça as profundas diferenças sociais e culturais entre as compreensões africana e ocidental de mundo. Para ele (2013, p. 266-267),

Os dois distinguem-se, principalmente, por o Afrocentrismo se assumir como perspectivista, enquanto o Eurocentrismo se define como universalista, tornando-se, por isso, alienador para os que não são eurocentristas.

O Afrocentrismo tem como propósito: a mudança social, isto é, a regeneração do homem, que nada é senão a libertação dos oprimidos e dos opressores e a instauração de um processo contínuo de libertação. Ele sugere uma reviravolta sobre os fenômenos, exigindo que cada ser humano ou povo seja tomado como sujeito, em relação a si mesmo, e não como objecto.

É sintomática a aderência que essa definição de Mucale “[...] cada ser humano ou povo seja tomado como sujeito” tem com a Carta Africana dos Direitos Humanos (1981), a única que, tanto em seu título quanto em seu corpo, trata, além dos indivíduos, dos povos; o que quer dizer que consagra a transferência do campo teórico, do campo filosófico, para um campo institucional, conforme aponta a Parte I, Capítulo I, Direitos: Art. 17 e 18 desta Carta, onde aborda as famílias e, nos artigos 19 a 24 seguintes, os povos.

Portanto, consagra a liberdade plena, a ser exercida em comunidade; o que vai muito além da independência política e se encontra em perfeita consonância com o cerne do paradigma afrocentricidade, em acordo ao acima magistralmente exposto por Mucale.

Assim sendo, a centricidade desmancha a ideia de centro único emissor de verdades ao qual todos os outros se curvam, para abrir, como analogia, uma “roda de conversa” entre todos os analistas possíveis, de onde a criticidade de cada receptor irá definir a absorção e internalização, ou não, dos conceitos alheios; mas, apenas quando acrescentem algo ao substrato anteriormente admitido.

Resumindo: a todo “lugar de fala” corresponde, incontornavelmente, o respectivo “lugar de escuta”, respeitosa e atenta; porém, não da escuta subserviente, vazia e condescendente apenas, mas, sim, da escuta necessariamente crítica, por sujeita a criteriosa análise.

³² Conceito de Boaventura Sousa Santos (1995, *apud* Sueli Carneiro, 2005), significando o conjunto de ações articuladas, que se retroalimentam para rebaixar, inferiorizar e desclassificar intelectualmente, às vezes até mesmo ridicularizando, os conceitos de verdade da sociedade vitimada.

Exemplificando: seriam Colombo, Cabral, Pizarro, Cortez, os heróis que a história oficial aponta, se esta também registrasse as perspectivas dos ameríndios encontrados por tais desbravadores? Desbravadores?

Qual seria a história contada pelos vitimados africanos transportados como animais de carga e tração através do Atlântico para, desumanizados, serem pretensamente salvos da convivência com o Demônio pela catequese, sendo que, na realidade, vieram para servir como descartáveis peças de comércio desse outro lado do oceano, até porque o escravismo, na prática, muito mais do que nas proclamas justificativas salvacionistas cristãs, assentou-se na busca do lucro e, portanto, nas exigências e na avidez da economia?

É exatamente contra essas histórias únicas e seus perigos, conforme denunciado por Adichie (2019), que a centricidade, apontada na afrocentricidade, se posiciona.

2.3.2 O “afro” na afrocentricidade

Não olhe para mim
pensando que sou um negro e só;
olhe outra vez, e veja:
sou negros.

(Éle Semóg:
O graveto e a tora)

Esclarecido o termo “centricidade”, não creio exigir grande esforço compreender que o núcleo “afro” deste paradigma, aponta para o direito e a postura do africano frente à própria fala: isso porque a atualidade não pode mais admitir que a análise isenta sobre a história africana, negue a ganância portuguesa que, ao se espriar para o restante da Europa, potencializou a futura invasão das terras encontradas; o que, quatro séculos depois, gerou a agressiva Partilha que, ali, esgarçou fronteiras, emudeceu todas as vozes e triturou, com isso, toda a cultura e sociedade até então presentes no continente, a partir de então, escangalhado.

Para iniciar essa abordagem, cabe recorrer, novamente, a Mucale (2013, p. 272): “Todos os homens, porque têm igualdade essencial, devem ser livres e iguais em direitos, dignidade, etc” e, portanto, “Como iguais, os Africanos não devem imitar os Ocidentais, mas antes, devem ‘impor’ a sua vontade, os seus interesses em todos os sentidos, participando na existência como sujeitos.”

Para ele (2013, p. 30/31), são justificativas suficientes para tanto,

[...] a riqueza humanística que a cultura e o pensamento africano possuem, a problemática histórica de descentramento e opressão dos Africanos e outros oprimidos, ou seja, a urgência de se pôr termo ao processo de periferização dos não-ocidentais, a confiança na possibilidade e a cultura africana oferecer valores alternativos aos valores da ideologia ora dominante, que é o eurocentrismo, entre outras.

Nesse ponto, cabe ressaltar que o fundamento filosófico africano em geral, como compreensão de mundo, de tempo e de espaço, traz particularidades que o diferencia de todos os outros, principalmente porque não entende esses temas como estáticos, mas sim dinâmicos e interdependentes, o que exige reformulações constantes, visto que essa compreensão se pauta, exatamente, pela aceitação da existência da força geratriz *ntu* em seu incessante movimento, como se verá oportunamente. Para além, assenta-se em valores civilizatórios próprios, tais como a incontornável interdependência comunitária, de onde a família estendida.

É, ainda, Mucale (2013, p. 31) quem detalha:

Aliás, os elementos que caracterizaram e têm vindo a caracterizar a mente de muitos africanos, de acordo com Asante [...], são principalmente a prática do holismo, a prevalência da policonsciência, a ideia de inclusão, a unidade dos mundos, e o valor das relações pessoais.

Na mente africana, a realidade não é feita de compartimentos isolados e desconexos, de tal modo que a policonsciência concorre não para a descontinuidade mas para a inclusão. A essência do holismo é que tudo o que foi criado é ligado.

Portanto, a concepção social africana autóctone difere, visceralmente, da concepção ocidentocentrada, porque privilegia o todo universal mais do que suas particularidades e, por decorrência, o grupo sobre o indivíduo. É como desdobramento dessa concepção que derivam os valores senioridade e comunidade, geradores da mencionada formação social família estendida, conforme a detalha Mucale (2013, p. 35):

Com efeito, desde crianças, os africanos aprendem que tia e tio, isto é, irmã da mãe e irmão do pai, são mãe e pai. [...] Contudo, o pai e/ou mãe “substituto” é visto sempre como um “pai pequeno” ou “mãe pequena”. Em síntese, as relações humanas têm muito valor para os africanos pela pessoa com quem se entra imediatamente em contacto, as outras tantas que ela representa, os seus antepassados, mas também por um motivo religioso ou mesmo mítico.

Estes elementos peculiares da mente africana são retomados pela teoria afrocêntrica, que os prefere como formas de estabelecer unidade na multiplicidade, para assim regenerar a humanidade como um todo.

Assim sendo, a própria concepção de ser humano e, conseqüentemente, de grupo, é entendida como em constante movimento, como é possível depreender das respostas de Filomeno Lopes (2020) ao questionamento que Marcos Carvalho Lopes lhe dirigiu em entrevista

concedida em 08 de outubro de 2020: “Como o *mntu*³³ dialoga com o *Maat*?”, perguntou Marcos, que prossegue: “Eu queria que o senhor explicasse esse diálogo entre *Maat* e *mntu*.”. Lopes, F. (2020) assim se posiciona:

O *mntu* [atual] é, digamos assim, o singular do bantu para dizer o homem [...] a partir de uma experiência particular, homem, mulher de uma experiência particular, que fez a experiência trágica da época da Conquista a essa parte, que é aquele corpo negro através da escravatura e tráfico Atlântico negro, depois passando pela colonização, o *apartheid* e outros tipos de sistemas de opressão e de ocultamento do outro.

Assim posicionado, Lopes, F. (2020) define que o *mntu* atual é aquele que tem a consciência de sua identidade diaspórica, porque sabe que sua personalidade está amalgamada interna e externamente; ele (2020) exemplifica, para melhor ressaltar sua compreensão:

Portanto, se eu sou, por exemplo, de Cachéu, a primeira ilha onde os portugueses embarcaram escravos que vão para o Brasil, para as Américas, para outras partes do globo, etc., então, dentro de mim habita um brasileiro, um americano, um norte-americano, um asiático, porque esses escravos foram levados para toda parte. Isso faz parte da minha história e, portanto, da minha identidade africana.

Indo mais além com o detalhamento dessa visão pluriversal do ser humano, Lopes, F. (2020) detalha: “O *mntu* é esse homem, essa mulher, que faz essa experiência, que é a sua violência, que o leva a autodefinir-se como africano e lhe recorda que, ‘sim, você é fruto da violência’”.

Prosseguindo, ele ressalva (2020): “[...] essa violência, agora, se tornou um projeto de vida futura, no sentido que tudo aquilo que diz respeito aos negros, por exemplo, fora do continente, me tocam diretamente”, porque “[...] tudo aquilo que diz respeito ao europeu me toca diretamente, porque como alguém que foi colonizado por portugueses e se esses portugueses são europeus, então, dentro de mim, habita uma Europa”.

É transitando entre afrocentricidade e ubuntu, que Lopes, F. (2020) resume: “*mntu*, é essa pessoa situada na história, que toma consciência da sua realidade histórica e procura [...] poder autoafirmar-se como sujeito da própria história e da historicidade do mundo.”

Remetendo à filosofia-mãe africana, que assume egípcia, Lopes, F. (2020) esclarece: “[...] é ali que esse projeto se encontra com o projeto de *Maat*: quer dizer que, desde o início, os seus antepassados da história antiga, do Egito Antigo, eles sempre pensaram a partir de

³³ O ser humano, em idioma da família bantu.

outros contextos”, porque “[...] não viveram o problema da opressão colonial ou da escravatura, o *apartheid*; não, era outro momento”.

Implícita está a necessária atualização de si mesmo como pilar da autocompreensão africana, ao reconhecer que o momento atual renova e ressignifica todo o conhecimento passado que, no entanto, nunca pode ser descartado.

É prosseguindo nessa mesma trilha e indo um tanto mais além, que é profundo o ensino de Njeri (2021a), ao projetar a responsabilidade do presente sobre os efeitos do futuro:

[...] nós somos os ancestrais de nossos filhos e netos, mas fomos filhos e netos de nossos ancestrais. Portanto, nos cabe saber que pedra, assim como ensina Eşú³⁴, deixaremos para os nossos atirarem ao passado, que é nosso presente, a partir do presente deles, que será nosso futuro.

Nada mais acertado que essa fala de Njeri; afinal, o futuro resultará do que se faz no presente, a partir do incontornável enraizamento nas experiências do passado.

É dessa compreensão holística do tempo contínuo, com suas cargas de gentes e historicidades imbricadas nos lugares e no mundo, e que atualizam o presente como decorrência indescartável do passado e responsabilidade inegociável com o futuro, que deriva, para a cultura africana, mesmo quando atlântico transposta, a obrigação de cuidar de seu entorno.

Esta é a compreensão que abrange toda a comunidade e todas as gerações que formam a linhagem e o grupo, dos antepassados aos não nascidos, além de todo o restante do universo, que se estende para a água, a terra, o ar, entendidos como formas diversas da mesma energia fundamental, que se multiplica e desabrocha nas infinitas, variadas e ricas formas da natureza.

Em mais inteligíveis palavras: qualquer análise sobre os africanos, só estará alinhada ao paradigma afrocentricidade se produzida por quem se reconhece colocado na posição africana de compreender o mundo e, partindo dessa perspectiva específica, se posiciona para apresentar suas próprias interpretações sobre qualquer fenômeno; mas, sem nunca requisitar, para si, qualquer pretensão de totalidade, superioridade ou hegemonia.

Diante do exposto, é possível admitir que o prefixo “afro” da afrocentricidade, remete o africano à posição de agente da própria história, com direito a expor a própria experiência, de onde nunca deveria ter sido retirado; até porque nunca, dali, tenha espontaneamente saído.

³⁴ Diz um ditado africano que Eşú matou um pássaro ontem, com a pedra que atirou hoje; o que aponta para a circularidade do tempo, sempre progredindo em espiral porque se alimenta do passado para programar e projetar o futuro, como lembra a profunda filosofia simbolizada pelo pássaro Sankofa.

Isso significa que o termo “afro” da afrocentricidade, apenas pretende apontar como o africano deve se posicionar na “roda de conversa” que o paradigma propõe. Conforme ensina Asante (2016, p. 10), o africano deve se colocar, sempre, como agente, como produtor de conhecimentos embasados na própria tradição e no acúmulo de experiências também próprias e originais, que formatam seu cabedal de posturas, saberes e fazeres, não se submetendo, passivamente e sem criticidade, àquilo que fontes outras determinam como bom e válido.

Nesse ponto, é imprescindível ressaltar as advertências levantadas por Njeri (2020a): é inegociável levar em conta a localização do analista que adota a afrocentricidade como paradigma, porque não é aceitável importar, simplesmente, compreensões de fenômenos alheios à própria realidade, o que aponta para a inicial individualidade da observação.

Exemplificando: para Njeri (2020a), a chegada da Família Real ao Brasil, segundo esse paradigma, deve responder a perguntas sobre onde estavam os negros nesse acontecimento; se vieram escravizados na frota portuguesa; se haviam escravos ingleses nos navios que fizeram tal transporte; em caso positivo, como eles se relacionaram; qual era a posição social dos negros locais quando do desembarque; se esta posição foi afetada por este evento, e por aí vai.

Tais questões, evidentemente, pouco importam ao analista norte-americano, mesmo que vinculado ao mesmo paradigma. A ele certamente interessa mais responder como, na Guerra de Secessão, se deram os enfrentamentos entre os negros dos estados do norte e aqueles do sul; ou, se os comportamentos dessas populações nos antecedentes às guerras de independência, refletiram, se é que se refletiram, nas leis segregacionistas posteriores.

Eis o conceito fundamental de liberdade e seus ajustes, em acordo ao que a afrocentricidade traz em si, conforme será abordado, a seguir.

2.4 Afrocentricidade e liberdade

Para Asante (2003, p 41, *apud* Mucale, 2013, p. 167), “*Não pode existir liberdade até que haja liberdade da mente*” (destaques no original).

Aprofundando esta concepção, Lewis R. Gordon (2022), em entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos em 03 nov.2022, ensina:

A filosofia existencial africana nos pede que façamos quatro perguntas importantes: 1) Se o colonialismo nos humaniza, devemos nos perguntar o que significa ser humano. 2) Se o colonialismo nos escraviza, devemos nos per-

guntar o que significa ser livre. 3) Se o colonialismo mente para nós, devemos perguntar o que significa ser verdadeiro. 4) E, também, precisamos perguntar por que enfrentamos a colonização o tempo todo. Será que todo sofrimento valeu a pena e essa é a crise da redenção?

Segundo ele (2022), o colonialismo criou e continua criando dois tipos de mentiras: “A primeira mentira é dita através do conceito de pele negra [...] ou seja, os de pele negra estariam abaixo do humano”. Isso, ainda segundo ele, “[...] cria um grupo novo de pessoas que devem ficar acima das outras. Mas se um grupo está acima do humano, ele é deus. Esse outro grupo é chamado de supremacia branca, que também é uma mentira.”

Então, conclui: “Se ambas são mentiras, se uma estiver acima do humano e a outra abaixo, a pergunta que surge é: onde está o humano?” Ele mesmo (2022) responde, acintosamente: “[...] o colonialismo é uma tentativa de assassinato contra a humanidade e isso significa que, onde o humano tentar se afirmar, ele vai ser violentamente reprimido. Vemos isto hoje no autoritarismo, na extrema-direita”.

Se assim é, é nessa mentira base que o ocidentocentrismo ancorou todas as outras, acima denunciadas por Gordon (2022), que prossegue, enquanto recomenda: “O que deve ser acrescentado é criar uma forma de autocolonização para fazer com que nós empreendamos o trabalho de policiar as nossas capacidades”, porque, segundo ele, “Mesmo quando queremos nos descolonizar, nós nos recolonizamos porque não pomos em dúvida a forma como questionamos o nosso próprio pensamento.”

Gordon (2022) detalha, em continuidade: “Algumas pessoas que trabalham o pensamento decolonial presumem que o pensamento moderno é e deve ser europeu. Eu não concordo com isso porque não há motivo para nenhum povo tomar a posição de que não pertence ao presente”

Gordon (2022) prossegue, denunciando o perverso mecanismo da dominação alheia:

Quando se quer dominar um povo, desumanizá-lo ou escravizá-lo, é preciso convencê-lo de que ele não tem capacidade de pensar. Se um povo não tem capacidade de pensar, significa que as palavras, os conceitos e as ideias, isto é, todas as coisas que permitem a comunicação dos seres humanos são ilegítimas quando vêm do povo a ser colonizado.

Ouve-se claramente aqui a tonitruante e raivosa voz dos iluministas a desclassificar os africanos, desumanizando-os, como o fizeram Voltaire, Kant e Hegel, acima relatados.

Kilomba (2019, p. 65) assim descreve quão perversamente isso acontece, relatando a própria experiência de seus tempos de infância, nos anos iniciais de escola, em Portugal:

Nos pediam para ler sobre a época dos “descobrimientos portugueses”, embora não nos lembrássemos de termos sido descobertas/os. Pediam que escrevêssemos sobre o grande legado da colonização, embora só pudéssemos lembrar do roubo e da humilhação. E nos pediam que não perguntássemos sobre nossos heróis e heroínas de África, porque elas/eles eram terroristas e rebeldes.

Então Kilomba, à mesma página da citação anterior e em continuidade, ironiza: “Que ótima maneira de nos colonizar, isto é, ensinar colonizadas/os a falar e escrever a partir da perspectiva do colonizador”

Diante dessa constatação, passa a ser inteligível o fato de que, aos africanos e à sua descendência, mesmo após as independências, ocorridas após quase um século de agressiva e injustificável colonização, restou prejudicada a possibilidade de retomar a consciência sobre a própria humanidade e capacidade produtiva, ou seja: a ideia de liberdade de pensamento original, fundamentada na própria experiência anterior.

Assim sendo, se torna possível constatar que isso criou, para os africanos e sua continuidade diaspórica, entraves quase intransponíveis para a descolonização mental, para a possibilidade, enfim, de pensar independentemente e, livres do ranço colonial, partir do legado de conhecimentos autóctones tradicionais e anteriores, para evoluir, mesmo que lentamente, a partir do ponto em que a Europa ainda não os sufocava tão acintosamente.

Isso posto, é evidente que o processo denunciado por Kilomba (2019, p. 65) neutraliza, de forma agressiva e insidiosa, a possível descolonização mental, afetando, inegavelmente, a liberdade de influenciar a preparação do futuro a partir do conhecimento acumulado. No entanto e segundo Ngoenha (1993, p. 177),

O único domínio temporal que o homem pode influenciar ou mesmo mudar é o futuro. O presente é em si mesmo passado no momento em que se realiza; [...]. Por sua vez, partindo dos dados do passado e do presente, podemos influenciar o futuro, que constitui o único espaço susceptível de se sujeitar às nossas decisões.

É exatamente como cordão de isolamento dessa dominação subliminar que se levanta a afrocentricidade, quando insta o africano atual, incluindo-se aí os da chamada sexta região, a retomar sua tradição para fortalecer-se contra o insidioso ar contaminado em que foi compulsoriamente mergulhado pela ganância colonizadora, quanto aos saberes e fazeres tradicionais.

Em mais diretas palavras: o domínio europeu inculcou tão profundamente, no africano colonizado, os sentimentos de inferioridade e incapacidade, quer dentro, quer fora de seu

continente de origem que, a seus olhos, sua própria produção, quer material, quer intelectual, passou a carecer do aval ocidentocêntrico para lhe transmitir a sensação de validade.

Assim sendo, mesmo que politicamente independente, esse largo contingente humano permaneceu quase domesticado, porque vinculado aos costumes e sistemas europeus, sentindo-se confortável e conformado nas posições de seres de segunda classe a que foram longa, agressiva e constantemente amoldados, aprisionados, domesticados e amordaçados.

Como consequência e tanto quanto possível, os africanos assimilaram dos europeus, por imitação, os vícios e trejeitos sociais e intelectuais, julgando-se evoluídos quando disfarçados de seus antigos colonizadores, quer pelas roupas, quer pelos costumes; o que significou não dominar e, por consequência, não exercer integralmente, a própria liberdade.

Nesse ponto, é preciso enfatizar que o ocidente sempre apregoou que colonizar a África justificava-se como obra pia, missão sagrada, fardo que a humanidade lhe atirou sobre os ombros porque era preciso, segundo Ngoenha (1993, p. 79) denuncia, “[...] arrancar os povos africanos à sua perdição, libertá-los das suas trevas, trazê-los à luz natural da razão, que ainda não possuíam; em resumo, humanizá-los.”

Foi ancorado nesse cínico discurso, que encobria escusas pretensões de explorar o alheio em proveito próprio, unicamente para a obtenção de injustificados lucros, sobre os quais apoiou inusitadas posições sociais, que o ocidente negou ao africano todo o seu passado e todo o engenho desenvolvido em todos os espaços e em todos os tempos anteriores, longamente vividos; por consequência, toda a sua historicidade foi substituída por outros discursos, entortados, sobre a própria existência.

Foi contra esse estado de coisas que Ngoenha publicou seu “Das independências às liberdades”, onde opina (1993, p. 111): “O facto colonial desapareceu oficialmente; mas ele permanece efectivamente entre nós, através de uma cultura que se opõe e se impõe às culturas autóctones, oposição e imposição que está na base da aspiração à liberdade.”

Ele deduz, na sequência: “Se é verdade que a África rejeitou o colonizador, não é menos verdade que ela retomou por sua conta as diferentes iniciativas coloniais, sobre o plano político, económico, cultural, religioso. A África conserva os estados coloniais.”

Decorre que, segundo ele (1993, p. 112), esse indevido conservadorismo subalterno pode ser detectado quer “[...] nas suas fronteiras, nas suas divisões administrativas, nas suas populações”, quer quando “lhe é atribuída a tarefa de edificar a nação”, porque “[...] a sua finalidade colonial de produção e distribuição de serviços não mudou.”

Como consequência, ele opina, à mesma página:

A independência não nos reconciliou com as culturas tradicionais. [...] De facto, depois das independências políticas, nós afirmamos e continuamos a afirmar a vontade de fazer nossa a ambição económica do colonizador, de nos apropriarmos do seu projecto e dos seus meios para realizá-la.

Então, alerta (1993, p. 129): “[...] quando confundimos a liberdade com a imitação do outro, reduzimos-nos (*sic*) a simples consumidores de cultura e pomos em perigo essa mesma liberdade.” É para superar essa auto assumida dependência, que Ngoenha (1993, p. 100) recomenda, fortemente, que o africano volte seu olhar para a tradição.

É à mesma página que ele justifica: “[...] a tradição representa o momento de autonomia em relação aos outros homens, [...] significa ser si mesmos, e ser si mesmos não pode ser abandonado; é sempre actual, e deve sê-lo sempre, se não se quer cair na incoerência e no não sentido.” Afinal, assim ensina Sankofa³⁵.

Ngoenha prossegue, à mesma página: “A tradição não é um corpo fechado, mas aberto. Neste sentido não é inimiga da modernidade, não se opõe à modernidade; ela pode ser transportada no projecto da modernidade e, portanto, da autenticidade africana”, exatamente porque “Ela não está simplesmente na origem, mas está também a fim de oferecer modelos utópicos para o agir actual. A tradição deve ser considerada como a resposta para a liberdade que encontra e que se constitui como finalidade.”

Para tanto, Ngoenha (1993, p. 174) recomenda: “Deve retomar-se o discurso sobre o homem, mas o homem que somos, e redescobrir a gama de valores que inspiram a sua acção, reconhecendo que a liberdade profunda consiste na possibilidade de satisfazer estes valores.”

Finalizando o raciocínio, ele deduz e vaticina (1993, p. 112): “[...] Afinal de contas, é o próprio homem africano que se encontra dividido”, sendo que “Esta divisão da alma africana constitui o essencial da crise da consciência africana moderna. Esta crise revela a nossa grande fraqueza actual, e revela o perigo de submissão sempre presente e sempre actual.”

Diante desta importante constatação de Ngoenha (1993), cabe reforçar o

³⁵ O símbolo Sankofa da cultura akan/ashanti, é parte do conjunto de ideogramas adinkra; seu nome resulta da junção entre os termos *san*, voltar, *ko*, ir e *fa*, buscar, ou seja: nunca é tarde ou, não é vergonha, voltar e buscar a informação do passado, para ajustar o presente e planejar o futuro. Portanto, pode-se sintetizá-la como a busca da sabedoria ancestral para enraizar o presente em pilares que sustentarão o futuro. Mais sucintamente: atuando-se a tradição. Para maiores detalhes, ver Njeri, Aza. O que é Sankofa?: série Adinkras, ep.01.

posicionamento de Gordon (2022), quanto ao futuro: “Se estamos lutando por um mundo que, no final das contas, tem a ver com liberdade, precisa ser um mundo habitável” e, “Para [tanto], precisamos construir condições [para] que nossa ação e nosso compromisso existencial, no fim, alcancem aqueles que nunca conheceremos”, porque, só assim, “[...] aqueles que nunca vamos conhecer, vão herdar um mundo no qual eles possam realmente viver em termos significativos para eles”, perpetuando a própria liberdade.

Mais adiante, Gordon (2022) assim se posiciona: “O tempo que vivemos é um tempo no qual as pessoas que tomaram o poder não se importam mais com os ancestrais, não se importam com os descendentes”. Então, resume: “Toda vida e todo entendimento ético e político requerem respeito não apenas por aqueles que conhecemos, mas por aqueles que nunca conheceremos.”

Isso porque são, exatamente, os ainda não nascidos, que nunca conheceremos, que vão herdar de nós as condições para desenhar, a partir de nossa preparação, as condições de vivenciar o próprio futuro, que se apresenta como desdobramento de nosso presente; eis aí, em plena ação, a pedra que Eşú atirou ao passado, conforme a metáfora acima citada por Njeri.

Prosseguindo: Ngoenha (1993, p. 177), atacando a evidente realidade que aponta que presente, passado e futuro, para o ocidente, não se apresentam como tempos conexos; mas, sendo o filósofo por excelência que é, ele ensina:

Enquanto a história é uma espécie de ciência do impossível, isto é, do que o homem fez ou não fez, e nada nem ninguém pode impedir que isso tenha sucedido, o futuro é o espaço aberto ao possível, aos nossos desejos, aos nossos sonhos, à nossa liberdade. É o domínio da liberdade porque cada um de nós é livre de conceber diferentes modos de ser, de viver e de existir, a condição de situá-lo no futuro.

Continuando o diagnóstico, mas cheio de esperanças, Ngoenha (1993, p. 12) aponta:

[...] o futuro é o conjunto de projectos, de possíveis, de esperanças, de liberdades, porque temos de escolher entre os diferentes possíveis ou criar outros. Se não formos capazes disto, o nosso futuro não será diferente do nosso passado. É importante analisar e discutir a nossa história para que se abra um novo futuro, que não seja, portanto, um simples prolongamento da história, para que possamos ser senhores do nosso destino e da nossa história.

É evidente que essa opinião remete, ou melhor, exige o reposicionamento da compreensão africana sobre o próprio destino, cujo passado não se inicia com a colonização: antes, foi essa, evidentemente, um entrave, uma agressiva ação histórica de enjaulamento e paralisação compulsória do exercício autóctone da liberdade africana, ainda não integralmente reto-

mada, porque não assentada nos localismos, nos balizamentos sociais longamente maturados pela tradição, na sabedoria acumulada dos mais velhos, como pontos de apoio para o salto de qualidade que, ao africano, foi negado pela colonização.

Como consequência e segundo Ngoenha (1993, p. 49), o atual posicionamento africano ocidentocentrado, ocorre porque os antigos colonizadores se valem, como “[...] principal argumento [, da falaciosa] universalidade dos próprios valores”; o que se apoia, principalmente, em sua pretensa superioridade técnica e militar, significando que “seu conteúdo ideológico desempenha simplesmente um papel de justificação”, e onde resulta que “quando se proclama uma lei internacional que se impõe a todos, ao ocidente não é difícil respeitá-la, pois ela tende a eternizar a sua superioridade.”

É evidente que, por emanadas pelo ocidente, tais determinações são, a ele, plenamente factíveis, mesmo quando agridem a liberdade alheia, especialmente dos periféricos, raríssimas vezes chamados à mesa de negociações.

Além disso, mesmo quando, e se chamados, é para ocupar a velha posição de parceiros domesticados e de segunda classe, úteis para legitimar decisões já tomadas que, discursivamente, revestem-se, pretensa e insidiosamente, como atos de pia concessão, de pura bondade ocidental frente a seus não pares, tratados como tutelados, por considerados inferiores.

É à mesma página que Ngoenha (1993, p. 49) recorre a Julius Nyerere sobre o tema:

Nós estamos no mar alto, estamos livres e independentes, mas ainda não alcançamos o objectivo pelo qual o nosso povo lutou; o mar alto tem que ser ultrapassado, e à medida que cada passo for dado, surgirão dificuldades e dúvidas por parte daqueles que não querem que a África se desenvolva em liberdade. Tudo isto pode ser ultrapassado, mas só será ultrapassado se lutarmos contra elas: não haverá milagres.

Prosseguindo sobre os passos de Ngoenha (1993, p. 79), eis como trilhar os caminhos necessários para alcançar a liberdade plena: é necessário não mais “[...] aceitar a ideia de que a Europa é o centro último da cultura e do pensamento na sua forma mais completa”, o que aponta que os africanos precisam voltar-se para si próprios, para mostrar que a África “[...] não ignora o pensamento, nem a cultura e a civilização; [mas,] simplesmente que a razão e a cultura [ali,] se manifestam de maneira diferente.”

Eis aí, explícito, o fundamento principal do paradigma afrocentricidade: ao africano cabe tomar as rédeas da própria produção intelectual, livrando-se das pesadas amarras que a ação ocidentocêntrica lhe impôs durante tanto e tão pesado tempo.

Apenas assim, produzindo a partir do próprio substrato e sem desprezar o que Njeri (2021a) denomina “espólio da maafa”, o africano poderá encontrar o caminho para sua digna e necessária inserção no diálogo universal dos povos, obtendo voz ativa e respeitada na “roda de conversas” das nações.

Aceitas as abordagens acima expostas, ilumina-se o que Mucale (2013, p. 268) expõe sobre a afrocentricidade: “A Afrocentricidade é uma teoria libertadora. Propõe a legitimação de uma crítica baseada na pluralidade de pontos de vista culturais. A universalidade somente é possível partindo-se de uma base verdadeira em experiências culturais específicas.”

Isto porque, segundo ele (p. 268-269),

O Afrocentrismo defende a ideia do renascimento cultural como uma das bases para a libertação dos africanos em geral. O renascimento cultural para os africanos traduz-se como o seu regresso a uma identidade e autodefinição emprestadas para uma identidade e autodefinição próprias; significa que eles voltam a ser africanos, isto é, a tomarem a África como o espaço físico e a africanidade como “espaço” cultural a partir do qual se devem conceber a si mesmos.

É com este olhar que Mucale, autor do profundo estudo sobre a afrocentricidade aqui enfocado, explica sua dedicação ao tema (2013, p. 19-20): “A liberdade constitui o paradigma de todo o pensamento africano dos últimos séculos [...] e a justiça é o ideal-chave, ao lado da verdade, da indagação filosófica universal.”

Isso porque, ele prossegue (2013, p. 20-21):

O problema central que está na origem desta reflexão é o facto de muitos povos outrora colonizados política, económica, ideológica, cultural e socialmente pelo Ocidente sofrerem, hoje, uma neocolonização, principalmente das mentes e das mais distintas áreas de sua manifestação.

Portanto, o exercício da liberdade exige autoconceder-se o direito de criticar e decidir, com total independência, a partir do próprio substrato sociocultural e da própria tradição, porque, à independência política, é imprescindível agregar-se a independência cultural.

É visceralmente irmanado a Ngoenha (1993), que Gordon (2022) ensina: “Se queremos seguir adiante, temos que repensar a libertação. Muitas pessoas confundem libertação com liberdade. Toda a libertação é ausência de um obstáculo. Mas estar libertado não significa estar livre.”

Gordon (2022) prossegue, opinando que a liberdade decorre de reconhecer-se a importância da comunidade e do grupo, pilares fundamentais das africanidades:

Os seres humanos vivem em mundos humanos, mas mundos humanos são mundos comunicados e negociados. Isso significa que temos que repensar o que é liberdade, assim como precisamos repensar o que é poder. Liberdade requer pertencimento, o que significa um lar. E quando digo um lar, não quero dizer simplesmente um domicílio como um lugar fixo. Um lar significa que podemos pertencer a uma comunidade, a um lugar geográfico, a uma relação, à família, ao cônjuge, aos amigos. Eles são o nosso lar. Liberdade requer pertencimento.

É nesse sentido que é basilar o que ensina o seguinte provérbio africano: “Se quer ir rápido, vá só; mas, se quiser ir longe, vá acompanhado, nunca vá sozinho”.

Indo mais além, Gordon (2022) ensina, ainda, que “[...] a existência humana é dialética. Nós podemos estar em uma relação com a vida, com as árvores, os animais, com as ideias” o que adere, perfeitamente, à filosofia ubuntu; especialmente quanto aos deveres da categoria *muntu* daquela filosofia, conforme será visto oportunamente, adiante.

Para encerrar essa abordagem, recorrer novamente a Mucale (2013, p. 269), é imprescindível:

Sem embargo, somente vendo a realidade africanamente é que o Africano é verdadeiramente Africano e, como tal, livre e emancipado, dono de si e, portanto, autor de seu destino e agente da própria história. [...] O Afrocentrismo é ainda um paradigma libertador, não apenas para os Africanos, na medida em que possibilita a interculturalidade, aceita e respeita a complexidade. Onde há interculturalidade, deve haver respeito mútuo, tolerância às diferenças culturais e estruturais entre os povos em causa. Isto significa que não há uma cultura melhor do que outra, nem uma civilizada e outra bárbara.

Assim sendo, deduz-se que só é efetivamente livre quem é internamente independente, porque a verdadeira independência é descolonizada e enraizada nas próprias tradições, das quais decorre; o que aponta que os africanos só serão efetivamente livres, se descolonizarem suas mentes e puderem pensar, como recomenda a afrocentricidade, a partir dos próprios substratos culturais e dos próprios valores sociais expostos por Munanga (1984, 1988). Isso, porque é esta a independência da qual deriva a verdadeira liberdade: a independência de pensar livremente; assim para os africanos, assim para todos os povos.

Concluindo: adoto que o prefixo “afro” da afrocentricidade, apenas especifica o posicionamento africano frente à raiz “centricidade” desse paradigma e, como tal, admite, sem qualquer alteração, mesmo de uma vírgula sequer de seus fundamentos, todos os outros prefixos possíveis, entendidos como holística, universal e ecumenicamente desenvolvidos.

Isso significa que a afrocentricidade, em si, pode ser facilmente inteligível e adotada

por outras fontes de saberes, tais como e por exemplo, a possível “sinocentricidade”, a “indocentricidade”, a “caribecentricidade”, a “pacha mama centricidade”, a “teko porã centricidade”, a “nipocentricidade”, bem como todas as outras centricidades possíveis, a instar seus nativos a recorrem aos próprios substratos e tradições para compreenderem, analisarem e desenvolverem formas inatas de pensar, assentadas em epistemes autóctones, assim exercendo a descolonização de suas mentes pela neutralização do infecto veneno ocidentocentrado, que ainda conspira e ameaça os divergentes.

É essa a compreensão que permite sustentar que o paradigma afrocentricidade, assim como suas possíveis variáveis, apontam e elegem a liberdade plena como objetivo final das independências, que não podem ser apenas políticas, porque essas, mesmo quando alteram governos, não libertam as mentes, que permanecem subalternas, subjugadas e colonizadas.

Deduz-se, portanto, que a afrocentricidade, se compreendida em sua plena amplitude, é sinônimo radical de liberdade.

Por fim, cabe ressaltar que seus adeptos também têm a preocupação de popularizar a filosofia: Filomeno Lopes (2020) procura musicar seus posicionamentos com seu projeto “Fifito & Bumbulum”, para que mesmo analfabetos compreendam suas deduções filosóficas; Noguera busca transmitir filosofia para novas gerações, através da produção de Nana e Nilo, disponíveis tanto em livros infantis, quanto em meio virtual; Ngoenha desenvolve o projeto “Ateliers filosóficos” e publica colunas em jornais, com esta finalidade.

Portanto, analistas aderentes ou próximos à afrocentricidade, não só a admitem como caminho para a liberdade própria como, sobretudo e através dela, buscam disseminar a liberdade por onde quer que alcancem suas filosofias.

3 DAS FILOSOFIAS ÀS FILOSOFIAS AFRICANAS

A intenção desse capítulo, além de apresentar as filosofias africanas que se reproduziram no Brasil em ambientes religiosos, também é apontar como as espiritualidades derivam de filosofias, segundo me posiciono nesse estudo, mas sem pretender aprofundar-me no tema.

Assim sendo e antecipando a abordagem, creio absolutamente necessário informar que não há, nesses enfoques, quaisquer intenções ou tentativas de confrontar ou hierarquizar filosofias, especialmente porque nem sempre é tranquilo o caminho para obter-se tal definição.

Portanto, cabe um alerta, inicial e fundamental: este estudo não tem o mínimo intuito de abordar ou criticar quaisquer visões de mundo, quer africanas, quer europeias, orientais, indígenas ou similares, atuais, tradicionais, sagradas ou profanas.

Também não pretende enfrentar possíveis aderências ou afastamentos entre as teorias e o efetivo comportamento social dos grupos enfocados, exceto quanto aos estritos limites detectados no candomblé de nação ketu.

É com esse foco e limite que a presente discussão prossegue, questionando: o que é filosofia? Se, segundo o filósofo moçambicano José Castiano (2020), Hegel a considera como o exercício de interpretar o tempo através de conceitos, creio poder assumi-la, também, como a tentativa de explicar o até então inexplicável, racionalizar o espanto e domesticar o medo. Esse é o ponto de partida que assumo, aqui.

3.1 O que é filosofia

Premissas postas, cabe prosseguir na tentativa de enraizar as respostas às perguntas iniciais que motivaram essa pesquisa e, para iniciar tal percurso, registro a importância da filosofia, dada pelo importante filósofo moçambicano Ngoenha (1993, p. 11):

A filosofia torna possível a vida do homem, enquanto ela lhe permite imaginar, projectar o futuro e enfrentá-lo. Se as aporias da vida que nos estrangulam com a fome, a miséria, a nudez, a guerra, o analfabetismo, etc. nos sufocassem de tal maneira a não permitir-nos nenhuma interpretação de mundo, e não nos fosse possível pensar um amanhã, seria terrível. O pensamento, a filosofia, tornam possível o amanhã.

Mas, Marcos C. Lopes (2021, p. 14) opina que “A ideia de uma resposta final que termine com o diálogo [sobre o que é filosofia] vai contra a própria concepção de filosofia como

uma busca, uma forma de amizade à sabedoria que se diferenciaria da percepção daqueles que tem o saber.”

Aprofunda o tema Lara Sayão (2020, p. 11), quando pergunta: “Mas, o que é mesmo essa tal Filosofia? Um edifício conceitual pensado nas montanhas geladas, em gabinetes escuros? Um saber enciclopédico para poucos eleitos? Um crivo para selecionar inteligências superiores?” Então e no mesmo texto, ela responde: “Não, tudo isso é traição à Filosofia.”

Ela prossegue à mesma página, justificando a agressiva resposta:

Amor à sabedoria remete à busca por um pensar mais profundo sobre o que se pensa, uma busca amorosa pelo sentido, fundamentado na compreensão do mundo, do outro, do ser. Um amor que, ao tocar o amante, o movimenta a um viver não arbitrário, antes dialógico. [...] Chama o mistério para a roda, para o samba, para a gira, não desconfia dele como cientificismo, aquele carancudo que não sabe dançar.

Se com este olhar, a filosofia desce, espontânea e alegremente, do pedestal em que indevidamente a colocaram e, prazerosa, volta a fazer parte ativa da humanidade. Ainda Sayão (2020, p. 11-12):

Se a Filosofia é um amor, é um movimento, um sair de si, uma viagem, um caminhar, é, pois, um ponto de encantaria, é um encantamento. Não pode conquistá-la quem não sai do lugar. Quem não está aberto às suas andanças, quem não acompanha sua liberdade, quem não dá os passos [...] à sua procura. Se a filosofia é um desejo, [...] somos desejanter de sabedoria, não seus possuidores. [...] Que bonito é o filosofar, justamente porque é a declaração não da posse, mas da paixão, do amor, da busca.

“Somos porque somos juntos”, ela prossegue, na mesma página. “A natureza, os seres espirituais, os outros humanos, somos!” Eis aí descrita, em pura poesia, essa excelente definição de ubuntu, a filosofia que, conforme defendo e se verá adiante, agasalhou, abraçou e ainda abraça e agasalha os africanos violentamente transpostos para o nosso lado do Atlântico.

Creio que ilumina essa concepção a postura do filósofo moçambicano Mucale (2013), para quem a filosofia é a arte da constante inquietação e da permanente dúvida, o que movimenta a infundável busca de respostas e, por isso, é capaz de alavancar e incrementar conhecimentos; ele, assim se define (2013, p. 19): “Preferi, então, aliar-me a esses seres humanos que tomam a indagação como seu ofício [...]”; é evidente que ele se declara mergulhado na incessante, permanente e inquietante resposta sobre o que é filosofia.

Creio que é nesse ponto que cabe focar naquilo que, na gênese do pensamento humano, irá gerar a atividade questionadora a que se dá o nome de filosofia, em geral. Portanto, eis

a pergunta que se enfrenta, a partir de agora: como se formaram as filosofias?

Uma das hipóteses admite a teoria, apresentada por Auguste Comte (1978, p. 35), de que “[...] cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo”, do que resultam, segundo ele aponta à página seguinte, “[...] três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto”.

Ele prossegue (1978, p. 36), informando que o primeiro estado, o teológico ou fictício, “[...] apresenta os fenômenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias aparentes do universo.”. Esse estado, segundo ele, permaneceu enquanto a humanidade, confusa, acreditou que os fenômenos naturais, em sua imprevisibilidade, resultavam da ação de assustadores deuses desconhecidos, que agiam aleatoriamente e a seu bel prazer: essa é a fase do espanto e do medo.

Prosseguindo, Comte, ainda à mesma página, define que o estado seguinte, o metafísico, “nada mais é do que simples modificação geral do primeiro”, ou seja: é quando

[...] os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas, verdadeiras entidades (abstrações personificadas) inerentes aos diversos seres do mundo, e concebidas como capazes de engendrar por elas próprias todos os fenômenos observados, cuja explicação consiste, então, em determinar para cada um uma entidade correspondente.

Portanto, é nesse estado que os deuses, personificados, nascem para a humanidade, sendo-lhes atribuídos nomes e especializações sobre as específicas intervenções na natureza; daí, as espiritualidades.

Se assim é, parece lógico admitir que, pelo menos uma das sementes da filosofia enquanto tentativa de racionalizar o espanto e o medo, surgiu quando a humanidade, temerosa e impotente quanto aos humores da natureza, começou a indagar-se acerca da dinâmica das coisas e, além de sacralizar as intervenções ditas sobrenaturais, passou a desenvolver, também, suas capacidades crítica, dedutiva/indutiva, cognitiva e analítica.

Prossigo anotando que Comte (1998) sugere, ainda, um terceiro estado: o teórico ou positivo, que ele considera como definitivo; nele, o que passa a comandar a busca pela compreensão do desconhecido, é a pesquisa: abandona-se a suposição, a interpretação não fundamentada, que é substituída pela observação atenta dos fatos, sem demasiada preocupação an-

tecipada sobre os motivos que, a estes, deram causa³⁶.

Diante do que acima vai, admito que, de certo modo, a historicização feita por Comte é compatível com a definição de Lopes e Simas (2020, p. 49): “No sentido mais geral, o termo *filosofia* designa a busca do conhecimento, a qual se iniciou quando os seres humanos começaram a tentar compreender o mundo por meio da razão”. (destaques no original).

Porém, é pertinente registrar que, em opinião marcadamente racista, Comte (1979, p. 221, *apud* Pinheiro, 2021, p. 6), afirmou que “*os negros são tão superiores aos brancos pelo sentimento como inferiores pela inteligência*” (destaques no original), no que é frontalmente contrariado por Towa (2015, p. 27), quando provoca: “Sendo a filosofia [...] a manifestação mais brilhante e mais alta da razão humana, negá-la aos negros não passa de uma especificação dada à premissa menor do soligismo racista e imperialista”, visto que esta negação correponde a, acintosamente, negar-lhes a própria humanidade. Concordo com Towa.

Isso posto, parto do princípio que, defendido por Lopes e Simas (2020, p. 49), assim como por Towa (2015, p. 27), aponta que a humanidade, incluindo-se aí, logicamente, os africanos, há muito filosofia; mas, admito e defendo que esses o fazem de forma autóctone e diferente dos povos ocidentocentrados.

Porém, antes de prosseguir, é preciso ressaltar que todo o discurso que aqui será apresentado busca, apenas, focar nas africanidades para cá transpostas, tanto a partir de sua história quanto dos fundamentos e processos que garantiram a resistência/persistência/resiliência dos saberes e fazeres africanos no candomblé de nação ketu, conforme presente no Brasil.

Portanto e para evitar qualquer interpretação que extrapole os limites e conclusões que se seguem, é necessário repisar que os recortes que disciplinam e limitam essa pesquisa priorizam, sobretudo, as regiões africanas que cederam ancestrais para os atuais negros brasileiros que, deste lado do Atlântico, enraizaram as atuais Casas de candomblé.

É, também, com estes limites em vista que, resalto, quaisquer fatos históricos apresentados ou mencionados em algum dos capítulos presentes, buscam, apenas, enfatizar as estratégias de sobrevivência de que se valeram os africanos e sua descendência quando vitima-

³⁶ No entanto, Comte também deduziu a religiosidade de suas teorias: publicou, entre 1851 e 1854, seu Sistema de Política Positiva ou Tratado de Sociologia para Instituir a Religião da Humanidade, em quatro volumes; no meio tempo, ou seja, em 1852, também publicou o Catecismo Positivista, ou Exposição Sumária da Religião Universal. Sobre o tema e a história desta religiosidade, ver o artigo **A Igreja Positivista do Brasil**, disponível em: <http://templodahumanidade.org.br/a-religiao-da-humanidade/a-igreja-positivista-do-brasil/>. Acesso em: 10 jun.2023.

dos pelo processo escravista, de modo a permitir que os valores de lá trazidos se mantenham vivos nos ambientes religiosos enfocados; o que, nesse estudo, atribuo ao processo educativo.

3.2 Filosofias, espiritualidades, culto/cultura, sociedade

Iniciando este subitem, assumo que, àquelas primeiras concepções em que a humanidade se encontrava questionando o que parecia inquestionável, talvez se possa atribuir a gênese da filosofia primitiva, na qual a humanidade buscou racionalizar suas inseguranças, desenvolvendo, por decorrência, as primeiras ideias de espiritualidade como fatores de apaziguamento dos seres imateriais, sempre ativos, imprevisíveis e omnipresentes; mas, invisíveis.

A esta ainda incerta e titubeante compreensão, seguiu-se a necessidade humana de alinhar-se a tais seres, para que os humores da natureza se lhes apresentassem sempre ou, pelo menos, sempre que possível, favoráveis. Daí os cultos, consubstanciados tanto na demonstração de reconhecimento da superioridade dos cultuados, quanto na prática ritual das oferendas.

Se assim é, assim nasceram e se formataram as espiritualidades. Elas, como, para além da mera demonstração de submissão, também serviram para tentar-se o pretense apaziguamento dos humores daqueles seres sobrenaturais, levaram a atribuir-lhes, nas diversas culturas, o poder discricionário para a produção das enchentes e tempestades, dos raios e do fogo destes decorrente, a grassar nas matas; também o tonitruar apavorante do ódio sagrado consubstanciado nos trovões ali está, assim como a supressão ou potencialização da caça, da pesca e da coleta, o que, em alguns formatos, aponta para as especializações das divindades.

Entre tais compreensões e racionalizações, pelo menos duas correntes se destacam: uma, aceita que, em algum momento da evolução, a convivência sagrado/mundano foi rompida, como resultado de incauta ofensa original provocada pela humanidade, mas concebe que a religação é possível; eis aí as religiões, que admitem duas formas de religar-se:

- a) a primeira, aceita que haverá a retomada da vida após a morte pela ressurreição daqueles que, durante a passagem terrena, obedeceram às regras que a divindade exige, como prova de submissão e de adequada convivência social; aos demais, reservam-se castigos eternos, como efeito da própria insubmissão quando em vida; assim, nas religiões ditas reveladas;
- b) a segunda, admite o possível retorno contínuo dos mortos via reencarnação; em al-

gumas delas, como ciclos constantes de depuração, que só serão encerrados quando a elevação da alma atingir a excelência esperada pelas divindades; é assim no kardecismo; em outras versões, esse ininterrupto retorno acontece como ciclos de reaprendizagem, como, por exemplo, no hinduísmo, que admite a metempsicose³⁷; portanto, nos dois modelos dessa versão, não há castigos eternos e a futura reconexão entre sagrado e mundano é o incontornável destino de toda a humanidade.

A outra corrente aceita a convivência e permanência ininterrupta entre os mundos material e visível, e o outro, imaterial e invisível, que interagem em maior ou menor grau, dependendo da iniciação, não de conversão, em que cada indivíduo se submete a rituais pertinentes, que o aproximam da divindade que o acompanha e acompanhará vitaliciamente. É nesse nicho que se localizam as crenças africanas que, para fins de diferenciação, trato como religiosidades, não religiões, visto que não há nada para religar.

Para prosseguir, é importante enfatizar que, em todos os casos apontados, admite-se que as espiritualidades geram cultos e rituais, que buscam promover e manter a aproximação entre mundano e sagrado, produzindo fazeres e saberes absorvidos por formatações culturais.

Para maior compreensão desse ponto e melhor aprofundamento, creio que cabe recorrer a Bosi (1992), quando em seu “Dialética da Colonização”, afirma que (p. 11) “Começar pelas palavras talvez não seja coisa vã”, porque “As relações entre os fenômenos deixam marcas no corpo da linguagem”.

Na mesma trilha caminha Fu-Kiau (*apud* Santos, T., 2019, p. 15), quando recomenda, quanto ao estudo de idiomas, que reputa imprescindível: “Estudar língua é o processo mais importante para se aprender a arte de codificar e decodificar sistemas sociais da sociedade humana no mundo” porque, segundo ele, “Aprender é um processo acumulativo de codificar e decodificar culturas, portanto é necessário estudar a língua que expressa essas culturas.”

Prosseguindo o raciocínio, Bosi, à mesma página, busca as raízes dos termos cultura, culto e colonização, ressaltando que os mesmos derivam “[...] do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro é *culturus*.” (destaques no original).

Adiante, ele informa (1992, p. 13): “Se passo agora do presente, *colo*, [...] para as for-

³⁷ Fenômeno que admite a reencarnação em formas sub-humanas de vida, o que se destina à depuração de vícios não purgados enquanto humanos; no momento seguinte, admite a reencarnação em castas inferiores, mas em progressiva ascensão pelas seguidas reencarnações, como o é a formatação social do hinduísmo.

mas nominais do verbo, *cultus* e *cultura*, tenho que me deslocar do aqui-e-agora para os regimes mediatizados do passado e do futuro” (destaques no original), o que aponta que o culto, fenômeno do passado, é matriz da cultura, fenômeno do presente que, filosoficamente, se projeta para o futuro.

Ele esclarece tal posicionamento ainda à mesma página, quando informa que o termo *cultus* significa “[...] algo de cumulativo: o ato em si de cultivar é efeito de incontáveis tarefas, [...] é denotação do trabalho sistemático, [...] da luta que se travou entre o sujeito e o objeto do suor coletivo”, processo que, transmitido entre gerações e aliado ao fazer material, promove e consagra as sementes da cultura.

Mas, não só: é, segundo Bosi, da relação do trato com a terra e sua produtividade com os saberes ancestrais duramente depurados ao longo das gerações, que a palavra culto se expande, apontando para a reverência aos mortos e aos seres invisíveis.

Isso porque, segundo ele (1992, p. 14-15), o ato do “[...] ser humano preso à terra e nela abrindo novas covas que o alimentam vivo e abrigam o morto”, define o duplo sentido desse substantivo: ao que foi trabalho sobre a terra, junta-se o antepassado, morto, a trabalhar sob ela, na produção de alimentos para sua descendência; portanto e para tanto, deve ser cultuado.

Por outro ângulo: é a mesma palavra culto, agora como adjetivo, que qualifica o sabedor, o pensador, o discursador lógico, aquele que, de alguma forma, pode conduzir ou orientar seus pares, porque detentor dos respeitadas saberes que formatam a tradição.

Eis aí, também, o exercício do sacerdócio que, nas religiosidades africanas, apontam para os mais velhos como fontes naturais de consulta e orientação, à vista da experiência acumulada, além da guarda e manutenção dos procederes, que derivam da ancestralidade e são mantidos pela senioridade, consagrando a tradição como pilar social e civilizatório.

Cardoso (2003, p. 30) segue o mesmo caminho de Bosi, quando relembra que “Foi no século XVIII que a noção de *cultura*, até então limitada [...] à cultura da terra e do gado (agricultura), adotou a metáfora [...] que estende dos cuidados prodigados à terra, àqueles de que a mente é objeto” (destaques no original).

Prosseguindo, Cardoso (2003, p. 38) se alinha a Kroeber quando esse, em 1952, chega “[...] à conclusão de que a cultura é um discurso coletivo do tipo simbólico, tendo a ver com conhecimento, crenças e valores”. Também recorre (2003, p. 34) a Edward Burnett Tylor para, a partir da definição deste autor, apontar que:

1) cultura é algo adquirido, que se aprende no seio social [...]; 2) [...] a menção [de Tylor] aos ‘costumes’ e ‘outras capacidades ou hábitos’ abre caminho a que também se integrem no enfoque cultural coisas como aspectos econômicos, as tecnologias, etc. [...].

Obviamente, neste rol de “outras capacidades ou hábitos” cabe, perfeitamente, incluir-se as espiritualidades em geral; porém, é relevante ressaltar que estas, a rigor e se compreendidas como crenças individuais, não dependem de qualquer grupo para existir, assim como os eremitas; no entanto, as manifestações culturais, aí incluídos os cultos, só fazem sentido se admitidas pelo grupo; ou seja: se praticadas em sociedade.

Indo além, mas alinhando-me a Cardoso (2003), creio incontornável aceitar que sociedade e cultura, embora interdependentes, não podem ser confundidas. Ensina esse autor (2003, p. 24) que “[...] a sociedade ou, mais exatamente, o sistema social - definido ‘principalmente [como] um conjunto de indivíduos humanos entre os quais existem relações’”, é condição prévia para a formatação e o desenvolvimento de processos culturais. Isso porque, ainda segundo o mesmo autor à mesma página, “[...] a rede de relações sociais [...] surge como uma realidade previamente existente, uma ‘necessidade externa’ do indivíduo, tão material quanto ‘a terra que pisa, a casa em que vive, as árvores que o cercam’”.

Da dedução acima decorre, naturalmente, a necessária existência prévia da sociedade, do grupamento humano interligado no entorno das mesmas crenças, saberes e fazeres, a servir de berço para a espiritualidade, aqui entendida em sentido amplo, porque sem aquela, simplesmente não existiriam nem fiéis, nem líderes, quer leigos, quer religiosos, inviabilizando tanto as religiões quanto as religiosidades.

É nesta linha que admito que da sociedade depende o culto como prática social, sendo fator de coesão e sustentação da cultura; e que a espiritualidade, enquanto geradora dos cultos, precede tanto as religiões quanto as religiosidades, primeiros frutos das filosofias, rudimentarmente nascidas das tentativas de racionalizar o espanto e conviver com o medo.

3.3 Filosofias africanas

Segundo Adilbênia Machado (2014, p. 161), “[...] o tema ‘filosofia africana’ tem sido recente nas investigações dos estudiosos africanos”, porque apenas “[...] há pouco mais de cinquenta anos começou-se a realizar essas reflexões, tendo-a como tema acadêmico de investigação, debate e aprendizagens”. Cabe perguntar: por que apenas “[...] há pouco mais de cin-

quenta anos”?

Porque, respondo, a partir de 1885 e persistindo para além da metade do século seguinte, toda a África, com exceção, apenas, de Libéria, já anteriormente abordada e Etiópia³⁸, esteve sob o indevido e marcadamente agressivo jugo europeu; portanto, sujeita ao inominável processo de colonização, que não lhe reconhecia qualquer capacidade intelectual; isto, mesmo quando esta capacidade saltasse aos olhos dos colonizadores, que lhes impediam a manutenção de suas crenças, culturas, fazeres, saberes e procederem.

Informo, por pertinente, que o ano de 1935 acima mencionado, marca a segunda tentativa italiana de invasão da Etiópia; o que, segundo registra Mazrui (2010, p.2) marca a entrada da África na Segunda Guerra Mundial; mas, novamente, assim como em 1887, os italianos foram rechaçados, agora sob o reinado de Hailé Sallassié, o Ras Tafari; mas isso, apenas, depois de cinco anos de ocupação³⁹. Sobre o tema, ver Marques (2008).

Se assim é, é incontornável admitir que foi apenas a partir das descolonizações africanas, que a Academia começou a analisar e registrar, cientificamente, os conceitos fundantes daquelas sociedades, onde tais filosofias giram em torno da cultura material, imbricada na religiosidade.

Mas, como esta configuração é dinâmica e esparsa porque fruto da experiência, elas podem e devem ser estudadas por todos aqueles que se dedicam às africanidades, quer continentais, quer das diásporas ou, como aponta Machado, A. (2014, p. 160), pelos “nascidos na África ou aqueles que têm a África nascida em si.”

Indo além e antes de adentrar e diversificar as abordagens sobre os diversos modos africanos de entender o mundo e seus mistérios, cabe atentar para o que Towa (2015, p. 13) aponta sobre o tema: “[...] é necessário ressaltar expressamente [que] uma filosofia negro-africana é uma filosofia”; ele prossegue, à mesma página: “[...] por mais que as diferentes filosofias sejam singulares e, inclusive, divergentes, contudo, todas elas são filosofias”; o que coloca, “diante de um caso particular, o problema geral do uno e do múltiplo.”

Ainda segundo Towa (2015, p. 13), enfrentar este problema exige “[...] indicar o que é

³⁸ A Etiópia, então comandada pelo rei Menelik II, conseguiu rechaçar, em 1887, a primeira tentativa de invasão, decorrente da malsinada Partilha; nova tentativa ocorreu durante a Segunda Guerra Mundial, quando os mesmos europeus foram rechaçados depois de cinco anos de ocupação, com a Etiópia sob o reinado de Hailé Sallassié, o Ras Tafari.

³⁹ Sobre o tema, ver Marques (2008) **A questão ítalo-abissínia**: os significados atribuídos à invasão italiana à Etiópia, em 1935, pela intelectualidade gaúcha.

filosofia, ou pelo menos, o que se entende por ela” e “[...] mostrar, em seguida, como as diferentes filosofias se articulam dentro da filosofia, antes de focalizar a atenção sobre os problemas colocados pela elaboração de uma filosofia negro-africana moderna”.

Mas, Lopes, M. (2022, p. 29) introduz complexidades na definição de filosofia africana, quando aponta que se pode pensar “[...] que existem filosofias regionais ou filosofias a partir de contextos específicos, a partir de problemas específicos”; o que será, de certo modo, admitido nesse estudo.

Assim sendo, é diante deste entendimento que não há como discordar de Nogueira (2014, p. 33), quando aponta que a pluriversalidade, o pluriverso “[...] tem um alcance maior do que universo e universalidade, na medida em que o paradigma da pluriversalidade é um modelo aberto que inclui a universalidade.”

É no mesmo sentido que Machado, A. (2019, p. 72) se posiciona: “[...] a pluriversalidade é tecida pela inclusão”, sendo, portanto, “[...] um convite para pensar, filosofar”, porque o fundamento filosófico africano admite que “[...] existem vários universos culturais; não existe um sistema único organizado em centro e periferias, mas um conjunto de sistemas poliocêntricos em que centro e periferias são contextuais, relativos e politicamente construídos”; o que sustenta a escolha do paradigma afrocentricidade como adequado à presente análise.

Isso posto, creio imprescindível aceitar que os africanos filosofam por caminhos fundamentalmente dinâmicos, de onde é incontornável atentar para o que Machado, A. (2019, p. 78) informa sobre suas pesquisas:

Metodologicamente trabalho com algumas correntes da filosofia africana contemporânea no intuito de uma construção historiográfica. Entretanto, compreendo o quão delicado é, tendo em vista que tais correntes estão em processos contínuos de construções, desconstruções, transformações. Sabendo, ainda, que muitos filósofos fazem parte de mais de uma corrente. Desse modo, é importante demarcar que as transformações, construções e desconstruções estão em processos.

Por outro olhar: o dinamismo acima apontado por Machado, A. (2019), disciplina e justifica a prioridade africana dada à oralidade em detrimento da escrita, o que é de tal forma predominante, que grande parte dos povos africanos prescindem de registros gráficos.

Porém, este marco civilizacional africano, a oralidade como transmissora de conhecimentos em lugar da escrita, levou o ocidente a adotar o discurso que prega que todo o continente é ágrafo por incapaz de produzir registros gráficos; assim sendo e por propositadamente autoenganados, desprezam os hieróglifos, o amárico e o ge'ez escritos, bem como o profundo

e inegavelmente filosófico sentido dos símbolos akan, dos quais Sankofa é o mais conhecido.

No entanto, como o critério de verdade das filosofias autóctones locais é o bem-estar do grupo, este só pode ser efetivado por meio do imprescindível diálogo intergrupar, à busca de consenso; o que, por seu dinamismo, aponta para a oralidade como o adequado meio para definir posturas e ajustar culturas, ao disseminar, dinamicamente e para todos os componentes da própria comunidade, os conhecimentos gerados por sua particular forma de filosofar.

Em outras palavras: pode-se admitir que tais filosofias, pela constante atualização que lhes é característica, só podem socorrer-se do diálogo; portanto, só podem externar-se, repiso, a partir da oralidade, porque neste modelo filosófico, consagrando o dinamismo que lhes é marca incontornável e característica, somente ela pode lhes servir como condutora de consensos e pontual critério de verdade.

Olhando por outro ângulo: mesmo sendo o pensamento filosófico africano dinâmico e evoluindo em espiral, ele, embora mantendo assento sólido na tradição, constantemente se atualiza para o momento presente, à luz dos fatos do momento, conforme aponta Machado, A. (2014, p. 163):

Na realidade, são as análises críticas específicas do pensamento tradicional africano que irá proporcionar a essa filosofia distintamente africana, uma forma de pensar diferente do europeu, porém não inferior {...}. Uma forma africana onde a oralidade apresenta-se com grande força construtiva de pensamentos e construções filosóficas.

Machado, A. prossegue à mesma página, detalhando que a filosofia africana se desenvolve “[...] no calor dos acontecimentos, sintetizando experiências de ancestralidade que são renovadas diariamente”; portanto, trata-se de “uma filosofia do acontecimento, da diversidade, filosofia como atitude de libertação”, o que significa incorporar o dinamismo da vida à construção do pensamento, consolidando o que se pode chamar filosofia da ação.

Porém, ao enganosamente aceitar o discurso ocidentocentrado que aponta que a filosofia africana surge, apenas, a partir do conjunto de textos, produzidos e classificados por autores africanos como sendo filosóficos, indiretamente assume-se que este sofisticado pensamento só ganha vida a partir da escrita.

Mas, contrastando firmemente este discurso, Machado, A. (2019, p. 68) aponta que

[...] a filosofia africana contemporânea é uma filosofia aberta para os acontecimentos, filosofia dos sentidos, do corpo-templo ancestral, da diversidade, dos encontros / encantos, encontros com a diversidade cultural e a diversidade que há em cada uma de nós.

Portanto e segundo ela assume à mesma página, esta filosofia está

Onde a diferença é compreendida como possibilidade, como atitude, como uma ética de sentidos e potencialização da vida [, onde] cria e encanta mundos, ressignifica e dá sentidos, [porque é] ética implicada no cuidado de si e das pessoas, filosofia do desejo e respeito por todos seres existentes. Filosofia da Natureza! Do ser! Do pertencer! Essa filosofia tem a cultura, em sua diversidade, como grande eixo da sua constituição, origina-se das experiências, das travessias diversas, valorização de si, de nosso povo, de nossos saberes, da busca por justiça.

Certamente, é ao constatar a incompreensão ocidentocêntrica deste fato e o consequente estranhamento daí decorrente sobre tais fundamentos, que Lopes e Simas (2020, p. 50), enfatizam a seguinte observação:

A grande crítica [ocidental] que se faz às tentativas de caracterizar o pensamento tradicional africano como filosofia é a de que, na África, o pensamento tradicional, defrontado com a grande incógnita que é o Universo, seria incapaz de ir além do temor e da reverência, próprios das mentes ditas “primitivas”.

Para exemplificar o que afirmam, esses autores, à mesma página e na seguinte, anotam que “Desqualificar as práticas simbólicas dos povos africanos, diga-se, foi moeda corrente nos séculos XVIII e XIX”; para comprovar o que afirmam, recorrem, à página 50, aos escritos de Hegel em *Filosofia da História* e, à página seguinte, a Kant em *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, ao que Wanderson F. Nascimento (2015) contrapõe:

O racismo fez com que ignorássemos os conhecimentos produzidos por povos que fizeram parte de nossa própria história de modo fundamental, imaginando que eles não eram intelectualmente capazes de produzir pensamento sofisticado. Qualquer olhadela na produção filosófica do continente africano mostra o quanto esse tipo de imagem é um preconceito racista e não uma verdade histórica.

Por outro ângulo: embora filósofos africanos como Towa, Wiredu e outros defendam que a filosofia só o é quando resultante de profunda reflexão, crítica e análise, o que, subliminarmente, aponta que ela só se consolida depois de escrita, aceito, como exemplo contraposto e profundamente filosófico, o mito ashanti, em que o deus-aranha Ananse⁴⁰ aprende a humildade ao ouvir uma simples opinião de seu filho; o que o leva a, mesmo que acidentalmente e

⁴⁰ Ananse é, seguramente, a principal personagem da mitologia akan; as aventuras dessa aranha, carregadas de humor, trazem profundos ensinamentos ético sociais, entre os quais o valor da humildade, referido aqui. Como exemplo, algumas de suas aventuras, possivelmente as mais difundidas, podem ser acessada no livro *Histórias de Ananse*, de Adwoa Badoe e Baba Wague Diakite.

vítimado pela própria soberba, espalhar a sabedoria pelo mundo.

Prosseguindo, creio que é inescapável admitir que os contos africanos, assim como suas máximas, mitos, símbolos e outras representações similares, são sínteses de elaborada sofisticação, carregando, consigo, insuspeitados pensamentos, cuidadosamente compactados, por exemplo, em frases às vezes muito simples: quem pode negar profundidade filosófica a provérbios como “o machado esquece, a árvore não”, “enquanto os leões não falarem, as histórias de caça glorificarão o caçador”, “um pequeno bolor estraga toda a massa”, “a chuva não cai em um telhado só”, “dois sabores na cuia confundem o paladar”?

Assim também com o mito yorubá que atribui a Iku, o orixá-morte, a obrigação incontornável de devolver, a Nanã, o barro que, dela retirado, serve de matéria-prima para formatar os seres humanos, o que atribui àquele orixá, por consequência, responsabilidades tanto pela morte quanto pelo reinício do ciclo da vida e pela inserção, ao Orum⁴¹, dos ancestrais?

Como decorrência, concordo com Mucale (2013, p. 19), para quem a filosofia africana é ampla, diversa, mas tem propósito definido: “Sendo africano, decidi que se a filosofia ainda pode dedicar-se às ‘causas últimas’”, é porque “essas causas ainda podem ser, para os africanos e não só, as mesmas pelas quais muitos seres humanos derramaram o seu precioso sangue outrora e outros ainda o fazem hoje: a liberdade e a justiça. [...]”

É aprofundando o tema que Ngoenha (2011, p. 211) decreta:

A filosofia africana na sua valência política deve contribuir para a realização das exigências de justiça. Por conseguinte, filosofar sobre a acção significa interrogar as legitimidades edificadas pelos homens (nacionais e internacionais), e tentar dar palavra às pessoas, grupos e culturas que foram privadas dela até aqui. A filosofia não se pode contentar em justificar o *status quo*, mas [...] deve dessacralizar os equilíbrios políticos que parecem únicos. (destaques no original).

Mergulhando um tanto mais nesta opinião, Pontes (2017, p. 64), recorrendo a Ramose (2011), anota que este filósofo “[...] nos leva a refletir que o pensamento filosófico produzido [por] africanos seria o mentor do processo de descolonização mental”, porque pode ser o “responsável pela sensibilidade argumentativa e sensitiva do processo de descaracterização que inferioriza os povos africanos”; o que pode garantir “[...] a humanidade africana [que foi] exterminada por essa negação”.

⁴¹ O sagrado mundo místico africano, onde convivem tanto as divindades quanto os ancestrais.

Portanto, conhecer as filosofias africanas, reveste-se como “[...] ação justa e necessária que a filosofia ocidental precisa fazer”, para não mais permitir que o fenômeno epistemicida perpetue suas esdrúxulas afirmações sobre as africanidades.

É assumindo, fundamentalmente, a mesma opinião, que julgo que tal processo, para produzir resultados satisfatórios, deve ater-se, mas detalhadamente, às posturas e valores sociais africanos apontados por Mananga (1984, 1988): segundo este antropólogo, tais valores são comuns a toda a África subsaariana, de onde decorre o desenvolvimento de filosofias locais autóctones, embora como evoluções e adaptações de matriz comum.

Prossigo e, alinhando-me a Diop e seus seguidores, admito que esta matriz filosófica é anterior ou, no mínimo, contemporânea à sua festejada irmã grega e que, dela, há reflexos ativos naquelas que apresento, aqui; também, que ela é tremendamente sofisticada e os mitos e símbolos que transitam por quase todas as culturas do continente ora enfocado, assim como ela, assentam-se em ditos filosóficos bastante intrigantes e desafiadores.

A partir deste ponto, creio absolutamente necessário, antes de prosseguir, registrar que, embora as filosofias ocidentocentradas separem as análises filosóficas em diferentes searas, tais como a ontologia, para explicar a natureza do ser, da existência e da realidade; a antropologia, para analisar o ser humano; a epistemologia, para o estudo do conhecimento, e a axiologia, para o eixo em torno do qual giram as ações, nas filosofias africanas subsaarianas, a epistemologia não se desarticula da axiologia, nem dos outros escaninhos filosóficos criados pelo ocidente porque, para as africanidades, tudo o que existe no cosmo, aí incluída toda a natureza, está ligado, indelevelmente, pela mesma energia geratriz universal, chamada *ntu* entre os bantu, *asè*, para os yorubá.

Assumo, portanto, que, para os pensamentos africanos, só é válido o conhecimento, ou seja, a epistemologia, se tiver, como consequência, o bem-estar comunitário, que é sua axiologia, que se liga, indelevelmente e por decorrência, tanto à antropologia quanto à ontologia.

Consolidando este entendimento, também admito que os pilares das filosofias africanas se pautam pelos balizadores sociais apontados por Munanga (1984; 1988); o que, assumo, carrega consistência à hipótese que sustenta a presente tese.

Prosseguindo: a análise de cada filosofia africana em particular, demonstra que cada uma se ancora em pilares próprios, mas com fundamentos similares, sendo esta a premissa com que elas serão tratadas nesse estudo.

Nessa linha e como produto comum e todas elas, resalto e repiso que tais filosofias

buscam compreender e explicar, através de mitos, provérbios, histórias fantásticas e símbolos diversos, suas concepções sobre o cosmos e seus fenômenos; o que fundamenta suas culturas, crenças e credences, mitos, etc.; mas, sempre tendo, como foco, a comunidade e o indivíduo dentro delas, assim como qualquer Outro⁴².

Eis o momento importante para enfatizar que o Outro, para o africano, não é apenas aquele que não se enquadra no arquétipo de excelência em que os ocidentocentrados se auto erigem, mas, sim, o Diferente, aquele que tem algo novo a acrescentar ao conhecido, assim enriquecendo tanto o saber anterior quanto a experiência.

Indo um tanto mais além: o Outro, para o africano tradicional, é o Todo, incluindo-se aí as divindades, os não nascidos, o Cosmos e a natureza; é diante deste olhar que é possível compreender quando Machado, A. (2014, p. 29) afirma: “[...] observa-se que os africanos têm um modo de filosofar diferente, com uma sensibilidade filosófica que parte de uma distinta dimensão antropológica”, porque buscam discernir o que constitui o ser humano; mas, a seu modo, porque aí incluem os outros povos deste mundo material, bem como do imaterial.

Quanto a este ponto, merece repisar, com ênfase, que é fundamental constatar que este rol se estende para além da comunidade dos vivos: os ancestrais são tratados como entidades ativas que, embora desmaterializadas, continuam fazendo parte atuante do grupo, enquanto seus feitos são lembrados; este o fundamento da tradição, à qual se curva o balizador social ancestralidade, conforme será apontado.

É com isto em vista que registro, desde logo, que as filosofias africanas, desde África e conforme detectado no candomblé, interagem embebidas, mergulhadas, entrelaçadas a seus cultos que, materializados em posturas e rituais, formatam processos culturais, só possíveis porque praticados em conjunto por toda a comunidade; o que consagra a sociedade ampla, que emula o conceito tipicamente africano de família estendida.

Portanto enfatizo, como introdução ao que abordo na sequência, que todas estas filosofias são embebidas e mergulhadas nas religiosidades, das quais extraem seus cultos, que formatam suas culturas e disciplinam suas sociedades, conforme ensina Hernandez (2005 p. 54): “[...] ensinar a divisão [entre] espiritual e secular [é] absolutamente oposta à base do [...] repertório cultural africano, fundado na unidade entre vida e religião.”

⁴² Em maiúsculas porque se trata de um indivíduo fictício, que, individualizado, recebe nome próprio, comum nas análises sociológicas. Homi Bhabha, Edward Said e seus pares, por exemplo, se valem do mesmo recurso.

Também ressalto que elas, em geral e diante de seu dinamismo, não se pautam pelo conjunto estático de regras e definições coesas, mas, sim, pela tradição atualizada; portanto, este fato deve ser levado sempre em conta, quer quanto à interpretação dos signos, tais como o conjunto adinkra dos povos akan, quer quanto à compreensão dos diversos mitos, do que Prandi, R. (2002), por exemplo, dá conta sobre os yorubá.

Assim também com as máximas e os provérbios, do que são exemplos os apresentados por Lopes e Simas (2020, p. 108-123) e que, conforme apontam estes autores, podem ser encontrados em todos os grupos locais.

Assumo que essa postura traz segurança à continuidade do presente estudo que, a seguir, aborda formatos diversos, tipicamente africanos, de pensar; ou seja: diversas nuances da filosofia africana, para fundamentar a escolha de uma delas na continuidade da pesquisa.

Enfrentadas as decisões que disciplinam este estudo e para prosseguir nos argumentos que sustentam este capítulo, decidi subdividir tais filosofias, mas apenas para fins de argumentação, em três grupos, quais sejam: aquelas das quais encontro resíduos detectáveis nas outras; as sudanesas, que são as originadas na região da Baixa Guiné, e as de origem bantu, o que engloba o complexo Angola/Congo/Moçambique; é assim que as apresento, a seguir.

3.3.1 Filosofias com resíduos difusos

Assim considero as filosofias cujos fundamentos e conceitos, com maior ou menor ênfase, são detectáveis nas compreensões do sagrado e das sociedades africanas, sendo elas limitadas ao recorte definido para esta análise. São elas: Kemet, ancestralidade e sagacidade.

3.3.1.1 Kemet

Kemet, segundo apontam Lopes e Simas (2000, p. 53-54), ecoando Asante, “[...] está diretamente relacionado e ligado às antigas civilizações de Cuxe (Kush), na África Oriental, Cayor, no atual Senegal, Peul ou Fula, irradiado a partir do Mali, Akan, Congo e Bamun, nos Camarões”, o que leva Asante, ainda segundo os autores ora mencionados (2020, p. 54), a assegurar que toda sociedade africana é devedora de Kemet.

Essa posição leva a deduzir que, em Kemet, diversas filosofias amalgamaram-se e, uma vez ali organizadas, codificadas e consolidadas, adquiriram corpo sólido e uno, que se refletiu, em maior ou menor grau, pelas diversas filosofias subsaarianas, onde seus resíduos

podem ser identificados, em maior ou menor intensidade, quer pelas crenças, quer pelos costumes sociais.

Obenga (2004a, p. 4) esclarece mais, quanto a essa matriz,

A noção básica de filosofia no antigo Egito referia-se precisamente à síntese de todo o aprendizado e também à busca da sabedoria e da perfeição moral e espiritual. A filosofia nos tempos antigos do Egito faraônico era, então, uma espécie de pedagogia que continha os sábios ensinamentos (seharit) dos antigos sábios, que eram estudiosos, padres e oficiais ou estadistas ao mesmo tempo.

Quanto à antiguidade do pensamento filosófico africano gerado em Kemet, dá conta Gordon (2022), quando informa:

[...] sou professor de filosofia e quando ensino meus alunos, sempre começo com uma conversa sobre o pensamento, o amor pela aprendizagem e com a leitura de uma reflexão filosófica de quatro mil anos atrás. Isso porque parte da colonização da nossa mente está baseada na mentira de que o pensamento filosófico começou há 2500 anos, em Atenas, na Grécia antiga. Se quisermos encontrar ideias de filosofia anteriores a esse período, é possível ler um pensador da África antiga chamado Antef I, que escreveu há quatro mil anos sobre sabedoria, conhecimento e o que significa ser um filósofo.

Eis o que escreveu Antef I, segundo reproduzido por Obenga (2004a, p. 7), que considera este escrito como “a primeira definição de um ‘filósofo’ na história do mundo”:

[Ele é o único] cujo coração é informado sobre essas coisas que seriam de outra forma ignoradas, aquele que é perspicaz quando está profundamente envolvido em um problema, aquele que é moderado em suas ações, que penetra escritos antigos, cujo conselho é [procurado] para desvendar complicações, que é realmente sábio, que instruiu seu próprio coração, que fica acordado à noite enquanto procura os caminhos certos, que supera o que ele realizou ontem, que é mais sábio que um sábio, que se trouxe para sabedoria, que pede conselhos e cuida para que lhe sejam conselhos. (Inscrição de Antef, 12ª Dinastia, 1991–1782 a.E.C.).

Evidentemente, se Antef I pode descrever o filósofo, este, por lógica, lhe é anterior ou, no mínimo, contemporâneo. Portanto, o filósofo e, por decorrência, a filosofia africana, remontam há mais de 4000 anos, não apenas a 2500, como quer o discurso ocidentocentrado.

Indo além, também Galvão (2020b) aponta como inegável, incontornável e profunda a filosofia contida nas máximas de Ptah-Hotep, vizir da V dinastia egípcia, que viveu entre cerca de 2414 e 2375 A.E.C.; portanto Sócrates, por nascido entre 470/469 A.E.C., não pode ter começado a filosofar antes de Ptah-Hotep.

É nesse sentido que Obenga (2004a, p. 8) deduz que “Imhotep, Hor-Died-Ef, Kagemni e Ptah-Hotep no Reino Antigo (2686-2181 a.E.C.) construíram a primeira tradição filosófica

na história do mundo”, e que “Sua sabedoria ou filosofia lhes dava crédito, porque mil anos depois de terem morrido eles ainda eram lembrados com reverência”.

Outros filósofos egípcios também podem ser citados como anteriores a Sócrates: Amenomepe, citado por Ribeiro, K. (2018, 2020) e Noguera (2014, 2016), está entre eles; quanto ao mencionado Imhotep, Obenga (2004a, p. 8) informa que ele foi, além de grão-vizir do rei Dioser (2668-2649 a.E.C.), da 3ª dinastia, também sumo sacerdote em Heliópolis, a principal cidade do Deus-Sol, Ra.

Quanto a Ptah-Hotep e suas máximas, destaco, entre diversas outras apontadas por Galvão (2020b):

- a) injustiça existe em abundância, mas o mal nunca terá sucesso a longo prazo;
- b) toda conduta deve ser tão reta que poderá medi-la com um prumo;
- c) ouvir beneficia o ouvinte;
- d) que seu coração nunca seja vão por causa do que sabe. Tome o conselho dos ignorantes, assim como o dos sábios;
- e) ensine seu discípulo as palavras da tradição. Que ele sirva de modelo para os filhos dos grandes, para que nele encontrem o entendimento e a justiça de todo coração que lhe fala, visto que o homem não nasce sábio;
- f) não coloque nenhuma confiança em seu coração no acúmulo de riquezas, pois tudo o que tem é um dom de Deus;
- g) aquele que tem um grande coração tem um dom de Deus; aquele que obedece ao estômago, obedece ao inimigo;

Há filosofia nelas?

Para os keméticos e ainda segundo Obenga (2004a, p. 14), o Deus-Sol, Ra-Aton, surgiu do oceano primitivo Nun, que era um fluido ou substância não criada, densa e opaca, impenetrável pela luz, que existia antes de tudo; mas, que detinha o poder do autodesenvolvimento; dali surge Ra, o Sol, de onde emana toda energia universal; é com esse surgimento que se materializa o Nilo, possibilitando o desenvolvimento da vida.

Obenga, nesse ponto, chama a atenção para o fato de que, nessa mitologia, o deus, ou seja, a energia fundante, surge como resultante da matéria; o que, segundo enfatizado por Malomalo (2022, p. 45), viria a ser comprovado pela física quântica milênios depois, quando esta

reconhece que toda matéria é feita de energia, ou seja: átomos e partículas.

Prosseguindo, Obenga, à mesma página, registra a seguinte genealogia divina:

O deus-sol gerou Shu, o vento, e Te fnut, a primeira mulher. Desses dois nasceram Geb, o deus da terra, e Nut, a deusa do céu, cujos filhos eram os dois irmãos Osíris e Seth, e as irmãs Ísis e Néftis. Osiris e Ísis darão à luz Horus, o falcão divino dinástico. O próprio faraó assumiu o título de “Filho de Ra” (sa-Ra) da 5ª Dinastia (2498-2345 a.E.C.) em diante. Maat, a deusa da Verdade ou da Retidão, era filha de Ra.

À página 21, Obenga informa:

A ideia de uma vida além do túmulo - isto é, a crença na imortalidade da alma e a ressurreição do corpo – foi explicitada pela primeira vez entre os antigos egípcios. É evidente que os egípcios haviam desenvolvido uma psicologia dos mortos pela primeira vez na história humana.

Segundo Matias (2015, p. 165), em Kemet, nome com que os nativos tratavam o Antigo Egito, a interligação entre os mundos dos vivos e dos mortos exigia que aqueles precisassem oferecer um destino seguro a estes, bem como provê-los de alimentos, para que a jornada entre o mundo material e o imaterial, ao qual chamavam *Duat*, transcorresse livre de perigos. Em contrapartida, os mortos não retornariam para estabelecer o caos sobre a terra.

Ainda conforme opina Matias à mesma página, é possível afirmar que os egípcios estiveram preocupados com o pós vida desde o início de sua civilização; o que não significa, de forma alguma, obsessão cultural pela morte; antes, pela crença na vida após a morte, assim como na possibilidade da interferência dos mortos na vida cotidiana.

É, ainda, Matias (2015, p. 166) quem opina que até mesmo “[...] a concepção dos espaços ao longo da história egípcia, tanto no mundo dos vivos (templos, tumbas etc.) quanto no dos mortos”, focalizava não somente “[...] assegurar a continuação da vida”, mas, sobretudo, guiar o ser humano no trânsito entre os dois mundos.

Diante dessa interligação, pode-se deduzir que, para os egípcios, a energia humana permaneceria para além-túmulo, mantendo o poder de interferir na vida material da sociedade inteira. Também é possível admitir que Kemet e *Duat* eram compreendidos como estados complementares do mesmo cosmos, cujo equilíbrio era provido e representado por Maat.

Perseguindo o mesmo raciocínio, Asante (1998, p. 6, *apud* Lopes e Simas, 2020, p. 54), afirma:

Afora as noções de medicina, monarquia, geometria, calendário, literatura e arte, as sociedades africanas encontraram em Kemet os mitos primordiais

que orientaram seu modo de educar os filhos, preservar os valores sociais, rememorar os ancestrais, pintar os corpos e as casas e cultivar a terra.

Eis aí, indubitavelmente, alguns dos balizadores sociais que Munanga (1984, 1988) encontra em todos os povos da África subsaariana, o que sugere que, de fato, Diop (2014) acerta quando afirma a unidade cultural africana a partir de Kemet.

Retomando o que acima foi abordado sobre Maat, Njeri (2022b) a define como a “Senhora da Justiça: a Deusa da Justiça e do Equilíbrio” de quem Lopes e Simas (2020, p. 54) informam que se acreditava emanar o “[...] conjunto de princípios morais e éticos orientadores da conduta, na vida cotidiana, do povo e dos governantes de Kemet”.

Portanto, tais princípios disciplinavam toda a sociedade kemética na vivência cotidiana, exatamente porque, segundo os mencionados autores (2020, p. 54), deviam “[...] ser seguidos por toda a comunidade em todos os momentos, fosse no âmbito familiar, comunitário, nacional, ambiental ou religioso.”

Evidentemente, o modo de vivenciar tais princípios, como é da natureza e da progressiva adaptação social humanas, não permaneceu estático, quer ao longo do tempo, quer na dispersão espacial; daí as diversas filosofias africanas que, embora não se espelhem integral e perfeitamente nos fundamentos keméticos originais, mantêm-se centradas nos princípios que absorveram de Kemet, conforme Lopes e Simas (2020) opinam, acima.

Ainda atentos a Lopes e Simas (2020, p. 54), tal conjunto de normas e procedimentos compõe “[...] um sistema filosófico tido como ciência da verdade”, que valoriza aspectos morais, sociais e cotidianos que, metafisicamente, transitam livres entre o divino e o mundano, impondo, a este, os “[...] princípios básicos da verdade, ordem, equilíbrio, harmonia, justiça, retidão e reciprocidade”, conforme quer Maat.

É atento ao que opina Obenga (2004a, p. 26), que aceito que “Maat ainda é uma das principais forças no desenvolvimento das sociedades Africanas. O papel fundamental de Maat se manifesta hoje em dia na linguagem de vários grupos étnicos africanos”, o que aponta para a permanência, no mínimo residual, dessa compreensão kemética por todos os povos locais, com reflexos nas diversas formatações sociais.

Aprofundando um pouco mais o tema, Njeri (2022b) informa que, “[...] para os keméticos, quando você morria, você era levado por Toth, que é o conhecimento” para a “frente de Maat, que lhe faz as perguntas”, para verificar sua aderência, em vida, aos princípios de convivência harmoniosa determinados por ela que, a partir de então, pode prosseguir com seu

juízo. É atenta a esta mitologia, que Njeri (2022b) pondera: “[...] então, [é] o conhecimento [Toth, que] leva à justiça [Maat]”; profundamente filosófico, me parece.

Avançando por outra trilha, repiso que o pensamento africano, a partir de Kemet, se pauta pela interpretação holística do cosmos, o que o difere, fundamentalmente, dos modelos ocidentais, que partem de si próprios como arquétipos de humanidade; assim sendo, o pensamento destes, inevitavelmente propõe considerar os africanos inferiores por diferentes, conforme os discursos iluministas já citados e denunciados por Noguera (2014, p. 31).

Porém, Obenga (2004a, p. 9) enfrenta irretocavelmente este torto posicionamento, quando detalha o significado da escrita hieroglífica. Segundo ele, os hieróglifos formam um sistema de escrita, que registrava coisas e ideias reais sem confusão, sem mistérios ocultos; e, o que revelam, “[...] é de interesse singular na história intelectual da humanidade”, porque se trata de um conjunto de 800 sinais, que descrevem todas as classes e categorias de seres e coisas, expressando o universo e tudo o que nele existe.

É à mesma página que Obenga, indo além, opina:

É por causa do universo que existem hieróglifos. De certo modo, todas as coisas são hieróglifos e hieróglifos são todas as coisas. É por isso que era impossível para os egípcios conceber a ideia de não-existência no sentido da ausência do existente. Desde que o universo é beleza, abundância, plenitude, diversidade, harmonia e unidade, os hieróglifos reproduzem, por desenhos, todas essas manifestações do universo.

À página seguinte, ele detalha: “A escrita hieroglífica é um sistema semiótico mais completo – completo, isto é, sistemático e compreendendo tudo no universo”, que pode ser “encontrada em toda parte: nas paredes e colunas do templo, túmulos, monumentos sagrados e assim por diante”, porque “A necessidade humana universal de comunicação e auto-expressão foi graficamente cristalizada na escrita egípcia, que procurou representar a forma do próprio universo. Isso é impressionante do ponto de vista semântico e filosófico.”

Exemplificando, Obenga (2004a, p. 10-11) informa que o verbo “wnn (unen), escrito com o sinal hieroglífico da lebre do deserto, significa ‘existir’, ‘ser’”, expressando “o ser ou a existência em um sentido pleno”; isso “Originalmente, significava talvez ‘mover-se’, ‘correr’”, o que, para o pensamento kemético, informava que “Para ser um ser verdadeiro, alguma coisa sempre tem que estar em movimento ou funcionando. Portanto, o não-ser não é.”

À página seguinte, (2004a, p. 12) ele explica que

A “posição” das colunas de um templo não é uma imagem estática, porque a

mente está sempre pensando na firmeza e estabilidade das colunas como um processo. De fato, o movimento é concebido para ser levado da terra para o céu através de colunas. Isto significa que a humanidade, construindo civilização e espiritualidade na terra, deve alcançar o mundo da Verdade (maat) e a eternidade (djet).

Ainda e para encerrar essa abordagem, eis outro verbo trazido por Obenga (2004a, p. 13): *kheper*, que traz a ideia de totalidade da existência; ou seja: “O um e o muitos estão entrelaçados pelo mesmo poder dinâmico do existente”, de onde se deduz que “‘matéria’ e ‘espírito’ são dois aspectos da mesma realidade”. Isso de tal forma que, para essa filosofia, “lidar com ‘matéria’ sem ‘espírito’” resulta em algo incompleto, “porque ‘matéria’ e ‘espírito’ não estão apenas lado a lado. Eles estão inextricavelmente conectados juntos” de onde a convivência não só harmônica como, principalmente, interdependente porque complementar, entre os mundos material e espiritual.

Ainda Obenga (2004a, p. 15):

O poder vivificante do deus-sol produziu (*kheper*) tudo na existência, e seu poder criativo continua a trazer (*kheper*) vida e força até mesmo em coisas “inanimadas”. Este poder vivificante de Ra é a fonte constante de vida e sustento. Ra está presente na terra como um poder benéfico; o Faraó, filho de Ra, expressa sua própria consciência da presença do deus realizando rituais no templo. Na filosofia egípcia, portanto, Nun é o elemento primordial que existia antes da criação e Ra a fonte da vida e da racionalidade. Esses conceitos cosmológicos são originais dos antigos egípcios.

Prosseguindo, mas por outro olhar e para conhecer a profundidade do pensamento kemético e a filosofia dali surgida, é preciso abordar a doutrina do coração, o que se faz a seguir, segundo o que ensina Galvão (2020a) que, inicialmente, declara que “[...] o simbolismo do coração”, embora ainda bastante atual, “[...] é antiquíssimo e desde onde a gente sabe, tem suas primeiras aparições exatamente no Egito.”

Prosseguindo, Galvão (2020a) informa que, para os keméticos, o coração está muito associado à ideia de centro, de onde se expande e se manifesta. Tendo isso em vista, ela (2020a) ensina que, no Egito, este símbolo sugere uma série de chaves: “[...] a ponte entre céu e terra, o lugar onde nossa voz é mais honesta”, porque, nessa cultura, é nele que reside a essência humana e o ponto de encontro com Deus; o que o associa à inteligência, intuição e sabedoria, mais que às emoções.

Subsidiariamente o coração, pela associação com o deus Thot e ainda segundo Galvão (2020a), era considerado, também, como o instrumento da comunicação, o traço de união entre a essência e a existência, entre o mundano e o divino, motivo pelo qual, na mumificação,

os órgãos internos do morto eram retirados; mas, não o coração, que precisava ser apresentado a Maat: isto porque ele era considerado o repositório de todos os registros da passagem do morto sobre a terra, assim como o símbolo da presença divina, interna em cada ser humano.

Galvão (2020a) vai mais além ao apontar que os keméticos entendiam o coração como “[...] célula indissolúvel; como [...] célula de Deus” e, assim, detecta a aderência desse entendimento, que diviniza o coração, às concepções da redenção dhármica e ao kharma indiano; talvez daí decorra, também, o formato alternativo de Sankofa, como o apresenta Njeri (2022a): ou pássaro, que remete ao passado como fonte de compreensão do presente e projeto de futuro, ou coração, conforme exposto acima.

É por isso que, segundo informam Galvão (2020a) e Njeri (2022b), no processo de julgamento da alma, esse órgão é levado à balança de Maat, onde é pesado. Ali, em um prato dessa deusa, ele é colocado; no outro, a pena que Maat traz na cabeça; o coração, guardador, também, das atitudes negativas do morto enquanto vivo, deve pesar menos que a pena.

Dessa interpretação, Njeri (2022b) deduz permanências e ressonâncias, inclusive, no direito atual: o simbolismo da balança como equilíbrio da justiça e, principalmente, a ideia da pena, da qual restam os termos apenar, atribuir pena, Código Penal, duração da pena, etc.

Njeri (2022b) prossegue, filosofando sobre este sistema de justiça:

Então, Maat era, na verdade, aquela que conduzia a harmonia no Kemet, por causa do equilíbrio; é muito importante aí, [...], pensar... vamos pensar em nós, 2022, Brasil, desgraça coletiva, o quanto a gente precisa acessar essa concepção, esse conhecimento do equilíbrio de Maat, para que a gente possa atravessar o que estamos atravessando, da melhor forma possível.

Indo adiante e segundo o africano-americano Maulana Karenga (*apud* Lopes e Simas (2020, p. 61), “[...] dos mais antigos escritos egípcios [...] já se pode extrair uma conscientização estruturada da Humanidade”; é, ainda segundo Lopes e Simas, mesma página, que Karenga informa que, desses escritos, que antecedem em vários séculos as formulações das religiões reveladas sobre os mesmos temas, é possível encontrar, pela primeira vez, o conceito de *logos*, assim como os conceitos de livre-arbítrio e igualdade entre humanos.

Assim também com a moralidade reflexiva, que se depura da concepção de Maat e na crença de Deus Supremo, bem como na recompensa pelo bom caráter, contraposta à penalização dos maus: crenças que se espraiam pelas concepções filosóficas africanas posteriores às egípcias, como poderá ser verificado na sequência.

3.3.1.2 Ancestralidade

Segundo Machado, A. (2014, p. 163), “Não é possível uma filosofia sem cultura, sem oralidade, sem ancestralidade” porque, especialmente quanto à filosofia africana, esta, segundo Eduardo Oliveira (2006, *apud* Machado, A., 2014, p. 163), “[...] encontra-se baseada nos seguintes princípios fundamentais: ancestralidade, diversidade, integração e tradição”.

Ela (2014, p. 163) opina que “A ancestralidade é a grande articuladora” porque, segundo Oliveira (2003, p. 165, *apud* Machado, A., 2014, p. 163), “[...] responde pela lógica que articula o conjunto de categorias e conceitos que revelam a ética imanente dos africanos”.

Prosseguindo, Machado, A. (2014, p. 37) opina que “A filosofia africana permeada pela ancestralidade [constitui-se] num modo de pensar e agir, onde o indivíduo é a preocupação fundamental”; ela também registra, à mesma página, que Oliveira (2006, p. 160) ensina que “[...] o diagrama da filosofia africana é construído no plano horizontal da solidariedade”, de modo circular, pois assim todos estão incluídos; “[...] assim é o símbolo de Ananse [o deus-aranha dos akan], um círculo que imprime sua sabedoria, esperteza, criatividade para encarar a complexidade da vida.”

Portanto, a filosofia da ancestralidade e conforme aborda esta autora (2014), parte de práticas inclusivas que, enraizadas nas memórias e conhecimentos dos saberes desenvolvidos e transmitidos ao longo das gerações e necessariamente preservados e atualizados pela comunidade, inescapavelmente envolvem todo o corpo e todos os corpos, que os têm como fundamentos dos saberes e fazeres atuais, que sempre partem deles para serem aplicados.

Como a forma de expor e perpetuar os saberes acontece por meio da oralidade, a ancestralidade exige a escuta sensível e a valorização dos saberes de todos os indivíduos, pois, conforme enfatiza Machado, A. (2014), todos os indivíduos têm algo para aprender e para ensinar; sempre.

A mesma pesquisadora ensina que, nesta filosofia, nos encontramos e percebemos quem somos, de onde viemos e conseguimos nos localizar no mundo e na sociedade, balizados pelos valores sociais apontados por Munanga (1984, 1988); especialmente quanto à linhagem, associada à longevidade e à comunidade, o que justifica sua afirmação de que (1988, p. 60): “[...] o sistema de parentesco [é] a referência fundamental do africano.”

Nesse ponto ressalte-se, enfaticamente, que, falar de ancestralidade não é falar de posse, incorporações, rituais envoltos em misticismos e ambientes mágicos, mas, sim, da responsabilidade intergeracional quanto a disponibilizar saberes consolidados que, por imer-

são induzida, controlada pelo mais longevos, são mantidos e preservados em comunidade, porque úteis, o que exige o cuidado com a tradição; o que não impede que esta se atualize constantemente, adaptando-se às exigências que o momento e o local imponham, quaisquer que sejam estes.

É nesse sentido que deve ser compreendida a transferência de saberes, sempre que mencionada neste estudo.

Portanto, cabe perguntar, com Machado, A. (2014, 2019): “[...] o que é filosofia africana senão o eixo em que estes saberes e fazeres se enraízam e se consolidam enfeixando sentidos e buscando lógicas e verdades em um corpo hegemônico de conhecimentos que dão sentido aos saberes, fazeres e procederes africanos?”

Aceitando-se tal pergunta como autorrespondida, deduz-se que essa filosofia é o centro em torno ao qual se fundamentam e materializam as culturas africanas, sendo que o chão em que as mesmas se afirmam, é o movimento da ancestralidade atualizada.

Quanto a isso, Machado, A. (2019) ecoa o que aprendeu com Makota⁴³ Valdina Pinto em 2018 (fonte oral, segundo Machado registra), quando escreve (p. 239): “[...] uma pessoa, não é só uma pessoa, aquela pessoa tem de história, de ancestralidade, de tudo que vem, até chegar naquela pessoa”.

Portanto, é inevitável aceitar que compomos, todos nós, uma só comunidade humana e, como ensina ubuntu, só somos indivíduos porque o somos em comunidade. O que inclui os ancestrais e os ainda não nascidos.

Perseguindo a mesma trilha, o poeta e filósofo moçambicano Morgado Mbalate (2022), ao discorrer sobre a filosofia contida no idioma africano swahili, aponta que, nele, “[...] dois conceitos [...] são relevantes: *Sasa* e *Zamani*. *Sasa* corresponde ao tempo vivido individualmente ou em comunidade [o que] leva à percepção na vida do agora, [...] do tempo actual”, enquanto “*Zamani*, embora contenha o tempo do agora, inclui o futuro breve, presente, dinâmico e o passado experienciado.”

Portanto, a combinação dos dois conceitos aponta para a permanência dinâmica do saber entre gerações, de tal forma que, segundo Mbalate (2022)

⁴³ Cargo auxiliar imediatamente inferior àquele de quem exerce o sacerdócio, na estrutura hierárquica do *candomblé* aderente à filosofia bakongo, de origem bantu.

[...] quando um indivíduo morre, o seu *Sasa* se conserva durante o tempo em que este é lembrado pela sociedade, mas se interrompe quando a obra do indivíduo é esquecida por completo; a partir daí, este indivíduo começa a pertencer a outra dimensão do tempo, o tempo *Zamani*, que pode ser considerado como o tempo dos mitos, que é contido no *Sasa*, pois este contém o presente e o futuro.

Filosoficamente, isso significa que, no tempo *Zamani*, atuam os mitos cosmológicos que, nesse tempo lento, contêm diferentes explicações para os acontecimentos atuais; portanto, o passado se apresenta como período a ser privilegiado, porque é o tempo dos antepassados, onde toda a experiência e sabedoria adquirida ao longo de gerações, se ativa.

Assim, o tempo e o universo, nessa perspectiva africana, se nutrem de ancestralidade; o que interliga os tempos dos vivos e dos mortos, unificando, holisticamente, os mundos visível e invisível, o material com o imaterial, o presente com o passado, formando uma só compreensão cósmica; o que faz com que o tempo, nessa linha de pensamento, possua apenas uma realidade, que é a do instante.

Outro ponto a destacar é a seguinte reflexão, captada por Machado, A. (2014, p. 131-132) em uma das aulas ministradas por Eduardo Oliveira, em 11 de dezembro, 2013: “A ancestralidade africana é um exemplo cultural de resposta à morte. A estética é outra resposta. E a ancestralidade é um fator ético e estético, pois nossa existência é coletiva e não individual”.

Portanto, ela prossegue, à mesma página: “Só sabemos o que somos quando sabemos de onde viemos, assim podemos produzir sentidos, ou seja, ‘leio a forma e dou sentido’”, o que torna “[...] a ancestralidade [na] forma e o encantamento [no] conteúdo, sempre numa relação do eu comigo mesmo, eu com os outros, eu com a natureza e eu com o espírito”.

Decorre que, conforme ensina Machado, A. sobre a educação (2014, p. 152), essa,

[...] na cultura africana tem como cenário o cotidiano, que é revestido do natural e do sagrado, ou seja, a vivência na cultura africana tem uma relação estreita com o natural, este é a interface do sagrado, daí que a ancestralidade apresenta-se como esse espírito de intimidade com a natureza. A relação com a natureza é um espaço comunitário e se dá na comunidade. O ancestral é a natureza divinizada, é a referência cultural maior, é quem apreende a memória da comunidade, é o principal arquiteto na construção de uma vida comunitária saudável. Por isso a natureza e os ancestrais são guia, sabedoria e diretrizes na cosmovisão africana.

Essa definição, como se verá adiante, adere perfeitamente ao comportamento detectado nos templos de candomblé ketu, onde todos têm a consciência de que é absolutamente necessário cada indivíduo cooperar de forma útil, produtiva e eficaz com toda a comunidade, para preservar tanto a natureza quanto a tradição; afinal, todos sabem que têm, por destino

inescapável, tornar-se ancestrais.

3.3.1.3 Sagacidade

Conforme aponta o nome, essa corrente, “filosofia dos sábios”, iniciada pelo filósofo queniano Henry Odera Oruka em 1990, tem, por base, a experiência dos anciãos, assim considerados porque, profundos conhecedores das tradições de seu povo, tornam-se consultores onipresentes, críticos racionais, que objetivam, incontornavelmente, a harmonia e o bem-estar social local.

Segundo Machado, A. (2019, p. 81-82),

Os filósofos da sagacidade estão convictos de que o estudo da Filosofia Africana não versa em torno do estudo de obras, mas das pessoas sábias [...] das comunidades, estabelecendo uma relação da filosofia com as pessoas sábias enraizadas na cultura tradicional e em seu contexto.

Com esse olhar, o que passa a ser importante para essa reflexão filosófica é o profundo pertencimento ao grupo, de onde se extrai as experiências e os conhecimentos tradicionais, necessariamente movimentados pelo dinamismo dos acontecimentos, que são analisados, inevitavelmente, à luz dos critérios obtidos pela experiência das pessoas consideradas sábias, que são aquelas preocupadas, fundamentalmente, com o bem-estar e a harmonia de seus pares.

Segundo o filósofo moçambicano José Castiano (2011, p. 140, *apud* Machado, A., 2019, p. 82), “[...] a obra de Oruka retoma o espírito da etnofilosofia ao procurar conteúdos filosóficos nos saberes populares”, o que, no entanto, limita os saberes do sábio à comunidade onde vive.

Segundo Kalumba (2004, p. 1), “Por razões históricas, a filosofia da sabedoria africana tem seu foco nos pontos de vista dos sábios nativos tradicionais”, o que adere plenamente ao sistema hierárquico das sociedades africanas, nas quais a senioridade detém o máximo poder decisivo, embora esse se exerça, sempre, pelo consenso obtido em diálogo entre pares, que estão integrados, física e espiritualmente, no mesmo contexto.

No entanto, o sábio se destaca individualmente porque, segundo ainda Kalumba (2004, p. 1) valendo-se de Oruka, “Um verdadeiro sábio deve usar habitualmente o dom da sabedoria para o aperfeiçoamento ético de sua comunidade” e, por isso, “[...] ele ou ela tem que ser constantemente preocupado com os problemas éticos e empíricos provenientes de sua comunidade, com a intenção de encontrar soluções interessantes para elas.”

À dúvida surgida acerca da profundidade e pertinência dessa corrente filosófica, que se resume na pergunta “Será que a África tradicional fornece instâncias de pensamento individualizado e crítico?”, Kalumba (2004, p. 7) recorre novamente a Oruka: “Sim”, diz ele, enquanto responde: “[...] de acordo com Oruka [...] a existência de sábios filosóficos tradicionais no Quênia prova que esse tipo de pensamento é uma característica permanente da África”, porque é, ainda, constatada por outros, tais como Marcel Griaule (1965) e J. O. Sodipo (1997), também citados por Kalumba (2004, p. 1), tanto entre os dogon quanto entre os yorubá, além de Oruka, para o Quênia.

Em outras palavras: levando-se em conta a enorme distância geográfica entre esses grupos – o Quênia, banhado pelo Índico, os dogon e yorubá, pelo Atlântico – a universalidade da presença de sábios entre os grupos africanos pode ser admitida, o que subsidiariamente, no mínimo sugere que o pensamento filosófico, mesmo quando restrito a grupos específicos, sempre existiu naquele continente.

Além disso e de qualquer dúvida, também aponta para a senioridade como fonte dos saberes, o que, segundo Munanga (1984; 1988), se repete em todas as sociedades subsaarianas.

Por outro ângulo: a filosofia da sagacidade comprova que o pensamento racional nativo e autóctone da África, por antigo e indubitável realidade, acintosamente enfrenta o negacionista discurso ocidental sobre os africanos, conforme acima fartamente abordado.

3.3.2 Filosofias sudanesas (região da Baixa Guiné)

Essas são filosofias cujo fluxo para o Brasil foi incrementado ao final do processo de desumanização de africanos, e que têm, por principal zona inicial de aporte no território nacional, o estado da Bahia; notadamente, as regiões açucareiras e fumageiras, Salvador e Cachoeira, de onde irradiaram, fortemente, os fundamentos e fazeres dos candomblés nacionais.

É delas que derivam as Casas jeje e ketu em geral, bem como outras formações amalgamadas, incluindo-se, aí, as intersecções com outras fontes, tais como as de origem bantu.

Registro que são da mesma região africana os chamados malês que, em determinado momento de nossa história, influenciaram importantes decisões oficiais; mas que, por muçulmanos, portanto adeptos de teologia fundamentada nas religiões reveladas, não deixaram reflexos teológicos nas religiosidades africanas no Brasil, motivo pelo qual não os contemplo

neste estudo⁴⁴, cujo foco declarado é o candomblé, com ênfase na nação ketu.

3.3.2.1 Akan

Para esse grupo, o ser humano é constituído por cinco elementos essenciais, conforme registram Lopes e Simas (2010, p. 77-78): *kra*, ou alma; *sunsum*, espírito; *ntoro*, fator genético masculino, que rege a linhagem; *magya*, fator genético feminino, que rege o corpo; *tumi*, o poder e a autoridade.

A alma, ou *kra*, muito se aproxima do conceito egípcio místico de coração, porque entendida como a manifestação da essência humana, assim como condutora do destino individual; quanto ao *sunsum*, guarda a personalidade, o caráter do indivíduo: portanto, parece possível compreender que é este o componente responsável e guardião do direito ao livre arbítrio.

Quanto a *ntoro*, é responsável pela manutenção da solidariedade entre os membros de mesma linhagem; é, ainda, o dirigente da família estendida, enquanto *magya*, ao reger o corpo físico em toda a sua totalidade, determina a posição de cada indivíduo na linhagem: as sucessões entre os akan é matrilinear, em perfeita aderência ao que Diop (2014, 2020) defende como determinante, a partir, mesmo, da sociedade egípcia.

Resta abordar *tumi*, crença que defende que todos os seres e coisas contêm a presença de divindades, como se acredita, também, entre os demais povos subsaarianos, a partir de Kemet: trata-se da energia formadora de cada coisa, que se manifesta por si só ou pela interação com outras, do que resulta o exercício do poder e a produção de efeitos, benéficos ou não.

Como exemplo da ação deste elemento, Lopes e Simas (2020, p. 78) apontam a trepadeira parasita *aboma bosom*, capaz de matar quase todas as outras plantas; entretanto, ela é benéfica para o ser humano, servindo para a cura de diversas doenças, como decorrência da intensidade de seu poder, de seu *tumi*.

O *tumi*, além de individual, também é comunitário e transita entre mortos e vivos, pe-

⁴⁴ O que, de forma alguma, significa negar influências árabes e islâmicas no candomblé nacional: aceita-se, em geral e como exemplo, que o uso ritual de vestes brancas nos ambientes sagrados do candomblé, o que demonstram respeito a Oxalá, cujo nome é corruptela de *Orixá N'la*, o Grande Orixá, a que são dedicadas as sextas-feiras, se deve à consagração, pelos muçulmanos, deste mesmo dia da semana a Allah; sobre o tema, ver o verbete “Roupa Branca, sexta-feira, em Lopes (2004); também o uso dos patuás no candomblé, adere ao mesmo uso pelos malês, africanos de fé islâmica, o que foi detectado na Revolta que leva este nome, e vai abordada no Apêndice B deste estudo.

renizando-se pela descendência e se espalhando pela linhagem, incluindo-se aí os não nascidos, com o que se espraia por toda a comunidade.

Para esse grupo cultural, a sociedade inteira forma um só corpo espiritual, o que, culturalmente, reforça o conceito de interdependência comunitária, conforme apresentado por Munanga (1984, 1988), ou seja: um só indivíduo de má conduta, pode causar prejuízo a toda a comunidade, pela ofensa causada aos desígnios divinos.

Resta apresentar a filosofia contida nos símbolos adinkra, conjunto composto por mais de sessenta símbolos, cada um representando um conceito, que interpreta um dizer filosófico, uma sabedoria; entre eles, o pássaro Sankofa é o mais conhecido.

Mas, antecipando um pouco este passo, é relevante registrar que tais símbolos, assim com os hierógrafos para os keméticos, podem ser encontrados em todos os ambientes desse povo: enfeitam tecidos, paredes de casa, corpos, etc.

Curiosamente e conforme ensinam Lopes e Simas (2020, p. 81), a palavra adinkra pode ser decomposta em *di kra*, o que significa “despedir-se do *kra*”, da alma individual, que, na filosofia kemética, é representada pelo coração, com os efeitos de seu livre arbítrio.

Isso porque, originalmente e conforme conta a tradição, tais símbolos eram utilizados em funerais, para representar nuances do caráter do morto que, assim, deixava, apenas, seu *sunsum*, sua energia individualizada, atuando junto à comunidade, com o que esta filosofia se aproxima da concepção kemética da superveniência do espírito ao pós-túmulo.

Talvez os principais mitos desse povo, concentrando, em parábolas, sua filosofia, aborem as histórias de Ananse, o deus-aranha acima citado, entidade sagaz, dona de toda a sabedoria, em cuja teia se cruzam todos os caminhos da vida.

3.3.2.2 Fon e Yorubá (jeje/nagô)

Convivendo em espaços geográficos bastante aproximados, qual seja, a região da Baixa Guiné entre os atuais Nigéria, Togo e Benin, esses dois grupos, como decorrência desse fato, mantiveram significativa similaridade entre suas crenças e formatações sociais.

Nos dois casos, são detectáveis a subdivisão em diversos subgrupos: para os jeje, registram-se os mahi, savalu, mundubi, dahomé entre outros; para os yorubá, nações como ketu, efon, ijexá, podem ser registradas; para todas elas, os fundamentos filosóficos e reflexos culturais, bastante aproximados, se reproduziram, embora adaptativamente, no Brasil.

Quanto aos saberes e fazeres, tanto jeje quanto nagô, compreendem o cosmos como formatado pela ação da energia que os yorubá denominam *asè*, conforme ensina Malomalo (2018; 2019; 2020; 2021; 2022), o que se desdobra em um conjunto de forças que se defrontam constantemente, tornando o equilíbrio e a harmonia cósmica instáveis porque em incesante movimento.

A compreensão desses confrontos e ajustes por ambos os grupos, evidentemente aponta que a dialética atua a partir do constante embate entre a ação dos deuses, que é sagrada, e as tradições, que são materiais, sendo que este embate é, normalmente, apaziguado pela submissão do mundano ao divino, reconstruindo-se a cada momento e movimento do universo, a exigir a constante vigilância e interação com a natureza.

Assim sendo, opinam Lopes e Simas (2020, p. 66): “[...] o significado, a estrutura e as relações simbólicas existentes entre os componentes do Universo sagrado iorubá [assim como na concepção jeje] referem-se a um conjunto complexo de sistemas e doutrinas.”

Detalhando mais especificamente: nesse sistema de crenças, os princípios dinâmicos da existência dependem da interação entre humanidade e divindade, o que é individualizado; mas, exige a harmonia entre materialidade/divindade e a comunidade inteira, que só pode ser atingida pelas consultas oraculares ao sagrado, sempre que desequilíbrios se apresentam.

Como resultado, os oráculos servem como imprescindíveis instrumentos de comunicação mundano/sagrado, a direcionar as ações materiais que, a partir das instruções ali disponibilizadas pelas divindades, ou seja, pelos ancestrais e *voduns/orixás*⁴⁵, harmonizam o indivíduo com a natureza, seus deuses, ancestrais e o restante do grupo.

Profundamente assentada nos próprios mitos, a filosofia yorubá tem, como personagem principal, o mensageiro Ešú, a esfera, sem o qual a comunicação entre o mundano e o sagrado é impossível. Também por isso esta é, incontornavelmente, a primeira entidade a ser saudada e reverenciada em qualquer ritual dessa religiosidade.

À paridade com Ananse e sua teia para os akan, Ešú se encontra colocado nas encruzilhadas dos yorubá: assim como aquele, em cujos fios se traça a vida, é nas encruzilhadas de Ešù que os destinos se definem, embora sujeitos ao livre arbítrio.

Traço marcante nos rituais de ambos os grupos é a possessão divina, durante a qual o

⁴⁵ Os entes sagrados, denominados *voduns* pelos fon/jêje, *orixás* pelos yorubá/nagô.

sagrado se faz presente entre os membros do grupo de fiéis; assim, também, os ancestrais, por fazer parte do mundo invisível, comparecem em rituais específicos. No Brasil, há celebrações em que pretos-velhos, boiadeiros, indígenas e similares, por ancestrais nacionais, também são cultuados e participam de possessões, no que muito se aproximam dos ritos umbandistas.

3.3.3 Filosofias bantu (complexo Angola/Congo/Moçambique)

Segundo Machado, A. (2019, p. 80), o mundo ocidental trazia a crença predominante de que os povos africanos seriam incapazes de pensar racionalmente; mas, a tal afirmação, Tempels, segundo informa Luiz (2019), depois de analisar costumes e tradições bantu, respondeu que o conceito de força vital seria o elemento que, ali, explicaria não apenas a religiosidade, mas, também, a forma como aqueles africanos compreendiam o mundo.

Ressalto que a maior parte dos escravizados destinados ao Brasil antes da segunda metade do século XIX, é originária do complexo Angola/Congo/Moçambique, na região da África Central, portanto, bantu.

Ainda segundo Tempels (*apud* Luiz, 2019), pode-se aceitar que a filosofia bantu considera que tudo o que existe é manifestação da força fundamental *ntu*, denominada *asè* entre o povo yorubá, segundo aponta Malomalo (2018, 2019, 2020, 2021, 2022).

Essa força, em acordo a Eduardo Oliveira (2006, p. 46, *apud* Machado, 2019, p. 80), é “[...] a própria manifestação do sagrado que sustenta o universo e permeia a relação entre eles [os seres humanos] e a natureza”. Ressalto que a mesma concepção vigorava em Kemet, quanto à unicidade da energia geratriz emanada por Ra, o Deus-Sol.

Também nessa filosofia, bantu, mortos e vivos fazem parte da mesma comunidade, sendo que o planeta se nutre, ao mesmo tempo, da força e energia que provêm de radiações, alimentos e tudo o que é material e palpável, assim como de tudo o que é imaterial e impalpável, também.

Consequentemente e retomando Lopes e Simas (2020, p. 85), para os bantu “[...] diversas forças [...] podem acrescentar vitalidade aos Seres Humanos”, de forma que se torna primordial dominar as técnicas de magia e de conhecimento dos entornos naturais.

Suplementarmente, tais fundamentos também apontam para a necessária obtenção e manutenção da experiência e suas constantes atualizações, o que elucida o conceito de senioridade apontado por Munanga (1984, 1988), entre os valores sociais fundantes do universo

cultural africano.

Nesse sentido, é basilar o seguinte provérbio local: “A juventude pode andar rápido, mas são os mais velhos que conhecem a estrada e o caminho”.

3.3.3.1 Ubuntu

Para introduzir essa abordagem, é necessário enfatizar que, mesmo antes do interesse acadêmico, que ainda não está consolidado, estudos havia sobre o tema, entre os quais se destaca, enfaticamente, o produzido pelo filósofo ruandês Alexis Kagamé, o que dá início ao presente subítem.

Segundo opina Ngoenha (1993, p. 87), Kagamé é o pai da etnofilosofia africana, conforme aponta Hountondji. Para sustentar esta afirmação, Ngoenha (1993, p. 83) informa que aquele padre e filósofo ruandês, em **A filosofia bantu de ser**, tese de seu doutorado apresentada à Universidade Gregoriana de Roma em 1955, crendo na existência de um sistema filosófico bantu e “[...] escolhendo como inspirador e instrumento de trabalho a filosofia aristotélica”, realiza sua pesquisa através de rigorosa análise gramatical das estruturas linguísticas de um idioma local particular, o seu kiryarwanda que, segundo o angolano Kandjimbo (2021), contém “[...] muitas palavras comuns às das línguas nacionais angolanas”.

Segundo Kandjimbo (2021), este é, entre outros, “[...] o caso de ‘umutima’, unidade lexicêmica comum a outro léxico umbundu, ‘utima’. Desenha assim a possibilidade de determinar os traços identitários das civilizações e culturas da zona bantu.”

Prosseguindo, Ngoenha (1993, p. 83) relata que, para a pesquisa, Kagamé tentou “[...] traçar um quadro de categorias ontológicas bantus, com a intenção manifesta de realizar o que Aristóteles tinha feito com a língua grega”; assim, propôs que “questionando a gramática e as categorias gramaticais das línguas Bantus, se podiam descobrir as articulações do real”, valendo-se, metodologicamente, de comparar as categorias encontradas com as aristotélicas.

Aplicando tal processo, Kagamé chegou a quatro categorias metafísicas que, segundo ele, corresponderiam às dez que Aristóteles identificou, para fundamentar, no grego, o conhecimento das coisas no mundo e organizar o conhecimento; tais categorias, quando elencadas por Sodré (2017, p. 224), são: unidade/pluralidade/totalidade, realidade, negação, limitação, inerência, subsistência, causalidade/dependência, comunidade, possibilidade/impossibilidade, existência/inexistência e necessidade-contingência.

Sodré (2017, p. 224) informa, ainda, que as tais categorias aristotélicas foram aproveitadas por Kant, “[...] mas sem considerá-las [...] ‘predicados’ ou modos de ser captados pela mente, mas sim o ajustamento do ser à mente, no [...] que ele chama de *síntese*”. (destaques no original).

Mas, é com outro olhar que Kagamé, embora encontrando, assim como Aristóteles, palavras que representam categorias articuladoras entre palavra e mente, as considerou complementares e interdependentes, quando consolidadas na filosofia ubuntu.

Sobre o tema, Ngoenha (1993, p. 84) aponta:

A primeira categoria é ‘umuntu’ que designa o homem, isto é o ser dotado de inteligência. A segunda categoria é o ‘ikintu’: são as coisas, os seres privados de inteligência. Estas duas categorias correspondem à categoria de substância. A terceira categoria é ‘hantu’, que conota, ao mesmo tempo, as categorias do lugar e do tempo. A quarta categoria é o ‘ukuntu’ que designa a modalidade, a qual engloba todas as outras categorias inumeradas por Aristóteles.

Segundo Malomalo (2022, p. 43), “Ramosé (2011) vai corrigir Kagamé, afirmando que [ele] esqueceu de uma outra categoria primordial, que é Ubu-Ntu”, sendo que “Ubu é o prefixo que revela que o movimento-força ou energia [está] presente nas quatro categorias mencionadas”. Por metonímia, esta categoria apontada por Ramosé, acabou por nominar toda esta filosofia.

Como se percebe, em todas as categorias levantadas por Kagamé está presente a partícula *ntu* que, segundo Malomalo (2019), remete à compreensão africana de força vital, geratriz e componente de todas as coisas, que Ramosé (2009) consolida no termo “ser-sendo”, resumindo o cerne da filosofia ubuntu, qual seja: a energia primordial está sempre pronta, mas se altera e se renova incessantemente, porque em constante movimento.

Portanto, para discorrer sobre o tema, é imprescindível começar pelo significado do termo *ntu*; ladeando Malomalo (2019), informo que este termo, em bantu, corresponde ao yorubá *asè*, ou seja: admite que toda a criação, cuja extensão abraça todo o cosmo, é composto por apenas uma substância fundante: a “força-ser”; o *ntu/asè*, o “noun dos kamitas” que, no dizer de Malomalo (2022, p. 15), é a mesma kalunga de Fu-Kiau, conforme a aponta Santos, T. (2019, p. 21) e que será vista adiante.

Para melhor detalhar o significado dessa força, cabe recorrer à definição de Azoilda Loretto de Trindade; conforme citada por Njeri e Aziza (2020, p. 62), a energia vital é:

[...] potência de Vida presente em cada ser vivo para que num movimento de circularidade, esta energia circule, se renove, se mova, se expanda, transcenda e não hierarquize as diferenças reconhecidas na corporeidade do visível e do invisível. A energia vital é circular e se materializa nos corpos, não só dos humanos, mas nos seres [...] em geral, nos reinos animal, vegetal e mineral.

Apenas como curiosidade ou, talvez, para deixar mais inteligível essa compreensão, parece possível equiparar essa substância fundamental, mesmo que apenas como exemplo esclarecedor, àquela apontada por Einstein em sua famosa fórmula $E=mc^2$, que define que a energia, se desacelerada, se materializa e, em sentido contrário, a matéria, acelerada, se transforma em energia, apresentando-se como luz/calor, conforme detalha Lamb (2021).

Segundo Ramose (2009), a força *ntu*, contida na palavra *ubuntu* (ubu+ntu), “está”, mas continua “sendo”, ou seja: continua se modificando, movimentando, alterando-se e alterando todo o seu entorno; mas, sempre em sentido evolutivo e em movimento espiralado; em outras palavras: modifica-se constantemente, embora sempre a partir do estágio em que se encontra; o que, talvez, remeta ao simbolismo representado por Sankofa.

Melo Silva (2009, p. 24-25) assim detalha as categorias detectadas por Kagamé:

- a) a primeira, *muntu*, se refere ao ser humano; ou melhor, a seu plural, *bantu*, seres humanos; isso, compreendendo tanto os vivos quanto os mortos; é a força dotada de inteligência, a única detentora da capacidade de manipular a “força-ser”;
- b) a segunda categoria, *kintu*, compreende as matérias sujeitas à ação do *muntu*; a ela pertencem plantas, animais, ferramentas, utensílios e minerais: tudo o que existe na natureza, exceto os humanos, das quais essa categoria depende;
- c) a terceira categoria é *hantu*, força que situa, no espaço e no tempo, todos os acontecimentos e todos os movimentos. Assim, no pensamento africano, lugar e tempo se confundem, porque só se consegue situar alguma coisa ou alguém, relacionando-o à confluência espaço/tempo; o que define onde estava cada indivíduo ou coisa, em cada momento; eis a essência da compreensão africana sobre unidade na diversidade, conforme aponta Mucale (2013, p. 31);
- d) a quarta categoria é *kuntu*, força adjetiva, valorativa, sem a qual não é possível classificar e, conseqüentemente, conhecer *kintu*; o que impede que *muntu* exerça, adequadamente, seu dever de cuidar tanto de seus pares quanto dos componentes daquela categoria.

Ainda segundo Melo Silva (2009, p. 25), “entendendo essa explicação, é possível compreender porque os africanos não separam o sagrado do profano, uma vez que tudo pro-

vém da força vital, criadora de tudo e de todos”, noção em que se apoiam os valores elencados por Munanga (1984, 1988).

Portanto, é imprescindível abordar, nesse ponto, como as categorias em que se divide a filosofia *ubuntu* interagem, porque é desse conhecimento que será possível avançar sobre o processo ensino-aprendizagem no *candomblé* desenvolvido no Brasil.

Para tanto, é inadiável compreender que a categoria *untu* representa o ser humano em sua obrigação de cuidar de toda a natureza e conviver com ela em estado permanente de simbiose, de mutualismo, porque a natureza, cuidada, nutrida, preservada e mantida, irá proporcionar aos humanos, indefinidamente, todos os meios necessários à própria subsistência.

Decorre que tratar a natureza apenas como fornecedora de bens, dela extraindo tudo o que for possível sem se preocupar com o saneamento da eventual degradação ambiental, leva, fatalmente, à exaustão do espaço vital, necessário à sobrevivência da humanidade.

Daí a religiosidade africana admitir que, ao ser humano, assiste o dever de guardar e proteger tudo, tanto em comunidade quanto individualmente. Isso porque todos os elementos e instrumentos classificados na categoria *kintu* atestam a intervenção divina e, portanto, devem ser perenizados, para sustentar tanto o grupo quanto a sua descendência.

Assim sendo, estão sob a proteção do *untu* não só os animais, mas também todos os componentes do mundo vegetal e mineral, assim como os instrumentos, ferramentas e utensílios produzidos para manuseio, conforto, permanência e sobrevivência sadia, tanto própria quanto de todos os componentes do cosmos e da natureza.

Resumindo: para as africanidades baseadas no *ubuntu*, o ambientalismo está indelevelmente inscrito na sociedade e espiritualidade; não é opção: é profissão de fé.

Mantendo, ainda, o foco na missão humana de cuidar de todo o ambiente que lhe é vital, não é possível que se exija tal ação de um só indivíduo: apenas o conjunto da comunidade pode atender amplamente à natureza em suas necessidades, no tempo certo e de forma correta.

Exemplificando: se um indivíduo está cuidando da caça, outro pode e deve estar preocupado com a segurança do grupo, ou com outras tarefas também úteis e necessárias; mas, como não é possível, ao mesmo indivíduo, ocupar-se das duas tarefas no mesmo lugar e ao mesmo tempo, elas só podem ser executadas, concomitante e corretamente, se distribuídas por indivíduos diversos do mesmo grupo.

Eis aí o fundamento da categoria *untu*, que se reflete na incontornável noção da in-

completude individual; o que remete à compreensão de que a comunidade, entendida e tratada como família estendida, é imprescindível para a preservação não só da sociedade, mas, também, de cada um de seus componentes.

Indo além, assumo esta categoria como a que alinha a filosofia ubuntu à afrocentricidade quanto ao núcleo “afro” desse paradigma, porque, se o mesmo define seus adeptos como localizados individualmente a partir dos fundamentos africanos e agindo a partir deles, *hantu* é, exatamente, a categoria que coloca, a cada indivíduo, o dever de observar, absorver e, quando for o caso, agir sobre todos os fenômenos disponíveis, quando a seu alcance.

Mas, no momento seguinte, e em aderência ao núcleo centricidade, é de sua obrigação partilhar suas observações e ações com todo o grupo que, assim, enriquece-se quanto ao incontornável conhecimento *kuntu*, condição *sine qua non* para que o *mntu* possa agir, harmonicamente e em grupo; ou seja: enquanto *bantu*, para cumprir com seus deveres e obrigações junto a seu entorno, como quer a categoria *kintu*.

Por outra forma: somente o grupo é capaz de captar, analisar e interpretar todo o ambiente a ser cuidado, o que traz, a cada indivíduo, aderindo ao núcleo afro, o dever de observar e apreender as partículas de realidade que lhe é possível observar, para, em conjunto com seus pares individualizados, a seu tempo e de cada particular ponto de observação, carregarem ao grupo todas as visões diversas do mesmo objeto, como quer o núcleo centricidade; o que produz a compreensão holística sobre o fenômeno observado, disparando as ações adequadas a partir de então.

Decorre que juntar cada observação particular ao conjunto comum é incontornável, porque é imprescindível reunir todas as observações individuais para a manutenção da convivência harmoniosa e cúmplice de todo o grupo com o ambiente, sendo este, holística e necessariamente, analisado por todas as formas possíveis.

Porém, de nada adianta observar e compartilhar tudo, sem que o *mntu* consiga absorver e, em diálogo grupal, adjetivar o que observa: eis aí, atuante, a categoria *kuntu*, a alimentar e desenvolver a crítica, proporcionando o diálogo, o planejamento, a ação, o controle e os ajustes, o que caracteriza a experiência que, portanto, decorre da constante evolução, ou seja: do que Ramose (2009) aponta como “ser-sendo”.

Isto posto, resta abordar o que Malomalo (2019, p. 80) ensina sobre Ramose:

Ramose para desenvolver a sua tese da pluriversalidade da filosofia, rejeita a prática de exclusão filosófica da filosofia dominante ocidental, universalista

e excludente do outro. Nessa perspectiva, para Ramose, torna-se evidente [...] que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia apenas se for reconhecida como um meio para compreender e interagir com a pluriversalidade do ser.

Para melhor esmiuçar o que entende sobre os ensinamentos de Ramose, Malomalo (2019, p. 80) prossegue, opinando que “Em outras palavras, isso significa [que] ao falar da particularidade, temos em mente aquilo que está incrustado na natureza e na cultura”, revelando características específicas, mas inter-relacionadas; portanto, “o conceito de filosofia seria indevidamente restritivo e cego se pretendesse excluir elementos da natureza, cultura, sexo, religião ou história”, o que reforça a importância da visão holística, que deriva da categoria *kuntu*.

Malomalo prossegue à mesma página, explicando que, “do ponto de vista da pluriversalidade de ser, a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo.” Como decorrência natural desta afirmação, “Excluir [...] filosofias e negar seus estatutos simplesmente por conta de uma definição [...] particularista da filosofia como uma disciplina acadêmica, significa anular a validade da particularidade como o ponto de partida da filosofia.”

A partir dessa abordagem e para melhor compreensão da filosofia *ubuntu*, cabe ouvir Ramose (2011, p. 5), novamente:

[...] deve-se notar que o conceito de universalidade era corrente quando a ciência entende o Cosmos como um todo dotado de um centro. Entretanto, a ciência subsequente destacou que o universo não possui um centro. Isto implicou na mudança do paradigma. Parece que a resistência do “universo” mostra uma falha que aponta para o reconhecimento da necessidade de um deslocamento do paradigma. Neste ensaio optamos por adotar essa mudança de paradigma e falar de pluriverso, ao invés de universo.

Retomando o cerne dessa filosofia, a ontologia, nela, compreende que *ntu* sustenta tudo o que existe, quer material, quer imaterialmente, porque tudo provém da mesma energia vital que, em consequência, irmana todos os seres com todos os demais componentes, inertes ou não, presentes no cosmos. Em síntese: a natureza é a emanção do sagrado, materializada.

Decorre que a interpretação antropológica ali presente, admite que o ser humano, ou *muntu*, é inquestionavelmente responsável pela manutenção da harmonia natural, visto que é o ser capaz de pesquisar, analisar, planejar, decidir, avaliar, modificar e facilitar a evolução de todas as coisas.

Tal responsabilidade deve ser exercida em simbiose com tudo o que existe, conforme lhe impõe a categoria *kintu* porque, ao cuidar da natureza e com ela conviver no melhor mutu-

alismo possível, ela lhe retornará adequadamente, disponibilizando todos os meios necessários para a permanência e sobrevivência recíproca de ambos e, notada e especialmente, o bem-estar do grupo; o que consagra a axiologia ubuntu.

Mas, para que o *muntu* possa exercer satisfatoriamente a incontornável missão que lhe impõe a categoria *kintu*, o grupo precisa dispor de amplo conhecimento sobre a natureza a seu cuidado; senão, não lhe é possível agir a tempo e adequadamente.

Isso impõe, ao *muntu*, o dever de pesquisar, perene e constantemente, sobre tudo o que está sob sua responsabilidade; o que exige a análise holística de todo o ambiente e seu entorno, colocando em ação a categoria *kuntu*, a todos os momentos.

No entanto, como a observação e compreensão da totalidade não é possível de ser captada individualmente, visto que a ninguém é dado o poder de estar em diversos lugares ao mesmo tempo, a categoria *hantu* impõe a necessária interação comunitária nas decisões sobre todas as ações futuras, quer para harmonização do bem comum entre todos os componentes da comunidade, quer para o cumprimento adequado das exigências *kintu*.

Mais sucintamente: se a harmonia é o objetivo, a busca do consenso tem, no diálogo, lógica e incontornavelmente assentado na oralidade, o único instrumento hábil para tanto. Decorre que é a harmonia interna, ativada pelo consenso à vista do dinamismo da vida e da natureza, o critério de verdade desta filosofia; mas, o consenso sempre deve levar em conta a experiência anteriormente adquirida, que parte da sabedoria ancestral, constantemente atualizada pela observação atenta do dinamismo da vida.

Daí que a antropologia, para essa compreensão filosófica, aponta que todos os seres humanos são incontornavelmente incompletos e, portanto, interdependentes: como nenhum indivíduo é capaz de se encontrar em todos os lugares ao mesmo tempo, é evidente que, fundamentalmente, o conhecimento individual resulta defectivo; decorre que apenas o grupo, em diálogo crítico, é capaz do conhecimento holístico dos fenômenos observados, conforme requer a categoria *hantu*.

Nesse ponto, cabe analisar como essa filosofia influi no candomblé, onde os saberes e fazeres tradicionais são transmitidos por oralidade. Segundo Costa Júnior (2017, p. 237), nele,

Não se usa um livro com imagens, não se fala de um elemento que se desconhece a forma, a cor, a textura e o cheiro. A prática educativa no terreiro de candomblé se dá pela experiência, pela observação atenta, pelo fazer junto. É, portanto, uma outra forma de conhecer, sendo inimaginável aplicar a ela a distinção característica da ciência de verdadeiro e falso, dado que não obe-

decem aos critérios científicos de verdade.

Portanto e finalizando: como apenas as categorias *kintu* e *kuntu*, agindo harmonicamente, podem fornecer subsídios para as definições conjuntas, a ação do *muntu* quanto à harmonização do grupo e de seu entorno, que decorre da materialização da categoria *hantu*, o obrigam à evolução constante e à maturação da experiência; o que justifica a hierarquia social baseada na senioridade/longevidade.

3.3.3.2 Bisoidade

Avançando nos conceitos que fundamentam a filosofia ubuntu, embora olhando por outro e ampliado ângulo, cabe abordar a bisoidade que, advogando os direitos biocósmicos, certamente abarca aquela filosofia e vai muito além.

Isso porque, segundo Malomalo (2022, p. 54): “Tratar ubuntu somente como humanidade pode levar as pessoas, não advertidas sobre a complexidade do debate, a interpretações erradas.” e, para tanto, cabe registrar como ele (2019, p. 77) se refere ao tema:

Pretendo [...] explicar o que venho chamando de direitos biocósmicos na perspectiva da filosofia africana do Ntu ou filosofia do Ntu [...] desde 2015, quando me propus a pensar os direitos humanos e os direitos da natureza na perspectiva da filosofia africana de bisoidade (Nós-ecológico) de Ntumba (2014) e da filosofia do ubuntu de Ramose (2002, 2010, 2011).

Continuando a argumentação, Malomalo (2022, p. 59) opina que “É preciso radicalizar e ampliar a concepção de direitos humanos de Ramose”, porque “o verdadeiro Muntu não age eticamente somente porque a razão ou a ética humana lhe interpela”, mas sim “[...] deve agir e age porque compreende que está inserida (*sic*) numa Comunidade-Bioscósmica, Comunidade-Ntu com que ele/ela interage individual e coletivamente.”

Abordando a ação humana, Malomalo (2022, p. 57) opina que “[...] o ser humano individual é o sujeito – e não um objeto – de valor intrínseco em si mesmo” e, portanto, “[...] não teria sentido basear a afirmação da humanidade de uma pessoa sobre o reconhecimento da mesma no outro”, exatamente porque “depreciar e desrespeitar o outro ser humano é, antes de mais nada, depreciar-se e desrespeitar-se a si próprio”.

Isso posto, ele continua, à mesma página: “A reivindicação que alguém faz em relação a si mesmo é exatamente aquela que deverá conceder ao outro.”

Prosseguindo, Malomalo detalha (2020) o que significa direitos biocósmicos: “O ‘nós’

cósmico [abrange] o que a gente chama das três comunidades [...]: a comunidade sagrada ou ancestral, a comunidade natureza-universo e a comunidade dos humanos, ou seja, as pessoas”.

Indo além nessa explicação sobre o tema, Malomalo (2022, p. 61) assim expõe:

Quando falo de direitos do Ntu ou direitos biocósmicos, o que isso quer dizer? Por direitos biocósmicos pretendo afirmar a dignidade que todo ser vivente mercê pelo fato de existir ou estar em potência de existir. [Portanto] são os direitos humanos, direitos bioculturais, direitos da terra, direitos da natureza, direitos do universo tratados na sua forma holística, relacional e interdependente conforme as cosmopercepções ancestrais de diferentes povos.

É no parágrafo seguinte que ele conclui: “Essa base biocósmica, da realidade procesual, global e multiforme, do Ntu, Vida-Plena, foi negada pela visão simplista da ciência dominante ocidental”, mas a “filosofia do Ntu [...] exige um diálogo crítico com as cosmopercepções, cosmovisões ancestrais e a ciência moderna progressista aberta às diferenças.”

Pelo menos aparentemente, essa compreensão holística do universo não encontra paralelo nas modernas filosofias ocidentais que, por essencialmente racionais, descuram da dimensão mística em que se sustentam as filosofias africanas onde, segundo Hernandez (2005 p. 54), repiso, “[...] ensinar a divisão [entre] espiritual e secular [é] absolutamente oposta à base do [...] repertório cultural africano, fundado na unidade entre vida e religião.”

É diante dessa compreensão, tipicamente africana e fundante para as filosofias dali surgidas, que Malomalo (2019, p. 77) enfatiza “[...] precisamos reivindicar os direitos de duas comunidades que ficaram”, avançando para além da “comunidade dos seres humanos, [cujos] direitos foram contemplados pela conhecida Declaração Universal de Direitos Humanos.”

Isso significa que é preciso reivindicar, também, os direitos biocósmicos, porque, “[...] a humanidade e tudo o que existe [...] procede do Grande *Ntu* [segundo as] cosmovisões egípcia e de outros dos povos africanos” e, se “[...] tudo começa com a Grande Expansão⁴⁶, [...] e dali procede tudo o que existe [portanto,] os direitos que tem que reivindicar, são [...] plurais e globais”; o que adere, perfeitamente, à categoria *hantu* da filosofia ubuntu, sendo esta necessária para o incontornável dever que esta filosofia impõe ao *mntu*, segundo a categoria *kintu*.

Parece perceptível que tanto ubuntu e bisoidade são não só aderentes mas, sim, con-

⁴⁶ Nessa interpretação, a energia geratriz de todo o cosmo, não se origina da explosão Big Bang, mas, sim, da auto expansão, a partir do impenetrável lago energético primordial; de certa forma, esta compreensão se aproxima da atual definição, ainda incompleta, sobre o que vem sendo cientificamente denominado buracos negros.

fluentes de tal forma que parece possível admitir que a bisoidade amplia a filosofia ubuntu, ao estender os compromissos que esta impõe ao ser humano para além do mero cuidado com nosso planeta porque, nessa confluência, tal cuidado se estende a tudo o que deriva do início do Cosmos, da Grande Expansão primordial, de onde a energia *ntu*.

Diante desse olhar ampliado, a poluição do ar, o lixo nuclear e, até mesmo, os resíduos que, inevitavelmente, o ser humano deixará em sua aventura espacial, clamam pela definição de medidas protetivas, disciplinadoras dessa inevitável expansão humana, se pautada pela lógica capitalista na busca de lucros e não pela natural preservação e conservação daquilo que a natureza pôs e põe à disposição da humanidade, tanto para o prazer e ludicidade, quanto como sustentáculo da preservação da espécie.

3.3.3.3 Bakongo

Adentrando a filosofia bakongo em especial, que também faz parte do complexo bantu, cabe valer-se de Tiganá Santos, quando registra (2019, p. 11): “Eis a ideia kongo de totalidade: relação estabelecida entre entes, seres, coisas, imaterialidades existentes em qualquer dimensão de realidade.”

Este autor, registrando o posicionamento de Fu-Kiau exarado em 1980, assim o reproduz (2019, p. 16):

Nós somos o que consumimos, aprendemos, ouvimos, vemos e sentimos. Nós sentimos ondas/vibrações e radiações [minika ye minienie] porque produzimos ondas/vibrações e radiações. Somos sensíveis ao calor, frio e eletricidade [tiya, kiôzi ye ngolo za n'cezi/sula] somente porque, enquanto organismos, produzimos calor, frio e eletricidade.

Prosseguindo, Santos, T. (2019, p. 20) apresenta a compreensão africana, em geral admitida, também, como fundamental pelos bakongo, para os quais “[...] os mortos não estão mortos: eles são apenas seres vivendo além da muralha esperando pelo seu provável retorno à comunidade, ao mundo físico.”

Ele prossegue, ensinando que a vida do ser humano (2019, p. 20) “[...] está rodeada de diversas forças e ondas que a governam como num mbungi.”, conforme ele aprofunda, à página seguinte (2019, p. 21): “A vida do homem está rodeada de diversas forças e ondas que a governam como num mbungi”, sendo *mbungi* a representação do universo em seu começo, uma coisa vazia, uma cavidade, sem vida visível, mas onde agem forças desconhecidas, invisíveis, que podem explodir; sem dúvida, esta compreensão muito se aproxima do noun, o lago

primordial da mitologia kemética.

É à mesma página e na seguinte que ele registra como, para a compreensão bakongo, surgiu o universo: “Uma força de fogo completa em si mesma, kalunga, emergiu dentro do mbungi, o vazio/nada, e tornou-se a fonte da vida”, além de detonar “[...] como uma enorme tempestade de projéteis, kimbwandênde, produzindo uma enorme massa em fusão” que, ao esfriar, “solidificou-se [kînda] e deu à luz a Terra”.

Segundo este mito da criação, Santos, T. (2019, p. 21) explica que foi no “[...] processo de esfriamento [mvodolo/nghodolo]” que “[...] a matéria em fusão [luku lwalâmba Nzâmbi] produziu água [luku lwasânda], cujos rios, montanhas, etc. são os resultados.”

Assim sendo, (2019, p. 22), “[...] kalunga tornou-se também a ideia de imensidão [...] fonte e origem da vida [...] a força que continuamente gera” e que “[...] surgiu na Terra sob todas as sortes de tamanho e forma: plantas, insetos, animais, rochas, seres humanos, etc.”, no que se confunde, conforme exposto no subitem anterior, com o *noun* kemético, a força universal *ntu* e, o *asè* dos yorubá, conforme ensina Malomalo (2018; 2019; 2020; 2021, 2022).

Quanto ao ser humano, para a filosofia bakongo e segundo aponta Santos, T. (2019, p. 100), “Não importa andar [simbolicamente] para a esquerda, para a direita, para frente, para trás, para cima ou para baixo, você deve voltar para o núcleo/centro”, porque é ali, no “[...] mundo interior, que representa a essência do seu ser”, que este caminhar permite nos tornarmos “[...] seres pensantes, executores [vângi] porque somos mestres [ngânga] de nós mesmos”; assim também o coração como núcleo da personalidade humana, segundo Kemet.

Para prosseguir, é necessário apontar que, conforme ensina Fu-Kiau (*apud* Santos, T., 2019, p. 102) é ainda durante a concepção que “[...] todos os códigos genéticos [tambukusu] são gravados [sonwa] no futuro ‘sol vivo’” que somos nós, os humanos, e é no mesmo processo que acontece a transformação do embrião/feto em ser-que-respira, quando todos os motores biológicos entram em funcionamento; o que permite o nascimento adequado e saudável.

A seguir, o parto, onde, ainda segundo Fu-Kiau, (*apud* Santos T., 2019, p. 103), acontece a emergência humana para o “[...] mundo superior [ku nseke] como ‘sóis vivos’ na comunidade, biológica ou ideologicamente”: é quando o “sol vivo” é potencializado com nova energia, a emissora de som.

É essa a capacidade que permite, ao indivíduo, participar do mundo com o poder de “codificar e decodificar para o mundo externo, o universo, o que está geneticamente codificado/gravado [sonwa] dentro da [própria] sala escura interior.”

A partir deste ponto, é Njeri (2021d) quem ensina:

Então, basicamente, é entender que nós nascemos como um sol vivo; então, nós raiamos para o dia da nossa vida, caminhamos no nosso amanhecer, que seria mais ou menos a nossa infância; chegamos à maturidade plena do Sol do meio-dia e caminhamos rumo ao nosso entardecer, até chegar àquele momento em que o Sol da nossa humanidade, ele se põe, no último sopro de *na kalunga*. Bonito, n'ê?

Mas, há que se atentar para o inegociável compromisso do indivíduo com a humanidade que, ainda segundo Njeri (2021d), deriva do próprio fundamento desta filosofia. Veja-se:

E aí, o Fu-Kiau, ele tem um trabalho muito interessante no âmbito da psicologia africana, mas, também, no âmbito do cuidado com o Sol do outro [...], que faz muito sentido quando a gente vai pensar que nós somos sóis vivos e acendemos o Sol da humanidade que há em outro. E quando a gente vai pensar em acender o Sol que é o outro, a gente pode ampliar isso para quê? Para a educação, para a família, para a maternidade e paternidade...; mas, também pode pensar, aí, como acendemos o Sol do outro em relação à nossa comunidade, com a nossa arte, com um vídeo no canal no YouTube... Enfim: a arte de acender o Sol do outro, é para todos.

Se assim é, fica nítido que a capacidade de se comunicar não se limita a, segundo Santos, T. (2019. p. 103), “[...] apenas alimentar os ouvidos do mundo, mas preencher com as nossas ondas [...] os vácuos cósmicos. É escutar e ser escutado”, conforme quer a afrocentricidade.

Portanto, cabe ao ser humano socializar-se e tornar-se agente localizado, conforme quer o núcleo centricidade do paradigma aqui adotado como balizador da pesquisa.

3.3.3.4 Mulherismo africana⁴⁷

Talvez o nome dessa filosofia remeta à ideia de que se trata, apenas, de outra denominação para o feminismo negro; não é. São pautas diferentes, até mesmo complementares e seguramente não conflitantes, exatamente porque defendem pautas diferentes.

Sobre a primeira, o feminismo negro, Calil e Markman (2020, p. 175) opinam que, “No limite, a Teoria Feminista do Direito” pode ser definida como uma teoria que “Também busca formular críticas a vários paradigmas do Direito, especialmente aos postulados metodológicos do positivismo liberal-individualista”, porque “[...] observa que as demandas feminis-

⁴⁷ É “africana”, mesmo. Deriva diretamente do latim, nominativo da 1ª declinação. Njeri e Ribeiro (2019) explicam isso em **Uma aula sobre filosofia africana e mulherismo**.

tas são monolíticas, feitas por meio de pauta que considera as características e problemas das mulheres negras” e, portanto, busca “[...] pressupostos para a adequação da teoria feminista do direito a essas idiossincrasias.”

Isso porque o feminismo, como movimento político-social de amplo espectro, denuncia que as mulheres, por inseridas em sociedades marcadamente machistas e hierarquizadas, se encontram inferiorizadas em relação a seus pares masculinos; porém, não contempla, em princípio, as especificidades de raça, com o que as mulheres negras, quanto a isso, não são integralmente incluídas nessa agenda.

Nesse ponto, cabe recorrer a Kilomba (2019, p. 96), que denuncia que “A maior parte da literatura sobre o racismo falhou em abordar a posição específica das mulheres *negras* e as formas pelas quais questões de gênero e sexualidade se relacionam à questão de ‘raça’” (destaques no original).

É à mesma página que ela concorda com hooks (1981, p. 1, *apud* Kilomba, 2019, 96), quando denuncia que “[...] raça, muitas vezes, é considerada ‘o único aspecto relevante de nossas vidas e a opressão de gênero torna-se insignificante’”, o que torna evidente o abandono do racismo quanto às questões de gênero, no antirracismo original.

Kilomba denuncia (2019, p. 97): “No entanto, a literatura feminista ocidental também falhou em reconhecer que o gênero afeta as mulheres de outros grupos racializados em formas diferentes das que atingem mulheres *brancas*, tornando as mulheres *negras* invisíveis”, o que, evidentemente, escancara o abandono, pelo feminismo, das questões de raça. Logo à frente e à mesma página, ela prossegue:

Mulheres *negras* têm sido, portanto, incluídas em diversos discursos que mal interpretam nossa própria realidade: um debate sobre racismo no qual o *sujeito* é o homem *negro*, um discurso genderizado no qual o sujeito é a mulher *branca*; e um discurso de classe no qual “raça” não tem nem lugar. Nós ocupamos um lugar muito crítico dentro da teoria. (destaques no original).

Melhor desenvolvendo a ideia, ela opina que (2019, p. 99), “Nesse sentido, o impacto simultâneo da opressão ‘racial’ e de gênero leva a formas de racismo únicas”, porque estas “[...] constituem experiências de mulheres *negras* e outras mulheres racializadas.” (destaques no original), ou seja: “Suas manifestações [...] se sobrepõem a algumas formas de sexismo contra mulheres *brancas* e racismo contra homens *negros*” (destaques no original), o que aponta para inferiorizações específicas não enfrentadas pelo feminismo, configurando o que se pode denominar, segundo ela, de racismo genderizado.

É, ainda, Kilomba (2019, p. 104) quem, assim, se posiciona:

Ignorar a “raça” e fracassar em se posicionar fortemente contra o racismo, argumentam Anthias e Yuval-Davis (1092, p. 101), são vistos [por feministas negras] como os produtos do racismo endêmico do feminismo *branco*. Tal fracasso replica o racismo. Feministas *brancas* estavam interessadas em refletir sobre opressão como membras subordinadas do patriarcado, mas não sobre suas posições como *brancas* em uma sociedade supremacista *branca* – isto é, um grupo no poder em uma estrutura racista. Esse modelo de homens contra mulheres obscurece a questão da “raça” e coloca a mulher *branca* fora das estruturas racistas, poupando-as de ter responsabilidade pelo racismo e/ou de verem-se praticando racismo contra outros grupos de mulheres (e homens). (destaques no original).

É dessa constatação que surge o feminismo negro. Sem excluir as pautas gerais, ele encampa especificidades típicas da raça que, naquele amplo espectro, não estão presentes.

Aprofundando a gênese do movimento, cabe abordar a biografia de Sojourner Truth, que registra que ela fez parte dos primórdios do mesmo ao ingressar, em 1844, na Associação de Educação e Indústria, fundada por abolicionistas e que apoiava os direitos da mulher; porém, o pacifismo e a tolerância religiosa, ali, politizaram-se.

Dissolvido o grupo por não conseguir meios de sustentar-se e segundo conta Angela Davis (2018), ela participou, em 1851, da Convenção dos Direitos da Mulher, em Ohio. Ali, para enfatizar as diferenças sociais de tratamento entre as mulheres negras e brancas, embora todas sufragistas e abolicionistas, balizou seu discurso com a pergunta: “[...] e eu, não sou uma mulher?”, frase que dá título ao livro de estreia de bell hooks.

Mas, mesmo diante da escancarada exposição das diferenças sociais provocadas pelo fator raça, então denunciadas por Truth, apenas a partir da década de 1970 as militantes negras do feminismo norte-americano, passaram a denunciar a invisibilidade a que estavam sujeitas, mesmo dentro de seu grupo reivindicatório, conforme apontou Davis (*apud* Calil e Markman, 2020, 178), em seu “Mulher, raça e classe”.

Ao mesmo tempo, percebeu-se que o movimento negro, na amplitude de suas reivindicações, também não acolhia, talvez inconscientemente por naturalizados, os reclames próprios das mulheres que, assim, só se viam mutiladamente contempladas nos dois movimentos sociais, embora imbricadas exatamente na encruzilhada entre os dois grupos reivindicatórios.

Ainda na mesma linha, vem a praticamente esquecida ativista Amy E. J. Garvey⁴⁸ que, em 1925, declara (2017, p. 163): “Nenhum limite de esforços permanece fechado por muito tempo para a mulher moderna”, embora se referindo, como exemplo, à mulher branca norte-americana da época, declaração à qual ela emenda (2017, p. 164):

E, como as mulheres brancas estão reforçando uma decadente civilização branca, as mulheres das raças mais escuras estão se empenhando em ajudar seus homens a estabelecer uma civilização de acordo com seus padrões originais e a lutar pela liderança mundial.

Ela prossegue antecipando, ainda à mesma página, a questão que seria, mais adiante, enfrentada pelo mulherismo africana, quanto ao conceito maternagem: “Imagine os primeiros anos de contato entre mãe e filho, quando ela dirige a forma e discurso da criança e é responsável por sua conduta e comportamento”; então, conclui: “Muitos homens ressuscitaram das profundezas da pobreza e da obscuridade e marcaram a vida por causa dos conselhos e conselhos de uma boa mãe”.

Garvey continua sua ponderação à página seguinte, quando questiona (2017, p. 165): “[...] quem é mais merecedora de admiração que a mulher Negra? Ela que suportou os rigores da escravidão, as provações consequentes de uma raça reduzida à miséria e as indignidades acumuladas a um povo enfraquecido e indefeso.”

Mas, segundo ela prossegue, “[...] ela sofreu tudo com fortaleza e está sempre pronta para ajudar no prosseguimento da marcha para a liberdade e para o poder.”

Então, se posiciona como mulher negra: “Estamos cansadas de ouvir homens Negros: ‘Há um dia melhor por vir’, enquanto eles não fazem nada para inaugurar esse dia”; é com este argumento que ela assim reposiciona as mulheres negras (2017, p. 166):

Nós estamos nos tornando tão impacientes que estamos entrando nas fileiras da frente, e estamos informando ao mundo que vamos afastar os homens Negros covardes e lentos e, com a oração em nossos lábios e braços preparados para qualquer combate, vamos pressionar até a vitória acabar.

Para prosseguir, cabe recorrer a Djamilia Ribeiro (2018, p. 30, *apud* Calil e Markman, 2020, p. 178), que registra, em seu “Quem tem medo do feminismo negro?”, que se tornou

⁴⁸ Artigo publicado no jornal *Negro World*, órgão oficial da UNIA, do qual Amy foi assídua colunista; essa associação, fundada e presidida por Marcus Mosiah Garvey, pregava o panafricanismo pela transferência dos negros para a África, fundando, ali, um império continental próprio, a partir da Libéria. Amy e Marcus casaram-se em 27 jul.1922, mesmo ano em que Amy, que se tornaria uma das primeiras jornalistas editoras do século XX, colocando a questão da equidade de gêneros como pauta oficial daquela organização.

necessário “[...] discutir gênero com recorte de classe e raça, levando-se em conta as especificidades de cada uma”, visto que a não interseccionalidade dessas características é que atingiam e vitimavam as mulheres, por mulheres, além de negras, apenas por negras.

Ressalte-se que, segundo Kilomba (2019, p. 108), “[...] a reivindicação de feministas *negras* não é classificar as estruturas de opressão de tal forma que mulheres *negras* tenham que escolher entre uma solidariedade com homens *negros* ou com mulheres *brancas*” (destaques no original), o que equivaleria a optar entre raça e gênero; mas, “ao contrário, é tornar nossa realidade e experiência visíveis tanto na teoria quanto na história.”

Portanto, a pauta do feminismo negro se localiza nas reivindicações sociais das mulheres negras imbricadas com o racismo e o feminismo, porque se percebem subalternizadas tanto pela cor escura da pele, quanto pelo gênero, o que as vitimiza duplamente; é a partir deste posicionamento que este feminismo se posiciona e encontra foco.

Outra é a pauta do mulherismo africana que, segundo registram Njeri e Aziza (2020, p. 63), partindo do paradigma desenvolvido por Clenora Hudson Weems (1993) e continuado por Nah Dove (1998), afirma que ele “é projetado para que todas as mulheres de ascendência africana possam definir-se por si mesmas, tendo como ponto de partida o conhecimento ancestral do Matriarcado Africano.”

Aprofundando o tema, Ribeiro, K. (2021) detalha que este movimento

[...] é uma proposta política cunhada no final da década de 80, [...], que faz uma investigação epistemológica de como as mulheres africanas se organizavam antes do período colonial. Como eram as experiências culturais e históricas dessas mulheres antes dos atravessamentos e das nomenclaturas e antes das perspectivas construídas pós colonização.

Com isso em foco, é assim como Njeri (2021c) que Ribeiro, K. (2021) ressalta que “O mulherismo africana [...] pensa a partir de sua própria agência, sua própria localização, seu próprio epicentro”, buscando retomar a relevância das mulheres nas sociedades africanas tradicionais, onde eram os pilares de sustentação da vida comunitária; o que vem transportado para o continente americano, onde exercem função similar nas periferias, mesmo pressionadas pela patriarcal cultura ocidental.

Portanto, essa linha filosófica enfatiza o papel das mães africanas como, segundo aponta Machado, A. (2019, p. 87), “[...] líderes na luta para recuperar, reconstruir e criar uma integridade cultural que defenda os antigos princípios maícos de reciprocidade, equilíbrio, harmonia, justiça, verdade, ordem e assim por diante.”

É seguindo a mesma trilha que se percebe que é imprescindível destacar os conceitos maternagem, já acima abordado, além de matripotência e matrigestão⁴⁹: embora, como termos, eles remetam ao feminino, não se prendem a qualquer gênero, porque evocam posturas sociais ainda presentes, fortemente, nas periferias, bem como nos ambientes religiosos ora sob estudo, que podem ser comandados por sacerdotes vinculados a qualquer orientação sexual.

Para melhor compreensão, cabe abordar como Njeri (2020b, p. 197) localiza o Espólio de *Maafa*, na agenda do Mulherismo Africana:

De África lança-se mão do nosso legítimo Espólio de *Maafa* para nos alimentarmos de lá e trazê-los em potência de Vida aqui. Da América Latina alimenta-se das redes de afeto-partilha ancestral criadas desde o tempo meoamericano.

Ressalto que Njeri e Aziza (2020), Machado, A. (2019) e Njeri e Ribeiro (2019), defendem que esta visão filosófica foi e é fundamental para a compreensão da sociedade africana e afrodescendente, porque está em perfeita aderência às pesquisas de Diop (1955, 2014), que opina que a África tradicional fundou-se sob o matriarcado, não o patriarcado, em que se enraíza a cultura ocidental.

Prosseguem Njeri e Aziza (2020, p. 68), com poderosa constatação:

É entender, por exemplo, que mães negras ao negarem a desumanização genocida de seus filhos negros, dando-lhes afeto, proteção e rede, afrontam diretamente o Ocidente, abalando suas estruturas. Essas mulheres, mesmo depois do assassinato de seus erês, continuam afrontando a supremacia exigindo a humanidade deles. Seus lamentos, choros e vozes se juntam à forma vital dos ecos de outras mães africanas de outros espaço-tempo da *Maafa* que também afrontaram a desumanização racista em prol de sua prole e clamam por justiça e reparação.

Assim sendo, em nossa realidade atual e com essa postura, aí estão as mães e avós das favelas, que criam seus filhos segundo o modelo africano família estendida adaptado, que considera que todas as mães são mães de todos os filhos; diante desse posicionamento e conforme aponta Ribeiro, K. (2021), “A organização social das mulheres da África antes da colonização europeia é a inspiração do mulherismo africana”, conforme quer a matrigestão.

Para sintetizar essa filosofia e ampliá-la, cabe reproduzir o que Njeri e Ribeiro (2019, p. 600-601) definem como tal, avançando para o conceito de matripotência:

⁴⁹ Conceitos que serão melhor abordados e exemplificados no decorrer desse mesmo subitem.

É essencial ressaltar que a abordagem materno-centrada não necessariamente está ligada à gestação físico-uterina mas, sim, a todo um conjunto de valores e comportamentos de gestar potências. Quando partimos de uma realidade de gestar potência, estamos definindo a luta mulherista como a possibilidade de reintegrar as vidas pretas destroçadas pelo racismo de cunho integral.

Isso quer dizer, por exemplo, quando um Babalorixá cuida daquelas potências em formas de abian, yawo e ebomis, está exercendo o princípio materno-centrado africano, que em nada se relaciona ao útero físico, mas, sim, ao útero mítico-ancestral, a partir da movimentação de toda uma energia, que é feminina. Inúmeros são os exemplos que podemos elencar, desde parteiras e erveiros, às tias que cuidam dos erês em suas próprias casas, nas comunidades periféricas, para que os pais possam trabalhar, educadores que gestam a potência de seus alunos, etc.

Se assim é, Njeri e Ribeiro (2019, p. 600-601) prosseguem detalhando que, “[...] os homens negros também fazem parte desse processo de violência construído pelo racismo [eles] também fazem parte desse debate, fazem parte dessa reconstrução de sua identidade subtraída pelo processo colonial”, afirmação essa sobre a qual Ribeiro, K. (2021), ensina: “[...] o feminismo negro tem uma luta de gênero”, mas “O mulherismo africano tem uma luta de raça”, o que inclui os homens, porque “[...] a violência sobre os corpos das mulheres [e de] homens negros é uma realidade.”

Decorre que, se o mulherismo africano extrapola os limites do gênero, assim também a matrigestão e a matripotência, como atos de proteger, unir, consolidar os indivíduos sob a direção de quem se coloca em lugar de liderança protetiva, abarca, ainda, a ação masculina negra, assim como o fazem os sacerdotes e as sacerdotisas das religiões de matriz africana.

Diante dessas ponderações, pode-se admitir que o feminismo negro reivindica posicionamentos sociais que, focados no próprio grupo, combatem indevidas hierarquias duplamente baseadas em gênero e raça, enquanto o mulherismo africano busca incrementar a potência social da negritude, voltando-se, portanto, mais para a evolução social dos negros em geral.

Em outras palavras: enquanto o feminismo negro atua a favor de seus componentes na busca da justiça legal e social, que lhe é indubitavelmente devida, portanto, tendo como foco a obtenção de direitos provindos de fora para dentro, o mulherismo africano busca potencializar todo o seu entorno, promovendo benefícios que se externam de dentro para fora, alavancando toda a sociedade negra.

Sintetizando: não se pode confundir este mulherismo com o feminismo, mesmo em sua vertente negra: enquanto este tem, por finalidade, a equiparação e fruição dos direitos das mulheres com aqueles que são, livre e indiscriminadamente, exercidos pelos homens, o mulherismo tem, por objetivo, retomar o protagonismo social que as mulheres africanas exerciam

no continente de origem, onde, segundo Ribeiro, K. (2021), “[...] estavam à frente de seu povo, como centros vitais”, compondo a base de atuação, o ponto de apoio e segurança dos grupos a que pertenciam; o que, agora, também se espera dos homens negros.

Deduz-se, enfim, que é perfeitamente possível e, creio, mesmo que recomendável, que as mulheres potencializem e convivam com ambas as reivindicações, onde os homens também podem, e devem, ser incluídos.

3.4 Porque ubuntu é a filosofia condutora deste estudo

Segundo Malomalo (2021, p. 183),

[...] a Comunidade-Ntu-Axé é a Matéria-Primordial, que Diop (1975) e Obenga (1990), do ponto de vista dos estudos de Egíptologia africana, denominam de Noun e cuja dinâmica existencial é feita pelo Aton-Rá. Sodré (2008) identifica esse princípio vital como Axé (Energia). Fukiau (1980) e Faik-Nzuji (2000, 1993) chamam-no de Kalunga: o princípio vital entre os povos bakongo. Ramose batiza o mesmo de Ubu-Ntu, Ser-sendo que se manifesta nos seres particulares, que Kagamé (1970) identificou como a base da ontologia bantu: Ki-Ntu (Coisas-Força); Ha-Ntu (Tempo-Espaço-Força), Ku-Ntu (Modalidade-Força). Ntumba (2014) nomeia o Ser-Sendo de Bisoidade, ou seja, o Nós-cósmico. Para ele, esse seria a Realidade total, processual, multi-forme [...] que a física moderna nomeia de Matéria cujo fundamento é o conjunto de partículas que formam a Energia (BRITO; MASSONI, 2019).

Assim posta essa abordagem,   possível aceitar o que aponta Diop (1995, 2010, 2020) sobre a origem comum das filosofias africanas, ao localizá-la no Egito, de onde, segundo ele, todo o substrato cultural difundiu-se para a totalidade subsaariana do continente.

Quanto ao tema, Mucale (2013, p. 31-32) relembra:

Cheikh Anta Diop, na obra *L’Unit  Culturelle de L’Afrique Noire* (“A Unidade Cultural da África Negra”), publicada em 1959, procurou demonstrar a existência de unidade cultural de todos os povos que constituem a chamada “África Negra” e refere que os estudos publicados no seu tempo confirmam que há um parentesco cultural profundo entre o Egito antigo e o resto da chamada “África Negra”.

Também torna bastante aceitável o posicionamento de Munanga (1988, p. 74), quando aponta que, nas religiões de matriz africana, “[...] há algo persistente [...]: a rela o da força vital, que explica a comunhão constante entre homem e natureza [...]”, sendo este o elo comum a unir todas as filosofias acima abordadas, além de ser o elemento constitutivo delas, conforme pesquisado, nesse lado do Atlântico.

Na mesma linha vem Melo Silva (2009, p. 25), quando aborda as categorias em que se divide a filosofia ubuntu: “[...] entendendo essa explicação, é possível compreender porque os africanos não separam o sagrado do profano, uma vez que tudo provém da força vital, criadora de tudo e de todos”.

Diante dessa argumentação, torna-se aceitável, repiso, crer que todas as filosofias africanas autóctones derivam de cerne comum, localizado em Kemet, de onde, por ação de particularidades locais, produziram adaptações que as individualizaram, embora mantendo os mesmos alicerces.

Se assim é e colocadas como estão, admito como possível selecionar, com certo grau de segurança, a filosofia ubuntu entre as transpostas para o Brasil, como condutora na busca das respostas às perguntas que tracionaram essa pesquisa; não porque ela contenha qualquer superioridade intrínseca em relação às demais, mas sim porque tem o potencial de representar todas as outras ao trazer, consigo, elementos primordiais presentes naquelas, além de facilitar a abordagem, por sua subdivisão em categorias que se auto influenciam.

De Kemet ela carrega, assim como as demais, a crença de que todo o universo é formado a partir da mesma energia geratriz; naquela, denominada Ra, o Deus-Sol, a partir de Nun, ou Noun, conforme também é grafada; nesta, a mesma energia, denominada *ntu*.

Mais além, a crença de que a energia dos mortos permanece atuante entre os vivos, detendo, inclusive, o poder de interferir na vida material da sociedade, o que se reflete na incontornável necessidade de preservar e atualizar a tradição, para conduzir a comunidade: assim se consagra na categoria ubuntu *hantu*.

A filosofia da ancestralidade traz, em si, o foco na ação provedora que a experiência dos antepassados dispõe, a partir dos mortos, para os vivos. Não parece exigir esforço reconhecer a aderência deste reconhecimento à categoria *kuntu* da filosofia ubuntu.

O mesmo talvez se possa dizer da filosofia da sagacidade, vez que o destino de toda a humanidade, incluindo-se os sábios, é tornar-se ancestral. Neste sentido, além de comprovar que as africanidades filosofam desde sempre, mas a partir do próprio local de pertença – o que adere aos conceitos fundamentais do paradigma afrocentricidade - ainda reforça o valor da experiência posta a favor da harmonia social e dessa com a natureza ampla, conforme se deduz da categoria ubuntu *kuntu*.

Do grupo akan, os conceitos *kra* e *sunsum* aderem à concepção do dinamismo ubuntu que Sankofa, indubitavelmente, sintetiza. Por mais, ainda há a similaridade entre a teia de

Ananse e as encruzilhadas de Eṣù, que não deixam dúvidas quanto à intersecção de interferências múltiplas sobre cada destino individual, a ativar o diálogo comunitário, também consagrado na mesma categoria *hantu* da filosofia ubuntu.

Dos grupos yorubá e fon, pouco há a acrescentar: os candomblés jeje e ketu convivem com esta matriz filosófica, conforme será analisado nesse estudo, no capítulo seguinte.

A bisoidade admite, ao ampliar a filosofia ubuntu, como absolutamente incontornável pugnar pela necessária interação entre seres humanos, natureza e o mundo dos antepassados, de onde deriva a experiência, *kuntu*, absolutamente indispensável para que o *muntu* cumpra seu dever *kintu* de cuidar de toda a existência. Até como incontornável processo do qual depende a própria sobrevivência.

Assim como nos demais, também os bakongo creem que toda a criação é interligada pela mesma energia divina, de onde a possível interferência mútua entre sagrado e mundano, assim como a interdependência comunitária consolidada na metáfora de que somos, todos, sóis vivos com o dever de acender e potencializar o sol alheio; creio que daí decorre a incontornável atualização dos saberes tradicionais, o que se materializa pelo diálogo imposto pela categoria *hantu*, a potencializar, holística e ecumenicamente, a família estendida.

Por fim, o mulherismo africano: filosofia que se enraíza na tradição das mulheres como pilares das sociedades de onde se originam os afro-americanos, o que se transfere e se materializa nas periferias nacionais e nos candomblés, onde facilmente pode ser verificada.

Mas, o mulherismo vai além quando admite que a temática que adota não se limita ao gênero feminino, apesar do nome: assim, se irmana aos ensinamentos de Oyèwùmí (2021b) sobre a sociedade yorubá não ser genericada, o que, estendendo-se para os conceitos de matrigestão e matripotência, admite o fazer organizador, educador, disciplinador e protetivo que, notadamente, afeta a todos que se dedicam ao sacerdócio no candomblé.

Portanto, essa filosofia, profundamente ancorada menos na teoria que na efetiva prática da interferência e colaboração comunitária, não deixa dúvidas de que a categoria *muntu* está nela indubitavelmente enraizada.

Esclarecida a seleção da filosofia ubuntu como condutora deste estudo por sua capilaridade entre os demais, assumo que ela pode representar, adequadamente, todos os demais, sem qualquer prejuízo; isso posto, chega-se ao segundo motivo pelo qual essa filosofia foi selecionada para suportar esta pesquisa: a racionalidade que sua divisão em categorias facilita para expô-la e analisá-la, o que será feito no capítulo pertinente.

Quanto à ubuntu ativa no candomblé, a máxima yorubá *kosi ewé, kosi orixá*, ou seja, sem folhas, sem orixá, aponta para a total e incontornável aderência desta religiosidade à sacralidade da natureza; mas, não só: qualquer leigo que adentre um terreiro de candomblé, independentemente de sua crença, logo vai notar a atuação, em conjunto, de todos os fiéis ali presentes: em raras ocasiões alguém não estará acompanhando outro fiel, como auxiliar ou companheiro na mesma tarefa; são as categorias *hantu* e *kuntu* em plena materialidade.

Por mais, também será logo perceptível que o ambiente inteiro está envolto em sacralidade, e que todos os saberes estão expostos, exceto aqueles que são de exclusivo manuseio de iniciados de longa data, ou dos próprios sacerdotes, apenas; neste sentido, caber recorrer aos estudos de Stela Guedes Caputo (2012, p. 138), que informa: “Com tudo se ensina e com tudo se aprende, numa rede espalhada de conhecimentos e experiências tanto espirituais quanto materiais, já que estes [...] estão [...] impregnados nas vidas dos integrantes do culto”.

Estando expostos os objetos e rituais a eles ligados, isso desperta, inevitavelmente, a curiosidade dos aprendizes, ajustada em função da longevidade individual, sendo essa medida a partir da iniciação: é nesse momento que os mais longevos socorrem os mais neófitos, recorrendo não só aos procedimentos consagrados e consolidados pertinentes ao caso, mas limitando-os à capacidade do aprendiz em apreendê-los adequadamente.

Também é este o momento em que a tradição é invocada, embasando o ensino em mitos sagrados ajustados ao tema, o que traz a aderência do ensinado à atuação dos orixás; assim, consolida-se e sacraliza-se os saberes disponibilizados, facilitando a absorção e fixação dos mesmos: indubitavelmente, é a categoria *kuntu* reavivando a tradição.

Ainda na mesma linha, é notório que ninguém é designado especificamente para ensinar: a disponibilização dos saberes é dever de todos, na medida de sua responsabilidade, que decorre da longevidade ritual; portanto, trata-se da categoria *mntu* atuando em comunidade, ou seja, *bantu*, em perfeita materialização do provérbio xhosa *umuntu ngamuntu ngabantu*⁵⁰, ou seja: cada indivíduo só o é enquanto em comunidade.

Talvez coubesse, aqui, citar exemplos captados no campo; mas estes, penso, somente serviriam para alongar o tema mais que o necessário neste estudo; talvez visitas às Casas de Candomblé, com olhar atento, especifiquem e exponham melhor o que acima vai.

⁵⁰ Em tradução bastante livre: um ser humano – *umuntu* – só pode ser considerado humano – *ngamuntu* – se estiver agindo em sociedade – *ngabantu*.

4. CANDOMBLÉ: GÊNESE, RESILIÊNCIA E FUNÇÃO SOCIAL NO BRASIL

Ano passado eu morri

(Belchior,
“*Sujeito de sorte*”)

Para iniciar esta abordagem, é imprescindível informar que o candomblé, como se apresenta no Brasil, resulta do amálgama entre diversas religiosidades para cá transpostas que, fundamentalmente, entendiam o sagrado como o conjunto de entidades que engloba tanto os antepassados, que são os antecessores da própria linhagem, quanto outros seres mais divinizados, detentores de poderes tanto sobre a natureza em geral, quanto sobre a humanidade inteira.

Abdias do Nascimento (2016, p. 206) aprofunda o tema quando opina que “[...] o mistério ontológico e as vicissitudes da raça negra no Brasil se encontraram e se fundem na religião dos orixás, o candomblé”, religiosidade que é, segundo ele escreve à mesma página, “Experiência e ciência, revelação e profecia, comunhão entre os homens e as divindades, diálogo entre os vivos, os mortos e os não nascidos”, o que, portanto, “[...] marca o ponto onde a continuidade existencial africana tem sido resgatada.”

Para ele e ainda à mesma página, o candomblé é onde “[...] o homem pode olhar para si mesmo sem ver refletida a cara branca do violador físico e espiritual de sua raça”, onde “[...] o paradigma opressivo do poder branco, que há quatro séculos vem se alimentando e enriquecendo de um país que os africanos sozinhos construíram, não tem lugar nem validade.”

É recorrendo a Olabiyi Babalola Yai, da Universidade de Ifé, que ele (2016, p. 125) define o candomblé como

Uma religião na qual nem o inferno nem o diabo têm lugar e que não aflige a vida do homem com um pecado original do qual se deve purificar, mas que convida o homem a sobrepujar suas imperfeições graças ao seu esforço, aos esforços de sua comunidade e aos orixás.

Dessa definição, decorrem duas constatações:

- a) o candomblé se pauta pela interligação e convivência harmônica entre os indivíduos, a comunidade ampla e as divindades, não cabendo, entre eles, o conceito de virtude contraposta a pecado; portanto, não é maniqueísta;
- b) em se admitindo que o termo “religião” deriva de re-ligar, porque pressupõe um desligamento anterior, o mesmo, embora voz corrente entre os adeptos desta com-

preensão de convivência entre humanos e divindades, parece inadequado, porque não se pauta pela tentativa de purgar qualquer pecado original, o que deve ser conseguido pela obediência, *sine qua non*, a regras explícitas ou implícitas de comportamento social e submissão às divindades, para que se obtenha tal religião.

Prosseguindo: é preciso repisar que as crenças africanas formatadas no Brasil, resultam da harmonização de diversas outras de igual fundamentação, no geral; mas, que guardam diferenças no particular: quanto a isto, registro que mesmo entre os yorubá, grupo formador do aqui estudado candomblé ketu⁵¹, cada comunidade original venerava orixás locais, próprios, embora sem ignorar que outros grupos de mesma etnia e fé, dedicavam devoção a outras deidades, que também mereciam submissão e respeito.

Registro ainda, pela suma importância que tem na continuidade desse estudo, que a localização africana dos yorubá acolhia outras etnias, entre as quais haussás e jejes e, embora a religiosidade maometana prevalecesse entre os haussás, o panteão sagrado jeje seguia a mesma estrutura yorubá. Disso resulta a convivência harmoniosa entre deidades de ambas as origens, tanto em rituais quanto em devoção, detectada no pós transposição transatlântica.

Outro importante ponto a ser imediatamente destacado, é que o encontro e a troca cultural entre africanos natos da Baixa Guiné e da África Central, ambos formadores do candomblé nacional em geral, possivelmente era improvável no continente de origem; porém, este fato social, no Brasil, viu-se não só viabilizado quanto inevitavelmente forçado, pela imposição da vala comum das senzalas.

Ressalto, ainda, que sobre tal caldeamento de crenças africanas, incidiu a incompreensão e o acintoso enfrentamento dos dominadores, que insistiram, sem sequer o mínimo fundamento, que os africanos conviviam com o Demônio, na África; o que, acobertando a verdadeira intenção de animaliza-los à busca de lucros, do qual decorreria a ascensão social, transmudou em obra-pia o execrável ato de retirá-los de lá para catequizá-los por cá, mesmo que sob chibata, torturas e graves mutilações, a lhes servir de domesticação e exemplo.

Como solução e enfrentamento a tanta violência, os africanos, mesmo desumanizados, desenvolveram por aqui o sincretismo africano-cristão; mais precisamente, amalgamaram

⁵¹ Ketu é nome de uma das cidades/nação da etnia yorubá, que foi berço de diversos aportados no Brasil; quanto a nagô, abarca todos os falantes de yorubá. Assim sendo, o termo ketu, quando aqui citado, se refere aos descendentes culturais dos oriundos de Ketu, dos quais traditaram rituais religiosos, enquanto yorubá se refere a toda a etnia, que engloba subjugados africanos em outras cidades/nação, tais como Oyó, Ifé, Irê, etc.

crenças subalternizadas ao catolicismo oficial dos dominadores.

É diante desse quadro de agressões e instabilidades que se coloca este estudo, visto que, de análise anterior sobre os procedimentos sociais e educacionais coletados no campo, restou constatado que os balizadores sociais que Munanga (1984; 1988) denomina valores civilizatórios e os apresenta como atuantes em toda a África subsaariana, também estão fortemente ativos no candomblé ketu; o que atesta a permanência das africanidades no Brasil.

É diante desta constatação que defendo, nesta tese, que tal permanência se deve a processos educacionais tipicamente africanos, enraizados em filosofias também autóctones; para sustentar tal suposição, começo pela abordagem histórica do campo em que esta pesquisa se assenta, isto é: as Casas de Candomblé presentes no Brasil.

4.1 Salvador/Bahia e as sementes do candomblé brasileiro

Não parece exigir muito esforço compreender que, sendo a escravidão africana fundamentalmente desenvolvida para servir de mão-de-obra compulsória e barata aos interesses europeus expansionistas e conquistadores, o destino final dos escravizados acompanhou os humores da economia.

Assim sendo e se, no primeiro momento, eles foram carreados para os engenhos de açúcar nordestinos do Brasil, em momentos posteriores preencheram lacunas laborais na Minas Gerais do ciclo do ouro, que esvaziou aqueles engenhos; mas isto, não sem antes suprir os vazios deixados pelos indígenas, cuja abolição, promulgada pelo Marquês de Pombal entre 1755 e 1758, atingiu, primeiramente, o então estado do Grão-Pará e Maranhão.

Quanto a esse fato histórico, é importante notar que, praticamente no mesmo ato, fundou-se a Cia. Comercial que levou, exatamente, o nome daquele estado, com o explícito objetivo de suprir, com africanos desumanizados, a carência decorrente da abolição indígena.

Diante disso, a própria trilha histórica permite anotar que, se esta abolição aconteceu 130 anos antes daquela que alforriou a parcela negra nacional, a convivência destes com os indígenas, pelo menos a partir deste penúltimo século do nefasto processo escravista, fica prejudicada, o que enfrenta os discursos sobre a formação do povo brasileiro defendida por autores como Darcy Ribeiro, conforme aponto no Apêndice A a este estudo.

Quanto à dinâmica do fluxo de africanos, Nascimento, A (2016, p. 58-59) registra:

Por quase duas centúrias, a plantação de cana-de-açúcar e seu processamento requerem a concentração de escravos na região nordestina do Brasil embora os africanos estivessem espalhados por todo o território nacional. As descobertas de ouro e diamantes no século XVIII no estado de Minas Gerais deslocam o ponto focal dos escravos africanos mais para o sul.

Nascimento, A. (2016, p. 58-59) aprofunda mais essa dinâmica, quando registra o movimento interno de escravizados:

Há uma estimativa cujos números me parecem abaixo do que seria razoável, dando 4 milhões de africanos importados e distribuídos conforme as seguintes proporções, aproximadamente: 38% para o porto do Rio de Janeiro, de onde eles foram redistribuídos para os estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Goiás; 25% para o estado da Bahia; 13% para o estado de Pernambuco; 12% para o estado de São Paulo; 7% para o estado do Maranhão, e 5% para o estado do Pará.

Essa estimativa, que sintetiza todos os três séculos em que o escravismo sustentou a economia nacional, começa a dar pistas sobre a distribuição africana forçada em nosso território, ou seja: se o maior importador, o Rio de Janeiro, também foi ponto de redistribuição dos recém-chegados, a concentração, ali, restou diluída; no entanto, como o processo não atingiu o segundo porto de destino, a Bahia, nesse local e por lógica, ela foi constantemente incrementada, tornando-se mais e mais enriquecida.

Também é sintomático, ainda segundo a mesma estimativa, que o volume de africanos desembarcados na Bahia tenha atingido algo em torno de 25% do total; o que, em números absolutos e admitindo-se como válida a mesma fonte, assume a cifra de um milhão de africanos durante a vigência do nefasto regime em que se alicerçou nosso país.

Socorre mais ainda esta informação, saber que a derrocada açucareira, se desidratou o nordeste, permaneceu ativa e produtiva nos entornos de Salvador e Cachoeira, além de incrementada pelo sólido florescimento da zona fumageira que, como se verá adiante, fez segura parceria com o comércio escravista, ao produzir o bem utilizado como valor de troca.

Como consequência, no início do século XIX, quando os primeiros candomblés se formaram, havia considerável contingente de africanos, natos ou descendentes, na capital baiana e em seus entornos; além disso, se o café floresceu concorrendo com a cana em São Paulo e no Rio de Janeiro, não fez o mesmo na Bahia.

Nesse ponto, cabe recorrer aos detalhes registrados por Reis (2021, p. 233):

O Brasil se destacou como maior importador de cativos africanos nas Américas, 45,5% dos cerca de 10 milhões e 700 mil desembarcados em todo o continente. Quase 700 mil morreram a caminho do Brasil, o equivalente a

37% de todos que sucumbiram durante a travessia do Atlântico com destino às Américas. Na primeira metade do século XIX, após a derrocada da economia exportadora do Haiti revolucionário (1791-1804), o comércio de gente recrudescer sobretudo em direção às regiões produtoras de açúcar. No intervalo de cinquenta anos (1800-1850), desembarcaram no Brasil 2,1 milhões de africanos, representando 64% dos que sobreviveram à travessia para as Américas no período; e equivalente, ademais, a 67% de todo o tráfico brasileiro no curso de 350 anos. Esses números fazem do século XIX a idade de ouro do comércio negreiro brasileiro.

No entanto, ele ressalva, ainda à mesma página, que se o Brasil foi o maior importador, também foi nele que ocorreu o maior número de alforrias, de forma que o processo resultou em tamanho contingente de africanos livres e descendentes que, em meados do séc. XIX, este ultrapassou o contingente tanto de escravizados quanto de brancos.

Prosseguindo, o mesmo autor informa (2021, p. 235) que, em meados da década de 1830, 42% da população de Salvador, então estimada em 65.500 habitantes, era composta por africanos; desses, 33,6% da população total eram natos, representando 63% dos escravizados. Esta informação enfatiza dois pontos:

- a) a considerável proporção de africanos na população total de Salvador naquela década, que é a mesma em que as primeiras Casas Matrizes do candomblé começam a se formar;
- b) um terço desses africanos eram natos; portanto, com menor ou nenhum grau de aculturação, o que facilita compreender sua adesão à cultura e religiosidade transportada dos ambientes de origem.

Quanto a essa, Reis informa, na sequência (2021, p. 236), que “Os africanos embarcados para a Bahia – sobretudo dos portos de Uidá, Porto Novo e Lagos – eram trocados pelo fumo de segunda [...] produzido no Recôncavo baiano”, o que comprova a parceria escravismo/indústria fumageira, acima registrada; ele prossegue, no mesmo texto: “Embora não fosse esse o único produto de troca, era visceral a relação entre o tráfico da Costa da Mina e o fumo da Bahia, ali muito apreciado.”

Como a troca mencionada ocorria em relação ao tráfico da Costa da Mina, isso enfatiza que o tráfico, possivelmente no auge de seu recrudescimento, encontrou respeitável trilha entre o Golfo da Guiné e os portos baianos de desembarque, exatamente no período sobre o qual Reis informa (2021, p. 236): “A mais recente estimativa de africanos desembarcados em solo baiano entre 1800 e 1850 é 423.500, equivalente a 20% [...] de toda a importação para o Brasil no período, estimada em 2,1 milhão”.

Reis, à mesma página, reforça o que acima vai: “Dos chegados à Bahia, [...] 40% vieram da Costa da Mina”, embora julgue que tais dados estão equivocados, porque considera que o período de quatorze anos decorridos entre 1816 e 1830, foi bem maior.

Muito sintomático atentar para os seguintes pontos dessa informação:

- a) os portos africanos de origem estavam localizados na Costa da Mina, ou seja, na Baixa Guiné, região nativa dos fon/jeje e yorubá/nagô; o porto de destino, a Bahia;
- b) o volume traficado daquela origem para este destino foi tão significativo que, mesmo subestimado, alcança algo em torno de 40% do volume total de desumanizados, em período imediatamente anterior ao final do nefando comércio.

Quanto ao último item, Reis (2021, p. 237) apoia sua desconfiança sobre a minimização dos dados, lembrando que “Desde o tratado celebrado entre Portugal e Inglaterra em 1815, e efetivado em 1817, ficara proibido o tráfico acima da linha do Equador, que incluía a Costa da Mina, principal provedor de cativos para a Bahia”.

Assim sendo, ele crê que, decorrendo desta proibição, os negreiros declarassem partir apenas dos portos onde o tráfico permanecia liberado, ou seja: registravam o complexo Angola/Congo/Moçambique, mesmo que negociassem na Costa da Mina; o mesmo autor também ressalva, à mesma página (2021, p. 235), que a população africana “[...] devia ser maior do que a indicada, pois o tráfico intensificou-se na primeira metade do oitocentos”, o que se agrava porque “muitos senhores escondiam seus cativos temendo a cobrança de impostos”.

Ao abordar, mais especificamente, o quinquênio 1826-1830, Reis (2021, p. 239) ressalta que, neste período, “[...] houve uma corrida para a aquisição de escravos pelos traficantes brasileiros” porque, “Em 1826 fora celebrado um tratado entre Brasil e Inglaterra que previa a proibição de todo e qualquer tráfico transatlântico ao final de quatro anos”, sendo essa a condição inglesa para reconhecer a validade da independência brasileira frente a Portugal.

É com esta lente que Reis registra (2021, p. 240) que “[...] os números do comércio negreiro escalaram entre 1825, um ano antes do tratado anglo-brasileiro, e 1829, véspera da anunciada proibição”, de tal forma que, “[...] no ano do tratado (1826) as importações deram um salto em relação ao ano anterior”: se assim é, no período enfocado, a alta do tráfico, registrando 73% para todo o Brasil, acusou 170% para a Bahia.

O fato sugere que, além do temor do iminente fim do tráfico e segundo Reis (2021, p. 240) opina, também “Contribuiu para o boom importador, além da oferta abundante de preços

módcos na África, a boa fase dos negócios do açúcar, carro-chefe da economia baiana”. Ele, à página seguinte, apresenta a tabela abaixo, sustentando sua opinião:

Tabela 1 – Evolução do tráfico transatlântico: desembarques, 1825, 1826, 1829

Destino	(a) 1825	(b) 1826	(c) 1829	Varição (c/a)
Brasil	42.171	59.461	72.949	73%
Bahia	6.037	13.218	16.297	170%

Fonte: Reis (2021, p. 241)

Justificando o fato, ele informa (2021, p. 240-241) que “A produção e a exportação do produto ascenderam consistentemente”: se até “a década de 1820 foram criados 110 novos engenhos” e, “na década seguinte, 190”, às vésperas da proibição definitiva do tráfico, “os engenhos matriculados passavam de 700, e continuariam a se multiplicar, embora a um ritmo menor”. Ele acrescenta (2021, p. 241): “Se na Bahia o tráfico servia sobretudo para alimentar a máquina escravista dos engenhos, Salvador era peça fundamental de sua engrenagem.”

Importante ressaltar, ainda, que Reis (2021, p. 236) estima que, “[...] enquanto durou, o tráfico despejou na Bahia em torno 1,5 milhão de africanos, pelo menos 60% embarcados na Costa da Mina, o litoral do golfo do Benin que se estende do Togo ao sudeste da Nigéria.”

Sobre o tema ele detalha, quanto à evolução do fluxo Costa da Mina/Bahia:

Tabela 2 - Desembarques na Bahia - 1800-1850

Período	(a) Tráfico total	(b) Costa da Mina	% (b) / (a)
1800 – 1805	55.705	35.916	64,5
1806 – 1810	55.378	37.819	68,3
1811 – 1815	56.561	39.313	69,5
1816 – 1820	58.775	43.277	73,6
1821 – 1825	38.999	29.932	76,8
1826 – 1830	58.928	53.724	91,2
1831 – 1835	16.700	13.006	77,9
1836 – 1840	17.434	8.005	45,9
1841 – 1845	19.296	12.489	64,7
1846 – 1850	45.725	33.372	73,0
T o t a i s	423.401	306.853	72,5

Fonte: compilado a partir de tabela apresentada por João José dos Reis (2021, p. 238).

Fica evidente que, no período, o alto fluxo de africanos para a Bahia teve, por origem, populações filiadas ao islamismo e às religiosidades jêje/nagô, o que fez com que, no decorrer do tempo, a população negra aqui, além de incrementar-se, se consolidou.

Talvez nesse ponto caiba, por imprescindível, recuperar a atuação de Francisco Félix de Souza, o Chachá, como agente ativo do tráfico negreiro para o Brasil, por efeito secundário do processo de disputa pelo trono de Uidah.

Contextualizando: a conquista do Porto de Ajudá pelos daomeanos em 1725, tornou-o o principal ponto de exportação de escravizados para o Brasil; é a partir de então, o último século e meio do processo escravista, que aqui começam a chegar grandes contingentes de africanos da Baixa Guiné que, no Brasil, são denominados negros mina, conforme a tabela 2 acima, aponta; desembarcados, eles se misturam e superam o contingente de escravizados bantu, antes preferencialmente importados.

Mas, o início do século XIX vê o trono de Uidah entrar em disputa, sendo que, primeiramente, o assume Adondozan, irmão de Guezo, a quem o então rei manda prender. Além disso, também determina a venda, para o Brasil e como escrava, de Nã Agontimé, mãe do pretendente preso; esta, quando aqui desembarcada, é rebatizada Maria Jesuína e, conforme relatam Lima (2021) e Ferretti (1995), funda, no Maranhão, a atualmente famosa Casa das Minas, candomblé de nação jeje.

Quanto a Guezo, torna-se parceiro de prisão do baiano Francisco Félix de Sousa, o Chachá, com quem faz pacto de sangue, conforme detalhado por Guran (2000, p. 21-31); conseguindo assumir o trono o novo rei, em 1821, dá amplos poderes ao Chachá, para comandar o mencionado Forte de Uidah/Ajudá.

O sucesso desse, ao se traduzir no maior traficante de escravizados do último século em que vigorou o execrável sistema, no que foi secundado pela parceria com seu genro José Francisco dos Santos, o Zé Alfaiate, também abordado por Guran no mesmo estudo (2000, p. 45-50), atrai para lá diversos outros baianos, que também se dedicam, entre outras atividades exportadoras, ao tráfico escravista e, radicando-se por lá, dão origem às sociedades Tabon, em Togo e Gana, além dos Agudá, no Benim.

Por serem baianos os traficantes que operavam a partir da Costa da Mina e conforme apontam Reis (2021) e Nascimento, A. (2016), pode-se inferir que seus principais portos de desembarque, no Brasil, também estavam em Salvador que, à época, centralizava tanto a exportação da cana-de açúcar e fumo, quanto a importação de africanos.

Note-se ainda, retomando Reis (2021, p. 239), que, no quinquênio 1826-1830, em que o tráfico sugava ferozmente suas vítimas da Costa da Mina, “[...] de onde foram trazidos 91,2% de todos os africanos importados”, sendo destinados, em considerável quantidade, para a Bahia, é exatamente o momento em que o Chachá se encontra bastante ativo e, talvez incrementados por isso, os conflitos entre jejes e nagôs se mostram mais devastadores; o que pode explicar, segundo Reis (2021, p. 239), “[...] o substancial incremento da oferta de cativos para o mercado baiano naquele intervalo temporal.”

Sobre essa informação e ainda segundo Reis, à mesma página: “As negociações e embarques de cativos em Lagos, por exemplo, eram nessa altura realizados muito rapidamente porque os barracões viviam abarrotados”, de tal forma que “[...] o excesso de cativos à venda” fez com que seu preço na Costa da Mina, mergulhasse de “[...] 18,8 rolos de fumo em média, no quinquênio 1821-1825, para 9,6 rolos em 1826-1830, uma queda em torno de 50%.”

Diante desses dados, passa a ser possível compreender que os novos negros vindos da Baixa Guiné a partir do início do século XIX, o que foi fortemente incrementado exatamente no momento em que se forma o candomblé baiano e o Chachá atuava a partir de Uidah, carreiam para a metrópole colonial, também, os hauçás, muçulmanos fortemente politizados, que se tornam os principais promotores dos constantes enfrentamentos ao sistema escravista em que passam a estar inseridos, conforme aponta o Apêndice B desta tese.

Prosseguindo, mas por outro ângulo: como característica fundamental, talvez fundante do candomblé, os africanos agrupavam-se não só por origem, mas, também, por afinidade cultural; isto, além de se encontrarem em ambiente urbano, o que facilitou a formação de comunidades afins.

Conforme registra Moura, Clovis (1989), os oriundos da região que se convencionou chamar Costa da Mina, compuseram a maioria de libertos e escravos de ganho - operários, pedreiros, carpinteiros, ferreiros, sapateiros, cocheiros, barbeiros, músicos – que dividiam sua receita com seus senhores, agregando-se na cidade e por nações. Quanto a isso, Moura, Clovis (1989, p. 17 e 18) informa:

Na cidade baixa, nos Arcos de Santa Bárbara ficam os Guruncis. Passos adiante entre os Arcos de Santa Bárbara e o Hotel das Nações, alguns velhinhos cansados e modorrentos, últimos representantes da outrora enérgica, belicosa e aguerrida colônia dos Haussás, ali diariamente se reúnem. **Mais numerosos são os “cantos” dos Nagôs.** No “canto” do Mercado, rua do Comércio ao lado dos Cobertos Grandes, em mais de um ponto da rua das Princesas em frente aos grandes escritórios comerciais, se congregam velhos Nagôs. São também dos Nagôs “os cantos” da cidade alta: rua da Ajuda, no Largo da Pi-

idade, na Ladeira de S. Bento. No “canto” do Campo Grande, a alguns Nagôs se reúnem uns três ou quatro Gêges (destaques nossos).

Sintomática a informação “mais numerosos são os ‘cantos’ dos Nagôs”, porque deles deriva o candomblé baiano de nação ketu.

Importante mencionar que, no momento imediatamente anterior à abolição do processo escravista, mas apenas 50 anos após a fundação das primeiras Casas de Candomblé, a elite nacional despertou para o que veio a ser por eles denominado “problema do negro” brasileiro, disparando o processo de imigração, na tentativa de desnegrar o Brasil.

Porém, nem mesmo a agressividade oficial, enraizada no art. Art. 5 da primeira Constituição nacional, publicada três anos após a abolição e segundo a compilação de Nogueira (2012), conseguiu enfraquecer a religiosidade africana aqui desenvolvida, apesar das invasões e destruições de templos e da apreensão de símbolos sagrados que, no Rio de Janeiro, só começaram a ser devolvidos no recente ano de 2020.

Para além, é importante ressaltar que, se a tentativa de reeuropeização iniciada concomitantemente com a Proclamação da República poderia, talvez, enfraquecer as formações africanas que, no momento anterior, vinham de produzir as diversas turbulências sociais apontadas no mencionado Apêndice B desta pesquisa, este processo, desenhado em rascunho mal diagramado, conforme costuma dizer Aza Njeri (2021b), não atingiu a Bahia, onde os primeiros candomblés completavam meio século de existência ativa.

Detalhando: a imigração incentivada trouxe, para o Brasil, primeiramente italianos, destinados ao interior de São Paulo, caminho que seguiram os japoneses, em 1908; alemães fundaram importantes cidades em Santa Catarina e Rio Grande do Sul a partir do primeiro quarto do séc. XIX; holandeses e pomeranos chegaram em 1858 e 1859, para cidades capixabas; o processo se estendeu até o final do regime do Estado Novo, quando nova lei de imigração foi promulgada, em 1945.

Por outro olhar: este fluxo torna evidente que a Bahia não se viu atingida pelo processo de desnegrimento oficial, o que, de certa forma, ainda justifica a notória e atual influência africana ali presente, no país que, conforme anota Maria Lúcia Prandi (2004), “[...] concentra o segundo maior contingente de população negra do mundo, ficando atrás somente da Nigéria, no continente africano”; ela se apoia, para tanto e segundo informa, em “Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) - referentes ao ano 2000 – [que] apontam que aproximadamente 80 milhões de brasileiros têm ascendência africana”.

Assim sendo e à luz da dinâmica daqueles fluxos, merece registro apontar que, de tal forma a negritude encontrou solo fértil para sua permanência e florescimento em solo baiano, que Nascimento, A. (2016, p. 98) registra que a população local apurada no censo de 1950, portanto apenas um século depois dos registros de Reis (2021), assim ficou distribuída por fenótipo:

Tabela 3 - População baiana por fenótipo, em 1950

Fenótipo	Quantidade	Percentual
Branços	1.428.685	30 %
Negros	3.393.183	70 %
População total	4.821.868	100%

Fonte: Nascimento, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**, p. 98.

Resta evidente que, mesmo extinto o tráfico e um século após o apontado levantamento de Reis, a população de negros na Bahia permaneceu muito estável; em se admitindo que esta população convive, ainda, com valores sociais vinculados às africanidades, a disseminação e persistência das religiosidades de mesma origem, encontram justificativa.

Expostos estes fatos, parece mais ou menos natural que o candomblé se enraizasse naquela terra, onde seus alicerces encontraram e encontram pilares bastante sólidos e firmemente assentados.

Resta saber por quais caminhos transitaram seus valores sociais e sua religiosidade, para que se possa detectar as causas de tanta persistência. Eis aí o objeto do presente estudo.

4.2 A formação das primeiras Casas de Candomblé nacionais

Ajustar o foco para esse tema, requer retomar a atenção sobre o fluxo de escravos para as Américas a partir de suas origens e, para tanto, cabe reproduzir o que Thornton (2004, p. 394) registra sobre o mesmo:

Das seis regiões comerciantes identificadas por David Richardson em seu estudo sobre o volume do comércio de escravos (Senegâmbia, Serra Leoa, Costa do Ouro, Golfo de Benim, Golfo de Biafra e centro-oeste da África), esta última região tinha basicamente o maior volume de exportações, com 30 a 45% do comércio total. O Golfo de Benim, principalmente os portos ao redor do Reino de Daomé, era a segunda região mais importante, com quase 40% de todas as exportações em 1700, que declinou para pouco mais de 10% no final do século. **O Golfo de Biafra, cujo comércio de exportação**

creceu rapidamente durante essa época, suprimo apenas 6% no começo do período, mas atingindo quase 30% na década de 1780, estava perto disso. Essas três regiões supriam quase $\frac{3}{4}$ de todos os africanos transportados [...] durante o século XVIII [...]. (destaques nossos)

Para iniciar o trajeto por esta trilha é preciso, inicialmente, ressaltar que as Casas de Candomblé de rito ketu e jeje surgiram concomitantemente, ainda antes de extinta a escravidão. Sobre a gênese de ketu, informa Verger (1981, p. 28) que a “[...] primeira casa de candomblé de que se tem notícia é a Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador/BA”; prosseguindo, ele detalha que

[...] várias mulheres [...] originárias de Kêto, [...] pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé, chamado Iyá Omi Àse Àirá Intilã, numa casa situada na Ladeira do Berquo, [...] próxima à Igreja da Barroquinha, naquela cidade.

O terreiro mudou-se por diversas vezes [mas, finalmente] instalou-se sob o nome de Ilê Iyanassô na Avenida Vasco da Gama, sendo familiarmente chamado de Casa Branca do Engenho Velho.

É importante notar, nesse relato, que as fundadoras da referida Casa de Candomblé pertenciam à única Irmandade então formada exclusivamente por mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; isto também pode apontar, conforme relata Quintão (2002), que as irmandades, embora instituições tipicamente bantu, acolhiam afrodescendentes em geral; o que sugere que, talvez, elas tenham servido como sementes de onde germinaram os candomblés.

Retomando: embora Verger (1981, p. 29) ateste que “[...] não se sabe com precisão a data de todos estes acontecimentos”, Silva, L. ([ca. 2005], p. 2), assim como a tradição oral, aceitam a fundação tanto da irmandade quanto do templo mencionado na década de 1830; outra possível explicação sobre esta gênese, que não enfrenta Verger (1981), é registrada pelo *site* Geledés (2009):

No período da escravidão no Brasil, os negros formavam suas comunidades nos engenhos de cana. Na Bahia, princesas, na condição de escravas, vindas de Oyó e Keto, fundaram um centro num engenho de cana. Depois se agruparam num local denominado Barroquinha, onde fundaram uma comunidade de Nagô Ilê Asé Airá Intilê também conhecida como Candomblé da Barroquinha, que segundo historiadores, remonta mais ou menos 300 anos⁵² de existência, dentro do perímetro urbano de Salvador.

Sabe-se que esta comunidade fora fundada por três negras africanas cujos nomes são: Adetá ou Iyá Detá, Iyá Kalá, Iyá Nassô e Babá Assiká,

⁵² Possivelmente, erro de digitação: como a data aceita gira em torno de 1830, aproximadamente 200 anos parece longevidade mais compatível para essa Casa de Candomblé, no registro acima apontado.

Bangboshê Obitikô⁵³. Não se tem certeza de quem plantou o Axé, porém o Engenho Velho se chama Ilê Iya Nassô Oká.

Segundo o mesmo texto, outra famosa Casa de Candomblé baiano, o Terreiro do Gantois, descende, diretamente, da Casa Branca do Engenho Velho. Veja-se:

A Iyá Nassô, sucedeu Iya Marcelina da Silva. Após a morte desta, duas das suas filhas, Maria Júlia da Conceição e Maria Júlia Figueiredo, disputaram a chefia do candomblé, cabendo a Maria Júlia Figueiredo que era a substituta legal (Iya Kekeké) tomar a posse de Mãe do Terreiro. Maria Júlia da Conceição afastou-se com as demais discidentes (*sic*) e fundaram outra Ilê Axé, o (Terreiro do Gantois).

O texto prossegue informando que, de outra dissidência, origina-se outro famoso Candomblé baiano, o Ilê Axé Opô Afonjá:

Substituiu Maria Júlia Figueiredo na direção do Engenho Velho, a Mãe Sussu (Ursulina de Figueiredo). Com a sua morte nova divergência foi criada entre suas filhas, Sinhá Antonia, substituta legal de Sussu, por motivos superiores não podia tomar a chefia do Candomblé, em consequência o lugar de Mãe foi ocupado por Tia Massi (Maximiana Maria da Conceição). Vencendo o partido da Ordem, dissidentes inconformados fundaram então uma outra Ilê Axé, o (Ilê Axé Opô Afonjá).

O que se espera da história dessas três Casas é que devem, as derivadas, ter herdado os mesmos costumes e rituais de sua origem comum; se não os mesmos, pelo menos aparentados com aqueles aprendidos e apreendidos na Casa Mãe, a Casa Branca do Engenho Velho.

Se assim é, não pode causar qualquer espanto reconhecer que as crenças ketu permaneceram vivas na Bahia, embora a região de origem se encontrasse, desde o início do processo escravista e conforme apontado na introdução a este estudo, fortemente sujeita às agressões que o inominável processo extrativista de gente lhe impunha.

No entanto, como os rituais, os balizadores comunitários, o formato social e as posturas resistiram, é possível admitir que algum processo sociocultural os sustentava, responsabilizando-se pela persistência cultural e religiosa transposta da África para Brasil, onde floresceu no candomblé; é este o fato que me leva a defender, nesta tese, que tais balizadores e processos decorrem do modelo de transmissão e absorção de saberes e fazeres tipicamente africano, consolidado nas práticas e rituais religiosos detectados no campo.

⁵³ Embora o texto possa sugerir que também “Babá Assiká, Bangboshê Obitikô”, era uma das negras africanas, ele, aqui rebatizado Rodolfo Martins de Andrade, era sacerdote de Xangô, vindo da cidade de Oyó, o que sugere que, na Casa Branca, foi implantado candomblé nagô, portanto, originalmente africano, ao largo das influências sociais baianas da época. Sobre o tema, ver o artigo “Xangô volta ao comando da Casa Branca: búzios escolheram Mãe Neuza como nova ialorixá”.

Apoia esta hipótese o fato que, apresentado acima., informa que a Casa fundante do candomblé baiano de nação ketu, a Casa Branca do Engenho Velho, foi iniciada por três negras africanas vindas das cidades yorubá de Oyó e Ketu: de lá, certamente trouxeram rituais aprendidos nas terras de origem, que foram especialmente transmitidos pelo método africano, que não prima pelo registro escrito; junto a elas, um sacerdote, também africano e, desde a África, dedicado a Xangô.

Mas, não só: aponta no mesmo sentido outra Casa de Candomblé, a Casa de Òsùmàrè que, também baiana mas de origem jeje, no desenrolar de sua história acolheu rituais e divindades yorubá, de onde gerou extensa descendência ritual⁵⁴, incluindo-se aí o Ilé Alaketu Asè Ómó Logunèdè⁵⁵, foco da pesquisa que sustentou minha dissertação de mestrado (Santos, 2018), sendo esta a geradora dos incômodos que alavancaram o presente estudo.

Serra (2012, p. 14), ao tratar dos documentos necessários para o tombamento desta tradicional Casa pelo IPHAN, o que foi concretizado em 2013, informa que

Todo o acervo que constitui patrimônio material e imaterial [referente a este processo está] preservado ao longo de quase dois séculos pela comunidade tradicional do terreiro IIÊ OXUMARE ARAKÁ AXÉ OGODO foi organizado [e está] devidamente digitalizado [e], ora anexado, tal como previsto no Projeto.

Ainda sobre o tema, o IPHAN (2010), registra que

A história da Casa de Oxumaré remete à formação do candomblé no Brasil e sua origem remonta ao início do século XIX, marcada pela luta e resistência de africanos escravizados que, obrigados a abandonar suas terras e laços familiares, não renunciaram a sua cultura e fé. Faz parte do panteão das casas matrizes responsáveis pela construção da religiosidade afro-brasileira.

Tais informações deixam patente que o Ilé Òsùmàrè Aràkà Àse Ògòdó, conhecido como Casa de Òsùmàrè, é um dos mais antigos e tradicionais da Bahia, porque sua história remete à época da formação do candomblé no Brasil⁵⁶: seu fundador, Bábá Tàlábí, veio escravizado da antiga cidade de Kpeyin Vedji, noroeste de Abomey⁵⁷, aportando em Salvador em

⁵⁴ Relação dessa extensa descendência, que instruiu o processo de tombamento desta Casa, consta como Anexo A à dissertação de mestrado que desenvolvi e aqui vai referenciada como Santos (2018).

⁵⁵ Quanto à ascendência da Casa de Òsùmàrè, originalmente jeje, sobre a Casa a que me filio, de ritual ketu, ver, no Anexo A, o depoimento de Pai Kabila, zelador do babalorixá Nino de Logunèdè, sacerdote desta última.

⁵⁶ Este histórico vem relatado às p. 61-67 de minha dissertação de mestrado (Santos, 2018), apoiado no *site* oficial dessa Casa, então disponível em <http://www.casadeoxumare.com.br>, acessado em 07 set.2016. Estranhamente, o mesmo não pode mais ser encontrado no referido endereço.

⁵⁷ Então Abomey, depois Daomé, atual Benin, de onde esta Casa e suas descendências carregam, fortemente, rituais jeje, que se baseiam no culto a Oxumaré, mesmo amalgamados à origem ketu, que remete a Oxóssi.

1795; após curar seu senhor com o uso da ciência africana, começou a viver como liberto, dedicando-se ao comércio entre a capital e o Recôncavo Baiano.

Ele, sendo proprietário de um box no mercado, comerciava dendê e outros produtos utilizados no culto aos orixás, tudo importado diretamente da África; assim sendo e por viajar frequentemente para lá para abastecer sua loja, aproveitava para renovar seus conhecimentos religiosos, chegando a trazer sacerdotes locais para enriquecer o culto às divindades não só na Casa de Òsùmàrè mas, também, nas demais Casas de Culto similar ou igual.

Por volta de 1820, ajudou a fundar em Cachoeira, Bahia, a Casa de Òsùmàrè no Brasil, onde outros escravizados, mesmo que de diferentes etnias, passaram a compartilhar a mesma religiosidade, disciplina e rituais que Bábá Tàlábí trazia diretamente do Abomey.

Deduz-se que, também nesta Casa, os processos de disponibilização e absorção de conhecimentos seguiram, obviamente, modelos africanos que, possivelmente, permitiram a perpetuação da cultura, sociedade e rituais jeje, ainda ativos e atuais.

É importante atentar que, à vista da cronologia de fundação destas Casas, o que orbita em torno do término do fluxo escravista, é de se supor que os costumes religiosos, culturais e sociais africanos para cá transpostos nesta época, permaneceram pouco sujeitos à influência do ambiente externo hostil, que os renegava.

Consequentemente, parece possível inferir que, nestas Casas fundantes do candomblé baiano, a disponibilização de saberes e fazeres, tanto sociais e culturais quanto religiosos, reproduziram os métodos praticados na África, aos quais, conforme aqui defendo, se pode atribuir a resistência e atual resiliência dos procedimentos e balizadores sociais originais no candomblé, o que será objeto de maiores detalhes em capítulo posterior.

Antes, porém, é imprescindível apontar os obstáculos colocados no caminho dessa formatação religiosa, para enfatizar o poder do modelo que proporcionou a perpetuação dos saberes e fazeres em análise, que foi capaz de manter-se quase intacto, mesmo diante da violenta e constante agressividade a que, ainda, se encontram sujeitas as religiosidades derivadas daquelas africanas, no Brasil.

4.3 As religiões africanas no Brasil: dinâmicas da formatação

Mas, esse ano,
eu não morro

(Belchior
Sujeito de sorte)

De início, creio que é preciso reforçar que as religiosidades africanas, no momento em que foi iniciada sua diáspora forçada, não eram as únicas presentes na África: na região hoje chamada África Central, no atual complexo Congo/Angola, era antigo o catolicismo; no Congo, desde 1489; em Angola, algo em torno de, apenas, dois anos depois; quanto à África chamada ocidental, onde se localizam a Alta e a Baixa Guiné, o islamismo estava ativo desde, no mínimo, o séc. XIII, conforme registra a história dos reinos do Cinturão Sudanês.

Assim sendo, creio que é preciso informar que, naquele ambiente histórico e geográfico, as religiões tradicionais não foram apagadas, nem confrontadas quer com o cristianismo europeu, quer com o islamismo árabe: todas estas interpretações do sagrado conviviam harmonicamente, quando os africanos começaram a ser violentamente transpostos para o Brasil.

Portanto, é incontornável afirmar que grande parte deles professava religiões para além das tradicionais, amalgamadas ou não àquelas, mesmo quando o execrável processo de animalização de africanos começou; isto, malgrado o farto discurso contrário, amplamente disseminado pelos escravizadores europeus, que afirmavam que os africanos eram adoradores do Demônio, com o que claramente buscavam, apenas, justificar o injustificável: o escravismo como obra-pia com fins salvacionistas, mas informado por ganâncias econômicas mal dissimuladas entre as dobras do manto de Cristo.

Ressalto, entretanto, que a estrutura teológica das crenças africanas tradicionais, ao contrário do que alegaram seus escravizadores, sequer admite a existência de qualquer demônio; especialmente aquele que assombra a fé das religiões ditas reveladas: esta funesta figura é totalmente incompatível com a teologia africana, onde sequer cabe a ideia maniqueísta em que se ancora a admissão da figura luciferiana.

No entanto, as crenças comuns transportadas pelos escravizados criminosamente transpostos para o chamado Novo Mundo que, conforme aponta Hernandez (2005, p. 54), entrelaçam cultura, religião e formatação social, inescapavelmente sofreram rupturas, discontinuidades, adaptações e hibridismos, causados pelas condições a que se viram expostas.

Consequentemente, surgiram diferenças rituais internas entre os diversos grupos encarcerados nos porões negreiros; portanto e tendo isto em vista, entenda-se que o candomblé, na diáspora, deve tanto às religiosidades nativas jeje-nagô, trazidas do Golfo da Guiné, quanto às carreadas pelos povos bantu que, vindos da chamada África Central, os antecederam. Mais

ainda: também deve à convivência ou junção entre elas; inclusive, em certos casos, absorvendo valores endógenos indígenas, além do próprio cristianismo.

É com isso em vista que creio ser absolutamente necessário reforçar a informação de que o candomblé no Brasil vem de diversas fontes; mas, anotando que, se grande parte delas se origina da região do Golfo da Guiné, quando chegam ao Brasil, encontram crenças bantu consolidadas e em plena atividade, mesmo quando não formalizadas.

É diante deste quadro que é possível compreender que, nas Américas, tais matrizes religiosas que, forçadamente, conviveram e se auto influenciaram nas senzalas, viram-se alteradas, ainda, pelo inevitável amálgama com outras crenças, nativas ou não.

Portanto, é imprescindível admitir que a formatação do candomblé nacional sofreu, em maior ou menor grau, influências mútuas entre bantu, nagô e jeje, levando-se em conta que foram escravizados tanto congolese e angolanos quanto fons e iorubanos, todos misturados e senzalados sem qualquer distinção, além de vendidos, doados e espalhados por onde caminhava a economia do país.

Outro ponto importante a anotar é que não faz sentido ao bom senso acreditar que os povos trazidos do complexo bantu Angola/Congo/Moçambique, aqui chegados antes de todos os demais, não trouxeram consigo, junto aos poucos panos que lhes cobria as vergonhas, sua filosofia consubstanciada na religiosidade, a lhes preencher e acarinhar a fé; não é possível acreditar que o batismo forçado, quer nos portos de embarque, quer de desembarque, tenha desalojado tantos deuses de tão maltratadas almas.

Assim também com os africanos posteriormente animalizados no Golfo da Guiné, sendo de se aceitar, portanto, que o candomblé brasileiro, além do formato aqui denominado Angola, desenvolveu-se, também, absorvendo crenças autóctones outras, oriundas não só dos povos falantes de yorubá, mas também e no mesmo momento histórico, dos diversos grupos fon falantes de gbe. As recíprocas são verdadeiras.

É constatando esta realidade que Luís Nicolau Parés (2018) anota, recorrendo a Bastide (Estudos Afro-Brasileiro, p. 2016, *apud* Nascimento, A, p. 136), que tanto as divindades bantu quanto sudanesas continuam preservadas, porque aquelas estão

[...] em correspondência direta com as deidades iorubás, igualmente como se houvesse algum dicionário que sancionasse uma recíproca transferência entre uma e outra religião. Assim, Xangô, o deus-trovão iorubá, é identificado pelos angolanos como Zaze, Kibuko-Kiassubangango; e pelos congolese como Kanbaranganje. Identicamente o deus yorubá da medicina

e da cura [Omulu/Obaluaê] é identificado pelos angolanos como Camungo, Cajanja, e pelos congoleses como Quingongo. Entre os bantos Oxumaré, o arco-íris [yorubá], torna-se Angorô, e Oxalá, o deus-céu, Cassumbeca, enquanto Exu reaparece como o angolano Aluvia e o congolês Bombonjira.

É evidente que essa correspondência entre tais deidades, presentes em crenças que, na origem, vinham de povos geograficamente tão distantes, facilitou, pela convivência forçada que lhes impingiu tanto a senzala quanto a inescapável aproximação posterior imposta pela subalternidade comum, facilitou o sincretismo anotado por Nascimento, A. (2016, p. 35), quando opina: “Só mereceu o nome de *sincretismo* o fenômeno que envolveu as culturas africanas entre si, e entre elas e a religião dos índios brasileiros”. (destaques no original).

Quanto ao sincretismo cristão-africano, Nascimento, A. (2016, p. 136) recorre a Wande Abimbola, da Universidade de Ifé que, assim, se posiciona: “A religião tradicional africana não se considera, ao contrário do cristianismo, como o único caminho conduzindo à salvação”, porque “Os tradicionalistas africanos respeitam a fé dos outros como igualmente autêntica, e como uma experiência na qual eles mesmos podem tomar parte.”

Assim sendo e como pode ser constatado dos fundamentos filosóficos e culturais africanos, dos quais o núcleo centralidade da afrocentricidade faz prova, não há ali recusa antecipada a qualquer filosofia externa, mesmo quando antagônica às suas.

Infelizmente, este posicionamento, por permeável, pode ter facilitado a vitória da agressividade europeia quando do encontro das duas religiosidades, vitimando os receptores, exatamente por não agressivos.

Assim sendo, torna-se compreensível que as religiosidades africanas se desenvolvessem-se em diversos formatos na diáspora, entre os quais, por exemplo, os depreciativos nomes santería, batuque, xangô, macumba e vodu, sendo que a este último, com rituais tipicamente beninenses, foram atribuídas, por quem lhe desconhece minimamente tanto o fundamento quanto a prática, a manipulação e produção de feitiçarias.

Por outro olhar: como os africanos só puderam trazer, do continente-mãe, seu modo de pensar e agir que, no fundo, se expressa em sua religião e se consubstancia em sua filosofia de vida, precisaram escondê-las sob manto cristão, além de, como acima visto, também as amalgamarem a todas as outras crenças ajuntadas na senzala e, posteriormente, mesmo fora dela; é com isto em vista que estão postas as fontes do candomblé, fazer religioso que só adquire seus atuais e diversos, embora fundamentalmente próximos, formatos, na diáspora.

Compreendidos estes pontos, parece possível admitir que a sincretização fundamental

da religiosidade de matriz africana desenvolvida no Brasil, resulta de adaptações internas às religiosidades originais, além de influências externas; tudo submetido aos condicionantes do escravismo.

Como decorrência e atentando a este ambiente social, justifica-se que, considerados os devidos ajustes e recortes, todas as divindades, de origem africana ou não, possam eventualmente ter passado a ser indistintamente cultuadas, em maior ou menor grau, por todos os escravizados e suas descendências, mesmo que diversamente enfatizadas.

Isto, mesmo que sob rituais próprios e adaptados, além de sujeitos à direção do mesmo sacerdote em cada templo que, caso a caso, harmonizou e homogeneizou o culto; mas, não o fez a bel-prazer: para tanto, foi preciso consultar constantemente os oráculos, onde respondem os orixás e os ancestrais, além de valer-se dos valores civilizatórios africanos de que fala Munanga (1984; 1988), para que suas determinações pudessem ser aceitas por seus fiéis.

Importante, na continuidade, notar que, analisados os pontos acima, tanto do amálgama quanto da dispersão territorial, surgiram diversas versões religiosas enraizadas em vertentes variadas, puramente africanas ou não.

Entre elas, provavelmente resultando da ação da Cia. Comercial do Grão-Pará e Maranhão, o Terecô em Codó e Bacabal, que se estende ao Piauí; da dispersão econômica para o centro do Brasil, a Jurema Sagrada, a pajelança, o catimbó, o Santo Daime, que congregam, em medidas várias, tradições católicas, indígenas e africanas; assim também o Jarê, da Chapada Diamantina; o Batuque, por presente do Rio Grande do Sul ao Uruguai e norte da Argentina, também serve como exemplo do que aqui se afirma.

Quanto ao Rio de Janeiro, que abrigou o Valongo, porto por onde a maior parte do tráfico transitou a partir da chegada da Família Real em 1808 e que, posteriormente, passou a receber libertos ou fugidos baianos que, na busca de empregos oferecidos pelo porto, se aglutinaram no entorno da Pedra do Sal, é de se registrar que, como efeito secundário, para lá trouxeram religiosidades desenvolvidas na Bahia.

No entanto e como, no mesmo ambiente, também marcavam significativa presença europeus, especialmente do baixo extrato social, visto se tratar da capital do país, esta inevitável mistura cultural encontrou, na primeira década do séc. XX, confortável enraizamento na um-

banda⁵⁸ que, se de um lado, contém aspectos bastante próximos às crenças e rituais africanos, de outro os compatibiliza com o europeu espiritismo kardecista.

4.4 Da proximidade territorial à interpenetração ritual

Para iniciar este tópico, merece destaque a informação que Serra ([ca. 2008a], p. 1) traz no laudo antropológico anexado ao processo de tombamento do Terreiro do Bogum: “O Engenho Velho da Federação [...] é um dos maiores bairros negros da capital baiana” e, “[...] quando da celebração de um convênio entre o Governo Federal e a Prefeitura Municipal de Salvador”, este bairro “[...] foi classificado [...] como ‘quilombo urbano’”; isto, exatamente porque ali acontece “a elevada concentração de terreiros de candomblé”.

Sobre essa vicinalidade, Serra informa ([ca. 2008a], p. 13) que, nas mesmas terras, que têm a extensão de duzentos e vinte e seis mil, quinhentos e vinte e seis quilômetros quadrados, estão os Terreiros do Gantois, da Casa Branca do Engenho Velho e de Oxumaré, além do antigo Pó-Zerrém, o que deixa inequívoca a proximidade territorial entre todos.

Essa proximidade territorial, segundo opina Serra ([ca. 2008a], p. 1), facilitou as aproximações rituais, o que se confirma quando ele aponta, no mesmo laudo (p. 7), que “[...] a roça *jeje* [Bogum] – segundo depoimento de autoridades de ambas as Casas, - confinava com a roça *nagô* da Casa Branca” (destaques no original), o que foi prejudicado pelo crescimento urbano e por pressões da especulação imobiliária. Como efeito e segundo registrado na mesma página, “o terreno reduziu-se a menos de um quinto da área que outrora compreendia”.

Quanto à interpenetração social, Parés (2007, p. 101) informa que “A dinâmica dialógica de diferenciação étnica entre as diversas nações [...] encontrou desde o princípio um contexto privilegiado de expressão nos ajuntamentos festivos dos negros e nas práticas religiosas de origem africana”; ele cita, como exemplo, as festas da Igreja do Rosário, no Recife, o que sinaliza para a receptividade bantu aos sudaneses, desde o incremento da importação destes para o Brasil.

⁵⁸ Quanto à umbanda que, a teor de apresentar-se tão aproximada ao candomblé que, por vezes, convivem com ele, irmanamente, no mesmo local de culto, embora religiosidade diversa, até por isso não será tratada neste estudo. Porém, informações sobre a mesma podem ser encontradas, entre outros, em Caputo (2012, p. 227) e Malungo. A decodificação da umbanda, de Dilson B. de Faria Lima, assim como no documentário *A umbanda é mojobá*, de Adilene Cavalheiro, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=bQ_rwK3c6pI. Estudo mais aprofundado sobre o tema compõe o livro *Umbanda Preta*, de Mãe Flávia Pinto.

Prosseguindo, ele aponta que, progressivamente, (2007, p. 102) “[...] as denominações de nação deixaram de designar indivíduos [da] mesma terra de origem, ou ascendência africana”, passando a depender “[...] do seu envolvimento, normalmente marcado pela iniciação, com um terreiro ou culto”. Portanto, o parentesco biológico foi substituído pelo parentesco sacralizado, recompondo, teologicamente, a família de consanguíneos perdida.

Como consequência e a partir deste fenômeno social, opina Parés (2007, p. 102) que, “[...] devido à fluidez e ao movimento de especialistas religiosos e práticas rituais de uma casa para outra, [...] é difícil aceitar a ideia de nações de Candomblé como unidades estanques, homogêneas e mutuamente exclusivas”.

À página seguinte, ele anota:

Nessa perspectiva, a categoria de nação de Candomblé, embora associada a uma "modalidade de rito", funciona como um importante fator de identidade coletiva, tanto nas casas "tradicionais" como naquelas de fundação mais recente. Implica, portanto, ainda numa conotação de caráter político (no sentido mais amplo do termo), ao mesmo tempo em que reproduz mecanismos de competitividade e alinhamento solidário paralelos aos que operam nas dinâmicas de identificação étnica.

Ainda segundo ele à mesma página, “Essa flexibilidade levou a um grande ecletismo, sendo frequente um terreiro identificar-se com várias nações hipoteticamente exclusivas”, o que permite admitir o que ele destaca, à página 278:

Além das práticas rituais [...] o "panteão", ou a identidade das entidades espirituais, é talvez o mais importante fator de diferenciação entre as diversas "nações de Candomblé". Atualmente, os vários terreiros jeje-mahis da Bahia podem cultivar uma complexa variedade de divindades, tanto voduns como orixás, com certas diferenças de detalhe de uma casa para outra.

Ainda sobre essa integração de divindades na mesma Casa, Parés (2007, p. 278) informa que “Justapostos a esses voduns cultuam-se também uma série de orixás nagôs, especialmente as yabás⁵⁹, resultando num panteão misto, frequentemente chamado ‘nagô-vodum’”, onde, ao lado de Nanã, yabá tipicamente jeje, convivem, em plena harmonia, Oyá e Oxum, indiscutivelmente nativas nagô.

Mais à frente, Parés (2007, pg. 288), apresenta interessante quadro⁶⁰, onde demonstra,

⁵⁹ Divindades femininas nagô.

⁶⁰ Especialmente os capítulos 4, 5 e 7 do estudo de Parés (2007) apresentam, embora de forma esparsa mas com significativo apoio em evidências, o processo de sincretização interna do candomblé baiano, especialmente en-

graficamente, o que ele denomina “princípio de agregação”, ou seja, o processo de fusão, primeiro, entre voduns jeje mundubi e mahi e, posteriormente, desses com os orixás nagô.

Parés (2007) vai além quando anota que, já em África, esta interpenetração de divindades sofreu influências da proximidade, não só territorial como de culto; discorrendo sobre Nanã, ele registra que (2007, p. 295)

Teríamos, assim, além da influência das tradições de Ketu, outras provenientes das tradições do Daomé. Na nação jeje-mahi se canta para Nanã no final das cerimônias antes de cantar para Lissá (Oxalá), o que expressaria o vínculo prevaemente em Abomey, mas também é reconhecida a relação filial entre Sakpata e Nanã. Estamos, portanto, diante de um claro exemplo de interpenetração entre os cultos de voduns e orixás, desenvolvida durante séculos na África ocidental e transferida para a Bahia, onde em muito contribuiu para a consolidação de um sistema religioso que os próprios participantes não hesitam em chamar nagô-vodum.

Portanto, o fenômeno da sincretização interna ocorrida nos cultos e religiosidades africanas, além de não ser novidade brasileira, justifica tanto o reconhecimento que, segundo informa Serra ([ca. 2008a], p. 5-6), Olga de Alaketu faz quanto às práticas rituais nagô-vodum do terreiro que comanda, quanto a dupla filiação ketu/jeje de Pai Kabila⁶¹, que informa, ainda, ter conhecido Mãe Nilzete, então iyalorixá da Casa de Oxumarê, de rito jeje, no Candomblé do Gantois, de rito ketu, onde ela era constantemente vista.

Essa sincretização, talvez, se tenha intensificado na Bahia, à vista de novos encontros e novas interações; é o caso da já mencionada receptividade bantu aos ritos sudaneses, quando incrementada esta origem no tráfico de africanos para a Bahia, no início do séc. XIX.

Sobre esse fato, cabe recorrer a Serra (2002, p. 7), quando informa: “Hoje existe firme consenso entre os estudiosos quanto à importância decisiva da contribuição dos candomblés de tradição congo-angola para a formação da religiosidade afro-brasileira”, bem como “[...] se reconhece o vigor da sua influência positiva na geração das riquezas culturais do Brasil”.

Diante dessa constatação, não se pode negar o valor do Candomblé Bate-Folha, de rito angola, há tempos assentado na Mata Escura, bairro do Cabula, Salvador/BA, para a formação da cultura religiosa nacional; até mesmo como raiz a ancorar as africanidades no Brasil.

Reforça essa afirmação o que Serra (2002) registra, em laudo emitido para o tomba-

tre fon/jeje e yorubá/nagô; também discorre sobre os possíveis motivos que levaram à predominância ketu sobre outras origens africanas naquela raiz do candomblé, o que se disseminou por todo o nosso país.

⁶¹ Conforme depoimento constante do Anexo A desta tese.

mento daquele terreiro (2002, p. 3): “[...] desde o século XVI até o final do século XVIII, prevaleceu a importação de cativos do grupo linguístico banto [...] oriundos de Angola e do antigo reino do Congo”, de onde decorre, segundo ele, à página seguinte:

Em termos espaciais e do patrimônio ambiental, o BATE-FOLHA é, seguramente, o maior terreiro de Salvador. É também um dos mais antigos templos afro-brasileiros, ainda em funcionamento [e] Goza de elevado prestígio no meio do povo-de-santo, isto é, entre os adeptos do candomblé de todas as denominações [...] das diferentes nações do culto.

Bacelar (2000, *apud* Serra, 2002, p. 3), lembra que foram os bantos os responsáveis pela introdução e disseminação da cultura africana, da qual resultaram tanto a capoeira quanto o samba, na Bahia; portanto e como decorrência, Serra (2002, p. 3) opina que, se a música e a dança “[...] se tornaram verdadeiros símbolos nacionais, nós as devemos, pois, a estes antepassados” bantu.

É, ainda, recorrendo a Bacelar (2000, *apud* Serra, 2002, p. 3-4) que ele informa que, “destacando o caso da Bahia”, foram os bantu os instituidores da importante Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho, sob a qual “floresceram [...] organizações religiosas negras com projetos próprios” e que abrigaram, também, os nagôs, “cultivando as sementes do seu axé, antes de poder fazê-lo sob a proteção de uma irmandade ligada à sua etnia.”

À mesma página, Serra (2002) ressalta que **“Ao sacrifício e ao trabalho de negros bantos deve-se, em grande medida, a formação da riqueza de nosso país [e que] nossa cultura está profundamente marcada por seu legado.”** (destaques no original).

Ele é enfático ao opinar (2002, p. 4) que é “Impossível ignorar este fato”, e prossegue argumentando que

Pode-se considerar a chamada nação *angola* (ou *congo-angola*) dos nossos terreiros não apenas um aparelho institucional que sedia um tesouro de tradições cuja origem sua denominação indica – ou seja, um campo simbólico onde se preserva, através de ritos, um acervo de valores e saberes transmitidos por antepassados africanos – **mas, também, uma original criação brasileira, um construto histórico do Brasil.** (destaques no original).

Quanto a outro rito, o jeje, Parés (2018, p. 130) esclarece que seu estudo sobre o tema é “Resultado de mais de sete anos de pesquisa”, sendo “uma contribuição para a recuperação da memória histórica de um grupo geralmente esquecido, tanto nos estudos afro-brasileiros como entre o povo de santo”.

Isso porque, ele prossegue, à mesma página: “O prestígio da nação jeje de Candomblé

é ainda reconhecido entre os especialistas religiosos [...]” mas “não houve, até agora, nenhum livro dedicado a estudar em profundidade e de forma pormenorizada essa ‘raiz’ da cultura afro-brasileira.”

Serra ([ca. 2008a]) socorre Parés quando informa que as diversas Casas, embora com ritos diversos, têm respeito para com o Bogum, prestigiada Casa jeje; ele escreve ([ca. 2008a], p. 5): “Em muitos outros terreiros de Salvador, mesmo em santuários distantes do Bogum em termos espaciais, este templo é conhecido, prezado e celebrado”. Então, exemplifica (p. 5-6):

Entre outros, reconhecem a grandeza do Bogum, [...] sacerdotes e devotos do *Axé Opô Afonjá* (de rito ketu), do *Ilê Maro Ialajì* (nagô vodum, na classificação que lhe deu sua célebre Ialorixá Olga de Alaketu) e do *Bate Folha* (rito angola), para limitar-nos a referir três santuários do candomblé (situados, respectivamente, nos bairros soteropolitanos de Cabula, Matatu e Mata Escura) já tombados como patrimônio histórico nacional. (destaques no original).

Ressalto que, quando Olga de Alaketu, cujo nome remete a Oxóssi, portanto, ao rito yorubá, se reconhece como também praticante de vodum, rito de origem jeje, o texto acima deixa explícita a interpenetração entre diversos ritos praticados na mesma Casa de Culto, no caso, aquela então liderada por ela.

É no mesmo laudo que Serra ([ca. 2008a], p. 3-4) informa que “São vizinhos próximos do Bogum terreiros muito conhecidos, embora de implantação mais recentes, o *Tanurijunçara*, de rito angola, [...] e o *Ilê Obá do Cobre*, de rito ketu” (destaques no original).

Ainda no mesmo estudo, ele aponta ([ca. 2008a], p. 4) que os terreiros, mesmo de origem e ritos diferentes, sempre se relacionaram de maneira muito positiva: segundo ele, “[...] a vicinidade aproximou mais as comunidades do terreiro jeje [o Bogum] do citado templo angola, [o *Tanurijunçara*] do Engenho Velho.”

Na mesma trilha vem Parés (2006, p. 232) que, ao abordar o Bogum na década de 1940, também enfoca a interpenetração de ritos nos diversos formatos do candomblé baiano:

Existiam também relações com o vizinho terreiro do Pó Zerrem [...] e com Antônio de Oxumaré de Cotinha, do terreiro Oxumaré da Mata Escura da Vasco da Gama. [...]. O famoso pai-de-santo Procópio, “de ascendência jeje” mas chefe do terreiro Ogunjá, de nação ijexá (ketu, segundo Carneiro) frequentava também o Bogum. [...]. Existiam contatos com a Cacunda de Yaya de nação jeje-savalu e com os terreiros nagô-ketu mais famosos, como a vizinha Casa Branca do Engenho Velho. Menininha do Gantois e Mariquinha Lembá de Angola frequentavam também as festas do Bogum.

Para a década seguinte, ele (2006, p. 233-234) indica, ainda mais enfaticamente, o trânsito entre Casas de Candomblé de nações diferentes. Abordando Romana, líder de Casa

jeje à época, ele informa: “Romana foi uma mulher carismática e de grande conhecimento do fundamento, não só da nação jeje, mas também de outras ‘nações’. Ela transitava livremente entre o Bogum, onde estava encantada, e o Seja Hundé, onde nada se fazia sem sua presença”.

Ele prossegue: “Além disso, Romana também foi mãe-pequena do terreiro Bate-Folha, de nação angola (muxicongo), fato que, novamente, aponta para as estreitas relações entre as nações jeje e angola”. Parés também informa (2006, p. 234) que ela “Frequentava com assiduidade o terreiro Oxumaré [e] tinha livre acesso à Cacunda de Yayá e ao candomblé do Pinho, em Maragogipe, de nação nagô.”

Prosseguindo, Parés sugere, à mesma página, que

Essa mobilidade de uma experiente sacerdotisa através de candomblés de nações diversas, na primeira metade do século XX, aponta para um fator que pode explicar certos fenômenos de assimilação ou transferência de valores e práticas rituais de uma nação para outra.

Ainda Parés, na mesma página: “Os sistemas sociais multiétnicos comportam, portanto, uma relativa simbiose cultural, um consenso de base a partir do qual se articula a diferença.” Então, argumenta: “Como veremos, o Candomblé é um claro exemplo dessa dinâmica de progressiva homogeneização institucional, acompanhada de uma dinâmica paralela de diferenciação ‘étnica’ estabelecida a partir de uma série discreta de elementos rituais.”

Enfocando especificamente as fontes jeje, ele (2018, p. 18) opina que

foram as tradições religiosas da Costa da Mina, e em especial as da área gbe, isto é, os cultos do vodum, que providenciaram no Brasil setecentista os primeiros referentes para a organização do grupo religioso numa estrutura eclesial ou convencional. O tipo de atividade devocional desenvolvido a partir da consagração de devotos às divindades mediante processos de iniciação, com a instalação de altares fixos em espaços sagrados estáveis, contrastava com as práticas terapêuticas e oraculares de caráter mais individualizado e itinerante, próprias da maioria dos calundus coloniais.

Ainda sobre a interação e interpenetração dos ritos, Serra ([ca. 2008a], p. 4) registra a presença do atualmente pouco ativo *Ilê Axé Obá Tadê Patiti Obá*, cujo fundador, Manoel do Bonfim, “[...] foi iniciado em uma casa jeje de Cachoeira, embora segundo o rito *ketu*” (destaques no original), ao que a Venerável Nilza Dorotéia de Souza – assim Serra se refere à sua informante – justifica: “antigamente, ‘jeje e *ketu* não era tão separado como hoje, tinha uma ligação forte aqui”’. (destaques no original).

É no mesmo laudo que Serra ([ca. 2008a], p. 4-5) também registra a proximidade do “[...] templo *ketu Ilê Axé Ia Omin Iamassê* (o famoso terreiro do Gantois), com quem ‘a co-

munidade do Bogum se relaciona desde muito”, até porque “[...] essas ligações são reconhecidas pelo povo-de-santo de ambas as Casas como bem mais antigas: uma avó de Mãe Menininha, conhecida pelo epíteto de *Salakó*, teria plantado no Bogum a árvore consagrada a *Azonodô*.” (destaques no original).

A integração entre as Casas de Culto locais, prossegue: Serra ([ca. 2008a], p. 5) registra que “Na avenida rumo da qual desce a Ladeira do Bogum, acham-se o *Ilê Oxumarê* e o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (*Ilê Axé Iyá Nassô Oká*), templos *ketu* com os quais o Bogum tem relações muito próximas.” (destaques no original).

Enfocando o *Ilê Oxumarê*, Serra ([ca. 2008a], p. 5) informa que as autoridades locais lhe atribuem origem jeje, embora na atualidade e conforme explícito na entrevista entre este antropólogo (Serra, 2018) e Leandro Dias, Babá Egbé desse terreiro e seu entrevistador, reconheçam que, na atualidade há, ali, a pacífica interação e convivência entre ritos *jeje*, de origem fon, e *nagô*, yorubá.

Prosseguindo sobre o tema das interpenetrações, é sintomática a constatação de Parés (2018, p. 37) acerca da coabitação entre jejes e nagôs, ainda em África: “Naquelas partes da área gbe [portanto, jeje], onde habitam grupos iorubá-falantes há a possibilidade de achar cultos aos orixás. Os orixás não são divindades de origem adja”, como o são, geralmente, os voduns venerados pelos jeje. Parés continua, à mesma página: “é mais provável que certos voduns tenham origem iorubá”; continuando, ele exemplifica:

Por exemplo, na tradução da *Doutrina Christiana* aparece a expressão *Lisa* (*Toi Lisa, Elisa*) para traduzir o nome de Jesus Cristo. Sendo Lissá um vodum associado à cor branca, não é estranho que os tradutores de Aladá escolhessem esse referente para designar o deus dos brancos. Ora, Lissá deriva do nagô *orisa*, pois os vocábulos nagôs, quando apropriados pelos gbe-falantes, perdem a vogal inicial e transformam o *r* em *l*. Essa evidência indica que em meados do século XVII o sistema religioso nagô já tinha forte penetração no sistema religioso vodum.

Cabe registrar, ainda reforçando a influência cultural que a proximidade entre os grupos africanos trazia já de África, que a denominação jeje não é reconhecida ou encontrada entre o povo fon original e não tem origem pacífica, o que Serra esclarece às páginas 16 e 17 do Laudo aqui abordado.

Mas, segundo ele admite, esta denominação pode ter-se fixado no Brasil, embora de lá transposta: é socorrendo-se de Vivaldo Costa Lima que ele informa que este nome pode ter derivado do iorubá *àjàji* (estrangeiro, significando inimigo), como efeito das guerras que, na

África, afetaram os dois grupos, no século final do processo escravista.

Em contrapartida e talvez pelo mesmo motivo, são os jejes, segundo sugere Reis (2015), com o que concorda Parés (2018, p. 25), que denominam os yorubá como *nagô*, corruptela de *anagongo*, significando, também, estrangeiro, ou seja: de cultura diversa dos falantes do gbe; mas isto, com conotação pejorativa, algo como “de etnia inferior”.

Indo um pouco mais além e para fechar esta abordagem, cabe apresentar a distribuição do candomblé por nações em Salvador segundo Parés (2006, p. 259), onde ressalta a predominância quantitativa da nação ketu, que ultrapassa a soma de todas as demais.

Esse fato salta aos olhos, especialmente se dissecado sob a luz da cronologia em que ele se apoia, o que traz indícios que apontam para a atual predominância ketu sobre os demais formatos que a religiosidade de origem africana assumiu, quando transposta para nosso país.

Tabela 4 - Candomblés baianos por nação

Ano	Ketu	Jeje	Ijexá	Angola	Caboclo	Umbanda	Outro	Total
1937	13	9	6	22	15	-	2	67
1969	107	14	16	61	105	2	1	306
1981	660	4	14	350	271	50	-	1.349
1983	447	30	47	384	41	1	261	1.211
1992	415	19	22	200	245	37	-	938
1998	282	18	8	137	14	11	26	500

Fonte: Parés (2006, p. 259)⁶²

Se assim é, apoio-me em Parés (2018) para justificar como o candomblé de rito ketu pode representar, nesta pesquisa, o processo educacional atuante em todo o candomblé: segundo este autor, página 15: “[...] a persistência dos grupos étnicos precisa de ‘um conjunto sistemático de regras dirigindo os contratos interétnicos’ [...] ‘uma congruência de códigos e valores’”, o que, em última instância, “requer e cria uma ‘similaridade ou comunidade de cultura’” conforme, [...] se encontra no candomblé, apesar de suas diversas origens e [...] rituais.

Retomando o quadro de convivência, influências múltiplas e interpenetrações culturais, incluindo-se rituais e demais procedimentos religiosos, cabe, para o embasamento desta

⁶² Parés adverte que esses dados devem ser tomados com cautela, porque as fontes utilizadas podem trazer distorções, bem como inconsistências na captação de dados entre elas.

pesquisa, ressaltar o espelhamento que a hierarquização social tem, entre elas.

Para aprofundar um tanto essa perspectiva, eis o que Serra registra ([ca. 2008a], p. 20) em seu laudo antropológico que embasou o tombamento do Bogum junto ao IPHAN: “Uma fração nuclear do grupo eclesial do Bogum parece ter-se configurado com base no desenho de uma parentela [...], que institui a decalagem entre a linha de descendência ‘natural’ direta e a linha de transmissão iniciática”.

Ele continua, à mesma página e seguinte: “O grupo eclesial conforma a *família-de-santo*; o parentesco simbólico estruturador desta com frequência lhe estende os vínculos de modo a compor uma rede que transcende os limites do terreiro.” (destaque no original).

Mais importante ainda é a constatação exposta à p. 21 do mesmo laudo: “O princípio da senioridade tem aplicação no desenho da hierarquia em todo o conjunto eclesial, vigendo mesmo no interior dos grupos de neófitos recolhidos à clausura”.

Quanto ao Bate-Folha e no mesmo diapasão, Serra (2002, p. 8), aponta: “O grupo de culto do candomblé compreende iniciandos e iniciados, distribuídos estes na estrutura institucional de acordo com um padrão hierárquico bem definido”, isto é: “[...] os iniciados progredem na corporação mística de acordo com a *seniority*, sobremarcada pelo requisito de celebração dos ritos específicos [ou seja: a iniciação] sem os quais não se verificam as mudanças de status religioso” (destaque no original).

O mesmo padrão social está descrito por este antropólogo (2008b) no Laudo sobre a Casa Branca do Engenho Velho, página 6: “O *egbe*⁶³ compreende iniciandos e iniciados. Estes últimos se distribuem na organização religiosa de acordo com um padrão hierárquico bem definido”, em que, ele prossegue, à mesma página e seguinte: “Os iniciados progredem num tal grêmio segundo a regra da *seniority* (sobremarcada pela exigência da celebração de ritos específicos que definem as mudanças de status religioso possibilitadas pela passagem do tempo).” (destaque no original).

Sobre a Casa de Oxumarê e o modelo de disseminação e perpetuação de saberes, Serra (2012, p. 16) aponta: “São realizadas ações de apoio às condições da permanência do bem cultural, enquanto prática vivida e transmitida consoante a tradição oral às novas gerações, dentro da comunidade onde é tradicionalmente cultivada”.

⁶³ Comunidade local.

Então, mais à frente à mesma página, prossegue: “A transmissão dos saberes é realizada pelos mais velhos na organização e condução das práticas ritualísticas e litúrgicas, [...] bem assim a educação dos membros do egbé, que é fundado na hierarquia religiosa.”

Abordando o Terreiro do Gantois, Serra ([ca. 2008c]) basicamente repete as mesmas palavras com que descreve o modelo educacional presente nas outras Casas. Eis sua descrição neste laudo ([ca. 2008c], p. 8): “Os iniciandos progridem num tal grêmio segundo a regra da *seniority*, sobremarcada pela exigência da celebração de ritos específicos que definem as mudanças de status religioso possibilitadas – porém não garantidas - pela passagem do tempo.” (destaque no original).

Portanto, a interpenetração e o espelhamento social, pelo universal apoio no valor civilizatório longevidade citado por Munanga, restam inequivocamente demonstrados.

4.5 O candomblé: balizadores e função social

Para retomar o foco dessa pesquisa e tendo em vista o que, acima, foi abordado, é necessário adentrar um pouco mais sobre a cultura yorubá, tema sobre o qual Bastide (1989, p. 90) informa:

Na África, cada divindade, seja Xangô, Omolu ou Oxum, tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, seus conventos, seus locais de culto. No Brasil, mesmo nas cidades "negras" do litoral, era impossível para cada "nação", bem menos numerosas, reencontrar e reviver esta especialização. As seitas vão, pois, tornar reduzida a imagem da totalidade do país perdido; quer dizer, cada candomblé terá, sob a autoridade de um único sacerdote, o dever de render homenagens a todas as divindades ao mesmo tempo e sem exceção. Em lugar de confrarias especializadas, uma para Oxum, outra para Xangô e outra para Omolu, teremos apenas uma confraria, compreendendo simultaneamente as filhas de Oxum, as filhas de Xangô, etc. Por conseguinte, temos a concentração da África na seita.

Estendidas tais considerações, porque vão além do grupo yorubá, não é difícil aceitar que o mesmo fato se deu com africanos de outras origens e culturas, tais como jeje em geral, assim como com os povos bantu aqui desembarcados.

Também não parece enfrentar dificuldades admitir que as similaridades entre crenças mais ou menos comuns entre todos, se tenham concentrado sob a orientação de um único sacerdote e seus possíveis auxiliares, dando novos formatos ao candomblé aqui formatado, embora as crenças, fundamentos e rituais de origem tenham sido adicionadas e amalgamadas;

mas, na essência, permanecido.

Como consequência, as diversas origens africanas, quer yorubá, quer não, produziram resultados diversos; mas, a partir das mesmas fundamentações; além disso e por decorrência natural do processo escravista, os grupos religiosos se formaram sob lideranças oriundas de diversas fontes, sujeitando as diversas nações a rituais também diversos; mas, aproximados.

Daí que não é adequado mencionar “religião de matriz africana” no singular, posto que, no Brasil, variadas vertentes se formaram, quer de filiação ketu, quer jeje, quer angola, além dos cultos a Egungun e Ifá, bem como outras variadas formatações, todas sob o genérico nome candomblé, mesmo quando provenientes de diversas outras nações originais, incluindo-se aí práticas híbridas geradas por possíveis integrações.

Porém, ressalte-se que, em todas as formatações, os valores civilizatórios africanos, especialmente aqueles apontados por Munanga (1984; 1988), estão presentes e disciplinam a sociedade religiosa, entre os quais se destacam o pertencimento à linhagem e ao grupo, assim como a hierarquia baseada, principalmente, na longevidade, conforme constatado no campo.

Portanto e para recentrar a presente análise, defendo que a cultura africana viu-se preservada pela religiosidade, vez que, em sua origem, esta é a base da convivência social: recorro, novamente, a Hernandez (2005), quando informa que, para os africanos, religião e sociedade são indissociáveis e reciprocamente auto influenciáveis, de tal forma que tentar dissociá-las é tão grave que equivale ao epistemicídio; é o que também se depreende, pelo menos como interpretação subliminar, da fala de Munanga (1988, p. 61), quando ensina:

Pelo uso da palavra e do gesto, o homem [africano] pretende apropriar-se de uma parte importante da força que irriga o universo para suas próprias finalidades ou fins sociais [...]. O mundo é um conjunto de forças hierarquizadas [...]. Através dessas categorias circula uma energia vital, na direção dos deuses, passando pelos ancestrais que são intermediários entre os vivos e os mortos até chegar aos mais jovens, comuns dos mortais.

Assumo que Munanga se refere, aqui, à religiosidade com fins práticos, ou seja: a magia se materializa assentada na filosofia e baseada em mitos; mas, repiso, com fins práticos.

Eis opinião que se alicerça, como busco defender, em fundamentos filosóficos próprios quando comparados aos da sociedade de acolhimento, como, a seguir, será apresentado.

4.5.1 Valores civilizatórios como balizadores sociais

Prosseguindo, parece absolutamente necessário focar os valores civilizatórios africanos detectados no candomblé ketu em anterior pesquisa de campo (Santos, 2018), porque sustento e repiso que eles são a prova material da permanência, neste candomblé, das práticas para cá transpostas a partir do continente de origem, que foram mantidas por processos pedagógicos autóctones, derivados de filosofias também autóctones. São eles:

- a) a ideia de **força vital**, que admite que toda a natureza traz, em si, carga energética mística, de tal forma que ao Ser Humano cabe não só conviver e absorver a essência dessa energia como, também e principalmente, mantê-la e emaná-la porque, por ser incontornável a convivência comunitária, mutuamente partilhada com a natureza ampla posta a seu cuidado, é de seu dever preservar o equilíbrio e a harmonia desta convivência, que é necessariamente simbiótica;
- b) a **interdependência** entre o Ser Humano e a natureza daí decorre, sendo esta vista como componente do mesmo conjunto vital, no qual ambos precisam conviver em harmonia e em mutualismo, porque disso depende a sobrevivência mútua;
- c) a **crença nos vaticínios** porque, para as africanidades, é através das consultas oraculares que se comunicam sagrado e mundano; porém, este não é comandado por aquele, que apenas lhe apresenta e protege os caminhos possíveis para progredir e contornar os obstáculos que devem ser vencidos, apontando soluções para os problemas encontrados. Seguir ou não o que o sagrado recomenda, assim como a forma de fazê-lo, é decisão que cabe, sempre e apenas, ao indivíduo, que detém o direito de exercer o livre arbítrio, sujeitando-se aos efeitos de sua escolha;
- d) A **oralidade** como instrumento de explicitação de saberes, a permitir o dinamismo e a plasticidade contido nesta prática e, conseqüentemente, os ajustes e a mediação instantânea entre ensino, exemplo e capacidade de apreender do aprendiz;
- e) a aceitação da **morte como natural continuidade da vida**: a desativação da matéria não interrompe a continuidade da energia, que passa a mediar a comunicação entre humano e divino e a interferir na distribuição e potência das forças ditas sobrenaturais; inclusive e principalmente, na manutenção da linhagem. Para as africanidades e, em decorrência, para o candomblé, o término da atividade vital não é a morte, que só ocorre quando os feitos e efeitos do desencarnado são desindividualizados, passando a fazer parte integrante, quando for o caso, da cultura do grupo;
- f) o respeito à **longevidade** que, se na África, se determina a partir do nascimento fí-

sico, no candomblé se consolida a partir da iniciação ritual; isto de tal forma que, para a sociedade africana, assim como para o candomblé, longevidade é poder, idade é cargo; é desta compreensão que deriva a primordial ideia de ancestralidade e, em praticamente todas as sociedades africanas tradicionais, os Conselhos de Anciãos, espécie de parlamento sob o qual o próprio Poder Executivo se sujeita;

- g) a ideia de **linhagem** que, se na África resulta do nascimento físico, no candomblé tem origem mística, iniciando-se a contagem do tempo pela inserção na família devocional, a partir dos ritos de iniciação; assim sendo, a linhagem, no candomblé, é entendida como pertencimento à mesma Casa religiosa, de onde o cordão umbilical, misticamente, nunca é cortado em sua totalidade, visto que o sistema de parentesco místico, ali, é a referência fundamental; o que, ao se estender da reverência aos orixás para os ancestrais, aponta para a ancestralidade, impondo as responsabilidades pelo bem-estar da descendência, incluindo-se, aí, os ainda não nascidos;
- h) da ideia de linhagem deriva a noção de **comunidade** e conjunto, de forma que, ao africano por nascimento ou afinidade, se o umbigo social nunca é cortado integralmente, nenhum indivíduo pode ser considerado como tal se alheio à sua comunidade, à sua etnia. Portanto, a comunidade precede o indivíduo;
- i) deriva diretamente dessa noção o formato social predominante na África, que é a **família estendida**. Por essa formatação e segundo Mucale (2013), não existem órfãos na África, porque todas as mulheres são mães e todos os homens são pais de todas as crianças: talvez daí, o provérbio “[...] é preciso uma aldeia inteira para educar uma criança e, segundo Gordon (2022), a afirmação que estar em liberdade não significa ser livre, porque a liberdade requer pertencimento.

Diante do exposto, assumo que as constatações levantadas em minha dissertação de mestrado (Santos, 2018) me permitem compor o quadro abaixo, relacionando os valores civilizatórios, que denomino balizadores sociais africanos, detectados:

Quadro 1 - Aderência africanidades/fazeres do candomblé

Valor civilizatório africano	Fazeres e saberes captados no campo
Força vital (<i>asè</i>)	Crença incontornável na força divina que sustenta o universo;
Crença nos vaticínios	As principais decisões dependem da aprovação oracular;
Pertencimento à linhagem	Cada indivíduo é elo entre a própria descendência material e os ancestrais mitificados;
Noção de comunidade	O indivíduo só existe porque pertence ao grupo;
Respeito à longevidade	Os mais longevos detêm poder de orientação, ensino e mando;
Morte = continuidade da vida	Crença que os ancestrais, tanto africanos quanto nacionais, interferem na vida presente;
Simbiose humanidade / natureza	Humanos e natureza compartilham o mesmo <i>asè</i>
Oralidade	A palavra falada transmite conhecimento e poder

Fonte: elaboração própria.

Isso posto, resta saber como tais conceitos se materializam na religiosidade africana transposta para o Brasil, o que, conforme constantemente aqui informado, serviu como objeto de pesquisa em meu mestrado, alavancando a continuidade que aqui se apresenta como tese.

Naquela pesquisa, busquei validar o processo educacional a partir dos balizadores acima apontados; nesta, o objetivo é desvelar como se dinamiza e perpetua a efetivação social e cultural dos saberes e fazeres africanos no candomblé, bem como sua possível decorrência de filosofias autóctones africanas.

No estudo anterior, qualitativo, vali-me, para a captação de dados, de diálogos abertos não pré-preparados, em que as questões fluíram ao longo das conversas, de modo a direcionar as respostas às questões que direcionaram o estudo. O momento seguinte que, na prática, aconteceu simultaneamente, foi a comparação entre os discursos e a materialidade dos mesmos nos comportamentos sociais, para o que o método utilizado foi o da observação participante.

Como a aderência entre discurso e materialidade foi bastante satisfatória, considerei consolidada a confiança no texto dissertativo, porque os valores civilizatórios apontados por Munanga (1984; 1988) também foram detectados, no campo, como efetivamente atuantes.

Portanto, restou confirmado que, de fato, o modelo comunitário encontrado no candomblé ketu estudado adere ao balizamento africano, concedendo credibilidade à ascendência negra transatlântica, à qual o mesmo se declara filiado.

Desse conjunto de valores e procedimentos, cabe ressaltar dois pontos, primordiais para avançar sobre as filosofias africanas: em primeiro lugar, é preciso retomar a fala de Munanga (1988, p. 60) sobre o pertencimento à linhagem, à comunidade e submissão à longevidade/ancestralidade: “[...] o sistema de parentesco [é] a referência fundamental do africano. Não é a profissão, a nacionalidade, a classe social.”

Complementando esse ensinamento, é preciso ressaltar que o sistema de parentesco africano não se restringe ao presente, nem apenas aos vivos, porque se estende dos antepassados às futuras gerações; eis como Mucale (2013, p. 36) detalha o conceito:

Mais explicitamente: a unidade dos mundos na mente africana é a ideia de que o passado, o presente e o futuro são um e inseparável. A crença na comunidade dos mortos como uma com a comunidade viva significa que não há passado, presente e futuro absolutos e separados na mente africana clássica, [o que há é] uma orientação para o universo inteiro e aceitação da interligação dos vivos com os mortos e mesmo com os ainda não-nascidos. Por isso é conveniente afirmar que a religiosidade predomina na mente africana, porque, na religião, os tempos são conexos (uma eternidade), formando um presente perdurável e não necessariamente um passado longo como pretendia John Mbiti.

Outro ponto a ser ressaltado, decorre do que ensina Bâ (2003, p. 174) sobre a maleabilidade, dinamismo e transparência da oralidade:

O mesmo ancião (no sentido africano da palavra, isto é, *aquele que conhece*, mesmo se nem todos os seus cabelos são brancos) podia ter conhecimentos profundos sobre religião ou história, como [...] ciências naturais ou humanas de todo tipo. Era um conhecimento mais ou menos global sendo a competência de cada um, uma espécie de “ciência da vida”; vida, considerada aqui como uma unidade onde tudo é interligado, interdependente e interativo; em que o material e o espiritual nunca estão dissociados. (destaques no original).

Decorrem dessas constatações os incômodos e as dúvidas que direcionam a presente pesquisa, que busca, principalmente, detectar se é o formato educacional presente tanto na comunidade estudada quanto nas sociedades africanas, compulsoriamente representadas neste lado do Atlântico, o possível motivo da resistência/permanência/resiliência dos saberes e fazeres do candomblé, mesmo após tanta e tão persistente agressão a que estiveram sujeitas as sociedades negras, tanto no continente de origem quanto neste, para o qual foram forçada e criminosamente transportadas. Mais profundamente, cabe pesquisar se este formato educacional está alinhado e é decorrente das filosofias africanas autóctones, conforme defendo, aqui.

Como tal depuração nem sempre está visível ao observador, visto que considerável parcela dos procedimentos africanos não está facilmente disponível ou é compreensível ao

leigo, talvez caiba pedir ao muçulmano Bâ (1997, p. 25) a competente explicação:

Na África, o lado visível e aparente das coisas corresponde sempre a um aspecto invisível e escondido, que é como a sua fonte e o seu princípio. Assim como o dia nasce da noite, todas as coisas comportam um aspecto diurno e um noturno, uma face aparente e uma escondida.

Não há como não reconhecer laivos de filosofia nesta constatação. Mas, isso não sem antes apontar, no candomblé, sua marcante função social.

4.5.2 Função social

A partir do acima exposto, não parece exigir muito esforço aceitar que as Casas de Candomblé serviram como acolhimento àqueles negros que, escravizados pela sociedade ampla, podiam sentir-se livres nestas Casas, a partir do momento em que elas foram formadas.

De fato, ao se recordar que, para o africano, a religião formata, disciplina e se entranha em todos os aspectos da sociedade, as Casas de Candomblé apresentaram-se, desde o início, como áreas de libertação e recomposição da comunidade e da sociedade forçadamente abandonada.

Em mais explícitas palavras: se, na sociedade ampla, os escravizados se encontravam na base da sociedade, podendo ser comercializados e, inclusive, servir de penhora para dívidas de seus donos, conforme relatam Reis (2012) e Silva, B. (2008) sobre o caso de Pacífico Licutan⁶⁴, nas confrarias e, depois, nas Casas de Candomblé, o mesmo escravizado, mercadoriamente comercializável e penhorável na sociedade ampla, poderia ter cargo e ser respeitado, apenas em função da idade, por exemplo.

Como resultado, embora a história oficial tenha por vício focar-se, apenas, no indivíduo principal de qualquer fato, é inegável que nenhuma Casa de Candomblé apareceu formada apenas pelas mãos de seus fundadores: é incontornável admitir que, nelas, congregaram-se escravizados e libertos, que comungavam da mesma fé, praticada através de processos e rituais, no mínimo, assemelhados e fundados nas crenças e filosofias transportadas nos porões negreiros, onde se atreveram a resistir à travessia do Atlântico; com certeza, se não foi fácil a travessia, também não o foi a permanência de suas crenças e rituais no porto de destino, onde as sevícias serviam como instrumento de catequese e domesticação.

⁶⁴ Sobre o tema, ver o Anexo B desta tese.

Porém, acreditando em seus orixás e conscientes que, se fisicamente mortos, permaneceriam em contato com suas comunidades, nelas interagindo como intermediários entre os vivos e o sagrado, bem como sentindo-se responsáveis pelas gerações ainda não nascidas, os africanos e afrodescendentes puderam formatar sociedades alternativas, a lhes proporcionar o conforto de manter tradições e criar novos modelos de convivência e lazer, dos quais ainda restam vivas, diversas manifestações.

Ainda que, delas, o samba e a capoeira permaneçam como as mais visíveis, celebrações como o maracatu, o boi-bumbá, os afoxés e similares, algumas praticamente extintas, como as congadas e os reisados, serviram como alicerces sociais e âncoras comunitárias para a negritude em geral, mesmo em condições de insuportável desconforto. Embora laicos, os grupos culturais que as praticaram, pelo menos originalmente e para além das Irmandades, vincularam-se à religiosidade, também.

Quanto a isso, é sintomático o fato de que, em quase todas essas manifestações, assim como nas Casas de Candomblé, a celebração acontecer no entorno de um mastro que, assim como o era no Kemet, serve como instrumento de ligação, condução e transferência de energias entre o divino e a terra, sacralizando a natureza.

Para esta compreensão não tão explícita, recorro ao que ensina Munanga (1988, p. 60-61): “Os vivos são unidos aos mortos porque é através desses que a força é transmitida. São unidos entre eles, pois todos participam da mesma vida”, ao que ele, magistralmente, complementa (1988, p. 74):

Eis o quadro complexo em que se encontram as religiões africanas hoje: uma justaposição de religiões. Nessa justaposição, há algo persistente que podemos caracterizar as religiões africanas de amanhã: a relação de força vital que explica a comunhão constante entre homem e natureza. Cada africano, protestante, cristão, muçulmano, qualquer que seja sua profissão religiosa, conserva ainda este fundo de relação de força vital constatado particularmente nas situações de crise; em qualquer situação de crise, o protestante, o católico, o muçulmano, pode ir à aldeia conversar com seus deuses.

Parece evidente, nesta frase, que a substituição da palavra “aldeia” por *ilê*, terreiro, roça, Casa de Santo ou Templo de Candomblé, sinaliza, iluminadamente, qual o lugar certo para aliviar-se das situações de crise, sentir-se acolhido e pertencendo ao grupo de afinidades, do que resulta o conforto espiritual proporcionado pela ação social a que o candomblé se propõe, mesmo quando esta não está assim tão exposta aos olhos leigos.

É absolutamente necessário enfatizar que as ações sociais promovidas pelos diversos

candomblés, permanecem vivas, ativas e atuais, sendo marcadamente ecumênicas, porque não vinculadas, apenas, a seus fiéis, nem à posição social de quem socorre, quem quer que seja: a coleta e distribuição de alimentos e agasalhos, recrudescida durante a recente pandemia de Covid, foi notória em diversas Casas desse culto.

Mas, não só: aqui em Sorocaba, de onde escrevo, o Ilê Axé Ogunjá e Iansã tem, por costume e verdadeira obrigação religiosa, distribuir marmitas, cestas básicas e agasalhos tanto à população em situação de rua, quanto a dependentes químicos; isto, no mínimo, todo mês de agosto, que é dedicado a Omulu/Obaluayê⁶⁵, senhor das curas e das doenças.

Quanto ao Ilê Aleketu Omi N'lá, distribui marmitas à mesma população, pelo menos três vezes por semana, mesmo enfrentando a inominável oposição pentecostal que, partindo com verdadeiro ódio e brandindo o Livro Sagrado recomenda, aos famintos desafortunados, que não comam daquela comida, porque está macumbada.

Não são novas, nem únicas, nem apenas locais tais ações sociais: o empenho de Mãe Aninha, que será retomado abaixo, em incentivar o estudo aos fiéis sob sua direção, bem como o de Mãe Simplícia, investindo na profissionalização de sua prole feminina sacralizada, atestam esta tendência da religiosidade aqui estudada, porque a busca do bom caráter – *iwa rere*, ou *iwa pele*⁶⁶ – a teor do que quer a suprema deusa Maat, do Kemet - sendo objetivo de todo fiel ao candomblé, só pode ser exercido e constatado em comunidade.

4.6 Resiliência e permanência: as mulheres e o candomblé

Este capítulo não seria encerrado sem injustiças se não fizesse jus à atuação das mulheres na implantação, manutenção e difusão das religiosidades africanas no Brasil.

Entre elas e conforme Luz opina (2022, p. 37-41), merecem destaque as fundadoras do candomblé da Casa Branca do Engenho Velho, da qual descende diretamente o Ilê Aşipa, que cultua a ancestralidade masculina e está localizado em Itaparica, tendo como seu fundador Mestre Didi, filho de Mãe Senhora.

Prosseguindo nessa mesma linha, informo que uma das fundadoras da Casa Branca,

⁶⁵ Do yorubá: Omulu. *omô*, filho, mais *olu*, Senhor, e Obaluayê, de *oba*, rei, mais *olu* senhor e *ayê*, o mundo material.

⁶⁶ Em tradução aproximada: *iwa*, caráter; *rere*, virtude, viitioso; *pele*, exemplar, admirável, encantador.

Marcelina da Silva, chamada Iyá Nassô, teve, como sucessoras, Eugênia Anna dos Santos, chamada Mãe Aninha, cujo nome sacerdotal foi Oba Biyi, sendo ela a fundadora do Așê Opô Afonjá.

Mãe Aninha buscou recriar, no ilê que fundou e comandava, o universo comunitário institucional nagô: ainda segundo Luz (2022, p. 37), ela “Estabeleceu os templos de cada orixá com suas próprias hierarquias, representando as cidades que compõem o império nagô.”

Além disso, Luz informa, à mesma página, que ela, com a participação de Martiniano do Bonfim, “[...] recriou os títulos de ministros do Alaafin de Oyó”, ou seja, “[...] dos doze ministros de Xangô”.

Mas, além da atuação sacerdotal, Mãe Aninha demonstrou profunda compreensão do ambiente civil em que se encontrava, percebendo, ainda no séc. XIX, embora sujeita às hostilidades oficiais, que era necessário integrar seus pares religiosos à sociedade ampla: é nesse sentido que afirmava querer ver seus filhos de anel no dedo, ou seja, graduados, conforme requeria e ainda requer a sociedade ocidentocentrada; mas, permanecendo aos pés de Xangô, em acordo ao que sua religiosidade africana pedia e ainda pede.

É importante notar, diante dessa postura que, já naquela época ela, espertamente, enfrentava o *status quo* que, à época, negava à população negra qualquer grau de criação intelectual; porém ela, interlocutora de fiéis que, em sua grande maioria, era composta por mulheres negras e sem escolarização formal, além de sujeitas à desigualdade de gênero, ensinava que, escolarizando-se, seria possível arranhar as sólidas paredes levantadas pelo *staff* branco.

Também é possível imaginar que, para ela, esse primeiro e quase imperceptível arranhão poderia abrir buracos naquela sólida parede, por onde nós, os negros descendentes, pudéssemos, talvez, penetrar: é o que estamos fazendo, na atualidade.

A profunda compreensão de mundo dessa visionária e venerada iyalorixá, ainda em tempos tão inóspitos para a negritude ampla, não pode ser negada: diante do mundo que se lhe apresentava tão hostil e quase impenetrável, achou, como solução, a convivência harmonizada entre as duas antagônicas sociedades: para fora dos portões do candomblé, a cultura europeia, a exigir a escrita e a formação, a ser reconhecida pelo porte do anel de formatura; para dentro, a cultura africana, sintetizada na inegociável recomendação: “aos pés de Xangô”.

Por essa inesperada postura, é incontornável reconhecer que ela consagrava, antecipando-se até mesmo a Asante (2009; 2016), em tempos tão sombrios e para além, a centralidade da afrocentricidade. Isso tudo, assentado em profunda polirracionalidade.

Na mesma linhagem de Mãe Aninha vem Mãe Senhora, progenitora carnal do já mencionado Mestre Didi: esta ialorixá conseguiu reunir à sua volta, no dizer de Luz (2022, p. 39), “[...] uma plêiade da *intelligentsia*” nacional” (destaques no original), o que lhe permitiu formar um “verdadeiro escudo às tentativas de repressão às religiões de continuidade civilizatória africana desenvolvidas pelo Estado brasileiro”.

Merecem destaque, ainda e entre outras, a famosa Mãe Menininha, do candomblé do Gantois; tal foi sua influência não só sobre a comunidade baiana, mas também sobre a difusão da religiosidade dessa matriz em toda a sociedade brasileira, que chegou a ser, diversas vezes, celebrada por compositores e outros artistas do cenário nacional.

Foi ela uma das principais articuladoras do fim das restrições que a Lei de Jogos e Costumes de 1930 impunha aos cultos e à realização de rituais de origem africana, entre as quais a necessidade de autorização policial e o limite de horário para tanto, o que, até então, era exigência *sine qua non*.

Seu intuito foi alcançado em 1976, quando o então governador baiano, Roberto Santos, sancionou decreto liberando as Casas de Candomblé para seguirem o mesmo regramento previsto na legislação de "jogos, costumes e diversões públicas", que disciplinava as demais atividades que se enquadravam nas tipificações ali apontadas.

Além disso, ela abriu as portas do Gantois a brancos e católicos, e nunca deixou de assistir à missa, com o que convenceu os bispos baianos a permitirem a entrada, nas igrejas, de mulheres – inclusive ela – vestidas com as roupas tradicionais das religiões de matriz africana.

Tal foi seu alcance e prestígio nacional que, conforme relata Edison Veiga (2022), a comemoração de seus 90 anos de idade transformou-se neste concorrido evento:

Era um compromisso de muitos naquele 10 de fevereiro de 1984. Políticos como Antônio Carlos Magalhães (1927-2007) e João Durval Carneiro, músicos como Dorival Caymmi (1914-2008), Caetano Veloso, Gal Costa e Maria Bethânia, escritores como Jorge Amado (1912-2001) e artistas plásticos como Calasans Neto (1932-2006) e Mário Cravo Júnior (1923-2018), todos foram ao mesmo endereço no bairro da Federação, centro de Salvador.

Sobre sua atuação, diz o sociólogo, antropólogo e babalorixá Rodney William Eugênio (*apud* Veiga, 2022): "Mãe Menininha era uma voz de consenso, [...] que todos ouviam para saber como as coisas deviam ser direcionadas [...]. Ela era a ialorixá das ialorixás, aquela diante de quem todas as mais velhas da Bahia se curvavam por tudo o que ela representava”.

De outro famoso terreiro fundante, a Casa de Oxumaré, é preciso mencionar que a iya-

lorixá Simplícia Brasília da Encarnação, a Iyá Simplícia, para não permitir que suas filhas-de-santo fossem exploradas pela elite racista da época e, portanto, para garantir que elas, “filhas”, tivessem sustento, as ensinava a produzir os típicos quitutes baianos, ao mesmo tempo em que proporcionava condições para que elas se tornassem donas de seus próprios negócios, exigindo, apenas, que frequentassem a escola, espelhando o conselho de Mãe Aninha.

Quanto a essa Iyá, é mister relatar, ainda, sua ação junto a Mãe Menininha no enfrentamento às restrições oficiais à sua religiosidade: ela, quando tomou conhecimento que o presidente Getúlio Vargas, o governador Régis Pacheco, o senador Assis Chateaubriand e o vice-presidente Café Filho iriam inaugurar o Grande Hotel Caldas do Cipó, no sertão da Bahia, articulou-se para recepcionar o Presidente e sua comitiva, com o intuito de denunciar as perseguições, principalmente policiais, que o Candomblé sofria à época. Isso, até porque, naquele momento, ela, assim como Menininha, se indignava com a obrigatoriedade de obtenção da licença, na Delegacia de Jogos e Costumes, para que os terreiros pudessem realizar suas funções religiosas, conforme acima mencionado.

À sucessão de Mãe Simplícia, ascendeu ao cargo de Iyalorixá da Casa de Òsùmàrè, Mãe Nilzete: a ela coube a irreduzível determinação de assegurar a propriedade do terreiro em que estava sua Casa de Culto que, naquele momento, sofria forte especulação imobiliária. Isso, de tal forma que, em 1988, ela se viu obrigada a lutar veementemente para impedir a desapropriação de suas terras, que seriam tomadas para a construção de uma passarela para pedestres que, para interligar os bairros Federação e Engenho Velho de Brotas, pretendia, ao apropriar-se de grande área daquela Casa, destruir não só a fonte de água quanto a árvore/orixá Ìròkò, venerada como Pai de todas as árvores e onde, crê-se, repousam os orixás.

Nessa defesa, ela e seu filho Silvanilton, atual sacerdote do Terreiro sob o nome Pai Pecê, passaram a fazer plantão nas escadarias, ao lado da árvore sagrada, chegando, até mesmo, a se colocar em frente aos tratores para impedir a destruição da grande Árvore-Orixá.

Tais esforços resultaram vitoriosos, beneficiando não só a Casa de Òsùmàrè, mas também o Candomblé baiano em geral, vez que a repercussão obtida contribuiu para que, no ano seguinte, a Constituição do Estado da Bahia dispusesse, em seu art. 275, os seguintes termos: “É dever do Estado preservar e garantir a integridade, a respeitabilidade e a permanência dos valores da religião afro-brasileira”. A legislação atual também reconhece o candomblé, oficialmente, como religião.

Entre essas líderes incontestes, praticantes da matrigestão e da matripotência nos ter-

mos que a filosofia mulherismo africana requer, também cabe referenciar que Mãe Estela de Oxóssi (2013), quando de sua posse na Academia de Letras da Bahia, onde veio a ocupar a Cadeira 33, esclarece que sua dedicação às letras se deve a que a “sabedoria ancestral do povo africano, que a mim foi transmitida pelos meus ‘mais velhos’ de maneira oral, não pode ser perdida, precisa ser registrada. Não me canso de repetir: o que não se registra, o tempo leva”.

Na ocasião e referindo-se a Mãe Aninha, Mãe Estela declara:

A vanguardista senhora desejava que seus descendentes se comprometessem com as causas sociais e espirituais. Desejo de Mãe Aninha, que se tornou de todas as *iyalorixás* que a sucederam. Esse também é meu desejo: comprometer-me com tudo que assumo, seja no âmbito social, seja no [...] espiritual.

Portanto, Mãe Estela assim expõe sua dedicação à Venerável Mãe Aninha e passa a registrar o que é possível da sabedoria ancestral africana, agora em livros, para que ela não se perca, além de aliar-se às exigências da sociedade ampla em que se insere, para cumprir o dever de ensinar para além da própria vida, conforme requerem as crenças africanas.

Creio que os exemplos acima poderiam derramar-se por vários outros, demonstrando a dedicação dessas nossas grandes mães; mas é assunto que, se estendido, merece outra tese.

5 A FILOSOFIA AFRICANA E A EDUCAÇÃO NO CANDOMBLÉ KETU

Para Ngoenha (1993, p. 8-9),

O problema do futuro é complexo, e não comporta simplesmente a construção de novos edifícios ou o cultivo dos campos. De facto, se o futuro se resumisse à construção pura e simples de fábricas, de hospitais e escolas, dificilmente o filósofo teria sobre isso uma palavra a dizer. Mas se o edifício, as salas de aulas, as carteiras mas sobretudo os alunos, que são os cidadãos de amanhã, implica que a escola vai ser antes de mais um sistema de valores - educação à liberdade, à democracia, à solidariedade, à tolerância, ao diálogo, à iniciativa, ao trabalho, à abnegação que a sociedade querera transmitir aos seus futuros cidadãos, isto é, o tipo de homens que queremos que sejam os moçambicanos amanhã; e este é um problema filosófico.

Depreende-se, portanto, desse ensino de Ngoenha, que a educação vai muito além da simples transmissão de conhecimentos, porque deve preparar os aprendizes para, exercendo a crítica, atuarem com plena liberdade para a produção de novos saberes como evolução e aperfeiçoamento dos anteriores que, nas africanidades, se apoiam na tradição.

Portanto e como introdução ao tema, é necessário apontar como os termos educação, pedagogia, filosofia e cultura são compreendidos e tratados neste estudo.

Começo pela educação, informando que a abordo como instrumento imprescindível para a formação total dos indivíduos e sua adequada integração à sociedade a que pertencem, o que exige métodos adequados e eficazes para a disponibilização e disseminação de valores intergeracionais e interpares.

Como conceito, destaco: o art. 1º da Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, define que “a educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais.”

Portanto, trata-se de conceito amplo que pode ser compreendido como subdividido em duas categorias que interagem: a educação escolar, formal, disciplinada oficialmente, conforme exposto no § 1º do mesmo art. 1º da LDBEN, ou seja, aquela que “[...] se desenvolve, predominantemente, por meio do ensino, em instituições próprias”, e que “deverá vincular-se ao mundo do trabalho e à prática social”, conforme disciplina o § 2º do mesmo artigo.

A segunda modalidade se enquadra e tem origem na sociedade, e deve aderir às orientações da mesma lei acima citada no art. seguinte, que determina que ela é “[...] dever da fa-

mília e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana”, tendo, “[...] por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”, além de, e principalmente, adequá-lo ao disciplinamento determinado pelos valores sociais vigentes.

É nesta linha que Paulo Freire opina, segundo Romão (2018) registra no Dicionário que leva o nome desse educador, que “[...] não existe educação mas educações ou seja, formas diferentes de os seres humanos partirem do que são para o que querem ser.”

Prosseguindo, ele sugere que, para Freire, as várias “educações” se resumem a duas: uma, que ele chamou de “bancária”, que torna as pessoas menos humanas, porque alienadas, dominadas e oprimidas; e outra, a libertadora, que faz com que elas deixem de ser o que são, “[...] para serem mais conscientes, mais livres e mais humanas.”

De certa forma, a educação dita bancária, por este ângulo de análise, é aquela em que o aprendiz é compreendido como um receptáculo, onde o ensinante deposita conteúdos, cuja apreensão será, a tempo e modo, cobrada, para avaliar a real absorção do que lhe foi exposto: portanto, o que estará mais depositado na memória que apreendido pela lógica do aprendiz.

O outro modelo de educação, a libertadora, como contraposta à anterior, leva este nome porque busca, sobretudo, que o aprendiz não aprenda, apenas, a ler letras e símbolos mas, sim, a desenvolver a crítica; ou seja, a ler o mundo.

Ainda em continuidade ao verbete, Romão (2018) recorre ao próprio Freire quando, em *Pedagogia da autonomia* (1996, p. 64), aponta:

É na inconclusão do ser, que se sabe como tal, que se funda a educação como processo permanente. Mulheres e homens se tornam educáveis na medida em que se reconheceram inacabados. Não foi a educação que fez mulheres e homens educáveis, mas a consciência de sua inconclusão é que gerou sua educabilidade.

Também cabe abordar, conseqüentemente, como o mesmo dicionário descreve o verbete “pedagogia”. Nele, Streck (2018) opina que, para Freire, “[...] não existe uma única pedagogia” mas, sim, pedagogias, “que correspondem a determinadas intencionalidades formativas e se utilizam de instrumental metodológico diverso”, o que significa que pedagogia, em linhas gerais, pode ser entendida como a ciência que estuda a educação, apontando instrumental metodológico próprio para a disseminação e absorção de saberes, conforme ela requer.

Aprofundando um pouco mais o tema e para aproximá-lo do objeto desta pesquisa, cabe trazer, à fala, como a Prof^a. Dr^a Petronilha Silva (2007) se posiciona, ao abordar o conjunto

de normas que disciplinam o que determina o art. 26 A da LDBEN, resultado direto do Parecer 03/2004 do CNE/CP, do qual ela foi relatora.

Para início, ela informa (2007, p. 489)

Exigências éticas, epistemológicas, pedagógicas desencadeadas pela implantação das Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (BRASIL, 2004a, 2004b) instigam conhecer, esquadrihar condições, contextos, redes de relações em que as mulheres e os homens, ao longo da história da nação, vêm aprendendo e ensinando a exercer cidadania.

À página seguinte, ela esclarece que as DCNERER - Diretrizes Curriculares Nacionais para o ensino das Relações Étnico Raciais -, em conformidade com o Parecer CNE/CP 03/2004 (Brasil, 2004a) e a Resolução CNE/CP/2004 (Brasil, 2004b), “[...] estabelecem a educação das relações étnico-raciais como [...] núcleo dos projetos político-pedagógicos das instituições de ensino de diferentes graus” e, também, “como um dos focos dos procedimentos e instrumentos utilizados para sua avaliação e supervisão.”

É, ainda, à página 490 do mesmo texto, que ela aponta que esta educação busca, sobretudo, formar “[...] cidadãos [...] empenhados em promover condições de igualdade no exercício de direitos sociais, políticos, econômicos, [...] de ser, viver, pensar, próprios aos diferentes pertencimentos étnico-raciais e sociais”, com “o objetivo precípua de desencadear aprendizagens e ensinamentos em que se efetive participação no espaço público.”

Aprofundando um pouco mais o tema, Silva, P. (2007, p. 491) ensina que a educação, é processo

[...] em que mulheres e homens ao longo de suas vidas fazem e refazem seus jeitos de ser, viver, pensar, [o que] os envolve em trocas de significados com outras pessoas de diferentes faixas etárias, sexo, grupos sociais e étnico-raciais, experiências de viver. Tratar, pois, de ensinamentos e de aprendizagens, é tratar de identidades, de conhecimentos que se situam em contextos de culturas, de choques e trocas entre jeitos de ser e viver, de relações de poder.

Ela prossegue constatando, à mesma página, que

A nação brasileira se projetou branca [e], por isto, [...] a migração europeia teve entre seus objetivos “o clareamento da população (que também significa ocidentalização), supondo-se que, num processo histórico de mestiçagem fossem prevalecer as características da ‘raça branca’”.

É evidente que, com este objetivo, a parcela de origem europeia na formação de nosso país, relegou os ensinamentos não ocidentalizados ao esquecimento, desprezo e subalternização; é exatamente neste vazio que as mencionada DCNERER se posicionam, buscando trazer,

também para as salas de aulas, tais saberes e fazeres, proposital e maliciosamente esquecidos.

Isto porque, conforme constata esta autora à página 493 do mesmo texto, “A sociedade brasileira sempre foi multicultural, desde os 1500, data que se convencionou indicar como de início da organização social e política em que vivemos”.

Portanto, as DCNERER pretendem, apenas, localizar-se no campo da justiça social. No entanto, a autora também constata, à mesma página, que “esta diversidade não foi e hoje o é, com muita dificuldade, aceita”, de tal forma que ela aponta, à página seguinte, que “Nas escolas, o convencimento para adesão à visão de mundo, jeito de ser e viver do colonizador era violenta”, o que atingiu todas as paragens onde o colonialismo, indevidamente, se instalou. Prosseguindo, a mesma autora, à página 500 desta sua exposição, opina que

as dificuldades para implantação [das] políticas curriculares assim como a estabelecida no art. 26A da Lei 9.394/1996, por força da Lei 10.639/2003, se devem muito mais à história das relações étnico-raciais neste país e aos processos educativos que elas desencadeiam, consolidando preconceitos e estereótipos, do que a procedimentos pedagógicos, ou à tão reclamada falta de textos e materiais didáticos.

Quanto a isso, ela aponta, à mesma página, que “[...] não há como desconhecer experiências desenvolvidas por professores negros e não negros, [...] que [...] serviram de exemplo e suporte para que se execute esta determinação legal”.

Se assim é, aqui está o ponto adequado para abordar como a educação no candomblé se apresenta, diante das análises desenvolvidas por Petit (2015) que, já de início (p. 19), declara como ataca o tema:

Há uma forma telúrica do ser negro. [...]. A Pretagogia é uma semântica que carrega a arte e o direito de ser genuíno e assim se afirmar. É incorruptível perante o respeito por raízes orgulhosamente à mostra. Mas não por vaidade. E sim pelo combate sem tréguas ao monstro que se alimenta do racismo que a desqualifica.

Ela informa (2015, p. 19), que denomina “Pretagogia [...] a maneira como me inspiro na tradição oral africana nos meus trabalhos pedagógicos”, e que, para tanto, parte de

referencial teórico-metodológico em construção há alguns anos, [o que] pretende se constituir numa abordagem afrocentrada para formação de professores/as e educadores/as de modo geral. Parte dos elementos da cosmovisão africana, porque considera que as particularidades das expressões afrodescendentes devem ser tratadas com bases conceituais e filosóficas de origem materna, ou seja, da Mãe África.

Prosseguindo, ela explica (2015, p. 120): “a Pretagogia se alimenta dos saberes, con-

ceitos e conhecimentos de matriz africana, o que significa dizer que se ampara em um modo particular de ser e de estar no mundo.”

Essa forma telúrica por essência, se materializa na utilização do corpo inteiro do aprendiz e do docente para a absorção e emissão de saberes, porque intrinsecamente imbricada no conceito de cosmopercepção apresentado por Oyèwùmí (2002), isto é: o corpo é considerado não apenas como emissor e receptor de saberes individuais mas, sim, como receptor e refletor integral de todo o seu entorno e como parte da comunidade.

É nesse sentido que o conceito Corpo-Dança Afroancestral, de que Petit se ocupa no capítulo 2 de seu estudo aqui abordado (2015, p. 71-103), se desdobra em subitens que buscam encontrar e delimitar, conforme exposto à p. 71 do mesmo, o “sentido filosófico-pedagógico [das] danças africana e afro-brasileira, na perspectiva de uma linhagem ou tradição oral africana.”

Como intenção, Petit (2015, p. 71) declara, neste ponto, buscar, nas referências da tradição africana e na sua transposição diaspórica no Brasil,

os elementos fundantes que permitam reconhecer valores filosóficos-pedagógicos da cosmovisão africana que perpassam diversas danças afro-descendentes, as quais, mesmo quando mescladas com outras matrizes (sobretudo a europeia), identificam a predominância dos marcadores africanos.

Isso porque, segundo ela opina (2015, p. 72) “Dançar, na perspectiva afroancestral [...], remete a uma visão circular do mundo, na qual início e fim se encontram, em eterna renovação”, exatamente como acontece com as celebrações sagradas no candomblé, onde os cantos são louvações que acontecem em círculos, sendo acompanhadas por ritmos específicos e coreografadas em acordo aos modos que respeitam e consagram cada orixá.

Prosseguindo, Petit (2015), ainda à mesma página, esclarece: “Ao executarmos danças de matriz africana, conectamo-nos com os ancestrais, desde os mais remotos tempos de uma civilização milenar, que nos traz as vivências das rodas”, como é o formato das mencionadas celebrações sagradas acima mencionadas.

Ainda Petit (2015, p. 73), recorrendo a Rosamaria Bárbara em “A dança sagrada do vento” (1999, p. 151), explica porque, filosoficamente, os africanos priorizam a roda em suas danças, assim como em seus congressos; inclusive, para a tomada de importantes decisões, como acontece nos Conselhos de Anciãos:

As civilizações africanas são caracterizadas por uma visão holística e simbó-

lica da vida. Cada ser, vivente ou não, está ligado ao outro numa corrente infinita de sentidos nos quais cada elemento existe em função do outro, participando assim à dinâmica do cosmo, em uma eterna procura e reestabelecimento de harmonia e de equilíbrio.

Isso porque, retomando Petit (2015, p. 73): “Essa relação comunitária estabelecida na roda de dança é encontro dos corpos, das famílias, dos grupos, dos povos, em afinidade com o cosmos, emoção vital de pertencimento”, o que torna a dança e a roda, composições não só sociais mas, também e principalmente, elos de ligação comunidade/divindades, humano/sagrado.

Outro enfoque abordado no conceito Pretagogia, é a precedência da oralidade sobre a escrita, sobre a qual Petit se debruça (2015, p. 110): “No que diz respeito à cosmovisão africana e à tradição oral dessa matriz, sabemos que, por motivos históricos de desvalorização do ser negro/a, elas não são ensinadas na escola formal no Brasil”, embora este seja o modo predominante utilizado na disponibilização de saberes em ambiente não escolar.

Petit (2015) prossegue ensinando, à mesma página, que é desse modo que os saberes são repassados “[...] na família, nas práticas religiosas [e] de solidariedade, entre grupos comunitários, [...], nas festas populares e em toda a sorte de brincadeiras que envolvem o coletivo”, o que, de certa forma, determina a predominância da oralidade sobre a escrita, na formação de indivíduos sociais em geral, como quer a finalidade educacional apontada por Freire.

Quanto a isto, é didática a explicação de Petit (2015, p. 114), quando expõe que

Na tradição oral africana o nome que evoca a linhagem tem grande importância, assim como toda a memorização da genealogia, geralmente trazida pelos griots, que viajam de região em região, aprendendo e transmitindo as memórias comunitárias e dos grandes clãs e famílias, reforçando o sentimento de identidade e de pertencimento.

Atesta e solidifica a informação de Petit, o relato de Deoscóredes Maximiliano Santos (1982, p. 254-261), o chamado Mestre Didi, neto de Mãe Aninha e filho de Mãe Senhora, registrado por Luz (2022, p. 43-45) e detalhado por Haroldo Costa em seu “Fala Crioulo”, quanto a ver-se reconhecido por sua parentela, a família Aşipá.

O fato se deu apenas porque Mestre Didi recitou, diante do rei de Ketu, os versos laudatórios, chamados *oriki* pelos yorubá, em sua visita à Nigéria, em fevereiro de 1967; ali, ele

foi reconhecido após recitar os versos *Asipá Borogun Elesé Kan Gangô*⁶⁷, que o identificaram, muito tempo depois que seus antepassados, também oralmente, os transmitiram às gerações subsequentes, até que Mestre Didi os apresentasse às devidas fontes: sua parentela original.

5.1 Diferenças entre visões de mundo: estranhamentos, dificuldades e soluções

Os africanos compulsoriamente transportados para as Américas e, em especial, para o Brasil, ficaram sujeitos, necessariamente, a duplo pertencimento social, porque, inabilitados e subalternizados pela sociedade onde foram aprisionados, não podiam, ali, exercer saberes e fazeres culturalmente transportados a partir do continente de origem.

Mas, embora sujeitos ao extremamente agressivo processo de epistemicídio, ao qual se aliou o eventual, mas constante, sistema de degradação e extermínio físico, precisaram encontrar meios de sobrevivência; o que só pode ser conseguido pela manutenção, mesmo que precária, dos saberes africanos, embora sujeitos às forçadas adaptações que lhes foram impostas, consistentemente, pela inescapável convivência senzalada.

Sobreviveram os que puderam. Ou, os que tiveram sorte. Mas, estes conseguiram dar sobrevida a seus saberes, fazeres, crenças e culturas, que vieram a reflorescer no ambiente quase favorável e acolhedor em que se formaram, ao longo do tempo, primeiro as Irmandades, depois os “cantos” profissionais na Salvador do final do séc. XIX e, também ali, por fim, os Templos de Candomblé.

Diante desse quadro, torna-se imprescindível abordar as profundas diferenças entre os saberes, culturas e crenças que serviram e servem de pilares para as duas sociedades, entre as quais os adeptos do candomblé compulsoriamente transitaram e transitam, obedecendo, na medida do possível, ao desejo de Mãe Aninha (*apud* Mãe Estela de Oxossi, 2013), que queria ver seus filhos com anel no dedo, símbolo da sociedade agressora; mas, também, aos pés de Xangô, orixá africano que rege a justiça.

⁶⁷ Que significa, conforme o próprio Mestre Didi (Costa, 2009, p. 259: “Asipá é tão sutil, mas tão sutil que anda com os dois pés como se só tivesse um”. Asipá é o nome de uma das sete famílias fundadoras de Ketu e, dela, descende o depoente, sendo que este era o nome do chefe do grupo fundador daquela cidade/reino yorubá, composto por caçadores, então a principal atividade de sobrevivência disponível à época. Daí a celebração à sutileza do caçador que, dessa forma, se movia tão sorrateira e silenciosamente, que não espantava a caça.

Esta dupla vivência, que decorre do incontornável duplo pertencimento social, é o tema que será abordado na primeira parte deste capítulo, para que a compreensão acerca das dificuldades e entraves colocados na manutenção dos saberes africanos no candomblé, ilumine o poder de permanência que o processo de preservação de seus saberes contém; o que lhes possibilitou a sobrevivência, apesar de tanta e constante hostilidade, conforme a segunda parte deste capítulo dissecará.

Enfatize-se, como introdução ao tema, que os saberes africanos, desde que aportados no Brasil, exigiram e exigem de seus adeptos, a convivência com duas racionalidades diversas e, por vezes, bastante contrapostas.

No entanto e conforme determina a categoria *hantu* da filosofia *ubuntu*, este povo consegue transitar entre as duas sociedades sem maiores traumas, exceto aqueles que resultam da agressividade que emerge da sociedade civil, que confina sua religiosidade, aprisionando-a em verdadeiras ilhas – seus templos religiosos - consideradas transgressoras pela sociedade dita laica.

Tal postura também é perfeitamente aderente ao conceito de centricidade que compõe o paradigma afrocentricidade, o que traz a condição de acolhê-lo, devida e confortavelmente, como condutor da análise proposta nesta tese.

Detalhar o que acima vai, requer apontar que, de tal forma é insólita, mas presente, a postura das africanidades na sociedade nacional, que não é difícil que, por exemplo, uma doméstica negra, velha, gorda, socialmente subalternizada e maltratada fora do terreiro a que pertence, ocupe cargo de respeito neste, a ponto de protocolos sociais bem definidos exigirem, de todos, a submissão ritual a ela, a ser explicitada por comportamentos que externem a posição subalterna, quando adentre seu terreiro.

Também homossexuais de ambos os sexos, talvez vitimados pela expulsão da família dita laica a que pertencem, apenas porque sua sexualidade é, por ela, considerada degradante, podem ser dirigentes de Templos de Candomblé de larga tradição; e isso, desde os tempos em que esta religiosidade começou a florescer no Brasil.

Quanto a isso, é imprescindível destacar que, para o candomblé, qualquer diferença, por qualquer forma, é sempre considerada como natural e bem vinda; o preconceito, qualquer que seja, é que é execrável exceção, em perfeita aderência ao que recomenda o paradigma afrocentricidade, o que também consagra a categoria *hantu* da filosofia *ubuntu*, que reza que todos devem ter “lugar de fala”, enriquecendo o diálogo e incrementando a experiência.

Considero que essa compreensão da dinâmica social se ajusta perfeitamente ao que Freire (1996, p. 64) ensina, conforme apontado acima: “Mulheres e homens se tornam educáveis na medida em que se reconheceram inacabados. Não foi a educação que fez mulheres e homens educáveis, mas a consciência de sua inconclusão é que gerou sua educabilidade.”

Daí que é inevitável admitir que, na filosofia afrodescendente transporta para o candomblé, inexistem as linhas divisórias da sociedade, quer em função do poder de compra, quer do prestígio indevidamente tatuado na cor da pele, quer, ainda, por qualquer outro diferencial entre indivíduos, incluindo-se aí tanto o sexo quanto a sexualidade; portanto, nada disso, naquele ambiente e sociedade, produz qualquer efeito prático: apenas a longevidade faz diferença; mesmo assim, porque se justifica na experiência, que impõe deveres sociais e obrigações.

Portanto, os adeptos das religiosidades de matriz africana convivem com dupla formação social e, conseqüentemente, carregam consigo dupla compreensão racional, que se alterna conforme se abrem ou se fecham os portões do Templo a que se encontram filiados.

Deduz-se que as diferenças entre os valores sociais, levam os adeptos do candomblé a conviver com dupla, ou melhor, poli, racionalidade, conforme será detalhado, a seguir.

Para início desse enfoque, ressalte-se que conviver em duas sociedades que, de certa forma, são antagônicas mas se interpenetram indelevelmente, exige valer-se da polirracionalidade para, simplesmente, existir: especialmente quanto às religiosidades com fundamentação africana, que não são aceitas por aquela de formato europeu que, fundamentalmente refratária a esta, a agride e recusa; mas na qual, por impossível escapar, é imprescindível sobreviver.

Para tanto e de início, cabe anotar que, do ponto de vista filosófico, o ambiente social brasileiro, para os negros, é necessariamente polirracional; conforme Pontes (2017, p. 61-62),

A polirracionalidade é um caminho e tanto para o diálogo com uma nova perspectiva de saber que abarque o pluriverso de saberes com os quais podemos interagir e não há motivos plausíveis para que não o adotemos, além da dominação eurocêntrica sobre o conhecimento. Entretanto, encontramos resistência à implementação desse modelo: Masolo é consoante a Hellen Varren quando esta entende que a monorraconalidade traz consigo uma implicação, que ela chama de desconforto.

Para prosseguir, é necessário apontar, também e em decorrência desta constatação, que as religiosidades de origem africana são marcadamente ecumênicas: qualquer de seus adeptos pode frequentar, simultaneamente, o catolicismo, o kardecismo ou outra qualquer fé, sem qualquer ofensa a seus orixás, como o fez, por exemplo Mãe Menininha, assídua frequentado-

ra das missas baianas.

É no mesmo sentido que ressalto que as diferenças entre as compreensões de mundo de matriz judaico-cristã e o candomblé, exigem focar alguns temas que, de certo modo, direcionam as ações e decisões nas duas sociedades, porque basilares à compreensão de cada uma sobre os itens a seguir apresentados.

É com este foco que, para iniciar, socorro-me de Alves, Jesus e Scholz (2015, pg. 871) que, em seu estudo sobre o paradigma afrocentricidade, assim se posicionam:

Por paradigma civilizatório entendemos um conjunto de pressupostos, concepções, valores, crenças, saberes e práticas compartilhadas por um grupo de pessoas, e que transcende os limites geográficos onde vivem, que dão vivacidade e organização a um modo de observar, agir e compreender o mundo.

Para aprofundar e embasar o que afirmam, os mesmos autores, à mesma página e seguinte, conceituam, recorrendo a Boaventura Sousa Santos (2002, p. 10), para quem a característica marcante do atualmente hegemônico paradigma ocidental é que sua racionalidade “[...] constrói o que chama de ‘Paradigma Dominante’, ou seja, um ‘modelo totalitário’ de observar e compreender o mundo, na medida em que ‘nega o caráter racional de todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios’” .

Esse paradigma, ainda segundo Alves, Jesus e Scholz (2015, p. 872), “[...]se constitui a partir de conceitos do capitalismo” que, “para manter sua hegemonia [...] pressupõe a contínua concentração de capital; a crescente expansão geográfica sem limites; o direito de propriedade privada de quaisquer bens e o poder ideológico”, a ser imposto sobre quem se encontre a seu alcance.

A contraponto, o paradigma civilizatório negro-africano, neste estudo admitido como balizador da análise, ou seja, a afrocentricidade, aqui é entendido nos termos expostos por Asante (2009, p. 93), ou seja: “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 interesses humanos.”

Prosseguindo: segundo Mazama (2009, p. 111), “[...] qualquer ideia, conceito ou teoria, por mais ‘neutro’ que se afirme ser, constitui o produto de uma matriz cultural e histórica particular”.

Isto posto e ainda segundo Alves, Jesus e Scholz (2015, p. 872), “[...] compreende-se que o paradigma civilizatório negro-africano [na sociedade nacional] é constituído pelo con-

junto de elementos do complexo cultural africano que se inscreve em território brasileiro”; isto, mesmo que diante do paradigma dominante, que lhe nega a humanidade e a existência plena, porque é necessário, aos detentores deste paradigma – em nosso caso, o ocidentocentrado – esta negação, para que a hegemonia se afirme como universal.

Diante desse conflituoso quadro, admitir-se como pertencente à negritude brasileira, é sobreviver em ambiente assentado na própria e indevidamente propalada inferioridade social, tendo em vista que, para o colonizador europeu, que se pressupõe superior àqueles com quem convive desde o início de sua terrível expansão territorial, o discurso que ecoa há mais de meio milênio, atribui, à cor escura, a falta de luz. Divina. O que, pretensa e arditamente, comprovaria sua desumanidade.

Assim sendo e ainda conforme Alves, Jesus e Scholz (2015, p. 876), “[...] a população de ascendência africana no Brasil vê-se obrigada a internalizar valores civilizatório ocidentais”, cujo modelo não lhe é adequado; o que a obriga a, por forçadamente adaptada à racionalidade ocidentocentrada moderna, conviver em dois mundos, em dois universos sociais que, em princípio, sequer se comunicariam.

No entanto, os afrodescendentes conseguiram adaptar-se, de modo que a aculturação não lhes feriu profundamente os próprios balizadores sociais – conforme expõem alargadamente os adeptos do *candomblé*.

Ainda segundo os mesmos autores descrevem à mesma página, recorrendo a Bastide, o princípio de corte, que se caracteriza pela “[...] capacidade de cortar ‘o universo social pluricultural’ em um certo número de ‘compartimentos isolados’ nos quais eles [os negros] têm ‘participações’ de ordem diferente que, por isso mesmo, não lhes parecem contraditórios”, socorre aos negros; o que, novamente, adere perfeitamente ao conceito “centricidade” do paradigma afrocentricidade, assim como, também e de certo modo, às categorias *hantu* e *kuntu* combinadas, da filosofia *ubuntu*.

Eis aí a polirracionalidade: “Viver em dois universos sociais, em duas perspectivas civilizatórias [...] simultaneamente”, opinam Alves, Jesus e Scholz (2015, p. 876), “[...] acabou produzindo, hoje, nos africanos da diáspora, um sentimento de fragmentação da própria identidade”, o que se recompõe, se conforma e se conforta nas Casas de *Candomblé*.

Nelas, os balizadores sociais transportados da África, ainda valem plenamente: como exemplo, ali a oralidade ainda é o principal meio de explicitação de saberes, contrapondo-se à escrita, marca indelével da civilização ocidentocentrada.

Este o poder da polirracionalidade: a convivência harmoniosa entre dois mundos díspares que, mesmo não se apresentando nem como opostos, nem como complementares, permite, pelo menos no ambiente religioso estudado, a convivência pacífica e harmoniosa entre todos os membros da comunidade, quer interna, quer externamente.

5.2 Fundamentos africanos e filosofia

Para comprovar a argumentação acima apresentada, é absolutamente necessário apresentar diferenças fundantes entre as duas visões de mundo em que os africanos e seus descendentes sobrevivem mergulhados, porque apoiados na polirracionalidade. É com este intuito que este subtópico se desenvolve, a partir deste momento.

5.2.1 A compreensão nagô sobre o sagrado

Para início dessa discussão, é necessário que os fundamentos das religiosidades contrapostas objeto deste estudo, sejam confrontados, para o que apresento o quadro abaixo.

Quadro 2 - Fundamentos: filosofia judaico-cristã e candomblé

Itens	Matriz judaico-cristã	Matriz africana
Morte	Separação entre corpo e alma	Só acontece pelo esquecimento
Juízo final	Salva ou condena os humanos	Não está previsto
Demônio	Antagonista do Ser Supremo	Não existe
Pecado	Inerente à humanidade	Não há esta noção
Bem e mal	Qualificam a ação humana	O bom e o ruim se complementam
Desvios	Todo erro é condenável	Falhas do aprendizado
Doutrinação	Obra-pia	Não está presente, por definição

Fonte: elaboração própria

Quanto à morte: se, para a religiosidade judaico-cristã, significa o fim do exercício do livre-arbítrio e a conseqüente inércia à espera do Juízo Final, cuja sentença dura a própria eternidade, para a religiosidade de matriz africana, a separação entre corpo e alma significa, apenas, a transferência entre o mundo material, visível e humano, e o outro, imaterial, divinizado, invisível, em que a energia do desencarnado permanece ativa junto à comunidade.

Portanto, não cabe na crença africana o conceito de Juízo Final. Nela, como se detalhará adiante, entende-se que, na separação entre corpo e alma, esta, na forma de energia divi-

nizada, permanece junto à comunidade como ancestral, zelando pela comunicação e interferindo junto às divindades; apenas se morre quando esquecidos seus feitos, então desindividua-lizados.

Consequentemente, não há que se falar em virtude ou pecado; o que exclui, também, a ideia de Demônio como opositor ao Sagrado.

Isto porque as africanidades não se pautam por qualquer conjunto de regras que disciplinam, generalizando, o comportamento humano, noção esta diretamente vinculada ao conceito de pecado, ofensa passível de punição, inclusive depois da morte; o que é estranho à concepção africana, que prevê, apenas, a mudança de estado da vida material para a vida imaterial como ancestral; como *egum*, o que será visto no tópico pertinente.

Quanto à doutrinação, simplesmente não cabe na teologia africana: se, para o judaico-cristão, ela é obra-pia porque se destina a retirar o pecado do mundo, para o africano, como é, apenas, o sagrado, o orixá, quem escolhe seus filhos, a catequese é impensável: é impossível.

Isso porque qualquer tentativa de convencer alguém a se tornar adepto do candomblé como filiado a qualquer orixá, implica, também, em convencer o divino a criar laços sacralizados com o humano, o que só seria possível se o catequista se encontrasse em posição superior ao sagrado a quem se subordina. O que é, no mínimo, inexplicável contrassenso.

5.2.2 A compreensão nagô sobre o sagrado

Outro importantíssimo ponto que destoa fortemente entre a religiosidade cristã, que é majoritária no Brasil e a africana adaptada, é a compreensão do sagrado: enquanto, para aquela, por salvacionista, o fiel deve curvar-se às fórmulas sociais e comportamentais expostas nos ditames do Livro Sagrado, entendido este como resultado de compilação inspirada pelo próprio Criador Supremo, disso dependendo a remissão prometida aos justos no incerto Dia do Juízo Final, esse livro e esse dia, sequer constam da teologia africana.

Mas, não só. O que, de fato, importa no desenvolvimento desse estudo, é apontar que as diferenças entre tais teologias impactaram e ainda impactam a forçada convivência entre as duas tendências religiosas; mas, sempre em prejuízo da africana, que é constante e insistentemente agredida, desde que, aqui, chegaram seus primeiros adeptos: eis aí o racismo religioso, que tanto mal tem feito às africanidades, conforme, sucintamente, abordo abaixo.

Decorre que se torna necessário enfatizar que a permanência/resistência/resiliência

dessa fé compulsoriamente atlântico transposta, persistiu enfrentando muito mais do que se imagina ou aquilo que esconde a história.

Esta, a principal justificativa desta pesquisa, que busca detectar os possíveis motivos e razões que permitiram tal perenização, porque tal fé estranhamente ainda convive com enfrentamentos não só difamatórios em geral, consistentemente produzidos por quem não conhece seus fundamentos, mas que também, mesmo assim, se dá ao direito de praticar impunemente agressões tanto morais quanto materiais contra ela, sem sequer poupar seus adeptos, sacerdotes, símbolos ou templos.

Portanto, parece cabível apresentar como o sagrado se apresenta para as duas correntes, com o intuito de, pelo menos, enfrentar e desmontar os pontos que apoiam tanta infâmia e agressividade.

Ressalto, por pertinente, que o quadro abaixo se dispõe, unicamente, a apresentar diferenças teológicas entre as duas crenças com que as africanidades convivem, sem pretender, em momento algum, exaltar ou depreciar uma ou outra; isto, até porque, para o candomblé, nenhuma religião deve ser considerada superior a qualquer outra.

Quadro 3 - As diferentes compreensões do sagrado

Itens	Matriz judaico-cristã	Matriz africana
Ser supremo	Onipresente/interferente	Não interfere na Criação
Divindades	Dependentes do Criador	Agem segundo a própria decisão
Essências/espíritos	Raramente interagem	Interação constante no cotidiano
Concepção de humanidade	Conjunto de indivíduos	Conjunto de comunidades
Natureza	Serve ao ser humano	Cuidada pelo ser humano
Religião e vida social	São independentes	São indissolúveis
Religião/laicidade, no Brasil	Convivem livremente	Exigem posturas diferentes

Fonte: elaboração própria

Para a matriz judaico-cristã, Deus é o Supremo Criador que, além de onisciente e onipresente, também é, por onipotente, a quem se atribui a vigilância sobre todas as ações humanas, sendo que a desobediência a seu ordenamento é, ou será, inexoravelmente, castigada.

Cabe remissão: o arrependimento sincero pelos atos falhos tem o poder de provocar o perdão divino, de tal forma que, sendo todos nós pecadores, por maior que a lista de transgressões se apresente, o arrependimento dessas, se sincero, pode provocar a Salvação; aos sinceramente arrependidos, o Juízo Final reserva, ainda, o Perdão Total e a Vida Eterna.

No entanto, nesse conjunto de religiões, ditas reveladas, há correntes que admitem a passagem da alma do pecador por um estágio intermediário, onde os resíduos dos pecados praticados podem ser purgados; daí o nome próprio dado a este estágio: Purgatório.

A variante kardecista admite, para além, outro formato: o ciclo de reencarnações, durante o qual a alma do transgressor se vai depurando ciclicamente, até atingir o nível de espírito de luz, quando se encontra em estágio de convivência com o Sagrado.

Não assim para as africanidades. Nestas, o Ser Supremo sequer é o Criador, e a tarefa de gerir o mundo é imputada a outros seres divinizados, “gerentes da natureza ampla”, que os nagôs denominam orixás. É a eles que o cuidado com a existência e a convivência humana e desta para com a natureza, é delegada.

Para esta crença, estes “gerentes” estão presentes no mundo místico, mas atuam no mundo material; portanto, agem neste mundo, ao qual transportam e gerenciam o elemento de sustentação da natureza, que é, em idioma yorubá, o *asè*.

É certo que eles exigem, sim, submissão às suas determinações; mas, não se posicionam contra o livre arbítrio; apontam e protegem destinos e caminhos sociais, ajudam a contornar obstáculos, mas nem sempre os impedem: o enfrentamento aos tropeços que a vida apresenta, faz parte do amadurecimento do ser humano que, ao ultrapassá-los, evolui, aprende e adquire a experiência, que é, necessariamente, disponibilizada para a comunidade.

Assim sendo, o livre-arbítrio está sempre garantido; mas, quem o exerce responde pelas consequências de sua escolha, não como castigo por eventual desobediência às recomendações da divindade, mas, sim e sempre, como resultado das próprias decisões.

Os mortos, assim considerados pelos judaico-cristãos, não estão inertes para as africanidades; antes, permanecem vivos, embora no plano imaterial, de onde interagem com sua comunidade de origem, porque atuam como intermediários entre ela e os divinizados orixás.

Portanto, humano e divino formam uma só comunidade e, como esta é sentida, gerida e exercida como recomposição ritual da família material no *candomblé*, todos precisam agir em conjunto harmônico, onde a divisão de tarefas é claramente exposta, quando necessário; mas, todas as ações são, sempre, interdependentes da ação conjunta de todo o grupo, na busca da harmonia entre comunidade, sagrado e natureza, da qual depende toda a humanidade.

Diante de tanta divergência na compreensão do sagrado entre os dois formatos sociais, parece não exigir muita explicação o fato da religiosidade judaico-cristã, por salvacionista e à

qual se filia a maior parte da sociedade ocidental, enfrentar aquela de matriz africana, por ela indevidamente vista como de adoração ao Demônio.

Como decorrência, essa precisa limitar-se a espaços determinados, geralmente periféricos, onde forma verdadeiras ilhas sociais que, mesmo assim, não são pacificamente aceitas por quem não conhece seus fundamentos; pelo menos, minimamente.

5.2.3 A compreensão nagô sobre a desmaterialização humana

Diante da abordagem do subitem anterior, que enfatiza a ação dos ancestrais como intermediários entre a divindade e a humanidade, certamente é necessário aprofundar-se sobre esta compreensão.

Isto é: se, na crença judaico-cristã, o ser humano é a junção de corpo e alma, onde aquele é agente desta que, como energia, é quem carrega, ao final dos tempos, toda a carga de erros e acertos produzidos enquanto durou esta junção, os nagôs compreendem o ser humano como mais complexo; portanto, com espectro mais amplo, conforme o quadro abaixo.

Quadro 4 - A desmaterialização do ser humano para a crença nagô

Componentes		Na desmaterialização, pela visão nagô/yorubá
Em português	Em yorubá	
O corpo	Ara	Deve retornar à terra, reincorporando-se à natureza
A alma	Egum	Ancestral: permanece entre a comunidade e o sagrado
A respiração	Emi	Reincorpora-se ao sopro divino, que é universal
A cabeça	Ori	Conceito próprio, inexistente fora das crenças africanas
O Sagrado	Orixá	Permanece unido à comunidade.

Fonte: elaboração própria

Detalhando: se, para a religiosidade judaico-cristã, o ser humano resulta da união harmônica entre o corpo, material e palpável, e a alma, imaterial e impalpável, mas que é conduzida por aquele porque é a essência humana que se destina a ser julgada pelos feitos do corpo enquanto ativo, a compreensão nagô/yorubá vai muito além.

Ao interpretar Wiredu (1984) para os akan, Regis e Francisco (2021) para o corpo e Bascom (2012) para a alma, entre os yorubá, além de Silva e Felix (2020) para as religiosidades de matriz africana em geral, tudo analisado sob minha experiência pessoal adquirida em

longa convivência no candomblé de nação ketu, admito que o ser humano é, ali, admitido como composto por cinco partes⁶⁸, quais sejam: *ara*, corpo; *egum*, espírito; *emi*, respiração; *ori*, ponto místico, sagrado, junção do indivíduo com a divindade e *orixá*, protetor divino, sendo cada uma destas partes integrada no todo, enquanto o indivíduo permanecer animado; mas, cada uma tem destino diverso quando da dissolução.

Isto é: o corpo em si, ou *ara*, quando dissociado das demais partes que compõem o indivíduo ativo, retorna à natureza; destaque-se que, na interpretação africana e a rigor, tal retorno deveria ser diretamente à terra ou às águas de algum rio, onde, ao decompor-se ou ser consumida, a matéria pode retornar à vida, quer adubando o mundo vegetal, quer alimentando outros seres vivos. Mas, as práticas modernas, apoiadas em rigorosas disciplinas sanitárias, recomendam o depósito deste corpo em urnas antes do enterro formal; o que não se contesta.

Quanto à alma, ou *egum*, para os nagô, tem destino totalmente diverso da compreensão admitida pelas religiões reveladas: não fica à espera do Julgamento Final, que lhe destinará à salvação/condenação perene; nem ficará sujeita às sucessivas reencarnações para que consiga depurar-se e alcançar a convivência no mundo perfeito, como querem as religiões que creem no inescapável destino da inevitável elevação espiritual.

Para o nagô a alma que, na verdade, é a energia humana desmaterializada, permanece viva, presente, imaterial mas atuante, conforme acima abordado; seu desaparecimento só acontece quando o esquecimento ou a desindividualização de seus feitos assina este decreto.

Quanto ao *ori*: trata-se da centelha divina que une o indivíduo a seu orixá e, conseqüentemente, ao Orum, mundo das divindades; esta ligação, ativada pelo ritual de iniciação, precisa, periodicamente, ser potencializada, reavivada, reforçada pelo ritual denominado *bori*, corruptela de *ebó ori*, oferenda à cabeça.

É importante notar que, assim sendo, a crença africana admite que nunca houve qualquer rompimento entre divino e humanidade; portanto, nada a religar, não sendo adequado nomear suas crenças, embora denominação corrente inclusive entre os fiéis, como religião.

Mas, por se tratar de conceito próprio às crenças africanas, não encontra paralelo fora delas; porém, se trata de doutrina, o que vai muito além do escopo dessa tese.

⁶⁸ Embora tema não pacificado entre os africanistas, esta abordagem me parece, além de adequada, bastante aderente tanto à filosofia ubuntu quanto à prática observada no candomblé; por outro lado, em coerência com o tema estudado, as palavras africanas estão grafadas em yorubá, não em akan, como é do original de Wiredu; quanto às interpretações, estão adaptadas ao pensamento yorubá, não apenas ao akan, como é daquele original.

Nessa, o que sobremaneira interessa abordar, é o *emi*: muito além do que, meramente, o ato de respirar, *emi* representa, para o nagô, o princípio da vida, porque o ar que se respira é o sopro divino acontecendo constantemente, para renovar, no vivente, a magia de viver em ambiente sacralizado.

Mais explicitamente: o ato de inspirar representa a parcela de natureza que, universalmente disponível para tudo o que vive, o indivíduo utiliza naquele momento; uma vez internalizado este ar, ele percorre todo o corpo de quem respira, inflando potência vital no organismo enquanto o percorre.

A seguir, a expiração devolve à natureza o ar utilizado, no qual a identidade de quem expira vem marcada, identificando o indivíduo perante o universo que, assim, faz com que ele partilhe sua individualidade com a natureza inteira. Portanto, é no movimento contínuo de respirar que o indivíduo se reafirma ativo, compartilhando-se cosmicamente.

Resumindo: *emi* é o elemento material de conexão com o sagrado, com o criador da humanidade, o orixá Oxalá, cujo elemento é o ar; na dissociação entre as partes que compõem o indivíduo, o *emi*, sopro vital que vem de Olorum⁶⁹ e é gerido por Oxalá, é indispensável para a vida porque esta depende da respiração que, ao abandonar o corpo material, se reincorpora à massa coletiva, que contém o princípio genérico, universal e inesgotável da vida.

5.3 Pilares da pedagogia no candomblé ketu

Antes de adentrar no tema, ressalto que, neste estudo defendo, em primeiro lugar, que a absorção de saberes ocorre, no candomblé, seguindo o fluxo, dinâmico, contínuo e infinito, que parte da senioridade/longevidade, é transmitido por oralidade e se fortalece pela vivência comunitária, solidificando-se pelo constante diálogo e a sempre presente utilização de elementos lúdicos, além da permanente vigilância, quer dos mais velhos, quer entre pares.

Admito, ainda, que este processo não é criação dessa sociedade religiosa, mas é sistema corrente nas comunidades ágrafas em geral, embora não exclusivo delas: não é possível duvidar que tal modelo de disseminação de saberes, que flui dos mais experientes para os

⁶⁹ Deus supremo, assim chamado pela junção das palavras nagô *olô*, senhor e *orum*, mundo místico, onde convivem os “mortos” e o divino; também denominado Olodumarê, pela junção de *olo*, senhor, *odu*, caminho místico, destino e *marê*, supremo, ou seja: senhor supremo dos destinos.

aprendizes via oralidade, tenha sido o primeiro a ser adotado pela humanidade.

Partindo dessa premissa, defendo que o que alicerça os motivos desta pesquisa, é a sustentação de que foi tal modelo, reforçado pela vivência comunitária interdependente que se consolida no formato social família estendida, o que proporcionou a continuidade dos balizadores sociais africanos nos terreiros de candomblé, apesar da acintosa e agressiva animosidade a que todas as sociedades africanas ficaram sujeitas durante tanto tempo, especialmente na diáspora brasileira, onde, por mais de trezentos anos oficiais e mais de século e meio após esse período, todos os seus costumes, posturas e crenças permaneceram e continuam a ser agredidos, constante e violentamente. Mas, permanecem ativos.

É com este foco em vista que advogo que, neste formato, a imitação, a curiosidade, a dúvida e o erro servem como indicadores de deficiências de aprendizado, o que induz à correção, mediata ou imediata, por parte de qualquer dos pares e dos mais velhos.

Este processo solidifica-se pela periódica repetição de procedimentos, ritualmente necessários ou não, antes, durante e depois das celebrações sagradas, sendo que estas se espalham durante todo o ano para honrar os diversos orixás; como o mesmo processo se recicla anualmente, mesmo quando há alterações adaptativas, os fundamentos permanecem os mesmos, garantindo a detectada longevidade.

Outro ponto importante a ser destacado, reforço firmemente, é que, na estrutura social africana apontada tanto por Mucale (2020) quanto por Oyěwùmí (2021b) e reproduzida no candomblé ketu, que o ocidente resolveu chamar “família estendida” como diferencial de seu modo peculiar e próprio de organizar-se a partir da chamada “família nuclear”, os parentescos diluem-se em função da linhagem, de tal forma que não há parentes como primos, por exemplo, porque todos os filhos de mesma linhagem são considerados irmãos, mesmo quando em graus diversos: este formato, inegavelmente, potencializa a aproximação entre os membros do grupo, facilitando tanto a troca de informações quanto o ajuste de possíveis distorções.

Para encerrar o desenho preliminar do quadro, defendo que a interdependência comunitária, incontornavelmente resultante do modelo família estendida, aliada à divisão da sociedade em faixas etárias, produz, como efeito principal, a distribuição dos conhecimentos sobre os fazeres e saberes em níveis tanto verticais quanto horizontalizados entre todos os membros do mesmo grupo; o que traz segurança e ajustes ao conjunto, de tal forma que a perpetuação e permanência desses saberes independe de qualquer atuação individual, porque os grupos etários exercem, sobre toda a comunidade e concomitantemente, as funções de mestre e aprendi-

diz, o que traz dinamismo e perenidade aos saberes e fazeres comunitários.

Ponto importante que não pode ser negligenciado antes de prosseguir, reforço, é que as Casas de Candomblé baianas, fontes do candomblé aqui abordado, foram fundadas no entorno do final do tráfico escravista; portanto, as primeiras lideranças fundantes não se encontraram tão sujeitas à influência externa quanto os desembarcados em períodos anteriores.

Admitindo-se este ponto, é de se aceitar que tais Casas serviram de refúgio seguro, embora intermitente, para os “africanos baianos” que, se já se aglutinavam em função da origem comum, conforme atesta Moura, Clovis (1989, p. 17 e 18), passaram a aglutinar-se, também, nestas Casas de conforto, não só pelas semelhanças culturais e rituais mas, também e suponho que principalmente, porque, nelas, era possível refrigerar o ego rasurado pela sociedade externa, bem como recompor e alimentar a massacrada autoestima.

Afinal, para os adeptos de qualquer das crenças clandestinamente transportadas para nossa margem do oceano a partir da Baixa Guiné, eram comuns ou, pelo menos, bastante similares, os fundamentos e rituais, quer sociais, quer religiosos, referindo-se a este ou àquele orixá, assim como o é, por exemplo, entre os católicos, devotos deste ou daquele santo, sem que isso interfira nos rituais e fundamentos básicos da religião.

Para além, este arcabouço, tanto do ponto de vista religioso quanto filosófico, também era e é muito semelhante àquele presente na região da África Central, fornecedora do povo bantu, que formou grande parte dos africanos subjugados neste lado do Atlântico; o que facilitou a recepção, inclusão e adaptação dos processos e rituais tanto jeje quanto yorubá, quando se entrecruzaram.

Também é importante mencionar que, e talvez aqui se encontre o cerne das sociedades vinculadas às religiosidades africanas formatadas no Brasil, nelas, há a completa ausência de qualquer tipo de discriminação contra quem quer que seja: um rápido olhar para qualquer celebração em qualquer Casa afiliada a elas, e tendo como exemplo o culto ora enfocado, irá, inevitavelmente, deparar-se, enfatize-se, com homossexuais de ambos os sexos, convivendo com heterossexuais, em total pé de igualdade; logicamente, respeitando-se as incontornáveis hierarquias decorrentes da longevidade ritual, conforme já abordado.

O volume de pessoas brancas típicas, muitas delas sem o menor traço de ancestralidade africana, também poderá espantar o desavisado; porém, o candomblé atual, como legítimo representante dos quilombos atualizados e contemporâneos, admite brancos e brancas, às vezes compondo a maioria dos adeptos em grande parte das Casas de Culto, mesmo em altos

cargos de comando, incluindo-se aí babalorixá e iyalarixá, não é mais nenhuma novidade no candomblé.

Também o racismo religioso, eufemisticamente tratado como intolerância religiosa, não tem entrada, por nenhuma forma, no culto estudado; sobre o tema, vale a pena repetir o depoimento colhido em minha pesquisa de mestrado (Santos, 2018, p. 242), de um então adepto com doze anos de longevidade ritual, quando indagado sobre o tema:

A grande diferença entre nossa religião, é que a gente não se importa com os atos deles, e não obrigamos isso [a seguir nossa religião], porque, como é que a gente vai obrigar esse tipo de coisa, sendo que eu acho que a nossa religião cultua a vida? Orixá é isso; a gente cultua isso. **Então, [combater outra religião] é desdizer o céu; é desdizer aquilo que você faz.** [...] E eles agridem, realmente! Eles acabam agredindo nossa religião verbalmente, fisicamente, e a gente não sai; você pode olhar em qualquer parte do mundo! **Vê se alguém do candomblé sai da sua Casa de Santo, vai na porta da Igreja p'ra fazer desafio, desaforo, atacar, ou fazer alguma coisa assim: é um absurdo;** a gente tem respeito! Eles precisam aprender isso. (destaques nossos)

Forçoso admitir, a partir dessa fala, que as linhas divisórias sedimentadas por preconceitos que, reforce-se, produzem discriminações sociais, não fazem parte, por qualquer ângulo de análise, das religiosidades ancoradas na raiz aqui enfocada.

Antes, a aceitação implícita dos fundamentos do paradigma afrocentricidade, utilizado para a presente análise, aponta claramente para a admissão holística do Diferente porque, para o nagô, este não tem o mesmo significado; nem carrega os mesmos estigmas que a sociedade ocidental tatua na personalidade daqueles que trata como o Outro.

Para o nagô, o estrangeiro não é “O Estranho” que carrega, consigo, a identidade deteriorada de que fala Goffman (2008); antes, é aquele que, por ter experiências outras, carrega consigo o potencial de enriquecer e alavancar a experiência encontrada: é exatamente neste ponto que se ancora o dinamismo da filosofia africana, produzindo efeitos potencializados pela experiência nova exigida pelas categorias *hantu* e *kuntu* componentes da vertente ubuntu.

Para além, a disponibilidade dos conhecimentos no modelo nagô, tem fundamentos e processos próprios, onde se destacam, entre outros pontos, a inexistência de registros e de mestres individuais, com o que, no entanto, os saberes permanecem preservados, sujeitando-se, apenas, a alterações pontuais; mas, sem que sua energia reste distorcida ou conspurcada.

Outra característica marcante é a registrada por Caputo (2012, p. 138): “É na experiência que se aprende e se ensina”, porque, conforme anteriormente citado, “Com tudo se ensi-

na e com tudo se aprende, numa rede espalhada de conhecimentos e experiências tanto espirituais quanto materiais, já que estes [...] estão [...] impregnados nas vidas dos integrantes do culto”.

Isto posto, torna-se possível discorrer sobre a aderência dos balizadores sociais denominados valores civilizatórios por Munanga (1984; 1988), aos pilares da pedagogia africana refletidos no candomblé de nação ketu, conforme apresento no quadro abaixo.

Quadro 5 - Pilares da pedagogia africana presentes na crença nagô

Pilar	Exemplo
Senioridade	Os mais velhos ou mais longevos, por possuidores de maior experiência, devem ser respeitados e ouvidos em todos os sentidos;
Oralidade	Rodas de conversa, diálogo constante e interação durante todo o tempo, fazem parte incontornável da sociabilidade;
Incompletude	Todos os participantes sabem-se perenemente incompletos, limitados e dependentes de seus pares para ser, fazer e saber;
Comunidade	Como decorrência, todas as atividades acontecem em grupo, onde se educa, também, pela curiosidade, imitação, repetição, dúvida e erro;
Ludicidade	O canto, a dança, os simbolismos, a iconografia, as rodas de conversa, a teatralização e a musicalidade, compõem o cotidiano do candomblé;
Memória	A memória é enriquecida porque se alimenta de todo o entorno captado, não apenas do que é falado ou está escrito;
Sensorialidade	O mundo é percebido pelo uso de todos os sentidos, para além da visão: trata-se da cosmopercepção africana, não, apenas, da cosmovisão europeia.

Fonte: elaboração própria

Neste ponto, cabe explorar porque Oyëwùmí utiliza o termo cosmopercepção, em detrimento de cosmovisão. Diz ela (2002, p. 3), que “O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais”, como o é o yorubá e outras culturas africanas, que “podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos.”

Segundo a mesma autora (2002, p. 39), um dos principais efeitos dessa visão monocular ocidentocentrada sobre a cultura africana, se dá porque “[...] a falta de compreensão de que a língua traz consigo a cosmopercepção de um povo levou à suposição de que as categorias ocidentais são universais”, o que não corresponde à realidade; este é um dos efeitos que a centricidade, centro fundamental do paradigma afrocentricidade enfrenta, acintosamente.

Como efeito, ela prossegue, à mesma página (2002, p. 39):

Na maioria dos estudos sobre os povos iorubás, as categorias autóctones não

são examinadas, mas são assimiladas ao inglês. Esta prática levou a sérias distorções e, muitas vezes, a um total equívoco das realidades iorubás. As implicações dessa situação não são apenas semânticas, mas também epistemológicas, na medida em que afetaram o tipo de conhecimento produzido e quem produziu o discurso iorubá escrito.

Expostas estas advertências, que enfocam os pontos de atenção e características presentes nas sociedades religiosas vinculadas ao candomblé de nação ketu, é possível adentrar pelos processos de preservação e perpetuação de saberes que, afinal, formatam o cerne desta pesquisa.

5.3.1 A senioridade/longevidade

O modelo africano replicado no candomblé, facilita que as responsabilidades se distribuam entre diversos membros, espalhando-se na hierarquia formatada a partir da senioridade/longevidade ritual, o que faz com que os saberes, adquiridos em função da experiência, se distribuam e se equalizem no grupo em função de cada camada etária, na qual o topo é ocupado pelos fiéis mais antigos.

Repiso, para prosseguir, que a senioridade que, na África, decorre da idade natural de cada indivíduo, no candomblé é replicada em função da aderência ao culto; portanto, a longevidade é contada a partir da iniciação ritual, com o que a senioridade passa a ser considerada a partir da longevidade e filiação ao culto, como se esta representasse novo nascimento: o nascimento ritual.

Decorre que cabe aos ritualmente mais antigos a incontornável responsabilidade de manter a tradição, tanto social quanto religiosa, assim como se dava nas terras de origem.

Quanto a isso, ensina Bâ (*apud* Machado, V., 2017, p. 15), que ela

[...] deve ser considerada como uma árvore. Há o tronco, mas há também os galhos. E uma árvore sem galhos não dá sombra. É por isso que as tradições devem podar elas mesmas os galhos que morrem. Sou contra a conservação cega e total das tradições como sou contra a negação total das tradições porque isso seria uma negação, uma abdicação da personalidade africana.

Fica evidente, nesta fala, a referência à plasticidade da compreensão africana sobre a interpenetração entre conservadorismo e progressismo, o que não é comum no radicalismo que, normalmente, marca os antagonismos presentes em outras fontes, principalmente nas ocidentocentradas.

Porém, essa é prática basilar das africanidades, ao permitir adaptações ao ambiente, quer natural, quer social, sem atingir as tradições que, assim, são preservadas, mesmo no

agressivo ambiente a que foram relegadas nas diásporas.

Aprofundando o tema: para a compreensão africana, se o que é divino deve ser preservado, só podendo ser alterado por consulta direta a esta fonte via oráculos, o que, indubitavelmente, privilegia o conservadorismo, o mundano se vale da visão progressista, o que justifica e sustenta a necessária adaptabilidade ritual que, sem ofender os fundamentos da fé, os africanos precisaram desenvolver no ambiente hostil a que foram compulsoriamente atirados.

Resumindo: se o divino se sustenta pela tradição, o mundano o faz pelo progressismo, de onde sua inesperada adaptabilidade ritual. Mas, cabe observar que as ações, tanto “conservadoras” quanto “progressistas”, ocorrem não desvinculadas dos demais princípios presentes nas crenças de matriz africana, como é o caso da construção de consensos intersubjetivos.

Diante disso, é impossível não reconhecer a conformação inegavelmente plástica dessa sociedade, capaz de abraçar tanto o conservadorismo quanto o progressismo, ali colocados em inusitada posição harmônica e não hierarquizada, mas, sim, como complementos necessariamente mútuos; o que pode sustentar a polirracionalidade que marca, indelevelmente, a sobrevivência dessa sociedade em ambiente marcado pela ostensiva agressividade.

Essa característica, talvez única e própria, exige melhor detalhamento para deixar bem nítido porque a evolução social e ritual de cada indivíduo, digamos assim, se subdivide em faixas de, aproximadamente, sete anos; o que materializa essa dinâmica.

Isto é: entre a confirmação ritual e o primeiro nível dessas faixas, a pessoa iniciada é tratada como aprendiz em tempo integral, como se estivesse, digamos, no ensino pré-escolar.

A segunda faixa de sete anos, que pode ser prolongada até os quatorze, corresponde, aproximadamente, ao ensino fundamental; durante este tempo, é possível adquirir aptidão para gerir a própria Casa de Culto, embora sob supervisão do sacerdote que conduziu a iniciação; isso, pelo menos até que se completem vinte e um anos de confirmação e manutenção da fidelidade ao candomblé, quando se permite alcançar nível compatível ao que seria o universitário, na sociedade laica.

Compreendido esse modelo evolutivo, parece ser mais ou menos lógico perceber que, com essa estrutura, os saberes e fazeres são constante e ininterruptamente transmitidos e supervisionados intergerações, além de reforçados no grupo de mesma faixa etária, proporcionando aos adeptos, além das instruções percebidas individualmente, que possam socorrer-se tanto dos “mais velhos” quanto de seus pares, para aprender e fixar saberes e fazeres adequadamente, resguardando rituais que, por sacralizados, devem ser preservados; exceto quando,

por circunstâncias externas e sujeitos à aprovação divina, puderem ser alterados.

Portanto, saberes e fazeres são transferidos, aprendidos e apreendidos em grupo e no formato família estendida, o que, de certa forma, blinda as tradições e, no mínimo, traz segurança à perpetuação dos saberes, por diluir-se entre diversos “sabedores”.

Evidentemente, o processo põe em dúvida o acerto da voz que afirma que, no processo de transmissão oral, “quando morre um velho, queima-se uma biblioteca”: se diversos “velhos” partilham o mesmo conhecimento, quando morre um, talvez se queime um livro. Mas, quanto à biblioteca, permanece ativa.

Para além, cabe ressaltar que a condição de “mais velho” ou “mais novo”, como transparece do próprio adjetivo, é relacional. Afinal, quem é mais novo em relação às gerações anteriores, a quem deve certa subserviência, é, também e concomitantemente, mais velho em relação às gerações posteriores; o que o faz, em grupo, responsável pela preservação, perpetuação e zelo de saberes e fazeres a seu alcance, independentemente da própria longevidade ritual.

Ilustra este ponto, iluminadamente, o que descreve Oyěwùmí (2021b, p. 82):

O insulto supremo é chamar uma pessoa *àgbàyá* (de mais idade para nada). Ele é usado para colocar as pessoas em seus lugares, se elas estão violando um código de senioridade por não se comportarem como deveriam ou não estarem assumindo a responsabilidade.

Como exemplo, Oyěwùmí (2021b, p. 83) cita que “se uma criança começa a comer [...] e não deixa um pouco de comida para os mais novos, ela é repreendida como *àgbàyá*”, o que deixa claro que a responsabilidade dos mais velhos sobre os mais novos não tem idade para começar.

Isto é: sendo a senioridade relacional e não absoluta, a dinâmica da disponibilização e perpetuação de saberes é de responsabilidade de todos os indivíduos componentes de cada comunidade, porque o mais velho só o é em relação àqueles que “nasceram” depois; mas, é mais novo em relação às gerações que o precederam.

Portanto, os saberes estão sempre em movimento, sendo absorvidos por dever, mas transmitidos intergeracional, dinâmica e indefinidamente, por obrigação; não só como imposição hierárquica, mas, também e principalmente, como instrumento de preservação cultural.

O processo, conseqüentemente, é dinâmico: transmite-se intergeracional e indefinidamente, o que, revestindo-se da inescapável combinação entre a obrigação de aprender e o de-

ver de ensinar, traz segurança à perpetuação dos saberes porque vigiado, a todo momento, por toda a comunidade, disposta a ajustar desvios e cobrar responsabilidades.

Evidentemente, essa noção traz insuspeitado dinamismo ao processo ensino-aprendizagem, porque envolve toda a comunidade: todos os adeptos, como são, ao mesmo tempo, “mais velhos” e “mais novos”, trazem consigo a obrigação de aprender, de forma a possibilitar o incontornável dever de ensinar.

Consequentemente, isto faz com que o processo nunca sofra solução de continuidade, até porque os “mais velhos”, por força do dinamismo social, também permanecem sempre atentos àquilo que os “mais novos” podem trazer à comunidade; principalmente o que é captado na sociedade civil de seu entorno, como requer a categoria *huntu* da filosofia ubuntu.

Prosseguindo: ao abordar a senioridade/longevidade, é pertinente ouvir o que Keila Queiroz (2015, p. 86-87) informa sobre o *candomblé* formatado nesse lado do Atlântico:

A idade iniciática, e não a idade cronológica, é que irá determinar o acesso dos adeptos aos rituais e aos espaços do terreiro. Assim, se uma criança foi iniciada nos primórdios de sua vida, pode ser mais “velha no santo” do que uma pessoa que foi iniciada na juventude ou na adultez. Diante de novos adeptos com idade cronológica maior que a sua, as crianças podem exercer a função de orientá-los nas práticas cotidianas [...]. Neste âmbito, os mais “velhos no santo” ensinarão aos mais novos que devem aprender através da observação, da imitação e ouvindo o que os mais velhos têm a dizer, respeitando sempre a hierarquia iniciática. A experiência constitui-se como a base do aprendizado que se dá a partir da participação, da observação e da ação.

Parece claro que este proceder remete imediatamente ao valor civilizatório “senioridade” apontado por Munanga, bem como adere às categorias *kuntu* e *kintu* da filosofia ubuntu, além do que se, na África, este valor está indissolúvelmente ligado à idade cronológica, na diáspora passa a ser vinculado à idade ritual, conforme acima apontado.

Decorre que a senioridade/longevidade carrega para os mais velhos a responsabilidade de transmitir aos mais novos toda a experiência adquirida pela convivência com o grupo e depurada pela permanência em determinada faixa etária, sem o que, certamente, quando “morto”, será esquecido, porque seus feitos não produzirão mais efeitos sociais e, portanto, deixarão de ser lembrados individualmente.

Afinal os africanos, assim como os adeptos da sua cultura para cá transplantada, reconhecem que o legado de cada indivíduo determina sua sobrevivência a partir da memória de sua produção, sem a qual a subsequente geração precisaria recomeçar tudo a todo tempo.

Para ilustrar o que aqui afirmo, cabe mencionar o que o professor de filosofia africana

Marcos C. Lopes relata, ao entrevistar Renato Nogueira (2016) para o canal Filosofia Pop:

Tem uma coisa interessante, que acho que você vai gostar de ouvir, e é bom para comentar: uma professora aqui da Unilab foi dar aula de semântica e explicar a diferença entre morto e vivo.

Metade dos nossos alunos são africanos, e ela foi colocando antônimos, sinônimos e antônimos: então o antônimo de morto é vivo; e os alunos africanos começaram a questionar isso, não aceitaram muito bem, e perguntaram o lugar do morto-vivo, o lugar do, do... aí começaram a falar de zumbi...

Isso faz muito sentido quando a gente pensa na questão da ancestralidade e da relação com os antepassados: na cultura africana, o vivo não é oposto ao morto, não é?

Nogueira (2016) responde: “Sim, sim; porque a cultura africana ela tá muito ligada à ancestralidade, e a espiritualidade é [...] intrínseca à vida; nesse sentido, não tem a ideia laico; ser laico é uma construção ocidental”, o que “faz muita diferença porque, no contexto laico [é] sem problema algum opor vivo a morto; agora, no contexto em que a espiritualidade é constitutiva, todos os ancestrais que estão na memória, estão vivos.”

Nogueira (2016) prossegue: “Então, o morto não é um não vivo; [...] o morto integra a comunidade, vive na comunidade, vive na futuridade, vive no presente, dialoga”. Como consequência, “não existem coisas exatamente mortas: faz uma diferença. Penso que a ideia de ancestralidade, ela, justamente, modifica isso: a gente está falando aqui de outro panteão, que é a ancestralidade.”

Parece claro que a senioridade/longevidade africana não se extingue com a morte, mas esta é, sim, apenas um estágio: talvez o último antes da ancestralidade, que perpetua a linhagem até alcançar o divino, ao qual o africano se filia.

Na outra ponta, a longevidade busca perpetuar-se pela disseminação de saberes, que deve alcançar também, por estar disponível e necessariamente transmissível, as gerações futuras. É a responsabilidade social que se estende, até mesmo, aos ainda não nascidos; e, por esse ângulo, talvez se possa compreender porque, caso o “mais velho” tenha cumprido adequadamente o dever de ensinar, exercendo ativa e responsavelmente o papel de agente do processo ensino-aprendizagem, seus feitos serão lembrados e sua influência sobre o grupo permanecerá viva, visto que se reconhecerá que os saberes presentes enraízam-se na produção do passado, porque só conhecendo o passado é possível compreender o presente para projetar o futuro.

Esse o sentido que tão bem representaram os *akan* no pássaro Sankofa, porque compreenderam que, sendo a longevidade a fonte dos conhecimentos transmitidos intergeracionalmente, a transmissão deve ter, como raiz principal, a experiência, que só o conhecimento

profundo e abalizado sobre o passado pode proporcionar.

A aderência à categoria *kuntu* da filosofia ubuntu, ao apontar para a necessária e constante consulta ao passado para manter, aprofundar e enriquecer a experiência, está evidente nesta compreensão; o que sustenta a hierarquia baseada na senioridade/longevidade, assim como a adaptabilidade às situações novas, que informam outros caminhos tanto para a sobrevivência das tradições, quanto para a evolução dos conhecimentos anteriormente adquiridos.

5.3.2 A oralidade

Segundo Bâ (2003, p. 175),

O fato de nunca ter tido uma escrita jamais privou a África de ter um passado, uma história, uma cultura. Como diria muito mais tarde meu mestre Tierno Bokar: “a escrita é uma coisa, o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não é o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. É a herança de tudo aquilo que nossos ancestrais puderam conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, como o baobá já existe em potencial em sua semente.

Como é com a palavra que se educa, Bâ (2010, p. 167) ensina que

[...] nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá a validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos.

Portanto e segundo ele aponta na mesma página, não é possível conhecer a história africana e afrodescendente sem “ouvidos dóceis”; por isso, a educação pela oralidade exige atenção e sensibilidade, porquanto “[...] o ensino só pode se dar ‘de boca perfumada a ouvido dócil e limpo’ (ou seja, inteiramente receptivo)”.

É inegável que substituir “história” por “filosofia” ou “religião” é perfeitamente possível nesta frase, ainda mais se revisitado o que ensina Hernandez (2005, p. 54), quando aponta que “[...] ensinar a divisão das esferas espiritual e secular [é] absolutamente oposta à base do variado repertório cultural africano, fundado na unidade entre vida e religião.”

Por sinal, a oralidade é ecumênica pela própria natureza, ou seja: enquanto o som é naturalmente coletivo, a visão só pode ser individual. Isto é: por mais que diversas pessoas vejam a mesma coisa, a veem por ângulos diferentes e, conseqüentemente, formam imagens necessariamente diversas; em contrapartida, quem ouve, por mais diversa sua posição em relação aos demais ouvintes, dificilmente não vai ouvir, exatamente, a mesma coisa.

Consequentemente e segundo Machado, A. (2014, p. 62),

A oralidade é dinâmica [...] e por ser dinâmica, supõe a interação e assim a voz, a pausa e o silêncio adquirem grande significado, assim como o próprio corpo, a música, a dança, os gestos, o olhar, o que está ao alcance das mãos e dos olhos, os sons da natureza, o som dos tambores falantes e a participação de quem ouve/escuta/aprende/conhece, dessa forma, é sempre um mistério que envolve o que foi, o que está sendo e o que pode vir a ser.

David Lowe (*apud* Oyěwùmí, 2021b, p. 44-45), assim avança sobre o tema:

Dos cinco sentidos, a audição é a mais difundida e penetrante. Digo isso, embora muitos, de Aristóteles na *Metafísica* a Hans Jons em *The Phenomenon of Life*, tenham dito que a visão é o mais nobre. Mas a visão é sempre direcionada para o que está à frente. E a visão não pode virar uma esquina, pelo menos sem a ajuda de um espelho. Por outro lado, o som nos chega, nos envolve momentaneamente em um espaço acústico, cheio de timbre e nuances. É mais próximo e sugestivo que a visão. A visão é sempre a percepção da superfície a partir de um ângulo particular. Mas o som é aquela percepção capaz de penetrar abaixo da superfície. A fala é a comunicação que liga uma pessoa com outra. Portanto, a qualidade do som é fundamentalmente mais vital e mais móvel do que a visão. (destaques no original)

Evidentemente, depreende-se do texto que os saberes africanos são formatados pela cosmopercepção, não pela cosmovisão, apenas; ou seja: a percepção de mundo acontece a partir de todos os sentidos, o que vai muito além da leitura de textos, onde apenas a visão capta saberes, que vêm nus, despidos de qualquer ludicidade, como a oralidade proporciona.

Na mesma trilha está Vansina (2010, p. 139/140 *apud* Machado, 2014, p. 64), quando aponta que

[...] uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra.

Prosseguindo no mesmo raciocínio e como está explícito no texto acima, a oralidade exige a ligação entre indivíduo e interlocutor ou interlocutores, enquanto a visão, como instrumento de aprendizado, via de regra, se acomoda melhor com o indivíduo só, apreendendo em silêncio.

Oyěwùmí (2021b, p. 63) avança na análise quando menciona o malinês Amadou Hampâté Bâ, que expõe:

A tradição oral é a grande escola da vida, todos os aspectos são cobertos e afetados por ela. Pode parecer um caos para aqueles que não penetram em

seu segredo; pode confundir a mente cartesiana, acostumada a dividir tudo em categorias bem definidas. Na tradição oral, de fato, o espiritual e o material não são dissociados. (destaques no original)

É a essa dinâmica que se pode, talvez, atribuir o núcleo duro da persistência/resistência/resiliência dos valores civilizatórios africanos presentes no candomblé ketu: permaneceram assentados em filosofia própria, exatamente porque, estando os saberes guardados na oralitura e não na literatura, quedaram protegidos contra os ataques da elite conquistadora; por arquivados apenas na memória, somente poderiam ser anulados se seus detentores fossem todos aniquilados; o que seria totalmente contraposto à lógica escravista.

Isto é: uma vez que, se a escravidão trazia consigo, como fundamentação econômica, o trabalho compulsório, é evidente que os escravos deveriam permanecer vivos, ativos e produtivos, até que lhes exaurissem todas as forças.

Como consequência, talvez se possa creditar a essa dinâmica, a oralidade, o principal motivo da transferência de saberes intergeracionais ter-se perpetuado e mantido, por mais de meio milênio de agressiva subjugação, em ambiente hostil.

Explico: a oralidade, distribuindo saberes entre todos os membros do grupo e sob a responsabilidade dos mais experientes que, apenas por mais velhos, desfrutam de incontestável autoridade, mas são obrigados a transmitir seus saberes a toda a geração posterior durante todo o tempo, serviu como alicerce seguro e pilar do processo ensino-aprendizagem que, como educação, define-se formadora integral do aprendiz.

Repiso que o processo se apoia em saberes anteriores que, diluídos em faixas etárias compostas por diversos indivíduos, dá à sociedade o dinamismo de progredir enraizado nos saberes passados, que evoluem em espiral; o que faz com que nada, ou quase nada, se perca, por que nada tem fim e tudo tem recomeço.

Registro, ainda, que o processo de difusão, que poderia distorcer-se ao ser transmitido boca-a-boca e boca a ouvido sem registro escrito que o congele e aprisione, vale-se de outras formas de lapidação: o conhecimento comunitário, onde não há o detentor dos saberes, mas detentores dos saberes agrupados por faixa etária, permite que os desarranjos e possíveis desvios se sujeitem a constante vigilância, o que pode impedir anomalias graves, especialmente, ênfase, se correntes em sociedade formatada como família estendida.

Isso não significa que qualquer rigidez de procedimentos determine a homogeneização do culto. Não. Adaptações foram necessárias e podem ser ainda, não só pela convivência forçada entre rituais africanamente diversos porque dedicados a orixás também diversos e cele-

brados por grupos específicos, que foram postos em contato e homogeneizados a partir das senzalas, bem como pelo ambiente tanto social quanto físico estranho e enfrentado em terras desconhecidas, quando deste lado do Atlântico.

É dessas adaptações que se pode considerar geradas as diferenças entre Casas diversas que, no entanto, não ultrapassam os limites dos rituais: a fé e os fundamentos religiosos permanecem sólidos, comuns, constantes, sem alterações significativas, exceto as produzidas propositadamente pelo sincretismo, porque curvam-se à tradição, conforme já abordado.

Mas, ênfase: como os rituais e procedimentos podem acolher, em parte, imposições e fundamentos laicos, admitem a compreensão progressista, o que traz dinamismo e adaptabilidade ao sistema.

Para compreender como este modelo é eficaz e, certamente, com potencial de proporcionar a resistência e resiliência cultural e religiosa dos africanos, promovendo o renascimento da religiosidade daquela matriz transposta para o Brasil pelas mãos de sua descendência, é imprescindível ouvir o que, da memória africana, aponta Bâ (2003, p. 13):

Muitos amigos que leram o manuscrito [deste livro autobiográfico “Amkoullel, o menino fula”,] mostraram-se surpresos. Como é que a memória de um homem de mais de oitenta anos é capaz de reconstituir tantas coisas [...] com tal minúcia de detalhes? É que a memória das pessoas de minha geração, sobretudo a dos povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosas. Desde a infância, éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção, que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como em cera virgem. Tudo lá estava nos menores detalhes: o cenário, as palavras, os personagens e até suas roupas. [...] não preciso “lembrar”, eu vejo em uma espécie de tela de cinema interior e basta contar o que vejo. Para descrever uma cena, só preciso revivê-la. E se uma história me foi contada por alguém, minha memória não registrou somente seu conteúdo, mas toda a cena – a atitude do narrador, sua roupa, seus gestos, sua mímica e os ruídos do ambiente.

Este o poder da oralidade: a difusão dos saberes se reveste de toda a ludicidade possível, porque o ouvinte, ao ouvir, observa, olha, sente com todos os sentidos, até gravar toda a cena, fixada “como em cera virgem”. Eis a mais fiel definição da cosmo percepção.

Portanto, não é, apenas, a memória das palavras o que se grava mas, sim, todo o entorno do que foi dito, revestido pelas particularidades do ambiente em que foi dito, produzindo o que, talvez, se possa denominar memória expandida, ou enriquecida. Na oralidade, que se reveste, necessariamente, de forte plasticidade, o corpo recebe e fala.

Nela, como ressalta Bâ (2003, p. 13), ficam gravados todos os detalhes: “o cenário, as

palavras, os personagens [...], toda a cena - a atitude do narrador, sua roupa, seus gestos, sua mímica e os ruídos do ambiente”, os eventuais cantares de pássaros, latidos, gritos, cheiros, temperaturas, pessoas que estavam no mesmo lugar, etc., o que, com certeza, também amplia e potencializa o processo mnemônico, transformando a memória em efetivo aprendizado.

Talvez aqui se encontre o ponto exato para abordar Bâ quanto às alterações, não apenas do sistema de registro de conhecimentos, mas, sim e principalmente, sobre as posturas sociais que a escrita impõe sobre as sociedades ágrafas. Diz ele (1997, p. 25):

Nas civilizações orais, a palavra compromete o homem, a palavra *é* o homem. Daí o respeito profundo pelas narrativas tradicionais legadas pelo passado, nas quais é permitido o ornamento na forma ou na apresentação poética, mas onde a trama permanece imutável através dos séculos, veiculada por uma memória prodigiosa que é a característica própria dos povos de tradição oral. Na civilização moderna, o papel substituiu a palavra. É ele que compromete o homem. (destaques no original).

Reforçando o que acima vai reportado, eis como Welch (1985, p. 7) inicia o prefácio que fez para o livro de memórias de seu pai, o moçambicano Raul Bernardo Manuel Honwana (1985, p. 7), por ela escrito, a pedido dele:

Isto é um livro de memórias [em que se] aborda vários episódios da resistência popular ao colonialismo português no Sul de Moçambique. [...] Essencialmente são episódios que [meu pai] ouviu de seus antepassados, em criança. Embora tenha lido a versão colonial de muitos desses episódios [...] é, sobretudo na versão oral e tradicional dos factos que baseia sua narrativa.

Ainda no prefácio, Welch (1985, p. 7) informa sobre o pai moçambicano, relator de todos os fatos que, à época deste registro, tinha “80 anos, pois nasceu em 1905”; ela prossegue, parágrafos adiante (1985, p. 8): “[...] ao escrever este livro não pretendia de modo algum substituir-se aos historiadores, mas tão somente, cumprir da melhor forma possível, o dever que os mais velhos têm de transmitir aos mais novos as suas experiências”.

Esta declaração, fortemente confirma o que foi exposto até aqui: a perpetuação dos fatos, para o autobiografado, veio por via oral e não foram esquecidos ao longo do tempo, mesmo relatando acontecimentos bem anteriores ao próprio nascimento; e foram transcritos porque Honwana resolveu cumprir, segundo Welch (1985, p. 8), “[...] o dever que os mais velhos têm de transmitir aos mais novos as suas experiências”.

Portanto, confirma-se que a tradição oral impõe o dever de transmitir conhecimentos intergeracionais, mesmo que, para tanto, a modernidade exija que se registre em livros o que, a princípio, habita a oralidade. Isso, de forma alguma elimina o debate e o diálogo, o ensino

ao pé-de-orelha, a conversa e o exemplo.

Quanto à transição da oralitura para a literatura, Mãe Estela de Oxóssi (2013) declara, em seu discurso de posse na Academia de Letras da Bahia:

Curiosamente, alguns mais velhos insistiam em me repassar os conhecimentos que possuíam sobre os fundamentos do candomblé. Em uma época em que nossa tradição era transmitida apenas oralmente, Bida de Iyemonjá, por exemplo, contrariava o costume e de maneira obstinada mandava que eu anotasse nossas conversas. [Como eu era] muito tímida e respeitosa, não era fácil fazer o que ela mandava.

Mas ressalva, ao reconhecer a equivalência entre oralidade, escrita e a importância desta no zelo com a tradição: segundo ela (2013), “A sabedoria ancestral do povo africano, que a mim foi transmitida pelos meus ‘mais velhos’ de maneira oral, não pode ser perdida, precisa ser registrada [porque] o que não se registra, o tempo leva.”

Continuando, Mãe Estela (2013) esclarece:

[...] tenho tendência a resguardar os mistérios, evitando retirar todos os véus que os encobrem [...]. A ousadia [de escrever sobre eles] veio da necessidade, mas a coragem veio da permissão dos orixá. [...] essa ficou sendo minha única alternativa para evitar deturpações na essência de uma religião milenar.

Exposta a finalidade e o cuidado com o conteúdo, pode-se, talvez, admitir que Mãe Estela cumpre, à perfeição, o dever *muntu*, ou seja: transmite seus conhecimentos, amadurecidos pela experiência, com respeito aos saberes anteriores que lhe foram passados; mas, atualizados, conforme determina a categoria *kuntu* da filosofia ubuntu.

Mãe Estela (2013) prossegue, no mesmo discurso:

Não sou uma escritora! [...] sou uma *iyalorixá* que escreve com o objetivo primeiro de não deixar perder a valiosa herança de nossos ancestrais. Assim foi que optei por oferecer, a todos, indistintamente, a riqueza da filosofia *iorubá*, de maneira escrita, porém respeitosa, evitando expor fundamentos que interessam, apenas, aos sacerdotes, por serem eles responsáveis pela execução dos rituais.

Desta fala restam claras duas coisas: a adaptabilidade dos costumes ao ambiente e à evolução social, a permitir, por consulta aos orixás, o registro escrito daquilo que foi aprendido oralmente; para além, a importância, talvez principal, da oralidade em detrimento da escrita no candomblé, já que há fundamentos que não podem e não devem ser expostos ao leigo porque, por sagrados, só se permite aos iniciados conhecê-los, para evitar deturpações e mau uso por quem não os domina profundamente. O que não é pouca coisa.

5.3.3 A convivência comunitária e a família estendida

Uma vez expostos a fonte dos saberes e o processo de sua disseminação, resta abordar a forma como se dá a fixação dos mesmos, o que se vale da curiosidade, da imitação, da repetição, da dúvida, do erro, do diálogo e, sobretudo, da ludicidade em que todos, ou quase todos os atos do candomblé, vêm revestidos.

Nesse sentido, informe-se que praticamente todos os fazeres sagrados são saudados por palmas rituais, normalmente envoltos em saudações cantadas e acompanhados por danças também rituais, conforme foi constatado na pesquisa de mestrado que desenvolvi (Santos, 2018) e que vai acima largamente citada. Em outras e mais simples palavras: o elemento lúdico habita o candomblé por todos os poros, assim como os orixás.

Prosseguindo nesta argumentação, note-se a fala que Caputo (2012, p. 138) registrou em sua pesquisa: “Eu aprendo errando. Quando a gente erra é bom porque vem alguém e diz como é. Aí a gente repete a gestualidade, dança certo, canta do jeito certo”.

“Quando a gente erra é bom”, é frase que dificilmente será encontrada fora de ambientes onde erro, dúvida, curiosidade, sirvam como sinalizadores de que o aprendizado não está correta e completamente absorvido, disparando correções feitas por “alguém que diz como é”.

“Alguém que diz como é” sinaliza que não há, apenas, alguém encarregado diretamente de ensinar; ou ainda, alguém que, individualmente, detenha tal encargo, exatamente porque este é diluído entre todos os mais velhos, conforme acima abordado.

Portanto, sendo o ensino dever de todos, pode-se admiti-lo como alinhado à categoria *hantu* da filosofia ubuntu, exatamente porque esta exige o diálogo para incrementar a experiência *kuntu*, que alimenta *muntu* em seu incontornável dever de cuidar da natureza *kintu*.

No entanto, é importantíssimo notar, como informa Botelho (2005, p. 95), que

[...] é só quando os mais velhos reconhecem nos mais novos a sua capacidade e os consideram socialmente identificados com as normas do grupo de culto, que esse conhecimento é compartilhado, sempre de maneira assistemática e a partir das tradições conservadas por várias gerações, por muito tempo, e expressas cotidianamente.

Desse registro, é imprescindível destacar dois pontos: a disseminação de saberes no candomblé refuta o formato ocidental que enclausura os conhecimentos em compartimentos bem delimitados, formatando conteúdos que, mesmo ministrados no mesmo nível do ensino

escolar, nem sempre se conversam, nem sempre se conectam de forma a permitir o autoaprendizado pelo uso da lógica.

Ao contrário e no modelo *candomblé*, quando o erro e a dúvida sinalizam deficiências de aprendizado, especialmente quando individualizadas, provocam o ensino personalizado, estimulando menos a memória que a lógica, o que se inverte no modelo ocidentocentrado.

Outra observação, também primordial à compreensão desse modo de ensinar, está contida na informação de que os saberes só são compartilhados quando os ensinantes reconhecem, nos aprendizes, a identificação e aderência aos costumes do grupo, com o que, evidentemente, permanece sagradamente respeitada a limitação do aprendiz em apreender o que lhe está sendo transmitido, unindo o novo saber aos anteriores que, assim, permitem que esses traditem segura e indefinidamente entre gerações, como quer Sankofa.

Importante destacar, também, que o aprendizado via correção de erros ou satisfação de curiosidades, comumente se reforça e se ajusta pelo debate e o diálogo entre pares, ou seja: a troca de saberes é prática exigida, inclusive, entre todos os que partilham a mesma faixa etária; com o que os aprendizados podem ser homogeneizados e depurados interna e automaticamente.

Para prosseguir, cabe destacar o que Caputo (2012, p. 138) observa sobre o processo de aprendizado que analisou em sua pesquisa de vinte anos sobre a educação nos terreiros de *candomblé*: “É na experiência que se aprende e se ensina”, conforme *kuntu* aponta.

Aí está o porquê da educação assentada na responsabilidade dos mais velhos em ensinar os mais novos, é necessária para assegurar a correção e absorção do conteúdo, compreendendo tanto experiência quanto prática, supervisionada e materializada; não, apenas, a teoria.

Nesse sentido e reforçando a análise, cabe reproduzir o que Mãe Stela de Oxóssi (2000, p. 32, *apud* Botelho, 2005, p. 3) aponta:

O grupo de Àgba, [...] tinha de educar as iniciadas. Se estas não se comportassem muito bem, a culpa era atribuída à incompetência das mestras. O professor responde pelos discípulos, não é assim mesmo? Daí, o zelo das mais velhas em transmitir conhecimentos que tinham recebido de seus mais velhos, aos mais moços.

Eis aí exposto um dos controles tópicos da educação no *candomblé*: o erro do aprendiz não é atribuído à incompetência de quem aprende, mas sim de quem ensina, visto como quem não sabe ensinar bem, o que, indubitavelmente, injeta potência e segurança no processo.

Em se reforçando que todos os adeptos da comunidade candomblé são mais velhos em relação a todos que foram iniciados depois, mas mais novos em relação aos iniciados anteriormente, todos têm, enfazito, o dever de ensinar, o que impõe a obrigação de aprender, impondo, repita-se, incontornável dinamismo no sistema.

É ainda Botelho (2005, p. 93-94) quem deduz que “Existem muitas formas de aprender no candomblé. Mas [...] a vivência cotidiana no terreiro [é] a principal delas, porque possibilita o contato direto com os mais velhos e com os orixás incorporados”, o que remete, necessariamente, ao conceito família estendida.

Portanto, o aprendizado se vale mais da experiência que, naturalmente, convive com a curiosidade, a imitação, a experimentação, a dúvida e o erro, gatilhos para a correção individual, dinâmica e imediata, a justificar a fala captada por Caputo (2012): “vem alguém que diz como é”, ajustando, corretamente, os procedimentos.

Na mesma linha está Botelho (2005, p. 95), quando deduz: “No candomblé as formas de aprender estão relacionadas à vivência cotidiana da religião”, porque “O conhecimento está nas pessoas, nos orixás incorporados e nas relações que elas estabelecem com o espaço sagrado do terreiro.”

Diante desses registros, é evidente a confluência entre Botelho (2005) e Caputo (2012), quando esta constata: “Com tudo se ensina e com tudo se aprende, numa rede espalhada de conhecimentos e experiências tanto espirituais quanto materiais, já que estes [...] estão [...] impregnados nas vidas dos integrantes do culto”.

Botelho (2005, p. 94) prossegue e, ao analisar pontos em que se apresentam valores comunitários detectados nas entrevistas em que assentou seu estudo, declara que

É interessante notar que os valores apontados são contrários aos instituídos nas sociedades racistas e discriminatórias, o que me induz a dizer que uma educação para a diversidade deverá obrigatoriamente pensar em uma inversão radical ao encontro de valores comunitários, de igualdade e de inclusão, seja de raça, de credo ou gênero.

Também registra, à mesma página, que

O processo pedagógico se dá pela vivência, a aprendizagem ocorre pelo grau do seu significado na vida dos aprendizes-educadores. Embora, segundo os entrevistados, também seja possível aprender fora da vivência cotidiana no terreiro, por meio dos livros, das pesquisas acadêmicas e da internet. E isso tem ajudado a estruturar melhor os rituais.

Como resultado, é preciso reforçar que, neste modelo de ensino, o saber decorre da

experiência, desenvolvida por tradição e observação, tentativa e erro; mas, assenta-se na prática e no suporte material, mesmo quando enraizado em mitos sacralizados, o que não parece possível fora da formatação social família estendida.

5.4 Disciplina e ética no candomblé

Partindo para a efetiva observação dos saberes e fazeres do candomblé, é preciso mencionar que o mesmo disciplina seus fiéis, de modo a lhes transmitir comportamentos sociais compatíveis tanto com a longevidade, que determina toda a disciplina local mas, também e talvez principalmente, o comportamento social.

Embora nenhuma outra hierarquia se encontre ali presente, exceto, enfatizo, a decorrente da longevidade, há clara divisão de tarefas entre os sexos, todas assentadas em fundamentos derivados da mitologia dos orixás.

Assim sendo, os pratos da cozinha sagrada são reservados às mulheres, enquanto o toque dos tambores rituais, o são aos homens.

Porém, é preciso informar que, em decorrência, talvez, das próprias adaptações e carências que incidiram sobre a consolidação do candomblé nacional, exceções a essas regras podem ser, aqui e ali, encontradas, sem que se configurem heresias rituais.

Também é possível encontrar, embora muito raramente, responsáveis pela percussão e pelos cânticos sacralizados⁷⁰, que são louvações aos orixás, que são sujeitos a incorporações, o que, em princípio, não seria normal. Mas, tais adaptações podem conviver sem maiores dramas, inclusive nas Casas mais prestigiadas.

Às mulheres, não é dado apresentarem-se ao sagrado, incluindo-se aí todos os ambientes do terreiro, sem o uso de saias; podem estas – e normalmente estão, até para cobrir as pernas - ser recobertas por calças de uso reservado para o trato sagrado; mas estas, por baixo das saias.

São apenas a elas, ainda, que é dado o direito de cuidar dos incorporados, inclusive no ato de “despertar” o fiel após a incorporação.

A elas também são necessários o uso de panos no entorno dos seios e do ventre; mas,

⁷⁰ Genericamente chamados *alabês*.

presos apenas por pressão, sem qualquer nó; o que exige o rearranjo constante, assim como com os panos enrolados na cabeça, a guisa de turbantes rituais; tal costume tem fundamentos dogmáticos, o que extrapola os limites deste estudo.

Raramente – mas não é impossível de encontrar-se – mulheres ocupam o cargo de sacrificadoras rituais. Porém, é fato bastante restrito, sendo que às mulheres menstruadas, este é, além de diversos outros, um dos principais interditos.

Ainda no campo ético, a colaboração comunitária é exigida em toda e qualquer atividade ritual: a distribuição das tarefas, via de regra, é comandada pelos diversos mais velhos, agindo harmonicamente, mesmo que sem qualquer trato prévio: o costume e o respeito pelo espaço alheio, disciplinam estas ações.

O uso de roupas brancas por todos os fiéis não incorporados, sendo estas, normalmente, de uso exclusivo e com estilo próprio, é imprescindível; isto, conforme rapidamente abordado em citação anterior, embora resultando de possível influência muçulmana tem, no candomblé, o efeito de demonstrar o imenso respeito que merece Oxalá, o Grande Orixá.

Há que se considerar ainda que, no candomblé, o ritual sagrado, o respeito aos quartos e assentamentos das divindades, além da demonstração de respeito interpessoal, especialmente quanto aos cargos e à decantada longevidade, são tão rigidamente marcados, que permitiram, a Verger (1991, p. 30), opinar que

esse pequeno mundo cheio de tradição, onde as questões de etiqueta, de direitos fundamentais sobre o valor dos nascimentos espirituais, de primazias, de gradação nas formas elaboradas de saudações, de prosternações, de ajoelhamentos são observadas, discutidas e criticadas apaixonadamente; nesse mundo onde o beija-mão, as curvaturas, as deferentes inclinações de cabeça, as mãos ligeiramente balançadas em gestos abençoadores representam um papel tão minucioso e docilmente praticados como na corte do Rei Sol. Os terreiros de candomblé são os últimos lugares onde as regras de bom-tom reinam ainda soberanamente.

Eis aí alguns dos fatos e costumes que demonstram a educação social e ética presente nesta religiosidade, tema que poderia estender-se por outras longas páginas; o que, neste caso, iria muito além dos limites e objetivos propostos nesta tese.

5.5 Respostas do candomblé às perguntas da educação

Enfrentadas as questões sobre a dinâmica de difusão e fixação de saberes presentes no candomblé de nação ketu, cabe apresentar sua aderência às questões postas pela educação.

Aquilo que, até esse momento, foi exposto e que, de fato, não pretendo que avance para além dos limites determinados pelo escopo dessa pesquisa, me obriga a abordar questões que, por fundamentais, sempre devem ser enfrentadas na validação de processos educacionais, quais seja: para que se ensina? O que se ensina? Como se ensina? Como se avalia? Com base em que, se ensina?

As duas primeiras perguntas acima, evidentemente, podem ser enfrentadas em conjunto, vez que questionam sobre o método e o conteúdo do ensino e, portanto, inquestionavelmente se complementam.

Assim sendo, esclareço que, além de abordar a ação do divino sobre o mundano, o conteúdo carrega, a cada fiel, o autorreconhecimento como elo inseparável da própria linhagem, o que torna cada indivíduo responsável pela manutenção e disseminação de todos os saberes e fazeres traidados a partir dos antepassados e ancestrais, a todos os componentes das gerações que lhe são tanto concomitantes quanto posteriores.

Esta corresponsabilidade comunitária alicerça toda a vivência individual, porque só assim se pode considerar cada um como parte da família estendida enquanto comunidade.

Assim sendo, o indivíduo tem, como primordial responsabilidade, o dever de aprender para ensinar; o que o obriga a conhecer e interagir com seu entorno, colocando a comunidade acima de qualquer interesse individual.

Consequentemente, todos devem atuar no sentido de produzir também, sempre que necessário e em grupo, adaptações da tradição às exigências materiais da evolução social; mas, sem desrespeitar as decisões do sagrado, obtidas pela consulta aos oráculos apropriados.

Como efeito, cada indivíduo deve, obrigatoriamente, respeitar seu pertencimento social, diluindo a individualidade no grupo e se reconhecendo como portador da experiência deixada por seus ancestrais, pela qual é, inescapavelmente, corresponsável; o que deve, necessariamente, ser melhorado e traidado para toda a sua descendência.

Em outras palavras: cada fiel é elo da correia de transmissão que, partindo do divino, transita por seus ancestrais e deve, por si, atingir o futuro da comunidade, porque destinada, até mesmo, aos ainda não nascidos.

Portanto, ensina-se, primordialmente, que só a comunidade possui todos, ou quase to-

dos os saberes necessários à própria sobrevivência e convivência, porque cada indivíduo, por si só, é incompleto e se encontra, perenemente, em construção; assim também com a absolutamente necessária harmonia com a natureza ampla, da qual todos dependem para a almejada perpetuidade.

Quanto ao método, não se pauta pela divisão dos saberes em especializações: a disponibilização de saberes é holística, baseada no interesse individual, que é movido pela observação, curiosidade, imitação, repetição, experimentação e erro; o que, necessariamente, deve ser compartilhado com toda a comunidade; em especial, com os parceiros de mesma longevidade ritual.

Assim sendo, o método consiste em expor, durante todo o tempo, todos os saberes materiais necessários ao aprendizado, monitorando-os para que não extrapolem os limites possíveis da absorção atingidos pelo aprendiz; o sistema, que aqui denomino imersão controlada induzida, produz e ativa, pela curiosidade, a abertura dos poros de conhecimento no aprendiz, embora os limite àquilo que, individualmente, este, efetivamente, é capaz de apreender.

Decorre que a plasticidade e maleabilidade são componentes necessários à efetivação do método, o que empurra o ensino para a oralidade, que traz dinamismo ao mesmo e possibilita a individualização do ensino, além de enriquecer a memória enquanto alimenta a lógica, em detrimento da literalidade que, afinal e nos tempos correntes, também não pode e não deve ser descartada, conforme ensina Mãe Estela (2013); mas, não ocupa papel principal neste modelo de ensino-aprendizagem.

Quanto à incontornável disponibilidade de conteúdos, condição absolutamente necessária para desafiar a curiosidade do aprendiz, manifestou-se, a constatando, Caputo (2012, p. 138), quando, conforme acima abordado, informa: “Com tudo se ensina e com tudo se aprende, numa rede espalhada de conhecimentos e experiências tanto espirituais quanto materiais, já que estes [...] estão [...] impregnados nas vidas dos integrantes do culto”.

Quanto à avaliação, decorre do método: é constante e é tanto horizontal quanto vertical; isto é: no primeiro caso, entre pares; no segundo, pela onipresente vigilância dos “mais velhos”, levando-se em conta, sempre, que esta posição social é relacional.

Ou seja: o mais novo em relação àqueles que ritualmente se consagraram antes, é mais velho que todos os que se consagraram depois; o que cria a insuspeitada figura do mestre difuso, porque todos, ao mesmo tempo que são ensinantes, são aprendizes. Compulsoriamente.

Decorre que os ajustes, neste método e conforme abordado, acontecem pela supervisão

constante inerente à vigilância dos “mais velhos”, encarregados que são, incontornavelmente, de transmitir a própria experiência para os “mais novos”, assim como o perene diálogo e cooperação entre todos; eis aí, agindo em conjunto, todas as categorias que a filosofia ubuntu aponta.

Como efeito, a avaliação é constante e ininterrupta, e a apropriação de saberes, consequentemente, se dá pela curiosidade, a imitação, a repetição, o diálogo e o erro, agindo, sempre, tanto intrapares quanto intergerações; o que se consubstancia na fixação da memória, pela execução material, que alimenta a experiência.

6 CONSIDERAÇÕES SOBRE A PEDAGOGIA E O CANDOMBLÉ KETU

Expostos os resultados da pesquisa, resta saber se as questões que afluíram dos incômodos disparadores da mesma foram adequadamente respondidas. Vamos a elas.

a) as religiões que se auto identificam derivadas de matrizes africanas, de fato, o são?

Sim: os elementos materiais encontrados em suas práticas são os mesmos transportados a partir das fontes africanas, conforme apontado por Munanga (1984; 1988), embora ajustados às condições nacionais.

Como exemplo destes ajustes, está a convivência de diversas divindades no mesmo ambiente sagrado e sob a condução de sacerdócio único e comum, a quem cabe harmonizar diferenças e organizar a ordem e correção das celebrações, em rituais que, decorrentes desta compatibilização, podem diferir dos encontrados na África.

Mas, sem descaracterizá-los, certamente, o que permitiu à nigeriana e yorubá Oyěwùmí (2021a) que, adepta das crenças tradicionais e auto reconhecida devota de Oxum, afirmasse: “no Brasil, os orixás inquestionavelmente encontraram sua casa.”

Na outra ponta, em sentido contrário mas na mesma trilha, o relato de Santos, D. (2019), o Mestre Didi, quanto a ser reconhecido por sua parentela nigeriana, a família Aşipá, apenas por recitar o *oriki* daquela família, mesmo após mais de duzentos anos de afastamento é, no mínimo, respeitável prova de persistência dos saberes africanos neste lado do Atlântico.

b) se os africanos trazidos para o Brasil têm origem diversa, como foram amalgamadas suas crenças anteriores para compor as atuais formatações transcontinentais?

Conforme apresentado no capítulo pertinente, as Casas de Candomblé serviram como locais de acolhimento e conforto a todos os africanos, natos ou não, que as procuraram e se tornaram novos membros, efetivos e atuantes, da família estendida.

Isso porque, mesmo quando oriundos de origens e crenças africanas diversas, foi nessas Casas que todos encontraram formas de cicatrizar as feridas provocadas pelo ambiente externo hostil, bem como realimentar e refrigerar o ego rasurado pela sociedade cristã, que lhes atribuí, e ainda indevidamente atribui, cultos ao ali inexistente Demônio, com que justificavam e justificam violentos ataques destrutivos de suas práticas, sociedades e crenças.

Ao fato soma-se a similaridade das diversas interpretações do sagrado para cá transportadas que, por territorialmente aproximadas quando da formação das Casas matrizes, pouco

estranhamento apresentou a quem delas se aproximasse.

Estes amálgamas e as adaptações daí decorrentes sugerem, inclusive, a plasticidade ritual que, de certo modo, diferencia práticas similares entre Casas diferentes, bem como admite a adaptação aos entraves trazidos pela urbanização, porque esta desmata e impermeabiliza; como consequência, avança sobre elementos de certa forma centrais em algumas celebrações, tais como as folhas de mamona e as palmas do dendê, assim como empurra sítios e terreiros, ambientes naturais para a prática do candomblé, para periferias cada vez mais inóspitas.

Portanto, tais Casas adaptaram-se para acolher devotos e rituais de todas as divindades que se juntaram ali, compatibilizando tudo para a harmonia e preservação da comunidade.

c) se o tráfico de africanos para o Brasil foi extinto em 1850, como as crenças e rituais para cá transportados a partir da África, ainda mantêm sua descendência formada por autoproclamados fiéis àquilo que trouxeram os africanos originais?

Conforme exposto no capítulo pertinente, os Candomblés formatados na Bahia o foram em período próximo à extinção do tráfico negreiro, com o que acolheram africanos ainda não totalmente aculturados.

Nos casos apresentados, reforça esta afirmação tanto a chegada do Bangboshé Obitikô ao Brasil, vindo sacerdote de Xangô de sua terra natal, quanto as constantes visitas de Bábá Tâlábí à África, de onde, eventualmente, trazia sacerdotes para depurar o culto aqui praticado.

Mesmo a tentativa de desnegrimento nacional promovida pela política de branqueamento a partir do final da década de 1880 que, por não aplicada tão pesadamente na Bahia quanto no sul e sudeste brasileiros, em nada afetou o candomblé, então já com meio século de implantado e, portanto, solidificado.

A transferência de saberes pelo modo africano, a partir da obrigação intergeracional de transmitir experiências, aliada à posição social relacional de cada indivíduo na comunidade; o incontornável respeito aos mais velhos, detentores incontestes de experiência, saberes e autoridade; a prevalência do grupo sobre o indivíduo e o ensino constante, fixado inter pares, além da preservação da oralidade como correia de disseminação de saberes, tudo isto embalado no formato família estendida, que blindava, dinamiza e esteriliza o processo educacional, manteve a fidelidade.

d) sendo o ambiente nacional diverso e hostil às africanidades, como as religiões estudadas se adaptaram e se mantiveram por aqui?

Em se admitindo a maleabilidade apontada no capítulo próprio e tendo em vista que tudo no candomblé se confirma, modifica ou recomeça após consulta oracular, onde se crê que fala o sagrado, a transferência de ambientes não foi capaz de liquidar as crenças originais.

Melhor abordando: se, no Brasil, não se encontra facilmente as palmas do específico coqueiro do dendê, outras palmas de coqueiro substituem aquelas, com a mesma finalidade e ritual; se as mamonas forem extintas, certamente outras folhas servirão como recipiente para as festas do *olubajé*⁷¹ e assim por diante.

Caso os orixás e ancestrais, consultados via oráculos, autorizem, recomendem ou confirmem as alterações, os rituais, simplesmente, se curvarão à anuência divinizada. Isto, em perfeito acordo ao que declarou Mãe Estela (2013) em seu discurso de posse na Academia de Letras da Bahia, quando decidiu escrever sobre o candomblé.

e) afinal e principalmente: há alguma filosofia⁷² que sustentou e ainda sustenta o modo e a forma de absorção e manutenção dos saberes e fazeres de origem africana, mantendo-os resilientes por tanto tempo no ambiente hostil, conforme apurado na mencionada dissertação de mestrado que alavancou a presente pesquisa?

Sim; por sinal, não apenas uma, dependendo da seleção do analista: é possível, mesmo, defender a pluralidade de filosofias africanas e as classificar entre filosofia bakongo, yorubá, akan, da sagacidade e daí em diante.

Para o desenvolvimento deste estudo, a filosofia ubuntu foi escolhida, simplesmente porque sua sistematização me sugeriu ser de mais fácil interação com os costumes, fazeres, saberes e a sociedade presente no candomblé de nação ketu aqui abordado, que serviu como amostra dos demais, que se curvam à mesma concepção do sagrado.

Isso, por decorrência e aliado ao paradigma afrocentricidade aqui adotado, facilitou não só o desenvolvimento e exposição da pesquisa como, espero, a compreensão da mesma por qualquer eventual leitor, adepto ou não à religiosidade presente no candomblé.

Por fim, ressalta desse estudo e como particularidade dos adeptos dessa fé, a incontor-

⁷¹ Junção das palavras nagô *olu*, senhor, *obá*, rei e *ajé*, alimento. Portanto *olubajé* pode ser entendido, em tradução bastante livre, como o banquete servido pelo senhor e rei, no caso, o orixá Omulu, a seus convidados.

⁷² O Dicionário de Filosofia (Abbagnano, 2007, p. 453) registra este verbete como implicando: 1º. posse ou aquisição de um conhecimento que seja, ao mesmo tempo, o mais válido e o mais amplo possível; 2º uso desse conhecimento em benefício do homem. Nesta pesquisa, a filosofia está entendida como o esforço humano para racionalizar seus espantos e domesticar seus medos; no caso das religiões e religiosidades, espantos provocados pelo imponderável, então atribuído à ação e intervenção de divindades, cujo poder precisa ser apaziguado.

nável e inesperada dupla compreensão das sociedades em que convivem que, notadamente diversas entre si, são ali harmonizadas, conforme procurei demonstrar na primeira parte do capítulo pertinente, porque obrigados a compreender e inserir-se, com o maior conforto possível, em dois modelos de convivência que, por vezes, podem ser pesadamente antagônicos.

Portanto, sendo obrigados a compreender e conviver, o mais pacificamente possível, em duas sociedades paralelas, onde seus próprios papéis se alteram ao atravessar, em qualquer sentido, os portões do templo, é incontornável aceitar que convivem com racionalidades diversas, conforme, repise-se, apresenta Pontes (2017, p. 61-62):

A polirracionalidade é um caminho e tanto para o diálogo com uma nova perspectiva de saber que abarque o pluriverso de saberes com os quais podemos interagir e não há motivos plausíveis para que não o adotemos, além da dominação eurocêntrica sobre o conhecimento.

Prosseguindo, cabe realçar o que Pontes (2017, p. 64) opina, sobre os africanos:

Os africanos têm outra forma de filosofar, outra sensibilidade filosófica, outro paradigma filosófico, que coloca a reflexão filosófica a partir de uma dimensão antropológica diferente, mas procurando, ao mesmo tempo, como todos os outros povos do mundo, os mesmos elementos constitutivos.

Em outras e mais simples palavras: é à polirracionalidade, profundamente enraizada na categoria *hantu* da filosofia ubuntu como indelével marca dos adeptos da religiosidade de matriz africana, que se deve a aceitação dos modelos pedagógicos autóctones, marcadamente diversos daqueles adotados pela sociedade receptora nacional.

Finalizando, é incontornável admitir que, ao contrário do depreciativo discurso ocidental sobre os africanos, o pensamento racional nativo e autóctone da África, talvez por tão enraizado em seus fundamentos, mas tão plástico em sua materialização, é antigo, persistente, resiliente e indubitável realidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi; rev. Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Editora Schwarcz, 2019. Disponível em:

https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/enfrentamento-ao-racismo/obras_digitalizadas/chimamanda_ngozi_adichie_-_2019_-_o_perigo_de_uma_historia_unica.pdf. Acesso em: 03 nov. 2021.

ALENCASTRO, Luís Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALLAN, Lewis. **Strange fruit**. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/billie-holiday/177349/traducao.html>. Acesso em 25 ago.2023.

ALMEIDA, Gabriel Swahili “KMT” S. Marcus Garvey e o nosso direito à nossa doutrina. GARVEY, Mosiah Marcus. **Procure por mim na tempestade: de pé raça poderosa**. São Paulo: CFMG, 2017, p. 9-28.

ALVES, Miriam Cristiane; JESUS, Jayro P.; SCHOLZ, Danielle. **Paradigma afrocentricidade e uma nova concepção de humanidade em saúde coletiva: reflexões sobre a relação entre saúde mental e racismo**. *Saúde Debate*. Rio de Janeiro: Saúde Debate. v. 39, n. 106, p. 869-880. jul-set 2015.

AMARAL, Flávia Company do. **Os negociantes de escravos e a pressão inglesa pela abolição do tráfico transatlântico (1830-1850)**. Rio de Janeiro, set. 2009. Disponível em: http://www.historia.uff.br/polis/files/texto_19.pdf. Acesso: 21 dez. 2015.

ARAS, Vladimir. **A revolta dos malês de 1835**. 29 jan.2013. Publicado pelo-blog do Vlad. Disponível em: <https://vladimiraras.blog/2013/01/29/a-revolta-dos-males-de-1835/>. Acesso em: 21 dez.2015.

ARCC News - **O legado menos conhecido de Frederick Douglass**. Disponível em: https://www.joinarcc.org/resources/aapi-experience-la5f7-clns9-lzpm-d-tt2g4-4b518-3fd5f-jt3gw-cgs77?gclid=CjwKCAjw5_GmBhBIEiwA5QSMxHbfM5OKI89qnsrZjv3vUJujk0c12My5mThY462MNCwnFrxiOkdhoCNgcQAvD_BwE. Acesso em: 10 ago.2023

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia (trad. Renato Nogueira, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo). Rio de Janeiro: **Ensaio Filosóficos**, v. 16. p. 9-18. dez. 2016. Disponível em: http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02_ASANTE_Ensaio_Filosoficos_Volume_XIV.pdf. Acesso em 04 nov.2021.

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

ATA Geral Redigida em Berlim em 26 de fevereiro de 1885. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2013. Disponível em: https://mamapress.files.wordpress.com/2013/12/conf_berlim.pdf. Acesso em: 12 jan.2021.

ATOS dos apóstolos. **Bíblia Sagrada**. Português. Tradução dos originais, dos monges de Maredsous. 116. ed. São Paulo: Ave-Maria, 1998.

- AZURARA, Gomes Eannes. **Chronica do descobrimento e conquista da Guiné**. Pariz: J. P. Aillaud, [1841?]. Disponível em: <https://purl.pt/216/1/index.html#/5/html>. Acesso em 12 jan. 2021.
- BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. KI-ZERBO, J. (Coord.). In: **História geral da África**. 2. ed. Brasília, DF: Unesco, 2010. v. 1. p. 167-212.
- BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas Athena-Casa das Áfricas, 2003.
- BÂ, Amadou Hampâté. A educação tradicional na África. In: **Revista THOT n. 64**. São Paulo: Palas Athena, 1997, p. 23-26.
- BADDOE, Adwoa; DIAKITE, Baba Wague. **Histórias de Ananse**. São Paulo: SM, 2006.
- BASCOM, William. Conceção iorubá da Alma. In: **Men and Culture**, 1960. 2. ed., mar.2012, p. 401-410. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/william_bascon_-_concepcao_ioruba_da_alma.pdf. Acesso em 02 abr. 2021.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Pioneira, 1989.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (organizadoras)**. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 28-63.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOTELHO, Denise Maria. **Educação e orixás: processos educativos no Ilê Axé Mi Agba**. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em <https://repositorio.usp.br/item/001470794>. Acesso em: 11 out. 2022
- BRASIL. SENADO FEDERAL. **Lei de diretrizes e bases da educação nacional**. – 2. ed. 1996. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2018
- BRASIL. Casa Civil. **Lei 9394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em 10 fev.2020.
- BRASIL. Casa Civil. **Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888** (Lei Áurea). Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM3353.htm. Acesso em 10 jan.2016.
- BRASIL. **Lei do Brasil nº 3.270 de 28 de setembro de 1885** (Lei dos sexagenários). Disponível em: <https://www.jurisway.org.br/v2/bancolegis1.asp?idmodelo=1935>. Acesso em: 10 jan.2016.
- BRASIL. **Lei nº 2040 de 28.09.1871** (Lei do ventre livre). Disponível em: <http://www.jurisway.org.br/v2/bancolegis1.asp?idmodelo=1935>. Acesso em: 10 jan.2016.
- BRASIL. Ministério das relações exteriores. 1826. **Convenção entre o Senhor D. Pedro I Imperador do Brasil e Jorge IV Rei da Grã-Bretanha, com o fim de pôr termo ao comercio de escravatura da Costa d'África**. Disponível em: <http://dai-mre.serpro.gov.br/atos-internacionais/bilaterais/1826/convencao-para-a-abolicao-do-traffic-de-escravos/>. Acesso em: 02 jan.2016.
- BROWN, Carlinhos. **Magamalabares**. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/marisa-monte/47286/>. Acesso em: 06 abr.2022.
- BRUM, Maurício. **A partilha da África pelas potências europeias**. 03 jul.2020. Disponível em: <https://super.abril.com.br/especiais/a-partilha-da-africa>. Acesso em: 02 jun.2021.

CALIL, Mário Lúcio Garcez; MARKMAN, Debora. Direito, raça e gênero: elementos para a construção de uma teoria feminista do direito adequada ao feminismo negro. In: **Revista Brasileira de Políticas Públicas**. Brasília, v. 10, n. 2, 2020, p. 173-195.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CAVALHEIRO, Adilene [DVD, 29'52"]. **A umbanda é mojobá**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=bQ_rwK3c6pI. Acesso em: 25 ago.2023.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Sociedade e cultura: comparação e confronto. **Estudos Íbero-Americanos**. Porto Alegre: PUCRS, v. XXIX, n. 2, p. 23-49, dez.2003.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do outro como não-ser como fundamento do Ser**. São Paulo: Feusp, 2005. (Tese de doutorado)

CARTA Africana dos direitos humanos e dos povos. **Carta de Banjul**. Nairóbi, Quênia, em 27 de julho de 1981. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/africa/banjul.htm>. Acesso em 03 nov.2022.

CASTIANO, José. #103 – **Filosofia africana**: intersubjetivação, com José P. Castiano. [07 set.2020]. 1 vídeo (1:15:29 min). Entrevistador: Marcos Carvalho Lopes. Publicado pelo canal Filosofia Pop. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/podcast/102-filosofia-africana-intersubjetivacao-com-jose-p-castiano/>. Acesso em: 10 out. 2020.

COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista**. (seleção de textos de José Arthur Gianotti; trad. De José Arthur Gianotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1998 (coleção Os Pensadores).

CORRÊA, Alessandra. **A complexa história do país criado na África para abrigar a população negra dos EUA**. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-61111829>. Acesso: em 26 ago.2023.

COSTA JÚNIOR, Adelson C. Ataíde. Práticas educativas em uma casa de candomblé sob uma epistemologia pós-abissal. In: **Diferentes olhares epistemológicos sobre a educação**. Belém: CCSE-UEPA, 2017, p. 233-244.

D'AMBROSIO, Ubiratan. **Etnomatemática**: elo entre as tradições e a modernidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DAVIS, Angela. Angela Davis: A potência de Sojourner Truth. **Blog da Boitempo**. 26 nov.2018. Disponível em: blogdaboitempo.com.br. Acesso em: 24 out.2022.

DIOP, Cheik Anta. **Entrevista Cheik Anta Diop**: origem da espécie humana e civilização egípcia (legendado). [04 maio.2020]. 1 vídeo (1:00:15 min.). Entrevistador: Carlos Serrano. Entrevista publicada pelo canal estadunidense Para o Povo. Disponível em: <https://www.facebook.com/1412540868/posts/10223276976898685/?sfnsn=wiwspwa&extid=DLxsZil3CkeM1Tb2>. Acesso em: 25 mai. 2021.

DIOP, Cheik Anta. **A unidade cultural da África negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica. Angola: Edições Mulemba; Portugal, Pedago, 2014. Disponível em: <https://estahorareall.files.wordpress.com/2017/08/a-unidade-cultural-da-c3a1frica-negra-cheikh-anta-diop.pdf>. Acesso em: 20 maio 2021.

DIOP, Cheik Anta. Origem dos antigos egípcios. In: **História Geral da África, II: África antiga**. Gamal Mokhtar. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010, p. 1-36.

DIOP, Cheikh Anta. **Nations nègres et culture**. De l'antiquité nègre égyptienne aux pro-

blèmes culturels d’Afrique Noire d’aujourd’hui. Paris: Présence Africaine, 1999.

DIOP, Cheik Anta. **A origem africana da civilização**: mito ou realidade. (trad. para o português a partir da tradução inglesa de Mercer Cook). Paris: Présence Africaine, 1955. Disponível em: <https://www2.unifap.br/neab/files/2018/05/Dr.-Cheikh-Anta-Diop-A-Origem-Africana-da-Civilização-ptbr-completo.pdf>. Acesso em: 16 out. 2015.

DUVERNAY, AVA. **13ª Emenda**. 1 vídeo (1:40’02”). Disponível em inglês em: <https://www.youtube.com/watch?v=krfcq5pF8u8>. Acesso em: 03 set.2023.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp/Fapema, 1995.

FINCH III, Charles S. Cheikh Anta Diop confirmado. *In*: LARKIN, Elisa (org.). **Afrocentricidade** – uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas na cultura brasileira: 4), p. 71-90.

GALVÃO, Lúcia Helena. **Doutrina do coração**. 29 maio.2020a. 1 vídeo (55:15 min). Publicado pelo canal Nova Acrópole: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GXHbBNcVL4>. Acesso em: 13 mar.2021.

GALVÃO, Lúcia Helena. **Sabedoria egípcia**: as máximas de Ptahotep. 05 jun.2020b. 1 vídeo (1:19:42). Publicado pelo canal Nova Acrópole. Disponível em: https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=931366727292276. Acesso em: 13 mar. 2021.

GARVEY, Amy E. Jaques. Mulheres como líderes. *In*: GARVEY, Mosiah Marcus. **Procure por mim na tempestade**: de pé raça poderosa. São Paulo: CFMG, 2017, p. 163-166.

GARVEY, Mosiah Marcus. **Procure por mim na tempestade**: de pé raça poderosa. São Paulo: CFMG, 2017.

GELEDÉS. **Casa Branca do Engenho Velho**. 18.out.2009. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/casa-branca-do-engenho-velho/>. Acesso em: 25 out. 2015.

GOFFMAN, Erwin. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. (trad. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes). 4. ed., [reimpr.]. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GORDON, Lewis. **As perguntas da filosofia existencial africana ao colonialismo**. [03 nov.2022]. (edit. Patrícia Fachim). Publicada pelo Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/623499-as-perguntas-da-filosofia-existencial-africana-aocolonialismo-entrevista-especial-com-lewis-gordon. Acesso em 03 nov.2022.

GURAN, Milton. **Agudás os “brasileiros” do Benim**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

HARRIS, Joseph E. A África e a diáspora negra. MAZRUI, Ali. A. Capítulo 1: introdução. MAZRUI, Ali. A.; WONDJI, Christophe (ed.). **História geral da África, VIII**: África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010, p. 850-872.

HATZFELD, Jean. **Uma temporada de facões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula**. (ed. rev.). São Paulo: Selo Negro, 2005.

HOCHSCHILD, Adam. **O fantasma do Rei Leopoldo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HONWANA, Raul B. Manoel. **Memórias**. Maputo: [s.n.], 1985.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Projeto “Memória e história da Casa de Oxumarê**: tradição ancestral e saber preservado”. 2010. Convênio IPHAN n.º

752168/2010. Processo nº. 01450.013541/2010-42. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/998/>. Acesso em? 07 set.2022.

JAMES, C.L.R. **Os jacobinos negros**: Toussaint L´Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2000.

KALUMBA, Kibujjo M. Filosofia da Sagacidade: sua metodologia, resultados e significância e futuro. Tradução para uso didático de: KALUMBA, Kibujjo M. Sage Philosophy: Its Methodology, Results, Significance and Future. In: WIREDU, Kwasi (ed.). **A companion to African Philosophy**. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2004, p. 274-281 por Renato Rocha Lima Marques. Acesso em: 31 mar.2022

KABILA, Pai (babalorixá do Ilê Alaketu Asé Odé Akuerã). **Por que Pai Kabila pertence a dois axés?** 15 out.2022. 1 video (27:25 min) Publicado pelo Canal Ilê Alaketu Asé Odé Akuerã - Axé Pv Oficial. Disponível em: <https://youtu.be/LHfsYbYSrck>. Acesso em: 18 out.2022.

KANDJIMBO, Luís. **Alexis Kagamé, o pioneiro**. Jornal de Angola: 23 maio.2021. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/alexis-kagame-o-pioneiro/>. Acesso em: 12 jan. 2022.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação** – Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cabogó, 2019.

LAMB, Robert. O que a famosa equação de Einstein realmente significa? **Como as coisas funcionam**. 07 abr.2021. Disponível em: <https://science.howstuffworks.com/science-vs-myth/everyday-myths/einstein-formula.htm>. Acesso em 25 fev.2022.

LIMA, Dilson B. de Faria. **Malungo. A decodificação da umbanda**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

LIMA, Mônica. **Agudás**: os escravizados que voltaram à África. Outras mídias, 20 ago.2021. Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasmidias/agudas-os-escravizados-que-voltaram-a-africa/>. Acesso em 16 dez. 2021.

LOPES, Filomeno. #101 – **Filosofia Africana**: filodramática, com Filomeno Lopes. [08 out.2020]. 1 vídeo (01:43:20 min.). Entrevistador: Marcos Carvalho Lopes. Entrevista publicada pelo canal Filosofia Pop. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/podcast/101-filosofia-africana-filodramatica-com-filomeno-lobes/>. Acesso em: 08 nov.2020.

LOPES, Marcos Carvalho. **Questões para a filosofia africana**: conversa com notas de rodapé. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. 139p. 14 x 21 cm. Disponível em: https://filosofiapop.com.br/wp-content/uploads/2022/07/EBOOK_Conversa-com-notas-de-rodape.pdf. Acesso em: 10 set. 2022.

LOPES, Marcos Carvalho. **Filosofia a partir dos PALOP**. Entrevista com Filomeno Lopes. Salvador: Revista Capoeira, v. 3, n. 1, 2017. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/texto/filosofia-a-partir-dos-palop-entrevista-com-filomeno-lobes/>. Acesso em: 10 jan. 2021.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias africanas**: uma introdução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

LUIZ, Felipe. As filosofias não ocidentais: a filosofia africana e a ontologia banto segundo Tempels. **Revista Reflexões**: Fortaleza-CE, ano 8, nº 15, julho a dezembro de 2019, p. 132-144.

LUZ, Marco Aurélio. **Ilê Aşipá, um terreiro na história**. Salvador: EDUFBA, 2022.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Saberes ancestrais femininos na filosofia africana**: poéticas de encantamento para metodologias e currículos afrorreferenciados. 2019. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2019. Orientação: Profa. Dra. Sandra Haydée Petit. 268 f.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas**: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira. 2014. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2014. Orientadora: Profa. Dra. Maria Antonieta de Campos Tourinho. Coorientador: Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira. 240 f.

MACHADO, Vanda. **Ilê Axé Vivência e invenção pedagógica**: crianças do Opô Afonjá. Salvador: EDUFBA, 2002.

MACHADO, Vanda. **Prosa de nagô**: educando pela cultura. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2017.

MACRON vai a Ruanda, reconhece 'responsabilidades' da França no genocídio de 1994 e pede perdão. France Press, 27 maio.2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/05/27/macron-vai-a-ruanda-e-reconhece-responsabilidades-da-franca-no-genocidio-de-1994.ghtml>. Acesso em 28 nov.2021.

MÃE ESTELA DE OXOSSE. **Discurso de posse de Mãe Stella de Oxossi na Cadeira nº 33 da Academia de Letras da Bahia**. 12 set.2013. Disponível em: <http://correionago.ning.com/profiles/blogs/discurso-de-posse-de-mae-stella-de-oxossi-na-cadeira-no-33-da-aca>. Acesso em: 25 out.2014.

MALOMALO, Bas'Ílele. **Filosofia do Ntu**: direitos e deveres no despertar da consciência biocósmica. São Paulo: Polo, 2022.

MALOMALO, Bas'Ílele. O significado da comunidade-orum-aiyé ou comunidade-universo-natureza na filosofia africana do ntu-axé. **Revista Communitas**, v. 5, n. 10 (abril–junho/2021) Os saberes ausentes da cidade letrada no século XXI. p. 182-200. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/COMMUNITAS/article/view/4934/2842>. Acesso em: 30 jul.2021.

MALOMALO, Bas'Ílele: Episódio #9 – **Filosofia africana do ntu e direitos biocósmicos, com Bas'Ílele Malomalo**. 1 vídeos (55:02 min). [20 jun.2020]. Entrevistadores: Alexandre Costa Nascimento; Claudia Leal; Natalia da Luz; Nayara Homem. Entrevista publicada pelo canal Por dentro da África. Disponível em: <http://www.pordentrodaafrica.com/podcast/episodio-9-ntu-e-direitos-cosmicos-com-basllele-malomalo>. Acesso em: 15 set.2020.

MALOMALO, Bas'Ílele. *In*: **Filosofia africana do ntu e a defesa de direitos biocósmicos**. Problemata: R. Intern. Fil. v. 10. n. 2 (2019), p. 76-92. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49144/28609>. Acesso em: 15 set.2020.

MALOMALO, Bas'Ílele. Epistemologia do ntu: ubuntu, bisoidade, macumba, batuque e “x” africana. *In*: **História e cultura afrodescendente**. Elio Ferreira de Souza, et. al. (org.). Teresina: FUESPI, 2018. 721 p. - (Coleção África Brasil; v. 8), p. 561-574.

MARQUES, Alexandre Kohkrausch. **A questão ítalo-abissínia**: os significados atribuídos à invasão italiana à Etiópia, em 1935, pela intelectualidade gaúcha. Dissertação (Mestrado) apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 263 f.. Porto Alegre, 2008. Dispo-

nível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/17233/000712497.pdf?...1>. Acesso em: 26 ago.2023.

MATIAS, Keidy Narely Costa. Um espelho de Kemet: experiência e espaço no livro dos mortos. *In: BRANCAGLION JR., Antonio. Semna – Estudos de Egiptologia II*. Rio de Janeiro: Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional, 2015, p. 165-173. Disponível em: https://seshat.museunacional.ufrj.br/wp-content/uploads/2019/12/Semna-%E2%80%93-Estudos-de-Egiptologia-II-2019_02_28-17_14_54-UTC_compressed.pdf. Acesso em: 18 ago. 2020.

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. *In: LARKIN, Elisa (org.). Afrocentricidade – uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas na cultura brasileira: 4), p. 111-127.

MAZRUI, Ali. A. Capítulo 1: introdução. MAZRUI, Ali. A.; WONDJI, Christophe (ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 1-30.

MAZRUI, Ali. A; WONDJI, Christophe (ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

MBALATE, Morgado E. **Discurso filosófico sobre a arte, estética e literatura**. 2022. No prelo.

MEILLASSOUX, Claude. **Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e de dinheiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

MELO SILVA, Dilma. **Por que riem da África?** São Paulo: Terceira Margem, 2009. (coleção Percepções da Diferença. Negros e brancos na escola, 6).

MENINA vítima de intolerância religiosa diz que vai ser difícil esquecer pedrada. Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html>. Acesso em: 30 ago.2023.

MOKHTAR, G. Introdução geral. *In: História Geral da África*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

MONTEIRO, E. L. B. Silva. **O negro nos livros didáticos de história dos anos iniciais do ensino fundamental após a lei 10.639/03**. 2018. Disponível em: <https://sites.pucgoias.edu.br/pos-graduacao/mestrado-doutorado-educacao/wp-content/uploads/sites/61/2018/05/ELZANIR-LEANDRO-BANDEIRA-DA-SILVA-MONTEIRO.pdf>. Acesso em: 07 maio.2022.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de **Cheik Anta Diop**. Portal Geledés, 20 set.2009. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/cheikh-anta-diop/>. Acesso em: 14 set. 2010.

MOURA, Clovis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1989 (Princípios).

MUCALE, Ergimino. **Afrocentricidade – complexidade e liberdade**. Luanda/Angola: Paulinas, 2013.

MUCALE, Ergimino: #108 – **Afrocentricidade**, Ergimino Mucale. [02 nov.2020]. 1 vídeo (1:18:57 min). Entrevistador: Marcos Carvalho Lopes. Entrevista publicada pelo canal Filosofia Pop. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/podcast/108-afrocentricidade-ergimino-mucale/>. Acesso em: 10 dez.2020.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem**. 5. ed. rev. amp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. -- (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MUNANGA, Kabengele. **Negritude, usos e sentidos**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.

MUNANGA, Kabengele. O universo cultural africano. **África-Brasil**. Belo Horizonte: Fundação JP. v. 14, nº 7 a 10 – jul a out/1984, p. 64-74.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo disfarçado. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira;4).

NASCIMENTO, Wanderson Flor. **Filosofia africana**. ago.2015. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/>. Acesso em: 08 dez.2018.

NGOENHA, Severino Elias. **Afrolive X - Os tempos africanos do mundo**. [05 ago.2020]. 1 vídeo (1:00:54). Entrevistador: Ergimino Mucale. Disponível em: <https://www.facebook.com/100000808366834/videos/3164915190212062>. Acesso em: 25 set. 2020.

NGOENHA, Severino Elias. Ensino da filosofia e povos africanos. NGOENHA, Severino Elias; CASTIANO, José P. **Pensamento engajado**: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política. Editora EDUCAR, Centro de Estudos Moçambicanos e etnociências (CE-MEC), Universidade Pedagógica, Maputo, 2011.

NGOENHA, Severino Elias. **Das independências às liberdades**. Maputo/Moçambique: Paulinas, 1993.

NJERI, Aza. **O que é Sankofa?**: série Adinkras ep.01. 1 vídeo (5:54 min.). [28 jan.2022a]. Publicado no Canal Aza Njeri. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3wOAVLKhZU>. Acesso em: 28 jan.2022.

NJERI, Aza. **O equilíbrio e a justiça de Maat**. 1 vídeo (9:21 min). [06 nov.2022b]. Publicado no Canal Aza Njeri. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4W-h7xiIZ_Q. Acesso em 29 out.2022.

NJERI, Aza. **Por uma reafrikanização do mundo**. 1 vídeo (1:51:22 min). [26 mar.2021a]. Publicado pelo I Seminário internacional de filosofia africana, afrodiaspórica e pensamento negro brasileiro (mesa 9). Universidade Federal de Sergipe. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XIzT_4eJRN0&t=679s. Acesso em 03 abr. 2021.

NJERI, Aza. **Tudo sobre Maafa**. 1 vídeo (12:49 min). [11 jul.2021b]. Publicado pelo Clube de membros do Canal Aza Njeri. Disponível em: https://youtu.be/rg6dZCFb_gs. Acesso em: 18 out.2021.

NJERI, Aza. **5 fatos sobre mulherismo africana**. [2021c]. 1 vídeo (20:10 min). Publicado pelo Clube de Membros Canal Aza Njeri. Disponível em: <https://youtu.be/8oKSn25c7DA>. Acesso em: 20 dez.2022.

NJERI, Aza. **Filosofia bacongo e a arte de acender o sol do outro**. 1 vídeo (11:45 min) Publicado pelo Canal Aza Njeri. [abr.2021d]. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=MR8eVe0OcYg>. Acesso em: 12 dez.2022.

NJERI, Aza. **Afrocentricidade**: teoria, prática e críticas. [2020a]. 1 vídeo (10:59 min) Disponível em: <https://youtu.be/RxThE1U6MLs>. Acesso em: 20 dez.2022.

NJERI, Aza. Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra. **Revista Ítaca** (2020b) n. 36 – Especial Filosofia Africana, p. 164-226. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/31895>. Acesso em 10 jul.2021.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. **Uma aula sobre filosofia africana e mulherismo**. 1 vídeo (1:29:40 mim). [04.ago.2019]. Disponível em: <https://youtu.be/H4MblJoecrU>. Acesso

em: 19 jul.2021.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. **Mulherismo africana**: práticas na diáspora brasileira. In: **Congresso Alfepsi**, v. 19. N. 2, p. 595-608, maio/ago. 2019.

NJERI, Aza; AZIZA, Dandara. **Entre a fumaça e as cinzas**: estado de maafa pela perspectiva mulherismo africana e a psicologia africana. *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 11. n. 2 (2020), p. 57-80.

NOGUEIRA, Octaciano. 1824. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012. (**Coleção Constituições brasileiras; v. 1**). Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/137569/Constituicoes_Brasileiras_v1_1824.pdf. Acesso em 28 dez.2021.

NOGUERA, Renato. #028 – **Filosofia africana**: afroperspectiva, com Renato Noguera. [13 jun. 2016]. 1video (1:26:43). Entrevistadores: Marcos Carvalho Lopes, Murilo Ferraz e Adilbênia Machado. Entrevista publicada pelo canal Filosofia Pop. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/podcast/filosofia-pop-028-filosofia-africana-afroperspectiva/>. Acesso em: 10 ago.2020.

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

OBENGA, Théophile. Fontes e técnicas específicas da história da África. In: KI-ZERBO, J. **História Geral da África**: metodologia e pré-história da África. Tradução de Beatriz Turquetti et al. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982, p.91-104.

OBENGA, Théophile. **Egito: história antiga da filosofia africana**. 2004a. Disponível em: https://filosofia-africa-na.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/obengat._egito_hist%C3%B3ria_antiga_da_filosofia_africana_2004.pdf. Acesso em: 02 jan.2023.

OBENGA, Théophile. Egypt: Ancient History of African Philosophy. (trad. para uso didático, Vinícius da Silva). In: KWASI, Wiredu (ed.). **A Companion to African Philosophy**. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004b, p.31-49.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. A invenção da mulher. In: Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ. **Segunda Jornada Feminismos Decoloniais**. 1 vídeo (2:58:43 h). [02 jul.2021a]. Disponível em: <https://youtu.be/2LjUSJLCHfc>. Acesso em: 26 nov.2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021b.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects.(trad. para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento). In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.

PAIM, Márcio. **Pan-africanismo: tendências políticas [...]**. In: Sankofa, Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, Ano VII, n. XIII, jul.2014, p. 88-112. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/issue/view/6860/279>. Acesso em: 15 ago.2023.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. 3ª ed. rev. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

PAUL Cuffe (1759 – 1817). Paul Cuffe School, Disponível em:

<https://www.paulcuffee.org/about/mission-history/paul-cuffee>. Acesso em: 25 ago.2023.

PETIT, Sandra Haydée. **Pretagogia**: pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral; contribuições do legado africano para a implementação da Lei nº 10.639/03. Fortaleza: EdU-ECE, 2015.

PINHEIRO, Maximiliano Martins. **A incorporação do negro na sociedade**: o positivismo e as relações raciais no Brasil. Revista de Estudos e Investigações Antropológicas, 8 (1), 2021, p. 23-41. Disponível em:

https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:i1L3qOMKB_4J:https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/download/249556/pdf&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Acesso em: 15 dez.2021

PINTO, Flávia (Mãe). **Umbanda preta: raízes africanas e indígenas**. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2022.

PONTES, Katiúscia Ribeiro. **Kemet, escolas e arcádeas**: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a Lei 10639/03. (mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2017.

PRANDI, Maria Lúcia. **Opinião - consciência negra**. 24 nov.2004. São Paulo: Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo. Disponível em:

<https://www.al.sp.gov.br/noticia/?id=270797>. Acesso em: 03 maio.2022.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

QUEIROZ, Keila G. S. (2015). **Convivendo com os orixás**: a trajetória religiosa de crianças adeptas ao candomblé e o contexto escolar. (mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá vem meu parente**: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII). São Paulo: Anablume: Fapes, 2002.

RAMOSE, M. B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Ensaios Filosóficos**, v. IV - outubro/2011. Disponível em:

http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf. Acesso em: 18 set. 2021.

RAMOSE, Mogobe. Globalização e ubuntu. In: SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra/ Portugal: Almedina, 2009. p. 135-176. Disponível em:

http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/epistemologias_do_sul_boaventura.pdf. Acesso em: 25 set.2020.

REIS, João José. **“Por sua liberdade me oferece uma escrava”**: alforrias por substituição na Bahia, 1800-1850. Salvador: Afro-Ásia, núm. 63, p. 232-290. 02 mar.2021. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/770/77068840006/html/>. Acesso em: 19 out.2022.

REIS, João José. **Sobre o significado de nagô**, 11 fev.2015. Disponível em

<https://atarde.com.br/opiniaosobre-o-significado-de-nago-669465>. Acesso em 20 fev.2016.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**: A história do levante dos Malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

REGIS, Keith Emanuelle Matias; FRANCISCO, Maria Cristina. **A noção de corpo para o povo yorùbá**: Guianças para uma prática de Psicologia Corporal. Revista Latino-Americana de Psicologia Corporal, n. 12, p. 16-33. dez.2021. Disponível em:

<https://psicorporal.emnuvens.com.br/rlap/article/view/123#:~:text=Para%20isso%2C%20pro>

porcionou%2Dse%20um,%2C%20espiritualidade%2C%20ancestralidade%20e%20energia. Acesso em: 15 jan.2022.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995. Disponível em:

https://moodle.ifsc.edu.br/pluginfile.php/561583/mod_resource/content/1/Darcy_Ribeiro_-_O_povo_Brasileiro-_a_forma%C3%A7%C3%A3o_e_o_sentido_do_Brasil.pdf. Acesso em: 25 mar.2003.

RIBEIRO, José. **A história do apartheid na Namíbia é desconhecida dos brasileiros**.

ivairs.wordpress, 31 jan.2017. Disponível em: <https://ivairs.wordpress.com/2017/01/31/a-historia-do-apartheid-na-namibia-e-desconhecido-dos-brasileiros/>. Acesso em 05 jun.2018.

RIBEIRO, Katiúscia. **Katiúscia Ribeiro explica o ‘mulherismo africana’**: ‘Proposta emancipadora’. [07 jun.2021]. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/katiuscia-ribeiro-explica-o-mulherismo-africana-proposta-emancipadora/>. Acesso em: 03 abr.2021.

RIBEIRO, Katiúscia. **Filosofia africana antiga**: perspectivas contemporâneas. [14 jul.2020]. 1 vídeo (1:20:40 min). Publicada pelo canal Conversações filosóficas. Disponível em: <https://youtu.be/PPibi3sFR5c>. Acesso em: 02 abr.2021.

RIBEIRO, Katiúscia. **Ontológica do sujeito**. [15 set.2018]. 1 vídeo (1:14:03). Publicado pelo canal ASFunrio. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=fQ_GViUHIImE. Acesso em 04 abr.2019.

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. **Pedagogia da diferença**: a tradição oral africana como subsídio para a prática pedagógica brasileira. Belo Horizonte, Nandyala, 2009.

ROMÃO, José Eustáquio. Educação (verbetes). **Dicionário Paulo Freire**. STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). 4ª. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Autêntica, 2018.

SANTOS, Ademir B. **Fundamentos da circulação de saberes nos espaços religiosos de matriz africana**. 2018. 296 f. Dissertação (mestrado em educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de São Carlos, campus Sorocaba, 2018. Disponível em: <http://www.ppped.ufscar.br/pt-br/arquivos-1/dissertacoes-defendidas/2018/ademri-barros-dos-santos.pdf>. Acesso em: 17 mai.2018.

SANTOS, Ademir Barros dos. **África: nossa história, nossa gente**. Salto, SP: Mirarte, 2015.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi). Sumo sacerdote do Axé Opô Afonjá e dos cultos dos Eguns. COSTA, Haroldo. **Fala Crioulo**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1982, p. 254-261.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Modernas. Orientador: Álvaro Silveira Faleiros. São Paulo, 2019. 233 f. Disponível em https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019-193540/publico/2019_TiganaSantanaNevesSantos_VCorr.pdf. Acesso em: 27 set.2022.

SAYÃO, Lara. Prefácio. LOPES, Nei. SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias africanas**: uma introdução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SERRA, Ordep. **A Casa de Oxumarê é um Terreiro de Candomblé, Candomblé Jeje Nagô/Nagô Vodun**. [06 jun.2018]. 1 vídeo (15:22 min). Entrevistador: Leandro Dias. Disponível em <https://www.facebook.com/casadeoxumare/videos/1833069463382950>. Acesso em: 06 set.2022.

- SERRA, Ordep. **Roteiro de coleta de informações**: projeto “Memória e história da Casa de Oxumarê: tradição ancestral e saber preservado”. 09 set.2012. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Roteiro_casa_de_oxumaré_pmpi.pdf. Acesso em: 11 out.2022.
- SERRA, Ordep. **Terreiro do Bogum - Zoogodô Bogum Malê Rundó** – Laudo antropológico. [ca. 2008a]. Disponível em: <https://ordepserra.files.wordpress.com/2008/09/bogum-vii.pdf>. Acesso em: 11 out.2022.
- SERRA, Ordep. **Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho**. Laudo antropológico. 05 set.2008b. Disponível em: <https://ordepserra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>. Acesso em: 11 out.2022.
- SERRA, Ordep. **Laudo antropológico**: exposição de motivos para instrução do pedido de tombamento do Terreiro do Gantois. [ca. 2008c]. Disponível em: <https://ordepserra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-gantois.pdf>. Acesso em: 11 out.2022.
- SERRA, Ordep. **Laudo antropológico**: exposição de motivos. Terreiro do Bate-folha. set.2002. Disponível em: <https://ordepserra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-bate-folha.pdf>. Acesso em: 11 out.2022.
- SILVA, Bruno Izaías. **Revolta dos Malês**. 2008. Disponível em: <http://infoescola.com/historia/revolta-dos-males>. Acesso em: 06 jan.2016.
- SILVA, Daniel Neves. **Revolta dos Malês. Brasil Escola**. [2015?]. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/historiab/revolta-males.htm>. Acesso em: 20 dez.2015.
- SILVA, Joelcio Jackson Lima; FELIX, Thayná da Silva. **Aspectos básicos sobre o sujeito individual e a coletividade nas religiões de matrizes africanas**. Revista Calundu, v..4, n.2, Jul-Dez 2020. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/201023373/Ori-o-Orixa-Individual>. Acesso em 26 dez.2021.
- SILVA, Livia M. Baêta. **A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte**, uma perspectiva museológica e de gênero. [ca. 2005]. Universidade Federal da Bahia: I Enecut. Disponível em: <http://cult.ufba.br/enecul2005/LiviaMariaBaetadaSilva.pdf>. Acesso em: 21 dez.2016.
- SILVA, Petronilha B. Gonçalves. **Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil**. Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3 (63), p. 489-506, set./dez. 2007. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/2745/2092>. Acesso em: 19 out.2022.
- SIQUEIRA, Caio. **Dia Nacional de combate à intolerância religiosa**. Disponível em: <https://justica.sp.gov.br/index.php/dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-2/>. Acesso em: 30 ago.2023
- SOARES, Carolina Pedro; RODRIGUES, Leandro; MIKAMI, Paula, et. al. **A revolta dos malês**: mil histórias numa só. Disponível em: [http://diversitas.fflch.usp.br/files/Mil%20historias%20numa%20so_males%20\(1\).pdf](http://diversitas.fflch.usp.br/files/Mil%20historias%20numa%20so_males%20(1).pdf). Acesso em: 18 dez.2015.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- STEPAN, Nancy L. **A hora da eugenia**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.
- STRECK, Danilo R. Pedagogia (verbeta). **Dicionário Paulo Freire**. STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). 4ª. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Autêntica, 2018.
- VOGT, Peter; FRY, Peter; SLENES, Robert. **Cafundó, a África no Brasil: linguagem e**

sociedade. São Paulo: Unicamp, 1996.

TEMPLO da Humanidade. **A Igreja Positivista do Brasil.** Disponível em: <http://templodahumanidade.org.br/a-religiao-da-humanidade/a-igreja-positivista-do-brasil/>. Acesso em: 10 jun.2023.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800.** Rio de Janeiro, Elsevier, 2004.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana.** Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

UNIVERSIDADE Federal de Minas Gerais. **Ata geral redigida em Berlim em 26 de fevereiro de 1885.** Berlim: [s.n.], 26 fev. 1885. Disponível em: https://mamapress.files.wordpress.com/2013/12/conf_berlim.pdf. Acesso em 22 dez.2021.

VEIGA, Edison. **Quem foi Menininha do Gantois**, a maior mãe de santo do Brasil, que assumiu o cargo há 100 anos. BBC News Brasil, 06 ago.2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-62375929>. Acesso em: 13 out.2022.

VERGER, Pierre. **Orixás – Deuses iorubas na África e no Novo Mundo.** São Paulo: Corrupio, 1981.

WELCH, Gita Bernardo Honwana. Prefácio. *In*: HONWANA, Raul B. Manoel. **Memórias.** Maputo: [s.n.], 1985.

WIREDU, Kwasi. **Como não se deve comparar o pensamento africano com o ocidental.** (Tradução para uso didático (na disciplina filosofia africana da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira)) feita por Marcos Carvalho Lopes, a partir de: WIREDU, Kwasi. How not to compare African thought with Western thought. Philosophy and an African culture, 1984. Disponível em: https://filosofiapop.com.br/wp-content/uploads/2022/01/Como-nao-comparar-o-pensamento-tradicional-africano_-Wiredu.pdf. Acesso em: 26 dez.2021.

XANGÔ volta ao comando da Casa Branca: búzios escolheram Mãe Neuza como nova ialorixá. 09 dez.2020. Disponível em: <https://aloalobahia.com/notas/xango-volta-ao-comando-da-casa-branca-buzios-escolhem-mae-neuza-como-nova-ialorixa>. Acesso em 15 fev.2021.

APÊNDICES

A – Darcy Ribeiro e o povo brasileiro

Talvez caiba algum reparo à abordagem do problema da formação do povo brasileiro por pesquisadores diversos, que apontaram a miscigenação como caminho seguro para o embranquecimento nacional preconizado por Oliveira Viana ou, alternativamente, a democracia racial apontada por Gilberto Freire em **Casa grande e senzala**. Na mesma linha, Darcy Ribeiro (1995) merece alguma reanálise, mesmo sem qualquer pretensão ao mínimo desmerecimento sobre sua capacidade de análise social e compreensão global do problema.

Isto é: segundo ele aponta e pode-se admitir como verdade, houve a deseuropeização dos colonos aportados em terras brasileiras porque, aventureiros e ao largo da vigilância promovida pela Igreja, do que dá prova a Inquisição, eles, auto elevados à categoria de raça superior, sentiram-se à vontade para exercer todos os seus instintos nas terras novas, esquecendo-se, por completo, exceto em raras exibições de submissão ao clero, de suas amarras europeias.

Cabe, ainda e mais pesadamente, aceitar a desindianização do território nacional pelos europeus que, na chegada, dispuseram-se a dominar, catequizar e escravizar os nativos, quer pelos chamados descimentos e catequeses, quer pela tomada de seus espaços vitais, o que ainda está presente na política nacional, talvez inconformada com não ter conseguido extirpar as nações nativas do canhestro convívio europeu, que se pretendia impor na terra tupiniquim.

Como prova incontestada deste confessado desejo, servem as demarcações de terras, as reservas indígenas, as grilagens, os desmatamentos que substituem gente por gado, os garimpos que envenenam os rios, as nunca terminadas disputas por marcos temporais.

Mas, a contraponto, a desafricanização tem que ser contestada: se, para o Brasil, houve o fluxo contínuo de africanos durante mais de trezentos anos, mesmo que os desembarcados antes do último século se desafricanissem, os derradeiros, chegados entre 1758 e 1850, não estiveram tão sujeitos assim ao jugo colonizador que lhes foi imposto.

Portanto, pode-se aceitar, mesmo que especulativamente apenas, que puderam manter, ainda que residualmente, sua cultura e suas filosofias, que são embaladas pela religiosidade, conforme, repiso novamente, ensinado por Hernandez (2005, p. 54): “[...] ensinar a divisão das esferas espiritual e secular [é] absolutamente oposta à base do variado repertório cultural africano, fundado na unidade entre vida e religião.”

É desta base que renasce o candomblé enfocado nesta tese.

Portanto, o amálgama paritário de três “raças” na formação do povo brasileiro, conforme defende Ribeiro, D. (1995), merece olhar mais acurado: não que os fundamentos culturais de todas elas não tenham influenciado a personalidade geral do povo brasileiro; porém, mesmo essa é diversa em si quando se olha para além dos meros fundamentos culturais: até mesmo os fenótipos divergem quando se espalham pelo território nacional.

Isto é: os fenótipos do sudeste são predominantemente europeus, embora miscigenados com oriundos do nordeste, especialmente em São Paulo e Rio de Janeiro, por efeito de migrações internas.

Quanto ao Rio de Janeiro, que abriga o que foi o maior porto de desembarque de escravos do Brasil, o Valongo, por dois fluxos convergentes afluíram negros: diretamente da África, pela própria existência do porto, e pelas migrações baianas, atraídas pelas possibilidades de ganho que o porto, em seus desdobramentos, oferecia.

Quanto ao nordeste, Recife ainda traz resquícios, inclusive nos gentílicos, da ocupação holandesa; nos demais estados da região, a predominância negra e mestiça entrega a história dos portos de embarque e desembarque de escravizados, onde as companhias comerciais produziram seus lusitanos lucros.

O interior do país, estendido ao centro-oeste, não se permite identificar como europeu e, muito pouco, com os africanos que por ali passaram quando da busca de riquezas minerais: o panorama fenotípico majoritário, por ali, aponta para os povos tradicionais.

Restam os estados do sul: pesadamente marcados pelas tentativas de branqueamento que acometeram a política nacional a partir da percepção que o escravismo africano respirava seus ares de morte, o que gerou imigrações que, conforme aponta Cida Bento (2016, p. 35), nome pelo qual é conhecida a cientista social Maria Aparecida da Silva Bento, trouxeram “para o Brasil 3,99 milhões de imigrantes europeus, em trinta anos, um número equivalente ao de africanos [...] que haviam sido trazidos ao longo de três séculos”, reeuropeizando a região e significativa parcela do interior paulista; também formaram a base fértil para o surgimento do projeto eugenista conduzido por Renato Kehl, segundo informa Nancy L. Stepan (2005).

Mas Ribeiro, D. (1995, p. 120) é cru sobre nossa formação, quando define:

Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos. Descendentes de escravos e de senhores de escravos se-

remos sempre servos da malignidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria.

Diante deste dantesco quadro, Ribeiro, D. (1995, p. 200) decreta: “A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre conosco a cicatriz de torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista”.

Porém, ele também é otimista quanto ao futuro que visualiza quando escreveu sua portentosa obra, em 1995: nela, preconiza que, entre outras coisas, as tensões sociais decorrentes da ascensão do negro por força da miscigenação produzida pela origem multirracial, serão enfrentadas adequadamente, porque, (1995, p. 241), “somente assim se há de superar um dos conflitos mais dramáticos que desgarrar a solidariedade dos brasileiros.”

No entanto, Munanga (2019, p. 103) é de outra opinião, com a qual concordo:

A construção dessa unidade, dessa identidade dos excluídos supõe [...] o resgate de sua cultura, do seu passado histórico negado e falsificado, da consciência de sua participação positiva na construção do Brasil, da cor de sua pele inferiorizada, etc... Ou seja, a recuperação de sua negritude, na sua complexidade biológica, cultural e ontológica. Ora, uma tal proposta se mostra contraditória à afirmação de uma identidade mestiça contida na obra *O povo brasileiro*. Se Darcy Ribeiro acredita na existência de uma cultura brasileira mestiça, o que é uma visão unicultural do Brasil, os movimentos negros [...] defendem a construção de uma sociedade plural, biológica e culturalmente. (destaques no original).

Infelizmente, o que se constata mais de um quarto de século depois da publicação de Ribeiro, D. (1995), é que Munanga (2019) está mais certo que Darcy quanto àquela otimista previsão, especialmente porque a dinâmica de formação e distribuição territorial do povo brasileiro não lhe permitiu a miscigenação genética ou cultural no volume e extensão preconizados pelo primeiro.

Antes, ao manter o escravismo africano para além de meados do séc. XVII, estendendo-o por mais de um século após a extinção do mesmo processo aplicado aos nativos, aquela dinâmica promoveu a busca dos africanos por formas e locais de afirmação cultural próprios, dentre os quais o candomblé que, conforme defendido aqui, ocupa lugar de destaque.

B - A revolta dos malês⁷³

Aquele domingo, 25 de janeiro, não foi o que poderia ter sido. Afinal, além de domingo, era dia santo, dia de Nossa Senhora da Guia, o que exigia grande festa como parte das homenagens ao Senhor do Bonfim. Para tanto, toda a elite da capital baiana deveria reunir-se em área um tanto afastada do centro e próxima à zona rural, o que deixaria a cidade mais ou menos vazia.

Assim sendo, já de véspera, toda a sociedade de São Salvador desdobrava-se em preparativos: a melhor roupa estava separada; os ternos de linho branco, assim como os vestidos com renda importada, estavam impecavelmente limpos e engomados, prontos para, refletindo a luz do sol escaldante do mês de janeiro, brilhar na procissão.

Também o padre estava meticulosamente pronto, com seus paramentos: a estola, impecavelmente passada; a batina, nova, aposentaria a antiga, batida e ressecada pela poeira, sem brilho porque queimada pela constância do sol, o que não fazia jus à pompa que Nossa Senhora da Guia exigia.

Quanto ao andor, enfeitado com belas flores recentemente colhidas, havia sido revisado, repintado, consertado: nele, os vidros, de tão impecavelmente limpos, estavam tão transparentes que pareciam inexistir; o que dava, ao conjunto, o aspecto de novo.

Porém, aquele domingo, 25 de janeiro, não foi o que deveria ter sido; isso, para ninguém. Afinal, para os muçulmanos, chamados *imalê*, o que incluía extensa parcela dos negros locais, estava terminando o Ramadã, o mês mais sagrado, porque é nele que se comemora o início da manifestação do que seria o Al Koran, em Maomé. Por isso, é o mês do jejum ritual, da concentração no sagrado, da absoluta devoção.

Seria por isso que entre eles, chamados pelos brancos de malês, havia tanta excitação? Ou a possibilidade de libertar Bilal Licutan, indevidamente rebatizado, por seu dono, Pacífico Licutan, também colaborava para tanto?

Afinal, Licutan nada havia feito para estar preso. Mas, estava recolhido à cadeia desde novembro, apenas porque seu dono, Antônio Pinto de Marques Varella, não havia pago suas

⁷³ Texto disponível em: <https://www.pordentrodaafrica.com/cultura/males-a-jihad-na-bahia>, publicado no site Por dentro da África em 25 jan. 2016. Acesso em: 16 fev. 2022. Revisado para esta disponibilização e apoiado nas seguintes fontes, além das citadas no texto: Reis (1986); Silva, B. (2008); Silva, D. ([2015?]); Soares, Rodrigues, Mikami et al. (2015).

dívidas junto aos frades do Convento do Carmo e ele, o venerável alufá, estava preso, penhorado como garantia daquelas dívidas!

Justo ele! Justo Licutan, que havia trazido, da África, o nome Bilal, o mesmo do muezim negro de Maomé, estava preso indevidamente? Se Bilal, por muezim, tinha o dever de chamar os muçulmanos à reza ainda nos tempos de Maomé, com o que preservava a devoção, Licutan fazia o mesmo: cuidava da preservação da fé, em plena Bahia.

Justo Licutan! Estava indevidamente preso o velho alufá, líder religioso que ensinava os preceitos de Maomé a seus discípulos enquanto lhes dava a *baraka*, a benção muçulmana, mesmo em seu pequeno quarto, na casa de seu senhor, no Cruzeiro de São Francisco; a todos Licutan doava, ainda e além do conforto espiritual, carinho, acolhimento e devoção.

Porém, Licutan estava preso; justo ele, para quem tais discípulos haviam juntado dinheiro para a alforria, o que foi recusado por seu dono, apenas por maldade. Este mesmo dono que, agora, o deixava preso, penhorado porque ele próprio, analfabeto, mas branco, não podia honrar os compromissos financeiros assumidos. Isto, embora Licutan vivesse pacificamente trabalhando para ele, enrolando fumo no Cais Dourado, onde também recebia seus discípulos.

Portanto, era hora de os muçulmanos reagirem, libertando Licutan. De quebra, era hora de manter a altivez, de ostentar a própria religião, não mais sujeitando-se, mansos e submissos, ao rebatismo com nome cristão. Portanto, era hora da revolta; e da libertação.

Assim era para ser aquele domingo, 25 de janeiro de 1835. Isso porque eles, africanos natos, queriam que aquele domingo, Dia de Nossa Senhora da Guia, marcasse a vitória dos muçulmanos, revoltados com a escravidão que lhes era imposta. Além do que, haveriam de abolir as restrições à sua religiosidade. Afinal eles, malês, sabiam ler e escrever; em árabe!

Também sabiam, como é lógico, seu próprio idioma: eram bilingues, mas submetidos à sociedade, composta por analfabetos. Além disso, na África também se comunicavam com povos vizinhos, mesmo falantes de outros idiomas – os ibos, yorubás e jejes, por exemplo – porque precisavam comerciar: daí o idioma comercial, também nativo, materno, corrente.

Para além, aqui na Bahia, ainda precisavam entender o arresado português do povo branco a que estavam sujeitos, posto que todos eles tinham vindo como escravos; isso, mesmo para aqueles que, naquele momento, já estavam libertos.

Daí a dúvida, a angústia, a insatisfação: por que eles, que falavam diversos idiomas e escreviam, no mínimo, em árabe, tinham que se sujeitar àqueles analfabetos cristãos, fazendo

todo o trabalho pesado que aqueles não tinham coragem de fazer? Mas, mesmo assim, ainda não podiam eles, quer muçulmanos, quer enquanto filhos de orixá, sequer professar a própria fé? Por quê?

Por que, afinal, tinham os cristãos destruído a Mesquita de Vitória? Por que não aceitavam a fé islâmica que, entre o início do séc. VIII e o final do XV, tanto tinha acolhido cristãos e judeus, na Península Ibérica? Por quê?

Pior ainda: aqueles brancos que os subjugavam e humilhavam, tinham vindo daquela Península; daí que conheciam bem esta história, porque parte importante e indissolúvel da própria história. Então, por quê?

Como não havia qualquer resposta para estas inquietações, a única saída parecia ser arrancá-las junto à própria liberdade e isso a qualquer preço; para tanto, só havia o caminho do confronto, o que, naquele momento, na história da Bahia, já era fato corriqueiro. Para os brancos, até mesmo costumeiro.

Tanto assim que, por ali, o processo revoltoso vinha ocorrendo com certa frequência: já em 1798, a derrotada revolta dos Alfaiates; entre 1807 e 1809, a escravaria haussá havia se rebelado e, no final do levante, a sociedade secreta negra Ogboni havia atacado algumas fazendas, libertando escravos. Mas, acabaram vencidos.

Quatro anos depois, na madrugada de 28 de fevereiro de 1813, cerca de seiscentos escravos atacaram senzalas, na busca da liberdade para todo o povo negro; também liquidaram um feitor, com toda a sua família; depois, seguiram para Itapoã, onde obtiveram mais adesões. Mas, acabaram vencidos.

O ano seguinte, 1814, havia assistido à rebelião da cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, importante região produtora de açúcar para exportação. Mas, também ali, os revoltosos foram vencidos. Em 1816, vários engenhos em Santo Amaro da Purificação foram incendiados; sete anos depois, escravos, em um tumbeiro que se dirigia à Bahia, se revoltaram, matando inúmeros tripulantes. Mas, ambos também foram vencidos.

Em 1826, o quilombo Urubu invadiu e quase ocupou a capital baiana; mas, também foi derrotado; apenas quatro anos depois, em 10 de abril, iniciou-se outra revolta, com o ataque a uma loja na ladeira Fonte das Pedras. O que, novamente, termina com os revoltosos dominados.

Portanto, entre 1798 e 1830, pelo menos oito revoltas. Em todas, talvez por falta de

planejamento e organização, o povo negro havia amargado a derrota.

Decorre que, embora a sociedade branca permanecesse assustada com tantas revoltas, o que lhes lembrava, particularmente, o massacre de brancos havido no Haiti a partir de 1791, de que dá conta C.L.R. James (2000), o espírito negro, especialmente quando africano nato, não se conformava mais com a submissão de seu corpo e mente àqueles brancos, analfabetos, cruéis, arrogantes e ignorantes, cujo direito sobre si não tinha qualquer justificativa; portanto, vencê-los parecia ser, apenas, questão de planejamento e organização; não apenas de agressividade momentânea e inconseqüências como, até então, parecia ter ocorrido.

Para os negros, a liberdade pela via da conspiração parecia possível; já assim o havia demonstrado o exemplo haitiano que, produzindo a única revolta vitoriosa de escravos da história, terminou por conseguir a independência; isto, frente à poderosa França, em 1804.

É certo que, por lá, o levante havia durado algo em torno de dez anos de confronto, mais três de negociações. E que, para tanto, Toussaint L'Ouverture, o Napoleão Negro, e depois Dessalines, enfrentaram e venceram tropas francesas e inglesas, que lhes queriam novamente dominar e escravizar. O que lhes foi impedido pelos revoltosos.

Como decorrência, o povo branco, não só da Bahia, mas de todos os territórios colonizados, temia revoltas similares em sua própria terra, até porque ninguém quer ser massacrado. Porém, o final do escravismo também não era motivo de discussões entre eles, que se julgavam onipotentes donos da terra e das gentes.

Portanto, lhes parecia bastante a manutenção ativa da vigilância, para que as revoltas fossem debeladas logo no começo. Afinal, para eles, negros não tinham capacidade para organizar-se; nem para planejar.

No entanto, para o povo negro, apenas a revolta parecia possível. Além do que, a facilitar a possibilidade de organização, Salvador, aquele importante porto baiano, já desde o começo do século convivia com grande quantidade de negros de ganho que, até por isso, tinham relativa liberdade para ir e vir e, conseqüentemente, para manter-se em contato e firmar opiniões, formando sociedades próprias; inclusive, reivindicativas.

Também o contexto mundial, com os ingleses combatendo acintosamente o tráfico escravo, fez surgir clubes secretos, lojas maçônicas, grupos de intelectuais e associações similares que, na Faculdade de Medicina, no Liceu Provincial e em diversos outros locais, discutiam novas ideias, modernas para a época, tais como a implantação da República, o Federalismo e, algumas vezes, até mesmo o separatismo.

Havia ainda, no mesmo sentido, a imprensa de vanguarda que, reproduzindo a voz de Cipriano Barata, Antônio Pereira Rebouças, Inácio Acioly e outros, pregava reformas políticas e sociais, no rumo da modernidade: ente elas, o fim do escravismo.

Daí que o ambiente era favorável e, até mesmo, estimulante, para a efetivação de nova revolta, desde que devidamente planejada e organizada. Foi o que fizeram os negros africanos natos, yorubá e haussás, principalmente, que professavam a religião de Maomé: daí o nome Revolta dos Malês.

Com este objetivo, é possível que a mente não desprezível do alufá Licutan, ainda antes da cadeia, tenha imaginado o seguinte:

- a) um grupo, urbano, poderia ramificar-se por diversos lugares por onde, comumente, os negros de ganho, bem como os de canto, sendo estes profissionais especializados, transitavam: Ladeira da Praça, Convento das Mercês, Guadalupe, Cruzeiro de São Francisco, Largo da Vitória, Beco do Grelo, Beco dos Tanoeiros, etc.;
- b) como dirigentes desse grupo, o próprio Licutan, além de Belchior, do liberto Manoel Calafate, do nupe Luís Sanim e do haussá Elesbão do Carmo, também chamado Dandará, entre outros;
- c) outro grupo deveria ser composto por escravos e libertos que transitavam pelo Clube da Barra; este, ficaria sob o comando dos negros locais, mantendo ligações com os navegantes, especialmente os trabalhadores dos saveiros;
- d) quanto a este grupo, que mantinha constantes contatos com escravos que faziam o transporte de produtos do Recôncavo para o porto, deveria envolver, em seus planos, os negros da zona rural, promovendo a reunião dos africanos de Santo Amaro e de Itaparica com os de Salvador, para discussão dos detalhes do movimento.

Os dois grupos poderiam ramificar-se; mas, deveriam manter-se em constante contato, de forma a sempre afinar os detalhes do plano.

Ainda havia Ahuna, o yorubá alto e forte, altivo, com voz de comando, que trazia, em cada lado do rosto, as cicatrizes que identificavam sua etnia; era escravo de ganho de um homem que vendia água limpa para cozinhar na Rua das Flores: a “água de gasto”.

Mais que isso, Ahuna era imã, ou seja: autoridade religiosa no islamismo, como o são o rabino, o padre e o pastor nas demais religiões reveladas; por isso, atendia pelo apelido de “maioral”; era a ele que caberia, no momento certo, organizar os escravos das fazendas, espe-

cialmente de Santo Amaro, posicionando-os sobre o dia e hora exatos da revolta; isto, até porque muitos dos rebeldes afirmavam que só entrariam em luta se comandados por ele. O que dá à revolta, iminente caráter de religiosidade. Verdadeira *jihad* sob o sol da Bahia.

Assim planejados e organizados, os genericamente chamados malês, quase todos africanos natos, se prepararam para o levante daquele domingo, 25 de janeiro de 1835; esperavam que a cidade de Salvador, até por conta das celebrações de Nossa Senhora da Guia, que coincidiu, naquele ano, com o final do Ramadã, estivesse desguarnecida e vazia.

Mas, o destino tem, por ofício, ser incerto, inconstante e não sabido. Principalmente quando auxiliado pelo acaso que, naquele domingo sagrado, não se fez de rogado. Por isso, aquele domingo não foi o que deveria ter sido.

Acontece que o africano liberto Domingos Fortunato, no início da noite de sábado, após o final do trabalho, chegou em casa muito preocupado com o que havia presenciado no cais: havia, ali, forte agitação de negros de saveiro que, muito entusiasmados, comentavam com outros escravos, chegados de Santo Amaro, sobre a reunião em que Ahuna havia informado que o levante aconteceria no alvorecer do dia seguinte, domingo de Nossa Senhora da Guia. Isso, provavelmente, logo após a primeira das cinco rezas diárias que o fazer muçulmano determina.

Segundo essas conversas, era de se esperar que Pai Manoel, velho e respeitado por seus conhecimentos do Islã, denominado Manoel Calafate por sua profissão de calafetar, ou seja, tapar os buracos de navios, àquela altura da madrugada, provavelmente seguindo determinações de Licutan e Ahuna, já tivesse distribuído amuletos aos revoltosos que, certamente, já então estariam vestindo seus brancos abadás sagrados.

Tais amuletos eram similares aos patuás ou, ainda, aos escapulários: um saquinho de couro, contendo objetos consagrados; também ali havia frases do Al Koran, levando o fiel a crer que, morrendo em combate com esta prova de entrega à fé islâmica, teria as benesses que seu Livro Sagrado promete àqueles que caem lutando por esta confissão.

Erroneamente, há quem diga, ainda, que os malês acreditavam que aquele era o amuleto que “fechava” o corpo, protegendo seu portador da morte. Mas, basta saber que os malês tinham consigo tanto organização quanto leitura, para inferir como é difícil manter este discurso, de mera superstição.

Prosseguindo: Domingos conta tudo para sua mulher, Guilhermina Rosa, também liberta; quase ao mesmo tempo, chega à casa dela sua comadre Sabina da Cruz, comentando

que seu marido, Victorino Sulê, que fazia parte do grupo do Clube da Barra, havia comparecido ao jantar em que Ahuna, mais outros africanos, discutiram os últimos detalhes da revolta do dia seguinte.

Guilhermina, talvez por receio do destino de Domingos e Victorino, talvez por paúra própria, temendo o que poderia acontecer com todos os malês e, talvez, com todos os negros de Salvador caso o levante não desse certo, resolve denunciar tudo às autoridades. Quem sabe não seria até recompensada por isso?

Assim ela pensa, assim ela faz: em pleno início da madrugada do dia 25, dia planejado para o levante, conta tudo para seu vizinho branco, André Pinto da Silveira, que decide encaminhar a denúncia ao Juiz de Paz, José Mendes da Costa Coelho.

Este, entre outras providências, aciona outro juiz de paz, Caetano Vicente de Almeida Galião que, com o inspetor de quarteirão Joaquim Pereira Arouca Junior e vários soldados e guardas permanentes, comparece à Ladeira da Praça, no centro antigo de Salvador onde, segundo a denúncia, havia, em um sobrado, cerca de cinquenta malês reunidos, à espera do início da ação.

Como, sob a desculpa de haver perdido a chave, o alfaiate Domingos Marinho de Sá, que os atende, não abre a porta do sobrado, eles resolvem arrombá-la; o que faz com que os malês, sob o comando de Manoel Calafate, rompam o cerco aos gritos de “mata soldado”, além de muito xingamento em yorubá e, quem sabe, no árabe malê.

Vencido o cerco os revoltosos, na tentativa de libertar Licutan, atacam a Câmara Municipal, onde funcionava a cadeia pública; mas, não são bem-sucedidos. Assim começa a desmoronar todo o planejamento, toda a logística, todo o detalhamento da ação, prejudicada porque precipitada pela delação de Guilhermina.

Mesmo assim, o levante prossegue e a coluna de revoltosos, que já agora somava mais de quinhentos homens, segue em direção a Água dos Meninos; evitam passar pelo Quartel da Cavalaria onde, alertados, soldados já se preparavam para a verdadeira guerra contra os negros que, a seus olhos e vestindo abadá brancos, talvez semelhassem um bando de fantasmas tentando repetir o massacre ocorrido, há pouco mais de quarenta anos antes, no Haiti.

No entanto, não havia outro caminho para chegar ao Cabrito, onde haviam marcado encontro com os escravos de engenho. Assim sendo, é lá, em Água dos Meninos, que o levante é contido.

Ao final, contra algo em torno de setenta revoltosos, muitos deles afogados, posto que se atiraram ao mar diante do sangrento ataque, à bala, dos soldados da cavalaria, cerca de dez brancos estavam mortos. Nenhum a tiros: os revoltosos não tinham armas de fogo para enfrentar tão desequilibrada guerra.

Ahuna luta bravamente no levante; até consegue, com seu prestígio, agregar, ao movimento, muitos outros escravos que não haviam participado dos preparativos. Perde muitos amigos e companheiros; mas, continua lutando até o fim. Acaba capturado quando o levante já estava contido pelas autoridades escravistas locais.

Colocado no “rol dos culpados”, é indicado, por vários companheiros, como o principal articulador do levante; acaba condenado à pena máxima do Império: a pena de morte. Porém, os mitos contam que Ahuna, tido como “aquele que vê sem ser visto”, o “homem que surgiu do nada”, nunca foi encontrado: acredita-se, mesmo, que tenha conseguido escapar pelo Recôncavo e, talvez, até voltado à África.

Quanto ao alufá Licutan, contam que chorou copiosamente, em sua cela, quando soube do fracasso do movimento. Como pena, foi condenado aos açoites; há quem diga que recebeu seiscentos, há que diga que recebeu os mil e duzentos a que foi condenado.

No entanto, qualquer que lhe tenha sido, afinal, a quantidade de açoites efetivamente aplicada, o certo é que, como a lei só permitia a imposição de cinquenta chibatadas por dia, aquele alufá, embora alto e altivo, era avançado em idade; mas, mesmo assim, foi chicoteado por, pelo menos, doze dias; possivelmente, seguidos!

Talvez tenha sido esta a crueldade que chegou a levar o negro Narciso à morte, o que fez com que, no ano seguinte, a pena de açoite deixasse de existir.

Vencido o levante, penas diversas foram aplicadas aos revoltosos: além das chibatadas em Licutan, outros dezesseis presos, assim como Ahuna, foram condenados à morte. Mas, apenas quatro foram, efetivamente, executados. Muitos outros foram condenados a trabalhos forçados, especialmente nas galés. Para os libertos suspeitos, se com culpa não comprovada, houve a deportação para a África. Para além, algumas poucas penas de simples prisão.

Esta a breve história do maior levante de escravos ocorrido no Brasil que, na verdade, acabou disparando outra série de reações, que culminaram com a extinção do sistema escravista em nosso país.

Dois anos depois dele, a mesma Salvador vê ocorrer a Sabinada; a Cabanagem, no Pa-

rá, acontece entre 1835 e 1840; a Balaiada, no Maranhão, vai de 1838 a 1841; também assim as revoltas de São Paulo e Rio de Janeiro: neste estado, com destaque a Vassouras, além de outras, ocorridas a partir de 1880.

O fato é que, mesmo sem planejar ou querer, os malês contribuíram para forçar o fim do tráfico negreiro para as Américas. Todas as províncias do País ficaram muito temerosas com o levante da Bahia, não porque, lá, a população de escravos e libertos era muito superior à de europeus e mulatos. Não. Mas, sim, porque aqueles negros demonstraram saber ler, escrever, e ter poder de organização e logística; o que, para a elite branca era, até então, algo próximo do impossível.

Como agravante, aos olhos da elite baiana, pareceu que os revoltosos, segundo relata Flávia C. Amaral (2009), contavam com o apoio, mesmo que informal, dos ingleses, de quem muitos deles eram escravos.

Isso porque o esforço inglês para o fim do tráfico, já datava do início do século: em 1807, aquela Coroa havia proibido, a seus súditos, a participação no comércio de carne falante africana; em 1810, havia conseguido restringir o tráfico português aos domínios lusitanos na África e nas Américas; sete anos depois, obteve, de Portugal e Espanha, o compromisso de interromper o tráfico ao norte da Linha do Equador, o que, evidentemente, não foi cumprido: caso contrário os malês, todos africanos natos do Golfo da Guiné, não estariam no auge de sua atividade física e intelectual quando da revolta aqui apresentada.

Mais quatro anos e a Inglaterra atrai, para sua causa, boa parte das nações latino-americanas recém-independentes; mais três anos e consegue, dos Estados Unidos, o reconhecimento que o tráfico negreiro deveria ser considerado ato de pirataria; em 1826, o Tratado do Rio de Janeiro (Brasil, 1826), assinado no ano seguinte, estabelece o prazo limite para a legalidade do comércio negreiro brasileiro: o ano de 1830; no ano seguinte a este, promulga-se, em 7 de novembro, a Lei Feijó que, por acintosamente não cumprida, é chamada “lei para inglês ver”.

No mesmo diapasão, há que se levar em conta que, dois meses após o levante, conforme relata Vladimir Aras (2013), Mr. Fox, enviado especial do Reino Unido ao Brasil, escreve ao primeiro-ministro inglês, Henry Temple, Visconde de Palmerston, que o terror que se propaga longe, espalhando-se largamente através do Brasil depois da última insurreição de negros da Bahia, tornou aquele momento favorável para que “[...] este governo receba bem qualquer disposição para melhorar e reforçar a legislação contra o tráfico de escravos”.

Como decorrência, os olhos de quase todas as pessoas começaram a se abrir, se não à infâmia do tráfico de escravos, ao menos ao enorme perigo de deixar entrar no Brasil esta multidão de novos africanos.

Consequentemente, embora promulgada a “lei para inglês ver”, os ingleses viam e não gostavam do que viam e, como reação natural, do alto de seu poder de então polícia do mundo, seu Parlamento aprovou, em 1845, o chamado *Bill Aberdeen (Slave Trade Suppression) Act*, autorizando o aprisionamento, em pleno mar, dos navios negreiros; que poderiam, inclusive, ser afundados pelos ingleses.

É este o ato que obriga o Brasil a fazer-se de sério, publicando, em 1850, a Lei Eusébio de Queiroz que, enfim, elimina o tráfico negreiro de nossas praias. Os desdobramentos finais no Brasil, apontam para a Lei do Ventre Livre (Brasil, 1871), a revogar o antigo e universal costume *partus sequitur ventrem*, que impunha, ao nascituro, a mesma condição de livre ou escravo de sua mãe.

O ano de 1884 vê a abolição formal da escravatura acontecer na cidade de Acarape, no Ceará que, na atualidade, é distrito de Redenção, estando neste a sede da Universidade Internacional de Integração da Lusofonia Afro-Brasileira, a Unilab; a partir daquele mesmo ano, Amazonas e Rio Grande do Sul seguem-lhe o exemplo.

A seguir, a Lei dos Sexagenários (Brasil, 1885) declara livres os escravos que atingissem sessenta anos, desde que pagassem, como pedágio, mais três anos de trabalho; aos que já não podiam trabalhar, cinco anos era o tempo imposto. Certamente, esperava-se que este inválido escravo, depois de tanto trabalhar a terra, por morto, também a adubasse com seu cadáver que, assim, se tornaria novamente útil.

Segue-se a lacônica Lei Áurea (Brasil, 1888) e seus efeitos, muitos deles altamente perniciosos aos negros, tais como a notória e injusta hierarquia social, cuja base, conforme constatam recorrentemente os censos nacionais, permanece prioritariamente ocupada por afrodescendentes.

ANEXOS

A – Por que Pai Kabila pertence a dois axés?

(ver KABILA, Pai (babalorixá do Ilê Alaketu Asé Odé Akuerã). **Por que Pai Kabila pertence a dois axés?** 15 out.2022. 1 vídeo (27:25 min). Publicado pelo Canal Ilê Alaketu Asé Odé Akuerã - Axé Pv Oficial. Disponível em: <https://youtu.be/LHfsYbYSrck>. Acesso em: 18 out.2022.)

Olá, meu povo, boa noite.

Aqui, quem vos fala é pai Kabila de Oxóssi, da cidade de Barueri, no estado de São Paulo.

Gente, não esqueça do meu patrocinador, hein? Casa do Doutor Zé Pilintra, lá na cidade de Osasco, Jardim Baronesa, não é?

´tô recebendo uma pergunta, muito oportuna, até: é da Vânia Souza; ela diz: como que eu posso ser de dois axés, do Gantois e da Casa de Oxumarê?

Ô, filha, eu não sou só desses dois axés, n´é? Tem mais um axé, ainda: também sou do axé da Casa de Candomblé Sociedade Senhor do Bonfim, dialeto africano Olá Ixê (?), que é onde eu iniciei.

Como eu falei, embora a Casa lá era tudo ketu, mas a gente saía no Angola; tanto é que esse nome, Kabila, se deu por causa disso.

Minha mãe-de-santo, quando faleceu - agora você vai entender o porquê dos dois axés: então, primeiro tem que se achar nessa casa de Angola; então tem esse axé que você esqueceu de citar, aí; então estou te lembrando que a gente não pode... quem esquece o seu passado, não pode contar seu presente e viver seu futuro.

Quem não tem memória, quem é desmemoriado, não tem nada para ser lembrado, nem nada para contar ou ensinar; e eu, tive a satisfação de fazer meu Santo, que era ketu a Casa, mas tocava Angola no salão: lá fora, tocava-se Angola. Então, eu já tenho um pouco do ketu com Angola, n´é?

Já teve aí, que foi da raiz de pai Olegário, e fiz santo como em São Paulo é n´é? Então, essa aí é minha Casa, é onde comecei, aonde tudo se começou, que se eu esquecer dessa parte, eu tenho que esquecer minha idade de santo; eu tenho que esquecer da onde eu venho, e eu não posso dizer isso, porque foi muito importante: foi ali que eu comecei; tudo começou ali.

Pois bem: daí, minha mãe-de-santo faleceu e eu precisava lavar minha cabeça, porque

eu já estava com Casa de Candomblé aberta, já tinha filhos-de-santo, já tinha filhos com obrigações vencidas pra fazer, e eu ‘tava com a famosa mão de morto na cabeça, ou seja, a mão fria na cabeça; naquele tempo, naquele tempo, tinha que se tirar a mão: “Ó, tem que tirar tem que tirar ‘mão-de-vumbe’, tem que tirar mão de morto que a mão fria faz mal...”

‘tá bom: daí, eu pensei, pensei, por aqui, era em Osasco isso, na cidade de Osasco em São Paulo... Daí, eu falei: não achei ninguém de confiança nessa região que morava, pra poder ir, pra poder tirar, lavar minha cabeça e entregar minha cabeça pra qualquer outra pessoa; já que eu vinha de uma casa que tinha essas duas nações – entendeu? - eu falei: “eu preciso me definir na minha vida: ou eu fico no Angola, ou eu fico no ketu, n´é?”

... e daí, que veio na minha cabeça? Mãe Menininha, que era a mãe-de-santo mais famosa do Brasil, do mundo e continua sendo até hoje: ela já vai fazer 36 anos que ela morreu e ninguém ainda conseguiu bater a perna nela, ninguém conseguiu, ainda, passar o valor que esta senhora teve na vida de todos que a conheceram.

Ir, eu fui lá, para jogar um búzio; fui, cheguei no Gantois, sentei; daí, veio uma senhora me atendendo, ofereceu um copo de água, perguntou o que eu queria; eu digo: “eu vim, que eu queria ver Mãe Menininha, que eu queria jogar búzios, que eu preciso fazer minha obrigação, eu preciso de uma orientação.”

Ela falou: “você espera aí um pouquinho, que mamãe está ocupada agora e, depois que ela desocupar, eu vejo se ela pode te atender; eu fiquei das 9 da manhã até às 6 horas da tarde, sentado lá no salão do Gantois; e, daí, passou uma senhora, de tardezinha, por volta de cinco horas, cinco e meia; a senhora passou assim, de cabelo amarrado, com óculos bem forte no rosto, muito bem vestida, de branco, de saia branca, jaleco branco; hoje, eu sei que era Mãe Creuza; naquela época, não sabia quem era, só vi aquela senhora passar, no primeiro dia.

Bem, chegou as seis horas, veio essa senhora me atender, que hoje eu também sei quem era, era ebomi Erondina, e ebomi Alabá: elas, que moravam lá e cuidavam de minha Mãe Menininha, falando: “minha mãe não vai poder te atender hoje; você volta amanhã.”

Falei: “tão bom”; fui embora para o hotel, sem dinheiro, dinheiro já estava acabando; isto é: eu não tinha dinheiro, era pobre: fui de ônibus, não fui de avião; fui de ônibus: naquele tempo, avião só pra quem tinha muito dinheiro e eu não era essa pessoa que tinha um dinheiro pra pegar um avião, entendeu?

Fui de ônibus e eu só podia comer ali na Baixa do Sapateiro, na Barroquinha ou um salgado, um copinho de suco, no almoço, um copinho de suco e um salgado, na janta; eu não

tinha dinheiro nem pra ir num restaurante para comer, entendeu? De manhã, o hotelzinho que eu fiquei, o Hotel São Bento que, hoje, já não existe mais: 'tá lá o prédio, mas já não existe mais hotel; eles davam café da manhã.

Daí, eu tomei o café da manhã e fui p'ro Gantois, o segundo dia. Cheguei lá, nesse dia quem me atendeu foi a mãe de Marcinha, que mora lá no Gantois no dia de hoje, mas que era mocinha, assim era mocinha, Nádia era menina, menina franzininha, entendeu?

Tinha (Yá Gera?) que ficava na cozinha e cozinhava para os orixás; eu fui conhecendo essas pessoas lá, fui fazendo amizade; e falavam "mamãe está ocupada, espera aí": mesma coisa, mesma história. Chegou de noite, daí passou aquela senhora de novo no salão e me viu e disse que não podia me atender, no segundo dia. Fui embora, voltei todo tempo. Ele falou: "volta amanhã, que amanhã a mamãe fala com você".

Daí, eu fui; no terceiro dia, cheguei lá de manhã, sentei, tomei água, chegou na hora do almoço, ebomi (?) me disse se eu queria comer alguma coisa, mas era comida de azeite e eu, até o dia de hoje, não consigo comer comida de azeite, que me faz muito mal; não é da minha cultura, n'ê? Nasci em São Paulo, me criei em São Paulo, aqui a gente não tem costume de comer comida temperada com azeite de dendê e lá, antigamente, as comidas eram todas temperadas com azeite de dendê.

Fiquei esperando; aí, quando chegou de tardezinha, veio aquela senhora: aquela senhora chegou e fez assim para mim, com a mão, e chamou até a porta, tinha uma porta assim de duas folhas e falou: "ó, meu filho, eu estou te vendo aí, acho que já é o terceiro dia, né?"

Falei: "é sim, senhora".

- Você queria...?

- Eu queria falar com Mãe Menininha; queria ver Mãe Menininha, que eu sou de São Paulo e eu tenho que ir embora amanhã, que eu não tenho mais dinheiro; eu tenho que deixar o hotel, que eu 'tô no São Bento.

Por isso que é bom a gente sempre falar a verdade, sabe? Porque quem fala a verdade, não merece castigo e não tem duas histórias para contar: sempre só tem uma só.

- E eu vou ter que ir embora amanhã, porque não tenho mais dinheiro pra ficar no hotel e, se eu não ver Mãe Menininha hoje, eu vou embora sem resolver minha vida.

Ela falou assim: "vem cá comigo, eu vou te levar no quarto de Mamãe."

Daí, eu falei assim: “desculpa perguntar: quem é você”?

- Eu sou Creuza, filha carnal de Mãe Menininha.

Ali mesmo eu abaixei, tomei bênção, bati minha cabeça.

Daí, ela falou assim: “quando você chegar na porta o quarto, você fala ‘agô, yá’; ela vai responder lá de dentro, ‘agô’; daí, você entra, bate sua cabeça e daí você abre seu coração e fale tudo com ela, com Mamãe, o que você quer dizer, o que você veio dizer com ela.”

Falei: “sim, senhora”; daí, eu ‘tava tudo de branquinho, me ajoelhei na porta do quarto de minha Mãe Menininha, que era um quadro comprido, assim longo, e a cama dela ficava do lado direito, e era um corredor; tinha uma cristaleira, com os cristal tipo uma conta onde ficava as coisas dela; do lado da cama tinha uma mesinha redonda onde ficava o jogo de búzios, ela sentadinha na cama...

Daí, eu falei: “agô, yá”; ela falou “agô”; entrei, tomei a bênção, bati minha cabeça... “ô, meu filho: que viagem longa você fez, n’ê? Que coisa, n’ê? Você veio aqui para saber o que que você vai fazer na sua vida, e o seu orixá, para fazer a sua obrigação”.

- Meu filho, não se preocupa: você é filho de Oxóssi; você tem Oxóssi; você tem Oxóssi mas, quem manda, quem governa o seu caminho, toda vez que você for fazer alguma coisa na sua vida, faça primeiro p’ra Yansã; dê uma comida p’ra Yansã antes de dar comida p’ra Oxóssi; porque Yansã é quem está nos seus caminhos; e, você quer lavar a sua cabeça, você quer fazer sua obrigação de sete anos, n’ê?

Eu fui, meu queixo foi caindo, n’ê? Porque ela foi... eu não falei nada e ela foi falando! Mãe Menininha lia o pensamento da gente! Ela via o coração da gente! Ela lê, lia a cabeça da gente!

Daí, ela falou assim:

- Eu sei, meu filho, que a vida é difícil; ‘tá todo mundo, é todo mundo, é tudo muito difícil.

Estava, era pior do que hoje, com esses dois anos de pandemia: naquele tempo, era pior; que hoje ‘tá com pandemia, mas o pessoal ainda vai, viaja de avião, n’ê? Quem tem um dinheirinho ainda vai no restaurante, compra uma roupinha, n’ê? Naquele tempo, a gente não tinha isso: as roupas eram simples; não existia essas coisas gostosas e Tadeu, que não existia Tadeu ainda; Tadeu ainda não tinha a fábrica dele; a gente comprava um paninho e fazia as nossas roupinhas.

Daí, conclusão: Mãe Menininha - senão precisa botar um vídeo para contar detalhes por detalhes; Mãe Menininha falou tudo na minha vida e falou:

- Não, você é de Oxóssi, nessa Casa, o imperador dessa Casa, é Oxóssi; quem manda aqui, é Oxóssi. Quem impera aqui, é Oxóssi; então, a Casa é sua; você está dentro da sua Casa; você pode fazer a sua obrigação aqui; é só depois você falar com Creuza, que é minha filha e marcar p'ra quando for a festa, tá? Quando for, aí, as coisas de Pai Oxóssi, você acerta e venha.

- Mas, eu também já sei que você não vai vir, sabe por quê? Por que você não vai ter dinheiro nem para comprar o bilhete do ônibus p'ra vir para cá, quanto mais p'ra comprar galo, cabrito, e as comida, n'ê?

- É, mas também tem o dinheiro da senhora, n'ê? Quanto a senhora vai me cobrar p'ra fazer minha obrigação de sete anos.

- Ô, Ave Maria: você é de Oxóssi! - ela não falou, eu é que estou falando.

- Mas você é de Oxóssi, quem manda aqui é Oxóssi. Oxóssi é meu marido, o dono dessa Casa; aqui, nenhum centavo; você não vai pagar nada; nenhum dinheiro você vai dar; e você... mas eu sei que você não vai vir. Mas, não se preocupe, não: lá em São Paulo eu tenho dois filhos - eu falei que era de São Paulo.

- Tenho dois filhos: Oyá Miké, de Yansã e Valdimiro, de Xangô; você procure qualquer um dos dois, fala que você veio aqui, que você falou comigo e eu mandei você procurar eles. Você olhe: com quem você se sentir bem, você faça a sua obrigação. Lave a sua cabeça e faça sua obrigação.

- Só que eu já vou avisar p'ra eles, p'ra eles fazer a sua obrigação, quando puderem; porque você é de Oxóssi; você é filho-de-santo dessa Casa, desse axé; você vai ser filho desse axé; e eu já até sei com quem você vai dar a sua obrigação: eu não falei p'ra você que Yansã é tudo na sua vida? Tem que ser tudo Yansã? Quem sabe, essa pessoa não seja de Yansã; quem sabe, esse vento que te trouxe aqui, que vai te levar e vai trazer de volta, não seja Yansã.

Eu não entendi, n'ê? Mas, tudo bem. Daí, eu fiz chegar aqui, procurei saber de “seu” Valdimiro que eu não tinha amizade, eu não conhecia, só de nome; fui conhecer, ele pediu para jogar, falei p'ra ele que não tinha dinheiro p'ra pagar o jogo de búzios. Ele falou: “mesmo assim.”

Ele me atendeu, ele foi com a minha cara, me atendeu, mas ele me deu uma lista desse

tamanho; mas, eu não tenho dinheiro nem para comprar 1 kg de canjica, quanto mais essa lista para poder tirar a mão, fazer o meu bori, fazer minha obrigação de sete anos; não tenho condições. Daí ele, não sei ele não estava num dia muito bom: “ah, então, quando você tiver, você apareça”. Falei: “‘tá bom”.

Saí de lá triste, coração doído, apertado... e no fim, depois, saí triste com ele; mas depois, eu amei tanto esse senhor, que eu tinha ele como pai; pai carnal; muita coisa eu devo a “seu” Valdimiro: da palavra, da cantiga, do ebó... o que aquele homem sabia de ebó, olha, era brincadeira. Mas, não deu certo de eu fazer as coisas com “seu” Valdimiro: ele falou quando eu tivesse dinheiro, eu voltasse.

Daí, consegui o telefone de Pai Oyá Miké: Pai Oyá Miké, liguei p’ra ele, ele falou:

- Ah, eu moro aqui na Praça da República; é só você vim aqui, eu jogo p’ra você, ‘tá?

- Mas eu estou sem dinheiro.

- Não, vem, que eu vou jogar.

Daí, eu fui: fui jogar, ele me atendeu muito bem, ele morava lá numa cobertura, bem em frente à Praça de República com Avenida São Luís, era o local dele; patrão pagava p’ra ele morar na cobertura, p’ra ele morar; ele era cozinheiro do “seu” José Alcântara da família Matarazzo.

Daí, eu falei com ele; ele jogou, ele jogou os búzios p’ra mim: tudo que minha Mãe Menininha me falou quando ela me olhou, ele falou no jogo de búzios, como se ele tivesse entrado em contato com Mãe Menininha, ou escutado a minha conversa com Mãe Menininha.

Ele falou: “você é de Oxóssi, mesmo; Oxum, tem Ibeji, sua cabeça, quem manda, são dois orixás, mas seu caminho é de Yansã; sempre, primeiro, você vai fazer p’ra Yansã; qualquer coisa que você for fazer, nem se for nove acarajé, você arria p’ra Yansã.

Isso, era no dia da Proclamação da República, 15 de novembro; 15 de novembro do ano de 1981: quando foi no dia 5 de dezembro, vinte dias depois, eu estava lavando minha cabeça, tomando minha obrigação de sete anos com bode, com Oxóssi, com cabra, tudo completo, comida seca, com candomblé, tudo completo; quem foi nesse candomblé que está vivo hoje, é Sidney aqui de Osasco, estava nos meus sete anos; Paulinho. Hoje é Paulinho de Ogum, estava nos meus sete anos, finado (?), enfim: outros finados, aquele monte de filhos-de-santo, que era lá onde eu morava, na casa da Lúcia, minha filha-de-santo de Nanã, que, hoje, tem quarenta e três anos de santo... quarenta e quatro anos de santo; eu alugava o fundo

da casa dela. Foi lá que eu tomei minha obrigação sete anos.

Mas meu pai Oyá Miké também foi muito sincero comigo, falou assim:

- Olha, eu não tenho Casa de candomblé; eu só posso fazer a sua obrigação se você tiver Casa de candomblé, ou se eu te levar p'ra outro lugar. Eu falei assim:

- Não, eu tenho uma casinha lá, no fundo de um quintal, eu acho que dá p'ra fazer.

Falou: “tem um quarto de santo?”; “Tem”; “Tem um quarto de Esú?”; “Tem”.

- Então, é lá mesmo que a gente vai fazer; só que é uma coisa: que eu nunca dei sete anos em ninguém, e nunca tirei a mão, nunca lavei a cabeça de ninguém; então, eu vou ter que ir no Gantois, vou falar com minha mãe Creuza, minha Mãe Menininha, para poder fazer a sua obrigação; e você vai ser meu primeiro filho-de-santo de obrigação de sete anos.

Eu fui o primeiro filho de santo de sete anos na mão de Pai Oyá Miké.

Só que ele fez minha obrigação em nome do Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê, que é o Gantois, porque ele não tinha axé, ele não tinha (?), ele não tinha Casa de Candomblé, ele não tinha axé plantado, ele não tinha nada; ele foi buscar tudo no Gantois: veio numa caixinha, que Mãe Creuza botou tudo arrumadinho, p'ra ele poder pôr na minha cabeça e para mim, e para mim fazer minha obrigação.

Isso foi no mês de dezembro, 5 de dezembro foi o candomblé de Pai Oxóssi, e 12 de dezembro foi o candomblé de Mãe Oxum, foi o presente de Mãe Oxum, que era p'ra Mãe Oxum parar de vir, nunca mais vir, que era só p'ra ficar só Pai Oxóssi, porque, em ketu, não dá mais que um santo, e foi o que eles arrumaram.

E daí, foi que fiz a obrigação com Pai Oyá Miké, em nome de minha Mãe Menininha, em nome do Gantois, assim como Mãe Menininha mandava às vezes, p'ra alguém ir em algum lugar fazer obrigações, fazer coisas, em nome do Gantois. Não era ela que iria fazer, mas era em nome do Gantois, entendeu?

Assim foi; tanto é que isso foi em dezembro, depois, quando chegou no mês de Corpus Christi, em junho, seis meses depois, eu já estava indo de avião, com roupas compradas, com presentes, com dinheiro, flores, para levar para minha Mãe Menininha.

Quando eu me deitei, que eu entrei no quarto com ele, que eu bati a cabeça, ele falou:

- Minha mãe, esse é o rapaz que a senhora mandou pra mim fazer obrigação, mas é filho-de-santo da senhora, é filho-de-santo aqui do axé do Gantois.

- Eu vou deixar para você.

- Ergue seu rosto, que a cabeça vai lá embaixo, no meio da perna.

Eu ergui o rosto; ela falou:

- Eu lembro de você; eu não falei que você ia fazer obrigação, não ia fazer aqui, mas você ia ser filho daqui? Eu não falei pra você? Eu não falei que Yansã, que ia te mostrar o caminho do vento? Você fez com quem? Uma pessoa que Yansã? - meu pai-de-santo, meu pai Oyá Miké era de Yansã, entendeu?

E daí, é por isso que eu sou filho do Gantois; por esse motivo. E todo o axé, tudo o que foi para minha cabeça dos meus sete anos, foi do Gantois, foi feito pelas mãos de Pai Oyá Miké; todo mundo sabe disso, mas a mando de minha Mãe Menininha do Gantois.

Então, Gantois é a minha casa; meu Pai não tinha casa; então, a casa que eu frequentava era o Gantois; então, eu ia para todas as obrigações, todas de meu Pai Oyá Miké, porque meu Pai não tinha a casa, minha casa era o Gantois.

Depois que Mãe Menininha morreu, então... sou do axé do Angola, ketu com Angola, aqui de Osasco; depois vou direto para a casa de ketu, que é o Gantois. Faço obrigação lá, n'ê? No axé do Gantois.

Depois que a Mãe Menininha morreu, n'ê, passou dois anos, eu fiquei doente, muito doente: a doença que eu tive, daí eu fui falar com Mãe Creuza. Mãe Creuza falou:

- Meu filho, você sabe que o Gantois 'tá fechado três anos; Gantois vai ficar fechado, vai ficar de luto três anos, fechado.

Quem sabe, quem viveu esse tempo, sabe que eu 'tô falando a verdade: minha Mãe Menininha morreu, o Gantois ficou três anos fechado.

Minha Mãe Creuza falou assim:

- Meu filho, procura uma ebomi aqui da casa, e peça p'ra essa pessoa fazer um ebó em você, te dar um bori por causa dessa doença, você vai operar, vai fazer, acontecer, vai na igreja de São Lázaro, reza p'ra São Lázaro, faz um acaçá, bote na imagem de São Lázaro, e procura uma ebomi.

Daí, eu já conhecia a Mãe Nilzete, já tinha encontrado com Mãe Nilzete; só que eu não sabia que Mãe Nilzete era iyalorixá de uma Casa de Candomblé; eu achei que ela fosse uma ebomi lá no Gantois, porque eu sempre via ela lá no Gantois, n'ê? Todas as festas, axexê, ela

sempre estava lá...

Então, eu conversei com ela.

- Ah, a festa de Oxóssi na minha Casa é no mês de janeiro; se você quiser, você vem em janeiro que, daí, eu faço um ebó.

- Eu vou aproveitar que é festa de Oxóssi, então eu já aproveitar e também vou dar comida p'ra Oxóssi.

E fui; só que ela era mãe-de-santo da Casa de Oxumaré.

Então, aí, eu fui até na Casa de Oxumarê e fiz obrigação com Mãe Nilzete; e todo mundo sabe dessa história, também; fiz obrigação com Mãe Nilzete, no ano de janeiro de 1988: então, tem trinta e quatro anos que eu estou na Casa de Oxumaré.

Então esses são meus dois axés de ketu: é o Gantois e Oxumaré. Não tem vergonha nenhuma em dizer isso: tem gente que é de três, quatro, cinco, já passou por dez Casas, n'ê? Eu não tenho vergonha nenhuma.

Então, minha filha, se é essa a sua pergunta, foi até bom que, assim... já contei essa história duzentas vezes, mas 'tou contando duzentas e uma, p'ro pessoal saber por que que eu falo que sou filho do Gantois, e sou filho da Casa de Oxumaré, entendeu? Por esses dois motivos: através de meu Pai Oyá Miké que minha Mãe Menininha me recebeu, e a Casa de Oxumaré, Mãe Nilzete me recebeu. Então, essas duas casas de ketu é a minha referência: é de onde eu venho, entendeu?

Se é boa, se Oxumaré é diferente do Gantois, se Gantois é diferente de Oxumaré, não importa; o importante é que as duas me serviram, as duas me fizeram bem, e as duas me fazem bem até hoje.

O que a gente soma, o que a gente ajunta, é para crescer: é melhor somar, ajudar e crescer, do que dividir, diminuir, perder, não é? Então, eu sou muito feliz e não esqueço da casa que eu vim, que também era nagô, era ketu, não é? Falava-se yorubá, mas, na sala, era Angola. Então, só não são só dois axés: são três, 'tá bom? Que é por onde eu passei e é daonde eu sei, daonde eu tenho notícia, está lá.

Muito obrigado pela sua pergunta. Continue vendo meu canal e estou aqui sempre a disposição, OK?

Que Pai Oxóssi lhe dê vida e saúde.

B – O antropólogo Ordep Serra e a Casa de Oxumarê

(ver SERRA, Ordep. **A Casa de Oxumarê é um Terreiro de Candomblé, Candomblé Jeje Nagô/Nagô Vodun**. [06 jun.2018]. 1 vídeo (15:22 min). Entrevistador: Leandro Dias. Disponível em <https://www.facebook.com/casadeoxumare/videos/1833069463382950>. Acesso em: 06 set.2022.)

Leandro: Eu sou Babá Egbé do Terreiro de Oxumaré e hoje, vou brincar de entrevistador. Estamos aqui com uma das celebridades do mundo da antropologia, Professor Doutor Ordep Serra.

O senhor tem quantos anos nessa área, Professor?

Ordep: Mais de cinquenta anos: estudar um terreiro, estudar sobre candomblé, tem perto de 50 anos.

Leandro: O senhor você foi formado aqui na Bahia?

Ordep: Me formei em Brasília; primeiro, eu fiz o mestrado em antropologia em Brasília, e doutorado... eu fiz o doutorado eu fiz em São Paulo, na USP, fiz um estágio na École de Hautes Études en Sciences, na França, mas fiz um pós-doutorado aqui.

Leandro: É importante que a gente deixe registrado, a importância dele para os terreiros de candomblé da Bahia: não se tombava terreiro, patrimônio negro, em virtude, talvez, do preconceito; eu não quero julgar os motivos.

Mas, a história da Bahia conta - não sou dessa época - mas os registros e a oralidade viva até hoje, e documentos também, contam que o Prof. Ordep foi o responsável em provar ao IPHAN, junto com o irmão dele...

Ordep: Olímpio Serra.

Leandro: ... o Prof. Olímpio, a importância que levou ao tombamento do primeiro terreiro de candomblé da Bahia, a Casa Branca.

Ordep: Que resultou na exposição de motivos do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho; fiz o do Gantois; fiz o do Bate Folha, Angola, e aqui, a do Oxumaré, tanto no tombamento estadual como no federal.

Eu fiz os laudos e a Exposição de Motivos junto com a equipe aqui da Casa: você participou; é uma das várias pessoas que participaram, levantando documentos, refazendo a história e

tudo, não é?

Fiz, também, o do Bogum, que não chegou a ser tombado: teve problemas, daí a comunidade resolveu dar um tempo; mas eu fiz o laudo a pedido da Mãe Índia, né?

Leandro: Então; se tem alguém que conhece a história dos terreiros, essa historicidade, é o senhor, que dá acesso aos documentos...

Ordep: As pessoas me conhecem, hoje; especialistas de respeito, né? Renato da Silveira, Nicolau Parés, Vivaldo da Costa Lima, que foi meu amigo, já faleceu... muitas autoridades, certo?

Leandro: Hoje, eu falei, foi o Sr. atender um pedido para explicar para a gente essas nomenclaturas que confundem um pouco a gente: é jeje, é ketu...

Eu digo isso porque, recentemente, a gente teve na cidade de Ketu e, aí, observou que nós, aqui no Brasil, falamos “ah, sou do candomblé de Ketu”, e vê que o idioma yorubá, que a cultura é mais ampla, então...

Ééé... e o jeje, a gente esteve lá no Benin, recentemente, e viu que, lá, esse termo eles não conheciam, eles falavam “povo fon, povo fon”...

... e eu gostaria de entender um pouco sobre isso e a classificação da Casa de Oxumaré, no laudo antropológico do senhor, ela vem como nagô vodun, já um terceiro nome: é nagô.

Bem: então, o senhor poderia explicar para a gente.

Ordep: Bom. Vamos começar com essa história de Ketu: a cidade de Ketu, ela foi um ponto muito importante do Império, o grande império yorubano, Império de Oyó. Era, praticamente, no extremo ocidente do Império: era uma ponta avançada; e o povo yoruba, vivia esse Império de Oyó, vivia em luta constante com os seus vizinhos que, às vezes, comerciavam também com ele, e que eram falantes de língua fon, daomeano.

Houve uma grande guerra e a cidade de Ketu foi tomada pelos fon; se não me engano foi o rei Glelé que tomou a cidade de Ketu; muita gente escravizada tornada cativo de guerra foi vendida para o Brasil, para Cuba, para outros lugares; em massa veio muita gente para o Brasil.

É; eu me lembro do povo da Casa Branca me dizendo: “Oxóssi veio com eles; Oxóssi tá aqui”. Porque a nobreza vencida lá, o rei vencido, eles se dedicavam ao culto de Oxóssi; mas essa nobreza, capturada, veio parar aqui.

Então, o povo da Casa Branca, do Ofonjá, e de outras inúmeras Casas, são “Araketu”, “nós

somos um povo de Ketu”, por causa dessa origem.

Mas, Ketu é um território, hoje está na República do Benim, um território fon; é uma mistura muito grande; é muito difícil separar a religião do povo fon, da religião yoruba: até no próprio panteão dos fon, eles dizem que tem anagongo (?): anagongo (?) é como eles chamavam os yorubá.

É daí que vem a palavra “nagô”: a palavra nagô, por incrível que pareça, é fon.

Então, essa junção é muito forte, é muito grande. Eu fiz o laudo de Exposição de Motivos do tombamento do terreiro do Bate Folha: me lembro que, no Bate Folha tem, que é Angola, todo mundo sabe, lá tem assentamento jeje.

A grande iyalorixá Olga de Alaketu - olha do nome do terreiro, conhecido como Alaketu, não é isso? É conhecido como Alaketu - ela dizia: “aqui nós somos nagô vodum”: ela foi ao Benin, viu lá aquele domínio fon, que havia o culto dos vodun, que ela tinha esse culto do vodun aqui.

A mesma coisa acontece com o Terreiro do Oxumaré, que tem ancestrais jeje: ele tem fundadores que tem essa raiz. Assim como a Casa de Oxumaré acolheu coisas sagradas de um patrimônio sagrado, de um terreiro ijexá.

Leandro: Verdade.

Ordep: Não é? Então, é um típico terreiro, tradicional, antigo e venerável, bem brasileiro. Bem brasileiro porque nós temos aqui: a gente chama de “candomblé”, que é uma palavra angola.

Leandro: Já ouvi falar, também.

Ordep: é: candomblé vem de “candombele”, é um termo da língua kimbundo, do povo ambundo. A mesma palavra existe no quicongo, lá na África meridional. É de Angola, do Congo.

Então: candomblé de Oxumaré, a gente não fala sempre assim? Pois é: então, usamos uma palavra Angola.

Essa coisa da pureza é muito desmistificada, não é? Muito desmistificada: às vezes, a gente tem orgulho em dizer: “aqui é o nagô puro, aqui é um jeje de puro”, mas, quando a gente vai olhar de perto, nós encontramos essa saudável, bonita, mistura.

Leandro: Você estava falando do barco das yaô, né? A gente realmente usa...

Ordep: Quando a gente vai numa Casa ketu, como na Casa Branca, como no Afonjá, como

Oxumaré, em todas as Casas da tradição ketu que eu conheço, quando a gente fala da ordem de precedência dentro de um barco dos iniciados, a gente usa os ordinais da língua fon, não é? É *dofono, dofonitin, fomu, fomutin, vimu, vimutin*, etc.: o que que é isso? É primeiro, segundo, terceiro, quarto, etc.; são os ordinais da língua fon.

Leandro: O atabaque, também, não é? É run, é rumpi, lê...

Ordep: são palavras da língua fon! Como é que eu vou separar o jeje do nagô? Inclusive Divaldo Costa Lima vivia dizendo que o candomblé é um modelo importante que prevaleceu na Bahia: a gente devia chamar de jeje/nagô.

Leandro: é como é a Casa tivesse que se intitular jeje/nagô.

Ordep: Então! A Oxumarê é um exemplo disso da mais rica tradição, é afro-brasileira que a gente tem: altamente respeitável. É respeitável, por quê? Porque conserva bem sua tradição, porque é um terreiro que tem um trabalho muito bonito na área social, é muito querido, é um terreiro aberto, ecumênico, é um terreiro com uma tradição linda, riquíssima... então, nada poderá, jamais, diminuir esta Casa.

Leandro: Eu fico lisonjeado com as palavras e a gente, a gente, sempre é... tem uma realidade - a gente sempre fala: “aqui é uma casa jeje/nagô”; mas, ouvindo de um antropólogo essa explicação, de alguém que estudou, nos conforta, né? Ali, a gente entender, e ver que a nossa linguagem de terreiro acaba sendo embasada, engessada, sustentada pelo mundo acadêmico.

Ordep: Claro, claro, não há como negar isso. Aqui há assentamento de vodum: muito assentamento de vodun. Como é que a gente pode...

Leandro: Até o nome da Casa: Oxumaré; Oxumaré é, lá no Benin, é um rei; é um deus; e a Casa, aqui, que eles consideram Oxumaré, lá, como vodun.

Ordep: Pois é: é vodun.

Leandro: Então, aqui é Casa do vodun Oxumaré.

Ordep: Oxumaré, não é? E tem uma rica tradição ketu, também. Sim, uma rica tradição ketu! Não há por que negar nem uma coisa, nem outra. Seria falsear a história. A história é bem concreta; a gente tem testemunhos riquíssimos da oralidade, e tem documento...

Leandro: Sim.

Ordep: Tem de tudo mostrando a seriedade de boa beleza dessa história. Não tem como negar isso.

Leandro: É. Professor; para se montar, a gente tem... sentiu na pele o trabalho que é a construção de um laudo antropológico. Qual é o primeiro passo pra que os outros terreiros também possam conseguir um tombamento. O Sr. poderia...

Ordep: Bom; repare: um tombamento, é uma medida excepcional. Você vê que temos várias igrejas tombadas na Bahia, mas não todas: quando eu tombo um templo católico, por exemplo, quando eu tombo uma Casa, é porque é excepcional, tem qualquer coisa de excepcional; tem qualquer coisa de extraordinário.

Nós temos que encontrar medidas de defesa para todos os terreiros; mas, só poderão ser tombados, obviamente, aqueles que conseguirem mostrar uma espécie de excepcionalidade, como é o caso aqui, como é o Engenho Velho: ele tem uma história muito rica, muito bonita. Ele tem uma grandeza ainda grande, é matriz de centenas de terreiros espalhados pelo Brasil de norte a sul.

Tudo isso pegou. Também a riqueza da tradição, que se conserva na memória das pessoas. Você deve se lembrar: quando a gente fez a Exposição de Motivos, nós recorremos a este tesouro da tradição oral conservada. Tivemos que registrar tudo isso, documentar tudo isso, trabalho que demorou mais de... quase dois anos, não é, para que a gente fizesse uma documentação precisa, respeitando aquilo que está sob sigilo religioso: nisso, nós não tocamos...

Mas, conseguimos demonstrar para o Brasil, para as mais altas instituições do país, que é monumento nacional; patrimônio que o Brasil deve conservar.

Leandro: Eu fico muito feliz pelo trabalho do senhor e acredito que outros terreiros tenham a mesma importância, precisem dessa preservação; e aí nesse sentido que é que eu gostaria de aproveitar sua presença aqui para que orientasse essa, essas, lideranças desses terreiros importantes aqui da Bahia, do Recôncavo, do Recife, que têm tamanha importância para o país, dos primeiros passos para conseguir esse tombamento. Como que a gente faz?

Ordep: A gente tem que fazer, primeiro lugar, uma solicitação: tem que fazer uma solicitação, apresentando um documento, um dossiê.

Nesse dossiê, a gente junta um histórico, tem que fazer um histórico, a gente tem que documentar os monumentos que estão aqui representados.

Nós pegamos arquitetos para fazer plantas de tudo, fotografamos o que podia ser fotografado, houve grande pesquisa em arquivo, arquivos públicos aqui, em Cachoeira: se tentou reconstituir essa história, passo a passo, para chegar a essa Exposição de Motivos.

Então, convenceu-se o Conselho do Patrimônio do IPHAN, se convenceu de que tinha, realmente, uma Casa com uma, com essa história, com um peso histórico extraordinário, e se mostrou, também, que ela é matriz de inúmeras Casas: tudo isso contou.

É preciso um esforço grande, porque envolve trabalho de arquiteto, de urbanista, de fotógrafo, de antropólogo... tem que ter uma equipe que trabalhe nisso.

Em geral, é um trabalho voluntário, porque as comunidades são pobres, o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, comunidade pobre, assim quase todas; então, é preciso que haja um esforço grande da própria comunidade e de pessoas voluntárias que se disponham a fazer isso.

Leandro: Professor, não vamos tomar muito seu tempo hoje, mas a gente gostaria de senhor voltasse outras vezes aqui, com outros temas importantes sobre a história do candomblé.

Eu acho que tem que aproveitar porque aqui é uma enciclopédia viva, viu? Vamos ler, um pouco, sobre.

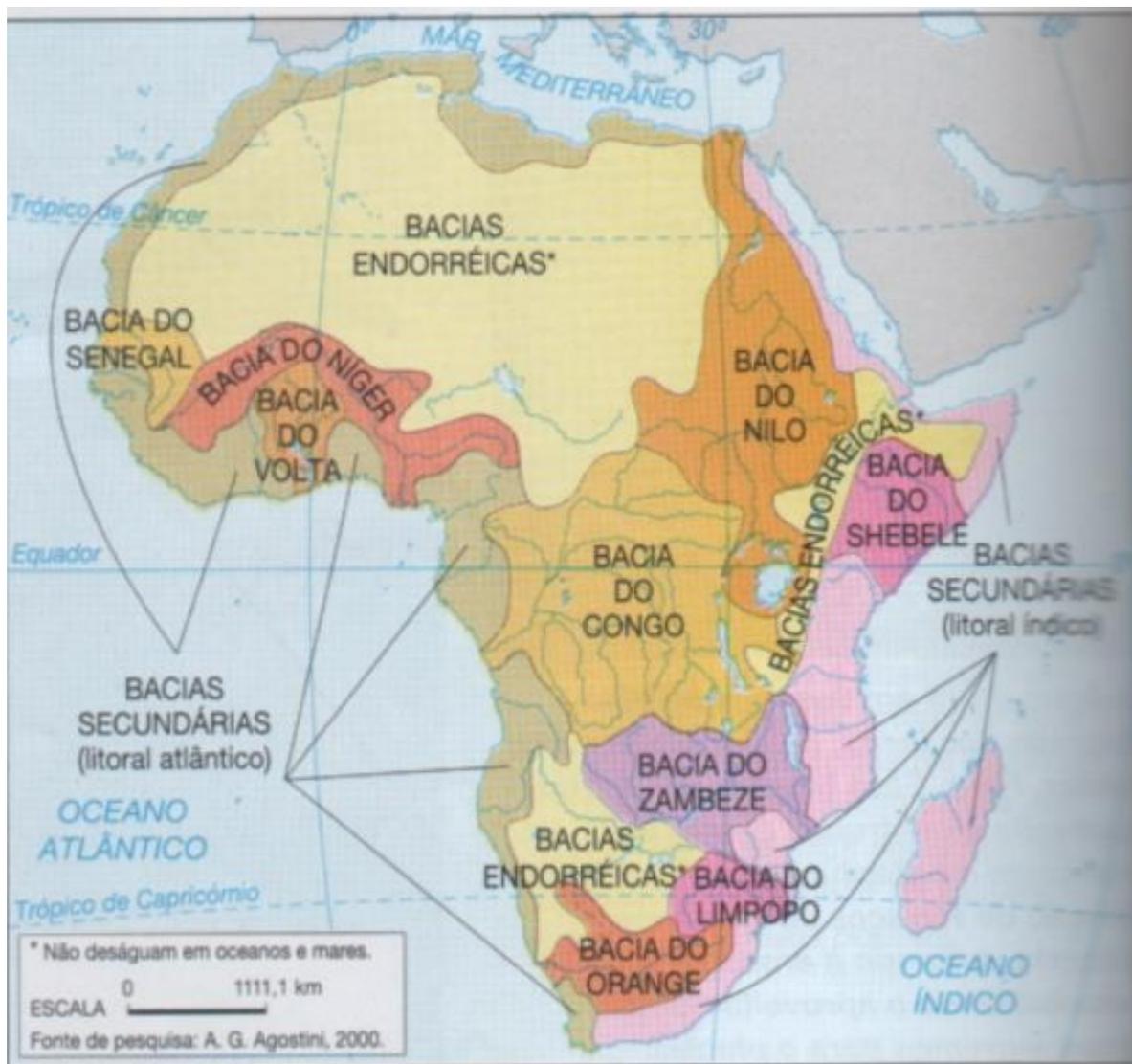
Ordep: Muito obrigado a você. É sempre uma alegria estar aqui; vou aproveitar que tem amá-lá de Xangô: vou ficar por aqui.

Muito obrigado a você.

Leandro: 'brigado, viu, Professor.

Sua bênção.

(histórico de um dos terreiros de candomblé mais importantes da Bahia, a Casa de Oxumarê, que está completando 180 anos).

C – Rotas de difusão cultural: hidrografia africana**Mapa 1 - Hidrografia africana - bacias**

Fonte: <http://profwladimir.blogspot.com/2012/02/mapas-sobre-africa.html>

D - Evolução do tráfico transatlântico

Tabela 5 - Desembarques de escravizados nas Américas (x 1000)

Período	Antilhas	Américas		Brasil	T o t a i s
		Inglesa/EUA	Espanhola		
1526-1550			12,5		12,5
1551-1575			25,0	10,0	35,0
1576-1600			37,5	40,0	77,5
1601-1625			75,0	150,0	225,0
1626-1650	2,5	20,7	52,5	50,0	125,7
1651-1675	28,8	69,2	62,5	185,0	345,5
1676-1700	124,5	173,8	102,5	175,0	575,8
1701-1720	166,1	179,9	90,4	292,7	729,1
1721-1740	191,1	249,1	90,4	312,4	843,0
1741-1760	297,8	367,8	90,4	354,5	1.110,5
1761-1780	335,8	421,1	121,9	325,9	1.204,7
1781-1810	457,4	691,0	205,3	652,1	2.005,8
1811-1830	76,7	12,4	281,3	759,1	1.129,5
1831-1850	0,6	10,2	261,6	712,7	985,1
T o t a i s	1.681,3	2.195,2	1.508,8	4.019,4	9.404,7

Fonte: Luiz Felipe de Alencastro (2000), *O trato dos viventes*, p. 389

Tabela 6 - Desembarque de escravizados nos últimos 150 anos (x 1000)

Período	Américas (x 1.000)				Totais
	Antilhas	Inglesa	Espanhola	Portuguesa	
Acumulado anterior	155,8	263,7	367,5	610,0	1.397,0
1701-1720	166,1	179,9	90,4	292,7	719,1
1721-1740	191,1	249,1	90,4	312,4	843,0
1741-1760	297,8	367,8	90,4	354,5	1.110,5
1761-1780	335,8	421,1	121,9	325,9	1.204,7
1781-1810	457,4	691,0	205,3	652,1	2.005,8
1811-1830	76,7	12,4	281,3	759,1	1.129,5
1831-1850	0,6	10,2	261,6	712,7	985,1
Totais	1.681,3	2.195,2	1.508,8	4.019,4	9.404,7

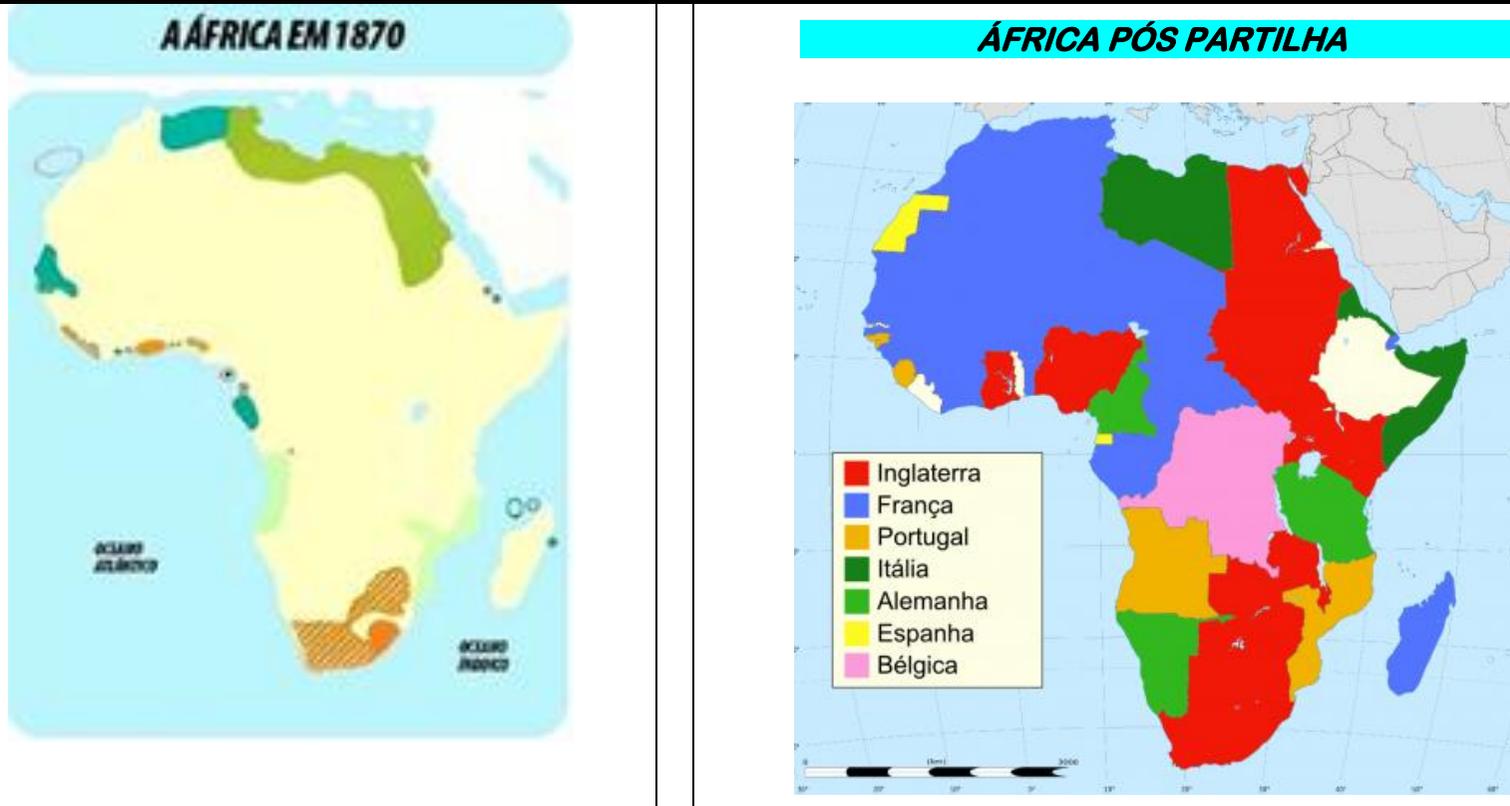
Ciclo do ouro

Pré encerramento do tráfico negreiro

Fonte: Luiz Felipe de Alencastro (2000), *O trato dos viventes*, p. 389

E – A volatilidade das fronteiras africanas

Mapa 3 - África antes e depois da Partilha



Fonte: <https://www.todamateria.com.br/partilha-da-africa/>

Fonte: Ana Luíza Mello Santiago de Andrade. **Partilha da África.**
<https://www.infoescola.com/historia/partilha-da-africa>

F - Emancipações africanas - ordem cronológica

Quadro 6 - Cronologia das emancipações

<i>EMANCIPAÇÃO</i>	<i>PAÍS</i>	<i>COLONIZADOR</i>	<i>EMANCIPAÇÃO</i>	<i>PAÍS</i>	<i>COLONIZADOR</i>
	Libéria	Não colonizada	1961	África do Sul ⁷⁴	Commonwealth britânico
1922	Egito	Inglaterra	1961	Serra Leoa	Inglaterra
1941	Etiópia ⁷⁵	Itália	1961	Tanzânia	Inglaterra
1946	Mali	França	1962	Argélia	França
1951	Líbia	Inglaterra	1962	Burundi	Bélgica/ONU
1952	Gana	Inglaterra	1962	Ruanda	Bélgica
1956	Marrocos	França	1963	Quênia	Inglaterra
1956	Sudão	Egito/Inglaterra	1964	Malawi	Inglaterra
1956	Tunísia	França	1964	Zâmbia	Inglaterra
1958	Guiné	França	1965	Gâmbia	Inglaterra
1958	República Centro Africana	França	1965	Zimbabwe	Inglaterra
1960	Benin	França	1966	Botsuana	Inglaterra
1960	Burkina Faso	França	1966	Lesoto	Inglaterra
1960	Camarões	França	1968	Guiné Equatorial	Espanha
1960	Chade	França	1968	Maurícias	Inglaterra
1960	Costa do Marfim	França	1968	Suazilândia (atual Eswatini)	Inglaterra
1960	Gabão	França	1974	Guiné Bissau	Portugal
1960	Madagáscar	França	1975	Angola	Portugal
1960	Mauritânia	França	1975	Cabo Verde	Portugal
1960	Níger	França	1975	Comoros	França
1960	Nigéria	Inglaterra	1975	Moçambique	Portugal
1960	República Dem. do Congo	Bélgica	1975	São Tomé e Príncipe	Portugal
1960	República do Congo	França	1976	Seychelles	Reino Unido
1960	Senegal	França	1977	Djibuti	França
1960	Somália	Itália/Inglaterra	1990	Namíbia	África do Sul
1960	Togo	França	1993	Eritreia	Etiópia
1960	Uganda	Inglaterra	2011	Sudão do Sul	Desmembrado do Sudão

Fonte: elaboração própria, a partir de pesquisas em fontes pertinentes.

⁷⁴ A rigor, não se trata de emancipação pós colonização por força da Partilha, mas, sim, da proclamação da independência local, que aconteceu em 1961.

⁷⁵ A tentativa de colonização italiana fracassou na primeira vez e foi derrotada na segunda: nesta, ela invadiu a Etiópia durante cinco anos, mas foi expulsa pelas forças locais.