

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MULTI-INSTITUCIONAL EM DIFUSÃO DO
CONHECIMENTO

Lorena Penna Silva

**Onilé e o Sabejé no Recôncavo da Bahia:
Trânsitos Epistemológicos**

SALVADOR-BA

2025



Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação Multi-Institucional em Difusão do Conhecimento como requisito parcial para defesa de tese.

Área de Concentração: Modelagem da Geração e Difusão do Conhecimento

Linha 3: Cultura e Conhecimento: Transversalidade, Interseccionalidade e (in)formação

Orientador(a): Profº. Dr. Eduardo David de Oliveira

SALVADOR-BA

2025

SIBI/UFBA/Faculdade de Educação - Biblioteca Anísio Teixeira

Silva, Lorena Penna.

Onilé e o Sabejé no recôncavo da Bahia [recurso eletrônico] : trânsitos epistemológicos / Lorena Penna Silva. - Dados eletrônicos. -2025.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira.

Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento) - Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento. Salvador, 2025.

Disponível em formato digital.

Modo de acesso: <https://repositorio.ufba.br/>

1. Experiência estética - Filosofia. 2. Poética - Relação. 3. Filosofias. 4. Afro - brasileira. I. Oliveira, Eduardo Davi de. II. Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento. III. Título.

CDD 111.85 - 23. ed.



Universidade Federal da Bahia

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIFUSÃO DO CONHECIMENTO
(DMMDC)**

ATA Nº 94

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIFUSÃO DO CONHECIMENTO (DMMDC), realizada em 08/09/2025 para procedimento de defesa da Tese de DOUTORADO EM DIFUSÃO DO CONHECIMENTO no. 94, área de concentração MODELAGEM DA GERAÇÃO E DIFUSÃO DO CONHECIMENTO, do(a) candidato(a) LORENA PENNA SILVA, de matrícula 2021127542, intitulada Onilé e o Sabejé no Recôncavo da Bahia:

Trânsitos Epistemológicos. Às 14:00 do citado dia, Faculdade de Educação - FACED, foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof. Dr. EDUARDO DAVID DE OLIVEIRA que apresentou os outros membros da banca: Profª. Dra. ANDREA MARTA DIAZ GENIS, Prof. Dr. KABENGELE MUNANGA, Prof. Dr. CLÁUDIO ORLANDO COSTA DO NASCIMENTO e Profª. Dra. RITA DE CASSIA DIAS PEREIRA DE JESUS. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Doutorado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.


Dr. CLÁUDIO ORLANDO COSTA DO NASCIMENTO, UFRB

Examinador Externo à Instituição


Dra. RITA DE CASSIA DIAS PEREIRA DE JESUS

Examinadora Externa à Instituição


ANDREA MARTA DIAZ GENIS, UFBA

Examinadora Externa ao Programa


KABENGELE MUNANGA, UFBA

Examinador Externo ao Programa


Dr. EDUARDO DAVID DE OLIVEIRA, UFBA

Presidente

À

Minha avó Suzana Maria Cesar Penna, quem conduz meus passos, sem nunca tê-la vista, nem
em foto, mas sentindo-a.

Minha mãe, Luzana Maria Cesar Penna, que, com sabedoria, me direcionou aos estudos e me
fortaleceu com as memórias de afetos, independência e liberdade da minha avó.

Ao meu filho Ravi Penna Correia, que me ensina a maternar, a amar e o sentido de continuar.

AGRADECIMENTOS

Às guianças da ancestralidade que sempre me conduziram, apontando os caminhos e os descaminhos e que, agora, também preenchem de sentido a escrita.

À Oya, meu dínamo, minha força de viver e ser nesta vida, com encanto, generosidade, alegria e partilha.

A Nkosi Mukumbi, meus caminhos, minha fortaleza e certeza nas tormentas da vida.

Aos orixás da terra que confiaram a mim ecoar suas vozes, mesmo eu sendo uma centelha deles no cosmo.

Ao Ilê Logum Edé Ala Key Koysan, caminhos de renascimento, de pertencimento, de saberes e de viver em comunidade. À matriarca, mãe Beata, Yá Xaluga, por fortalecer meu ser-mulher com muito afeto e respeito e por me mostrar, nos pequenos gestos, a amorosidade dos orixás.

Ao Ilê axé Oju Oniré, ao babalorixá José Raimundo Chaves (Pai Pote), ao Babaquequerê Gerivaldo Caldas (Baba Geri) que compartilharam comigo dos rituais do Sabejé e Olubajé com confiança e acolhimento.

À UFRB e ao CECULT, por motivarem a formação continuada dos servidores técnicos administrativos, assumindo o compromisso com a capacitação e com a agregação do corpo acadêmico produtor de conhecimentos e inovação.

Aos discentes e egressos do CECULT que me concederam, de forma aberta, amistosa e solícita, as entrevistas tão importantes para o desenvolvimento da tese.

Aos Docentes e aos Técnicos-administrativo do CECULT com quem compartilho a vida, os desejos e a fé na universidade pública, com desafios, alegrias e afetos.

Ao PPGDCI e ao corpo acadêmico do programa, pelas aprendizagens e contribuições no desenvolvimento da pesquisa, oportunizando e desafiando as múltiplas linguagens e conhecimentos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida nos últimos 08 meses de conclusão do doutorado. Código de Financiamento 001.

À Cidade de Santo Amaro que me encanta em cada passo dado pelos becos e vielas e que me enche de beleza e saberes da nossa gente.

Ao povo do Maciel/Pelourinho antigo, do qual faço parte. Lugar onde nasci, me criei e nutro as boas recordações e a força de viver.

Ao Prof. Dr. Eduardo Oliveira, pela confiança, exercitando a autonomia do pesquisador/orientando, com muito afeto, zelo e cuidado.

À Profa. Dra. Rita Dias, quem me impulsionou para que eu entrasse no doutorado e me estendeu a mão com afeto, generosidade, escuta e amor. Minha Yalodê!

Ao Prof. Dr. Claudio Orlando, que me levou para os caminhos da pesquisa e a quem nutro profunda admiração e carinho. Kaô Kabecilê!

À Banca Examinadora, que são referências de intelectuais que compartilham o conhecimento com amorosidade e gentileza, tornando o ofício docente um lugar de afetos.

A Anderson Correia, meu parceiro, meu bálsamo benigno, que suportou minhas ausências de pensamento, afetos e física ao longo da tese, sem se perder nos cuidados comigo e com Ravi. Meu refúgio caloroso, amoroso e fiel.

Aos meus irmãos Ricardo Fabiano Penna, Renata Penna, Patrícia Penna, Jaqueline Schindler, Simone Cesar, Marco Aurélio Cesar; às minhas tias Gizane Penna e Marizane Penna; ao tio Aristane Penna; aos meus primos e primas e meus antepassados, que me constituíram e que honro pelos caminhos da academia e das formas de cuidar.

Aos meus sobrinhos João Pedro, Samille, Daiane, Natália, Lais, Miguel, Eloah, Silas, Guilherme, Laura: que sonhem e atravessem as dificuldades que nos fortalece.

A Natanael Rocha, meu amigo-irmão, parceiro de caminhada nas angústias e nas alegrias, nos conselhos e nas confidências e que, desde o mestrado, se faz presente na minha vida.

Aos meus irmãos/ãs de santo que me motivam, me ajudam a refletir sobre as práticas dentro do candomblé e se orgulham da minha caminhada com erros e acertos. Em especial, a Baba Ronaldo, Yá Tânia, Ekedy Dinha, Ekedy Iraíldes, Yá Cainana, Ogan Júlio, Baba Faromi.

À Rita Brito, Miriam Rabelo, Ricardo Aragão, grupo de pesquisa Graí, pelas ricas reflexões e frutíferas discussões desenvolvidas em São Lázaro.

A Lincoln Cunha, Selma Capinan, Gésus Trindade, pela rede de apoio e amizade ao longo do doutoramento.

A todas as pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para esta pesquisa que tem muitas mãos, pernas, braços e corações. Devolvo-lhes!

pensamento do tremor irrompe em todos os lugares com as músicas e as formas engendradas
pelos povos.

Ele nos resguarda dos pensamentos de sistema e dos sistemas de pensamento.
Ele não carrega os estigmas do medo ou da incerteza, ele se estende infinitamente como um
pássaro inumerável cujas asas estão cobertas pelo sal negro da terra.

Ele nos reúne na absoluta diversidade, em um turbilhão de encontros: é a utopia que nunca
cessa e que abre o amanhã como uma fruta repartida.

Eduardo Glissant & Hans Ulrich Obrist - Conversas do Arquipélago

RESUMO

SILVA, Lorena Penna. **Onilé e o Sabejé no Recôncavo da Bahia: Trânsitos Epistemológicos.**

A filosofia afro-brasileira e a lei 10.639/2003 têm motivado a produção e a construção de conhecimentos que considerem os saberes excluídos, invisibilizados das comunidades tradicionais pelas insistentes práticas de epistemicídio na sociedade. Diante disso, a pesquisa traz os ritos de candomblé em torno de Onilé e do Sabejé no Recôncavo da Bahia como experiências estéticas, com o intuito de demonstrar como se dá o trânsito epistemológico entre o terreiro e a universidade. Utilizam-se, como categorias, a filosofia da ancestralidade, a relação poética, a totalidade-mundo, o tempo espiralar e as corporeidades, axé e arkhé africana, a estética afro-brasileira, noções de espaço e o rizoma. A temática foi provocada pelos discentes do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (CECULT), da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), que são adeptos das religiões de matriz africana e tensionam a inserção de conhecimentos afrorreferenciados na formação acadêmica. A pesquisa é etnográfica e foi realizada no Ilê Axé Logum Edé Ala Key Koysan, em Salvador-BA, e no Ilê Axé Oju Onirê, em Santo Amaro-BA. A pretensão da pesquisa é contribuir com a produção de poéticas, inovações, criações, pelas multilinguagens, que se dão nos lugares em trânsito.

Palavras-chave: Onilé; Sabejé; Estética; Poética da Relação; Filosofia Afro-brasileira.

RESUMEN

SILVA, Lorena Penna. **Onilé y Sabejè en el Recôncavo da Bahia**: tránsitos epistemológicos.

La filosofía afrobrasileña, la ley 10639/2003 han motivado la producción y construcción de conocimientos que tengan en cuenta los saberes excluidos, invisibilizados en las comunidades tradicionales por las persistentes prácticas de epistemicidio en la sociedad. En vista de esto, la investigación trae los ritos del Candomblé en torno a Onilé y Sabejé en Recôncavo da Bahia como experiencias estéticas, con el objetivo de demostrar cómo se produce el tránsito epistemológico entre el terreiro y la universidad, utilizando como categorías: la filosofía de la ancestralidad, la relación poética, la totalidad-mundo, el tiempo espiral y las corporalidades, el axé y el arkhé africanos, la estética afrobrasileña, nociones del espacio, el rizoma. El tema fue planteado por estudiantes del Centro de Cultura, Lenguas y Tecnologías Aplicadas (CECULT) de la Universidad Federal de Recôncavo da Bahia (UFRB), seguidores de religiones de origen africano, que crean tensión para la inserción de conocimientos aforreferenciados en la formación académica. La investigación, de carácter etnográfico, se llevó a cabo en Ilê Axé Logum Edé Ala Key Koysan, Salvador-BA, y en Ilê Axé Oju Onirê, Santo Amaro – BA. Su objetivo es contribuir con a la producción de poéticas, innovaciones y creaciones, a través del multilingüismo, que se dan en lugares de tránsito.

Palabras-clave: Onilé; Sabejé; Estética; Poética de la Relación. Filosofía Afrobrasileña.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Jornal O Imparcial.....	74
Figura 2 - A varíola. A missão academica ontem a Massaranduba.....	74
Figura 3 - Xaxará confeccionados por Baba Geri.....	97
Figura 4 - I Colóquio sobre Sabejé: Integrante do Ilê Axé Oju Onirê.....	100
Figura 5 - I Colóquio sobre Sabejé: Prof. Dr. Ordep Serra, Baba Geri e Prof. Dr. Eduardo Oliveira.....	101
Figura 6 - I Colóquio sobre Sabejé: Filhas de santo do terreiro Ilê Axé Oju Onirê.....	101
Figura 7 - II Colóquio do Sabejé, no Ile Axé Oju Onirê (I)	111
Figura 8 - II Colóquio do Sabejé, no Ile Axé Oju Onirê (I)	112

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	13
1.1.Vias dos percursos investigativos.....	19
2. A FEIRA (PER) FORMATIVA: CAMINHOS QUE SE TERÇAM NA ENCRUZILHADA DO SABER.....	26
3. ONILÉ - A TOTALIDADE-MUNDO: ANDANÇAS E FLUXOS AFRO- BRASILEIROS.....	34
3.1.Relações entre as categorias do pensamento de Glissant e Onilé/ o chão do terreiro.....	37
3.2.Concepções sobre Onilé em África.....	41
3.3.Onilé e o chão nos terreiros de candomblé.....	44
3.4. Cruzamentos afro-indígenas: narrativas experienciadas no Ilé Logun Edé Ala Key Koysan, em Salvador-BA.....	49
4. NANÃ E A ESTEIRA COMO TERRITÓRIO MÍTICO.....	57
4.1.A esteira como território sagrado.....	58
4.2.Nanã e a ética do cuidado.....	60
5. OS EBÓS: RESTITUIÇÃO À MÃE-TERRA.....	65
6. POÉTICA DO SABEJÉ NO RECÔNCAVO DA BAHIA.....	70
6.1.O sabejé afrodiaspórico.....	71
6.2.Indícios do surgimento do Sabejé: andejos no recôncavo da Bahia.....	78
6.3.O Sabejé em Santo Amaro (BA): fragmentos do Ilê Axé Oju Onirê.....	86
6.4.Dos terreiros à construção de Colóquios Culturais sobre o Ritual de Sabejé.....	100
6.5.O sabejé e o tempo espiralar.....	114
7. ESTÉTICA AFRO-BRASILEIRA E SEUS PERCURSOS.....	127
7.1.Insurgências estéticas: a poética da relação.....	136
8. FRICÇÕES E BELEZA: DIÁLOGOS COM DISCENTES DO CECULT/UFRB ADEPTOS DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA.....	143
9. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	168
REFERÊNCIAS.....	173
APÊNDICE A.....	180
APÊNDICE B.....	181
APÊNDICE C.....	203

1. INTRODUÇÃO

A pesquisa é responsabilidade com o uso de conceitos e mobilização do capital intelectual para sua construção, seguindo uma trama que, para muitos, é um percurso para se chegar a um fim determinado, atingir os resultados esperados com a construção do conhecimento. Nos filamentos da tese, essa proposição não se sustenta sozinha.

A tessitura é, também, nas dialogias envoltas nos sentidos das pessoas, nos lugares que as formam e que compõem a terra em sua vastidão espacial. São esses lugares que respondem às inquietações, ao mesmo tempo em que são fontes delas. A pesquisa com as religiões de matriz africana é a demonstração de um dos meus lugares para provocar a academia a gestar conhecimentos que fujam do paradigma dominante universal.

Os lugares exercem o ofício de regentes, dirigindo as artes-experiências¹ e seus ritmos performados nos corpos. Na composição, há diferenças, tensões, interseções, inovações que movem a terra para uma totalidade aberta, inacabada, sustentada pela existência das identidades fluídas provocativas de poéticas pelas relações.

A potência da terra e a continuidade da sua existência refletem beleza na diferença inclusiva que é possível em virtude do movimento, que implica deslocamento, mudanças, crescimento, amadurecimento, diálogos que acontecem nos lugares e animam o fluxo da vida.

O trânsito é dado pela ideia de circularidade que é, também, a lógica do território, composto pelos lugares, e das filosofias afro-brasileiras que encontram, nas manifestações religiosas e culturais, os princípios norteadores de produção de saberes alimentados pelos movimentos infinitos, espiralares, complementares entre a religiosidade e a existência concreta.

Onilé, a materialidade da terra em movimento, e o Sabejé, como uma das experiências de Onilé nos lugares, cujo rito é definido pelo andarilhar, estabelecendo relações, constituem, aqui, também, o trânsito para pensar e sentir o conhecimento pelas experiências comunitárias, pela multiplicidade de saberes em suas multilinguagens.

Onilé, no antigo Daomé, na África, cujo significado em iorubá é a senhora da terra, enreda-se aos cultos de Sapata, Mawu, Lisa, Ọbalúwáiyé, Buruku, de origem daomeana, e a sociedade Ọgbóni. Esse culto é migrado para o Brasil e recriado nas religiões de matriz afro-brasileira, a partir da memória coletiva dos negros escravizados. Onilé se confunde com a constituição do chão dos terreiros de candomblé que demandam fixações e espalhamentos no território mítico,

¹ Refere-se às experiências vivenciadas pelas comunidades, cujos modos de fazer, sentir e pensar são entendidos como arte, arte de viver.

microcosmo de reminiscência de formas de vida africana dinamizadas e ressignificadas na diáspora.

Onilé é território e natureza formadora das existências, portanto é dela a composição do mundo. Entretanto a sua unidade só existe pela diversidade, que ganha força pela inclusão incessante, pela abertura, pelo movimento. Onilé é a expressão e a continuidade de vida, que produz beleza, condição da existência dos seres e seus produtos, possibilitada pelas relações em que emergem a criatividade.

Um ponto de relação é o cruzamento entre Onilé e a totalidade-mundo, categoria de pensamento de Édouard Glissant, filósofo, poeta, ensaísta, romancista, nascido na Martinica, que reflete sobre a colonização partindo do seu lugar em ebulição. Para Glissant (2021), a totalidade-mundo requer fricção entre as culturas, os saberes, não reivindicando posições hierarquizantes e/ou excludentes, mas se movendo pelo dar-se-com o outro, permitindo mudanças de imaginários, com movimentos criativos dos lugares com suas especificidades. A totalidade-mundo perquirida por ele contraria a totalidade de Hegel que busca o espírito absoluto e a formação de sistema universal pela interligação entre as partes, superando as contradições.

A totalidade-mundo, em estado contínuo de movimento, é estabelecida pelo caos-mundo: “revolvimento desmedido das culturas” (Glissant, 2021, p. 31) que funciona pelas rupturas e fraturas do mundo e flui pela identidade-relação que afasta a violência das essências, das generalizações, sem, contudo, se diluir. A identidade-relação é pressuposto das comunidades em diáspora, das populações escravizadas, colonizadas e subjugadas que sofreram e sofrem pela sobreposição de culturas universalizantes.

O Sabejé é um rito em que o povo de santo percorre as ruas da cidade transladando as insígnias de Obaluayê, com o intuito de angariar recursos para a cerimônia pública do Olubajé, realizada dentro dos terreiros, a fim de celebrar os orixás vinculados diretamente à terra, como Obaluayê, Nanã, Ewá, Omolu, Oxumaré, Iroko.

O Sabejé, uma experiência estética e performática criada na diáspora, cujos indícios de surgimento remontam ao século XIX, é vinculado: aos problemas sociais, políticos e econômicos no período escravagista e pós-abolição; aos conflitos em torno das lutas pelas liberdades individuais e coletivas; e aos direitos cerceados da população negra. Ainda não há pesquisas científicas que o retrate, somente um artigo vinculando-o à paisagem arquitetônica da cidade do Salvador.

O Sabejé coloca em jogo as diferenças, como ancestralidade/materialidade, saúde/doença, vida/morte, fartura/escassez, monarca/maltrapilho, com intuito de provocar,

pelos sentidos e pensamento, a importância das relações entre natureza/cultura/existências, para expandir e manter vidas, fortalecer laços comunitários, preservar a terra, os lugares.

O rito é, reiteradamente, motivado a cessar pelas práticas de racismo aumentadas pela exposição do Sabejé nas ruas, mas encontra uma forte tradição nos terreiros do Recôncavo da Bahia, pelo pensamento de rastro (Glissant, 2021), pelas memórias que gravitam e revigoram-se nos terreiros.

O tempo espiralar (Martins, 2021), a Filosofia da Ancestralidade (Oliveira, 2021), o pensamento sobre Arkhé e asé (Sodré, 2017) e as noções de lugar e espaço (Santos, 2023) nos dão os filamentos dos registros do Sabejé que têm o corpo e as oralidades como fundamento.

As pesquisas em torno de Onilé e o Sabejé foram impulsionadas por tensões, disputas, estética e o movimento político ocorridos no Centro de Cultura Linguagens e Tecnologias Aplicadas (CECULT), da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), em Santo Amaro (BA), a partir da inserção de estudantes negros/as, de religiões de matriz africana, que provocam mudanças formativas em que os modos de existência, as memórias do seu povo e os lugares sejam conhecidas e reconhecidas.

O CECULT foi criado em 2013 e, no projeto político pedagógico do primeiro bacharelado ofertado pela instituição, constava como uma das suas premissas à promoção de um espaço de acolhimento dos saberes e fazeres culturais das sociedades e que “as práticas sociais do entretenimento e arte devem ser não apenas objeto de estudo e formação profissional, mas também o próprio conhecimento que opera o manuseio e o olhar sobre essas formas de atuação, e a produção dos cenários locais” (Brasil, 2013, p. 13).

A cidade de Santo Amaro (BA), lócus do campus, no censo realizado pelo IBGE em 2022, declarou-se 90% constituída de pretos e pardos. Santo Amaro é uma das cidades do recôncavo da Bahia que detinha muitos e enormes engenhos de cana de açúcar que movimentavam a economia do país no regime da escravidão. A cultura afro-brasileira, pela performance, música, comida, dança, religiosidade, estética, ecoa pelos seus poros.

Também em Santo Amaro, encontramos o registro de mais de 86 terreiros de candomblé (Silva, 2018) e a realização do primeiro candomblé de rua, em 1889, denominado “Bembé do Mercado”, que foi reconhecido como Patrimônio Imaterial do Estado da Bahia, e com reconhecimento nacional, pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC), em 2014, e pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2019, respectivamente.

Em 2016, o programa de extensão Cultura e Negritude, do CECULT/UFRB, implementado antes mesmo da instalação do centro de ensino, com o intuito de dar pregnância

às ações de políticas afirmativas em Santo Amaro (Nascimento; Alves, 2016, p. 11), estabelece diálogos constantes com as comunidades locais e seus distritos, como Itapema, Saubara e Acupe, e promove a inserção das Rodas de Saberes e Formação (RSF) na agenda do Bembé do Mercado (2016), contribuindo para o ingresso no CECULT de uma parcela significativa de discentes iniciados em religiões de matriz africana que começam a conectar os conhecimentos mobilizados na Universidade com suas experiências comunitárias e tensionam uma formação com aderência às vivências cotidianas.

As ações do Cultura e Negritude buscam o ingresso de negros e negras (pretos/as e pardos/as) pelas políticas de cotas raciais e sociais, na universidade, mas também a permanência qualitativa dos estudantes que têm como uma de suas bases a implementação da Lei 10.639/2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", com o intuito de reverberar outras formas de pensamento que foram invalidadas pela modernidade, tidas como não conhecimento, e que encontram barreiras na sua efetivação e inclusão, impossibilitando a ampliação do lastro formativo.

Os corpos negros performam inscrições de conhecimentos que atravessam a estética como condição da sua existência e dos seus quefazeres e provocam a instituição a reescrever seus conhecimentos em que os considere sujeitos e produtores nos seus lugares de práticas e promovam aberturas para “universos de referências que constituem os territórios de subjetividades” (Maia, 2020, p. 26).

A temática se subscreve na possibilidade de se instituir novos imaginários, pela experiência estética vivenciada nos terreiros de candomblé, deslocando o conhecimento universal generalizante criado pela modernidade e produtor de desvantagens cognitivas nos espaços multirreferenciais de aprendizagem ².

Esses espaços são segregados pelo racismo que se utiliza dos dispositivos de racialidade, como o epistemicídio (Caneiro, 2023), para promover a exclusão do povo negro e seus produtores de conhecimentos que estão contidos nos seus modos de vida e impactam diretamente no rebaixamento cultural e no desconhecimento de outras formas de pensar o mundo, de outras culturas.

² Conceito e termo usado por Teresinha Froes no livro análise cognitiva e espaços multirreferenciais de aprendizagem.

Essa forma de racismo incide no empobrecimento e na morte de uma multiplicidade de referenciais que exalam das entranhas dos povos com suas multilinguagens que circulam afetando e sendo afetados pelos lugares.

A lei 10639/2003, alterada pela lei 11645/08, é um grande contributo para o enfrentamento ao racismo epistemológico e propulsora de novos conhecimentos. Entretanto, no auge de seus 22 anos, ainda encontra embaraços e contrafluxos para sua efetivação no espaço acadêmico.

Diante dos corpos insurgentes na academia, cujos saberes, história e cultura foram alijados do processo de conhecer, e considerando que a religiosidade afro-brasileira detém princípios filosóficos que constituem os valores éticos, morais e sociais dos grupos, questiona-se como os saberes experienciados nos terreiros transitam na universidade contribuindo para a produção de conhecimentos?

A pesquisa Onilé e o Sabejé no Recôncavo da Bahia: trânsitos epistemológicos é interdisciplinar e insere-se na área de conhecimento da filosofia africano-brasileira dentro dos campos da epistemologia e da estética, assumindo uma posição poética na produção científica.

A tese tem como propósito investigar os ritos em torno de Onilé e do Sabejé, demonstrando como os saberes de terreiro, entrelaçados pela estética e pelas práticas dos lugares, circulam na universidade por meio dos discentes adeptos de religiões de matriz africanas, produzindo epistemes.

Os objetivos específicos são:

1. Descrever os rituais de Onilé e do Sabejé nos terreiros de candomblé;
2. Demonstrar com os discentes do CECULT/UFRB transitam com suas práticas de terreiro na universidade;
3. Relacionar os saberes de terreiros com a filosofia afro-brasileira e outras categorias de pensamento na produção de conhecimento;
4. Perceber como a estética mobiliza os saberes e os corpos no terreiro e na academia;
5. Analisar como os lugares e suas práticas provocam a Universidade a se abrir à multiplicidade.

A tese desenha-se da seguinte forma: **A FEIRA (PER) FORMATIVA: CAMINHOS QUE SE TERÇAM NA ENCRUZILHADA DO SABER** apresenta-se como o primeiro capítulo. Nele, a feira é utilizada como uma estratégia narrativa para tratar de lugar, a partir da

minha experiência na Feira de São Miguel (Salvador-BA), conectando-o ao pensamento de totalidade-mundo e da terra, incluindo: os seres vivos e não vivos; a dinâmica dos terreiros de candomblé; o espaço de relações e transações no qual o terreiro se desloca nos rituais do Sabejé.

O segundo capítulo: **ONILÉ - A TOTALIDADE-MUNDO:** *andanças e fluxos afro-brasileiros*, subdividido em: Relações entre as categorias do pensamento de Glissant e Onilé/ o chão do terreiro; Concepções sobre Onilé em África; Onilé e o chão nos terreiros de candomblé; Cruzamentos afro-indígenas: narrativas experienciadas no Ilé Logun Edé Ala Key Koysan, em Salvador-BA. Essa seção descreve Onilé, no Daomé e seus entrecruzamentos Jeje-Nagô e associa a sua forma de culto no Brasil, que ora vincula-se aos ritos em torno de Obaluaye, Nanã e da família da terra, ora é o próprio chão do terreiro de candomblé, cuja pretensão é relacionar, sendo complementar com outras entidades dos lugares e de culto para expandir seu território, que implica na expansão da vida por vários tipos de movimentos. Onilé é a expressão da terra, no sentido do cosmo, onde as diferenças são estruturantes para a formação da sua unidade, tomada como totalidade. Como a terra requer movimento, está sempre aberta ao inesperado, ao diferente, motivo da sua existência e da produção de beleza.

O terceiro capítulo: **NANÃ E A ESTEIRA COMO TERRITÓRIO MÍTICO**, com os subcapítulos: **A esteira como Território Sagrado e Nanã e a Ética do Cuidado**. O intuito é afastar as dicotomias, utilizando-se da complementariedade vida e morte (Santos, 2008) entrelaçada à iniciação na religião de matriz africana e ao uso da esteira como microterritório mítico, ao tempo em que se propõe a renovar o ìtan de Nanã pela percepção de acolhimento ao diverso, rompendo com os estigmas relacionados a esse orixá e com a percepção da formação comunitária dos terreiros. As percepções sobre corporeidades e matripotência atravessam o subcapítulo, assim como a mutualidade, envolvendo elementos constitutivos da terra.

Quarto capítulo: **OS EBÓS/CONGRAÇAMENTOS RESTITUIÇÃO À MÃE-TERRA**, restaurador do equilíbrio do universo, pelas relações de reciprocidade em um movimento que se estende das feiras ao cotidiano do terreiro que sobrevive com e pela natureza e pelos movimentos corporais e estéticos.

Quinto capítulo: **POÉTICA DO SABEJÉ NO RECÔNCAVO DA BAHIA**, subdividido em: **O Sabejé Afrodiaspórico** - retrata as referências africanas do rito e as associações com os períodos de pandemias no Brasil; **Indícios do surgimento do Sabejé: andejos no recôncavo da Bahia** – traz estudos sobre etnografias realizadas nos terreiros mais antigos da cidade de Cachoeira-BA, a partir dos quais foi possível trazer pistas da criação do culto na Bahia associada ao contexto histórico, social e econômico da época; **O Sabejé em**

Santo Amaro (BA): fragmentos do Ilê Ajé Oxu Onirê a partir da entrevista realizada com o Babaquequerê³, Baba Geri, pode-se ter uma compreensão maior sobre o culto que remonta à Onilé em África e os movimentos de liberdade no recôncavo pós abolição; **Dos terreiros à construção de Colóquios Culturais sobre o Ritual de Sabejé** – descrição dos I e II Colóquios sobre o Sabejé, ocorridos no CECULT e no Ilê Axé Oju Onirê, nos anos de 2023 e 2024, respectivamente, a partir dos quais é possível observar a composição do rito e seus entrecruzamentos com a universidade. **O Sabejé e o Tempo Espiralar** — nesse capítulo, o pensamento de Martins (2021) sobre o tempo espiralar e a percepção da fundação do lugar pela experiência restaurada no tempo dinâmico, curvo, repetitivo e inovador, gravado nos corpos. Percebe-se que Onilé e o Sabejé reclamam a ancestralidade, a totalidade-mundo, o espaço-tempo, a energia vital para o desenho dos seus sentidos.

O sexto capítulo, **ESTÉTICA AFRO-BRASILEIRA E SEUS PERCURSOS**, remete-se à estética que sustenta a tese e às formas de produzir conhecimento das religiões de matriz africana, inscritas e reveladas nos corpos que adentram na universidade e que repercutem nos modos de produzir e relacionar conhecimentos. Essa experiência estética também é a roupagem dos ritos religiosos, em destaque, Onilé e Sabejé, e está presente no cotidiano das pessoas na diáspora, como o movimento das feiras livres. A estética é apresentada, também, como movimento da natureza, do cosmo. No subcapítulo **Insurgências estéticas: a poética da relação**, há a teia que envolve muitas categorias de pensamento de Glissant, como a totalidade-mundo, ecos-mundo, identidade-relação, errância. A poética da relação parte do pensamento rizomático de Deleuze e Guatarri e é desenvolvida na perspectiva de provocar a universidade para sua urgência, a partir da educação pelos sentidos, pela poética que se dá no encontro entre os saberes do terreiro e a universidade em fricções. No sétimo capítulo, **FRICÇÕES E BELEZA: DIÁLOGOS COM DISCENTES DO CECULT/UFRB ADEPTOS DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA**, são analisados trechos das entrevistas realizadas com os discentes, em que são expostas as tensões com o ingresso, permanência e formação e os modos como o conhecimento de terreiro é operado no espaço acadêmico.

1.1. Vias dos percursos investigativos

Os estancamentos impedem o movimento, a circularidade, que constitui a teia emaranhada que é esta tese e que exige deslocamentos contínuos. Diante disto, tomei a decisão

³ Pai pequeno – aquele que assume a liderança da casa na ausência do Babalorixá.

de diluir a epistemologia ao longo da pesquisa, já que ela permeia e indica o seu que fazer, percorrendo, sem paradas, as ilações provocativas e incompletas.

A busca é pelos trânsitos epistemológicos que trazem, no seu bojo, os saberes sobre as experiências na diáspora, atravessadas pela estética, pela produção de sentido, pelas relações obtidas nos fluxos culturais e existenciais, pela multiplicidade. Os lugares são como especificidades concretas em composição com o espaço, o território. A sua redução para caber a universalidade que determina quem, como e o que compõe o espaço-tempo provoca exclusões, enquanto os lugares querem inclusões pelas suas forças natural, técnica e existenciais (humana e não humana).

Para o aporte epistemológico, foram eleitas: a filosofia da Ancestralidade (Oliveira, 2021) que repousa sobre princípios extraídos da filosofia africana, que fundamentam a ancestralidade como princípio organizador das religiões de matriz africana, no qual as experiências se inscrevem nas corporeidades inscritas em tempos sucessivos, não lineares, reversivos; a Poética da Relação (Glissant, 2021) que tem como uma das suas chaves a multiplicidade na diversidade do mundo em teias relacionais que embelezam, dinamizam, propulsionam a criatividade e promovem a inclusão a partir do direito à opacidade; e a Filosofia de Atabaques (Sodré, 2017) que inaugura a Arkhé africana (princípios ancestrais e éticos, inaugurais de uma sociedade) e a força vital, o asé, restauradores de espaço-tempo reversível e dinamizado no agora.

Os terreiros de candomblé transitam nas categorias abertas da tradição, seja pelo processo de abertura de novos terreiros ou pela continuação dos existentes que imprimem as suas próprias subjetividades, aliadas as inovações produzidas pela temporalidade, cujos filamentos não se apagam, são adaptados no presente. A multiplicidade regenera os filamentos inscritos nas diversidades e nas corporeidades que formam unidade e a assunção de uma política que busca agregar as pessoas com suas diferenças.

A criação de novos egbés e sua organização social multiplica-se com todas as modificações, conflitos, divergências, convergências ao que chamo do movimento de Onilé de fixação e espalhamento que nunca é igual ao lugar de origem e nem se desenvolve da mesma forma, mesmo partindo de uma continuidade é totalmente alterada pelas relações que são estabelecidas com o entorno. Sodré (2017, p. 154) explica que: “para os nagôs, a expansão do asé, que visa a assegurar a continuidade física dos descendentes de africanos e a territorializar os processos de pensamento afros, acompanha a expansão da alacridade na direção da heterogeneidade das sensações e da potência dos corpos”.

O candomblé, nesse compasso, tem uma forma social, organizativa, que guarda

características de experiências/acontecimento que perdeu a potência do começo, seja pelo movimento da diáspora, pela dinamicidade das práticas, pela transculturação, pelos elementos encontrados no lugar de recriação da cultura, e reinstitui-a pela memória corporal (singular e comunitária) que revela um pensamento cosmológico e ético.

A filosofia africana é perquirida a partir da experiência histórica da África pré-colonial e com base na atualização e recriação dessa experiência em solo brasileiro. Os elementos universo, força vital, palavra, tempo, pessoa, sacralização, morte, família, produção e poder da filosofia africana preservados no Brasil constituem eixos para a formação da comunidade que se utiliza de práticas ritualísticas para dar existências as formas de vida pactuadas. Martins (2021) nos diz que a Ancestralidade:

Princípio mater que inter-relaciona tudo o que no cosmo existe, transmissor da energia vital que garante a existência ao mesmo tempo comum e diferenciada de todos os seres e de tudo no cosmos, extensão das temporalidades curvilíneas, regente da consecução das práticas culturais, habitadas por um tempo não partido e não comensurado pelo modelo ocidental de evolução linear e progressiva. Um tempo que não elide a cronologia, mas que a subverte. Um tempo curvo, reversível, transversal, longo e simultaneamente inaugural, uma sophia e uma cronosofia em espirais (Martins, 2021, p. 42).

A imersão na análise cognitiva (Anco) (Burhan et al., 2012) e na Etnografia (Gertz, 1978) possibilita a ampliação das percepções da pesquisa que atravessam o entendimento da descrição puramente interpretativa sobre o outro, utilizando-se dela para propor uma descrição pelos sentidos com o outro, que é possível na tessitura do que se é dentro da comunidade pesquisada, sendo um só corpo, sem estancamentos.

Gertz (1978) defende a interpretação antropológica a partir dos significados das experiências das pessoas ou das comunidades. Com acuidade para a percepção entre o que se diz e se apresenta, a partir da busca pelo real que, muitas vezes, não chega ao pesquisador estrangeiro que de fato apresentará uma caricatura. Esse real se dá, segundo o autor, pelas informações das comunidades, mas também, pelas interpretações que são relacionadas. Conforme diz Thoreau (1983 apud Gertz, 1978, p. 27) “não vale a pena correr o mundo para contar os gatos de Zanzibar”.

A distinção entre o objeto do estudo e o estudo fica clara a partir de um posicionamento ético em relação à conduta do antropólogo “fazer ciência com o outro”. Só o outro pode falar melhor de si. As outras interpretações se dão pelo processo criativo, imaginativo que não revela e nem traduz por completo a cultura do outro.

Gertz (1978, p. 31) informa três características da descrição etnográfica: é interpretativa; o que ela interpreta é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar

salvar o “dito” num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-las em formas pesquisáveis, a partir da leitura do acontecimento que se debruça sobre vários signos e significados a serem interpretados, referindo-se, por ora, à opacidade do sujeito e não do objeto.

Como a etnografia estuda as culturas para uma compreensão da sociedade como um todo, de forma singular, sem esgotamento da sua análise, as suas interpretações não podem se afastar das subjetividades que são produzidas nas comunidades, nas experiências grupais e/ou individuais que, por vezes, perpassam a interpretação e o plano material. Os não-ditos fogem da interpretação do pesquisador-estrangeiro, como bem diz Gertz (1978), que precisa “despir de si mesmo” e, ainda assim, encontra dificuldade pela não familiaridade com as cosmo percepções (Oyěwùmí, 2021) ou pela tentativa e fixação em interpretar, sem a presença do outro, e, muitas vezes, o não-interpretável.

Aproximo-me do conceito de Cultura de Oliveira (2012): “a cultura é o relacionamento das singularidades no plano de imanência concomitante aos valores produzidos no plano de transcendência”, ou seja, uma memória ancestral que imprime valores que se retroalimentam dos sentidos no agora, sem desvanecer da Cultura como uma ciência semiótica por meio das teias de significados criadas pelos seres humanos e a sua análise (Gertz, 1978, p. 15).

A interpretação descuidada resvala-se, também no etnocentrismo, pautado na ideologia da superioridade cultural a partir do olhar da sua própria cultura, no prélio do poder e da dominação, informando outras formas de violência que antecedem os traços culturais de um povo e que se abstêm simplesmente pelo menosprezo a cor da pele e todas as derivações dela, ou seja, suas formas de existir (Munanga, 2019).

É o sujeito/pesquisador que se insere com tantos outros sujeitos/pesquisa, compartilhando as experiências a partir do seu território. Isso não quer dizer que se rejeitam as contribuições ocidentais, tendo em vista que estamos imersos nela com todas as suas inserções estruturantes na sociedade. O que se pretende é pensar em saberes que são invisibilizados, subjugados, pela produção universalizante de conhecimento, com as pessoas no real e seu potencial criativo em diálogos abertos, provocando inovações no campo científico.

Esse empenho só será possível por meio da aproximação com as comunidades, dos seus sentidos que produzem experiências, da ancestralidade como categoria analítica que “interpreta seu próprio regime de significados a partir do território que produz seus signos de cultura” (Oliveira, 2012) e da multirrefencialidade, complexidade e subjetividade em interação, permitindo uma polivalência de sentidos.

Reclamam-se métodos e dispositivos conjugados, permitindo uma variedade de percepções com/sobre a pesquisa, que não se revela sobre uma única perspectiva pela sua

pluralidade e plasticidade. Diante disso, escolhi a etnografia e os métodos infracitados, acreditando que possam aprofundar a compreensão sobre os sujeitos estudados e seus modos de produção de conhecimento e cultura.

A descrição densa torna-se incontornável para a compreensão das singularidades impregnadas de sentidos que se circunscrevem para além dos dizíveis e formam os contextos das comunidades. Segundo Gertz (1978, p. 16), esses sentidos dão significados a comportamentos expressos por pessoa ou um por um grupo por meio do que ele chama de “sinal da cultura”. De forma contundente, Macedo (2010, p. 82), na etnopesquisa, conceitua de bacia semântica e o universo simbólico, a partir da interpretação do sujeito com seus quadros referenciais, construindo sentidos. Requer atenção à descrição densa pelo pressuposto de que a opacidade se fará presente pelos objetos e pelas pessoas. Ademais, há o compromisso ético em fazer pesquisa com e não sobre as pessoas.

Em se tratando dos terreiros de candomblé, reverberam neles, também, os pressupostos ético-estéticos inscritos na filosofia da ancestralidade (Oliveira, 2021), por meio dos princípios cosmológicos africanos. A descrição densa necessita da interpretação, da percepção, das implicações e das inferências do autor perante o fenômeno, portanto, o autor precisa se despir e trazer as pessoas do discurso para a centralidade. Os significados, por vezes, não estão na aparência superficial e nem sempre são decifráveis.

Foram utilizadas na tese três métodos de pesquisa: descrição densa, observação participante e entrevistas semiestruturadas. A descrição densa foi utilizada nos capítulos terceiro, quarto e quinto, a partir da minha inserção, como membro, no terreiro Ilê Logundé Ala Key Koysan, na tentativa de efetivar o trânsito epistemológico por meio da transdução (Burnham, 2012) de símbolos, significados e sentidos do terreiro, em simbiose com os conhecimentos dispostos na academia, tendo em vista minha circulação nos dois lugares.

Para a escrita do quinto capítulo, foi realizada a observação participante no terreiro Ilê Axé Oju Oniré, local de realização do II Colóquio sobre o Sabejé. Esta atividade traz a relação entre a formação do terreiro e a academia. A partir dela, se pode verificar a ausência de registros sobre os indícios de surgimento do Sabejé e a tentativa de resgate por meio da historiografia, entrelaçada com os modos religiosos e culturais do Sabejé no agora. No oitavo capítulo são feitas análises das entrevistas realizadas com discentes do CECULT/UFRB oriundos de terreiros do candomblé, a fim de demonstrar como se dá o trânsito epistemológico entre o terreiro e a universidade e suas reverberações.

A descrição densa, nesta pesquisa, também confunde as relações com os sujeitos da pesquisa: tomo, aqui, o objeto como sujeito, recaindo sobre a pesquisadora no entremeio da

academia, do CECULT/UFRB, e de iniciada há 23 anos no candomblé. A descrição densa surgirá a partir das observações da pesquisadora no seu terreiro e nos terreiros que comungam o ritual de Onilé, entrelaçando-os à trama textual.

Descrevi o rito para onilé/intoto, a partir das observações realizadas no terreiro Ilê Logum Edé Ala Key Koysan, do qual sou filha da casa e Ajimuda e nos outros terreiros que frequento como visitante. Em relação à fundação do terreiro, após conversa com a Yalorixá da casa, mãe Beata, e uma das Equedes mais antiga, Iraíldes Sacramento (Guechidan), elas narraram a constituição do Koysan. Alguns elementos foram esquecidos pelo tempo e outros foram recordados. A importância de lembrar a hereditariedade da família mítica era visivelmente muito importante para a Yalorixá, assim como demonstrar a expansão do seu terreiro e as suas atuações no agora.

A observação participante no Ilê Asé Oju Oniré, em Santo Amaro (BA), sob a regência do Babalorixá José Raimundo dos Santos, Pai Pote, se deu no último dia do Sabejé do mês de agosto de 2024, que aconteceu em conjunto com o II Colóquio sobre o Sabejé. As atividades marcavam o encontro cultural entre as práticas do terreiro, a universidade e a necessidade de preservação e expansão do Sabejé, rito de importância para a comunidade de santo, que culmina na realização do Olubajé. Para subsidiar a pesquisa sobre o Sabejé foi necessário recorrer também a historiografia para entender o surgimento do rito e suas reverberações no presente.

Entrevistas semiestruturadas foram realizadas com os (as) discentes do CECULT/UFRB para compreender os trânsitos entre os terreiros e a universidade nos processos formativos. Foi realizado mapeamento com os universitários (as) que ingressaram no CECULT/UFRB, iniciados nas religiões de matriz africana, destacando-se estudantes do Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (BICULT) e de Licenciatura em Artes.

Não houve entrevistas com estudantes dos outros cursos ofertados pelo CECULT, pelo fato de não ter estudantes iniciados em terreiro de candomblé que se dispusessem a participar da pesquisa. O que não fica claro é se não há estudantes iniciados nessas terminalidades ou se eles não quiseram participar.

Levando-se em consideração o momento pandêmico e as imprevisibilidades impostas, o mapeamento foi virtual, por meio de aplicação de questionário elaborado no google/formulário, o qual levantou os seguintes dados dos (as) discentes do CECULT/UFRB: nome, nome social, telefone, idade, identidade de gênero, relação com a religião de matriz africana: cliente, abiã, iniciado, visitante e, se iniciado, informar se é yaô, egbomi, yalorixá, babalorixá, ogan. O objetivo era explorar os dados dos que tinham vinculação com as religiões

de matriz africana, com prioridade para os pertencentes às comunidades tradicionais do Recôncavo da Bahia.

Após o mapeamento, foram realizadas 09 entrevistas semiestruturadas que serão traduzidas levando em consideração o não-dito e as múltiplas linguagens, de acordo com as estratégias da pesquisa dispostas no questionário (anexo) e que são flexíveis, situando-se no decorrer das observações e dos diálogos.

A análise dos dados é comparativa entre as questões similares para cada estudante, por meio de agrupamento das questões. Foram 10 questões abertas, algumas não respondidas por conta de repetição com a questão anterior ou porque o aluno já havia respondido dentro de outra questão. A repetição foi intencional para tentar ao máximo entender as relações que os discentes fazem entre a formação do terreiro e a academia.

2. FEIRA (PER) FORMATIVA: CAMINHOS QUE SE TERÇAM NA ENCRUZILHADA DO SABER

A feira é o testemunho das relações que são tecidas nos encontros e que se modificam na construção com o outro, a partir de como as diferenças e as semelhanças criam elos repetitivos, mas não iguais. Tecer a feira é levar o corpo, pelos sentidos, até o território emaranhado, ou melhor, situá-lo como um organismo que se mobiliza pelos seus fluxos abertos, desestruturados.

Quem frequenta a feira talvez já tenha enfrentado o embaralhamento da percepção no local. Por vezes, há um estranhamento e parece que é a primeira vez que vamos à feira ou as suas vielas. Damos voltas e paramos no mesmo lugar. Há uma provisão do que comprar que acaba totalmente desarticulada ou há um atordoamento que nos mantém inertes, a admirar, observar, sentir, ouvir e nada comprar. A feira é dotada de força vital que se move com os seres em busca de relações e sentidos existenciais. Faz parte do cotidiano do homem/da mulher e da comunidade, a partir da palavra como potência criadora que interrelaciona os seres com tudo que existe (Hampaté Bâ, 2010). A feira é fluxo comunicacional que reverte também a aparência dos ditos.

Retratar a feira livre como estratégia narrativa para a metodologia aplicada é andarilhar nas recordações do meu passado, as quais me constituem no agora e traçam os meus caminhos na / com a vida que não se dissociam da minha condição de acadêmica. Logo, apresentar o meu sentir, como me relaciono no meu caminhar, penso e articulo as ideias e envolvo toda essa bagagem na minha escrita é o que me faz estar enroscada em tantas outras vidas que deságuam em mim.

São requeridas estratégias narrativas contingentes que reconstituam as diferenças culturais pelos sujeitos subalternizados, por meio das suas experiências que se repetem em pontos equidistantes, afirmando os sujeitos e suas subjetividades negadas, destituídas. A busca é pela pluralidade de sentidos, pelas verdades parciais, pela recusa do outro como objeto e, conseqüentemente, pela revisão das suas histórias, para que surjam confrontos políticos que nos encaminhem para uma pluriversalidade.

A “aproximação” e o “distanciamento” constituem o jogo da escrita desta pesquisa. O estar dentro: da feira, como descrevo abaixo; do candomblé, como iniciada no terreiro Ilé Logum Edé Ala Key Koysan; da Universidade Federal do Recôncavo (UFRB), como servidora técnica, permite-me falar pelas minhas experiências, assim como trafegar nos espaços e fazer leituras,

muitas vezes, sem empecilhos, ao tempo em que se faz necessário “estranhar em busca de uma visão exterior, do ponto de vista antropológico” (Silva, 2015, p. 48).

A pesquisa se sucede na tentativa de “levar as pessoas a sério” (Ingold, 2019), o que, nesse caso, inclui a pesquisadora que evoca o pertencimento para navegar dentre as experiências das suas comunidades com todos os riscos de estar dentro e fora, simultaneamente. Faz sentido, nesse contexto, a antropologia defendida por Ingold, a “filosofia com as pessoas dentro”, com o intuito de “compartilhar da sua presença, de aprender com suas experiências de vida e de aplicar esse conhecimento às nossas próprias concepções de como a vida humana poderia ser, das suas condições e possibilidades futuras” (Ingold, 2019, p. 10).

Trata-se, também, do próprio exercício da Filosofia Afro-brasileira na persecução da afirmação das existências, por meio das práticas das comunidades dos povos na diáspora (Oliveira, 2020), a partir de uma poética que se faz entre o conhecimento enquanto ciência, a sagacidade das experiências e a criatividade imaginativa, superando a descrição objetificada dos modos de vida, por vezes, de uso etnográfico.

Nasci na Rua Muniz Barreto, nº. 4, Pelourinho, Salvador-BA, em frente à Igreja de São Domingos, e eu e minha família fomos obrigados a nos retirar pelos idos de 93/94, logo na primeira etapa do processo de gentrificação⁴ do Centro Histórico de Salvador. Esse período também caracteriza o auge do Grupo Olodum, fundado pelos moradores do Maciel/Pelourinho, cujo samba-reggae caía na boca do povo: “Pelourinho primeiro mundo, cartão-postal de Salvador [...] negros conscientizados cantam e tocam no Pelô”. Era a ponta do processo de limpeza social e racial do local, desejado pelas pessoas que vibravam ao som musical.

Duas a três vezes por semana, passávamos pelo Cruzeiro de São Francisco e descíamos a Ladeira do Pax, saindo direto no fim da Baixa de Sapateiros e início da Barroquinha, onde ficava a entrada principal da Feira de São Miguel. A Feira de São Miguel era extensiva até a rua Fonte do Desterro, por trás da ladeira do Desterro. Os boxes que davam para essa rua geralmente vendiam bebidas e tira-gostos e disputavam o espaço com as habitações: casas

⁴ Gentrificação entendida como um processo de reestruturação urbana, em atendimento aos rearranjos do Capital, sendo necessário para o entendimento o conceito de “fronteira urbana”. A gentrificação, no contexto do Pelourinho, compreende a segunda vertente em que o autor discorre sobre gentrificação no sentido de que: “reestruturação do espaço se apresenta como um componente imediato de uma ampla reestruturação social e econômica das economias capitalistas avançadas. Determinado ambiente construído expressa uma organização específica da produção e reprodução, do consumo e da circulação, e conforme esta organização se modifica, também se modifica a configuração do ambiente construído” (Smith, 2007, p. 6).

sublocadas em quartos; fabricação de ofelis (doce feito com o sumo da cana de açúcar); e moradias familiares.

Os moradores do Pelourinho, pela proximidade, geralmente iam à feira de São Miguel e/ou ao Mercado de Santa Bárbara, estabelecido no início da Baixa de Sapateiros, em frente à entrada para o Taboão. A Feira de Sete Portas era frequentada para compras volumosas. O mercado de São Miguel tinha uma variedade de opções de ramos alimentícios: galinha de capoeira, carne de porco, carne de boi, farinhas, folhas e todos os artigos utilizados pelo povo de santo nos seus rituais. Muitos boxes tinham retratos de santos, assentamentos escondidos, velas, altares e ramos de folhas em jarros de água, protegendo o estabelecimento.

Hortifrutis eram encontrados na barraca mais disputada, a de Sr. Elias. Além das melhores verduras e frutas que conquistavam as clientes, na sua maioria, mulheres; ele vendia fiado, dava “quebra” na sacola, colocando um pouco mais, sem custo, e tratava de forma delicada as suas clientes. Havia outras que aproveitavam “um vacilo” de Elias para o surrupiar e encherem a sacola. Muitas vezes ele não via e outras fingia não ver. Eu sempre estava na barraca de Sr. Elias quem me ensinou os caminhos por dentro da feira.

Fazer feira ou descer para a feira era um ato coletivo, sempre íamos com mais duas ou três vizinhas e suas filhas e filhos. Caminhávamos observando a paisagem, correndo, pulando, conversando com outras pessoas no caminho, sem ver girar o ponteiro do tempo. Mainha seguia alertando dos perigos e de não pedir nada extra, pois o dinheiro não dava, enquanto ela e as amigas conversavam sobre a vida e, principalmente, sobre as aflições e as formas de cooperação tão comuns entre o povo do Maciel/Pelourinho.

As pessoas que moravam na Saúde, Nazaré, Alvo, Barris, Joana Angélica e imediações compartilhavam a Feira de São Miguel com os moradores do Pelourinho. Todos se batiam nos corredores apertados, tocando as mãos nas escolhas dos alimentos e trocando olhares. Ir à Feira para o povo do Pelourinho não tinha horário, era a qualquer hora do dia, alcançando à noite. O horário dependia do “fazer dinheiro” para descer à feira (por conta das ladeiras) para comprar comida pronta nos boxes ou comprar alimentos.

Quando eu fiz nove anos, passei a ir sozinha à feira com todas as instruções dadas por minha mãe quanto ao trajeto, mas não quanto à feira. Os feirantes me conheciam: “lá vem menina veneno. Cadê Lica, a seca da moda?” Eram comuns apelidos como forma de demonstrar carinho. Eu não ia somente fazer a feira da minha casa, descia 03 a 04 vezes para fazer as das vizinhas e, assim, ganhava meu trocado. Elas confiavam de olhos fechados. A essa altura, eu sabia todos os boxes que elas iam, os gostos, os melhores produtos e gravava as quantidades pedidas e todas as carnes secas dispostas nos boxes. À noite, eu nunca fui à feira pela alteração

do fluxo das pessoas que iam mais para comer, beber e namorar e pelos temores dos invisíveis que já me assustavam durante o dia.

Na entrada do Mercado de São Miguel, posicionavam-se as mulheres que vinham vender iguarias da Ilha de Itaparica: cocadas, beiju, bolinho de tapioca, pamonha de carimã, frutos do mar. Após o portão, dentro do mercado, tinha um largo com frequentes rodas de capoeira e poucos boxes/bares com cadeiras ao redor. No mais, muitas entradas e saídas que se comunicavam e exporiam as mercadorias em variedades.

No fundo da feira, era o ponto de encontros, de conversas soltas e de muito cheiro de bebidas com folhas engarrafadas que impregnavam o ar. No período de decadência da feira, no final dos anos 90, coincidindo com a expulsão das pessoas que moravam no Pelourinho, tornou-se ponto de mendigos, alcóolicos e todo tipo de transações escusas.

As mulheres, predominantemente, faziam o comércio de comidas prontas e das vendas de mocotó, fato, tripa e derivados e, por vezes, os ofícios coincidiam. As mulheres que tinham barracas de fato, eram, em sua maioria, pertencentes às religiões de matriz africana e, de lá, tiravam seu sustento e dos seus filhos, bem como os valores para pagar as obrigações com o santo. Elas tinham manejo com as facas afiadas e tinham alianças com outras mulheres. Em um certo dia, minha mãe chegou na barraca de Roquelina de Oxum, com marcas de violência doméstica, e Roquelina passou as mãos por debaixo das saias prometendo estripar meu pai: era que ela faria se, naquele momento, o tivesse encontrado.

Quando as feiras estavam fechadas, as vendas de comidas prontas subiam para as esquinas das ruas do centro histórico. Eram tabuleiros com as famosas e disputadas cocadas de gengibre, aipim com molho lambão, passarinha, bolinho de estudante, lelê de corte, cuscuz de tapioca, carimã e milho, rolete de cana de açúcar e rodela de abacaxi.

Oyêwùmí (2021), nos estudos sobre as relações de gênero, em Oyó-Iorubá, na Nigéria, África Ocidental, no período anterior à colonização, afirma que Hugh Clapperton e Richard Landes, em visita a Oyo, na década de 1830, discutiram os vários tipos de pratos cozidos feitos pelas mulheres que comercializavam na feira e locais públicos. A autora descreve que:

Os mercados noturnos nos quais as mulheres conectam suas comunidades locais com as principais fontes de alimentos na cidade só podem ser entendidos no contexto dos hábitos locais de alimentação dos povos iorubás. A maior parte da população da classe trabalhadora come alimentos que não foram preparados em suas próprias casas. A explicação para esse fenômeno de cozinhar e comer fora, **no entanto, também está ligada ao fato de que mulheres colocam o comércio em primeiro lugar em seus interesses** (Hodder, 1969 *apud* Oyêwùmí. 2021, p. 104).

Essas práticas não reificadas se ligam às das mulheres negras que circulavam no Pelourinho e, com certeza, há vestígios em toda a cidade, em outras feiras e mercados. O certo

é que, nesse período, o ato de mercarem trazia mais independência e autonomia financeira, principalmente, para que custeassem suas obrigações com os orixás e inquices e mantivessem seus cultos e devoções. Ao mesmo tempo, elas se relacionavam e se ajudavam por meio de trocas. Perdemos as contas de quantas vezes Vera “caolha”, que vendia fato, escondia-se lá em casa corrida do marido, assim como os banhos de folhas, oferendas e simpatias aprendidas por minha mãe.

A autonomia das mulheres nas feiras guarda estreita ligação com o orixá Oyá/Yansá, considerada a padroeira dos mercados, no sentido de transacionar, já que, nos itãs, ela aparece como uma astuta comerciante, e dá liberdade de se movimentar nos espaços e nas relações sem se reduzir pelas questões de gênero. Oyá, vinculada à Santa Bárbara, é vivificada no imaginário social pelo sincretismo religioso, encoberta pelas grandes reverências a essa santa, como na construção de um mercado em sua homenagem.

Até os dias atuais, as festividades votivas de Santa Bárbara, no 04 de dezembro, é a festa também de Oyá/Yansa que mobiliza centenas de pessoas entre a Igreja de Santa Bárbara, (Liberdade), o mercado de Santa Bárbara (Baixa de Sapateiros) e a Igreja do Rosário dos Pretos (Pelourinho). A canção intitulada dia 04 de dezembro, de composição de Tião Motorista (1927-1996+), gravada por Maria Bethânia, expressa bem essas facetas: “No dia 4 de dezembro vou no mercado levar. Na Baixa do Sapateiro flores pra santa de lá. Bárbara santa guerreira, quero a você exaltar. É Iansã verdadeira! A padroeira de lá [...]” (Motorista, 1971).

As feiras livres, em especial, o mercado de São Miguel, lócus da minha experiência, constituíam-se por meio das relações que se afluíam pela convivência dentro e fora do espaço. É claro que havia as disputas por boxes, clientes, rivalidades, mas as restaurações eram certas e as alianças constituídas ou reconstituídas.

A feira me ensinou a conviver e penetrar nos lugares, com as pessoas e com as coisas, em meio às relações pessoais e seus afetos que iam sendo constituídos à medida que as trocas aconteciam. Não eram trocas somente de dinheiro/mercadoria, eram as percepções do lugar e suas nuances, as formas de fazer e ser que davam respaldo nas cruzadas. As comunicações circulavam e se estendiam das residências para as feiras e das feiras para as residências.

Após a saída da minha família do Pelourinho, continuei o percurso da feira: a do Japão, na Liberdade, local onde fui residir; algumas vezes, a das Sete Portas; e a do São Joaquim, a partir das vivências como abiã no terreiro de candomblé Logum Edé Ala Key Koysan, na Boca do Rio, onde me iniciei em 2002. Vogel; Mello; Barros (1998, p. 14) informam que a feira é a “caixa de ressonância da comunidade onde se praticam cultos”. As feiras também têm suas singularidades e modos de relacionar que divergem e se encontram.

As paisagens móveis das feiras e mercados, as ambivalências e opacidades das multiplicidades das redes que se constroem, se desconstroem, se penetram, se modificam, se estendem e nas quais as relações estão em jogo, sejam no campo do visível ou do invisível, dos seres ou das coisas, da natureza ou do homem, do homem ou do capital, ajudam-me na construção dos caminhos que serão contornados na pesquisa e que tomaram como metodologia a Etnografia (Gertz, 1978).

Volver as feiras é memorizar espaços de conhecimentos, comunidades de práticas, que têm sido desagregadas durante o decurso do tempo por muitos fatores, dentre os quais: a substituição pelos grandes mercados e atacadões e pelo imaginário da feira como lugar insalubre combinado com a inferiorização do espaço que perpassa tons de pele e classes sociais; as formas como o tempo tem limado as existências; as migrações das populações, como no caso da feira de São Miguel, entre outras questões.

As religiões de matriz africana mantêm a chama das feiras, por serem elas, a extensão dos terreiros ao relacionar uma totalidade de elementos como o rural e o urbano, os reinos animais, vegetais e minerais, a terra, os seres visíveis e invisíveis, entre outros.

A feira liga-se às atividades internas e externas dos terreiros, dentre as quais se destacam: o suprimento de insumos para os ritos que envolve os ofícios requeridos que se ligam à estética dos terreiros; as relações que são formadas; as transações comerciais que circulam valores de forma comunitária em que por vezes confunde-se a imagem do adepto com a do feirante; as intervenções dos seres invisíveis que corporificam as suas trocas para continuar agindo no mundo material, presente.

A partir da cosmologia de reminiscência africana, Oyewùmí (2021, p. 44) descreve que a realidade é percebida como “uma presença particular no mundo- um mundo concebido como um todo, no qual todas as coisas estão ligadas”, repercutindo no que Oliveira (2021) ao conceber o conceito de Ancestralidade, como princípio organizador das religiões de matriz africana, conformada por rol exemplificativo de princípios da filosofia africana, nomeia de Universo. Essa percepção de mundo se diferencia da visão ocidentalizada que se atém a fragmentariedade das existências e da incomunicabilidade entre elas.

Oyewùmí (2021) traz fragmentos da estrutura de mercado em Oyo, na seção: Divisão de Trabalho e Gênero, a partir das relações entre o campo (terras de cultivo/oko) e seus membros àgbé (agricultores/as) e a cidade (Ilu), por meio das vendas dos produtos nos mercados (ojá) e a sinergia entre os tipos de trabalho. Os mercados eram prestigiados dentro da cidade pela sua força de relacionar, sem estabelecer categorias rígidas entre quem mercava e lidava com a terra e o sacerdócio. Ojá era “encruzilhada onde uma multidão de povos de

diferentes esferas da vida, diferentes cidades, diferentes nacionalidades e até mesmo diferentes ‘seres’ se encontravam” (Oyewùmí, 2021, p. 116).

A autora informa também: o *modus operandi* produtivo entre o tipo de mercadoria vendida; a distância percorrida; a escala de operação, a abertura do comércio e da agricultura para população em geral, enquanto as profissões e ofícios estavam vinculados às linhagens consanguíneas.

Tocar nas feiras e mercados (Ojá) é remeter à tradição (àsá) como “interação entre o passado e o presente e ação da pessoa que “reconta” a história a qualquer momento (Oyewùmí, 2021, p. 135). Ou seja, a tradição é um processo dinâmico das relações. As relações presumem trocas e “troca é movimento e o movimento implica transitividade, todas elas estão subordinadas a Exu, o grande princípio dinâmico da cosmovisão do candomblé” (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 7). Seguramente, por isso, a ele é conferido o título de Olóojà, dono do mercado.

Exu dará a dinâmica desta escrita. Ele aparecerá, mesmo sem ser chamado à trama, com ambivalência própria, e firmará presença no percurso textual do segundo capítulo, permitindo a restauração da força textual por meio da boca que tudo draga e penetra em diálogos. E, a propósito disso, da boca que tudo come, ele é convidado a dar o tom da restauração do sacrifício para o equilíbrio, colocando em comunicação os mundos e as coisas, como veremos no subcapítulo: o ebó como congraçamento.

A partir da encruzilhada, figura principal Exu, sendo as feiras seu lócus de transitividade e caminhos porque é a dinâmica que move as relações, é que a inclusão, a poética da relação, o rizoma, a diversidade, a multiplicidade, a ancestralidade, a filosofia afro-brasileira confluem no sentido de reparação, da restauração do equilíbrio, próprios de exu, em uma sociedade marcada pela desigualdade, que tem como um dos fatores principais estruturantes, a raça.

Se a sociedade é desigual e uma das formas de concentração e de permanência do poder é a inferiorização do outro que permite nos destacar sobre o demais, recai sobre ela, também, os meios de produção da raça subjugada, dentre eles, as suas formas de pensamento, a sua filosofia, desacreditadas como fontes de conhecimento, portanto, invisibilizadas, assimiladas por apropriação ou colocadas na penumbra do campo religioso/fetichista que não dialoga com a ciência.

Entrementes, Glissant (2021), ao tratar de filiação, a partir da comparação entre as mitologias não-ocidentais e ocidentais, contrasta o conhecimento generalizável pela universalidade cristã e o da individuação de Buda (parte dissoluta do todo que se repete), trazendo o marco crístico na história generalizada e generalizante, a qual propôs o mundo

ocidental na complementariedade filiação/poder. Segundo Glissant (2021), é o mesmo que fundamentará cientificamente a evolução da espécie de Darwin, recusando a existência do outro.

As reificações, as disjunções, as categorizações são quizilas de Exu, que tem a comunicação seu símbolo para restaurar as relações assimétricas que farão com que a totalidade-mundo (Glissant, 2024) emergja. Talvez, esse seja o sacrifício de Exu, relacionar os seres pela reciprocidade. Como a totalidade-mundo repousa na/da terra, é sobre todos os seus elementos e seres em epifanias que as relações rizomáticas se repetirão.

Os mercados/feiras traçados, como estratégia narrativa no percurso metodológico da pesquisa, mobilizados em torno dos conhecimentos advindos dos terreiros de candomblé, fontes da filosofia afro-brasileira, em diálogos com outros conhecimentos científicos, estruturam-se em territórios da diversidade (Hall, 2002), em que “o mercado constitui, sem dúvida, a maior confluência de elementos simbólicos numa configuração sincrônica” (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 28), contribuindo, assim, para o pensamento de Onilé e a totalidade-mundo, as relações poéticas e a estética impregnadas na tese e a dinâmica do Sabejé, por meio de outras linguagens e formas de pensamento.

3. ONILÉ - A TOTALIDADE-MUNDO: ANDANÇAS E FLUXOS AFRO-BRASILEIROS



Onilé, em África, cujo significado em iorubá é a senhora da terra, enreda-se aos cultos de Sapata, Mawu, Lisa, Ọbalúwáiyé, Buruku, de origem daomeana, e a sociedade Ọgbóni. Esse culto é migrado para o Brasil e recriado nas religiões de matriz afro-brasileira, a partir da memória coletiva dos negros escravizados. Onilé se confunde com a constituição do chão dos terreiros de candomblé que demanda fixações e espalhamentos no território mítico, microcosmo de reminiscência de formas de vida africana dinamizadas e ressignificadas na diáspora.

Na diáspora Onilé, que não é corporificada como os outros orixás, apresenta-se como formadora do lugar que será criada à comunidade mítica. É o chão que vai nos dizer os caminhos da casa que modificará ou não as experiências ali estabelecidas. Onilé, no terreiro pesquisado, é reverenciada em todas as obrigações de iniciantes ou já iniciados no candomblé, sendo a primeira a ser reverenciada no orô ejé (sacrifício) do eledá (orixá individual de cada ser).

Onilé é a terra sem limites que agrega tudo que se está abaixo e acima dela. Nos rituais dedicados a ela, a depender da casa, da nação e das formas de cuidar, reúnem-se elementos de sacrifícios ligados aos elementos femininos e masculinos, em composição com outras divindades, como Obaluaye, Omolu, que são orixás da terra, filhos de Nanã, a qual, no itan de criação, é uma deusa de energia feminina, cujo barro fora utilizado por Obatalá para criar a primeira obra de arte, a pessoa humana (Eugênio, 2021). Desprende-se a natureza impregnada em nanã, a que antecede, e é parte da criação da humanidade e da estética formada do barro primordial modelado.

Onilé é mobilizada no texto como a composição do mundo, estabelecendo conexões com o meio ambiente, com as existências e com as coisas, a fim de expandir o lugar pelas relações, sem diluir sua identidade. O chão da terra é movido pela dinâmica do lugar e sobrevive dos fluxos relacionais obtidos pelas convivências com o entorno, levando em consideração a opacidade das relações. A persistência é pela multiplicidade das diferenças, refutando homogeneizações e permitindo possibilidades infinitas alcançadas pelos encontros, pelas relações e seus desdobramentos.

As existências contidas em Onilé / chão do terreiro são empobrecidas à medida que suas partes são expurgadas e/ou subalternizadas da totalidade-mundo (Glissant, 2021), o que requer fricção entre as culturas, os saberes, não reivindicando posições hierarquizantes e/ou excludentes, mas se movendo pelo dar-se-com o outro. A totalidade-mundo permite mudanças de imaginários, com movimentos criativos dos lugares com suas especificidades.

O convite de Glissant à totalidade se insurge contra o pensamento-sistema a partir da crítica à modernidade desde Hegel a Leibniz. Esse sistema de pensamento leva a uma totalidade a partir da apreensão do real pela razão, enriquecida pela história, que tem a visão única e universal do mundo, vestígios da passagem do símbolo a ideia. Essa passagem, segundo Reis (2013), teve forte influência luterana sobre Hegel, que criou a ideia do absoluto como espírito histórico, instaurando os dogmas na filosofia e a verdade entendida como conceito.

Hegel criou a metodologia lógico-dialética que reunia todos os sistemas em busca da verdade, do saber absoluto: “um sistema englobante, totalizante, unificando a diversidade, um monismo filosófico” (Reis, 2013, p. 38), em torno da reconciliação vida/tempo/finitude com pensamento/universal/infinito no presente como mola propulsora do futuro. O passado encerrado em si.

A totalidade de Hegel é pela junção das partes finitas que compõem o absoluto pela síntese dada pela reunião das contradições com a finalidade da verdade generalizante por meio de elementos idênticos a si mesmo. O autor toma o conceito como uma totalidade, fundamentado pela expressão do pensamento que se separa da realidade e a apreende pela razão. O *logos* organiza o mundo, que dever ser compreendido profundamente para atingir a transparência do sujeito e das coisas pelas essências.

O amalgamento da história com a filosofia firmada por Hegel é o pensamento do espírito universal por meio da consciência absoluta de si que eleva o espírito pela sucessão dos povos, tornando superior o que detém a proposição universal, dominante. A superioridade dar-se-á pela “liberdade” do homem que se distancia da natureza, da subjetividade e afirma o *logos*. A

liberdade se insere no contexto de dominação do inferior pelo superior em um espaço geopolítico definido e que deve expandir-se por todo o mundo. Reis, na história filosófica de Hegel, refere-se:

Àqueles povos que estão fora dessa marcha [marcha do espírito universal] porque não possuem ainda a luz interior do espírito e, por isso, não conseguiram se organizar em Estado e foram eliminados pelos europeus em expansão. Os povos autóctones dessas regiões estão fora da história universal, mas, após, a conquista e a colonização europeias, essas regiões passaram a integrar a “humanidade”. Os europeus têm a responsabilidade de “humanizá-los” e “salvá-los” e não fracassarão nessa missão (Reis, 2013, p. 93).

Já para Glissant (2021), a totalidade-mundo é uma unidade constituída pela multiplicidade das diferenças inesgotáveis, abertas e dinâmicas, que se movem pela força dos lugares, lócus das relações poéticas, da produção de tensões e inventividades. Esse movimento inclusivo é relacionado à utopia, no sentido daquilo que falta no mundo e dos seres que foram expurgados ou produzidos na condição do não ser pelo projeto colonial. Essa totalidade, sempre incompleta, coloca em jogo as opacidades e lança mão da verdade universal.

As totalidades são formadas pelas múltiplas relações constituídas nos lugares que enriquecem o conhecimento mundo. As culturas são como expressões dos povos sem exclusões pelos critérios identitários, geográficos, raciais, de classes. A chamada é pela criação de paisagens e transformação das ilhas em arquipélagos.

Esse pensamento também é difundido na cultura africana, que concebe o mundo como um todo em que as coisas se religam e interagem a partir da experiência humana e comunitária:

A partir das tradições das Bafur, Fulani Bambara do Komo, da África tradicional Síntese de tudo o que existe, receptáculo por excelência da Força suprema e confluência de todas as forças existentes, Maa, o Homem, recebeu de herança uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra. Como provinham de Maa Ngala (ser supremo /criador de todas as coisas) para o homem, as palavras eram divinas porque ainda não haviam entrado em contato com a materialidade. Após o contato com a corporeidade, perderam um pouco de sua divindade, mas se carregaram de sacralidade. Assim, sacralizada pela Palavra divina, por sua vez a corporeidade emitiu vibrações sagradas que estabeleceram a comunicação com Maa Ngala. De fato, diz-se que: “Quando Maa Ngala fala, pode- se ver, ouvir, cheirar, saborear e tocar a sua fala”. Trata-se de uma percepção total, de um conhecimento no qual o ser se envolve na totalidade (Hampaté Bâ, 1972, p.169-172).

O sentimento de incompletude de Onilé, que, como rizoma, procura linhas de conexões pela extensão, é uma das expressões da totalidade-mundo (Glissant, 2021), que nunca se completa, mas requer a presença do todo na globalidade.

Esse todo é composto de tudo que existe e libera saberes que, em relação entre eles, produzem imprevistos e exprimem beleza nos encontros. A tradição bambara ensina, de fato, que a criação ainda não está acabada e que *Maa Ngala*, ao criar nossa terra, deixou as coisas

inacabadas para que *Maa*, seu interlocutor, as completasse ou modificasse, visando conduzir a natureza à perfeição (Hampaté Bâ, 1972, p. 185).

Essa forma de Onilé se apresentar é muito semelhante ao pensamento da identidade-relação (Glissant, 2021), traço comum das comunidades sem pretensão de se tornar universais e das pessoas escravizadas, extraditadas, desapossadas que tiveram que conviver com outras culturas, seja em processo de dominação ou consensualidade. É condição de existência para os povos desterritorializados pela colonização e é também da poética da relação pelo viés do rizoma, mas que não se constitui somente de fluxos, sem retorno à memória coletiva.

A escolha em colocar em diálogos categorias de pensamento de Glissant e o conhecimento das religiões de matriz africana em torno de Onilé — que advém de memórias transplantadas das formas de vidas no Daomé, as quais, na diáspora, se embaralham com a constituição do terreiro, ato inicial para abertura da casa do espaço do candomblé — parte do entendimento do chão de terreiro como fixação, por meio de rituais específicos, que não restringe o chão à unicidade da entidade Onilé, mas a uma composição com outras entidades, e como espalhamento. O chão do terreiro/Onilé, para sua sobrevivência, exige expansão, relacionando tudo que existe, como uma teia comunicacional.

O chão do terreiro parte do lugar, mas não se fixa nele pelo fechamento, nem pela tradição, nem repelindo o entorno, pelo contrário, é enriquecido, cada vez mais, ao encontro de existências, lugares e elementos da natureza. Não há fronteiras irremovíveis nas interlocuções e cada terreiro tem formas diferenciadas de atuação.

3.1. Relações entre as categorias do pensamento de Glissant e Onilé/ o chão do terreiro

A categoria de pensamento identidade-relação, mobilizada por Glissant, tem como base o rizoma (Deleuze e Guatarri, 1995), afasta a filiação vinculada à gênese de criação do mundo, que legitima a violência contra povos, a usurpação da terra e a projeção de um saber. A identidade-relação é o movimento de abertura que permite o choque com outras culturas, sem, com isso, diluir o pertencimento, mas posicionando o ser como ser-sendo, não *a priori*, em relação com o outro, produzindo imaginários. Segundo Glissant (2021, p. 174): “a identidade-relação está ligada não a criação do mundo, mas à vivência consciente e contraditória dos contatos entre as culturas”.

A identidade-relação comunga com a errância e a totalidade mundo (Glissant, 2005). A errância são desvios que se contrapõem ao pensamento-sistema (compartimentado,

transparente, universal, generalizante). Ela se dá a partir da busca do outro, aguçada pelo imaginário da totalidade includente e não do totalitarismo. Glissant (2021) cita como exemplos de errância as condições impostas pelo processo de deriva e exílio, ocasionados pela *plantation*/plantação (sistema de colonização dos Estados Unidos e da Europa que explorava mão de obra escrava), a diáspora dos povos africanos e judeus escravizados, a *Ilíada*, a *Odisseia*, a *Eneida*, as epopeias africanas.

A errância é típica de muitas comunidades que resistiram à opressão, ao racismo, ao genocídio, sobrevivendo à imposição de uma globalização que destrói especificidades pelo projeto universal e homogêneo imposto. O *candomblé*, nesse caso, é lido como uma forma de desvio que preserva modos de vida e produção de conhecimento ancestrais, alargando-se pela busca incessante do outro.

O processo forçado da escravidão dos africanos da África Ocidental, relatadas por Lépine (2000), não faziam com que as formas religiosas existentes fossem perdidas, os cultos iam se remodelando pelas agregações, abertas às relações com o lugar, as coisas e as pessoas.

Já os africanos da África Central, em travessia pelo processo de escravização, procuravam firmar aspectos dos seus modos de vida na diáspora, ou seja, impregnar e demarcar o território com as reminiscências identitárias, sendo os principais desses aspectos, o de comunidade. Heywood (2019) cita outros aspectos, como:

Segurança da família, nos símbolos de poder e autoridade, na prudência em relação a estranhos e particularmente nas amplas semelhanças linguísticas pelas quais as pessoas que conversavam entre si no dia a dia expressavam uma familiaridade de associações espontâneas. (Heywood 2019, p.46-47).

A totalidade-mundo, ressonância da identidade-relação, revela-se na criouliização que, para Glissant (2005, p.7), é a palavra oferecida para “*expresar ese hecho imprevisible de inauditas resultantes que nos preservan de que nos persuada una esencia o nos empecinemos en exclusivas*”. A imprevisibilidade pelos choques culturais é condição da criouliização, a qual reclama multilinguagens, que não é o somatório de várias línguas.

A totalidade-mundo reivindica relações em que as comunidades são fontes de conhecimento, sem exigir para elas a legitimidade absoluta ou a universalização das suas práticas. O que se pretende é o exercício dos imaginários para a constituição do novo pelo movimento criativo das relações que vão se estabelecendo entre as culturas.

A totalidade-mundo (Glissant, 1981) não se refere à reunião ou à harmonização das culturas no mundo, que recaem no processo de assimilação ou universalização cultural. A totalidade-mundo nasce do desejo de existir das comunidades sobrepujadas pela expansão do

mesmo, o que requer a introjeção do outro, que requer nomeação. A nomeação resguarda a heterogeneidade e reivindica o direito à existência que sobrevive pela relação.

A totalidade-mundo, que nunca se completa devido à ebulição ou ao caos-mundo, exige a opacidade (em oposição às reduções e às transparências) para irromper, resplandecendo a beleza impregnada nas experiências dos povos que se comunicam e libertam o saber das relações pelas diferenças que os constituem e que formam a totalidade-mundo (Glissant, 2021).

O pensamento arquipélago de Glissant desloca o pensamento de território que é limite e ampliação dos processos de conquista e da filiação legitimantes. O continente é movido pela violência que desconhece o outro e fixa o ser exclusivo pela síntese.

El pensamiento archipiélago encaja bien con la estampar de nuestros mundos. Le toma prestadas la ambigüedad, la fragilidad, la derivación. Admite la práctica del desvío, que no es ni huida ni renuncia. Reconoce el alcance de las imagerías de la Huella y las ratifica. ¿Acaso es renunciar a gobernarnos? No, es sintonizar con esa parte del mundo que, precisamente, se ha extendido en archipiélagos, esas a modo de diversidades en la extensión, que, no obstante, aproximan orillas y desposan horizontes. Nos damos cuenta de qué lastre continental y agobiante, y que llevábamos a cuestas, había en esos suntuosos conceptos del sistema que hasta hoy han empuñado las riendas de la Historia de las humanidades y han dejado de ser adecuadas para nuestros desperdigamientos, nuestras historias y nuestros no menos suntuosos derroteros errabundos. La idea del archipiélago, de los archipiélagos, nos franquea esos mares (Glissant, 2005, p. 33).

A violência/liberdade do arquipélago é pela preservação das especificidades dos povos nos lugares e o que é produzido da relação com o outro, possibilitando abertura, sentidos, inclusão, ressonâncias e dissonâncias com a totalidade que não é caótica e nem unificadora. Santos (2019, p. 75) nos informa que:

A metáfora dos arquipélagos na construção do pensamento de Édouard Glissant marca a perspectiva do diverso em sua disputa pela criação dos imaginários. O arquipélago é o que possibilita a multiplicidade, marca a unidade e, consequentemente, a possibilidade da relação com o “Todo-o-Mundo” (Santos, 2019, p. 75).

As noções de território podem ser ampliadas, não as circunscrevendo em fronteiras fixas, como nos informa Sodré (2002), mas em patrimônio simbólico, resguardando os valores e princípios imanentes à vida vivida que se movimenta no lugar com o objetivo de potencializar o poder de realização, sem, contudo, afastar a plasticidade dos símbolos que se dão no lugar.

O território marca singularidades próprias de grupos que sobrevivem nas relações estabelecidas e que ultrapassam seus limites e se reinventam. Essas singularidades residem no lugar e percorrem com as pessoas nos espaços. O autor diferencia as concepções entre território, espaço e lugar.

O lugar como a delimitação do espaço, *locus* de vivências, do concreto, onde as relações são estabelecidas. É o lugar que completa os espaços que são abstrações físicas associadas ao

tempo. “Sendo o limite aquilo que possibilita as coisas serem, o espaço define-se como o que se faz caber num limite. E essa regulação dá-se por constituição de lugares através das coisas, por localizações. Donde os ‘espaços recebem o seu ser dos lugares e não dos espaços’” (Sodré, 2002, p. 21).

Para Santos (2021), o espaço é formado de tempos sucedâneos no presente que se reatualizam na realidade. Coincide com o resguardo dos fatos históricos defendido por Sodré (2002), sustentado pela relação que existe no presente e naquilo que já existiu para adentrar o novo/ o reinventado. As perspectivas desses dois autores chamam atenção para as limitações de uma concepção ocidental de tempo como sucessão de instantes pontuais, projetados para o futuro e sepultando o passado convenientemente desatrelado da filiação dominante que usurpou os espaços pela exploração e eliminação dos povos.

O momento passado está morto como tempo, não, porém como espaço; o momento passado já nem voltará a ser, mas sua objetivação não equivale totalmente ao passado, uma vez que está sempre aqui e participa da vida atual como forma indispensável à realização social (Santos, 2021, p. 14).

Podemos observar formas de reconstituição espacial na diáspora. A primeira recriação espacial é o corpo, aberto ao movimento, ele é palavra, conversa com o tempo; a segunda é o lugar dos ritos, da família reconstituída pelos afetos e pela convivência, a partir dos modos de cuidar remanescente; a terceira é a sacralização dos objetos e das coisas, dando sentido à existência.

A poética da relação para Glissant (2024) é a possibilidade de movimentar o imaginário para uma totalidade-mundo, a partir dos lugares que nos correspondem. Elas, a poética e a totalidade-mundo, estão urdidas no conceito de beleza para alargar o entendimento da relação que se desabrocha pela estética, pelas subjetividades, pelas múltiplas linguagens emaranhadas no diverso, o qual é encoberto pela opacidade, que rege as relações que não repousam sobre uma verdade generalizante e nem na completude do conhecimento-mundo.

A relação, nesse ponto, não pressupõe alienação do contexto cultural e nem redução sistemática de seu circuito de produção, a insistência é pela produção do diverso (Glissant, 1981). O diverso toma o sentido da “implicação moderna das culturas, em suas errâncias, sua reivindicação estrutural de uma igualdade sem reserva” (Glissant, 1981, p. 1) e sustenta os lugares produzindo sentidos e existências a partir das conexões estabelecidas.

A beleza está impregnada nas experiências dos povos que se comunicam e libertam o saber das relações pelas diferenças que os constituem e que formam o que o autor chama de totalidade-mundo, onde não existe mais autoridade orgânica, tudo é arquipélago (Glissant, 2021).

Essa categoria se acopla à Onilé como o chão do terreiro e/ou plantação do chão, no qual se apresenta como fixação e espalhamento na abertura e/ou continuação do terreiro. Sacraliza-se o chão pelos rastros de um passado reconstituído, firmando os seres nos lugares com abertura para os encontros que acontecem pela expansão do terreiro em torno das pessoas, da natureza, das existências e da comunicação com outros espaços. O lugar torna-se dinâmico e se movimenta pelas conexões que não cessam.

3.2 Concepções sobre Onilé em África

Os registros iniciais do culto à terra no Benin, África Ocidental, apontam para o antepassado divinizado dos primeiros clãs em Abomé que antecede aos elementos do sistema religioso pré-odùduwà e descendem dos Igbó, os Igala (conhecidos como proto-Iorubá). O Benin é fronteiro com o golfo da Guiné Burkina Faso, Níger, Nigéria e Togo. Até 1974, essa região era conhecida como Daomé e era formada pelos reinos de Allada, Abomé, Porto Novo, Ketou, Tchabè, Nikki, Djougou, Ouidah, Popó, entre outros.

Provavelmente, o grupo Ajá-Yorubá, no século XVII, trasladou de Allada para Abomé, e levou o culto de Saponna com suas variações plurinominais ou de entidades e ritos semelhantes, como Mawù-Lisa, Sakpata, Obaluaye, Buruku, Omolu. Esses cultos estavam impregnados de valores da sociedade que, segundo Lépine (2000, p.17), baseavam-se “na sacralização da terra, valorização da idade e veneração aos ancestrais”. Associando o território aos princípios da senioridade⁵ e da ancestralidade⁶, dos grupamentos humanos e das tradições não enraizadas no território originário pelos constantes processos de escravização.

Uma das formações de Onilé, em Daomé, é representada por Nanã, Buruku, Mawú, a matéria primordial, lama, criadora, parte da sociedade Egbé Eléye, com o oriki Omo Àtiòro okè ofa, associada às mulheres-pássaros, conhecidas como as Yami Oxorongá (Santos, 1993, p. 14). Encarnação da natureza, incontável pelo seu poder de não dissolução, pelo resguardo da vida,

⁵ Na sociedade Iorubá, segundo Oyěwùmí (2021), “não faz gênero e sim senioridade”. O princípio da senioridade hierarquiza as relações por meio da idade cronológica no contexto relacional e situacional. A autora aponta que gênero é construção social, histórica e ligada à cultura. O princípio da senioridade regula as relações sociais na sociedade iorubá, sem com isso colocar o corpo em evidência, mas as relações estabelecidas entre as pessoas e suas dinâmicas, a partir das hierarquias onto-sociais, sem olvidar que o uno se une ao todo e o todo une-se ao uno, onde todas as coisas relacionam-se, comunicam-se em sentido comunitário.

⁶ O conceito de ancestralidade abarca o da senioridade pela compreensão das acumulações das experiências, mas firmando a sua relatividade para o alcance das potencialidades do existir no agora, levando em consideração as relações, interações, iterações entre o cosmo e o corpo, a partir de princípios éticos, estéticos e ontológicos (Oliveira, 2020)

frente à humanidade, portanto, as que detêm os ajoguns⁷. Segundo Lèpine (2000, p. 62), essas entidades consideradas da floresta não recebem culto por não serem divindades, pertencem ao mundo dos desejos e dos temores, e elas escapam do controle da sociedade. Entretanto, na diáspora e em países como Estados Unidos, elas são cultuadas.

A autora informa o sistema religioso dos daomeanos que “está inscrito na paisagem imanente à vida cotidiana” (Lèpine, 2000, p. 68). Entretanto, a concepção de Onilé, em África, é muito difusa pelos processos migratórios de expansão, de colonização e de reconstituição do culto com nomenclaturas diferentes e associadas a outras entidades entre os fons (Ajá) e os Yorubás.

Lèpine (2000) narra que os Ajás levaram, para Daomé, duas entidades complementares: Sakpata (já conhecido na sociedade Yorubá como Sópónnà, Obaluaye e Aion, Omolu) e Buruku (já conhecida em Ilé-Ifé, Oyo e Nupe), associadas a um Deus criador, identificado com a terra-mãe (Onilé, Ògéré, Nanã Buruku, Mawú, Minoná), e uma divindade, representando os ancestrais dos primeiros grupos humanos.

Essas duas entidades correspondem à substância primordial da criação da vida, da natureza, residência dos espíritos e a ordem social; a cultura, elemento procriado, residência dos vivos. A duplicidade na constituição do sistema foge à binaridade e atende à complementaridade de suas oposições, de seus elementos, para a compreensão da constituição do mundo: masculino/feminino; sol/lua; noite/dia; esquerda/direita, entre outros. Essa representação enseja a formação de tudo que existe e existirá, que nunca é uno, é sempre ambíguo.

Em África, também, associam Onilé à Sociedade Yoruba Ogboni que, segundo Ribeiro Júnior (2008, p. 19): “é uma instituição tradicional que detém poderes religiosos, judiciais, políticos e administrativo”. No período da escravidão no Brasil, Clóvis Moura assegura que essa organização sobreviveu e influenciou nas lutas contra a opressão e a situação do negro. Segundo Moura (2014, p. 102), a Ogboni, com suas reminiscências tribais, serviu para dar estrutura orgânica aos movimentos dos escravos baianos.

Willians (1960, p. 364 *apud* Ribeiro Júnior, 2008) transcreveu entrevistas feitas com os membros de Ogboni, em Oyo, na Nigéria, em 1948, nas quais eles diziam: “a terra (...) existiu antes das divindades e o culto Ogboni, antes da realeza. A terra é a mãe em que os mortos retornam. A terra e os ancestrais, não as divindades (os orixás), são as fontes das leis morais”. A terra, como ordenamento social, a partir dos valores e da ética grupal dos humanos e dos

⁷ Nome coletivo de coisas ruins/negativas, às quais os seres humanos são suscetíveis e que causam temores.

ancestrais representados por Obaluaye, inclusive como o controle social da comunidade. Essa relação era imanente à realidade e à cultura de subsistência, a agricultura.

O Edan Ògbóni, imagem associada à Onilé, em África, é feito com ligas de cobre e apresenta-se em um duplo com a representação do masculino e do feminino, ligados ora pela cabeça, ora pelos pés. O Edan é a própria entidade da terra. As várias imagens expostas se apresentam com as mãos postas uma de frente a outra, na altura do umbigo, como segurando o ventre e / ou segurando uma criança e a outra fumando cachimbo e/ou com um instrumento de trabalho. Apesar das variações iconográficas, o duplo sempre aparece unido, representando a natureza e o primeiro ancestral (mundo humano e a cultura) e/ou a fertilidade e a expansão.

As ligas de cobre⁸, material representativo da imagem do Edan Ògbóni da sociedade Ògbóni que venera a terra, nos dão sinal dessa condução energética que corre em vários sentidos, de um polo a outro, por exemplo, a propagação de sons e das cores que compõem os elementos de criação do mundo e são lastros da performance negra africana e na diáspora pelo “tamborilar- dançar - cantar” (Fu-Kiau, 1994 *apud* Martins, 2003).

As correntes, formadas de anelares, que ligam a imagem do Edan Ògboni, unidade no estado de duplicidade, são vistas como o elemento de passagem dos antepassados do céu mítico para as camadas profundas da terra e uma temporalidade cíclica em que os seres vivos e não-vivos se repetem no espaço. Segundo narrativas encontradas em Vogel; Mello; Barros (1998), a constituição do solo foi realizada em um momento primordial de criação pela galinha de d’angola que ciscou a terra e o chão foi aumentando e surgiu a Terra. Após firmado o chão, desceram pela corrente todos os orixás.

Lèpine (2020, p. 162) também afirma o posicionamento de Santos (2008) sobre as oferendas realizadas nos ritos litúrgicos que são consagradas com os três sangues (animal, vegetal e mineral) jorrados na terra, com olhares e reverências debruçando-se sob o solo. Nessa observação, o Orum⁹ situa-se na terra, inexistindo, assim, entidades que despontam do céu à semelhança da figura de Deus no cristianismo. Ou seja, o processo de colonização talvez tenha deslocado o solo mítico da cosmogonia das sociedades africanas pré-coloniais. Podendo inferir que o movimento de rotação e translação da terra em torno do sol seja a configuração do orum mítico na incidência de campos de luz que compõem a terra e não destacados dela.

⁸ O cobre é o primeiro metal usado pelo homem, como se verifica nos registros encontrados de faca e canos de cobre encontrados no Egito e que datam mais de 8000 e 2750 anos a.C, respectivamente (Tschitschin, 2020). Ele apresenta alta condutividade elétrica e térmica, que se opõe a resistividade, ou seja, maior ou menor resistência ao ser atravessado por uma corrente elétrica, é dúctil, maleável e eletrolítico e produz acústica. Era o minério que representava riqueza pela sua distribuição, dando autoridade política na região como as colinas de Mayombe, ao norte do baixo Zaire, como cita Heywood (2019, p.50).

⁹ Entendido como um céu mítico no qual reside as divindades.

3.3 Onilé e o chão nos terreiros de candomblé

Onilé figura na plantação do chão nos terreiros do candomblé e se mobiliza no sentido de se enredar com outras entidades, sacralizar os espaços, as coisas e se desenvolver, reconfigurando, as práticas de um território dentro de outros, a fim de propagar as existências que se dão nas relações e nas suas transmissões.

Essa forma de atuação de Onilé corresponde à identidade-relação (Glissant, 2021) e à abertura para a alteridade, agregando o diverso que é a matéria de Onilé. A plantação do asé no chão é ato coletivo para a mobilização da energia vital individual que se somará com outras forças, fortalecendo a casa, as pessoas e os *eledás*¹⁰.

As práticas de terreiros de candomblé têm como fundamento inicial para abertura de um terreiro, a plantação do asé¹¹ da casa com as atividades votivas à *Onilé* (senhora da terra), contração das palavras *oni*: senhora e *Ilè*: espaço/terra, na língua Iorubá; ou, como se chama nos terreiros de Angola, *Intoto* (termo vinculado ao *nkisi* Kavungo) e no *Jejé* (vodum *Sapatá* ou vodun *Ajunsum*). Trata-se de uma entidade africana, cujo culto foi recriado no Brasil, no processo de diáspora, nos terreiros de candomblé de todas as nações, com nomes e cultos diferenciados.

Essa entidade é coberta de *Awo*¹² pela sua constituição que se apresenta sob a forma de uma única entidade ora feminina, ora masculina, ao mesmo tempo em que é múltipla pela composição dos elementos utilizados para o seu culto e das relações que são estabelecidas com outros *orixás*/voduns/*inquices* e entidades que a complementam, sustentando o território que não para de se multiplicar no tempo, afirmando a vida e a morte, em contínuo.

No plano material, ao se tratar da manifestação de *orixá* que se apresenta no corpo e sobre o corpo humano, com Onilé não há relato de incorporação, nem definição de gênero, apesar das casas vincularem ora ao feminino, pela concepção da terra, e as mães ancestrais, e, ora ao masculino, aproximando-o ao *orixá*/vodum *Obaluaye/Sapatá*. Sua representação iconográfica, entretanto, é dupla.

Onilé é indizível como um elemento concreto pela “unicidade” da composição ou pelo seu alcance, já que a terra, em um sentido amplo, engloba as espécies humanas, seres vivos e não vivos, a natureza, as energias. Em diálogo com Glissant (2021, p. 180), chama a atenção o

¹⁰ Elemento constitutivo da alma humana.

¹¹ Oferendas realizadas com elementos vegetais, minerais e animais para firmar o terreiro recém-constituído, mobilizando força de realização e expansão de vidas.

¹² Segredo/mistério.

conceito de opacidade para o entendimento de Onilé, que, segundo o autor: “não é encerramento numa autarcia impenetrável, mas sim subsistência em uma singularidade não redutível”, que desestrutur, quiçá aniquile as escalas hierarquizantes, ou seja, renuncia à razão redutora que, nos embates entre as diferenças, opera com o intento de simplificar o intraduzível ou de clarificar para compreender ou pautar o outro por uma única verdade.

Exu¹³ é quem encarna e é encarnado no não-redutível, na opacidade, que é aumentada na multiplicidade, representada pelo exu Òkòtò, símbolo de multiplicação e crescimento, em conjunto com exu Ésí Òjísébo ou Elèrú, quem recebe as oferendas/congraçamento, atravessando o mundo do visível e do invisível. O movimento das trocas/reciprocidade é parte da dinâmica do sistema religioso para restituição do equilíbrio. É o sacrifício feito para restauração da vida em plenitude.

Santos (2021, p. 140) diz que Exu: “(...) é um elemento constitutivo, na realidade dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo que existe”. Se Exu está em tudo que existe, é parte de Onilé e de tudo que a compõe. Exu é a encruzilhada das relações e dos encontros pelas impulsões corpóreas.

Onilé, apesar de não assentar em nenhum ori¹⁴ (cabeça), firma o corpo e o ori, segurando-os pelos pés que se conectam à terra, geradora de vida, de alimento, de água, de ar e do retorno dos que vivem para morrer e morrem para viver, em uma roda imanente de sustentação ancestral.

A mãe-terra ou onilé é tomada, neste capítulo, para além de rizoma, de trama. Ela aguça feito sons, paisagens, performances, sem perder a identidade-relação que não se sobrepõe, são linhas multidirecionais. Somos nós, partículas de terra, que explodem em vibrações poéticas que dão sentido à existência? Corpos tectônicos movido pelos desejos?

Deleuze e Guatarri (1995) concebem a Ontologia como Geologia, há sempre fluxos, devires, não dicotômicos entre o homem e a natureza e a natureza e a indústria. Glissant (2021) verte-se para uma estética da terra, para as multilinguagens que abarcam as ontologias, e são as paisagens imersas nos territórios, em um tempo/espaco cíclico, que recusam autoridade orgânica e postulam-se no sagrado.

Nas comunidades de terreiro em Salvador-BA, percebe-se, no centro dos seus barracões, uma lajota ou outro material diferenciado, geralmente em formato de um quadrado e que é ligado à pilastra de sustentação da cumeeira da casa, regida por um orixá patrono. Nesse local,

¹³ Orixá em Iorubá responsável pela comunicação e o trânsito entre mundos.

¹⁴ Ori, cuja tradução é cabeça, em Iorubá. Assentar no sentido de manifestar ou ser o orixá regente da pessoa.

os /as adeptos/as da casa saúdam ao adentrar no terreiro, curvando-se e colocando a mão no chão e na cabeça ou deitados em reverência, nas formas de dòbalè, Yíinká, Kunl¹⁵. O espaço é sacralizado, constituindo-se o território mítico daquele axé, onde se encontra fundada a representação de Onilé/Intoto. Esse espaço também é o centro dos pontos cardeais/solares que compõem, junto com os atabaques, os quartos dos orixás (peji) e as portas de entrada do barracão, os fluxos de movimentação da potência do terreiro.

A concepção de território nos terreiros, que prefiro usar lugar, é para além do espaço físico, o chão do terreiro, e compõe-se dos corpos, receptáculos do sagrado; das feiras e mercados livres, local de transações e trocas do que brota da terra; da natureza-personificação das entidades; da terra-origem e morte da vida de todos seres, de onde provém os alimentos; dos objetos e dos materiais sacralizados; das praças, das encruzilhadas, dos caminhos e das ruas -abertura e propagação do sagrado em processos interativos. Os limites territoriais se abrem, se interligam e se fecham, ininterruptamente.

Quando não se herda pelas vias sucessórias um terreiro, ele é fundado pelo princípio da família estendida, ou seja, a família criada pelo acolhimento, pelos afetos. O terreiro, cujo asé já foi plantado, renova-se a cada obrigação para Onilé, para a comunidade e para as descendências que darão seguimento à expansão do asé, a partir da indicação do jogo de adivinhação/ifá que pode recair sobre a família consanguínea ou não.

A plantação do chão não diz respeito a uma pessoa, mas à pregnância de uma tradição entendida não de forma estática, mas como um marcador histórico para o não apagamento cultural pela hegemonização hierarquizante produzida no Ocidente. É a ressonância de uma memória grupal, ou como nos diz Glissant (2021), um pensamento de rastro/resíduo que opera com a imprevisibilidade da relação com o outro, a partir da identidade-relação. A chave da prática desse pensamento está na tradução, por meio das aproximações que são feitas de forma curvilínea a partir dos acontecimentos.

A pessoa iniciada e indicada para o cargo de yalorixá ou babalorixá¹⁶, após realizar a obrigação de 07 anos/ Odu Meje¹⁷, momento no qual abandona a função de Yaô e passa para a de Egbon, deverá estender a sua força vital e a dos seus ancestrais, próximos e longínquos que se encruzam na diáspora por meio da demarcação do espaço mítico. A abertura do terreiro é

¹⁵ Formas de se tomar a benção, em Iorubá: prostasse ao chão com as mãos fechadas uma sobre a outra de forma central; girar o corpo para ambos os lados com as mãos embaixo da orelha ou ajoelhados.

¹⁶ Zeladora e zelador de orixás nos terreiros de candomblé.

¹⁷ Após iniciada/o no candomblé, o/a Yaô, a depender do terreiro a que está vinculado, passará por 06 obrigações nos interstícios, a saber: 01, 03, 05, 07, 14 e 21 anos.

precedida dos assentamentos em torno de Onilé e de Exu, que irão guardar a casa e possibilitar o trânsito.

No candomblé, as funções e responsabilidades são compartilhadas entre os cargos e na mediação entre os mais antigos e mais novos, em um processo de aprendizagem adquirida pelo tempo e firmada no espaço não reificado, momento de alternância da condição antigo/novo e, consequentemente, dos modos de atuação que se atualizam. Esta ação segue o princípio da senioridade, que é relacional e situacional (Oyěwùmí, 2021). Para o revestimento de cargo de babalorixá ou ialorixá, recorre-se à senioridade e ao apontamento sagrado dos orixás e antepassados (ancestralidade), revelado por Olodumaré no jogo de búzios ou ifá.

A criação de um novo terreiro, onde o asé será plantado, é um processo de desterritorialização dos espaços, dos corpos, das entidades, dos objetos sacralizados, ou seja, o terreiro que entregou a cuia¹⁸ ao egbon, liberta-o do umbigo iniciático para que ele possa constituir um umbigo iniciador que gerará outros tantos. Esse processo também é territorialização pela repetição ancestral. Seu fulcro é a expansão e a afirmação da vida por meio de agenciamentos (Deleuze; Guatarri, 2010) que não param de gerar fluxos rizomáticos, produtores de multiplicidade.

Apesar de se desdobrar em linhas de fuga e segmentariedade, convergências e divergências, o movimento de territorialização e desterritorialização que marca a trajetória das comunidades de terreiro não se desvincula de uma memória grupal que dá sentido à existência.

O chão é o espaço-tempo mítico, material, físico, orgânico que se alarga à medida que as relações são estabelecidas pelo terreiro, reúne entidades individuais e coletivas. O chão é plantado para sustentar a casa, sacralizando o lugar e os objetos com o intuito de expandir e dar continuidade à ancestralidade com seus próprios enredos.

Onilé reúne o território e a ancestralidade no seu núcleo, entretanto, ao mesmo tempo em que firma sua representação, necessária para a constituição da sociedade, não se fixa a um local ou a uma categoria. Ela vai se espalhando e se desdobrando em movimentos relacionais que não implicam nem na dissolução, nem na conquista ou apropriação daquilo que é diferente de si.

A ancestralidade se atualiza no lugar enquanto potência realizadora que representa uma coletividade que é (trans) formada com outras. A ancestralidade presente no invisível/visível expressa modos peculiares de vidas integradas. Esses modos ressoam no tempo dinâmico das experiências.

¹⁸ Cabaça com apetrechos ritualísticos repassados ao egbon que recebeu o cargo de babalorixá ou ialorixá.

Há relatos de pessoas antigas no candomblé que tiveram que abrigar seus orixás nas suas casas até que eles dessem caminhos ou indicassem o lugar do terreiro. As salas das casas se transformavam em barracões em dias de xirê ou sessão para caboclos, recriando um espaço mítico. Os indicados pelo ifá que se recusavam a expandir e demarcar o lugar, comumente, voltavam atrás da decisão, por problemas familiares, de saúde física, mental e espiritual.

A constituição do chão de terreiro é complexa e envolve as relações espaciais transladadas pelo tempo que dita as comunicações no agora que emergem das diferenças que o constituem e, ao mesmo tempo, produzem seus próprios significados no manejo de interdependência e de independência que não se limitam ao lugar e nem somente a uma espécie.

Em muitas casas, para a plantação do asé, são feitas oferendas para os Eguns, Yamis, Exu, Iku, Oyá Igbalé e determinadas qualidades de Yemanjá¹⁹ e orixás considerados da terra: Omolú, Nanã, Oxumaré, Ewá, Ossain, Iroko. Essas entidades também são singularizadas em seus próprios ritos ou, a depender dos enredos, relacionadas a outras existências. O objetivo é restituir a potência desprendida para sustentação da casa, aumentando a potência que incide sobre as partículas que, novamente, se desprendem para expandir e dar sequência ao movimento vital contínuo.

A condução energética da casa flui de Onilé até a cumeeira e para os feixes solares. Movimentos contínuos, vibracionados pelos toques dos atabaques, produzem ritmos que impulsionam os corpos em fluxos e travessias, formando uma dupla sustentação que propaga força vital e garante o não encerramento das conexões.

Essa condução remete-me ao corpo-tela (Martins, 2021), quando a autora explora a sonoridade e cinética dos corpos que encarnam a oralitura que envolvem outros corpos, inscrevendo, no tempo e no espaço, memórias, saberes, potências, performances, poéticas e fazer estético. “O corpo-tela é um corpo-imagem constituído por uma complexa trança de articulações que se enlaçam e entrelaçam, onduladas com seus entornos, imantadas por gestos e sons, vestindo e compondo códigos e sistemas” (Martins, 2021, p. 79). O indivíduo, em alteridade com seu orixá que subsiste no corpo, provoca uma estética, como uma encenação teatral em que a pessoa e o personagem são uno.

A terra torna indispensável a presença do humano, dos seres, das coisas, da natureza, da poética que envolve toques, gestos e cantos e que são partes ritualísticas imprescindíveis. As oferendas realizadas para Onilé precedem a de outros orixás, com exceção de Exu, Eguns e

¹⁹ Eguns – espíritos de pessoas falecidas; Yamis – mães ancestrais; Exu – orixá da comunicação; Iku – a morte, Yemanjá, orixá associada às águas salgadas no Brasil.

Caboclos, nas obrigações individuais. Nos rituais de Onilé, todos devem fixar a fronte à terra e em silêncio, e sentir e ouvir o que a Terra quer. São entoados cânticos, como: *Iba orixá, iba onilé, Iba Moju ba ô*²⁰.

Onilé/ Intoto (na nação angola) é rito fundamental para aqueles que recebem o cargo de Yalorixá/Babalorixá que abrem o solo como um adoósùu²¹ para receber os elementos que movimentarão a potência do lugar que se alimenta de tudo aquilo que ele produz/conduz de forma antropofágica, ao mesmo tempo é a condição da continuidade de geração de vidas.

São colocados no adoósùu do Yaô, nos processos iniciatórios, preparos que lembram o formato dos montículos de terra do assentamento de Onilé, no chão batido, assim como os de Exu/Legbá, em África, sem se olvidar da representação do poder feminino, expresso no Ekodidé²². Segundo Vogel; Mello; Barros (1998, p. 107), o adoósùu ou ósùu representa a colina vermelha que emergiu das águas no mito de criação do mundo e que deve conter os princípios ou substâncias da vida simbolizadas pelas cores branca, preto e vermelha com variações trazidas por outros autores, como Pierre Verger. O adoósùu firmado na cabeça é prelúdio de que a terra é o transe de um único mundo em ininterrupta comunicação/relação espiritual e humana.

Toda feitura de santo requer ebós/ofereidas para que os ajoguns sejam afastados da pessoa que renasce para o compromisso ético com seu próprio orixá. Sakpata/Omulú é temido pelo povo Yorubá e Daomé por acreditarem ser ele a divindade que afasta os ajoguns, implicando automaticamente na saúde do ara e do emi²³. Os ajoguns se apresentam como os limites dados pela natureza para a busca de equilíbrio nas condutas humanas. Segundo Abimbola (1981, p. 3), são: “ikú (morte), àrùn (doenças), òfò (prejuízos), ègbà (paralesia), òràn (tribulações), èpè (pragas), èwòn (prisão), èse (preocupações de qualquer tipo), os quais os iorubás acreditam ser os mais importantes inimigos do homem”.

3.4 Cruzamentos afro-indígenas: narrativas experienciadas no Ilé Logunedé Ala Key Koysan, em Salvador-BA

Essa seção é resultado da observação participante realizada no terreiro Ilé Logun Edé Ala Key Koysan, em Salvador, de responsabilidade da matriarca Mãe Beata/Xaluga, onde, há

²⁰ Eu saúdo o orixá, saúdo Onilé, Salve a senhora da terra.

²¹ Abertura na cabeça do Yaô.

²² Pena vermelha de pássaro representativa do poder feminino.

²³ Corpo e espírito/respiração.

23 anos, fui iniciada e ocupo a função de Ajimuda²⁴. As descrições partiram de relatos feitos pela zeladora e das filhas de santo que estão no terreiro desde a sua constituição, em 1983.

Os lugares-arquipélagos são emanações extraídas do pensamento de arquipélago (Glissant, 2021) e das noções de território, lugar e espaço (Sodré, 2002; Santos, 2021), no qual permitem trocar, estender, multiplicar imaginários pela força criativa inerente à dinâmica dos seres nos lugares, sem, com isso, perder sua essência, nem provocar rigidez, mas imbuídos da ancestralidade que atravessa as temporalidades e reclama, incondicionalmente, a presença do outro e de outras existências incluídas e opacas.

Pela plasticidade do candomblé, os lugares-arquipélagos tomam como uma de suas formas a sociabilidade, como a promovida pelos caboclos, que, por vezes, dão os caminhos, sinalizam o chão a ser plantado, modulam as relações sociais da casa, informam os tipos de oferendas, os orixás regentes e indicam membros para a família extensiva.

Os caboclos são a própria terra e a representação dos primeiros ancestrais no solo brasileiro com seus valores culturais e emanações da natureza. Eles aplumam o espaço e o lugar, estabelecendo relações de convivência com os orixás e os ancestrais e com outras religiosidades que se entrecruzam.

Abaixo, uma cantiga entoada pelos caboclos:

*Foi na toalha que Jesus nasceu
Em cima dela eu me ajoelhei
Abençoa meu paizinho abençoa
Abençoa pelo amor de Deus
Abençoa Oxalá, abençoa
Abençoa que sou filho teu.*

Os caboclos, geralmente, antecedem a chegada dos orixás, inquices, voduns e, pelas palavras, revelam as curas das chagas abertas dos presentes e dos não presentes, sendo o elo de aproximação com o entorno. Muitas vezes, indicam e fazem acontecer o terreno a ser plantado o axé, tomando as rédeas dos quefazeres domésticos, das querelas entre os filhos e dos pedidos dos orixás.

Os caboclos de pena, boiadeiros e marujos, que se vinculam às matas, à terra e às águas, respectivamente, são os ancestrais indígenas, sertanejos, marinheiros, ribeirinhos, pescadores, em sua profusão étnica/racial, que povoaram e povoam as terras brasileiras, integrados com a natureza e seus mistérios atrelados à vida e à morte. Ou seja, é outra expressão da terra no lugar com similitudes e dessemelhanças.

²⁴ Cargo vinculado às atividades votivas de Exú, Omolu, quem auxilia a Yamoro com o Ipadê.

As narrativas das vivências nos terreiros ajudam-nos na compreensão das articulações dos *errantes-caboclos* que, em muitos territórios míticos, compõem o chão da terra. Percebem-se enredos diferentes, mas, de uma forma ou de outra, os caboclos provocam desvios nos ritos dentro do terreiro, ampliando as relações e seus saberes. Adiante, um breve acontecimento que demonstra as atuações dos caboclos, antes e no processo de fundação do terreiro Ilê Logun Edé Ala Key Koysan, da yalorixá Maria Beatriz Moreira dos Santos, Yá Xaluga, conhecida como mãe Beata, situado no bairro da Boca do Rio, em Salvador-BA.

Por isso, sugerimos que o encontro entre orixás e caboclos no candomblé é um bom exemplo do conceito de simbiose mobilizado por Stengers (2011) – um encontro em que diferentes práticas e/ou seres se conectam sem que um ameace a existência do outro. Encontro em que a possibilidade de coexistência (como alternativa à destruição) não está fundada na indiferença – como se para deixar o outro existir fosse preciso não se interessar por ele –, mas na articulação de interesses divergentes (Rabelo; Aragão, 2018).

Mãe Beata fora iniciada em 1972, na casa de Alaide Terreiro Ilê Axé Ominajexá, em Itapuã, pelo babalorixá Miguel, djina²⁵ Dewandá, conhecido como Miguel Grosso, cujo barco foi composto por dez mulheres. Dewandá tinha terreiro no Rio de Janeiro, mas iniciou-se para Yemanjá, pelos idos de 1925, na Bahia, na casa de Joãozinho da Gomeia, por Olegário de Oxum, filho de santo de mãe Pulquéria, segunda yalorixá do Terreiro dos Gantois.

Em 1944, Miguel funda o terreiro Tira Teima, em Pernambués, em conjunto com sua mãe carnal Alice de Oxaguiã, filha de santo de Nezinho de Muritiba. O Tira Teima dava sessão de caboclo, semanalmente, e era o local em que o inquice Tempo, de Dewandá, interagiu com a comunidade por meio dos pedidos, das curas, das oferendas, sendo conhecido nas imediações e que até hoje é reverenciado na fogueira de Tempo feita pelo terreiro Tira Teima. Entretanto, Miguel funda outro terreiro no Rio de Janeiro, onde fixa residência.

Nessa época, Joãozinho da Gomeia, Olegário de Oxum, Miguel Grosso rompem com alguns candomblés “considerados tradicionais do purismo de Ketu” pelos etnógrafos da época, como Edison Carneiro. Esses terreiros não permitiam o entrecruzamento com o angola e nem com as giras de caboclos, mas parece não ser um relato tão verdadeiro, já que há registros que mãe Menininha vestiu a Yansá de Joãozinho da Gomeia no terreiro e chamou seu caboclo Pedra Preta. Outra mudança é em relação aos homens, rodantes com os orixás, serem raspados e dançarem com seus orixás vestidos no barracão, o que era interdito para esses terreiros. Havia um jogo de mudança de perspectiva e de alternância entre homens e mulheres nas lideranças religiosas.

²⁵ Palavra em quimbundo que significa nome. Vc precisa explicar o sentido de djina no candomblé.

Parés (2007) reúne dados históricos sobre a composição social do candomblé ou estrutura religiosa afro-brasileira nas pesquisas feitas no O Alabama (1863-1871) e em Harding e Reis (1800-1888) sobre liderança religiosa, "no período pré-abolição (1800-1888), em que africanos lideravam, sendo 68,5%, homens e 31,5% mulheres". Isso leva o autor a afirmar que houve superioridade na liderança religiosa de homens africanos no período pré-abolição, sendo a superioridade feminina no candomblé um fenômeno pós-abolição que se justifica pela mobilidade que os serviços domésticos davam, diferentemente dos trabalhos dos engenhos, e/ou pelos serviços nas feiras, conquistando autonomia financeira e formando clientela para abertura de "terreiros".

Adendo que o calundu precede a formação do candomblé durante os séculos XVI a XVIII, e era considerado uma prática religiosa vinculada aos batuques de divertimento, às folias das irmandades católicas, aos processos de adivinhação e cura, às feitiçarias que causavam medo nos brancos (Parés, 2007). Segundo relatos do autor, no séc. XVIII há registros de reuniões com o uso do gã: "tocavam instrumento com um ferrinho" (Parés, 2007, p. 117) e a sublocação de quartos para as sessões que se misturavam com cultos aos caboclos. O gã é um instrumento musical do povo jeje, em conjunto com o rum, rumpi e o le, usados nas cerimônias religiosas africanas. Há registros, também, em 1808, em Santo Amaro (BA), de toques de atabaques por trás da igreja de Nossa Senhora da Purificação e em outras cercanias (Parés, 2007) separados por nação.

Os cultos públicos que se confundiam com práticas de divertimentos, assim como as práticas rituais realizadas nas residências que fundavam o chão, por meio da sacralização dos objetos e das aberturas de um pedaço de chão nos quintais ou nas salas, eram corriqueiras e contribuíam: para a expansão das práticas, ameaçadas pelo racismo, ancorado pelos aparelhos legais do Estado e pela ciência; para as trocas de conhecimentos entre as nações e o candomblé de caboclo, permitindo a comunicação entre os sacerdotes que participavam das iniciações e obrigações dos seus pares, expandindo a força vital.

Dewandá comunica à mãe Beata em uma das suas vindas à Salvador que daria deká²⁶ a ela no odu ejé²⁷. Mãe Beata recusou-se a receber, e Miguel retornou para o Rio de Janeiro, onde acabou falecendo. Mãe Beata continuou nas funções do seu terreiro no cargo de jibonã²⁸ e, em pouco tempo, ficou adoentada e foi encaminhada ao neurologista com sintomas de depressão.

²⁶ Cerimônia religiosa para os egbon que irão receber cargo de mãe e pai de santo.

²⁷ Obrigação de 07 anos.

²⁸ Cuidadora dos yaôs que estão recolhidos.

Após uma das consultas ao neurologista, Sr. Raimundo, marido de Mãe Beata, a levou na barraca de fato (vísceras de animais), no Uruguai, da sua amiga ekede,²⁹ Detinha, que a aconselhou procurar mãe Noélia, Talaké, do Terreiro Manso Dandalungua Cocuazenza, para fazer uma consulta. A mãe de Santo do terreiro em que Mãe Beata fez o santo tinha interdito em colocar a mão sobre a sua cabeça, em virtude de serem do mesmo orixá-regente, fato que não foi explicitado por mãe Beata, porém entendido nas conversas.

Mãe Noélia, de imediato, providenciou um bori em Mãe Beata que seria realizado diretamente no encontro do rio com o mar, às 04 horas da manhã, na praia da Boca do Rio. Foi quando o orixá manifestou e disse: “era a palavra dele contra a dela”. Ela não entendeu o que ele queria dizer com isso, e mãe Noélia a orientou a receber o deká. Com dez anos de iniciada, ela recebeu o deká e, após um tempo, passou a cultuar seus orixás dentro do seu apartamento, no Bairro de Pernambués, onde ela residia com seus 05 filhos e o marido.

O marido de mãe Beata gostava muito de um dos seus caboclos, chamado Kaitumba, caboclo sério, de pena, aparecia frequentemente segurando as rédeas da casa nas demandas e nas lidas diárias com filhos/as e clientes. O outro caboclo de mãe Beata, Capangueiro, de couro, é dado aos sambas de viola, às festas infundáveis e aos desfrutes da vida, provocando o alvoroço e o amor das equedes que riem das suas peripécias e compartilham da sua folia, o que ocasionou marcas de escoriações nos joelhos da Yalorixá pelos movimentos sincopados da entidade na roda.

Em um certo dia, Sr. Raimundo estava vivenciando problemas no seu trabalho como estivador da Petrobrás, então, foi consultar o caboclo Kaitumba para saber o que fazer. O caboclo lhe disse para pedir a aposentadoria. Sr. Raimundo disse que não tinha tempo suficiente, mas o caboclo insistiu. Mãe Beata zangou-se com Raimundo e com o caboclo, dizendo que caboclo não entende desses assuntos. Sr. Raimundo, portanto, foi ao setor de pessoal da empresa e descobriu que ele tinha se atrapalhado na contagem e já possuía tempo suficiente para o pedido de aposentadoria e assim o fez. Por gratidão ao caboclo, prometeu dar uma casa para ele, em virtude do recebimento de valores que não estavam planejados.

Mãe Beata e Sr. Raimundo saíram em busca de um terreno para pagar a promessa com Kaitumba. Foram informados que havia um na Boca do Rio, na época era um terreno de charco que já tinha construção: um barracão de madeira e uma cozinha de fogão de lenha. A proprietária informou que aquele terreno era um terreiro de umbanda que seria desfeito. Mãe

²⁹ Cargo feminino no candomblé indicado pelos orixás/inquices/voduns/caboclos para as mulheres que não incorporam orixás.

Beata disse que estava esperando levantar o dinheiro que iria sair, por conta da aposentadoria do marido e, por isso, não podia fechar o negócio de imediato. A mulher então lhe disse: *minha filha, não se preocupe, eu vou esperar. Esse terreno é presente de mãe para filho*. Esse terreno estava consagrado a Oxum Opará e, nas mitologias afro-brasileiras, Oxum é a divindade mãe do orixá de cabeça de Mãe Beata, Logun Edé.

Resolvida a compra do terreno para a fundação do terreiro, Sr. Raimundo, em uma sessão em que Mãe Beata estava manifestada com Kaitumba, foi entregar-lhe o feito e obteve a seguinte resposta: “eu não quero casa, minha morada é no tempo! Essa casa é do príncipe”. O príncipe é em referência a Logun Edé.

Apesar da determinação do caboclo, mãe Beata esculpiu as imagens dos dois caboclos no terreiro, ao lado da casa de Baba Egun³⁰ e de Oxalá, do lado de fora do barracão, fazia sessão semanalmente para os caboclos, diminuindo para quinzenalmente ao longo do tempo. Geralmente, apenas Kaitumba se apresentava para as labutas. Capangueiro só aparecia nas festas dedicadas a ele ou, às vezes, após as cerimônias de Exu. Demonstrem-se as formas como as entidades se relacionam entre si e dentro e fora das suas comunidades, abrindo espaços para sua afirmação e formação, estabelecendo modos de convivência.

O terreiro de candomblé de mãe Beata confunde-se com a sua habitação e de seus filhos (as) e de seus netos (as). Percebe-se que Kaitumba reduziu a frequência na qual manifestava em mãe Beata e a sua atuação no terreiro. Acredita-se ser pela idade avançada da yalorixá. Há dez anos, as suas sessões eram frequentes às quintas-feiras, espaço aberto para a comunidade que recorria aos caboclos para os processos de cura e resolução de conflitos.

Essas sessões começavam com o xiré³¹ na nação Angola, louvando os inquices, encharcando o chão de folhas e terminavam, sem cantar para Oxalá/Lemba, com os caboclos que rezavam, dançavam, cantavam e encantavam, chamando seus irmãos para ajudar na labuta e fortalecer a casa.

Nessas sessões, comumente, pessoas bolavam, eram suspensos os ekedes e ogans³² para os orixás e muitos problemas eram resolvidos com as consultas feitas aos caboclos, que também enviavam recados dos orixás e dirimiam desentendimentos do cotidiano.

Os caboclos trazem fundamentos cantados e chamamentos para as atividades da casa que incidem na expansão do asé e, conseqüentemente, do território, envolvendo os presentes

³⁰ Espíritos dos mortos/ancestrais.

³¹ Roda onde são entoados cânticos e realizadas danças.

³² Cargo masculino no candomblé indicado pelos orixás/inquices/voduns/caboclos para as mulheres que não incorporam orixás.

em um jogo semiótico em que os corpos, em passos rápidos e sincopados, cadenciam as cantigas:

*Pedrinha, miudinha de Aruanda aê,
Lajedo, tão grande, Tão grande na Aruanda, aê,
Três pedras, três pedras
Dentro dessa aldeia Uma é maior
outra é menor
A mais pequena que nos alumeia.*

*Trabalha, caboclo trabalha
Trabalha pra ganhar vintém
Quem trabalha Deus ajuda,
Quem não trabalhar não tem.*

Os caboclos, ao adentrarem nos espaços, permitem o entrelaçamento com várias entidades, seja pela atração ou seja pela repulsa a depender da energia transmitida. A busca é pela multiplicidade na composição dos lugares que implica espalhamentos pelos encontros não dicotômicos.

A natureza de Onilé, seja na África ou na Diáspora, é a constituição da comunidade que nasce da unidade já desdobrada em duplo, não iguais, que procria na reciprocidade entre seus elementos constitutivos e os criados depois, gerando sempre uma correlação que se mantém viva pela circularidade de múltiplos elementos.

As relações e as formas de se relacionar são imprescindíveis, haja vista que as identidades em absoluto são demovidas. É retirada a fixação de uma figura central nos lugares, deslocando-se como unidade fragmentada que gera uma teia relacional incessante com corpos que dançam com elasticidade e ecoam na terra.

É o jogo da convivência, como: a ginga da capoeira; a performance do caboclo que vem lá e cá, parece bambear, cair quando volta a se sustentar; o movimento livre de exu e as palhas soltas que expressam o movimento de Omolú, que tonificam, expandem e qualificam as relações nos lugares de terreiro que só sobrevivem na multiplicidade convivente que é agregadora, acolhedora, multifacetada e recíproca, porque a nossa leitura de mundo é faísca frente à potência-mundo que não se resume à matéria efêmera.

Significar as relações advindas das experiências configura-se em não se contentar com o discurso que somente decifra a superfície, sem pontuar as razões, os sentidos, os inter-ditos pelas quais se apresentam e dão extensão à totalidade-mundo que se refaz incessantemente no tempo/espaço, impregnada na paisagem profunda que resplandece a polifonia dos choques.

Em aberto, seguiremos com a ideia de expansão da terra, nos próximos capítulos, com seus múltiplos sentidos que advêm da experiência das comunidades de prática e seus modos de

estar /sendo que nos ajudam em uma compreensão múltipla do mundo que não se ocupa do predomínio da verdade e nem da soberania.

Onilé, isto é, a Terra, tem muitos inimigos que a exploram e podem destruí-la. Para muitos seguidores da religião dos orixás, interessados em recuperar a relação orixá-natureza, o culto de Onilé representaria, assim, a preocupação com a preservação da própria humanidade e de tudo que há em seu mundo (Prandi, 2022, p. 307).

Quiçá saibamos extirpar os ajaguns que são imprescindíveis para dignificar a vida, mas devem ser peremptórios, permitindo a beleza do renascer e o encantamento do viver que requer “relação transversal” (Glissant, 1981, p. 1) nas composições da totalidade-mundo.

4. NANÃ E A ESTEIRA COMO TERRITÓRIO MÍTICO³³

As religiões de matriz africana possibilitam outras formas de conhecimento: o contato com modos de conhecer e atuar no mundo que são postos por meio das suas práticas, vivências, ritualísticas e modos de vida que estão impregnadas de sentidos e saberes que foram intencionalmente invisibilizados pela imposição de uma visão de mundo ocidental generalizante, na qual há a sobreposição de valores que hierarquizam raça, religião, gênero, território e natureza.

Aspiramos que haja outros caminhos que ainda permitam não só a recuperação, mas também a regeneração dos valores circulantes, quiçá as experiências de povos originários, indígenas, negros, camponeses, quilombolas, congos, ribeirinhos apontem-nos possibilidades para uma totalidade-mundo (Glissant, 2021), atravessada pela multiplicidade, na qual resplandeça a indissociabilidade entre matéria, espírito, natureza, cosmo, conhecimentos, saberes, em um balanço mimético, em um único lugar de coexistência, como é em um “porrão”, utensílio ancestral feito de barro/argila, matéria maleável, da qual, segundo registrado nos *itans* africanos, foram modeladas as cabeças e os corpos para a geração da vida humana.

Os saberes dessas comunidades de práticas, com pertencimento etnoracial negro-indígena, comungam com as existências, em diáspora, e contribuem para a amplitude formativa e para o combate ao epistemicídio que hierarquizou conhecimentos, hegemonizando a forma de pensar e fazer ciência branco-cosmopolita.

A filosofia afro-brasileira, mediada pelas Filosofias da Ancestralidade e do encantamento, segundo (Oliveira, 2021, p. 14): “implicam-se no educar para a sensibilidade, para transformação, para libertação. Fortalecimento de nosso pertencimento, valorização de nossos saberes, culturas, nosso chão”, em concomitância com a Lei 10.639/2003, tem possibilitado a produção e a difusão de conhecimentos, pautados na pluralidade dos modos de vida das comunidades tradicionais e originárias, associando esses conhecimentos à formação política e social emancipatória.

No esteio do contato entre o conhecimento ancestral e contemporâneo, fazemos comunicarem-se com meios de difusão do conhecimento, a partir da narrativa sociocultural advinda das histórias comunitárias dos povos africanos, que é socializada por meio dos “*itans*”,

³³ Comunicação verbal realizada em 14/5/2023, durante a Roda de Saberes – Ancestralidade, Religiosidade e Cultura que integra o XI Cultura e Negritude, evento internacional do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas – CECULT/UFRB, que compôs a programação do II CICLO AFRO. Integraram a Roda os professores Eduardo David de Oliveira (UFBA/Rede Africanidades), Kiki Givigi (CFP/UFRB).

termo em yorubá correlato ao termo “histórias”, em português. Os ìtans narram acontecimentos dos quais advêm aprendizados, ensinamentos e ciência, passados de geração em geração como legados culturais.

Apresentaremos um dos ìtans vinculados à deidade yorubana Nanã, a senhora que mistura água e terra, que está relacionada à origem do ser humano no planeta Terra, ela movimenta as águas paradas, os terrenos pantanosos e movediços e a terra úmida. Ela está relacionada aos domínios existentes entre a vida e a morte. Nanã, tramada na esteira (espécie de tapete feito com palha da costa que é elemento ritualístico para as religiões de matriz africana), de forma paradoxal, entretece esses dois campos da existência – vida e morte –, que se entrelaçam em um movimento indissociável que incide nos corpos, nos territórios e na natureza.

4.1 A esteira como território sagrado

Inicia-se, aqui, invocando a esteira (*diciça/eni*), feita, geralmente, de palha da costa (*Ewe ikô*), ráfia extraída de uma palmeira, chamada igi-aporô (*Igi-Ògòrò*), pelo povo africano, e que, no Brasil, recebe o nome de jupati, cujo nome científico é *Raphia vinifera*.

O Ibiri, Azé, Xaxará, Adô arakole, vestimentas/paramentos da família Ijì, jí ou fomã, utilizadas pelos Orixás Nanã, Oxumaré, Obaluaye, Yewa, Ossain, têm a predominância do uso da palha da costa, que é um elemento que também se faz presente em quase todas as indumentárias dos outros orixás (Ketu) /inkices (Bantu)/voduns (Jeje).

A esteira, uma vez ritualizada/sacralizada, é considerada um território mítico demarcado, dentro de outro espaço, mais amplo, que é o próprio terreiro de candomblé (égbè) que representa o cosmo. É sobre ela, a esteira, que a energia se concentra para que, após os ritos, possa se propagar. Ao mesmo tempo, ela é um espaço de proteção do Yaô (iniciado/noiva/o do orixá) que está sobre a Terra, em sua vastidão e em suas camadas profundas, que resplandecem na trama da esteira, no trançado que compõe a *diciça*, a fim de que a vida ancestral se repita, afastando a morte que já foi dada para que o Yaô renasça.

O corpo sacralizado, pelos ritos de passagem para que o/a Yaô possa ser gestado, requer cuidados que englobam os elementos vegetais, animais e minerais, que compõem o que somos como corpo físico, parte da natureza, em estado de conagração. A corporeidade do/a iniciado/a é entendida como "um território onde se entrecruzam elementos físicos e míticos, coletivos e individuais, erigindo-se fronteiras e defesas" (Sodré, 2017, p. 131). É fundamental

para a continuidade do candomblé que repete no tempo e no espaço a consagração dos ritos, dos itãs, da memória coletiva, da ancestralidade.

O corpo é o aparato principal de equilíbrio do ser humano, considerando-o físico, espírito, consciente e inconsciente, com atenção ao ori (cabeça), que, segundo a cosmologia iorubá, constitui o destino individual (Oyěwùmí, 2021). A desarmonia de um compromete o outro, pois, como nos fala Hampaté Bâ (2010, p. 169): "Na tradição oral de fato, o espiritual e a matéria não são dissociados".

É na saída do/a Yaô que, geralmente, as mulheres consagradas ao orixá Yansã³⁴ incumbidas do cargo de Yá Teni devem segurar a esteira do Yaô, debaixo dos braços, e, em seguida, abri-la nos pontos centrais da casa (cumeeira, quarto dos orixás, atabaque e porta da rua), para que o/a Yaô, em movimento de *dòbalè*, *Yìnká*, *Kunle* – formas de saudações e reverências –, seguida do *paô* – som oco produzido pelas palmas das mãos –, seja reconhecido/a como o mais novo/a integrante daquele Ilê Asé, aumentando a potência/ o asé do terreiro, sinergeticamente.

Em todos os rituais sagrados, a esteira será utilizada pelo iniciante que se conecta à terra, mas não se amalgama a ela, suspenso como o *orum*³⁵. O uso continuado da esteira, nas iniciações de orixás, começa com o *bori* (nutrir a cabeça, etapa iniciática na qual a pessoa se torna *abiã*), e continua até o ritual de passagem de yaô para egbome (o mais velho), que se dá com a obrigação de sete anos, a partir da data de iniciação, desobrigando-o do uso de alguns elementos em que a palha da costa é indispensável.

Na esteira, reza-se para as divindades, canta-se para as folhas (sassanhe), bate-se o paô, fazem-se as refeições (ajeum), preparam-se as iguarias votivas como o amalá, pede-se a benção, e se dorme. É um tabique que resguarda o involucro sagrado, resistindo às vibrações energéticas que não fazem parte daquele ato, a fim de preservar a vida que está sendo concebida.

Ninguém deve usar a esteira de um iniciado, a não ser que seja seu irmão de barco, que terá vinculações ancestrais entre si. Em algumas casas, enrola-se uma parte da esteira quando a pessoa está sentada, evitando fluxos energéticos indesejados. Também se evita que crianças não iniciadas se deitem na esteira com os yaôs, a fim de não precipitar manifestações precoces da espiritualidade.

A esteira compõe o sagrado e, nela, são preparados os ritos para que resplandeça o orixá sacralizado no corpo. A sacralização requer restituições à terra para que a vida brote. É no chão,

³⁴ Aquela que representa o entardecer, os raios e redemoinhos, transformando-se em búfala e borboletas, é quem afasta e domina os eguns, transitando no mundo dos ancestrais.

³⁵ Palavra na mitologia iorubá que define o mundo espiritual, paralelo ao Àiyé (Aiê), terra ou mundo físico.

na terra batida, que os pés descalços devem se firmar. O Yaô repousa no espaço recriado protegido pela esteira, evitando, assim, que Ikú (a morte) o alcance.

A dicaça/esteira/eni feita de ikó constitui, assim como a umbigueira, o contra-egum, o mokan, a senzala, o xaorô, elementos utilizados para os processos iniciáticos do yaô, ou seja, na sua gestação, protegendo-o da morte ou do estado de natimorto. O Yaô está envolto no útero ancestral, representado pelo poder feminino, expresso pelo ekodidè (pena vermelha de um pássaro) preso à frente, em sua reverência.

4.2 Nanã e a ética do cuidado

O poder feminino sobre a vida, o nascimento, o renascimento, o asé, adorna o corpo da yaô, representado pelo Ekodidé, afixado no ori, e é essencial para o/a iniciado/a. Sem ele, não será apresentado para a comunidade, pois simboliza as mães ancestrais, nos desígnios da vida e da morte, para a continuidade existencial na terra.

As mães ancestrais ou Iyá Mi Ajé manifestam-se pelos Eye (pássaros) que vivem dentro da cabaça/cosmo, com o objetivo de controlar a ligação da terra (aye) com o mundo espiritual (orum), mas, segundo o itã descrito por Pierre Verger, elas perdem o poder para Orixalá, em virtude de ter abusado do mesmo. “Ele exercerá o poder, mas ela conservará o controle” (Santos, 2008, p. 16).

Os papéis sociopolíticos insubordinados da Ìyámi Oxorongá (mães metafísicas), que detêm e são o próprio poder de criação, geração e finalização da vida, ressignificam as relações entre gênero/sexo e da criação do mundo, unicamente à imagem e semelhança do Deus/Homem.

O útero, lugar de exercício do poder da cabaça, simbolizando o universo, é o mais valioso reservatório e gerador de vida, cercado pelo líquido precioso para sua subsistência, composto de água. É a própria fertilidade! O andrógino constitui-se em uma plena sinfonia e que pulsa a veia cava que dá vida, e que se conecta diretamente com o cordão umbilical, ponto energético sagrado para o povo do candomblé.

A sacralidade feminina das Ìyámi habita sobre todos os orixás femininos, no exercício do poder ancestral que está presente na memória corporal, no estado coletivo e singular, considerando "o corpo como um microcosmo do espaço amplo (o cosmo, a religião, a aldeia, a casa), igualmente feito de minerais, líquidos, vegetais e proteínas, o que faz da conquista simbólica do espaço uma espécie de tomada de posse da pessoa" (Sodré, 2017, p. 130).

É Nanã /Nzumba/ Zumbarandá a senhora mais velha da terra, o útero mítico das mães ancestrais, a cabaça-ventre, quem gesta o *yaô* sobre a esteira, representando o renascimento para o *asé*, a emergência da vida para/na terra, sem encerramentos com a morte física, que é ato de continuidade da existência. Vida/Morte interdependentes, repetitivos.

Nanã faz o solo fértil pelas suas águas profundas. É a maleabilidade da vida demonstrada na sua dança curva. Não se subjugam à rigidez do ferro, do metal, trazido por Ogum. É na ductilidade que Nanã molda os corpos, em que a vida se fará presente. A terra seca é infértil, nada cresce, nada dá. Nanã é água que brota das camadas mais profundas da terra, nos enrijecimentos, que afofa a terra árida.

A lama, matéria-prima, e os três elementos-signos que simbolizam os três sangues – o branco, o vermelho e o preto, contidos no *igbádù*, estão representando igualmente a complementaridade dos três princípios ou forças que constituem o universo e tudo o que existe. *Ìwá + àse + ábá*: *Ìwá*, princípio da existência; *Ásé*, princípio de realização; *Ábá*, princípio que induz, que permite as coisas de terem orientação, de terem direção ou de terem objetivo num sentido preciso (Santos, 2008).

Agbá Nanã é a expressão do poder ancestral feminino: as mães ancestrais sobre a terra e os corpos vivos. É a manifestação da natureza constitutiva da matéria humana. A coruja que rasga a mortalha na escuridão, onde os corpos adormecem, para que as vidas se restabeleçam. Ela é ser da criação/ inaugural. Carrega o *ibirí* (paramento ornado com folha da costa, búzios, contas) que o segura como se fosse um feto, que ganha vida no seu movimento corporal de embalá-lo, demonstrado pelos passos rituais da Yabá (orixá feminino) nos terreiros.

O domínio dessa yabá sobre a vida fora desfigurado pela visão ocidentalizada que separa a morte como o fim da vida, e atribui a isso um manto do pavor, do medo do suposto fim, do mistério assustador, assim como o das feiticeiras, condenadas à morte – física e simbólica.

Nanã apresenta-se como mãe de Obaluaye/Omolu/Kavungo (o senhor da terra), assim como de Oxumaré/Ewá (a continuidade da vida/ a ligação dos mundos) e Ossaim (as folhas). No Danxome, atual Benin, local de culto aos voduns da nação Jeje, que sofreu alterações em função do nomadismo, remontando-se ao século XVII:

Os Ajás levaram duas entidades complementares – leste (Sópónnà) e oeste (Buruku) elementos de um sistema religioso associado à antiga sociedade de linhagens: um Deus criador identificado com a terra-mãe, e uma divindade representando os ancestrais dos primeiros grupos humanos (Lepine, 2000, p. 19).

Mãe e filho uno! Obaluaye/Omolu/Kavungo com seu Xarará espanta as doenças para que a morte não se apresente.

E é a partir daí que precisamos ressignificar/repensar o mais difundido ìtan de Nanã, no qual se conta que ela abandona o filho, em virtude da sua má aparência. Segundo o ìtan, Obaluaye nasceu com varicela, com o corpo encoberto de chagas e, por não constituir o belo, a perfeição, a semelhança, fora abandonado por sua mãe, Nanã, e colocado no rio para que os peixes o comessem. Entretanto, Yemanjá, vendo a criança abandonada no rio, cuida dos seus ferimentos e o acolhe como mãe adotiva.

Reflete-se, no caso em tela, por meio das histórias contadas sobre as deidades africanas, as desconfigurações que estigmatizam a cultura de um povo. A evocação ao conceito de matripotência (Nascimento, 2021) é um exercício importante para a valoração etnoracial, já que ela "é a recusa em descrever experiências africanas através de categorias que sigam lógicas ocidenocêntricas de conhecimento que resultam por inscrever os povos africanos em uma hierarquia existencial, subordinada e subordinante" (Nascimento, 2021, p. 394).

A matripotência, como resposta ou refutação às hierarquias de gênero e às desconstruções estereotipadas do feminino, estabelecidas pelo mundo ocidental, é tecida por Oyěwùmí, 2021, que propõe o Oxunismo, movimento este de aguçar os sentidos para as experiências das mulheres africanas na resistência à imposição do gênero pelo patriarcado colonial, trazendo à centralidade o poder das Yás (mães) que encarnam o *ethos* matripotente advindo da orixá Oxum. "Reconhecer a dimensão matripotente como caminho descolonizador aponta para o fortalecimento da relação Ìyá/prole que retoma uma estruturação da sociedade e dos sujeitos de maneira não unitária, não binária e sempre coletiva" (Oyěwùmí, 2021, p. 12).

Obaluaye, representativo do diverso, diferente, a quem Nanã, segundo o ìtã, abandona por essa característica, é, nesse sentido, o cerne inaugural do cuidado estabelecido por essa Yá, que rasga a carne, rompendo um elo forte, que é o da maternidade-filiação, a consanguinidade, para estreitar outra ligação, o afeto pelo acolhimento. Acolher o outro (diferente), sem vínculos de sangue ou com vínculos, mas não maternos/sanguíneos, como se fosse do seu próprio ventre, concedendo poder de mãe a quem sabe cuidar, em questão, a quem fecunda e pare filhos peixes, aquela que reconhece/vive alteridade, a quem cabe cuidar dos oris, Yemanjá.

E é esse amplo e generoso acolhimento que conforma as religiões de matriz africana, como o candomblé, e dá sentido à função dos Babás e Yás (zelador/zelador), pais e mães, que, no exercício do sacerdócio, recriam as relações familiares sobre o poder de um sangue mítico que acolhe a multiplicidade. É a continuidade da vida que só se mantém pelo cuidado de quem acolhe na convivência. Nutrem-se e alimentam-se das memórias afetivas como elãs da ancestralidade, sustentada na sabedoria das velhas mães!

Nanã, nesse momento, amplia a concepção do amor maternal para além de vínculos sanguíneos e gestacionais. Traz o sentido de mães pela hospitalidade, pela expansão dos sentimentos, pelo perfeito compasso entre desprendimento-amorosidade. Inaugura, assim, a ética do cuidado!

Esse ato compõe a recriação do cosmo nos terreiros, é ato fundamental para as conexões que são estabelecidas entre as pessoas naquele território mítico, para o exercício das funções, para a hierarquia e para o desenvolvimento dos afetos regidos pela ancestralidade hereditária e não hereditária, que liga gerações e gerações, para a permanência e continuidade do asé.

Acredita-se que, muitas vezes, por isso, Nanã é conhecida como a avó, a mãe das mães. Quem ensina a sermos mães em um sentido muito amplo e profundo, cujo enchimento se dá pelos afetos que são estabelecidos nas relações com o outro.

Saluba! Saluba! Nos refugiamos em Nanã!

Temos, nos ìtans, uma importante e insubstituível forma de, pela oralidade, fazer reverberar, no tempo, os conhecimentos, os modos práticos, as experiências e aprendizados transgeracionais e ancestrais do povo negro, preservados nas práticas das religiões afro-brasileiras e de matrizes africanas. Tal modo de ensinar e aprender decorre da visão de mundo e das cosmopercepções e das cosmovisões que constituem o legado de um fazer valorativo, que se transformou em uma política sistemática de combate às formas de dissimulação utilizadas pelo racismo, para seguir excluindo a herança negra para a constituição da sociedade brasileira.

Revisitar os ìtans, com seus amplos usos formacionais, para além dos seus usos religiosos tradicionais, mostra-se como uma abordagem relevante na busca de tecnologias socioeducativas que tenham a educação antirracista como estratégia de enfrentamento das práticas excludentes e da lógica da diferenciação e subjugação que ainda entre nós impera.

Abrimos, assim, outros caminhos, diferentes e contrários à forma de pensar imposta pela modernidade, na ocidentalização dos modos de existir, indo em busca de significados para a construção de mundos em que a diferença seja vivenciada e exercitada, sem correntes e envergamentos, na pluralidade de formas de vidas existentes e suas linguagens, no exercício da plena liberdade.

Nanã inaugura, no candomblé, uma rede de relações envolta pelos afetos, por formas de cuidados espontâneos, gera uma família mítica, permitindo a reconstituição do cosmo no terreiro que tem o corpo pivotante, eixo principal para a continuidade da vida.

O corpo que morre, vive e renasce para a potencialidade da vida sob um *ethos* ancestral é protegido, alimentado e composto de elementos da natureza e do cosmo, que resistem às

energias e que, ao mesmo tempo, cria e desconstrói, sugando tudo para a terra, em um movimento contínuo de troca para a manutenção do equilíbrio.

As experiências das comunidades tradicionais não se atêm à religiosidade. Traduzem-se, como bem se pode ver, para o campo da formação, potencializam a construção de mundos possíveis, com as múltiplas formas e modos de viver, existir e pensar que podem contribuir para a construção das ciências nos mais variados campos.

O reconhecimento das diferenças existenciais, que perpassam os corpos, é um dos caminhos/instrumentos contra os malefícios do racismo, que segue se mantendo por seu poder mutante de enquadrar os seres humanos e as construções deles advindas, incluindo o saber e as diferentes formas de conhecimento, em única pretensa univocidade, lastreada pela lente ocidental.

Na luta antirracista, usemos, portanto, nossos meios, pois, como admoesta-nos Audre Lorde (1984, p. 112): "As ferramentas do senhor nunca vão dismantelar a casa grande".

5. OS EBÓS: RESTITUIÇÃO À MÃE-TERRA

Retomo este capítulo como um dos elementos que integram Onilé: totalidade-mundo, a partir da percepção de uma globalidade na qual as coisas/ os seres/ a natureza, se relacionam com o intuito de expandir e manter o ciclo da vida e da morte. A formação de Onilé (mãe Terra) coincide com a plantação do asé que alicerça os terreiros de candomblé e, ao mesmo tempo, gera força vital para a comunidade ritual e para a pessoa individual.

Essa força desprendida do coletivo para o individual e do individual para o coletivo precisa ser restabelecida para a continuidade do ciclo vital, sua propagação e a relação harmônica entre os planos existenciais (Santos, 2012).

Exu, princípio dinâmico, é quem movimenta o complexo jogo de linguagens e signos, como uma grande boca do universo, com o intuito de manter relações pela reciprocidade e evitar os desequilíbrios propulsores dos ajoguns que agem em detrimento à vida. “Èsú é o princípio reparador do Sistema Nàgô. É o controlador rígido de todos os sacrifícios” (Santos, 2012, p. 183).

É exu quem vai garantir que a terra dê continuidade ao movimento cíclico da vida que inclui a morte no seu processo como renovação, fomentando a expansão e o crescimento. Segundo Santos (2012, p. 183-184): “(...) A restituição transferida – a oferenda- é que permite manter a integridade de cada indivíduo, controlada por Èsú Elebo, ela permite ao Esú acompanhante exercer sua função de princípio dinâmico, desenvolver e expandir a existência de cada indivíduo”.

As oferendas não somente desenvolvem a existência individual como atuam no fortalecimento das práticas, por meio das restituições comunitárias que movimentam a energia dos terreiros, tornando-se um locus de concentração energética para dirimir as querelas do cotidiano, para invocar entidades e para proporcionar comunicação com os elementos essenciais nas existências.

A plantação do asé da casa, como já dito, é realizada pelas oferendas às entidades que compõem o assentamento do terreiro que se alimenta dos seus elementos constitutivos na forma orgânica, mineral e vegetal, ou seja, libera e recarrega as energias dispensadas. São essas oferendas iniciais que permitirão que o terreiro seja aberto e tenha força suficiente para transmitir as outras pessoas que adentrarem no espaço. É a partir das oferendas reiteradas que os objetos e as pessoas acumulam força e são sacralizadas.

São as feiras e os mercados a extensão dos terreiros e a sua comunicação com a produção na terra, quebrando a autossuficiência das comunidades e seus encerramentos em si. Exú encarnado nas feiras retoma a concepção do Universo (Oliveira, 2020) e a imprescindível restituição (Santos, 2012) para manutenção da dinâmica existencial relacionadas as complementariedades morte e vida, material/espiritual, coisas/seres, comunidade/indivíduo em um jogo de duplicidade, cujo intuito é interligar.

Remeto-me, aqui, as minhas recordações musicais que me tomam pelo peito e revelam-me no silêncio. Amor de índio, de Beto Guedes, é uma delas, que contracena comigo ao pensar sobre ebó como sacrifício. O sacrifício, de que se faz menção, parte da ideia da comuta não encerrada na mutualidade que, em seus excertos, expande em um movimento criativo de grassar vidas, mas se relaciona com a existência pela sacralização e pela complementariedade entre as coisas que precisam ser restituídas para sobreviver.

Como nos diz a canção, tudo é sagrado e sacralizado pelos sentidos que são reverberados com o outro no manejo das representações. É a interação, o modo de relacionar que nos afeta com os outros. Compartilhar é amor de índio, na medida em que as relações são sacralizadas nas formas, nos objetos, nos sentimentos, nas coisas, nos seres para que possam existir.

O ebó, conhecido popularmente como oferenda ou sacrifício, impulsiona a prática litúrgica, que o realimenta pelo asé desprendido, pondo todo o sistema em movimento (Santos 2012, p. 38). Comumente, as oferendas são estigmatizadas: pela associação com feitiçaria, que traz medo a quem não acredita; angústia, para quem não tem desavença; pena da imolação, para quem come carne; desperdício de alimentos, para quem não tem consciência ambiental; idolatria, para quem está cego pelas ideologias, e poderíamos preencher muitas linhas com forças desperdiçadas.

O ebó é a restituição para a permanência da existência humana e não humana na terra, assim como é a ligação entre os planos existenciais, sem o qual a efetivação da comunicação estaria comprometida pela não sincronicidade. O ebó é a concretude das práticas, realizando-se por uma ação que dá movimento e fluidez à vida. Os jogos adivinhatórios de ifá/búzios comunicam os movimentos necessários ao corpo-vida e ao ori, mas ele, por si só, não é capaz de devolver, restituir as conexões.

O ebó/congraçamento é uma prática complexa, múltipla, sendo intraduzível sua infinidade de atos e ritos. É estético, ético, performático, ancestral, poético, curativo, afetivo, gestual, oral, visual. É inerente às formas de culto, assim como as de cuidado, preparo, manejo, pensamento, difusão e transformação energética. Provoca a dinamização das relações

individuais e coletivas dos seres vivos e não vivos e equilibram /desequilibram/ reequilibram suas espécies nos anelares temporais movidos pelo asé e devolvido pelo ebó que reúne práticas desde e com o corpo.

[...] O sacrifício em toda a sua vasta gama de propósitos e de modalidades, restituindo e redistribuindo ase, é o único meio de conservar a harmonia entre os diversos componentes do sistema, entre os dois planos de existência, e de garantir a continuação da mesma (Santos, 2012, p. 181).

Sodré (2017, p. 188) informa, em complemento a Santos (2012), que a restituição, seja pelo sacrifício, seja pela oferenda, revela a experiência da reversibilidade a partir do aforismo que Exú matou um pássaro ontem com a pedra que lançou hoje.

O autor traz ao cerne conceitos importantes, como o tempo, a história, a arké e a ancestralidade que se vinculam ao processo de reversibilidade. É a reversibilidade que fará o ciclo da vida continuar vinculado à origem, alimentando-se do presente para inventar o porvir em um eterno movimento que seria estancado pela irreversibilidade.

Essa passagem da restituição nos anelares temporais estabelecendo outras formas de pensar o tempo não modulado por linhas contínuas com prospecção futura, em que também os mundos compõem uma unidade espacial interagindo em intervalos regressivos é marcada na passagem:

O nagô, ao fazer suas oferendas, apresenta-as em direção a quatro pontos do espaço que representam o universo. Tendo a oferenda na mão, ele estende o braço para a frente saudando o nascente, o iyo-òrún; levando seu braço atrás, saúda o poente, o iwò-orun; depois, estende o braço a direita, saudando o lado direito do mundo, o otun-aiye; e, finalmente, para a esquerda, saudando o lado esquerdo do mundo, o osi-aiyé (Santos 2012, p. 73).

As restituições de todas as espécies são processamentos da reversibilidade que permitirão Exu relacionar e relativizar as experiências que não são sequenciadas e nem postas num tempo linear entre causas e efeitos. A possibilidade é de abertura, de brechas para a invenção no agora. A retroalimentação estanca a irreversibilidade, garantindo a renovação da vida e da morte na dinâmica da força.

Os ebós só adquirem força em conjunto com as práticas corporais que reverberam beleza, trazendo encantamento. A performance parte das combinações de práticas gestuais, orais, visuais, realizando-se nestas condições, com Orins (cânticos), Adura (rezas), Ofos (encantamentos) e Oríkìs (louvações).

É a arte encarnada, movimentada pela força vital, comungada pela comunidade por meio de suas práticas e saberes singulares, difundidos, adquiridos na sensibilidade da experiência vivida com as pessoas e seus modos de sobrevivência material e afetivo, com as entidades, com a natureza, com as coisas.

A palavra é a primeira oferenda realizada, destarte, o cuidado ao manuseá-la e a acuidade em ouvi-la, seguida do corpo falante, disperso, expansivo e guardador de inscrições grafadas nas curvas das memórias acionadas pela sequência de atos culturais criativos que se dinamizam pelo movimento. A palavra é o veículo de Exu, o primeiro a ser reverenciado dentro dos terreiros pelo padê³⁶ e no processo coletivo do Ipadê³⁷.

Os ebós/ofereandas dar-se-ão movidos pelas mãos, bocas, sons, toques, cheiros, sentidos. Os rituais são cantados e encantados pelo som dos atabaques ou outros instrumentos, com gestos que balançam as mãos em sinal de oferta, vibrando os troncos de forma curva e em passos lentos e curtos, onde se ritma em Iorubá: “Ofê irê, ofê irê, ofê irê, Kaxope lowo re [....]”. Remete-se ao ato de agradecer pela força que está sendo compartilhada entre os presentes para que deem propulsão à vida, dignificando-a. Independentemente da obrigação individual, a força é compartilhada com todos os presentes para que se possa movimentar o asé dentro da comunidade, fortalecendo-a.

A performance do ebó percorre os estreitos corredores das feiras, das matas, das águas, das cozinhas, dos rios, das inconstâncias do tempo que, como um carretel, vai desenrolando e traçando percursos, sem desmanchar seu nó inicial. A mente é aguçada pelos sentidos e pelas percepções entranhados de cheiro, de estética visual, de mastigação e todos os elementos que comporão a apresentação/representação do cenário projetado.

As restituições nos terreiros circulam entre a matéria, as entidades e a terra, formando ressonâncias vinculativas também pelas relações com o alimento, o que introjeta. A comida é parte do ritual em que todos os seres e coisas devem compartilhar. Todos se alimentam comungando de partes diferenciadas ou iguais das ofertas: o ori, o igbá, a terra, o mar, a mata, a pessoa, o ancestral. A boca promotora de força no corpo, local de sacralização da língua e expulsão do hálito e da saliva fontes de asé.

A depender do modal, as oferendas requerem entender o enredo da entidade, seus ewó, seus mistérios que são aos poucos revelados quando há permissão requerida pela palavra lançada. As percepções da Yalorixá ou do Babalorixá são importantes para o que se desvela por meio, também, de um jogo estético implicado com a natureza dos orixás, inquices, voduns.

O entendimento da cadeia de dispositivos físicos, materiais, espirituais, psicológicos, culturais faz parte das condições de interpretação que alcancem o indivíduo na sua particularidade. Entretanto, o seu desejo encontra-se condicionado à disponibilidade e à

³⁶Alimento feito de farinha de mandioca, dendê, bebidas alcoólicas e água ofertado a Exu antes do xirê.

³⁷ Ritual realizado em axexes, matanças com bicho de 04 pés para exu etc que invoca os ancestrais, exu, Yami-osoronga, esas, e alguns orixás vinculados ao rito.

possibilidade dos grupamentos para sua efetivação, ou seja, de uma coletividade que se torna um só corpo propagador e contraído.

Curioso o rito para o sacrifício de um animal, cujos preparativos envolvem adereços que adornem e protejam o seu ventre, como o ojá, se alimentem de folha sagrada que prediz que o animal aceitou a imolação, tenham suas patas lavadas, sejam reverenciados, cantados e encantados de forma unitária e estritamente necessária ao procedimento e ao alimento comunitário, em respeito à vida que sustentará a coletividade. Exigem-se, pois, saberes traduzidos e trazidos nas práticas e vivências.

O descanso entre atos, evitando o descarrilhamento e o embaralhamento de energias, é prática comum nas relações com as coisas, pessoas e entidades e fazem parte, também, dos ritos de cerimônia das casas das pessoas mais velhas das comunidades populares, que, sem pressa, pede para nos acomodarmos, ofertando o que se tem, para seguir uma prosa. É firmar o tempo das coisas!

O corte, a forma de cozimento ou não de um grão; o uso da matéria vegetal, animal e mineral ou o uso solo da palavra, do instrumento, da reza, do gesto e do movimento são expressões contidas nas variedades de ebós. E, ainda assim, temos o silêncio como complementação das oferendas em que se invocam os Eguguns, Oxalá.

As oferendas também são ferramentas de acolhimento e de autoconhecimento inscritas no corpo e na memória, como nas brincadeiras de servir aos avós, de compartilhar com a terra, com o chão, com os animais, com os iguais; o agrado que restitui o afeto. A cozinha fonte de curiosidade pela energia que enebria por meio das percepções do palado, olfativas e visuais que não dão conta somente da subsistência. É a cozinha o espaço formativo por excelência que perpassa o manejo com os materiais em suas várias modalidades, usos e formas de se apresentar e as relações com os membros e as atividades do terreiro.

As oferendas convocam presenças, corpos, sentidos, movimentos, estética, ética, sempre em contato com o outro, em relações horizontais, sustentadas pela necessidade de realização e de provocação do diverso para formação de unidade não encerrada, geradora de potência. As interdependências, as reciprocidades, os cruzamentos restauram o equilíbrio da mãe-terra.

6. POÉTICA DO SABEJÉ NO RECÔNCAVO DA BAHIA

A etnografia do Sabejé realizada no Terreiro Ilê Axé Oju Onirê, em Santo Amaro-BA, compõe os estudos sobre Onilé, a totalidade-mundo, tema do capítulo anterior, uma vez que há uma relação intrínseca entre a percepção sobre Onilé, como a terra ou chão dos terreiros³⁸ de candomblé na reconstituição do território mítico na diáspora, e o orixá Obaluayê, que é reverenciado no Sabejé.

O Sabejé é um rito anual e específico para o orixá Obaluayê, que tem domínio sobre os antepassados, a vida e a morte, as doenças e a cura e a produção na terra de onde ele emerge. O Sabejé percorre a cidade em um movimento de expansão ritualística, política, social e relacional com o entorno. Ele prenuncia o Olubajé, que é um rito em torno dos orixás que compõem a terra, Obaluayê, Omolu, Nanã, Tempo, Ewa, Ossain, Intoto, Onilé, e tem como intuito promover a cura, a saúde e a comunhão do alimento.

Nessa cerimônia, os símbolos sagrados que repousam no Peji³⁹ de Obaluayê e Omolu, como os otás⁴⁰, saem do terreiro e percorrem as ruas da cidade dentro de tabuleiro repleto de doburu⁴¹. Esse movimento de levar o orixá e, conseqüentemente, as práticas de terreiro para o conhecimento público coincidem, também, com os ofícios de Onilé de fixação e espalhamento no lugar, seja pela impregnação de axé⁴² ou pelas relações que se estabelecem com o entorno.

O interesse por esse rito, sobre o qual não há trabalho científico que verse sobre o tema, também se deve à experiência do CECULT/UFRB em promover diálogos entre os saberes das comunidades tradicionais e a academia que incidem na criatividade e na inovação da cultura local, aprimorando a vocação da região e que é uma das premissas do projeto pedagógico do primeiro curso superior implantado, o Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas – BICULT, promovendo ações afirmativas que garantam a equidade na produção e difusão de conhecimentos afroreferenciados que foram subalternizados ou invisibilizados nas instituições.

Nesse interim, os discentes do CECULT/UFRB, iniciados nas religiões de matriz africana, provocaram inovações formativas na universidade, tendo como um dos fluxos o Sabejé, com as experiências artísticas, culturais e religiosas, que se tornam uma das pontes entre

³⁸ Espaço privado urbano e/ou rural consagrado a um orixá e à propulsão de asé. Esse espaço, após sacralização, será a casa do orixá regente e dos orixás dos iniciados na casa, constituindo-se em um microcosmo.

³⁹ Quarto designado a um orixá ou agrupamento deles.

⁴⁰ Pedra sacralizada com os fundamentos do orixá.

⁴¹ Pipoca feita com um pouco de terra ou areia da praia.

⁴² Força vital.

os conhecimentos vivenciados no terreiro e a formação acadêmica. Esse encontro ressoa na percepção sobre a formação escolar ampliada, inclusiva, não mutiladora, em que as experiências do cotidiano fundidas nos lugares sejam cognoscíveis, curriculares e producentes de uma formação pelos sentidos.

As vivências do Sabejé relacionadas no CECULT/UFRB contribuíram para a promoção de dois colóquios: I Colóquio Cultural sobre o Ritual do Sabejé, no Recôncavo Baiano, e o II Colóquio Cultural, Tradição, Resistência e Vivência: Sabejé Cultural, entrelaçando membros da academia com trânsito no candomblé, estudantes de comunidades de terreiro, membros de terreiro, acadêmicos e associações organizativas e de proteção aos direitos das religiões de matriz africana.

6.1 O Sabejé Afrodiaspórico

No mês de agosto, na cidade de Santo Amaro (BA) e em Salvador, esbarramos pelas ruas do centro da cidade, nos mercados, nas feiras e nos bairros centrais, com grupos de pessoas, geralmente em três, paramentadas com roupas próprias de rituais de religiões de matriz africana, carregando balaies de doburu, tabuleiros com adereços ritualísticos de Omolu e Obaluayê⁴³ (como o azê⁴⁴, ibiri⁴⁵, xarará⁴⁶) mocó⁴⁷ e apoti⁴⁸, imagens de São Roque e São Lázaro, pedindo dinheiro e/ou donativos e ofertando o doboru como alimento e para banho com a finalidade de cura.

O tabuleiro carregado pelos devotos também cruzou a linha da Universidade, adentrando ao Campus do CECULT e impactando o corpo acadêmico curioso para entender do que se tratava tal manifestação. Os discentes do CECULT, que são adeptos do Candomblé, reconheceram suas irmãs/irmãos de terreiro neste ato e foram abordados pelos colegas sobre a sua finalidade. Eles foram agraciados com banhos de pipoca e entoação de palavras com desejo de saúde, recuperação, boa sorte e vida longa.

Esse ritual é afamado de Sabejé: Sá” (caminhar/ andar), “agbé” (esmola) e “jé” (comer/ obter/ acumular) que, em ato contínuo, propiciará o Olúgbàje: corresponde à junção de “Olu” (aquele ou senhor, que), “gbá” (aceita) e “je” (comer).

⁴³ Orixás vinculados às chagas e às doenças.

⁴⁴ Vestimenta feita de palha da costa, miçanga e búzios que cobre a cabeça de obaluayê.

⁴⁵ Instrumento que Nanã carrega nas suas vestimentas e danças.

⁴⁶ Instrumento que Obaluayê carrega nas suas vestimentas e danças.

⁴⁷ Espécie de sacola de palha utilizada para compras na feira,

⁴⁸ Pequeno banco, tamborete.

O Olubajé é um ritual ligado ao culto de Obaluayé, conhecido, também, como Shapana, Sakpata, Omulu, Azanzu, Azoany. O culto a esse orixá inicia-se na África Ocidental, no antigo Daomé, transmigrado para Òyó e transmutado pela aglutinação com outros cultos realizados nas terras Yorubá. Parés (2007, p. 107) informa que: “após a conquista dos reinos de Allada e Uidá, na década de 1720, Agaja e o seu sucessor, Tegbesu, adotaram uma política de apropriação dos cultos dos povos submetidos, levando muitas vezes seus altares e sacerdotes a Abomey, capital do reino”.

O culto à Sakpata tem relação direta com os ancestrais, a terra, a cadeia produtiva e a expansão da vida sobre a terra, instituído como uma organização com valores éticos, sociais e políticos. Segundo Parés (2007), esse culto foi associado às epidemias, após a aparição da varíola na área Gbe, trazidas pelos europeus no séc.. XVII. Momento de expansão e popularidade do culto, já que os sacerdotes de Sakpata eram “responsáveis pelas curas individuais, pelos rituais para aplacar a cólera da divindade e pelas festas de agradecimento para aqueles que escapavam da morte e que, aliás, passavam a ser adeptos do vodum” (Parés, 2007, p. 108).

As divindades daomenas estavam divididas por: panteão celeste Mawu-Lissá; da terra do Sakpata; serpente de Dan e do trovão de Hevioso, voduns da nação Jeje, que, desde África e na diáspora, também são cultuados pelos nagôs, constituindo a família Jí ou Unjí, com exceção de Mawu-Lissá e Hevioso e incluindo outros orixás, como Nanã, Ewá, Iroko. Nana Buruku, Shapana e Omulu, tríade de divindades com cultos inter-relacionados, que vão do País Nupe, no Leste, até além do rio de volta, na região Nordeste do País Ashanti, no Oeste. Parés (2007, p. 209).

Efetivamente, uma das características da religião vodum é a conceitualização do mundo espiritual em constelações ou grupos de divindades, e um dos seus elementos estruturais é a organização de congregações religiosas dedicadas ao culto coletivo de um número variável de voduns, com rituais públicos que utilizam formas de performance seriada”. (Parés, 2007, p. 272).

No candomblé, no Brasil, as nações Ketu-Nagô, Angola e Jeje cultuam a família da terra com similaridades e singularidades, misturando, por vezes, os ritos adaptados à tradição da casa ritualística e aglutinados pelos conhecimentos que foram disponibilizados e passados por gerações a partir de princípios restaurados da terra-mãe. As práticas de adivinhação e cura, seguidas da formação de altares e das oferendas aos orixás, são insígnias marcantes que pulverizam os cultos, dando, ao mesmo tempo, visibilidade e repressão das práticas.

No sistema tradicional dos povos bantu, a terra era inalienável. A usurpação, exploração da terra, é contrária aos valores sociais estabelecidos, já que ela estava empenhada ao uso

cuidadoso da comunidade e não operava sobre a lógica da propriedade privada para acumulação de capital. Um dos princípios que regem a Filosofia Bantu trata do Fua-dia-Kânda: “propriedade herdada pela comunidade, de acordo e com o tabu da inalienabilidade da terra” (Santos, 2019, p. 60).

A doença e a cura são associadas aos Orixás Obaluayê e Omolu e a sua complementariedade, a sua mãe Nanã, à morte e à vida, o começo e o fim, tornando-os orixás temidos, respeitados e estigmatizados. “O ser humano é kala-zima-kala, um ser vivo-de vida-e-morte” (Santos, 2019, p. 34).

Os estigmas relacionados à Nanã e Omolu na diáspora podem ter relação: com retaliações políticas e sociais nos cultos em África, como: “Os reis de Daomé nunca aceitaram casar com uma mulher consagrada a esse vodum, nunca atribuíram qualquer cargo a um adepto desse vodum e vários deles mandaram tirar todos os altares de Sakpata da cidade de Abamey e instalá-los fora dos muros” (Parés, 2007, p. 108); com os mitos recriados, e com a opacidade entorno do mistério da morte.

O Sabejé é uma experiência genuinamente criada na diáspora, a partir da reminiscência dos cultos aos voduns/orixás/inquices em África. O sabejé apreende-se na percepção do andarilho com rituais realizados em espaços públicos, fora dos cercos institucionais, rememoração dos cultos realizados em África e como veremos, no Brasil.

Os entrosamentos com a religiosidade católica e as associações de São Roque com Obaluaiyê: “moço e forte”, enquanto São Lázaro é relacionado a Omolu, “velho e doente, coberto de chagas”, considerados manifestações de um mesmo orixá, denominado também de Xapanã e Sakpatá”, faziam com que as imagens dos santos descessem dos altares para se aproximarem dos fiéis e peregrinassem pela cidade, aliviando as dores dos fiéis que suplicavam proteção e afastamento das doenças e das mortes. “Foi por isso que a antiga imagem de São Roque desceu do seu altar na Igreja do Bonfim e São Lázaro saiu da sua igreja, situada em bairro homônimo, na periferia, para ser exposta à adoração dos fiéis na Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha, no centro da cidade” (CMC Souza, 2012, p. 17).

Esse fato corrobora com o modal perquirido pelo Sabejé, cujo orixá reverenciado é transladado dos quartos de santo⁴⁹ para os tabuleiros e percorre toda a cidade durante os dias estipulados do mês de agosto. Fio condutor para os atos em que os terreiros são vistos fora dos seus espaços oclusos.

⁴⁹ Alojamentos sagrados dentro dos terreiros de candomblé.

A tecnologia na constituição do Sabejé não tem uma data precisa de constituição do rito e relaciona-se aos períodos de surtos de epidemias na cidade. Segundo Matos (2023), registros em jornais, no Arquivo Histórico Municipal de Salvador, dão pistas do surgimento do rito.

Em uma declaração registrada em matéria publicada na página sete do periódico *Diário de Notícias*, do dia, 6 de agosto de 1974, intitulada, “Para garantir a festa do Pai Omolu é preciso andar com fé”, um membro do Bogum, de nome Elízio Plácido, explica que **o ritual teria tido início a partir de um surto de varíola na cidade, onde um número considerável de crianças, adolescentes e velhos chegaram a perecer dizimados pela moléstia**. Segundo Elízio, os antigos já contavam esse fato, muito embora não se saiba ao certo, quando tudo começou (Matos, 2023, p. 9).

As doenças epidêmicas espalharam-se, primeiramente, no Recôncavo. David (1993) nos informa que, em 1847, o Juiz de Paz de São Félix, Justiano Rocha, escreve ao Presidente da Província da Bahia, Álvaro Tibério Moncavo e Lima, sobre uma grande mortandade na freguesia de Muritiba. Em 1849, registra-se surto de febre amarela nos portos de Salvador, cujos indícios dos primeiros casos recaem sobre estrangeiros que vieram em um navio norte-americano, de Nova Orleans.

Em 1854, há novos registros do Juiz de Paz sobre a endemia da febre amarela (David, 1993, p. 29). Em 1854-1855, a varíola (peste das bexigas), a febre amarela e a cólera dizimaram grande parte da população de Cachoeira, São Felix, Muritiba e Salvador, ocasionando a escassez de mão de obra para o trabalho escravo nos engenhos fumageiros e açucareiros, predominantemente.

Nesse período, portanto, Salvador e o Recôncavo da Bahia sofriam com as epidemias que se disseminaram devido: à falta de políticas sanitárias do estado; às condições impostas aos/as negros/as pela escravidão amontoados em espaços sem arejamento, luminosidade, esgotamento; às péssimas condições das águas e à má alimentação. Essa situação, em menor ou maior proporção, era a encontrada em todo o país.

Em Nagé, Maragogipe, que, antes, era vinculada à Cachoeira, segundo David (1993, p. 25) não havia água potável e as pessoas bebiam água da chuva recolhidas em poços confeccionadas na terra. Em Santo Amaro, a água era de péssima qualidade.

A varíola, assim como a gripe espanhola, tuberculose, febre amarela, malária, assombraram as cidades até o século XX. Um grande surto da varíola junto com outras epidemias de menores proporções irromperam novamente em 1919, dizimando muitas vidas, provocando repugnância devido as chagas abertas nos corpos dos contaminados, dificuldades de subsistência da população e preocupações com as transações comerciais (CMC Souza, 2012, p. 7). Vale lembrar que a varíola só foi erradicada em 1973 (Brazil; Guerreiro, 2024).

Coincidência ou não, foi no mês de agosto que a doença começou a se alastrar pela cidade com uma rápida propagação. Entretanto, as estruturas hospitalares eram precárias, faltavam leitos para internamento dos doentes que eram isolados e acabavam morrendo em suas residências compartilhadas com outros membros ou eram encontrados em jardins e praças públicas expondo as pústulas.

Recorriam-se ao povo de santo que contribuía para a profilaxia das doenças por meio do domínio de saberes na manipulação de folhas, objetos e materiais de prevenção e no controle da disseminação pelos cuidados iniciais que foram passados pelos ancestrais. Ademais, a população negra e pobre fora largada à própria sorte já que autoridades e médicos abandonaram a função e muitos se recusavam a ir ao recôncavo para tratar dos doentes (David, 1993).

Entretanto, o racismo que enevoava a cidade fazia com que os conhecimentos das religiões de matriz africana fossem objetos de chacotas, descrédito e desconfianças. Abaixo, encontre um caso relatado por CMC Souza (2012):

Um repórter do jornal *O Imparcial* resolveu investigar o tipo de lenitivo ou proteção que os "feiticeiros e charlatães" estavam oferecendo ao povo ⁶⁰. Para tanto, dirigiu-se a um Terreiro de Candomblé dirigido por um pai-de-santo conhecido como Pai Nicácio, que o repórter descreveu como **"um crioulo moço ainda, fisionomia reveladora de ignorância e despreocupação"**.

Após oferecer uma explicação para a doença, o pai-de-santo deu início ao ritual de proteção solicitado, colocando uma **"torcida de algodão" no pescoço do repórter, com a recomendação de que devia ser usada por sete dias e depois lançada na maré de vazante**. Depois, Pai Nicácio pronunciou as palavras sagradas do ritual e prescreveu um procedimento para "fechar o corpo" contra todos os malefícios.

Concluído o ritual, o jornalista prosseguiu em sua investigação, dirigindo-se à casa de uma curandeira conhecida como Gertrudes. A indicação partira de uma moça que alegava ter sido curada da gripe por ela. Ao chegar ao local, o repórter alegou ter sido acometido pela doença e a curandeira recomendou-lhe a mesma torcida de algodão ao pescoço, indicada antes por Pai Nicácio, entregando-lhe, em seguida, **um feixe de ervas para fazer um lambedor e o gargarejo: capim-santo, folha-da-costa, musgo, folhas e flores de vinde-cá, semente de capim-santo, fumo bravo e costa-branca. O consulente deveria fazer um gargarejo na hora de dormir, com a infusão do velame branco, fumo branco, capim-santo e vinde-cá. Segundo Gertrudes, esse remédio fazia milagres e havia "livrado muita gente da morte"** (CMC Souza, 2012, p. 58-59).

Figura 1 - Jornal *O Imparcial*

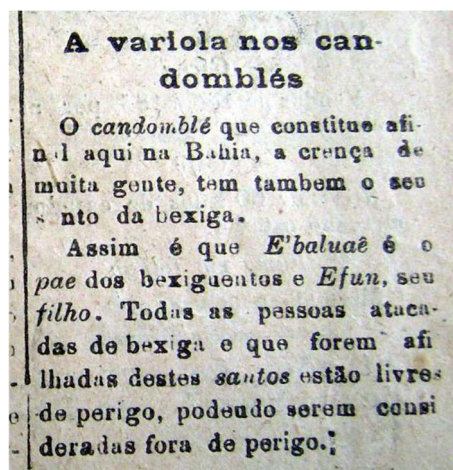


Figura 4: A influenza nos Candomblés. A exquisita terapêutica dos feiticeiros e charlatões. «O Imparcial» desvendando mysterios.
Fonte: O Imparcial. 25 Out. 1918: 1.

Fonte: O Imparcial. 25 out, 1981.

A religiosidade do povo não fora devorada pelo pavor da morte, mas reforçada por apelos à cura e aos orixás conhecidos pelos feitos curativos, regenerativos, na tentativa de subverter o quadro seja por meio de rezas, romarias, oferendas, uso de folhas e ervas preparadas e encantadas pelo povo de santo, rezadeiras e curandeiros. Segundo Parés (2007, p. 196): “no candomblé do Capivari, em São Félix, tio Anacleto de Omolu adquiriu fama como curador durante a epidemia de cólera morbo que assolou a região em 1855”.

Figura 2: A varíola. A missão academica hontem a Massaranduba.



Fonte: Diário de Notícias, 21/11/1919, p. 1.

Os conhecimentos vivenciados no candomblé são advindos da força curativa e criativa da natureza em integração com a cultura. A natureza, mistério e sagrado, rege as ações para o desenvolvimento do homem no planeta. O trabalho e suas técnicas são emanções da natureza que são encarnadas no Ser, o que nos leva a perceber a ligação dos devotos e dos orixás com ofícios/ocupações em prol da comunidade.

A manipulação de ervas e de elementos curativos é um ofício transladado da cultura africana. Segundo Hampaté Bâ (2010), é constituída pelo comportamento cotidiano do homem e da comunidade: ela faz parte da experiência que, por meio da oralidade, conduz o homem à totalidade, conectando-o ao espiritual e ao material.

Os ofícios no candomblé estendiam-se à arte de mercar em espaços públicos, geralmente, alimentos relacionados aos orixás do devoto, estabelecendo relação entre o terreiro, a feira, os futuros ou novos iniciados e o orixá. Mãe Beata, do terreiro Ilê Logum Edé Ala Key Koysan, em Salvador-BA, me relatou, nesse sentido, que seu irmão de santo, Antônio de Obaluayê, teve que sair às ruas com tabuleiro de laranja para angariar fundos para se iniciar no candomblé, “fazer o santo”, a pedido da casa onde foram iniciados.

Após “fazer o santo”, era parte do ritual, o pai de santo consultar o jogo de búzios para saber qual ofício o noviço estaria incumbido. A ela, foi designado vender fato na feira nos idos de 1970. Essas práticas foram desaparecendo com o tempo ou sendo vinculada à quintada⁵⁰.

Hampaté Bâ (2010) nos informa que o ofício é uma atividade sagrada na tradição africana, já que era a continuidade de uma função exercida por uma divindade, passada de geração a geração, a fim de que fosse continuada utilizando-se de processos criativos para o seu exercício. Os ofícios eram acompanhados de gestos, músicas, performances que exprimiam a ligação do sagrado com o labor e suas formas de atuação.

Pode-se dizer que o ofício, ou a atividade tradicional, esculpe o ser do homem. Toda a diferença entre a educação moderna e a tradição oral encontra-se aí. Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é *vivido*, enquanto o conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser. Os instrumentos ou as ferramentas de um ofício materializam as Palavras sagradas; o contato do aprendiz com o ofício o obriga a viver a Palavra a cada gesto. Por essa razão a tradição oral, tomada no seu todo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos. Ela é *geradora e formadora de um tipo particular de homem* (Hampaté Bâ, 2010, p. 189).

A experiência dos ritos aos orixás da terra e suas derivações intenta uma sabedoria ancestral que traz como um dos ofícios contribuir para as demandas sociais, em destaque, as

⁵⁰ Geralmente realizada no candomblé de angola, consiste na venda de frutas pelos erês para angariar fundos. Representando o movimento das feiras livres.

doenças que se alastravam nos territórios, com fortes impactos na sociedade, para o restabelecimento do equilíbrio, ao perceber o mundo como um cosmo e uma totalidade integrada pelas diferenças.

Muitos terreiros de candomblé, na atualidade, descontinuaram a prática do sabejé pelo racismo que persiste nas lacunas temporais e faz com que os adeptos sejam agredidos verbalmente e fisicamente em vias públicas pelos intolerantes e racistas. No tempo presente, em Salvador-BA, o Terreiro Ilê Oba L'okê, em Lauro de Freitas, do Babalorixá e Prof. Dr. Vilson Caetano, é um dos pioneiros na resistência da tradição, em conjunto com órgãos públicos como a Secretária de Promoção de Igualdade Racial para denúncia dos casos.

Houve uma diminuição da tradição, mas ela tem sido encorajada a continuar em Salvador e região metropolitana e segue reforçada em outros locais, como no caso do Recôncavo da Bahia que mantém uma tradição viva.

6.2. Indícios do surgimento do Sabejé: andejos no recôncavo da Bahia⁵¹

Artigos científicos, teses, dissertações, matérias jornalísticas, etnografias abordam o Olubajé, entretanto não há registros sobre o Sabejé, a não ser em matérias jornalísticas associadas à intolerância religiosa e aos sites de interesse do povo de santo. Ademais, encontrei um artigo publicado na Open Edition Journal, intitulado Sabejé: o abrigo itinerante de Obaluayê.

A entrevista com Baba Geri, do Terreiro Ilê Oju Onirê, logo abaixo, e a percepção do povo de santo, instigaram-me a curiosidade de saber como e onde surgiu o Sabejé e quais eram as vinculações com o tempo do seu surgimento. Fraga (2014) também me deu caminhos por meio da historiografia de escravos e ex-escravos do recôncavo, assim como as informações obtidas sobre o início e a expansão das pandemias já citadas.

O culto à Sakpata, no Daomé, e outros países da África Ocidental, é o desdobramento inicial para a construção do Sabejé. Esse culto era de grande importância, contribuindo para a expansão e organização sociopolítica e econômica que não se separavam da religiosa, a ponto de ser uma grande ameaça ao reinado de Agaja. Parés (2007) informa que o controle dos cultos a Sakpata no Daomé teve como consequência a venda dos seus sacerdotes para as américas e,

⁵¹ Apesar de termos grandes referências de historiográficos como Flávio Santos, Luís Felipe Alencastro, João Jorge de Carvalho, Manolo Florentino, preferi ater-me a Nicolas Pares e a Walter Fraga por tratarem diretamente dos estudos sobre o Jeje, do povo de Daomé, de onde provém os cultos à Sapakta, Obaluayê e as histórias dos escravos e dos libertos no Recôncavo da Bahia, nos finais do S. XIX e início do S. XX.

consequentemente, o aporte deles no Porto de Salvador, para o trabalho escravo nos engenhos da região e do recôncavo.

Nanã Buruku, Shapana e Omolu configuram na África uma complexa tríade de divindades, com inúmeros cultos inter-relacionados das formas mais diversas e repartidos numa vasta área que vai do Nupé, no leste, até além do rio Volta, na região nordeste do País Ashanti, no oeste” (Parés, 2007, p. 293).

Segundo dados levantados por Parés (2007) sobre a composição étnico-racial da população escrava em Cachoeira, observa-se que, no período de 1801-1820, os escravizados pertenciam a área do Jeje, Mina, Hauça e demais partes da África ocidental, totalizando: 47,8%, dos aportados; os nagôs, 29,8%; e os angola, 22,2%.

Há predominância de negros/as da África ocidental (Jeje e nagô) também em Santo Amaro e São Francisco do Conde, perfazendo um total de 62,8%. Parés (2007) informa que entre 1730 e 1820, os Jejes tiveram uma predominância demográfica na Bahia, institucionalizando, no séc. XIX, o candomblé no Recôncavo que sucedeu o calundu e práticas de cura e adivinhação em espaços domésticos.

Os africanos traficados da África Ocidental, e que aportaram no Recôncavo da Bahia, criaram redes de sociabilidade e firmaram cultos em torno das divindades do Daomé, como Azonsur. Vodum/orixá/nkise muito cultuado no Recôncavo.

Nascimento (2017) aponta que, no século XIX, há registros de cultos ao Vodum no Bitedô, no Humpaimé Dahoméa, no Terreiro do Cajá (Capivari), no candomblé do crioulo Salustino Barreto, no Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê. Ele informa que, no “culto de Bitedô reunia altas personalidades africanas em volta de Azonsur” (Nascimento, 2017, p. 101).

O culto aos orixás da terra (Sakpata, Omolu, Nanã, Azansour, Obaluayê, Omolu) se interliga aos rituais realizados para os primeiros antepassados, sabedores dos ofícios de manipulação da terra, à agricultura e à reverência a natureza, multiplicadora da vida, provedora do alimento, guardiã das existências do planeta e dos mistérios do nascimento e da morte.

A vinda de escravizados da região Jeje-Nagô foi determinante para a criação dos ritos voltados para os orixás da terra e, consequentemente, para os tratamentos com os dizimados pelas doenças pandêmicas. Infiro, assim, que o início do Sabejé coincide com o período das doenças pandêmicas na Bahia, com os problemas políticos e sociais da escravidão no Brasil, com a escassez de alimentos da época, com o conhecimento dos africanos e crioulos do recôncavo, com a recriação do culto africano em simbiose com o lugar/tempo.

O Recôncavo da Bahia detinha parcela significativa de negros/as escravizados/as da África Ocidental para o trabalho nos grandes engenhos de fumo e de cana de açúcar. Eles formaram alianças para lutas por sobrevivência, liberdade e ancestralidade. Destaca-se, aqui, a

figura de Tio Anacleto na instalação dos rituais Jeje/nagô e as remodelações dos cultos pelos seus sucessores, dadas pelas condições encontradas no lugar e pelas memórias espiraladas pelo passado e presente, implicando no surgimento do Sabejé.

Como vimos mais acima, em Parés (2007): Tio Anacleto, no Candomblé de Capivara, ganhou fama de curador no período da epidemia da varíola, em 1855. Encontramos o seguinte registro:

No Engenho Nossa Senhora da Natividade, em São Félix, pertencente à família Tosta, o babalorixá crioulo Anacleto Urbano da Natividade arrancou dos senhores **o direito de celebrar “discretamente” os rituais dedicados a Obaluaíê**. Durante uma grande epidemia, provavelmente varíola, em 1889, Anacleto teve destacada atuação prescrevendo receitas de ervas aos doentes das cidades de São Félix e Cachoeira que recorriam a sua ajuda. Segundo a memória oral, membros da própria família do senhor foram tratados e restabelecidos pelo curandeiro. Segundo a tradição oral da família, após a epidemia, ele conseguiu permissão dos senhores para a construção de terreiro em terras do engenho, às margens do rio Capivari. Segundo Fayette Wimberly, após a abolição, a liderança religiosa de Anacleto se fortaleceu e a casa de culto atraiu devotos de outros engenhos próximos (Fraga, 2014, p. 249).

Anacleto Urbano da Natividade Tosta era escravo da fazenda Natividade, engenho Capivari, localizado a 4km da vila São Félix, de propriedade de Umbelino Natividade Tosta, proprietário de grande parte das terras de Outeiro Grande. Ele fundou o candomblé do Cajá, a seis quilômetros de São Félix, na margem do rio Capivari, considerado o primeiro candomblé nagô-vodum do recôncavo. O terreiro é assim chamado em virtude de uma cajazeira plantada no meio do barracão⁵² que atravessa o telhado e estão assentados os orixás Irocô e Omolú. O nome do Terreiro, em iorubá, é Ilê Axé Oyó Ni Ibecê, mas também o chamam de Terreiro do Capivari.

O engenho passagem da Capivari, do qual foram doadas as terras para o candomblé do Cajá, era de propriedade de Manoel Pereira Tosta e Joana Maria da Natividade Tosta e, posteriormente, passado de herança para Umbelino Natividade Tosta, em 1855. Essa família pertencia à nobreza da época, ocupando cargos de barões, comandantes, comendador, com forte domínio político. “No século XIX, entre as posses de maior valor dessa região estava o Engenho da Natividade do Capivari, propriedade do Major Umbelino da Silva Costa Rocha” (Rocha, 2015, p. 57).

Há muitas incertezas sobre a nacionalidade de Anacleto e se ele era feitor do engenho, trabalhador da lavoura e fomalheiro ou se era um aprendiz de ferreiro, pois, em 1856, gozava dos seus 16 anos. Não acredito que, no auge da mocidade, ele já tivesse sido afamado de

⁵² Local dentro do terreiro onde se faz o xirê / roda de orixás, recebe os visitantes e tem quartos sagrados.

curandeiro, o que me leva a crer na primeira opção, em que Anacleto tinha 40 anos, vindo a falecer em 1920, como se supõem, mas creio, também, que tenha morrido antes.

Nascimento (2017) informa também que, segundo relato da bisneta de Anacleto Urbano da Natividade Tosta, Yeda Bahia, a nacionalidade de Anacleto remete-se à África, mas que ainda pairam incertezas sobre ser filhos de africanos nascido na diáspora, crioulo, ou se ele:

Teria chegado ao Brasil ainda criança na companhia de pai, mãe e irmãos e que a família foi apresada no interior do continente africano e vendida para comerciantes de escravos no litoral. Diz ainda que foram feitos escravos depois de participarem de uma grande festa arduamente preparada por inimigos para capturá-los. Um dos irmãos de Anacleto Urbano teria falecido a bordo do navio negreiro e uma de suas irmãs teria sobrevivido e foi vendida junto com o irmão aos Tosta (Nascimento, 2017, p. 109).

Tio Anacleto criou uma rede de relações com os terreiros de Cachoeira e Salvador, e não havia distanciamento entre nações. A troca de conhecimento e favores eram constantes, como é revelado na sua relação com Nezinho de Portão de Muritiba, Manoel Cerqueira de Amorim, aclamado babalorixá que ora aparece amigo de Tio Anacleto, ora seu bisneto, iniciado por mãe Menininha do Gantois, a qual tinha fortes relações de amizade. Em Nascimento (2017), pode-se perceber a liderança de Anacleto frente aos terreiros que despontavam e o respeito das outras casas pelo seu conhecimento e experiência.

Os filhos biológicos de Nezinho, Genildes Cerqueira de Amorim, conhecida como Mãe Cacho, e Jorge Cerqueira de Amorim, revelam o entrosamento entre Anacleto e seu pai, informando que o nome de terreiro de Nezinho faz referência ao terreiro de tio Anacleto Ilê Ibecê Alaketo Axé Ogum Megegê e afirmam que:

O terreiro de Tio Anacleto cultuava a egum, espíritos ancestrais. Segundo ele, baseado em anotações antigas de seu pai, Anacleto denominava seu terreiro de *oge oge l'adê* (oguêguê ladê), de culto a egungum, o que conferia a Anacleto o status de Alapini. Jorge diz ainda que o terreiro de Anacleto chamava-se Ilê Oyo Ni Be cê, ou Bonim Nã, uma referência a divindade Nanã. Além do jorí (hierônimo) Azon Lepon, diz que a “qualidade” de seu Obaluaiyê era Arotô Se Jí. Já sua esposa, Maria Salomé, segundo Amorim, era consagrada a Iansã e sua “nação” era Oyo, ou seja j'Obá, cujo jo rí era Oya Dadeô, e que ela era uma iyalodé (Nascimento, 2017, p. 111).

Anacleto ficou afamado no recôncavo por acolher os vitimados pela pandemia, independentemente de sua condição social, no seu sítio que depois virou terreiro de candomblé; visitar os engenhos de Outeiro Redondo, Iguape e Vitória curando os doentes, e, mesmo sem recursos, comprar alimentos para doar, como a mandioca para fazer farinha e distribuir para os pobres (Nascimento, 2017, p. 117).

Esse período coincide com o declínio da cultura de cana-de-açúcar, a proibição do tráfico negreiro e os ideais abolicionistas que se sucederam ao longo do século. Em 1850, foram aprovadas a Lei de Terras, o Código Comercial Brasileiro, a lei do fim do tráfico de africanos,

a Lei Eusébio de Queirós, a criação do código comercial, em simultâneo, a morte expressiva de pretos e pardos vitimados pela cólera e que trabalhavam nas lavouras do Recôncavo da Bahia, vetor econômico da época.

Em Rocha (2015), destaca que, nos inventários analisados no período entre 1851-1860, escravos, imóveis, dívida ativa e gado constituíam os ativos mais importantes da propriedade, representando 82% delas. O fim do tráfico negreiro não ensejou em significativa diminuição do ativo que ora era incorporado com a mão de obra crioula. Somente a partir de 1880, as fortunas com escravo saem das primeiras posições de “bens” acumulados, em virtude das leis antiescravistas e a abolição que começam a vigorar, mas, mesmo assim, continuam sendo um dos maiores recursos que movimentava a economia.

Apesar da resistência dos senhores em manter a condição escravista no Recôncavo, os crioulos e africanos constituam grandes famílias consanguíneas ou não, que se apoiavam e reagiam ao regime da época. Os agrupamentos em torno das congregações religiosas foram um marco importante para as lutas abolicionistas.

A estratégia de constituir roças, mesmo pagando meia ao senhor e sem a propriedade da terra, davam independência aos escravizados que produziam e vendiam os produtos cultivados, criando redes de contatos na cidade e movimentando dinheiro na expectativa de liberdade, cuja mobilidade era uma das premissas.

Na roça, era plantada uma variedade de alimentos escassa nos engenhos que davam razão aos negros/as que, mal alimentados, eram as vítimas fatais das doenças pandêmicas. Lá também era o local em que os negros podiam alimentar suas crenças e formas de vida comunitária.

Tio Anacleto foi venerado em todo o Recôncavo pelos seus feitos como curandeiro, liderança comunitária e pela organização, constituição e fortalecimento do que hoje chamamos de candomblé. Com a sua morte, o terreiro tornou-se local de peregrinação, aonde as pessoas iam para arriar doburu, milho branco, pombo branco e passar nos seus corpos, em agradecimento por promessas de cura ou em pedidos de restabelecimento de saúde. Tio Anacleto é tomado como um ancestral divinizado⁵³.

O Ilê Oyô Nibece, casa do pé de Cajá, ficou sob a liderança da família consanguínea: filhas, netas/os e bisnetas/os, sendo a penúltima liderança destacada, a famosa Mãe Xina de

⁵³ Antepassado de grande sabedoria e feitos na vida e que após a sua morte são realizados cultos e sacrifícios invocando sua proteção e continuidade em torno da comunidade. Vide Axexé.

Obaluayê, bisneta de Anacleto. Atualmente, o terreiro é também um ponto de cultura do Estado da Bahia, sob a liderança de Nino de Oxumaré e Yá Graça de Logun Ede.

Anacleto ancestral e o orixá Omolu tornaram-se objetos de culto pelas gerações vindouras, a partir das memórias da época da cólera nos engenhos e dos movimentos de cura de Tio Anacleto na região. Os engenhos de Outeiro Grande e da Ponte deram início a uma celebração em torno do surgimento do andarilho que aparecia no mês de agosto ou no período em que se festejava Obaluayê. As aparições rememoravam as romarias de Tio Anacleto e a materialização do orixá, São Roque ou o ancestral. Esse ritual surge, coincidentemente, com novos períodos de pandemias no final do século XIX e início do século XX, culminando em muitas mortes.

Maria Judite Piedade da Silva, neta de Anacleto, do Terreiro Aganjú Ominazon Didê, fundado por volta de 1913, conhecido, atualmente, como Icimimó, foi uma das que introduziram as celebrações a Obaluayê/Omolu, em torno da figura de Anacleto e seus ofícios como curandeiro, realizadas numa gameleira denominada pé do velho. “Segundo a tradição local, nesse dia, em épocas remotas, São Roque aparecia materializado em um mendigo, que saía pelas residências de fazendas e roças pedindo esmola aos seus moradores e promovendo curas” (Velame, 2012, p. 118).

Velame (2012), Matos (2017), Nascimento (2017), Ribeiro (2024) trazem depoimentos orais realizados com os mais velhos das comunidades de terreiro e/ou da cidade que retratam a memória do mendigo que andarilha pelas ruas em busca de alimentos e dinheiro, a fim de proteger o lugar contra doenças, falta de alimento e escassez da terra. Esse movimento ocorria antes das obrigações que ofertavam alimentos em homenagem à Obaluayê, Omolu e ao ancestral de Anacleto.

Do mesmo modo, no **engenho da Ponte, no Iguape**, conta-se que em épocas remotas **aparecia, em determinada época do ano, um mendigo, que saía de porta em porta do povoado pedindo esmolas**. Segundo Dona Nêga, 90 anos e moradora desse engenho, onde nasceu, quando esse mendigo chegava, todos lhe ofereciam alimentos, dinheiro, roupas e as crianças eram advertidas a não “arreliar” dele. A aparição desse **mendigo ocorria dois ou três dias antes de uma obrigação realizada embaixo de uma gameleira branca, de nominada Pé do Velho, em um lugar desse antigo engenho, denominado Gurunga**. (...) Conta-se que na noite anterior ao dia da referida obrigação o mendigo desaparecia da mesma forma que havia chegado e quando os devotos chegavam para a obrigação na Gurunga encontravam, sob o Pé do Velho, aquelas oferendas feitas a ele (Velame, 2012, p. 117-119).

Matos (2017) revela memória coletiva no povo de santo de Cachoeira e São Félix sobre a aparição do andarilho, uma delas diz que:

a aparição de um **velho maltrapilho usando um grande chapéu de palha e apoiado num cajado de madeira, que pede esmolas durante o mês de agosto ou nas proximidades de um certo período do ano, quando são realizados os rituais dedicados a Omolu, Obaluaê e Azansú**. Esse aspecto de “mendicante”, com o qual Obaluaê se apresenta, é interpretado por alguns como um estratagema do Deus para testar os corações humanos (Matos, 2017, p. 55).

Os ritos para o mendigo, provavelmente, surgiram no Gurunga, em São Félix, onde eram depositadas as oferendas na Gameleira Branca e foram continuados pelos descendentes dos terreiros, quer seja por filiação consanguínea ou não, e se relacionavam com o terreiro do cajá. Como é o caso da Mãe Judite que, segundo relatos, estava sempre no engenho da ponte e era conhecida por fazer axexê, curar as pessoas e ser uma forte liderança no combate à intolerância religiosa e à restrição de culto. As tradições atualizadas resguardam parte desse ritual.

Nos terreiros com espaços abertos que têm mata, geralmente, os ritos continuam sendo realizados em romaria de oferendas até o local sagrado, retornando ao barracão envoltos a Intoto, Iroko e as celebrações a Obaluayê e aos orixás vinculadas à terra. “Sendo o “Velho” um Vodum do tempo e do espaço externo, relacionado com o que se encontra do lado de fora, a porta da sua casa como um elemento fluído o desencerra do espaço fechado” (Matos, 2017, p. 182).

Gaiaku Regina explica que “apesar do Boitá ser uma cerimônia dedicada a Bessem, quem determina o “*caminho*” do Boitá é Azansú”. Ou seja, o destino das materialidades rituais impregnadas de axé que compõem o fardo sagrado do Boitá, é tarefa de Azansú, pois esse Vodum irá transformar o axé dessas oferendas em benesses para a comunidade-terreiro. Bessem, “transfere” para Azansú a responsabilidade do axé existente no Boitá, assim, a “Serpente” encontra o “Velho” (Matos, 2017, p. 157).

Santos (2021, p. 103) diz que a matéria de origem de Obàlúaiyè é a terra “e como tal ele é o resultado de um processo interior, seu significado profundo está associado com o preto, com o segredo contido no interior do ventre fecundado e com os espíritos contidos na terra que são seus irmãos e dos que ele é símbolo”.

A visita de Omolu/Obaluayê à cidade, ritual encontrado em África, também é encontrado no Recôncavo da Bahia, materializado, por ora, na figura de Tio Anacleto, filho de Omolu, que fazia peregrinações levando a cura pela cidade em um período em que milhares de pessoas eram mortas pela pandemia, ocasionando graves problemas políticos e sociais.

Após a morte de Anacleto, Irùnmalê-ancestre⁵⁴, e a impregnação dos cultos aos ancestrais da terra, são constituídas memórias fundantes de tempos que se remetem ao lugar e

⁵⁴ Egum que promoveu feitos na comunidade em vida. Sendo importante para a manutenção da estrutura social de origem e descendência.

à estrutura social da época que exercem influência no presente. Matos (2017), em entrevista com o atual Babalorixá do Terreiro de Capivari, Nino, informa que, após a extinção da pandemia, o terreiro tornou-se local de romaria.

É certo que, atrás do terreiro de Capavari, em local isolado, há o *Ilê-Ibó-Aku*, casa de assentamento de mortos ilustres da seita, iniciados no candomblé, de fundadores do culto no Brasil e seus descendentes e que são louvados em rituais específicos como o axexê.

Desprende-se que a forma como o Sabejé se apresenta, retirando o otá, o próprio Omolú/Obaluayê de dentro do terreiro, e percorrendo a cidade para angariar alimentos e dinheiro para que seja feito o Olubajé, que é composto de oferendas, é a ressignificação da presença do andarilho que percorria a cidade em busca de ofertas, a fim de proteger a população contra as pestes e epidemias. Esses andejos se confundem com a memória de Sakpata em África e a de Tio Anacleto e seus feitos.

O ato de percorrer as cidades confunde-se, também, com a memória dos descendentes dos movimentos da liberdade no período da abolição, cujas migrações e locomoções constituam vetores importantes para o livramento do jugo colonial. Segundo Fraga (2014) a mobilidade relacionava-se com vários aspectos: a expectativa de melhoria das condições de vida, distanciamento da autoridade dos antigos engenhos, reparação de laços afetivos, possibilidades de outras formas de trabalho e de obter recursos nas feiras e mercados, local de intensas transações.

Por algum momento em que fora esquecido o ritual ou transplantado para outros lugares, seja em outras cidades do recôncavo, Salvador ou outras cidades do País, em que as aparições do mendigo não se concretizavam, as memórias remetiam-se às romarias. Elas eram realizadas em busca de cura do corpo e do espírito, de alimentos e de variedades de grãos, expansão, propagação e liberdade de culto e dos corpos negros na figura do orixá da terra que andarilha, que sai dos lugares oclusos de culto para as ruas, representativo dos ancestrais e dos eguns, do mistério entre mundos, da vida e da morte. Interior e exterior em complementariedade existencial, ressoando no tempo presente. A materialidade humana e tudo que a terra produz.

O andarilho, relatado nas entrevistas, aparecia três dias antes de depositarem as oferendas para Azansour, o que coincide, também, com o modo como o Sabejé é realizado, mesmo com variações de dias da obrigação que duram entre 03 e 21 dias, para que, na sequência, ocorra o Olubajé. O Andarilho e o Sabejé gozam da mesma finalidade inicial: representar Omolu, angariar recursos para as oferendas votivas e promover cura.

O Sabejé torna-se, assim, a continuação das práticas realizadas em torno do andarilho, do mendigo, ora a materialização de Omolu, ora o ancestral Anacleto. O manifesto genuíno da libertação de corpos e de suas práticas em torno das comunidades e da relevância da ancestralidade para o desenvolvimento e para a continuidade da terra e suas inferências políticas e sociais.

Muitos terreiros de Salvador, por influência de outras nações, pela falta de conhecimento do ritual ou pelo sofrimento de intolerância religiosa já citada, não praticam esse ritual, mas ofertam o Olubajé, cerimônia de muita importância dentro do candomblé da Bahia.

6.3 O Sabejé em Santo Amaro (BA): fragmentos do Ilê Ajé Oxu Onirê

Santo Amaro é uma das cidades do Recôncavo da Bahia que detém o maior número de terreiros de religiões de matriz africana, preservando e revigorando os rituais de Sabejé em torno das suas comunidades ritualísticas, em comunhão entre elas e com terreiros de outras localidades, constituindo elos e alianças em torno da preservação da cultura afro-brasileira.

A escolha da casa se deve às aproximações entre a universidade e o terreiro, cujos filhos e filhas de santo, estudantes do CECULT, persistem na diversidade formativa e curricular que incluam as tradições religiosas e culturais como fontes de conhecimento. Ademais, o Terreiro Ilê Axé Oju Onirê como apontado abaixo, mantém uma forte tradição com o Sabejé e é um dos detentores do Bembé do Mercado, patrimônio cultural nacional.

Nesta seção, transcrevo entrevista realizada em 20 de janeiro de 2024, com Gerivaldo Caldas de Oliveira (Baba Geri), 54 anos, babaquequerê, iniciado a 22 anos no Ilê Axé Oju Onirê, discente do Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (BICULT), com ingresso em 2018.2, um dos organizadores do I e II Colóquio Sabejé realizados, respectivamente, nos anos de 2023 e 2024, artista santamarense dedicado aos adereços de orixás e diretor dos afoxés Filhos de Gandhi.

A escolha do entrevistado se deu pela sua experiência nas práticas em torno dessa tradição, sua função hierárquica dentro do candomblé, sendo um interlocutor requisitado pelo Pai Pote para palestras públicas, assim como Mãe Manuela de Ogunjá, filha de santo da casa. A movimentação de Baba Geri, na universidade e no terreiro, constituiu outro fator importante para a discussão do capítulo.

A entrevista foi realizada de modo on-line e de forma aberta. O objetivo era não tentar encaixar perguntas dentro da minha estrutura de análise, enviesando a pesquisa, mas procurar

sentidos e conexões que alcançassem o estudo. O entendimento é a pesquisa como fluxo, caminho, movimento, processo contínuo e inacabado. Vale lembrar que a lógica das religiões de matriz africana não é de compartimento de ações, pensamento e atos. Há sempre uma interligação que recobre toda dinâmica do terreiro, sendo difícil compreender seus elementos destacando-os.

Solicitei ao entrevistado que me informasse sobre o que era o Sabejé, a partir da sua experiência no recôncavo e relatasse o Sabejé realizado pelo terreiro que faz parte. A entrevista antecedeu a visita de campo, que ocorreu no período do Sabejé, em agosto de 2024. No último dia do ritual de 07 dias do Sabejé, aconteceu o II Colóquio sobre o Sabejé, no Terreiro Ilê Axé Oju Onirê, no qual fiz a observação participante.

Baba Geri estava no terreiro para os preparativos do Sabejé, ativo e totalmente envolvido com os rituais sagrados e os alimentos preparados na cozinha. Acredito que entrevistas nos dias de função de candomblé não são boas alternativas de pesquisa pela demanda das pessoas. Mesmo assim, consegui breves relatos com os/as filhos/as de santo que serão expostos abaixo.

Além do mais, percebi que a entrevista fora do terreiro, sem os olhares atentos das autoridades e dos irmãos de santo, fez com que Baba Geri se sentisse à vontade para construir sua narrativa sobre o tema. Observei que a formação dentro da universidade atravessou seus relatos, assim como a memória dos antigos e a sua acuidade nas práticas religiosas e artísticas.

Baba Geri, nesse sentido, é “nativo e tradutor”, e faz profundas reflexões sobre o tema. Ele fala por si, com propriedade, sem necessidade de intérpretes. Coloco-me, aqui, não no lugar de traduzir o outro e sim de contribuir com a difusão e produção de conhecimentos do candomblé.

Pai Geri descreve as práticas do Sabejé, do Ilê Axé Oju Onirê, fundado em 1998, em Santo Amaro, sob a liderança do babalorixá Pai Pote (José Raimundo).

O Sabejé é sair, peregrinar, para alimentar o rei. Esse costume é ancestral, vem de terras africanas e aqui no Brasil se remodelou segundo as práticas culturais e religiosas e teve influência da escravidão, do sincretismo religioso. Em África, é muito comum os orixás saírem às ruas, abençoando as casas, as pessoas e Obaluaye, Omulu, que é o rei do Sabejé, ele também sai em África vestido com o xaxará na mão abençoando as pessoas, as comunidades, as cidades, as casas. Aqui, no Brasil, a gente faz esse ritual em determinadas situações como é o caso do Olubajé/ Sabejé. É um ritual africano dentro do molde afrobrasileiro. O candomblé é brasileiro não existe candomblé em África. Lá é culto Yorubá e aqui no Brasil é candomblé. Mas esse ritual é inspirado e baseado nos ritos africanos, por conta dos assentamentos, das rezas em yorubá, das liturgias que acompanham a religião tradicional, dentro da afro-religiosidade brasileira. Então não é um ritual que é de África, mas que é nascido no Brasil. Sofreu essa mudança assim como o culto aos orixás. O culto aos orixás é africano não é brasileiro, agora o candomblé é brasileiro. O Sabejé é um ritual afro-brasileiro baseado nas tradições, já que em terras iorubanas, você não verá esse ritual porque lá não existe o tabuleiro cheio de pano. É feito de uma outra maneira. Em África, Obaluaye sai com uma panela com um líquido tipo um mingau ralo que ele vai jogando na rua, nas cidades e as pessoas

vão entoando cânticos. O ritual de Sabejé tem como finalidade agradar o grande senhor das palhas que é Obaluaye, Omolu. Há um itan que é contato que Obaluaye não foi convidado para uma grande festa que todos os orixás estavam presentes. Ele sofreu um agravo, e foi destrutado na festa. Não reconheceram a autoridade dele. Então, nessa região, onde ocorreu a festa, a população começou a sofrer de doenças, de secas. Foram consultar o oráculo e o Olowó pediu pra fazer um ritual em que cada orixá levaria uma comida e ofereceria a Obaluaye, pedindo perdão por tê-lo desagradado, ferido. Então o Sabeje tem todo esse contexto. O orixá que foi desprezado por conta de suas chagas, feridas, porque a mãe o abandonou, uma série de questões sociais. O sabejé nasce de um contexto social da vida de Obaluaye, um homem que foi renegado e hoje você vê o negro renegado, nas favelas, nas comunidades periféricas de nosso Brasil. Essa riqueza, aí é o que o sabejé passa para as pessoas. As pessoas achavam que Obaluayé era um deus pobre, um homem feio, estragado. Não! O sabejé mostra o contrário, a resplandecência desse grande Deus, desse orixá. E no Recôncavo isso é muito forte, o ritual é feito durante sete dias, pois sete é o número votivo de Obaluaye. Ele sai no primeiro, segundo e terceiro dia e aí quando chega na sexta-feira, ele sai todo de branco para reverenciar a família funfun, responsável pela criação da humanidade, aí todos os orixás se rendem a Obatalá. Sexta no Recôncavo, a gente se rende a esse costume, você vê muita gente de branco dia de sexta. Esse costume é em reverência a Obatalá, o rei da criação, da terra, do mundo. Aí no sábado, o sabejé sai de novo e Obaluaye vai reverenciar as yabás, o feminino. Aí nesse dia o tabuleiro dele estará decorado com as cores rosa, amarelo, azul claro fazendo referência aos orixás femininos: Oxum, Yemanjá, Nana, Ewa, Yansá. No sétimo dia, ele sai e volta pra casa, o tabuleiro é desmontado e é retirado o axé que está no centro do tabuleiro. Ali não é só tecido como muita gente pensa, ali é o asé de Obaluaye que literalmente sai do espaço sagrado do terreiro para percorrer as ruas da cidade e as ruas de outras cidades da capital: Feira de Santana, Cachoeira. O meu dentro de minha casa que é da casa de Pai Pote, a gente leva pra Salvador e Cachoeira, temos esse costume para estender as bênçãos para outros territórios. No último dia, o tabuleiro é desmontado, o asé é retirado, lavado. Requer uma pureza porque ele percorreu várias ruas, passou por encruzilhadas, pessoas doentes fazendo pedido, as pessoas choram, então a gente tem que limpar aquela energia que está contida em Obaluayé. Limpamos, damos banho de folha e comida a Obaluaye. Obaluaye vai dizer o que ele quer e segundo o seu desejo nós vamos providenciar. Aí segue para a cozinha, as mulheres vão fazer o preparo e a noite é feito o Olubajé. Por que esse ritual é muito complexo, os preparos começam bem antes do ritual ir às ruas. As mulheres são preparadas, já que o tabuleiro só pode sair com elas. As que vão sair com ele começa a preparação espiritual. Podem sair mulheres iniciadas e não iniciadas, mas tem que ser mulher.

Quando eu cheguei no terreiro já existia esse ritual. Eu tenho 22 anos de iniciado, faço 23 no dia 10 março e a casa é de 1998, tem 26 anos. A casa é mais velha do que eu 04 anos, Pai Pote já veio de uma casa tradicional. O terreiro onde ele fez santo é um terreiro tradicional, o Viva Deus, lá no Pilar, que sempre fez festa de Obaluaye. Obaluaye é um dos patronos da casa que ele fez o santo, então lá, no Pilar, o ritual é muito forte, e quando ele abre a casa traz essa herança ancestral do Viva Deus para o Oju Oniré. Quando eu me iniciei, eu já frequentava o Oju Oniré desde a abertura da casa. Fui abiã durante quatro anos. Porque quando ele comprou aquela casa eu já o conhecia porque ele jogou para mim uma vez na casa dele, antes dele comprar aquele terreno. Não tínhamos amizade. Eu estava passando no Derba onde hoje fica o terreiro e ele me chamou: Ei, ei! olhei e falei: oi, Pai Pote e ele me disse: comprei aqui, vai ser meu terreiro, venha ver. Ele muito espontâneo! Eu entrei, ele me mostrou tudo: aqui vai ser o quarto do santo, de exu, o barracão etc. Aí eu me afeiçoei a ele e como eu sempre gostei de candomblé desde os quinze anos de idade, eu decidi participar da comunidade dele e passo a frequentar. Nessa época eu era decorador infantil e passo a ficar na casa de Pai Pote fazendo comida. Comida de santo eu já sabia fazer porque eu tinha aprendido com uma mãe de santo que já faleceu, aos 15 anos de idade. A mãe de uma amiga que estudava comigo no Pedro Lago. Com ela eu aprendi os primeiros passos. Então, eu ia para o terreiro decorar as festas, ajudar na cozinha e foi passando, passando e eu fui aprendendo umas coisas, me relacionando com as pessoas da casa, entendendo a dinâmica da casa, socializando com as pessoas até quando chegou o momento e eu vi que eu estava pronto para me iniciar e, em 10 de março de 2001, me iniciei e estou na

casa até o dia de hoje. Sou apaixonado pela casa. Sou rodante, filho de Yemanjá com Obaluaye. Sou babaquequerê porque quem tem esse título não pode ser babalorixá. Isso porque sou de casa tradicional. As casas mais novas não seguem essa regra. Eu me iniciei e já existia esse ritual lá, eu torrava pipoca, vestia as meninas, mas sempre acompanhando, vendo e aprendendo, aí lá eu aprendi como arrumar o tabuleiro, o que vai dentro do tabuleiro que as pessoas não sabem. As pessoas acham que ali é um tabuleiro cheio de pipoca e não é. A pipoca está no balaio que vai dar pra comer. No tabuleiro está a insígnia, o asé de Obaluaye, que sai literalmente do terreiro para percorrer a cidade no intuito de abençoar as pessoas. Esse é o propósito do sabejé. O ritual que essas mulheres maravilhosas, corajosas, porque é um ato de coragem essas mulheres negras saírem e enfrentarem as adversidades do tempo que a gente está vivendo. Dos perversos, dos racistas, dos fascistas, dos que maltratam as mulheres, então eu sempre tiro o chapéu para elas. Nunca tivemos caso de racismo em Santo Amaro. Só as chuvas que forcem as mulheres a se abrigarem em alguma casa e outras coisas, deste tipo. O da nossa casa nunca sofreu intolerância (Informação Verbal. Entrevista com Baba Geri, 2024).

As práticas do Oju Onirê são memórias da vivência de Pai Pote no terreiro em que foi iniciado, o terreiro Ilê Axé Omin J’Jarrum, conhecido como terreiro Viva Deus de Santo Amaro, nação nagô-vodum. O Viva Deus tem como registro de constituição 16/08/1887, sendo o seu fundador Epifânio Santa Rita (Faninho). Segundo Machado (2009, p. 88), ele era “consagrado ao orixá Oxum-Apará, embora cultuasse mais Obaluaiê”. Curioso o fato da sua fundação ser no dia consagrado a São Roque.

Pai Pote foi iniciado pela ialorixá Maria Umbelina Santos Pinho, mãe Belinha, a quarta da linha sucessória do Viva Deus. O Viva Deus, na atualidade está sob a regência do Babalorixá Duda de Oxalá, neto da primeira Ekede do Viva Deus. Registro que, conforme informações passadas, o Viva Deus não segue linhagem consanguínea, como acontece em terreiros considerados tradicionais.

Epifânio Santa Rita (Faninho) fora iniciado por José Domingo de Santana, Zé do Vapor, de ogum, nação nagô-ijexá, que nasceu em Santo Amaro, mas morava e trabalhava em Cachoeira na cantina do Vapor de Cachoeira de propriedade de Tranquilino Bastos, negro, abolicionista, um dos fundadores da Lira Siciliana (Velame, 2012, p. 155). Zé do Vapor fundou o terreiro Asejô Opé Olùwa / *Erán Ope Oluwa*, conhecido como Terreiro Viva Deus de Cachoeira e que, provavelmente, deu o nome ao Viva Deus de Santo Amaro.

Como se pode perceber, na entrevista feita com Dadima Bonfim Barbosa dos Santos, realizada por Velame (2012), em 03/06/2009, no Viva Deus de Cachoeira: a fundação do Viva Deus, em Cachoeira, se dá pela doação da terra realizada por Tranquilino, após Zé do Vapor ter curado a sua esposa e não ter lugar para cultivar seus orixás, realizando consultas e trabalhos na sua residência. Segundo registros, o terreiro é fundado em 1910, data que não bate com a fundação do Viva Deus em Santo Amaro (sucessor), o que podemos inferir que Faninho fora feito, antes de Zé do vapor ter o terreiro em Cachoeira, na sua própria residência ou nos terreiros

de amigos, pelas redes de sociabilidade, ou em Santo Amaro, onde, futuramente, seria o terreiro, ou que há desencontro nas datas.

Infiro que Faninho trouxe de Cachoeira os fragmentos do culto de Obaluayê, a partir do convívio com Zé do Vapor, autoridade religiosa, que tinha relações com africanos e crioulos de outras nações de candomblé que trocavam informações e acresciam cultos e formas de cuidar nos seus terreiros.

O Viva Deus resguarda uma forte tradição aos ritos do Olubajé e Sabejé, os quais foram continuados no Ilê Axé Oju Onirê e também modificados, seja pela inclusão ou exclusão de elementos rituais ou pela relação com a comunidade externa, trazendo inovações e criações que implicam no rito e na dinâmica do terreiro, como a realização de colóquios e vivências sobre o Sabejé dentro do espaço sagrado e na universidade, estabelecendo uma conexão entre os espaços públicos e os terreiros para preservação e expansão da cultura.

Percebe-se que, nas formações dos terreiros de candomblé, os cultos não se atêm necessariamente ao orixá regente. Há uma repetição de cultos que remetem à tradição das casas de origem, acrescidos dos que são constituídos nas casas sucessórias. O Sabejé e o Olubajé, pelos relatos de Pai Geri, são celebrações que marcam uma tradição e a importância de Obaluayê para as práticas do lugar. Trata-se da manutenção da memória da casa de origem e de cultos que não são suplantados, mas acrescidos pela necessária desterritorialização dentro dos terreiros que indica expansão de força vital.

O sabejé está ligado diretamente à vitalidade da terra e à cadeia alimentar, fortalecendo-se para que a abundância se repita. A terra doente não produz, é árida. A doença não é a condição natural da terra, mas integrante do sistema complementar existencial, cujo controle é inevitável. Sendo os orixás da terra detentores do poder da saúde e da doença, da vida e da morte, é necessário um posicionamento ético com a natureza e com a cultura, ambos imbricados.

O ato de peregrinar próprio do rito do sabejé, como nos diz Baba Geri, constitui um movimento religioso que coloca em jogo: o ato da humildade ao sair dos espaços sagrados e adentrar a cidade, esmolando para angariar fundos para realizar a festividade do orixá; a saúde do corpo, do espírito e da terra, em primazia aos bens materiais, a continuidade e ampliação da devoção pela repetição temporal e comunitária.

Constitui-se, também, como movimento político e social, seja em África ou no Brasil. Além disso, o ato de peregrinar no Brasil refere-se ao movimento de liberdade no período pós-abolição. Registre-se que, na metade do séc. XIX, o Recôncavo da Bahia tinha 355 engenhos, utilizando-se de mão de trabalho escravo (Azevedo, 2009).

Oliveira (2021) nos informa que a estética da libertação é a prática de liberdade para manter e ampliar as práticas públicas e privadas (Oliveira, 2021) para a produção do bem-viver em justaposição à violência pelo imperativo da cultura, raça, gênero, da primazia do ser, territórios coercitivos e todas as formas de produção de exclusão pelas diferenças na produção de homogeneizações totalizantes. O autor reclama um paradigma ético desprendido do desejo pelo outro, pela alteridade, e não unicamente um conjunto de normas e valores universais para o bem comum:

Uma ação seria considerada ética quando contemplasse as necessidades materiais para o bem-viver de uma pessoa ou coletividade, quando essa mesma pessoa/coletividade tivesse acesso às informações e à formação suficiente para interpretar estas informações; a ação seria ética se estendida a todos os membros de uma sociedade, de caráter público e democrático, ou seja, atendessem sua condição política; e o critério propriamente ético seria aquele de conquistar, manter e ampliar as liberdades pessoais e coletivas (Oliveira, 2021, p. 234).

Fraga (2024, p. 144) informa que os escravos realizaram migrações dos engenhos e campos para a cidade ou outros lugares, para fugir da autoridade do “ex-senhor”, para recuperar laços afetivos e pela expectativa de melhorias de condição de vida.

[...] é preciso pensar as migrações no contexto da diversidade de experiências dos libertos no pós-abolição. A decisão de migrar para outras localidades poderia estar relacionada à esperança de alargar possibilidades de sobrevivência fora dos antigos engenhos ou de distanciar-se da autoridade dos antigos senhores (Fraga, 2014, p. 315).

A notícia da abolição definitiva da escravidão no Brasil ocasionou um movimento de ir às ruas, acompanhado de celebrações com música e dança, que anunciavam um marco político. As manifestações nas ruas recorriam aos símbolos da independência da Bahia, como expressão da liberdade pelo levante popular, cuja expressão maior era a imagem do caboclo e da cabocla, donos da terra.

As evidências mostram que os egressos da escravidão da cidade não pretendiam aparecer como meros figurantes da festa. A forma como reivindicaram a participação nas passeatas, a procissão até a igreja do Bonfim e as missas promovidas por irmandades negras devem ser vistas em sua dimensão política (Fraga, 2014, p. 122).

Entretanto, defrontaram-se com o imaginário escravista que não seria apagado livremente pelos colonos, pela falta de políticas públicas e regulamentação do trabalho, em sucedâneo, pela dificuldade dos/as negros/as em constituir suas próprias roças para o sustento familiar.

Fraga (2014) relata que vários proprietários de engenho, como o Barão de Vila Viçosa, em Santo Amaro, fizeram registros por meio de artigos na imprensa baiana da desordem e das consequências econômicas para a sua propriedade após o 13 de maio e a perda das mãos de

obra. Para além disso, evidencia o jugo deles sobre os ex-escravos, resultante da submissão, da ordem e da imposição do trabalho.

O movimento de peregrinar no primeiro momento é a quebra da posse, legitimando a mudança do regime em que os corpos eram objetos de todas as formas de exploração e de domínio como o cerceamento da liberdade.

Ademais, indicava o movimento da roça para a cidade, no sentido de terem seus próprios punhados de terra para trabalhar e mercar os excedentes nos mercados e feiras. “Para eles, a viabilidade da liberdade dependia do incremento da produção de gêneros cultivados nas roças e acesso livre às feiras locais” (Fraga, 2014, p. 200).

A escassez de produtos alimentícios para os escravizados e ex-escravizados que recebiam como ração, a farinha, alimento de maior consumo entre a população negra da época assolada por desnutrição, associa-se à exigência de variedade de grãos, que é encontrada no Olubajé, o banquete do Rei, ou seja, a oferta da multiplicidade de alimentos que garanta a sobrevivência da população.

O movimento da terra, ritmo do sabejé, é uma estratégia para ampliação das liberdades que passam pela conquista de espaços (roças de candomblé) para formação das comunidades que também pudessem reviver a cultura dos orixás.

A peregrinação situa-se, também, no contexto do cotidiano da cidade que fora limitado ao negro e, conseqüentemente, a recusa de trabalhar nos engenhos, abrindo outras formas de sobrevivência. É no cotidiano que a comunicação é realizada, portanto, as relações (quilombo) de reciprocidade.

O ato de comunicar é aqui entendido a partir do pensamento de Santos (2023, p. 316-317): “processo no qual entram em jogo diversas interpretações do existente, isto é, das situações objetivas, resulta de uma verdadeira negociação social, de que participam preocupações pragmáticas e valores simbólicos”.

Como a religiosidade para os africanos sempre esteve associada aos valores sociais e políticos da comunidade, o sabejé é posto, nessa rede relacional e de comunicação, como uma possibilidade de coexistência da diversidade, a partir do trânsito na cidade, principalmente nos locais de visibilidade, trocas e transações: feiras livres e comércio.

Nesse processo, há a criação da técnica do Sabejé que tem, na memória dos cultos de Obaluayé, seu afloramento em simbiose com as práticas do lugar.

Por que só mulheres são encarregadas do Sabejé? Obaluaye é o rei da vida, da terra que tudo dá. A gente joga um milho de galinha, um feijão nasce, mesmo que a gente não queira, nasce. Obaluaye é o dono da terra. Tradução da palavra: Rei, senhor da terra, então ele é o grande senhor da terra. E a terra é feminina, dá vida, pare, a mulher tem

útero, tem o dom da vida e por isso só mulher tem esse direito. A gente participa no ritual com outras coisas. Aí o ritual começa uns 20 dias antes, com essas mulheres se preparando, se limpando, se abstendo de sexo e bebida alcoólica, tomando banhos de folha, indo ao terreiro para separar as coisas que Obaluaye vai exigir para que vão à rua. Fazer as compras dos materiais, do azeite, do mel, milho alho, milho de galinha, fazer roupa nova, consertar o azé, é complexo, é mais de um mês e meio de preparo. (...) O sabejé, a parte externa, da rua, a gente sai aleatoriamente pela cidade. A gente vai andando sem destino e o orixá bota na cabeça das mulheres, que vão conversando, dialogando e aí elas pensam: Vamos no Bonfim, no Trapiche de Baixo? Ah! Vamos na casa de uma amiga em tal lugar? daí vão surgindo redes de contatos entre as mulheres, Obaluaye e a comunidade. Nesses lugares encontramos pessoas doentes que pedem para passar a palha, o azé, dar banho de pipoca, é um ritual muito, muito bonito, significativo. Eu acho o ritual mais bonito do candomblé. Findado os sete dias que Obaluaye comeu, a noite tem o Olubajé. Servimos pratos que os orixás serviram a ele reconhecendo a sua majestade. Os pratos são pipoca, abará, acaçá, acarajé, efó, farofa de camarão, arroz, inhame cozido, bode, galinha, xinxim de galinha. É muita comida. As mulheres seguram as panelas com as comidas, rodam no barracão e vão para um lugar externo para servir a comida na folha de bananeira para os convidados. O Olubajé é a finalização do ritual do sabejé, só que depois do Olubajé tem mais outro ritual do dia seguinte que é o carregado de Obaluaye. Aí tudo que sobrou daquele ritual, as comidas, os acaçás, as folhas que foram usadas são preparadas num balaio arrumado com folhas verdes e amarra um laço e deposita na natureza no pé de uma árvore. As comidas não são jogadas no lixo, as comidas, folhas são recolhidas no balaio e colocadas na natureza, o que a gente pensa com isso: na cadeia alimentar porque a formiga, a minhoca, outros bichos, vão comer e fortalecer a cadeia alimentar, é um processo da terra, do próprio Obaluaye, naturalmente quando a gente botar os balaies com a comida e aquilo começar a se degradar, a se incorporar a terra e os animais entrarem em contato; o passarinho vai botar a semente aí já nasce uma árvore em outro lugar, a formiga carrega leva pra longe e vão se espalhando. É o asé de Obaluaye, fertilizando a terra, tem esse significado, esse sentido. Então esse é o ritual que começa antes, uns 20 vinte dias e depois sete dias corridos. A gente aqui na minha casa faz sempre nos primeiros dias do mês de agosto porque o Olubajé é sempre na primeira segunda de agosto. Por exemplo, segunda feira caiu dia dez, a gente conta e começa dia 04 para o Olubajé cair no dia 10. O ritual do sabejé é para que se faça o olubajé. Todo o dinheiro recolhido é para comprar os materiais do olubajé: azeites, camarões, grãos etc. Agora é claro que alguns filhos mandam dinheiro, vela, milho, mas a gente não obriga porque a gente sabe que o dinheiro já está garantido pelo sabejé. Tem dia que as mulheres arrecadam em um único dia R\$800,00 900,00. Aí no final do sabejé, arrecadamos de R\$3800,00 a R\$ 5000, 00. Arrecada muito dinheiro mesmo. Os comerciantes dão milho, vela, farinha, feijão, arroz, porque o sabejé é para arrecadar dinheiros e alimentos. Por isso que as mulheres saem com o mocó que é para recolher as coisas e levar para o terreiro.

Pai Pote tem uma boa comunicação com a comunidade, ele é muito falante, se dá com todo mundo é um homem que tem trânsito na comunidade, o que ajuda o Sabejé. Ele já tem essa dinâmica e o Olubajé conseguiu aumentar isso daí. O povo pergunta e as meninas dizem sou da casa de Pai Pote e vai se propagando em cada esquina o nome dele e a gente sabe que a palavra tem poder, tem força. (...) É imprescindível passar pelo mercado, pela feira. Na religião afro-brasileira, exu é o dono do mercado e é no mercado que tudo acontece e o candomblé é uma religião que tudo gira em torno da cozinha, é o ajeum, tudo gira em torno do alimento, da comida, então o mercado está ligado ao candomblé sendo necessário que se passem pelas feiras livres, pelo mercado, pelo comércio, entrem nas lojas, no mercado da farinha. Todas as mulheres, sejam da casa de Pai Pote ou não, fazem. Terreiros como o de Mãe Lídia, Mãe Ana, Pai Gilson, Pai Toinho. Aqui em Santo Amaro saem, mais ou menos, uns quinze sabejé. Tem muitos! Tem o de Everaldo! Só aqui no Sacramento, sai o de Angela, de Nanã; Everaldo de Oxumaré; Toinho de Ogum; Rogério de Oxóssi, só aqui no meu bairro tem 04 sabejé. É uma tradição muito forte, muito potente, culturalmente, historicamente e socialmente falando.

Antes do sabejé se despacha exu dentro do terreiro. No candomblé tudo que se faz tem que agradar exu que é o òjise, o grande mensageiro entre deus e os homens. É exu que

sobe e desce e faz essa viagem intergaláctica, levando mensagens. Então quando a gente agrada exu para ter o sabejé, exu já sabe e começa a avisar ao povo e aos orixás. Exu é quem faz isso. Tudo se agrada a exu primeiro. No ritual dentro do terreiro é mais complexo. É interno e para os iniciados. O da rua é mais simples de ofertar, é o padê para exu que é a farofa branca, vermelha e a água. O que isso significa? Que antes dessas mulheres saírem com o tabuleiro na cabeça e o balaio, oferta padê e água. Padê quer dizer encontro, reunião aí quando joga o padê, o branco e o vermelho estão sinalizando, otun e osi (lado esquerdo e direito juntos), os dois polos, negativo e positivo, juntos porque um lado sozinho não vai existir. A treva depende da luz para existir e vice-versa. A água é o grande elemento apaziguador. Quando a gente arria o padê, a farofa, e depois a água, a gente tá pedindo a exu que o caminho que aquelas mulheres vão percorrer naquela cidade, naquele lugar, seja fresco, leve, suave, para que nada de mal atinjam elas, tem gente que pensa que é o demônio, tem medo de pisar na farofa. Isso é uma grande ignorância das pessoas que acham que aquilo ali tá ligado a magia negra, a coisa maligna. Infelizmente, o candomblé tem esse estigma que colocaram na gente e a gente luta pra tirar porque a gente não cultua o mal, o demônio, esses tipos de energia. Por isso que a gente faz o colóquio, o sabejé, as caminhadas nas ruas para combater esse preconceito, essa ideia que foi estabelecida e que não é nossa (Informação Verbal. Entrevista com Baba Geri, 2024).

Baba Geri traz a importância da cadeia alimentar para o povo de santo, a partir da troca de energia, dos processos de degradação, de reprodução, da relação entre os seres vivos dentro do ecossistema e da interdependência entre espécies e seres e a relação do alimento com a espiritualidade em redes de conexão energética. A terra como preceptora da vida e da morte.

A terra, tida como elemento feminino pelo poder de procriação, fertilidade, exige a presença de mulheres para os preparos do alimento do Olubajé e a saída com o tabuleiro do Sabejé. Entretanto, não é uma regra para todos os terreiros, seja no recôncavo ou em Salvador, uma vez que filhos de santo cujo eledá⁵⁵ que pertencem à Obaluayê e à Omolu são incumbidos da ação, e alguns filhos são apontados para participar do trio que realiza o Sabejé. Entretanto essa missiva corresponde com os preceitos de terreiros em cachoeira:

Na cozinha dos “Orixás” é proibida a entrada de pessoas do sexo masculino, as panelas em cerâmica onde os alimentos são manipulados remetem aos caldeirões usados pelas *Ajés* (feiticeiras, símbolo genérico do poder feminino), que por sua forma arredondada, remetem ao ventre da mulher (Matos, 2017, p. 137).

Nanã, Obaluayê e Oxumaré, considerados a tríade da composição dos orixás da terra, reverenciados no Olubajé. Nanã, a Ànàgònu, no Daomé, é reconhecida como a ancestre feminina de todas as divindades do panteão, associada aos primórdios da criação, à terra úmida, à fertilidade, à agricultura e aos grãos (Santos, 2021).

O pensamento de alimentar vai além também do ato de comer e estende-se a revigorar, fortalecer, avigorar, promover saúde, assim como se prolongas no sentido de dar continuidade de práticas relacionados aos cultos de Omolu, Sapatá, Obaluayê.

⁵⁵ Orixá de cabeça do filho/a de santo da casa.

Na apresentação realizada no Youtube, em 07/08/2020, pela Yalorixá Kayá de Yemanjá, do Ilê Asé Omín Kaya, iniciada nos preceitos religiosos há mais de 50 anos, cujo tema é Tradição de Axé - Sabeje - O Polêmico Ritual de "Humilhação" no Candomblé, a yalorixá entoa a canção do Sabeje: “Sabeje coro nla, oro nla Sabeje”, cujo sentido trazido por ela é: “pelo amor de Olodumaré ajude e faça uma troca pela continuidade do que já existe muito antes de nós e de nossa própria existência e que deve continuar muito depois de partimos”.

As aspirações são pelas práticas realizadas pelos nossos ancestrais, conhecedores dos ofícios que prolongam as existências e dos mistérios da vida e da morte, com o intuito de que a terra continue sendo o habitat da humanidade.

A alimentação é o condão para a manutenção da vida nos planos materiais e espirituais. Os rituais envolvem sacrifício e oferenda. O sacrifício não se trata puramente da imolação de animais, mas fundamentar a importância da preservação da vida para o equilíbrio do planeta. O sacrifício suficiente para nutrir as vidas em comunidade, sem excessos e nem desperdícios, ao entender e respeitar os limites e o valor da vida em todas as espécies. A busca é pelo equilíbrio das forças da natureza, que resulta nas relações entre a espiritualidade e o humano, impactando na expansão ou diminuição da força vital.

Sousa Junior (2011, p. 100) explica a importância do sacrifício nas religiões de matriz africana que, para além de ser comida, é revestimento de força vital, pois acredita-se que “a fertilidade da terra dependia dos antepassados, tornando-se estes os primeiros seres com os quais as civilizações foram obrigadas a trocar”.

As oferendas são corporificações ancestrais, culturais e religiosas que buscam estabelecer relações, transformando as experiências vividas pela possibilidade da reversibilidade do acontecimento no tempo presente. Ela vincula-se ao tempo, ao espaço e à transmutação das ordens e das certezas, promovendo restaurações.

A alimentação extrapola o simples ato de comer, biológico, e lança-se em uma encruzilhada entre sentidos, relação, linguagem, estética, memória, performance, ancestralidade e energia vital. É possível perceber a socialização da vida pelo alimento na expressão “Àsé iyán ogun ọdún a máa jó ni lówó” (um pedaço de inhame de 20 anos atrás ainda pode estar quente, ainda pode ser tocado). A hospitalidade, as formas de acolhimento revigoram-se no tempo, constituindo o alimento como um forte elo de relação entre seres, resguardando a memória ancestral que tem cores, formas, jeitos, afetos, momentos, trocas.

As formas de preparo do alimento, o tipo de uso e o rito ao qual se destina, exigem técnica, estética e performance, o que Sousa Júnior (2011) sinaliza, ao afirmar que cozinhar

com o corpo é uma das características negro-africanas que influenciaram sensivelmente a culinária brasileira.

A estética do alimento comunica a finalidade do rito, mobilizando vibrações energéticas entre o orum e o aiyê, que exige uma corporeidade performativa relacionada ao espaço-tempo para que a comunicação seja efetivada. A estética é o invólucro das práticas rituais dos terreiros de candomblé que imprime outras formas e sentidos complexos para pensar sobre o ato de comer e a comida.

Toda a criação participa da mesma dimensão trágica, pois encontra-se imanada na separação que afastou o mundo das criaturas do mundo dos deuses. Mais uma vez, no entanto, a cultura se singulariza diante da natureza, pois conta com o sacrifício para restabelecer a comunicação entre a dimensão da existência individualizada (no aiyê) e a da existência genérica (orum). E, no sacrifício, serve-se de todos os elementos desse mundo encantado (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 26).

O Olubajé nutre a comunidade, incluindo os orixás e os ancestrais, os primeiros conhecedores das técnicas de manejo e cultivo da terra, garantindo assim, a subsistência dos seres. Júnior; Oliveira (2022, p. 1) nos diz que: “a comida é como dádiva, presente dos ancestrais para a humanidade e presente desta para os mantenedores e mantenedoras do grupo”.

O rito prescinde de uma estética própria que remonta um culto transtemporal que requer movimento e relação, a mesma dinâmica dos mercados e do Olojá, a partir da sociabilidade entre as pessoas, a terra, o cultivo, a troca de alimento/dinheiro, a distribuição, as tecnologias empregadas no fazimento do alimento vinculada à história e à estética. Rabelo (2014) trata do ato de comer no candomblé como uma experiência relacional que desperta todos os sentidos, vinculando a ética e a estética, a produção de corpos sensíveis comprometidos com o outro.

Percebe-se essa relação, quando Baba Geri informa: “vão surgindo redes de contatos entre as mulheres, Obaluayê e a comunidade”. A forma de transacionar das mulheres que colocam em jogo o não distanciamento do mundo espiritual, do material. A estética dá o tom do movimento delas nas ruas e calçadas, e elas espalham valores nos lugares que sustentam as relações. Esses valores são impactados pelos sentidos sobre o ser.

É importante falar do significado do xará de Obaluayê. Para mim, é um cetro, um elemento para cima. Alguns instrumentos do candomblé têm esse formato, como o opaxorô. A palavra opaxorô significa o cetro da cerimônia, olha que poético! O xará também é um cetro e tem o significado de unir a terra e o céu. A parte do xará mais grossa, que fica pra baixo, significa a terra e quando vai afunilando é a parte do orum. Os elementos que estão ali no xará: os búzios, as miçangas, a palha, a argila, o tecido, tudo isso tem a ver com o homem inclusive as nervuras do dendezeiro que é constituído o xará. Se você prestar atenção ao xará, perceberá que são coloridos, brancos, uns têm búzios, outros não, uns estão com palhas soltas. Mas, tem uma coisa que define todos eles, todos eles são com a nervura da folha do dendezeiro. Isso é para todos! Por que? porque no candomblé tem árvores que são os pilares da humanidade e uma dessas árvores é o Igi Òpè, o pé do dendezeiro. A nervura do dendezeiro representa o homem,

o ser humano. Várias nervuras juntas representam a humanidade. Terra e céu é um diálogo entre o mundo físico e espiritual. O que o xará quer dizer que quando Obaluaye segura esse cetro, o xará, e faz o movimento jogando-o pra cá, pra lá, pra cima, pra baixo, quer dizer que Obaluaye está conduzindo a humanidade pelos caminhos. Esses elementos que estão aqui como os búzios, representam a prosperidade, a riqueza para que não falte ao homem o alimento para prover sua família; as máscaras, alguns têm mini máscaras, significa o culto aos ancestrais, diz respeito a nossa ancestralidade; as miçangas remetem-se aos cultos dos orixás, das divindades, então cada elemento não está por acaso, tem seus significados. Então é Obaluaye conduzindo a humanidade pelos caminhos nesse diálogo intenso e eterno entre o plano físico e espiritual. Tem uma diferença do Ibiri de Nanã, porque o de Obaluaye é só reto, o de Nanã tem uma curvatura que muitas crianças quando converso nas oficinas, exposições, perguntam o motivo. O orixá nanã conduz a humanidade pelos caminhos da vida, só que essa curvatura aqui representa um processo, um rito de passagem do homem porque Nanã é um orixá que tem ligação com a morte. Então, essa orixá é a grande anciã e tem domínio no mundo dos mortos, representa essa passagem que todo ser humano vai passar, a gente nasce, cresce e morre. Representa o processo de passagem da parte terrena para a parte espiritual. Esse mergulho que a peça tem e que some é a parte espiritual. Como a gente não está lá, então não sabe como é. Tudo some, desaparece e pertence ao mundo espiritual que é o mistério, e que não chegou nossa hora então o ibiri de nanã representa isso, entendeu?! A passagem do homem, a condução do homem do mundo físico para o espiritual e o xará conversa muito como a gente deve cuidar da nossa vida na terra, o cuidado com a família, com os pais, com a ancestralidade, o que conversa, o que diz, nosso comportamento porque tudo isso tem a ver, é o carimbo que fica com o ser humano, mas o ser humano está no processo, nunca aprende, isso é meio complexo e tudo que a gente faz fica registrado na nossa alma como uma impressão digital, o ônus e o bônus, o xará essa peça fala muito sobre isso, esse cuidado que a gente tem que ter, o respeito com outro, com a família, com a nossa ancestralidade. Ficar atento aos que os outros fazem, fizeram e falaram. O xará é uma peça muito emblemática e fala sobre tudo isso, é por isso que eu escolhi trabalhar com essa arte e fazer e montar essas peças porque para mim é muito significado para além da beleza, estética, plástica, o sentido espiritual, cultural (Informação Verbal. Entrevista com Baba Geri, 2024).

Baba Geri traz os sentidos impressos nos detalhes dos artefatos produzidos para ornar Obaluaye e Nanã (o que se chama de paramentas dos orixás), revelando a natureza e os domínios dos orixás. Esses sentidos têm a ver com a memória passada e revigorada, que contribui tanto para a passagem dos conhecimentos, como para o ato criativo que requer as interpretações a partir dos lugares, dos materiais disponíveis e das reinvenções que aliam técnica, conhecimento religioso, contexto, conhecimento científico e da natureza.

Ele aborda a construção estética dos objetos usados pelos orixás, em conjunto com os toques, danças e gestos ritualísticos, como o Opanijé e o Sató. O Xará e o Ibiré não são meros enfeites, representam em cada elemento a complementariedade para a existência na terra, o ápice da vida e da morte, que, em passos vagarosos, pesados, lentos, demonstram a passagem entre o mistério do mundo espiritual e sua estreita ligação com o material.

A estética é alterada pelo movimento temporal dos acontecimentos. A releitura é feita pelos elementos simbólicos das práticas das comunidades acrescidos da sensibilidade com os eventos do momento.

O sabejé segue uma estética própria, criada para atender uma demanda social, e incorporar, a partir de elementos africanos, uma estrutura de pensamento com múltiplas vertentes que assume um posicionamento ético e político na diáspora e, ao mesmo tempo, a audácia e a sagacidade em transladar os corpos físicos e espirituais do terreiro para a cidade.

Ao estudar as sociedades atingidas por epidemias nos períodos medieval e moderno, Delumeau percebeu que as epidemias geram uma estética própria e uma sensibilidade especial – “o medo das pestes” –, resultante da “ruptura inumana” da sociabilidade e da subversão dos ritos que envolvem a morte (CMC Souza, 2012. p. 194).

Com as nervuras das palmas do dendezeiro, são confeccionados o ibiri e o xaxará, usados por Nanã e Obaluaye, respectivamente. O Ibiri tem formato curvo e leva miçangas com as cores de Nanã. Representa os mortos e os ancestrais que estão sob seu domínio, um corpo coletivo na figura de Obaluayê, o filho contido. Segundo Santos (2021, p. 87), ibiri significa: “meu descendente o encontrou e trouxe-o de volta para mim”.

Nanã relaciona-se tanto com os descendentes como com os procriados, nascidos, representados pelos cauris (búzios) que ornem o Ibiri. Fertilidade, abundância, riqueza e mundo espiritual. Passado e presente imbricados.

Nanã⁵⁶, portando o Ibiri como se estivesse carregando uma criança, demonstra, nos passos, a necessária morosidade para o acúmulo da sabedoria e, enfim, a imersão espiritual e o desejo dos ancestrais em reconfigurar a presença no presente. A cura é o equilíbrio da energia vital propagada no eu e nas suas relações. A morte é o mergulho ao mistério para o renascimento.

O Xaxará, de formato retilíneo, com as contas das cores do orixá, desfiado ou não nas pontas, pertence à Obaluayê. Representa todos os espíritos da terra e o seu poder de varrer do mundo material às mazelas.

Obaluayê faz gestos apontando os dedos para os olhos, boca, ouvidos, mãos, para o alto para baixo, silenciando a boca e cavando o chão curvando o corpo. A sua presença marcante e alternada no mundo material e no espiritual, a possibilidade da comunicação, a visibilidade da conduta humana e a morte como destino, ciclo e recomeço. Na terra, a humanidade, a cultura, a natureza, o desenvolvimento, o mistério, as tentativas de conexão entre os mundos compõem uma totalidade inacabada e diversa.

⁵⁶ Divindade antiga de culto aos orixás associada à terra, aos pântanos e à matéria primordial para criação do ser humano: a lama.

Pai Geri reflete sobre o xaxará na perspectiva dos comportamentos que imprimem a nossa marca de passagem dos lugares e do valor das nossas ações na terra. Os infortúnios causados pelo descontrole da conduta humana ou o temor dos comportamentos nocivos à comunidade são observados por Obaluayê: *“xarara conversa muito como a gente deve cuidar da nossa vida na terra, o cuidado com a família, com os pais, com a ancestralidade, o que conversa, o que diz, nosso comportamento porque tudo isso tem a ver, é o carimbo que fica com o ser humano, mas o ser humano está no processo”*.

Figura 3 - Xaxará e Ibiri confeccionados por Baba Geri



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

O rito do Sabejé e do Olubajé exige acuidade estética e sensorial para a tradução das técnicas e dos saberes impregnados que emaranham elementos que podem mudar de sentido analisados de forma isolada. A exigência é pela beleza, além dos olhos, em cada detalhe. Vislumbra-se uma poética que tem o corpo como norma para sua emanção. Os estigmas criados no entorno do Obaluayê decaem, pelos refinamentos dos saberes dos mais velhos que o toma como o astro sol.

Pai Geri, na ambiência entre terreiro e academia, demonstra uma percepção apurada da cultura, das formas de existir, da estética e da reflexão sobre seus afazeres enquanto membro do terreiro, artista e acadêmico. Ora, trata-se de uma práxis pedagógica que contribui para o processo de ensino-aprendizagem retroalimentando à comunidade e à universidade. As experiências acabam por ampliar os sentidos que fogem da escrita não vivida, ainda assim, opacas.

Sabejé revela a natureza da terra. Poética da Natureza em constantes processos criativos por meio das experiências com as diferenças que convivem na singularidade e na multiplicidade. Segundo Oliveira (2023, p. 14): “a natureza como um lugar de tensão, ou seja, um lugar onde os polos estão em relação tensiva”. A tensão é a relação com os processos criativos que buscam aberturas, inclusões, considerando os opostos que atuam sobre a complementariedade.

6.4 Dos terreiros à construção de Colóquios Culturais sobre o Ritual de Sabejé

O ingresso de discentes das religiões de matriz africana no CECULT/UFRB contribuiu para as discussões em torno das inserções curriculares e formativas que têm como fluxo as epistemologias e saberes africanos e afro-brasileiro.

A imersão entre os terreiros e a universidade é profícua, à medida que os saberes vivenciados nas religiões de matriz africana encharcam o lastro formativo dos discentes, ampliando e difundindo outras formas de conhecer e, consequentemente, incitando alterações curriculares e formativas.

Oliveira (2021, p. 14) informa que as religiões de matriz africana "mediadas pelas filosofias da ancestralidade e do encantamento implicam-se no educar para a sensibilidade, para transformação, para libertação. Fortalecimento de nosso pertencimento, valorização de nossos saberes, culturas, nosso chão".

Os terreiros têm aprofundado seus conhecimentos ao revisitar as suas práticas que contribuem para a pregnância das relações étnico-raciais, para o fortalecimento do combate ao racismo religioso, para a inserção de negros e negras nas Universidades. As expertises orquestradas nas universidades são acopladas às práticas das comunidades de terreiro, repercutindo na formação, na inovação tecnológica, no trabalho, na renda.

A formação, nesse sentido, acopla as experiências como conhecimento e não as destaca como objeto de estudo a ser interpretado pela monofocalidade traduzida pela vasta bibliografia ocidental, desconsiderando outras formas de pensar a ciência. Os discentes recusam a formação sem a altivez dos seus corpos como produtores de conhecimento e sem seus lugares de pertencimento.

A beleza das produções acadêmicas, as quais surgem das provocações estudantis, tornam possíveis escritas, sentidos e ações inovadoras que têm contribuído para o fomento e implementação de políticas públicas, para a democratização e pluralidade das ciências e dos

espaços institucionais, para a valorização das culturas e políticas afirmativas que elevam a contribuição da universidade para a sociedade.

A necessidade de fortalecimento do Sabejé, que é ultrajado pelo racismo religioso, ocasionando na diminuição das suas práticas e o desconhecimento deste ritual pouco difundido na academia, tornou-se motivo para a construção de atividades dentro da universidade que pudessem salvaguardá-lo.

Nessa cadência, os discentes do CECULT/UFRB propuseram a realização do I Colóquio Cultural sobre o Ritual do Sabejé no Recôncavo Baiano: Tradição, Resistência e Vivência do Sabejé do Recôncavo, realizado no dia 11/08/2023, das 14h00 às 16h00, no CECULT/UFRB, sob a coordenação de Pai Pote, José Raimundo Lima Chaves, egresso do CECULT/UFRB.

A mesa de abertura contou com a participação: do Prof^o. Dr. Ordep Serra, da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e membro da Academia de Letras da Bahia; do Prof. Dr. Eduardo Oliveira, docente da UFBA; da Prof^a. Dra. Rita Dias, diretora do CECULT/UFRB; Sr. Leonel Monteiro, presidente da AFA - Associação Brasileira de Preservação da Cultura Afro-ameríndia; do Babalorixá Pote, do Ilê Axé Oju Onirê; e do Babaquequerê, do Ilê Axé Oju Onirê, Baba Geri, Babalorixá Marcelino do Jeje.

No evento, foram debatidas temáticas em torno do combate ao racismo religioso, ao machismo, à violência, a partir dos itãs sobre Obaluayê e Nanã. Foram retratos os problemas sociais enfrentados pelos negros na atualidade e sua comunicação com a trajetória de Obaluaye.

As narrativas partiram dos signos do abandono, do feio, da morte, da cura e das doenças vinculadas a Obaluaye e à Nanã. Houve discussões sobre como a magia e a ciência, separadas pelo iluminismo, pela razão, se assemelham e se distanciam, e a influência da crença na formação das ciências e produção de conhecimentos.

Obaluayê é vinculado ao movimento de reparação, restauração, emancipação e de políticas afirmativas em torno da questão do negro no Brasil.

Prof. Dr. Eduardo Oliveira sugeriu que, talvez, a origem do Sabejé estivesse na mendicância de Obaluayê, apesar desse orixá ser o símbolo do sol, dos mais belo dos belos, em referência ao Bloco Ilê Aiyê, cuja mentora foi Jitolu, yalorixá feita de Obaluayê. Ele recebeu as iniquidades do mundo para reinstaurar o equilíbrio que a desigualdade criou. Reinstaura o equilíbrio comunitário, coletivo, cósmico. Obaluayê é a poética do sol! O racismo é a desumanização do outro, parte do equilíbrio no mundo.

Pai Pote falou da importância do entrosamento entre a Universidade e a comunidade, em um território que, como Santo Amaro, tem mais de cem registros de religiões de matriz africana

e pediu que a Universidade abraçasse as ações do terreiro. Reiterou, a importância de Profa. Rita Dias, há mais de 15 anos, contribuindo com as ações do Bembé do Mercado de forma democrática, respeitando o povo do santo.

Ao entrevistar Baba Geri sobre o Sabejé, solicitei que ele informasse como surgiu a iniciativa do I Colóquio Cultural sobre o Ritual do Sabejé no Recôncavo Baiano e ele me respondeu:

Pretendemos continuar com os colóquios, o primeiro foi muito bacana a gente recebeu Ordep Serra, eu tiro meu chapéu para ele, é um homem que a gente tem que bater a cabeça. Fazer o colóquio com Ordep Serra, Eduardo Oliveira que também é do culto dos orixás foi muito bacana, eu fiquei muito feliz, emocionado naquele dia. O sabejé me emociona muito porque quando eu vejo a preparação daquele tabuleiro, aquelas mulheres tomando banho de folha para trocar de roupa e começando a articular, dobrar o joelho para rezar primeiro aquilo tudo vai tocando a gente e aí eu vou lembrando da figura de Obaluaye literalmente e aí vou pensando no que ele sofreu, no que ele passou nas negativas que ele teve nas portas nas caras, nos alimentos que não foram dados a ele e aí eu faço um paradoxo com as pessoas de agora que vivem essa situação. Eu estou falando com você e estou todo arrepiado. Isso me toca muito, eu sou muito sensível a isso. Então, fazer esse paralelo é rico espiritualmente, mas emociona. O colóquio é justamente sobre isso. A iniciativa do colóquio foi de Pai Pote. A ideia foi dele e nossa comunidade abraçou, na realidade ele queria fazer um seminário, mas aí eu disse, meu Pai bota uma palavra mais acadêmica daí eu disse I Colóquio Cultural, mas ele não tinha esta palavra em mente. Esse ano vamos envolver no colóquio outras casas, outros assuntos, para ampliar, abraçar outras pessoas, casas e pensamentos (Informação Verbal. Entrevista com Baba Geri, 2025).

Figura 4 - I Colóquio sobre Sabejé: Integrante do Ilê Axé Oju Onirê



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

Figura 5 - I Colóquio sobre Sabejé: Prof. Dr. Ordep Serra, Baba Geri e Prf. Dr. Eduardo Oliveira



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

Figura 5 - I Colóquio sobre Sabejé: Filhas de santo do terreiro Ilê Axé Oju Onirê



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

O II Colóquio Cultural, Tradição, Resistência e Vivência: Sabejé Cultural, com programação aprazada para o dia 05/08/2024, no Ilê Axé Oju Oniré, Santo Amaro, foi concebido na perspectiva de trazer a universidade para dentro do terreiro, percebendo suas práticas e processos de construção de conhecimento. Tornou-se, assim, uma imersão, oportunizando aos participantes interagirem com o último dia do Sabejé e o Olubajé, vivenciando as tecnologias empregadas no ritual, as experiências partilhadas em diferentes comunidades religiosas e os debates em torno do não apagamento cultural e da resistência de práticas culturais.

Na programação publicizada pela comissão organizadora do evento, constava:

08h – Abertura religiosa e institucional

08h30 – Roda de conversa 1 – Saberes em volta do Rei do Sol e da Terra

10h – Oficina de Culinária de Terreiro

12h – Almoço

14h – Roda de conversa II – Experiências de terreiros e os saberes sagrados de Omolú

15h30 – Oficina de Dança afro

19h - Xirê

O terreiro Ilê Axé Oju Oniré, representado pelo Babalorixá Pai Pote, Presidente da Associação do Bembé do Mercado, Bacharel Interdisciplinar em Cultura e Linguagens e Tecnologias Aplicadas, Pós-graduado em Política Cultural, pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, *campus* CECULT, fica situado na entrada da cidade, em uma área urbana, mas em um espaço ampliado. Logo na entrada do terreiro, está o barracão⁵⁷ e, do lado direito, a residência de Pai Pote.

Entre o barracão e a casa de Pote, há um corredor de acesso a pequenos cômodos dedicados aos orixás, e, do lado esquerdo, uma antessala onde fica o assentamento de Ogum, o orixá regente da casa. E, em seguida, uma imensa cozinha com um andar superior. Ao lado, um quarto de recolhimento / ronkó e outras casas pequenas de orixás. Estão plantados, no terreno, Baobá, dendezeiro, jaqueira e outras árvores sagradas e consagradas aos orixás. Um dos últimos quartos era o de Obaluayê que fica perto do assentamento de Iroko e de um vistoso Baobá, lá havia movimentação ao seu redor para os preparativos do oro ejé (imolação de bichos) dedicado a ele.

⁵⁷ Local onde são realizadas as festas públicas do terreiro.

Cheguei no terreiro um pouco antes das 08h00 da manhã para participar das ações, e a casa já se encontrava em pleno fluxo em torno dos preparos dos alimentos na cozinha, da arrumação dos espaços internos do terreiro, do tabuleiro de Sabejé e dos preparativos para o café da manhã para o povo do santo e o público externo que participaria das atividades do colóquio. Nesse momento, o Ilê Oju Onirê também recebia a visita de Obaluayê, por meio do Sabejé, de outros terreiros da cidade e cidades vizinhas. Pai Pote recebia, com muita alegria, os visitantes e os convidavam para o café da manhã.

Sentei-me no fundo, na última cadeira e fiquei a observar o vaivém das pessoas. No candomblé, a observação, o silêncio e a discrição abrem acessos e percepções. Mesmo sendo da religião, coloco-me na posição de pesquisadora, de estrangeira, procurando distanciamentos e encontrando aproximações.

De repente, ouvi o Ilá (saudação do orixá) de Yansá e, em seguida, aparece um filho da casa manifestado, saudando as porteiras das casas e as pessoas do recinto. Em seguida, outras filhas de santo da casa manifestaram o mesmo orixá que cumprimentam as pessoas no recinto. Pai Pote, em ato contínuo, faz saudações ao orixá Ogum, por meio de cânticos, seguidos de paó (palmas com som oco), momento em que os filhos e filhas da casa deitaram-se no chão para realizar o mesmo movimento.

No terreiro, havia três filhos/as de santo recolhidos para obrigação votiva aos orixás, cujo rito público (a festa) seria no dia, à noite, no ritual do Olubajé ou comida para Obaluaye, já que a casa comumente faz duas festas anuais para esse orixá, mas quando termina o Sabejé e outra no calendário anual das obrigações dos orixás do terreiro.

Estavam recolhidos um ogã do orixá Ogum e duas filhas de Nanã e Obaluaye. Eles, em um canto reservado, tomaram café com os presentes. Antes de todos se servirem, Pai Pote pediu um prato de najé (de barro) e separou porções dos alimentos servidos e pediu que fosse ofertado no quarto dedicado aos ancestrais/baba egum. Esse ritual procede em todas as refeições realizadas. Ele pede a outro filho de santo uma quartinha, obi branco e doburú. Com o obi em mãos, molhando-o em água, saúda os quatro eixos do espaço, entoando palavras e, posteriormente, abre-o, dispondo no prato, após aláfia do obi⁵⁸, bate-se paó e dá início às atividades agendadas.

Essas ações aconteceram na antessala e antes do início do Colóquio. As atividades se justaponham à saída do Sabejé. As filhas de santo que iriam sair com o tabuleiro, embelezavam

⁵⁸ Obi é uma noz-de-cola usada nos rituais de candomblé, cujas aberturas, sejam em dois ou quadro gomos, ensejam confirmar ou não a obrigação a partir da vontade dos orixás. Se o ritual deverá prosseguir, se será repleto de asé, realização, beleza, prosperidade.

o recinto, com suas indumentárias e cantigas. Do quarto de Obaluayé, despontava uma das filhas com um tabuleiro pesado sob a cabeça. Superficialmente, via-se o que tinha no tabuleiro, coberto de doburú, o aze (asó-iko - roupa de palha) e o xarara⁵⁹ de Obaluayé. No corredor de acesso entre os quartos de santo e o barracão, as filhas de santo saem em cortejo.

A filha de santo que carregava o tabuleiro, juntava-se a mais duas indicadas por Pai Pote. Uma segurava um balaio com o doburú e a outra, um mocô para recolhimento de donativos e dinheiro. Os membros do terreiro saíram em cortejo do quarto de Obaluayé até o barracão e fizeram uma roda em sentido anti-horário, entoando: “Sabejé corô umnlá, orô umnlá, Sabejé”, girando várias vezes com o balaio e lançando pipocas no espaço e nas pessoas presentes. Em seguida, as três filhas escolhidas saem pela cidade com o tabuleiro, porém, antes, são retirados os doburu do balaio e lançados na porta do terreiro.

Fiquei observando a primeira saída do Sabejé. As mulheres paramentadas, em branco alvo ou saias estampadas, pés descalços ou com chagrin⁶⁰, seguiam lançando doburu pelos caminhos. Pararam no primeiro estabelecimento perto do terreiro. Foram bem recebidas e deram a elas dinheiro e alimentos que foram guardados. Elas deram banho de pipoca no local e nas pessoas e seguiram sendo observadas pelos transeuntes e acompanhadas de Lais Lima, cineasta, que estava filmando a celebração.

Nesse momento, o terreiro de Pai Pote recebe a visita do Sabejé de outros terreiros que fazem o mesmo movimento de rodar e entoar a música do sabejé no barracão. Abençoam o terreiro de Pai Pote, pedem sua benção e repousam o tabuleiro na cumeeira do barracão. Pai Pote convida para o café da manhã e pede que descansem um pouco antes de visitar outros lugares.

Pai Pote, muito atento aos rituais e às pessoas, dividia-se entre coordenar os ritos litúrgicos, as atividades de imersão e a recepção de outros terreiros com o sabejé de uma forma calorosa, espontânea e receptiva.

É formada uma mesa com Pai Toinho do Terreiro Mata Virgem, Pai Pote, Pai Babazinho, do Ilê Axé Ibi Àiyé, Pai Everaldo do Ilê Axé Aidan. Pai Pote abre os trabalhos da mesa de seminário, saudando os orixás da terra, pela primeira segunda feira do mês de agosto, que é o mês dedicado à Omolu, Azoani, Kavungo, Obaluayé e agradece a visita de Pai Alex Paulino, Colegiado de São Francisco do Conde, Mãe Rose, Terreiro Ogum Marinho de São

⁵⁹ Instrumento feito com as nervuras das folhas de palmeiras ornado de búzios, cabaças, miçangas, utilizado pelo orixá em suas performances.

⁶⁰ Babuche branca, simples, de couro.

Francisco do Conde, Pai Gilson Omorodé Luayé que contribuem com a integralização e fortalecimento das práticas culturais e ritualísticas de Santo Amaro.

Pai Toinho, representante do Terreiro Mata Virgem, saúda a exu, ogum e a ancestralidade da Oju Oniré e diz que:

Hoje: a primeira segunda-feira de agosto, como os mais velhos diziam é a segunda feira de águas, respeitada. Antigamente, chovia muito, hoje até que não chove, mas chovia muito. A importância do Sabejé, da romaria, a importância de São Roque e São Lazaro nos terreiros de candomblé é muito forte. O poder de Omolu, o senhor da terra, o poder de Obaluaye é muito forte. É muito seguro para a gente de candomblé que tem fé e confiança nesse santo. Então esse mês de agosto se reverencia e eu acredito que é um mês sagrado do ano porque é um mês de respeito, paz, amor, tranquilidade e prosperidade. São Roque, São Lazaro, os pretos velhos, a velha Nanã, Oxumaré que é o dono do mundo pelo arco-íris. Então que esses santos, esses senhores nos abençoem e nos deem paz e alegria. Pai Pote pede que pai Toinho cante uma música da umbanda. Ele entoia: “Se encontrar o velho aí tome a benção a ele, como é o nome dele é Obaluaye” (Informação verbal. Pai Toinho, 2024).

Em seguida, passou a palavra para Pai Babazinho, do Ilê Axé Ibi Àiyé, descendente de mãe Baratinha. Pai Babazinho diz que é sempre bom estar na casa, pois Pai Pote é um homem que contribui para a preservação da cultura afro-brasileira e que nos representa, trazendo coisas positivas para agregar em torno da religião.

O Mês de Agosto, o mês de Obaluaye, de louvar Aiyê, a terra, é um mês muito importante para o povo de candomblé porque eu digo que a terra tem duas vertentes muito importantes: ela nos alimenta e no final da vida ela volta a se alimentar. Então cultuar este santo é ter dias de vida mais firme sobre a terra é viver um pouco mais com sapiência, com afirmação e com direção (Informação verbal. Pai Babazinho, 2024).

Vamos pedir que Obaluaye nos guarde, nos abençoe e nos proteja hoje, amanhã e sempre. O Baba puxa uma cantiga de Omolu:

Ago nile ní lè ma dagò (A humanidade lhe pede licença pelo seu poder)
 Sakpata, Ajunsun ma dagò (Sempre pedimos licença para Sakpata e Ajunsun)
 Ago ní lè ma dagò (A humanidade lhe pede licença pelo seu poder)
 Gbé lè iko o àtà lábé o ko rí (Pelo seu poder, colocamos a decisa embaixo da cumieira, na terra, para receber sua ajuda)
 Gbé lè iko o àtà lábé o ko rí (Pelo seu poder, colocamos a diciça embaixo da cumieira, na terra, para receber sua ajuda)
 We lè iko sa là sa là re o ní (Sua cabeça é coberta com palha para ofuscar a sua luz e seus mistérios por isso ela não pode ser aberta)
 O iyin gè ni a pàdé o ló ri pà (Nós o louvamos e bendizemos juntos para que afaste de nós a morte)
 O iyin gè ni a pàdé o yò ló ri pà (Nós o louvamos e bendizemos juntos com nossa alegria, para que afaste de nós a morte)
 Opè ma díjo pèrè ké se (Sempre cantamos alto e juntos somente para agradecer)
 Ma díjo hàn ma díjo pè (Sempre juntos nos manifestamos, sempre juntos o chamamos)
 Do hàn a do hàn a yèpè (Juntos nos manifestamos para vós, juntos nos manifestamos para vós, na terra)
 Bè lè iko sa láré o kórin (Cantamos para que sua poderosa luz que sua palha esconde, nos ajude) (Informação Verbal. Observação participante Pai Babazinho, 2024).

A mesa é desfeita para que se prossiga a oficina na cozinha do asé. Na cozinha, havia duas equipes. Uma estava preparando comidas para o Olubajé, à noite: batata doce, feijão fradinho, feijão preto, banana da terra, acarajé, efó, a folha da mamona e alfavaca higienizadas, vatapá, milho branco, acaçá, doburu, grãos de milho cozido, arroz, abará, farofa de dendê. E a outra comida para almoço: cozido. As panelas de barro e as bacias esmaltadas que serviriam o Olubajé já estavam lavadas e separadas, assim como os panos da costa que as enfeitariam.

A Ìyámorô⁶¹ estava limpando as vísceras que seriam destinadas às mães ancestrais no Ipadê e, ao mesmo tempo, observava os preparos dos alimentos, como o acaçá, e corrigia os/as filhos/as de santos mais novos quanto à maneira de enrolar a folha de bananeira.

Outra equipe encarregava-se de preparar os ornamentos para o barracão. Flores de crisântemo coloridas eram dispostas em arranjos. Costela de adão, palmeiras e fios de dendezeiro se misturavam às flores ou eram fixados diretamente nas colunas e cumeeira do barracão.

Os Ogãs, os filhos de santo com cargo, e Pai Pote dirigiam-se, discretamente, para a área externa que antecede o quarto de Obaluayê, colocando atabaques, levando bichos limpos e vivos, oferendas, bacias, quartinhas e quartilhões para o recinto.

Antes das 12h00, as filhas de Pai Pote que saíram com o Sabejé retornaram ao terreiro. Nos outros dias, as filhas de santo ficam o dia inteiro na rua, passando em casas, estabelecimentos comerciais, repousando em outros terreiros, mas, nesse dia, por conta dos sacrifícios que necessitavam do otá do orixá, o rito foi encurtado. O Otá de Obaluayê fora retirado do tabuleiro, lavado e preparado para o orô ejé, a fim de ser fortificado novamente. Os/as filhos/as de santo mais antigos e com posto na casa preparam os materiais necessários para o ritual, enquanto os outros continuam na cozinha do asé na oficina.

Os atabaques são tocados e os cânticos entoados. Os orixás manifestam-se e são direcionados para o local do orô, que acontece do lado externo. Somente os membros do asé participam. Os bichos são depenados em água quente. São separadas as partes ofertadas aos orixás que são passadas na brasa e as que serão destinadas para compor o Olubajé seguem para o preparo na cozinha.

Antes do candomblé iniciar, no fim da tarde, a Yamorô, acompanhada de duas outras filhas de santo, roda com o Ypadé no barracão. Nesse momento, poucas pessoas participam do ritual e estão ajoelhadas, de cabeça baixa, com exceção da Yamorô e suas assistentes. Elas saem apressadas pelo corredor com as oferendas, sem olhar e nem falar com ninguém, depositam-nas

⁶¹ Responsável pelo Ipadê de Exu.

na árvore consagrada às yamis. São dois movimentos de ida e volta. Após procede o despacho do padê, na porta do barracão, que é feito com farinha de mandioca, azeite de dendê e água.

Outras oficinas ocorreram simultaneamente e o terreiro recebe autoridades do IPHAN, IPAC, vereadores, deputados, membros de universidades que visitavam o terreiro que também estava em processo de tombamento, o que suprimiu a roda de conversa proposta para a tarde. Pai Pote recebia as autoridades, registrando as presenças e muito atento às ações na cozinha, já que o horário se estendia e o Olubajé estava marcada para as 19h00.

Pai Pote, sabiamente, coordenava a logística de todas as atividades, com autoridade e simpatia, direcionando os quefazeres domésticos e religiosos e, com muita astúcia, conversava com as autoridades, reiterava a importância do tombamento e do fortalecimento dos terreiros de candomblé no recôncavo e suas práticas culturais.

Quando eu estava observando a oficina na cozinha, Pai Pote me sugeriu que perguntasse aos filhos/as da casa sobre a importância do Sabejé. As respostas foram curtas e rápidas, porque todos estavam envolvidos nos preparos da cozinha que era o local de maior fluxo do terreiro e reunia as pessoas antigas e novas no asé. Abaixo, alguns relatos:

Omolu é um orixá ancestral do universo da cura, da saúde da transformação. Então o Sabejé tem essa importância de trazer renovação para a vida dos adeptos, das pessoas, da comunidade e é esse sentido de omulu sair pelas ruas da cidade (...) aqui no recôncavo essa tradição é muito forte. Omulu sai pelas ruas, pelas casas, comércio, escola, levando essa cultura. Porque o sabejé tem uma forte ligação cultural e espiritual. Então isso é importante tanto pelo lado da espiritualidade como da cultura, de levar essa mensagem para as pessoas conhecerem sobre Omolu, de Omolu levar bençãos sobre as pessoas. Então essa é a importância. De as pessoas conhecerem também para quem não conhece a nossa cultura ancestral da nossa religião do candomblé (Informação Verbal. Entrevista realizada com BabaGeri no Oju Onirê, em 05/08/2024).

Ritual de grande importância tanto para o axé como para a comunidade para a cultura do sabejé e omulu vai levando toda a doença e trazendo prosperidade para todos e aqueles que não tem conhecimento, virem conhecer o que é orixá, não é nada daquilo que o povo pensa. Uma coisa positiva e todos nós temos que ter. Graças a Deus e os orixás só bençãos mesmo. E que Omolu no mês de agosto siga abençoando o caminho de todos. Muitas bençãos, paz e prosperidade e vida longa a todos. Não só ao terreiro, mas a humanidade, o mundo (Informação Verbal. Entrevista realizada com Josimar, filho de santo do Oju Onirê, em 05/08/2024).

Agosto é um mês ancestral, carregado de energia. É uma energia que é oriunda da memória. É um mês que relata a memória. O que você foi, o que você é. O que foi o seu antepassado. Então esse mês de agosto vem à tona todo o seu passado. Então qual a importância de Omolu sair às ruas? Obaluaye sai a rua para curar e o sabejé para pedir a esmola. É um ato de humildade, é um ato para o próximo pensar que não somos nada nesse mundo. Que nós, somos seres da ancestralidade, e que passa. Tudo vai passar e que nossa história ficará registrada como as outras ficaram. Então é importante pedir por um ato de humildade, por um ato de dizer que o ser humano é pedinte que ele precisa do outro. Precisamos de todos. Então o ato de pedir não é um ato de pedir para o terreiro, mas para pedir para o mundo que é uma esmola. A partir do momento que Omolu vai esmolar é porque pede pela humanidade, pela preservação e respeito à memória. Então o sabejé traz o dinheiro e transformamos em alimento para dar o povo. “Ará aiyê ajé

um bo, olubajé ajé unbo' dar comida para o povo comer. A comida é pedida na rua e quando chega no terreiro, o dinheiro é transformado nas comidas, nos ajeuns para alimentar a humanidade porque a comida é o olubajé para você comer e expelir enfermidades. Então esse é o ato do olubajé. Então Omolu que dê a cura porque se ele é dono da doença, ele tem a cura, né minha filha! A todas as carnes que vivem em cima da terra Atotó! (Informação Verbal. Entrevista realizada com Mãe Manuela de Ogunjá, filho de santo do Oju Onirê, em 05/08/2024).

Omolu é o orixá que é padroeiro da minha casa. É o orixá de minha avó. Eu sou neta do Oju onirê. Oxumaré e Omolu têm uma importância na minha vida em todos os aspectos. Desde que eu vim ao mundo, Omolu é o orixá que sempre comandou a minha casa. O sabejé é um ato de humildade. Omolu é um orixá riquíssimo e mesmo assim vai às ruas pedir uma oferta como forma de humildade e nós seres humanos temos que nos curvar, mesmo diante da nossa grandeza, que a gente tenha valores, dinheiro, enfim, mas diante do sagrado, a gente tem que se curvar sempre e agradecer pedindo força, saúde. Isso é o que importa! (Informação Verbal. Entrevista realizada com Isabele de Ayrá, filho de santo do Ilê Asé Aidan, em 05/08/2024).

A importância do Sabejé é a humildade. Omolu é um orixá regente da minha família. Minha avó era de Obaluaye. Então Omolu é tudo na minha vida. É um orixá humilde que sai às ruas pedindo as suas esmolas e sai pra dizer a gente ser humano que sem humildade não existe fartura. Então Viva Omolu, Viva Obaluaye! (Informação Verbal. Entrevista realizada com Miriam (Miroca), Yá egbé do Oju Onirê, em 05/08/2024).

Filha de Pai Everaldo, do Ilê axé Aydan, eu sou de Minas e é a primeira vez que participo do Sabejé e saio com Omolu. E eu fiquei muito feliz, muito emocionada de ver a fé das pessoas, de compartilhar, independentemente de sua religião, com sua oferta para a gente estar realizando esta festa. A fé das pessoas nesse orixá que traz nossa cura. É o sol que nos ilumina, é a terra, o chão firme que a gente pisa todos os dias. Então eu fiquei muito feliz (Informação Verbal. Entrevista realizada com Rafaela, Yá do Oju Onirê, em 19/09/2024).

O Sabejé, como um dos cultos que compõem o Olubajé, é definido pelos integrantes pela humildade perante a terra, sendo ela a provedora das existências, dos seres, dos alimentos, da natureza e dos mistérios do mundo imaterial, da morte. A terra é a tessitura da comunicação entre os campos material e espiritual, que ligam o passado ao presente e a preservação da vida.

A memória e a ancestralidade são fundamentos importantes para a continuidade e manutenção de práticas, de garantias e de direitos, mas é, também, o reviver das lutas e vidas ceifadas para as conquistas que foram alcançadas e pela luta por direitos vilipendiados na atualidade.

A memória é corporificada por meio das tradições das casas no recôncavo que depositam a fé nesse orixá passada por gerações. Os antepassados são lembrados e reverenciados pelos seus feitos e sua importância nos seus núcleos familiares e comunitários. Não é à toa que agosto e novembro são meses afamados de carga energética que requerem cuidados e introspecção.

O desatrelamento dos cultos religiosos da história política e social do país nos leva ao engano de uma prática religiosa vinculada somente à fé no orixá tido como o senhor da cura.

Na realidade, ao buscar profundidade sobre a temática, remete-se aos movimentos de liberdade no Brasil-Colônia, da criação de estrutura organizativa religiosa, da falta de provimento de alimentos para os negros escravizados e pobres, da independência e do pagamento de alforrias pelo ato de transacionar suas produções, de participar nos mercados, foco da economia, de serem vistos como parte ativa e atuante da sociedade, de reconstituir elos afetivos e familiares que foram separados pelo sistema servil.

É a persistência da ancestralidade em estar atuando no agora, evitando o perecimento das tradições culturais e religiosas e reverberando a força da negritude e a primazia da liberdade dos corpos negros/as.

A peregrinação do andarilho, que culmina no Olubajé, garante a unidade da comunidade por se tratar de um ebó coletivo e não singular, como uma feitura, limpeza. A partilha de alimentos/elementos dos seres, simbolizada pelas oferendas dos orixás, é a constituição do banquete do rei. Esse rei, representado por Obaluayê, é a reunião dos invisibilizados socialmente. São os pobres, oprimidos, loucos, exilados que são exaltados na mesa do rei.

Obaluayê, que reina sobre a terra, recolhe alimentos para o seu povo, os seres vivos que compõem a cadeia alimentar, os ancestrais, instituindo um modo de pensar a produção e distribuição de recursos, a reorganização do consumo e as relações do homem com a natureza, consigo mesmo e com o próximo.

Um modelo econômico redistributivo e comunitário em que o rei partilha, com fartura, o alimento produzido pelo povo com o próprio povo. O banquete não é do rei, mas dos que compartilham com o rei, diferente das formas capitalistas que exploram a pobreza para acumular nas mãos de pequenos grupos, aumentando as desigualdades e a miséria.

Guatarri (2001) debruça-se sobre ecosofia, articulando a ética e a política por meio de três registros ecológicos: meio ambiente, relação social e subjetividade humana, associados à crítica à economia do lucro, às relações de poder que conduzem a pauperização absoluta e irreversível e à revolução política, social e cultural que reorienta os objetivos da produção de bens naturais e inalienáveis, ajudando, dessa maneira, a pensar na representação de Obaluayê dentro do sabejé.

As coexistências pelas relações que irrompem na terra, atravessam os ancestrais, as subjetividades, a economia, o ser humano, a natureza e retornam para a terra no eixo das sucessões espaço-temporais. O não endurecimento das sensibilidades nos lugares é um exercício de solidariedade pela proximidade, pelos laços culturais que o mundo virtual, inclusas as relações econômicas, nos afasta.

O andarilho provoca as subjetividades nos lugares e nos locais de transação dos derivados da terra movimentando as estruturas econômicas e o compromisso com a coletividade, ao tempo em que firma as diferenciações regionais que resistem à hegemonização do modelo capitalista no território que incide nos insumos, nos consumos.

A cultura de massa é indiferente à ecologia social. Ela responde afirmativamente à vontade de uniformização e indiferenciação. A cultura popular tem raízes na terra onde se vive, simboliza o homem e seu entorno, encarna a vontade de enfrentar o futuro sem romper com o lugar, e de ali obter a comunidade, por meio da mudança. Seu quadro e seu limite são as relações profundas que se estabelecem entre o homem e o seu meio, mas seu alcance é o mundo (Santos, 2023, p. 327).

A exploração e a improdutividade dos territórios exasperam esse orixá que tem, no nomadismo circular, uma forma de vida mais justa em que as individualidades são desfeitas nas formas coletivas de sobrevivência.

A terra, vista como um campo de produção e extração infinita a serviço do homem, do capital e do “desenvolvimento”, tem, em Obaluayê, a finitude, a retração do uso, a expansão das singularidades e subjetividades sobre ela que incidem na liberdade e no uso democrático, consciente e relacional da terra com as mutações existências espontâneas e criativas.

O andarilho rejeita as usurpações espaciais sobre o manto do rei cujo abrigo é itinerante, provocando reflexão sobre o despojamento da terra e a necessidade dos lugares, materializando as relações e concretizando as subsistências.

Os cuidados com a natureza e as relações estabelecidas com os homens e mulheres, a cultura. A centralidade do homem, explorador dos bens naturais, é despojada pela incontornabilidade da própria natureza que garante vida, mas também escassez, desastres, epidemias, mortes, chamando atenção da conduta humana sobre a terra.

Obaluayê encarna o sofrimento vinculado às ações do homem no mundo que desembocam em enfermidades. Essas enfermidades têm um sentido amplo, que reúne, corpo, pensamento e ações que adoecem e apodrecem a carne, o espírito, a mente, a terra.

No olubajé, um dos principais toques e danças, o Opanijé, traz temor do poder da terra sobre a vida. A dança demonstra o surgimento e o destino dos seres tragados e expelidos na e pela terra. Ninguém foge dela, mesmo coberto de cauris. Ela está atenta ao comportamento, pelos sentidos, exigindo um posicionamento ético perante a vida.

No xiré, o uso pelos orixás da terra, do ibiri e do xará nos recorda a veneração e respeito aos antepassados, encarnando a necessidade da relação entre o mundo material e espiritual para o equilíbrio da terra, do mistério entre a vida e morte, da transformação.

O sentido da fartura de alimentos também é lido como remédio que é dado pela própria terra, lócus de doenças, deformações, desequilíbrios. A composição da comida e todo o ritual sobre ela, atua no processo de cura a partir do pensamento do ser integrado.

As obrigações para Obaluayê são sempre de dia, no sol quente, em silêncio, e requer cuidado quanto à conduta. As comidas do Olubajé, dispostas em painéis de barro carregadas pelas mulheres, são depositadas no meio do terreiro, após entoar: “Arae olubaje, olubajé ajeun bo”. São servidas na folha de bananeira e o que sobra é passado pelo corpo e depositado em grandes bacias para que seja despachado no dia seguinte com as oferendas do eje orô e, assim, cumprir o ciclo produtivo da vida e da morte de todos os seres.

O corpo e a estética são exigidos para todas as atividades do terreiro. Tudo é revestido de uma forma estética de ser, fazer, estar que altera, engazopa, embeleza e reverbera os sentidos e significados das ações, dos objetos, dos corpos e das práticas. Os corpos são movidos pelo ritmo da comunidade e desenham existências que se insurgem pelas sonoridades. São pelas corporeidades que a liturgia começa e finda seus processos.

Nas imagens abaixo, apresento registros fotográficos realizados no dia da observação-participante, realizada no II Colóquio do Sabejé, no terreiro Ilê Axé Oju Onirê, no dia 5 de agosto de 2024.

Figura 7 - II Colóquio do Sabejé, no Ilê Axé Oju Onirê (I)



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

Figura 8 - II Colóquio do Sabejé, no Ile Axé Oju Onirê (II)



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

6.5 O Sabejé e o Tempo Espiral

A relação dos lugares com a temporalidade reversível constrói epistemologias assentadas no paradoxo e não em certezas absolutas. A experiência vivida, o corpo e a ancestralidade são motores para os processos criativos no presente. Martins (2021) sustenta, a partir dos estudos da performance, uma memória inscrita nos corpos, atizada por impulsos vocais, sonoros, gestuais, rítmicos, instrumentais que reconstroem códigos simbólicos, reatualizando a energia do lugar e revertendo os tempos.

O corpo torna-se lócus de conhecimento, parte do lugar e sua extensão e, ao mesmo tempo, território individualizado e coletivo, por meio de uma ancoragem que se dá na restauração temporal em relação com as inventividades produzidas no agora com suas paisagens. Para Martins (2021):

[...] esse processo de intervenção no meio e essa potencialidade de reconfiguração formal e conceitual fazem dos rituais um modo eficaz de transmissão e reterritorialização de uma complexa pletora de conhecimentos, entre eles uma instigante concepção de temporalidades, o tempo espiralar, vinculada à concepção estruturante de ancestralidade, uma concepção cósmica que inclui, no mesmo circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos, e os que ainda vão nascer, concebidos como anéis de uma complementariedade necessária, em contínuo processo de transformação e de devir (Martins, 2021, p. 131).

Martins (2021) toma o conceito do tempo espiralar, a partir das noções de encruzilhada, ancestralidade, do Dikenga Dia Kongo - Cosmograma Bakongo, oralitura, poética do corpo-tela das obras Afrografias da Memória: o Reinado do Rosado, de Nossa Senhora do Jatobá, e A cena em Sombras, de sua autoria.

O cosmograma bakongo tem, como chaves de leitura, provérbios (estrutura de pensamentos que regem a sociedade). Os conceitos de Kôngo / Kânda referem-se à comunidade biológica e social e são conhecidos muitos provérbios que denotam a vitalidade da comunidade para o povo africano (Santos, 2019). Tomo eles como exemplo para a percepção do tempo espiralar, ao citar três:

Kânda n'landa: bankaka Kwènda; bankaka kwîza. A comunidade é um canal: pessoas vão (morrem), pessoas vem (nascem). A comunidade renova constantemente seus membros e seus princípios, de acordo com os seus [fu] sistemas, conforme as leis naturais, as de nascimento e de morte; a teoria de makwènda-makwîza, o que vai, voltará; o eterno processo de mudança através do dingo-dingo; o constante fluxo do atrás e adiante da [ngolo zanzîgila] energia viva;
Kânda i (mbûndani a) bafwa ye bamôyo. A comunidade é a união entre os ancestrais e os vivos. A comunidade é um acúmulo da unidade viva dos elementos físicos e espirituais;
Mbûngi a kânda va kati kwa nsi ye yulu. O centro (cavidade) da comunidade está localizado entre o mundo de cima e o mundo de baixo. A realidade da herança cultural de uma comunidade, a saber, o seu conhecimento, é a experiência desse conhecimento mais profundo encontrado entre os ancestrais espiritualizados e os pensadores fisicamente vivos dentro da comunidade (Santos, 2019, p. 86).

A acepção contida em Martins (2021) para o tempo espiralar contrapõe-se à percepção dos tempos histórico/cronológico, advindos da mitologia ocidental, entre os feitos de Hesíodo Chronos, Urano, Zeus que fundamentaram as teorias ocidentais sobre o tempo (sucessivo, irreversível) atreladas às ideias do progresso e da razão.

A autora apresenta, como manifestação do tempo espiralar, o corpo-tela, o que ela caracteriza como um corpo-imagem que tanto traz memórias passadas como produz novas que são futuras e circundantes no mesmo espaço. A imagem é conhecimento aguçado pelo pensamento sobre o movimento observado de forma sonora, visual, gestual e vocal. Como exemplo, a performance ritual dos corpos como afrografia⁶².

A partir da performance, a autora pode visualizar e sensibilizar hábitos, rotinas, ritmos restaurados, ou seja, repetidos com pontos criativos determinados pelo tempo/lugar de irradiação, que demonstram uma episteme-metodologia encarnada no corpo ancestral, poético

⁶² Conjunto de procedimentos (verbais e não-verbais) destinados a fazer aparecerem os princípios simbólicos do grupo, aquilo que os gregos chamaram de verdade (alêthea)". Repetição de gestos, espiralar e prospectiva, que funda a grafia do rito, revisitada e fertilizada no presente, figurando o futuro. Atualiza o tempo no espaço.

que tem a estética como disfarce e face dos seus ensinamentos. “Uma performance (mesmo quando partindo de uma pintura ou de um romance) ocorre apenas em ação, interação e relação. Os hábitos, rituais e rotinas da vida são comportamentos restaurados e, como tal, são vivos, podendo ser recriados e rearranjados” (Martins, 2021, p. 38).

A energia viva ou energia vital (asé, para o povo bantu, a vibração, para os dagons, e o asé e a ancestralidade, mobilizados na diáspora por autores como Eduardo Oliveira, Juana Elbein, Muniz Sodré, constituem elementos fundamentais para a compreensão do tempo espiralar. A força vital para os povos banto é o fortalecimento da vida por meio das energias impregnadas nos seres sejam eles do reino animal, vegetal, mineral, humanos, inumanos e espiritual. Todos os seres se interrelacionam porque são forças emanadas de uma esfera que condensa toda a energia para dinamizá-la.

A força vital é aumentada ou diminuída pela dinâmica do ser com a comunidade, com os ancestrais, com a natureza e as energias que circulam sobre os lugares, as pessoas, as coisas. A energia diminuída resulta em infortúnios e requer a restauração da força. O asé/força vital é restaurador do equilíbrio, restabelece a harmonia, por isso é manipulada nos processos perturbatórios da humanidade como as chagas, as doenças. O equilíbrio do movimento das energias tende a desequilibrar e provocar desordem no mundo. O controle da energia perpassa pelo equilíbrio das forças que existem nos elementos da natureza (vegetal, animal e mineral).

Santos (2012) informa que a dinâmica das coisas, por meio das relações, recebe, distribui, transmite, compartilha, mobiliza o poder de realização que reúne elementos simbólicos e materiais, transformando, renovando e mantendo os campos energéticos interligados.

“Receber asé significa incorporar os elementos simbólicos que representam os princípios vitais e essenciais de tudo o que existe, numa particular combinação que individualiza e permite uma significação determinada. Trata-se de incorporar tudo o que constitui o àiyé e o òrun, o mundo e o além” (Santos, 2012, p. 44).

A vida, nesse sentido, segundo Santos (2019), é comunicação, polo transmissor de ondas e radiações, indutora de energias que se movimentam e que exigem vibração para sua transmutação, atuando na reversibilidade dos anelares do tempo.

Há que se pensar em uma temporalidade aberta em que as coisas estão em estado de reconstrução, a partir da ideia do inacabamento, inconclusão, que exige, continuamente, o refazimento pelos processos de expansão, concentração e dinamização de forças/ energias interligadas às experiências das pessoas nos lugares em suas dobras temporais pela corporeidade.

Essa dinâmica entre o que se faz concentrar para, de novo expandir, nessa cinética sem-fim das experiências hermenêuticas e de criação da pessoa kongo (mukongo), poderíamos chamar de digo-digo – o processo, sempre em movimento, de cada “coisa”, para tornar-se necessariamente, outra “coisa”, de rumar a outro estado ôntico; há uma necessidade, por princípio, de se dar a devida relevância filosófica ao desfazimento (Santos, 2019, p. 130-131).

Os referenciais vivenciados partem de uma origem que é, ao mesmo tempo, fim e recomeço para viger no tempo presente pela memória. Para os bantos, no cosmograma bakongo, Kupemba, o mundo espiritual, e Ku nseke, mundo físico, permanecem em eterna circularidade, em interdependência para a continuidade e atualização da vida e da cultura. A memória corporal é o resguardo dessa episteme, transportada pelas ondas, radiações, vibratos das oralidades.

A memória é possível, seja por meio dos ancestres (depositários dos referenciais vivenciados no passado e vividos no presente pela memória) e/ou por grafos impregnados nas corporeidades, por meio das experiências que são transmitidas, dinamizadas e postas em relação no tempo/espço, entretanto, sem desmanchar as linhas condutoras de energias transtemporais.

A ancestralidade, em Oliveira (2022), é uma filosofia e uma categoria de análise a partir da lógica do espaço sagrado das religiões de matriz africana que contribui para explicar a experiência na diáspora que segue uma forma cultural e ética africanas assentadas nos princípios da integração, diversidade e tradição.

A ancestralidade não se refere necessariamente a uma linhagem consanguínea ascendente africana, mas à reconstrução simbólica de uma dinâmica civilizatória que permite a continuidade de valores africanos no Brasil, que interliga universo, força vital, palavra, tempo dos antepassados, socialização, morte, família, produção e poder.

A Filosofia da Ancestralidade (Oliveira, 2021) dialoga com a Filosofia Latino-Americana, Africana e a Filosofia da Diferença, conciliando a ética da alteridade com a ontologia na propositura da Estética da Libertação que advém do conceito de deriva em estreita ligação com o da ancestralidade.

Os princípios da reciprocidade, complementariedade, inclusão, diversidade, alteridade são constitutivas da ancestralidade que tem o outro, com suas pertinências sociais, raciais e de gênero, essencial para a constituição do diverso que se estabelece pelas relações transversais. É exigida a presença dos povos no mundo em negativa à pretensão universal que aniquila o outro para reforçar valores particulares e excludentes.

A filosofia da ancestralidade nasce das especificidades, o que o autor vai chamar de solo cultural que diz respeito aos sujeitos culturais a partir do seu lugar, no caso a América Latina, em relação com a experiência da relação com a Matriz Africana no Brasil. Para Oliveira (2021),

a Filosofia da Ancestralidade surge:

Como uma síntese crítica das experiências com a filosofia da libertação e a filosofia africana, na pretensão de ser uma obra autoral, marcada pelo signo da criação (em esfera filosófica) e propositiva, buscando não negar, mas superar a dicotomia geopolítica e geocultural, e realizar um avanço a mais na história recente de nosso pensamento (Oliveira, 2021, p. 235).

Oliveira (2021) informa que a categoria ancestralidade pontilha as relações dentro das religiões de matriz africana e a sua lógica do espaço, sem confundi-las com o princípio da senioridade, pelas categorias de parentesco e filiação, que faz parte do seu arcabouço. “A ancestralidade é o relacionamento das singularidades no plano de imanência” (Oliveira, 2021). Circunscreve-se, nela, a corporeidade, a estética da libertação, a epistemologia da liberdade, deriva e beleza.

A ancestralidade é uma forma organizativa que estrutura o candomblé, território de produção de subjetividades, a partir dos valores e princípios incrustados nas corporeidades e nos itãs. A corporeidade, cuja potência está inscrita no território, segundo Sodré (2017, p. 106), “não se refere à substância da carne humana como uma entidade pessoal e interiorizada, mas como uma “máquina” de conexão de intensidades num plano imanente ao grupo”.

Oliveira (2021) toma a Filosofia da Ancestralidade como a expansão máxima da diversidade, revestida pelo encantamento na perspectiva de criar/recriar e imaginar mundos, tendo como paradigmática a estética da libertação, que é um movimento de produção de conhecimento e liberdade pública e privada sem perder as dimensões poiética e poética.

A relação é inclusiva, movimentada nos tempos/ espaços das existências que elaboram e reelaboram suas experiências a partir da ética que são os valores impressos na comunidade. Para seu estabelecimento se faz necessário o aporte da memória, das corporeidades e do encantamento que revestem a ancestralidade de uma forma social.

As categorias relação e a filosofia da diferença, fontes de estudos de Glissant, são fundantes para o pensamento da ancestralidade, instituído por Oliveira (2021). As dobras da unidade-diversidade, da estética-ética da complementariedade, da reciprocidade, da multiplicidade são fluxos desdobrados da relação sem transcendência universalista, exigente da presença do outro.

A ancestralidade é uma categoria de relação porque ela é um dos modos pelos quais as relações são geridas. Stritu sensu, diria mesmo que a ancestralidade é o princípio, ela mesma, de qualquer relação. Toda relação tem uma anterioridade que não prescinde da alteridade (Oliveira, 2021, Locais do Kindle 5322-5324).

Ela tem, nas corporeidades, a estrutura do seu movimento e seus conhecimentos. A sua tessitura é tramada nas redes da relação, da diversidade, da inclusão, da unidade, do encantamento. Segundo Oliveira (2021, p. 423), “a ancestralidade é o movimento da cultura”, que encontra, nas corporeidades, os sentidos dos ritos, mitos, do encantamento, da beleza, da deriva.

Compreende, assim, a religiosidade indissociada de valores éticos e morais que regem a comunidade e que são vivenciados e experienciados pelas sucessivas gerações. Os modos de vida dos negros/as na diáspora conectam-se com a forma de vida africana pela recriação a partir de rastros ou fragmentos cujos registros dar-se-ão no corpo, nos gestos e nas palavras.

A ancestralidade não é algo pretérito, encerrado num passado com marcos temporais definitivos. Ela é sempre atualizada por uma ideia de origem, à qual se deve referir um (a) mukongo (pessoa kongo), uma vez dado o sentido (necessariamente, coletivo) a sua própria vida” (Santos, 2019, p. 154).

Ela também se comunica com o pensamento da Arkhé Africana (Sodré, 2017) vinculada ao culto de axexê, cerimônia em que se louva o (s) morto (s) ilustres pertencentes à comunidade, como um princípio filosófico que traz um pensamento cosmológico e ético. Ou seja, material e imaterial, sem separação que encontraram na religiosidade um meio de preservação de uma forma social ameaçada diante de um fenômeno político e social.

A experiência da África pré-colonial na diáspora também pode ser entendida por meio da Arkhé africana, a qual Sodré (2017) descreve como:

[..] a origem ou Arkhé constitui a temporalidade que outorga existência e sentido aos fatos, não como uma fonte inefável de realidades ou como uma estrutura que confirme a validade dos atos existenciais, e sim uma “disposição” que se constrói historicamente na diáspora (Sodré, 2017, P. 96-97).

A filosofia a toque de atabaques do Prof. Muniz Sodré que traz como eixo de leitura a Arkhé — faz parte do complexo cultural dos povos da África Ocidental não perdido na diáspora —, parte do ritual de axexê, cerimônia ofertada aos mortos da comunidade ritualística, ou seja, da repactuação dos valores sociais com os ancestrais das comunidades. Segundo Sodré (2017, p. 89), a Arké é um pensamento cosmológico e da ética que faz parte do complexo religioso de povos africanos, formado de princípios cosmológicos (orixás) e ancestrais (eguns).

A Arkhé é a restauração de princípios cosmológicos e éticos impregnados e atualizados na comunidade que, no plano da iminência, atualizam, no corpo e no tempo/espço, as experiências grupais. Uma perspectiva levantada pelo autor que afasta a tradição sombreada por um passado inalterável, imobilizado, é pela criação de terreiros com sua organização social. Esse movimento é um processo que Sodré (2017) qualifica como moderno, já que há a

reelaboração da subjetividade pelo que ele chama de inovação e insolência. O autor reforça a percepção do candomblé como um tipo de subjetivação que emerge das experiências do ordenamento social da comunidade não adstrito somente à teologia, caracterizada como uma roupagem religiosa para dispor de uma filosofia.

Os princípios cosmológicos (ancestrais e orixás) deram forma às comunidades de terreiros para que houvesse a propagação da existência do complexo simbólico de uma tradição não estanque que ficara em suspenso pelo processo de diáspora. A ética, para Sodré (2017, p. 113), é entendida como: “toda a envergadura das realizações transtemporais de um grupo humano guiado pelo brilho da sua verdade própria e pelo apelo de sua dignidade, isto é, da regra ancestral instituída ao mesmo tempo que se fundou o grupo”.

A arkhé atua por meio das corporeidades que emitem a potência do lugar, de realização e a reminiscência dos ancestrais e que são os sujeitos da subjetivação, a expressão do sensível. É o corpo que nos pensa, lócus de produção de energia, de força, em complementariedade com outros corpos.

O corpo será sempre coletivo a partir: da reunião de sentidos que formam um pensamento, uma unidade; da alacridade que não corresponde à alegria descabida, o conformismo perante a adversidade, mas um posicionamento afirmativo perante à vida que não se dobra aos infortúnios, mas estar aberta às experiências e à realização; da simultaneidade dos tempos em que o passado se protraí no presente e no futuro e as experiências são projetadas no presente; os afetos que permitem experienciar a vida em pulsão, a partir dos desejos internos e imersos nas fricções.

A arké parte do pertencimento a uma comunidade e suas formas de práticas originárias que são dinamizadas no destino, sem perder a subjetivação, o que nos leva, também, ao pensamento de rastro (Glissant, 2021) que foi fecundado na deriva, no exílio, superando a síntese e provocando a imprevisibilidade.

Os rastros advêm de lugares-comuns, a partir da memória da paisagem. Os rastros partem em oposição à ideia de sistema pela noção absoluta do ser e ameaça a diversidade pela multiplicidade dos povos “ser uno mismo, pero derivado de outro”. A noção absoluta do ser também é destituída por Sodré (2017) que dialoga com a noção do si-mesmo corporal, que não está ancorada no homem enquanto representação de um deus, mas nas corporeidades “[...] uma “máquina” de conexões das intensidades num plano imanente do grupo” (Sodré, 2017, p. 106).

As linhas entre a Arkhé / Filosofia dos atabaques e a Filosofia da Ancestralidade são tramadas em um mesmo pano, cujos retalhos formam colchas com formas e tamanhos

diferentes, mas que se acoplam harmoniosamente. O que se requer nessas estruturas é a reinstauração e a sobrevivência dos princípios ancestrais inaugurais de formas de vida que foram ceifadas pela hegemonia de uma única cultura universalizante, pela não inscrição histórica dos povos, pela unidade totalizante, pelo reforço do mesmo revestido da verdade e da razão.

Essas restaurações ensejam na soberania ancestral (Muniz, 2017) e nos princípios organizativos das religiões de matriz africana (Oliveira, 2021) e revestem-se do mesmo mote filosófico e pensamento político revisitado por Glissant (2021), mesmo sem este último referir-se à religiosidade, que é a reversibilidade do pensamento da modernidade provocativo de exclusões e hierarquizações, da razão soberana, do capitalismo exacerbador, das totalidades excludentes pelas diferenças existenciais.

O tempo espiralar, segundo Martins (2021), estrutura as formas culturais, epistemológicas, filosóficas, artísticas e religiosas negras na diáspora que revigoram a experiência africana que vive a temporalidade, a partir da ancestralidade, fundando um tempo não sucessivo, não-linear, sem marcações absolutas e impermeáveis, como o tempo ocidental.

O tempo espiralar interrelaciona: corpo, tempo, ancestralidade, performance, memória e produção de saberes restituídos pelas corporeidades. É o tempo que inscreve o local de conhecimento, em tela, o corpo, a voz, as performances. O tempo é movimento infinito de prospecção e retrospectiva, dilatação, contenção, rememoração e devir, com o intuito de propagar energia vital (asé) de uma ancestralidade que se presentifica pela restauração de hábitos, ritos, rotinas.

A autora se predispõe a pensar o tempo que não seja sucessivo, marcado pelo passado, presente e futuro, linearizado e incidido por eventos e datas irreversíveis. Uma das características fundantes do tempo espiralar é a reversibilidade, pressuposto das noções de tempo nas filosofias africanas e afrobrasileiras, vinculadas à ancestralidade. A reversibilidade também atende ao conceito de performance como comportamentos restaurados utilizado pela autora.

Tanto o conceito de performance como o de reversibilidade estão atrelados à memória que exprime episteme utilizando-se do corpo, em suas múltiplas expressões sonoras, gestuais e vocais, como uma linguagem. O corpo encarna valores, restaura formas e modos que são conectados ao tempo e ao lugar, recriando, sendo o agora: o passado reavivado e o futuro.

Santos (2019) nos traz a tradução de Kolo das obras de Fu-Kiau (1994, p. 21) a partir de um triplo significado: código, nós e tempo, a partir do verbo raiz Kola associado, que

significa “um estado de ser, um nível de força, um dado período de tempo”. Desprende-se que o tempo funda o espaço formado por nós, lugar do acontecimento, barragens do tempo transponíveis, com registros e flashes repetitivos e contínuos, determinados pelos movimentos rítmicos. “O tempo é o lugar de ocorrência das coisas, e o ritmo é um lugar possível do tempo” (Santos, 2019, p. 177).

Para Sodré (2002, p. 69), “o tempo na cultura de Arkhé implica uma integração do indivíduo com fenômenos naturais e perceptivos”. O tempo é contemplado a partir do pensamento da totalidade sobre tudo que existe, considerando os múltiplos e diferentes territórios, como: o corporal, o físico, o espiritual, dos costumes e hábitos, sem requerer para tanto uma síntese pela dialética dos contrários.

Essa integração dar-se-á pela repetição nos espaços, restaurando práticas, condutas no sentido de dar movimento à vida, expandir o ser (receptor e impulsor de asé) por meio da força vital. A repetição não igual ao acontecimento da origem, requer improvisações com as peculiaridades encontradas nos lugares. As improvisações, segundo Sodré (2002, p. 73), permitem “o confronto de um instante real, imediato, particular (provido de uma base matricial), com a temporalidade instituída pela vida social, produtiva”.

As relações entre o espaço e o tempo são determinantes para o pensamento das culturas de Arkhé que têm como *animus* a força vital, a reversibilidade, a ancestralidade, analogias e aproximações, restaurações, movimento e origem como destino.

O espaço é vivido como uma totalidade em movimento que se move pelos lugares “polos de irradiação de forças”. A força é a regulação da ordem do cosmo, centrada em equilíbrios e desequilíbrios para a manutenção da vida em relação com as existências, produzindo vidas. O caos torna-se imprescindível e as restaurações necessárias, eterno inacabamento, pontos de equilíbrio e desequilíbrios: “de fato, o espaço dar-se-á por uma diferenciação: o meu lugar é este e não aquele. Mas, eu cheguei até onde estou por causa do movimento, que tem no tempo o ordenador da sucedaneidade. O tempo é unidade de medição do movimento” (Sodré, 2002, p. 68).

Já Santos (2023, p. 144) toma o tempo a partir da percepção sobre eventos: “se considerarmos o mundo como um conjunto de possibilidades, o evento é um veículo de uma ou algumas dessas possibilidades existentes no mundo”. Os eventos ocorrem em um lugar a partir de uma ação. O autor traz o conceito de ponto-evento, a partir do instante de tempo em um dado ponto do espaço. Ou seja, a simultaneidade do tempo /espaço no presente. A ação presente cria

o evento que cria o tempo num dado espaço. O autor diz que a noção de evento complementa a de momento. As ações ocorrerão sempre no presente que torna um evento passado ou a porvir.

O autor também explana sobre a não repetição de eventos já que as circunstâncias de um mesmo evento não é a mesma, entretanto o evento é atualizado, o que compõe, também, a singularidade do evento. Portanto, para o autor, os eventos são irreversíveis, posto que são eventos sempre novos fundando um tempo/espaço.

O evento é realizado por uma ação que, quando se é humana, exige o emprego de técnicas, relacionando o homem/ a mulher com o meio. “As técnicas são um conjunto de meios instrumentais e sociais com os quais o homem realiza sua vida, produz e, ao mesmo tempo, cria espaço” (Santos, 2023, p. 29).

Santos (2023) diz que, na técnica, se encontra a história marcada pelo tempo da sua criação, revelando o encontro das condições econômicas, socioculturais, políticas e geográficas que permitiram a ação humana no lugar. Entretanto, o espaço não é somente o receptáculo da história, mas de ideologias, símbolos, intencionalidade. A técnica cria espaço, sendo o espaço um sistema híbrido composto de objetos (técnica) e de ações (homem/mulher) indissociáveis, criando paisagens desiguais, heterogêneas.

O espaço composto de objetos, que requerem ações técnicas, dá funcionalidade, estabelecendo tipologias e deslocamentos. Presumindo, assim, que a técnica detém um tempo (tempo das coisas) e um espaço, marcado pelo lugar coletivo e individual e que serão continuamente alterados. A técnica sobrevive em função do tempo que é a ação e a norma vigente que altera o espaço e a própria técnica.

A existência do mundo se dá nos lugares que convivem com as diversidades em variados tempos, o que Santos (2023) chama de eixo de coexistências, fundindo o espaço com o tempo. Os lugares confrontam o mundo e o altera permanentemente. É o lócus dos conflitos, das relações, das associações. O Espaço é preenchido pelos lugares de onde derivam as ações e os objetos.

No lugar- um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, formas e instituições- cooperação e conflito são a base da vida em comum. Porque cada um exerce uma ação própria, a vida social se individualiza; e porque a contiguidade é criadora de comunhão, a política se territorializa, com o confronto entre organização e espontaneidade. O lugar é o quadro de uma referência pragmática ao mundo, do qual lhe vêm solicitações e ordens precisas de ações condicionadas, mas é também o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, por meio da ação comunicativa, pelas mais diversas da espontaneidade e da criatividade (Santos, 2023, p. 322).

Nesse sentido, o Sabejé é uma técnica de realização de ações no território, constituindo e transformando lugares. Ele é constituído pela realidade do local, exprimindo a complexidade

da sociedade que o constituiu a partir de um tempo e dos seus acontecimentos no lugar. O sabejé alia a técnica à estética dada pelo sensível que tem o corpo como seu principal meio.

A estética prescinde a técnica, ela é afetada pela produção de sentidos que revela uma ancestralidade que corporifica as experiências cotidianas, com beleza, leveza, criatividade, envolvimento. É a estética que anuncia a ação. Ela impregna a técnica dos ditos e fazeres dos nossos ancestrais.

Interessa-me plasmá-lo como uma das experiências do tempo espiral (Martins, 2021). O corpo utiliza a técnica para guarda de um acontecimento comunitário e anterior. O acontecimento simboliza um tempo de instalação de uma ação que é restaurado não com a potência da sua concretude inicial e nem na sua integralidade, mas com elementos da origem acrescido das necessidades e criatividade requeridas no tempo presente e no lugar.

Um rito restaurado pelo movimento do tempo espiralar (Martins, 2021) que se repete e se interrelaciona com práticas dos lugares inovadas pelo impulso da errância (Glissant, 2021). É uma poética que revela na sua performance um saber ancestral, um conhecimento sofisticado, complexo e potente.

Em última instância, proponho como possibilidade epistemológica a idéia de que o tempo, em determinadas culturas, é local de inscrição de um conhecimento que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia, na superfície da pele, assim como nos ritmos e timbres da vocalidade, conhecimentos esses emoldurados por uma certa cosmopercepção e filosofia (Martins, 2021, p. 22).

Os corpos mobilizados no Sabejé são constituídos de um corpo espiritual, a partir: da representação do orixá Obaluayê no tabuleiro; dos corpos de mulheres e homens negros em deslocamento que exprimem o movimento político de liberdade do ser, com implicações na religiosidade; do corpo da terra e sua vasta cadeia produtiva que comunica o mundo material ao espiritual.

O sabejé torna-se um conjunto de corpos-telas, compondo um rito que tem, nos gestos, nas imagens, no canto, no alimento, nas vestes, a impressão e expressão de conhecimentos que são vivenciados como uma marcação temporal que ora revive um passado reconstruído, ora são peripécias construídas para a sacralização e o preenchimento do lugar enquanto espaço de congregação de energias e convenções.

Esses corpos-telas são a materialidade dos tempos que se complementam, em constante processo de transformação no agora. A incidência da ontologia ancestral (Martins, 2021) sobre eles permite a totalidade individualizada que reúne todos os elementos na pessoa: divindades, natureza cósmica, fauna, flora, elementos físicos, mortos, vivos e os que ainda vão nascer. Ou

seja, a dinâmica dos anelares do tempo se espelha nas existências que agem no lugar, mutuamente modificando e sendo modificado. Elementos da cosmovisão africana, como Universo (Oliveira, 2021), a Totalidade-mundo (Glissant, 2021), nos ajuda na compreensão do tempo ritornelo.

O tempo espiralar é composto de anelos que requerem complementariedade, em um processo eterno de devir, como o dingo-dingo. Os opostos complementares também são percebidos nas insígnias dos orixás, como Obaluaye, regente do sabejé, a partir do movimento da morte/vida, cura/doença, atuando no equilíbrio das forças do cosmo. A natureza é produtora de experiências poéticas de liberdade. Tempo é relativo às experiências. Tempo é a lógica do cotidiano pela vivência dos antepassados atualizada.

A técnica empregada pelos terreiros para criação do Sabejé dar-se-á a partir da memória da experiência ancestral com epidemias em África, com os princípios cosmológicos que remetem aos ofícios de cura, com os ciclos produtivos da terra e com a vida e morte dos seres. A tecnologia de terreiro é implantada para atender à coletividade como parte da circularidade existencial do cosmo que exige o equilíbrio das suas forças atuantes.

O sabejé, criado na diáspora, apresenta-se, inicialmente, pela expertise do povo negro com profilaxias e conhecimento de ervas, concomitantemente, com as peregrinações e os cultos a Obaluaye. Instaura-se um tempo que requer conhecimentos que tem o corpo como grafia das práticas passadas que retornam no agora. Essas práticas são postas em relação com as características apresentadas no lugar e produzem algo inovador com o intuito de atender um problema social.

Percebe-se a incidência no combate e no controle de epidemias e do advento morte, diminuição de vidas, ou seja, oposto da energia vital: propagação da vida e o equilíbrio das forças energéticas; necessidade de recriação de culto originário que tem a terra, a comunidade e o alimento como valores importantes para o equilíbrio e manutenção da vida; estabelecimento de relações, criando conexões com outros segmentos da sociedade, aproximando as pessoas entre elas e com a natureza, contribuindo com a movimentação do mercado, lócus da dinâmica da cidade e do capital; a afirmação da liberdade e a expansão do culto à Omolu, Obaluaye.

O sabejé é a inscrição de um tempo que revela conhecimentos advindos de uma filosofia expressa nos modos de vida de determinados povos africanos que são traduzidos nas corporeidades, mas a sua sobrevivência depende do movimento que é feito nos lugares com as relações ali estabelecidas e com as técnicas e instrumentos encontrados.

No recôncavo, a experiência com esse rito demonstra uma memória de cultos de peregrinação em espaços públicos em África e a importância do alimento. Quando Pai Geri, babaquequerê do Ilê Axé Oju Onirê, em entrevista sobre o sabejê, (vide p. 85), diz “alimentar o Rei”, remete-se ao guarnecimento de toda a comunidade dentro do candomblé e toda uma totalidade, que inclui os seres não vivos, a natureza, a terra que se interrelacionam para formação de uma totalidade includente e inacabada.

É a continuidade da prática que instaura um tempo dentro do espaço/lugar. Esse tempo revive as experiências que reconstituem fragmentos do passado, movimentando energias que vibram com as forças do presente para resguardar o futuro de reiteraões e repetiões, salvaguardando a ancestralidade impressa no lugar e no corpo transtemporal que revigora a energia pelas oralidades: gestos, palavras, cantos, rezas, toques.

Nesse contexto, podemos entender o conjunto material do Sabejê presente nas ruas e percebido enquanto paisagem, como fragmentos, dimensões, porções do corpo de Omolu que se oferecem ao nosso sensorial. Esse oferecimento é um convite ao conhecimento, é uma forma de recuperar todas as outras dimensões humanas, restabelecendo as relações com a sua própria corporeidade e, consequentemente, com a sua ancestralidade (Matos, 2023, p. 48).

As passagens que recuperam a presença de Azansur o colocam dentro do movimento espiritual, político e social, em África ou no Brasil, com suas especificidades que se relacionam. A representação histórica da realidade é o que marca sua sobrevivência nos lugares que, sensorialmente, o guardam e o revigoram nos intervalos, encarnado pela beleza, que é condição e roupagem das religiões de matriz africana que, sabiamente, o recupera em seus múltiplos *ethos* com sua força integrativa, vivificada que se debruça sobre as corporeidades para o refazimento constante das temporalidades.

7. ESTÉTICA AFRO-BRASILEIRA E SEUS PERCURSOS

A presença do povo de santo na universidade se dá pela emergência da mobilidade do conhecimento em constante deslocamento pelos fluxos políticos, históricos e sociais que não encontram saída no mesmo caminho, mas nas encruzilhadas, postas suas múltiplas possibilidades. É o trânsito que permitirá a mutabilidade formativa em que a estética seja o campo transformativo.

A estética, em um posicionamento político, contribui para a construção de novas ações pedagógicas e propostas curriculares que se abram para a experiência da natureza que relaciona as diferenças e as experiências de liberdade de forma paradoxal, impulsionando o pensamento (Oliveira, 2023).

Suas expressões criam fissuras nas unilateralidades em jogo nos lugares que tentam moldar os corpos disponíveis e permanecer o status quo. Os corpos rebelam-se, são poros de inventividades que se entendem texto, contexto e presença ancestral.

As formas de fazer, pensar e sentir dentro do mesmo espectro e cotidiano são dínamos propagados nos espaços que não se dividem para caber frações de potência. Os ritos do candomblé são, nesse caso, um tipo de experiência vasta que é retomada por associações entre os processos formativos da academia e o terreiro.

Por meio deles, as expressões estéticas inscrevem os saberes de grupos sociais no tempo e no lugar que alteram a funcionalidade dos próprios ritos, provocando modificações nas formas determinadas e ranhuras na percepção do outro que se move pela estranheza e pela curiosidade e é arrebatado subitamente pela produção de sentidos.

A estética é a forma do terreiro que tem no cuidado de si, do outro, da natureza, da ancestralidade e na ética a sua expressão. A hospitalidade e as relações mantêm a dinâmica e a inventividade dos seus quefazeres e saberes que expandem vidas. A linguagem corporal manifesta os perceptos, sem dualidades nas inscrições de conhecimentos, posto que o corpo é totalidade, sem hierarquizações entre o intelecto e os sentidos.

Onilé e o Sabejé são experiências das relações poéticas, portanto, da natureza, postas nas tensões criativas do trânsito entre o terreiro e a academia, revigorando saberes, tidos como objetos de conhecimento, mas afastados da sua aplicabilidade na sociedade, da sua difusão e produção.

Também são movimentos que implicam em tempo que são compostos de vários tempos/acontecimentos das experiências contidas na memória enquanto lugar-corpo e espaço

em processos de co-extensão, captadas no cotidiano, ambiente em que é possível o exercício da capacidade imagética e criativa do ser.

Galeffi (2007, p. 104), a partir da proposição da educação estética para a apropriação significativa de conhecimentos, como uma expressão de liberdade que tem no si aprendente, aberto aos acontecimentos e ao estar no mundo, nos diz que o estético: “é aquilo que cada um é em sua superfície existencial, porque o importante é o como são desfiadas e afiadas as cordas do tempo e da transformação inevitável”.

Os saberes vivem pelas expressões estéticas movidas pela identidade-relação (Glissant, 2021) que precisa do lugar e dos elementos encontrados para ressignificar e recriar resíduos da origem que funcionam e dão sentido no sítio atual.

As experiências das feiras livres de Onilé e do Sabejé são sentidos da vida em pleno movimento de expansão pelas relações dos seres vivos pelos afetos, pelo prazer, pelo sincretismo, pela cotidianidade, pela comensalidade, pela natureza criadora, onde é tecida uma gama de saberes revelados e ocultados.

Os lugares não são inertes à ação humana e as suas intervenções. São eles que incitam os deslocamentos para se fazerem pulsantes e atuantes, dando ao corpo elementos relacionais expansivos da vida e sendo corpo dos acontecimentos que, sobre ele, se instaura.

Os trânsitos não deixam os caminhos incólumes, são anunciadores de novas poéticas que alteram os atores dos percursos e suas derivações. O desejo é por lugares-arquipélagos, mas eles não existem sem a potencialização dos seus atributos que estão nas vias marginais prontos para a encruzilhada.

As religiões de matriz africana, os ofícios do povo negro, os mecanismos de defesa como a capoeira, as danças, os cantos e os toques resguardam o modo da estética africana tradicional que conjuga intenção, comunicação e ética nas suas expressões artísticas que fogem da ideia da arte puramente contemplativa para classificá-la.

A estética do desinteresse, que exclui a implicação prática da arte e o contexto sociocultural, estabelecendo um juízo de gosto/prazer pela contemplação, não se sustenta dentro da religiosidade afro-diaspórica que tem, na sua estética, a dimensão do cotidiano e da natureza como inspirações.

Somé (1994) faz críticas ao que se chama estética africana pelos pesquisadores do ocidente que avaliam a arte africana pelos conceitos utilizados para a análise da arte europeia, sem, em sua grande maioria, passar pelas populações responsáveis pelas existências das

esculturas e máscaras da África negra. Os objetos de arte africana tradicional os são porque são relacionados aos seus cultos.

Somé (1994) argumenta como as obras africanas que geralmente são de cultos e restritas às comunidades litúrgicas podem ser objeto de críticas se não são do gênero de artes de exposição, como as que encontramos nos museus.

Os juízos estéticos, por essa janela, são imediatos e desconsideram a funcionalidade da obra, circunscrita em sua mensuração visual. Enquanto, para as comunidades tradicionais, a comunicação advinda da estética é circular, exprime força de vida e é continuada afirmando as suas subjetividades e assegurando a experiência ancestral e dos valores do grupo no presente, “a arte africana se dirige à cosmologia africana, manifestação física de doutrinas abstratas e subjetivas: metáfora para o ethos sociorreligioso” (Jegede *apud* Eugênio 2021, p. 156).

Somé (1994) recusa-se ao enquadramento das artes negras à estética da forma de Hegel e Kant em busca da essência da arte, da perfeição e do belo, implicadas nas binaridades como a separação do mundo espiritual, do material, da natureza, da cultura. “A arte africana é de presentificação e não representação no sentido de fazer acontecer, fazer a presença, fazer um fenômeno passar do mundo invisível para o visível” (Somé, 1994, p. 118).

A tese levantada por Somé (1994) é a funcionalista, em que os produtos da arte africana estão imbricados à tradição, conectados ou em relações com seu ambiente, em oposição às correntes formalistas. As artes negras não são feitas para o deleite dos olhos e ouvidos vinculadas ao estado de prazer ou desprazer, são objetos de restrições religiosas que asseguram o distanciamento do profano e guardam o segredo.

Munanga (2006) descreve três abordagens ou teorias no estudo da arte negro-africana: a etnológica, etno-estética e a estética. Elas perpassam pelo sentido do objeto determinado pelo meio que o significa: a análise do objeto pela sua dimensão cultural associada à sociedade de que faz parte, conciliando forma e conteúdo, rejeitando tanto as proposições funcionalistas como as formalistas e a análise do objeto pela sua forma pouco importando a sua função, o estudo da arte pela arte.

A arte afro-brasileira, que não é perceptível somente pelos objetos, tomando o candomblé como exemplo, que tem como forte aspecto o corpo coletivo, os valores sociais e os princípios cosmológicos, mantém fortes influências dos hábitos e formas como significantes. “A arte africana tradicional não é uma arte de imitação. É uma arte de presentificação. Sendo uma arte de presentificação ou de significação, ela é de fato uma linguagem e uma combinação de signos que recriam uma realidade” (Munanga, 2006, p. 2).

Os objetos, ações, escritas, corpos são tocados pelos lugares que ressignificam, mas não esvanecem o seu pertencimento e nem permanecem estáticos, mas acompanham as necessidades de resistência e sobrevivência no agora, inclusive nas singularidades dos seus partícipes.

Os estudos de Dona Marimba Richards dizem que são estabelecidas as relações entre espiritualidade com as necessidades políticas dos povos africanos que são de natureza estética e é a base para a formação da consciência individual que se desdobra em consciência nacional e política compartilhadas (Paula; Wer, 2019).

A beleza aparece na ética de fortalecimento do coletivo pelos bons costumes e pela transmissão e continuidade do legado comunitário. A beleza é comunicação e relação pelo encantamento, pelo corpo, pelo sentir, pelas oralidades. São os lugares que abrigam a beleza aliada aos valores éticos dos ancestrais e dos princípios cosmológicos que impactam na efetivação da comunicação em busca do equilíbrio.

Tanto H. Hemel- Faté (1967) como Obenga (1984) *apud* (Somé, 1994), em estudos com grupos étnicos do Lobi e Dagara, em Burkina Faso e Gana, e Bantu, respectivamente, trazem a ideia de características estéticas associadas ao belo, como o bom e o verdadeiro, opondo-se ao feio como negação do que é estético, assim como a do bom caráter, dos costumes, da moralidade e de servir adequadamente ao propósito, a partir de uma concepção religiosa, ética e política em relação à arte.

A natureza criadora, por excelência, reúne todas as possibilidades imaginativas na liberdade de produção estética, inclusive o ser humano é uma das suas expressões/ co-criações e continuidade, assim como todas as espécies do planeta.

Os terreiros de candomblé produzem estética no processo comunicativo entre o mundo espiritual e material que se abre no campo do sensível, da beleza. A beleza não deixa de cumprir sua função intimamente ligada à vida que se estende aos ancestrais, cujos cultos são tomados de alegria, cores, formas, comidas, bebidas, mas sem olvidar de cuidar da comunidade, trazer os ensinamentos, afastar os maus espíritos.

A produção estética dos terreiros dar-se-á pelo movimento e pelas relações que vão sendo constituídas pelos corpos e suas potencialidades que os transformam em performance pelo simples ato de existir. Os lugares produtores de energia, ativam a circularização corpórea que, pelos sentidos, preenchem-nos de significados. Segundo Tavares (2013, p. 104), “o corpo é síntese e texto desse processo eu-vida-mundo-consciência”.

O sistema filosófico iorubá procura compreender e explicar o surgimento do mundo, a

vida neste mundo, as pessoas como indivíduos, ética da convivência, humano e divino interligados. Eugênio (2021) informa que a estética para o povo Iorubá é encarnada na filosofia e nos itãs que conformam uma ética social destacada pelas visões de mundo ou movimentos de mundos, o que leva a estética africana brasileira a construir o pensamento sobre o belo.

É a estética que dialoga com as vivências do cotidiano e que foram renegadas à inferiorização enquanto forma artística e corporal. O agenciamento dos lugares são estratégias de quebras da hegemonia. Nesse sentido, a arte é artifício de fundamental importância para o “equilíbrio social e obtenção do bem, através de boas atitudes, se pensarmos nos festivais elaborados como grandes ebós, que adquirem favores dos deuses, educam a comunidade, promovem a saúde física e espiritual” (Eugênio, 2021, p. 60).

A impulsão criativa das religiões de matriz africana se dá por meio do encanto tramado nas redes relacionais que produz beleza pela diversidade. Em uma das narrativas do itã da criação, Olorum deu vida à matéria, após admirá-la no formato de colina/rochedo, liberando o hálito/ a respiração e criando o primeiro ser criatura, multifacetado. O movimento que incide a diversidade, Exú. A força/energia poética, disparada pelo encantamento, pela beleza, compõe a matéria de cada ser.

O candomblé mantém modos de vida africana que se apresentam esteticamente em todas as suas dimensões dentro e fora dos terreiros. A estética é imbuída da função seja para comunicar com os orixás, com os ancestrais, com a natureza; para sacralizar e, com isso, estabelecer relações, para representar a força vital em movimento, para encantar com indumentárias que definem origens e identidades, para proteger seus cultos e para manter os valores éticos.

As linguagens do terreiro exprimem sentido e função, seja por meio de um simples ato de dispor um vegetal no prato ou se utilizar do corpo para passar um ebó. O desleixo não efetiva a comunicação que é realizada pelo que se compreende como beleza, inserindo o bom coração, o corpo limpo.

Os lugares e seus materiais são fontes de inspiração, inclusive pela aglutinação das entidades do território. Eles acabam por interferir na forma social e estética do terreiro que vão se modificando no presente, sem se desentranhar dos seus valores inaugurais.

Onilé, a mãe-terra, que propaga, gera e mantém o equilíbrio entre a vida e a morte no planeta, tem sua estatueta de bronze representante de um poder político dentre os iorubás e que só pode ser vista pelos iniciados na sociedade Ogboni. Fagg (1951, p. 131) apud (Somé, 1994)

diz que a sociedade Ogboni é um “grupo de notáveis que, em cada vila ou cidade, são responsáveis por controlar os poderes do obá, o rei da vila ou cidade”.

Onilé, na forma de estátua, tem a função de lembrar aos seus protetores de cumprirem os propósitos de proteção do meio ambiente e de manutenção dos valores civilizatórios dos abusos de poder do homem/mulher que causem desequilíbrios e o distanciamento da sua condição de ser e de viver provenientes da terra.

Eugenio (2021) nos informa que, nos estudos de origem da obra de arte Iorubá, a primeira obra de arte foi criada por Nanã, ao modelar o barro para criar o ser humano. O corpo é orgânico, estético e espiritual e ganhou vida, movimento, pelo sopro de Orunmilá.

O ser, obra de arte, posto que é criatura da terra, da natureza criadora, tem, nas entranhas, a potência criativa da existência avultada pelas experiências. Maia (2020), a partir do pensamento de Nietzsche de “tornar-se poeta da própria vida”, concebe a interpretação filosófica da autopoiesis do corpoema, tornando o ser poeta da sua própria existência, potência criativa autopoética pela singularidade, sensibilidade e imaginação com que vivencia o acontecimento e cria modos de apreciação estética pela condução em relação a si, aos outros e ao ambiente.

No terreiro, a co-criação, obra de arte, em seus processos criativos, aumenta a potência do corpo comunitário, aguçado pela sensibilidade, imaginação e ancestralidade vinculados ao lugar do acontecimento, matéria da maleabilidade e das transformações gerativas de infinitas expressões cíclicas no tempo fundante. A renovação da sensibilidade é a condição da abertura ao desconhecido e de *mutatis mutandis* reflexos da natureza contida em nós.

Onilé, que é uma composição por complementariedade, tem, em seus princípios cosmológicos, vinculados à terra, partes formativas dos seres, pois: é do barro de Nanã que é moldado o ser; de Oxumaré, os respingos de água que traz a maleabilidade do barro, assim como a continuidade da relação matéria/espírito; Obaluaye, que reúne os ancestrais/ a cultura e os valores sociais; Ewá, a produção estética como essencial à vida; Iroko, a circularidade transtemporal e a sabedoria.

A tese é atravessada pelas expressões estéticas dos ritos e da feira, movimento do cotidiano das pessoas que se cruzam com a espiritualidade e as derivações do ambiente, dos ritos do candomblé com suas múltiplas linguagens, do atravessamento do encantamento nos lugares, interferindo nas suas práticas e produzindo poéticas.

A feira é um portal de entrecruzamentos em constante dinâmica que exprime o *ethos* do lugar que modifica e é modificado pelo ambiente e pelas conexões estranhas a ele. É o cotidiano natural que expõe uma amplitude de expressões que se misturam com o trânsito das pessoas,

das coisas, dos objetos, dos seres, das formas e dos sentidos que vão sendo formados, desconstruídos e reconstruídos.

A feira é instrumentária, depositária e complementária dos quefazeres do candomblé. Em tempos passados, os yaôs recém-iniciados deveriam adentrá-la como uma forma de deferência, assim como transicionar por meio de um ofício destacado pelo seu eledá. A feira resulta da produção de Onilé, cultivada pelo homem/mulher.

A terra nos pensa pelos lugares abertos às ressonâncias criativas e imaginativas, captadas no cotidiano pelas experiências. Antes da vida, há a terra, criadora e potencializadora da vida, aliada aos valores éticos e sociais dos grupos.

Onilé é associada à mãe, ao princípio feminino, tendo o útero como o lugar primeiro, terreno de concepção e guarda da vida, canal de passagem entre mundos, de coexistência, de relação e de formação. Essa dádiva dada aos humanos só é possível pela modelação dos corpos construídos para tal finalidade, assim como tudo que existe.

O chão de terreiro pode ser lido como o espaço coreógrafo, reunindo movimento, espaço e tempo em processos criativos e de expansão. É a própria manifestação da coreografia que cria experiências estéticas, cujas características dadas ao corpo e a ações dos sujeitos são do próprio território que é ocupado e não dado. O lugar determina a natureza e função do objeto, criando dissensos, rachaduras, ranhuras e consensos.

[...] a cidade se torna uma coreografia de atualização de potências políticas e de viver contido sempre em todo e qualquer cidadão: deixando a dança, dançar, ou seja, deixando a política acontecer na sua verdadeira face, de modo que “se possa esperar que o inesperado aja (performs) o infinitamente improvável como disse Arendt” (Lepecki, 2012, p. 10).

Na topocoreopolítica, exara-se que a coreografia ler e reescreve o chão, por via do chão, em uma nova ética do lugar – deixar o chão galgar o corpo, determinar os seus gestos, reinventar o movimento (Lepecki, 2012, p. 09).

Os corpos são afetados pelos lugares que os mobilizam, respondem aos impulsos e expressam identidade, estética e linguagem que estão impregnados nos tempos do acontecimento não demarcados.

[...] o cotidiano encontra, no corpo, a principal categoria de substâncias materiais do entendimento humano e que interpenetra com sua oposição microdimensionada – o cosmo-, gerando assim, uma resultante histórica atualizada no tempo e espaço, correspondente à vivência imediata desta coletividade, o público consumidor (Tavares, 2013, p. 64).

Nos terreiros, não se faz oferenda ao ori, sem antes realizar ebó para a limpeza do corpo e nem se assenta ibá ori, sem a pessoa ser iniciada para o orixá (corpo sacralizado). O ori não

corresponde somente ao pensamento, mas à conexão com o mundo espiritual. O corpo é o lugar da totalidade pela complementariedade.

Os ritos experienciados em religiões de matriz africana, independente da tradição da sua nação na diáspora, produzem poéticas que extravasam o sentido da arte ligada ao sensível criativo e à espiritualidade.

O Sabejé utiliza-se do trânsito e da estética como anunciadores dos lugares. Os emblemas de Obaluaye saem do terreiro e percorrem a cidade, os corpos embaralham-se com o cotidiano, as paisagens que retornam ao terreiro em forma de contribuição para a continuidade da vida por meio do Olubajé.

Essa relação é estabelecida pelos corpos individuais e coletivos que representam o terreiro em itinerância, em estado de relação poética que é consumada pela sua existência nos lugares que vivem naquele momento o *ethos* do terreiro. Essa expansão é dada, também, em Onilé enquanto chão, só que no modal interno, de captação pela energia concentrada no local.

Tratam-se, aqui, de formas de abertura de movimento de potência energética. É esse movimento que irrompe a universidade, no sentido de transformar o lugar, alargando a potência formativa.

Não se trata de uma estética indumentar do povo de santo que atravessa os portões da universidade, mas sim um trânsito epistemológico que tem, na estética, roupagem para a mudança formativa que atravessa os sentidos, a beleza.

O ser sensível de uma educação estética assim compreendida é também o lugar propício para a vivência e o reconhecimento das obras de arte de todos e tempos e lugares, preferencialmente daquelas que constituem o horizonte imagético-imaginante dos membros de uma reunião específica, como meio de valorização do acervo memorial e simbólico de cada educando em particular e da conjunção que se forma pela reunião das diferenças. Eis uma boa imagem para educação estética apresentada: deixar ser o outro o caminho de sua sensibilidade desejante – acolhimento da diferença do desejo imperativo do outro; convivência polifônica e polilógica; abertura para o conflito e a sua cura (Galeffi, 2007, p. 103-104).

As corporeidades e a estética constituem formas de colapsar as dicotomias que estruturam as ciências humanas moderna informando relações sustentadas pelas experiências com os povos do mundo em suas singularidades coletivas e que vêm ao longo do tempo resguardando à inseparabilidade entre a natureza e a cultura, o logos e o corpo, experiência e episteme e tantas outras acepções provocativas de violências, explorações e hierarquizações.

O corpo é um lugar político que reivindica seu estar no mundo pela sua pertinência étnica e racial que contribui para o existir de uma coletividade que se distingue e embeleza pelas

suas diferenças culturais e não são presas domesticadas pelo capital e pela universalização por meio da exclusão do diverso.

O conhecer é exercitado pelo ser humano nas relações que são estabelecidas no ambiente e com os seres que estão no mundo, locus de desenvolvimento da capacidade cognitiva a partir das percepções sobre e no ambiente aprimoradas e modificadas pela atuação do tempo nas ações.

Cada corpo é texto, é expressão dos lugares-textos que o compõe, transformando enunciação gestual em prática discursiva e repertório que se fortalecem pelo movimento e pelas relações que se ampliam e nunca se completam. Os corpos são totalidades integradas dentro da totalidade-terra, sustentada pelo movimento aberto, contínuo, comunitário, de onde urge a força da vida.

O embrutecimento dos sentidos nos afasta da realidade, ou seja, da natureza, empobrecendo o conhecimento que fragmenta e distingue os desenhos dos lugares habitados, as histórias de vida e as subjetividades, ao tempo que direciona nossa sensibilidade para o pensamento único que deverá responder a todas as indagações sobre o universo.

As derivações dos cídios não correspondem às leituras e às formas de vida propostas por Onilé. Eles são natimortos e que, mesmo assim, tendem a perturbar o equilíbrio da comunidade que os engana utilizando-se da estética. Entretanto, o uso constante do cídio na sociedade moderna teima em, continuamente, ceifar vidas e conhecimentos.

Essa educação pelo sensível, que reúne uma gama de saberes rechaçados como episteme pelo racismo imperante e operante, é uma das chaves de mudanças dentro das universidades para deslocar o projeto educacional vigente pela urgência de uma educação com múltiplos referenciais, regionalizada.

Coaduna com o pensamento de Glissant (2024) sobre os ruídos do mundo, o constante aqui e lá, que modifica o imaginário das humanidades, a partir da coexistência de diferentes lugares, contextos, temporalidades, realidades, identidades, experiências e percepção do mundo para além da academia e por meio da imanência.

Há de se pensar em um projeto pedagógico que ressoe os contrassaberes que resistem pela memória coletiva e pela rebeldia de povos que insistem em serem vidas atuantes e desafiam pela sobrevivência os poderes instituídos que persistem de diversas formas em ceifá-las, protagonizando o cídio das belezas do mundo.

A tentativa é produzir conhecimentos que ampliem o lastro formativo a partir de diferentes tradições epistemológicas, gerando uma poética da relação. A inclusão de saberes

afrorreferenciados, assim como os de grupos que tiveram suas culturas excluídas ou objetificadas, torna-se premente para o encontro dentro de instituições eurocêtricas.

Na realidade, sem elas, o conhecimento é pobre, imperfeito e excludente, quebrando a percepção da totalidade-mundo inclusiva, aberta, agregadora, não hierarquizante, perseguidora do que falta no mundo.

A totalidade e a relação poética referidas se aproximam do princípio da elasticidade que é tão caro para o estudo da beleza e da estética na Filosofia Iorubá e sua continuidade na diáspora, polo de incorporações e desenvolvimentos de crenças e divindades. Trata-se de alargamento das práticas.

É possível pensar a aglutinação que é, na verdade, parte do que posso chamar de *movimento*, aquilo que permeia toda construção filosófica iorubá e que está contido como fundamental desde o itan de formação da pessoa humana. O movimento permite que a reflexão filosófica do iorubá seja expansiva e criativa para além do tradicional, embora sempre ligada a ele. Um iorubá, a partir do *princípio da elasticidade*, pode se sentir inteiramente capaz de pensar o mundo e elaborar novas formas para o desenvolvimento de seu próprio corpo e consciência para além do componente material, no caso do corpo físico; e estrutural, no caso da tradição, sem que isso seja considerado fora do ser (Eugenio, 2021, p. 51).

A percepção do acolhimento das diferenças nas religiões de matriz africana é importante para a relação poética e Onilé, enquanto materialidade da terra, cosmos, natureza, cultura, mundo dos ancestrais, de criação e de expansão das existências, formadora de totalidades.

O chamado é pela formação estética para a desmobilização da violência e da barbárie que atormentam as vidas em toda a sua plenitude: ética, estética, cognoscível, corporal, social, econômica. Urge reencantar o mundo pelas experiências coletivas e a ressignificação dos sujeitos. É romper com a exclusividade das formas de conhecer que refutam as formas sensíveis do saber, e sustentam a primazia do intelecto vazio de sentido. A poética como caminho, saída do cotidiano afastado da beleza e articulado a corpos paralisados e assombrados.

O movimento é poetizar o mundo pelos lugares, em recriar relações rompidas pela modernidade, em pensar a integralidade do ser em suas dimensões emotivas, intelectivas e em sucumbir a linguagem e o pensamento universal pelas linguagens das comunidades com seus saberes.

7.1 Poética da relação: insurgências estéticas

A Poética da Relação (Glissant, 2021) tem como base conceitual o rizoma (Deleuze e Guatarri, 1995) que é multiplicidade impulsionada pelas conexões que se fazem nos fluxos não retilíneos. O rizoma aborta a raiz única, pivotante, que constitui o nomadismo em flecha

(Deleuze e Guatarri, 1995) e que legitima um processo de dominação hierarquizante e excludente que impede, usurpa e/ou extermina outros modos de vida e produção de conhecimento. Segundo o autor, o rizoma parte do abortamento da filiação que centraliza um ponto significativo, reverberando a unidade que vincula e homogeneiza todas as relações pela semelhança, abnegando a diferença.

A poética da relação é emaranhada nos conceitos de crioulização, errância, barca aberta, pensamento caos, totalidade-mundo, pensamento de rastro-resíduo e pensamento arquipélago, por meio das multilinguagens e das não sínteses, cuja estratégia de escrita dar-se-á pelo recurso estilístico literário da repetição, da redundância, sem se encerrar em transparência que reduz a complexidade das relações.

A repetição que, segundo Glissant (2021, p. 51), “é aqui e ali, um modo confesso de conhecimento. Retomar sem cessar o que desde sempre foi dito. Consentir no impulso infinitesimal, no acrescento, talvez despercebido, que no mesmo saber, se obstinam”, subtrai a unidade pela multiplicidade que é “inter-dita” pelas comunidades, retornando incessantemente, correlacionadas, mas não iguais e sem fixidez.

A poética da relação é urdida no conceito de beleza para alargar o entendimento da relação que se desabrocha pela estética, pelas subjetividades, pelas múltiplas linguagens emaranhadas no diverso, encoberto pela opacidade, que rege as relações que não repousam sobre uma verdade generalizante e nem na completude do conhecimento-mundo. A beleza está impregnada nas experiências dos povos que se comunicam e libertam o saber das relações pelas diferenças que os constituem e que formam o que o autor chama de totalidade-mundo, onde não existe mais autoridade orgânica, tudo é arquipélago (Glissant, 2021).

É a estética do caos-mundo que impulsiona Glissant na dinâmica da poética da relação, lócus de errância e totalidade-mundo, que rejeita trejeitos projetantes sobre os territórios de modo a legitimar um saber hegemônico. A estética do caos-mundo mobiliza-se com o conhecimento científico em jogo com a arte, com o movimento das culturas, com o imaginário criativo, expressando uma totalidade-mundo irrefreável.

Glissant (2021) aborda, também, a estética da terra contra os modelos de padronização do consumo utilizado pelo capitalismo que opera pelas subjetividades, obliterando o ser em suas relações com o mundo e a forma de estar nele, pelo aguçar dos sentidos pela estética, tendo como ponto principal, a visual, produzindo uma padronização no olhar que exclui, elimina e rejeita.

A estética da terra é incitada pelas transformações das sensibilidades comunitárias,

evitando desequilíbrios e esgotamento nos modos de produção e consumo. A estética produz encantamento, sedução, desvios, opacidade, ambivalências que movem as percepções com o outro em relação a si e ao mundo.

A estética mobiliza o imaginário e o concretiza entre o consciente e o inconsciente. O imaginário é confrontado na relação que amplia as suas paisagens, transformando as existências sobre/ no mundo. Conforme Glissant (2021), o imaginário é uma espiral, transita no espaço-tempo, aberto ao movimento que se repete, mas nunca é igual. O imaginário é tecido pela beleza que nos informa em sentidos e provoca ações/reações, mudando a percepção sobre o mundo que nunca se revela por completo.

A relação rizomática, modulada pela poética, é a abertura de fronteiras que desfaz a autoridade orgânica advinda de uma filiação que abraça a legitimidade de uma comunidade étnica, a linearidade e a generalização pela unicidade, sufocando o imaginário e os mundos possíveis (Glissant, 2021). Entretanto, o autor não avilta a unidade e não a desdobra na multiplicidade, mas a retira da condição de a priori, que é empobrecida pela não beleza da diversidade que se metamorfoseia pelo movimento dos seres e, por conseguinte, pela sua forma de relacionar.

A identidade, aludida por Glissant (2021), não mobiliza a categorização, a classificação e o etnocentrismo que opera sobre sistema de pensamento ou pensamento sistema que visa a universalidade por uma cultura atávica que se enxerga pela lente do si mesmo, inscrevendo uma linhagem no território.

A identidade prolonga-se na relação com o outro pela imprevisibilidade dos encontros que gera inventividade, todavia não obsta à memória grupal, receptáculo dos acontecimentos, dos sentidos, dos laços afetivos que desencadeiam em um pensamento que o autor alcunha de rastro/resíduo. “Como ser si mesmo sem se fechar ao outro? E como abrir-se ao outro sem perder-se a si mesmo?” (Glissant, 2021, p. 49).

O autor traz a ideia de identidade-relação, em oposição à identidade-raiz, calcada numa filiação engessada, esculpida no pavor de um ser único criador que modela sobre o papiro uma modelização do humano que se espalha em territórios, se acoplando. A identidade raiz também é contrariada pelo rizoma que requer extensão e não profundidade condicionante.

Na identidade-relação, a filiação calcada no ser absoluto é diluída na memória e na identidade, as quais escoam ao encontro do outro, perdem-se na estrutura para conformar-se com tantas outras, pelo ato do diverso: “a força sagrada da filiação não jogará mais com a exclusividade, deixará de jogar seu jogo de exclusivo, a resolução do dissoluto assumirá forma

pela agregação dos diversos” (Glissant, 2021, p. 82).

As experiências relacionais formam ligas, com viscosidades fluídas, que aumentam os fluxos, multiplicando-se e enriquecendo-se em contato umas com as outras, o que se diferenciam dos encontros da ecumenicidade que aglutinam experiências isoladas que tentam se amalgamar.

Essas experiências são suplantadas pelas práticas dos desvios ou linhas de fuga (Deleuze e Guatarri, 1995) que tentam ressonar a beleza no descontínuo para continuar. As experiências ecoam das relações constituídas, incessantes, e que explodem nas linhas de fuga sobre si mesma. “A paisagem da tua palavra é a paisagem do mundo, mas sua fronteira está aberta” (Glissant, 2021, p. 58).

Nesse contexto, a palavra dita fora do processo dinâmico, torna-se significante na legitimação da violência, que se utiliza da narrativa monolíngue com o intuito da busca pela verdade que define e descreve o outro pelo mesmo, levando a uma centralidade que camufla, usurpa, esconde as contribuições periféricas, obstruindo as equivalências e a abertura dos fluxos das relações. A palavra também é resistência e ressoa nos corpos inscritos na memória e é o recurso que os processos de plantação, de escravidão e de diáspora não conseguiram conter, nem retraindo, ao contrário, disseminou-se com as relações construídas nas incertezas, nos desvios, no exílio.

A poética, segundo Glissant (2021), tem como linhas de força: a dialética do oral e do escrito, o pensamento do multilinguismo, a balança do instante e da duração, o questionamento dos gêneros literários, a força barroca e o imaginário não projetante. A poética é a própria vida pulsante, nas suas formas, movimentos e modos que não estão circunscritas na pessoa do emissor e receptor, mas nas trajetórias que seguem fluxos flexíveis, resplandecendo a beleza da relação que expõe a totalidade da diversidade possível que é inacabada e opaca.

Já o rizoma é feito de dimensões, não tem início, nem fim, nem meio, não há hierarquias, centralidade e significantes, mas fluxos gerados pelos agenciamentos com o intuito de fazer multiplicidade. Segundo Deleuze e Guatarri (1995, p. 31), o rizoma: “conecta um ponto qualquer a outro ponto e cada um dos seus traços não remete necessariamente a traços da mesma natureza; ele põe em jogo regimes de sistema muitos diferentes, inclusive estados de não-signos”.

Deleuze e Guatarri (1995) rechaçam a unidade que advém de uma filiação e se multiplica, sempre apoiada em enraizamento, à árvore-raiz, ou a pivotantes que suportam as raízes secundárias que se sustentam por uma lógica binária, dicotômica. O autor propõe abortar

a raiz principal, que é unidade totalizante operada pela linearidade e impede as linhas de fugas. A unidade subsiste como passada ou por vir, como possível, quebrada pelo movimento cíclico.

O rizoma atravessa a poética da relação que não extrai a unidade por completo, mas só a torna possível na multiplicidade e no movimento das relações que são estabelecidas com a outridade. Glissant (2021) traz a filiação não como uma universalidade generalizante que se reveste o poder concentrado, mas a toma como a imprescindibilidade da memória que nos permite gravitar quando há a negação da existência de comunidades que são margens periféricas. As experiências são fundamentais para a reconstrução de modos de vida e conhecimentos que podem expressar-se pelo que o autor chama de pensamento de rastro/resíduo.

A unidade pela filiação que legitima a hegemonia de uma raça, etnia, classe, gênero, predizendo a verdade, que tem como paradigma a gênese numa linearidade, permanecendo no e sobre o tempo para se perpetuar, é não perquerida nos conceitos que mobilizam a tese do autor. Segundo Glissant (2021), ela atravessa o mito criador e encorpa-se à ciência, pela evolução das espécies, e continua a tomar o uno pelo todo, com o fulcro de manter o projeto hegemônico de dominação.

Deleuze e Guatarri (1995) descrevem algumas características aproximativas do conceito de rizoma contributivos para sua compreensão, como os princípios de conexão e de heterogeneidade, que, em qualquer ponto, um rizoma pode ser conectado a qualquer outro rizoma dessemelhante e deve sê-lo, diferentemente da árvore ou da raiz que fixa um ponto, uma ordem, um movimento retilíneo.

As articulações dependem da intensidade e da velocidade das relações que impulsionam os fluxos. Nesse princípio, os agenciamentos coletivos de enunciação funcionam, com efeito, diretamente nos agenciamentos maquínicos, conectando-os sem um eixo fixo, sem linearidade excludente, subscrevendo quem está no fluxo.

As conexões estabelecidas nos agenciamentos só ocorrem pelas e nas produções de subjetividades, o que Deleuze e Guatarri (1995) alcunham de máquina abstrata, que pertence à natureza existencial em relação com a sociedade, a cultura, ou seja, o mundo produz, o tempo todo, relações, sem relações não há existência. O que faz dessas relações rizoma é como as estabelecemos em contato com o externo, levando em conta a diversidade, a multiplicidade sem unidade dominante.

Segundo Deleuze e Guatarri (1995), a multiplicidade não deriva, nem adjetiva uma unidade, ela não é arborescente, não está sujeita a uma filiação, a sua importância está na trama,

ou seja, nas relações que são estabelecidas pelos agenciamentos e ocupam dimensões. Logo, sua natureza é modificada pelo aumento das conexões. As mudanças de natureza dar-se-ão pelas linhas de fugas, segmentares, abstratas, de desterritorialização e de territorialização que fazem parte do rizoma, formando fluxos.

Glissant (2021) desvia-se pelo barroco, pela expressão artística que tende à expansão e não à profundidade enquanto técnica. A reação contra a pretensão racional de penetrar para revelar/clarear. O barroco para ele: “não é mais uma reação, e sim a resultante de todas as estéticas, de todas as filosofias. Então, ele não afirma apenas uma arte ou um estilo; mais além, ele provoca um estar-no-mundo” (Glissant, 2021, p. 106). O conhecimento que está por vir e se abre à arte da relação que não se funda na essencialidade do decalque e nem somente num mapa com direções, sem produção de sentidos.

A potência criativa individual só se expande em conjunto com as comunidades que não se sobrepõem uma sobre as outras, mas convivem libertando o saber da relação, que é envolto pelo encantamento das multilinguagens que exprimem beleza que mobiliza os encontros, as percepções, a memória, os sentidos, aberta à contemplação.

Os conceitos gravitam em torno da afirmação da vida no real, a partir da sua máxima potência, que se desenvolve sem estruturas que aprisionam, categorizam, estruturam, hierarquizam as composições não dicotômicas para uma totalidade de mundo (Glissant, 2021) ou Caosmose radícula (Deleuze e Guatarri, 1995).

Entretanto, a afirmação da vida não prescinde um posicionamento político de enfrentamento às restrições impostas pela realidade das estruturas que se balizam pela opressão, colocando em xeque a dialética do oral e escrito que põem em relevo os corpos que dizem mais do que falam e escrevem sobre eles. É a própria consciência da relação.

São narrativas enraizadas e abertas compondo linhas de fuga, pela oralidade e pelo corpo. Deleuze e Guatarri (1995) remetem-se às vinculações relacionais, reverberando-as no inter-ser, nas ligações e não na existência-unidade, vazia, o ser só é produtor com e o outro, sem, contudo, formar um vaivém retilíneo.

A repetição quebra a legitimidade pela errância, cuja identidade não encontra eixo fixo na raiz, mas nas relações que a alteram repetidamente. Estabelece relações de equivalências sem reclamar transparência nem diluição do indivíduo no todo, em busca da semelhança eliminadora do outro, pela perpetração do mesmo.

Nos desvios e errâncias, repetitivas e redundantes, Glissant inaugura sua obra, movimentando categorias, conhecimentos que retomam de formas diferentes, transpassando

fronteiras, juntando ilhas, abrindo leitos, contudo considerando os fluxos que agenciam pensamentos que, ainda assim, não traduzem a complexidade do mundo, motivos pelos quais o autor não prende seu pensamento às binaridades, posto que o imaginário é mobilizado sobre espirais que não se encerram, não se fecham, mas é sempre abertura, continuação.

As relações espaço-tempo são indissociáveis para o alcance dos significantes nas discussões sobre nomadismo, escravização, barca aberta, em que o tempo fora desposado do espaço no processo de colonização. O espaço (território), lugar de disputa, rupturas, lutas e dominação para a acumulação primitiva de capital é a peregrinação dos subalternizados que não deixam de se inscrever numa linha temporal contínua de subjugação e exploração.

No processo de diáspora, a inscrição diacrônica dos povos negros se efetivou ausente das formações espaciais, desterritorializados, ou seja, sem a posse da terra, os/as negros/as escravizados/as estavam em “estado de flutuação”, suspensos, sem afirmação da vida no novo continente.

O pensamento de errância não se caracteriza no sentido único da desterritorialização, mas, como sinaliza Glissant (2005), na forma como se cria identidade na relação, melhor dizendo, identidades, conjugadas nas relações postas, resguardo do pensamento resíduo/rastro, a partir de um posicionamento político de existir. É a retomada da vida, quando o apagamento a consome e lhe retira da totalidade, que a subtrai, a esmaga. É o respiro para vingar novamente. O autor diz que a errância “é postulação do sagrado que nunca se dá e nunca se apaga” (Glissant, 2021, p. 44).

Glissant, na sua obra, assume uma consciência e um posicionamento políticos, não desvinculados do lugar e das múltiplas linguagens, o que é prenúncio da sua postura frente às violências, o jugo colonialista e capitalista que tendem a fazer ilhas, repudiando arquipélagos. O convite do autor é para um movimento repetitivo, redundante, mas constante, de mudança de imaginário.

As aproximações, complementações, intensidades, expansões e fluxos entre os conceitos de Rizoma (Deleuze e Guatarri) e Poética da Relação (Glissant) contribuem para o pensamento das experiências do povo negro, em torno da entidade Onilé/Intoto, na África Ocidental e seus cultos na diáspora como parte do chão de terreiro nas religiões de matriz africana que busca fixações e espalhamentos.

8. FRICÇÕES E BELEZA: DIÁLOGOS COM DISCENTES DO CECULT/UFRB ADEPTOS DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

Antes da implantação do CECULT (2014), instalado em Santo Amaro (BA), um dos *campi* da UFRB com atuação em sete cidades no interior da Bahia, as ações de extensão, como “Os Sotaques do Recôncavo”, realizada em 2013, buscavam integrar arte, educação, cultura e religiosidade, no sentido de responder a disposição do lugar, a partir do que se apresentava enquanto pulsão, para a afirmação do centro de ensino em Santo Amaro e os pilares dos projetos políticos pedagógicos e cursos a serem ofertados.

Da ação de extensão relatada, originou-se o Projeto de Extensão Cultura e Negritude [2013], de iniciativa da Profa. Rita de Cassia Dias e do Prof. Claudio Orlando Costa do Nascimento, com o intuito de realizar ações de pregnância das políticas de ações afirmativas que ganhavam fôlego com a sanção da lei 12.711/12, que dispunha sobre a política de cotas raciais nas universidades e institutos federais. No projeto, constava como objetivo:

Reunir a comunidade local de Santo Amaro/Saubara, da UFRB, artistas e agentes culturais para promover integração, o debate e a socialização entre as comunidades acadêmicas e locais/territorial, tendo como tema a cultura, a educação, a negritude e as questões étnico-raciais no recôncavo (UFRB/PROEXT, 2017, p. 4).

O Cultura e Negritude estava inserido na linha Educação e Cultura Núcleo de Estudos Afro-brasileiros do Recôncavo – NEAB Recôncavo e nos grupos de educação tutorial – PET. A perspectiva inicial era agregar pesquisa-extensão-formação para a implantação do CECULT no território, alinhado às políticas educacionais das relações étnico-raciais.

O I cultura e Negritude apresenta diversas entradas e abordagens relativas às temáticas “cultura” e “negritude”, revelando, assim, a complexidade da questão em suas nuances institucional, das políticas educacionais e, fundamentalmente, dos aspectos socioculturais resultantes dos diálogos entre a Universidade e as comunidades do Território de Identidade do Recôncavo, sobretudo de Santo Amaro e seu entorno” (Nascimento e Alves, 2016, p. 16).

A instalação do *campus* na cidade de Santo Amaro é um antigo pedido de criação da primeira universidade do Brasil no recôncavo, conforme registro na ata da sessão extraordinária, realizada em 14 de junho de 1822, que marca o estopim do movimento da Proclamação da Independência do Brasil de Portugal, constituindo, assim, a data magna da leal e benemérita cidade de Santo Amaro, renovado nos tempos atuais e nos anos sucessores, cujo slogan do movimento popular para implantação do centro era “para ser do Recôncavo, tem que estar em Santo Amaro” (Silva, 2019).

A contextualização histórica e social de Santo Amaro é marcada por terras apropriadas para o cultivo e escoamento de cana de açúcar, principal produto econômico do Brasil colônia e no período imperial, utilizando-se de mão de obra de negros/as escravizados que trabalhavam nos engenhos locais e que imprimiram a cultura africana em dialogias com o que encontraram no exílio.

Os modos de vida, a religiosidade, a cultura, a arte, os movimentos populares e políticos do povo santamarense são refletidos nas suas manifestações, como o Bembé do Mercado, o nego fugido, no samba de roda, na capoeira, nas religiões de matriz africana, nas filarmônicas, na festa da purificação, nas feiras livres e chamam a atenção para a expressividade do lugar.

Seria possível ofertar cursos sem levar em consideração o que o território apresentava como riqueza inerente a sua condição de existir? Teria de se pensar quais os lastros formativos dos cursos ofertados que incluíssem a cultura e a história afro-brasileira que foram negadas por uma educação universal que excluía o saber e a memória do povo nos lugares.

O CECULT iniciara-se tecido com a propositura das políticas afirmativas atravessadas em seu quefazer acadêmico que levam em consideração as vivências e os diálogos junto às comunidades do entorno e do exponencial do território. Em 2014, é ofertado o primeiro curso do centro: o Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (BICULT).

Nos anos seguintes, foram aprovados outros cursos, como terminalidades, a saber: Licenciatura em Música Popular Brasileira, Licenciatura Interdisciplinar em Artes, Curso Superior de Tecnologia em Política e Gestão Cultural, Curso Superior de Tecnologia em Produção Musical e Curso Superior em Tecnologia de Artes do Espetáculo.

Em 2017, com o objetivo de ampliar a oferta de cursos e o fluxo de estudantes, foi proposta e aprovada, em reunião extraordinária de conselho de centro, realizada em 13 de fevereiro, a entrada direta nos cursos supracitados, sem precisar ingressar no BICULT para cursar a terminalidade. Também foi aprovada a oferta de dois cursos EADs: Licenciatura Interdisciplinar em Artes e Licenciatura em Música Popular Brasileira.

Além disto, o CECULT oferta duas especializações lato sensu: Cidadania e Ambientes Culturais e Política, que fora descontinuada, e Política em Gestão Cultural, que permanece ativa e, recentemente, foram aprovados dois mestrados em Artes e em Cultura, Linguagens e Território.

Em 2016, na IV Edição do Cultura e Negritude, a agenda do projeto é atrelada às ações do Bembé do Mercado, com o intuito de fortalecer o ato religioso por meio de ações educativas

e culturais voltadas para a afirmação da negritude, entrecruzando a diáspora e a África. Nesse ínterim, percebe-se a movimentação da comunidade e o ingresso de pessoas de religiões de matriz africana dentro da universidade.

Em 2018, o CECULT é convidado pelo Iphan para proceder as pesquisas de reconhecimento e registro do Bembé do Mercado como patrimônio cultural e imaterial do Brasil, cujas pesquisas encerraram-se em 2019.

O Cultura e Negritude é propulsor do projeto político do primeiro curso a ser ofertado no CECULT, ou seja, atua no compromisso de uma educação atravessada pelas políticas afirmativas, desde a implantação do centro, como ressonância da constituição da própria UFRB no território.

As suas ações, que apresentam como tecnologia Rodas de Saberes e Formação (Nascimento e Jesus, 2010), têm proposto, ao longo dos anos, o fomento: ao ingresso de estudantes negros/as e pobres da região pelas políticas de cotas, dialogias entre a comunidade e a universidade; à permanência qualificada dos estudantes; às mudanças formativas e curriculares.

Agrega o convívio entre docentes brancos e negros (pretos e pardos) para o enfrentamento ao racismo e à conscientização dos seus malefícios na sociedade, ao tempo em que estimula práticas, saberes, experiências, conhecimentos da negritude em seus diversos campos e regiões.

O programa tensiona o próprio CECULT quanto à revisitação da sua constituição, das provocações formativas, da instituição do seu corpo acadêmico, das interfaces com a comunidade e a realidade do território, abrindo-se para a diversidade.

A inserção de pessoas negras nas universidades e institutos públicos, possibilitada e ampliada pelas políticas de cotas raciais, são permeadas pelas discussões quanto à construção, produção e difusão de conhecimentos em que as pessoas negras sejam sujeitos de conhecimento e reconheçam suas histórias a partir de leituras e lentes que não fossem unicamente a dos colonizadores.

Havia necessidade de mudança na formação e nos currículos apresentados que atendessem, também, à produção de conhecimentos afroreferenciados que reclamam a especificidade do lugar. Ao passo que as resistências são formadas no intuito de não permitir ou desclassificar formas de pensamento que não são parecidas com a “verdade eurocêntrica”.

Algumas universidades começam timidamente a conflitar e provocar alterações nas referências bibliográficas, na formação acadêmica, na formatação dos espaços, na forma como as aulas são ministradas e contextualizadas.

No CECULT, um centro novo, em que a cultura, as linguagens e as tecnologias, em constante dinâmica, propõem inovações, propulsões e acolhimento da diversidade e das suas práticas, é questionado pelos próprios discentes e pelo povo de santo que ingressou na universidade, quanto às suas propostas formativas, suas aberturas as culturas e à pregnância das políticas afirmativas.

A provocação dos discentes quanto à formação nos levou ao questionamento se as religiões de matriz africana impregnadas nas paisagens de Santo Amaro produzem conhecimentos que se traduzem na academia, promovendo fluxos, deslocamentos, movimentos e como esses trânsitos são realizados.

Diante disso, foram realizadas 09 entrevistas (apêndice B) com os discentes adeptos de religiões de matriz africana, cujos nomes foram substituídos por alguns odús do ifá, ao pensar que cada pessoa é um caminho, é um processo. São 05 entrevistados homens e 04 entrevistadas mulheres; 02 egressos do Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (BICULT); 04 discentes da Licenciatura Interdisciplinar em Artes (LIA) e 03 discentes do Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (BICULT), com ingressos entre os anos de 2014 e 2019.

Optei por trazer trechos de algumas entrevistas que foram significativos para a proposta inicial da pesquisa, ao perceber os diálogos formativos no trânsito entre a universidade e o terreiro e as provocações ocorridas nas relações que tensionam a universidade no sentido de abertura para a multiplicidade.

As perguntas e as respostas foram agrupadas em blocos, facilitando a compreensão e criando quadros comparativos pelas similaridades ou não das respostas. Encontre-as na íntegra no apêndice da pesquisa, assim como o questionário semiestruturado usado.

A inserção de estudantes de religiões de matriz africana dar-se-á, de forma contundente, em 2016, momento em que o projeto de extensão cultura e negritude imbrica as ações formativas das relações étnico-raciais à agenda das celebrações do Bembé do Mercado, ampliando a dimensão cultural, política, educativa.

O Cultura e Negritude preocupava-se com as histórias de vida e formação dos sujeitos de terreiro como contributo para a formação acadêmica e como eles seriam tocados pelas aprendizagens dentro da universidade, implicando em relações cujos trânsitos são intuitivos de

resultados surpreendentes e do não silenciamento provocado pelo racismo que apaga as memórias, as culturas, as histórias dos grupos sociais.

A universidade se aproximou do terreiro, por exemplo, do Bembé com o evento Cultura e Negritude (...) A Universidade entra em entrelaçamento com o terreiro e o pessoal começa ver tipo Manuela estuda aqui e aí começa a querer entrar. Depois de mim entrou Sérgio, Elson, Helena de Oxum, tem Elder de Oxum, quer dizer já são dezenas de pessoas de candomblé da cidade que só era um, pra você ver como esse xirê foi girando e a gente tá levando mais coisa.

A universidade mudou o terreiro nesse ponto: de se tornar alguém, de ler mais, não falo isso querendo dizer que serei mais culto com isso, mas essas coisas são importantes para a gente se relacionar, entender as relações com as pessoas, e de mundo, de mundo real, espiritual, entender relações de um mundo geral. Achei isso importantíssimo. A universidade mudou a forma de ver, lidar com o outro, até mesmo no culto por conta dessas coisas, das leituras, das análises das pesquisas, eu entendi que o estudo transforma, muda, é extremamente importante não só para os filhinhos de papai para as pessoas de terreiro também. (...) Aí já tem Uliana que já fez o Enem, mãe Miroca tá pensando em entrar e a gente vai aumentando nossa rede” (Entrevista realizada com Osá, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 190).

Eu penso que quando o Cultura e Negritude se transformou num programa no centro e não era mais projeto de extensão ele tomaria essa dimensão dentro da universidade de colocar as pessoas não negras na condição de também de antirracistas. Eu achava que a proposição era essa e não de apartar ninguém, somar na luta antirracista e como a gente tinha tutor e tutora eu pensei que eles iam segurar na mão desses estudantes que as vezes caem. Eu tive com quem segurar na mão. Eu tive mão para segurar a minha, não só acadêmico, pedagógico, mas o cuidado que a Profa. Rita tinha com a gente e essa prática de cuidado não é comum na academia e é uma prática comum no terreiro. O Yaô tem que ter alguém para cuidar por isso que você não pode ser arrogante, prepotente, muito vaidoso, porque o candomblé ensina que todo mundo vai precisar de alguém seja mais velho, seja mais novo, ninguém faz asé sozinho, ninguém se cura sozinho, ninguém faz oferenda sozinho e quando faz não é o mesmo sentido quando alguém faz pra você. Quando essas pessoas entram na universidade e não acham ninguém para acolhê-las, se sentem sozinhas. Eu acho que deveria ter um comprometimento não só acadêmico, mas profissional, ético, da vida mesmo sabe. O candomblé como filosofia de vida ele ensina sobre comportamento esse tipo de comportamento que eu vou ler texto, passo 10 textos para Lorena e depois faço prova, faço um paper e tá tudo certo não condiz com a asé, com a prática do candomblé. Isso quer dizer que vai criar uma faculdade de candomblé? Não? A universidade precisa aprender e reverter o modo como estão ensinando essas pessoas também por que se não serão mais pessoas que irão passar na disciplina e vão levar isso para lugar nenhum. Os problemas vão continuar. Ah, a pessoa tem problema em escrever, já vi várias coisas sobre isso. Fulana mãe de santo está no Cecult e não sabe escrever, ninguém ensina como escrever. As pessoas vão continuar com seus erros a vida toda. Tem que ter comprometimento com o currículo que é importante, não somente centrada com as pessoas negras, sabe, mas que esse tema perpassasse todas as outras disciplinas, são transversais por si só não tem como falar de água e não falar de candomblé, falar de comida e não falar de candomblé. Para as pessoas de candomblé tudo tem a ver, o candomblé tá dentro da sociedade eu acho que precisa dessa sensibilização. Infelizmente, os programas de graduação, pós-graduação não existe formação complementar de professor que eu acho que seria essencial para trabalhar sobre essas questões. A formação continuada pedagógica que é trabalhar sobre determinados assuntos que é essencial para o estudante e que precisa ser revertido senão perde o sentido de ensinar, aprender e trocar e tornar essas pessoas essenciais para o mercado. (Entrevista realizada com Ofun, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 193).

As ambiências tanto do CECULT como do terreiro foram deslocadas pela entrada do povo de santo na Universidade. Nota-se a importância da relação para as pessoas de santo no sentido de fortalecimento, aprendizagens e modificações de condutas em relação a si e ao outro. E como eles efetivam a aplicação do conhecimento às práticas do cotidiano. O saber não deslocado da prática, mas fortalecendo-se e movimentando-se na dinâmica social.

A primeira pergunta aos entrevistados /as tratava sobre o sentimento de acolhimento no CECULT. Eles foram uníssomos ao afirmar o acolhimento inicial do CECULT às pessoas de religião de matriz africana, assim como se sentiram acolhidos pela cidade e por outros membros de terreiros.

O melhor campus para uma pessoa de terreiro é o CECULT, não tem como dizer que não é bem acolhida. Tem muitos discentes do asé que acolhem os próprios estudantes. Não quer dizer que os professores não acolham, mas em sua maioria são pesquisadores, simpatizantes, não tem familiaridade”. (Informação Verbal - Entrevista realizada com Iká, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 177).

A universidade e a cidade acabaram me abraçando me tornando um ente, um pertencente daquele lugar. Principalmente as pessoas de terreiro que me acolheram” (Informação Verbal -Entrevista realizada com Obará, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 176).

Eu tenho uma frase que é assim: o Cecult está na linha tênue entre o terreiro e a universidade. O nível de afinidade que as pessoas têm com essa pauta é cotidiana. Todos os dias a gente vê gente do asé ali dentro. Meu padrinho de oruko é de lá de dentro. O Cecult foi fundado no dia de Cosme e Damião. Todo ano tem caruru, as pessoas do terreiro rezam dentro da universidade. Eu cheguei nesse dia e teve aula magna com Mateus Aleluia dando aula e falando sobre África, macumba, depois teve o caruru, eu registrei inclusive. (Informação Verbal: Entrevista realizada com Ofun, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 175).

[...] Fui morar em Santo Amaro sem ter parente, aderente, sem ter amigos e conhecidos. A universidade e a cidade acabaram me abraçando me tornando um ente, um pertencente daquele lugar. Principalmente as pessoas de terreiro que me acolheram (Informação Verbal: Entrevista realizada com Obará, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 176).

Eu entrei na universidade para buscar conhecimento e trazer para meu povo. Esse era meu objetivo, mas chegando lá, eu tive um choque de realidade de muitas coisas e sempre fui respeitado como de candomblé e eu me senti acolhido e já cheguei brigando (...) Eu estava na festa dos calouros e aí na semana de acolhimento uma coisa que me marcou muito, foi no show de Mateus Aleluia. Ele declamou um verso educar as crianças para não ter que punir os adultos. Isso me marcou porque mamãe sempre me disse isso. É da criança que se faz o homem. Eu associei uma coisa na outra. Minha mãe, a de fulano e cicrano também falavam. A língua do meu povo eu já sei, o sofrimento do meu povo, eu já sei. As palavras bonitas, as coisas científicas. Quando eu cheguei na universidade eu vi várias coisas assim. A gente está acostumado com o preconceito, com as pessoas que se acham melhores que os outros e não respeita os limites alheios e quando chegou nessa briga uma mulher trans disse: uma universidade dessa não tem um professor preto, não tem uma mulher trans como professora. Aí eu peguei o microfone e disse você não conhece Rita Dias, Claudio Orlando e Kleber Amâncio. Mas, depois, eu vim perceber que a maioria dos professores era brancos porque os brancos tiveram oportunidades de estar numa faculdade, de ser doutor e os pretos eram copeiros, etc. e foram poucos os que chegaram ali. Eu aprendi com tudo

isso! passei respeitar todos e todas. A maioria da nossa turma era de Santo Amaro, à noite, e a gente fez um pacto de ninguém soltar a mão de ninguém.

(Informação Verbal: Entrevista realizada com Oxé, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 176).

Ser filho de santo no Cecult é algo comum. Quando eu entrei, não estava de Yaô e usava contas de vez em quando. Não tive empecilhos na cidade, nem no Cecult.

(Informação Verbal: Entrevista realizada com Ogundá, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 176).

Senti-me acolhido por encontrar no Cecult outras pessoas que são de terreiro na condição de estudante. Cria outros vínculos para além do terreiro. Também fui acolhido pelos docentes. E tem docentes simpatizantes, adeptos do candomblé. Há cordialidade entre os estudantes e professores. (Informação Verbal: Entrevista realizada com Odi, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 176).

Sim, me senti acolhido. Agora, alguns alunos quando entrei em 2018, eu senti um olhar de curiosidade dos alunos do centro sul, de São Paulo, pelo meu jeito de me vestir, porque assim eu ando 24 horas de roupa de candomblé. eu não uso outras roupas. Só tenho uma calça jeans. Eu vou pra tudo, aniversário, casamento, com roupa afro, de candomblé. Como eu me visto assim com roupas, pulseiras, colares, eu chamo atenção e eu sou um homem grande, alto, forte. Chamo atenção quando eu chego. Esse colorido todo ancestral que trago no corpo, com essa pegada que trago, que quando estou com aquelas roupas não sou mais eu, mas eu e os outros que me antecederam, eu via assim um olhar investigativo, mas não era condenador, de outros alunos de outros estados que não tinham contato com essa cultura, mas de curiosidade. Me senti acolhido sim pelos alunos aqui da cidade, até os que não são de matriz africana. Eu tinha esse medo pela minha pegada afro religiosa de sempre falar das religiões de matriz africana, todo lugar que vou, falo da luta do povo negro, exalto a negritude, então eu tinha essa preocupação. Mas eu relaxava quando eu pensava que estava no Recôncavo, a Universidade vizinha a minha casa, uma universidade preta do recôncavo, então eu dizia: vai dar tudo certo. Quando eu via os professores usando conta dos orixás, eu pensava: estou no lugar certo. Os professores fazem parte do culto de religião de matriz africana.

(Informação Verbal: Entrevista realizada com Owarin, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 176).

É incontornável o sentimento de acolhimento dos discentes ao ingressarem no CECULT/UFRB, como observamos nas falas destacadas e em todas as entrevistas realizadas. As atividades culturais em torno da musicalidade e religiosidade afro-brasileira também constituem formas importantes dos discentes de terreiro se sentirem acolhidos.

As formas comunitárias vividas no terreiro são levadas para a universidade e percebidas no acolhimento que se dá aos adeptos e nas pessoas de fora da cidade que relataram assistência financeira e espiritual, sem se descuidar dos afetos.

As tensões começam a serem tecidas na dificuldade de reconhecer os saberes do povo de santo para além da estética visual, culinária e indumentária e perceber a necessidade de ampliar o lastro formativo, fazendo com que o CECULT, de fato, revesta com a inovação curricular e formativa que tem nas bases do seu nascedouro.

Assumia-se a criticidade em relação aos currículos tradicionais e a proposição curricular e formativa fundamentadas “nos estudos culturais, antropológicos e tradições locais;

economia criativa, inovações tecnológicas e políticas e gestão cultural e expressões e linguagens artísticas e culturais (PPC/BICULT, 2012).

O cuidado com o acolhimento diz respeito ao que Sodré chama atenção para o excluir, incluindo, ou seja, “a preocupação constantemente reafirmada de respeitar a cultura das populações autóctones, não significa que se levem em consideração os valores vinculados pela cultura, encarnados pelos homens” (Sodré, 2023, p. 118).

Há de se cuidar das supostas relações horizontais falseadas que fingem inclusões, mas que, na realidade, inculta o racismo que atendem ao imaginário criado sob os corpos negros, a sua forma de produzir conhecimento, as religiões de matriz africana e a cultura negra.

No componente de Antropologia, uma das professoras, todas duas brancas, uma não brasileira, que entendia o candomblé como objeto, que você tinha que ficar ali tirando foto, se intrometendo, fazendo relações políticas por interesse. Foi exatamente assim que senti o componente. (...) Por sentir a curiosidade das professoras não porque eu queria enriquecer meu trabalho, eu fiz mesmo daquela pessoa que não dá tudo, eu me comportei assim no componente. Eu fui superficial falando um pouco da festa. Outro componente foi Narrativa com Profa. Rita e Claudio Orlando que tratava das narrativas de vida que poderia ser de terreiro ou não, mas como eu sou de axé trouxe um pouco dessa história e fui fazendo a reflexão como é estar no recôncavo, no CECULT (que é um centro muito diferenciado pelo que vejo das outras universidades federais que conheço) me sentir em casa, ao mesmo tempo que no componente eu me senti confortável, diferente do componente de antropologia que me senti invadida” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Ogundá, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 178).

Nunca tive nenhum conflito em relação a isso, muitas pessoas do Cecult são do candomblé. Existe uma diferença até pela questão, tem pessoas que estão indo bem esteticamente e é bem notório que são de candomblé. Eu vou com minha conta bem discretinha. Existe um acolhimento dentro do Cecult, mas não posso falar por eles, tendo em vista que tem muitos professores brancos dentro do Cecult e tem uma questão imaginária sobre o candomblé. A universidade ao mesmo tempo que acolhe, entendo o território como que as pessoas são majoritariamente de candomblé, fica um imaginário de achar isso uma fantasia de romantizar talvez uma questão de que quem só vive é que sabe. Muitas pessoas nunca passei por isso não, muitas pessoas podem ter essa visão de um professor branco, encarando suas narrativas, romantizando, ou encarando num lugar branco já colocado. Assim, eu sou neném ainda no candomblé, mas acredito que o candomblé é outra visão de mundo, cosmovisão. Muitas vezes do jeito que as pessoas colocam, enxergam aquele espaço não só para aprender, eu vim para aprender, mas eu sei de muita coisa dos meus mais velhos, eu tenho uma outra escola que é para além desse espaço, então eu acho que essas pessoas são muito potentes. Uma potência forte sim. (Informação Verbal - Entrevista realizada com Yrosun, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 178).

Alguns professores, lembro da disciplina Fotografia com Danillo que ele trouxe a temática de terreiro e teve resultado para além do componente. A iniciativa partiu do aluno, o professor deixou livre as escolhas em fotografar as ruas. O aluno fez um ensaio com os abians do terreiro e trouxe essa temática para dentro do componente. Também com a Professora Ana Urpia e Rita Dias, em projetos de extensão e componentes. Explanei sobre o estado de Erê na aula e desenvolvi um artigo sobre o assunto. O Componente Oficina do corpo, som e movimento, arte da palavra (Prof. Rubens) o aluno traz para a realidade dele e tem tido retorno sobre as experiências de forma exitosa. (Informação Verbal - Entrevista realizada com Odi, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 178).

As questões éticas são colapsadas no uso da pesquisa em exercício próprio e não da comunidade de prática, negando seus saberes que são tutelados por teorias que sobrepunham ser válidas e verdadeiras, desconsiderando as existências que passam a ser objetificadas. O processo de resistência do povo negro acaba por impedir certas intervenções interessadas, por meio de um modo próprio de mostrar o que se quer e esconder mostrando. A sabedoria nagô!

Não nos importamos como os outros, tratando-os como objetos de investigação, atribuindo-lhes categorias e contextos, ou explicando-os. Nós nos importamos ao torná-los presentes, para que eles possam dialogar conosco e nós possamos aprender com eles. Essa é a maneira de construir um mundo onde haja lugar para todos. Nós só podemos construí-lo juntos (Ingold, 2019, p. 72).

A ética do cuidado é um dos valores dos terreiros de candomblé bastante solidificado em que as pessoas não são retiradas das suas condições existenciais para caber nos espaços, mas são aceitas com suas diferenças, que geram profícuos encontros, conhecimentos e beleza.

[..] quando adentrei na universidade eu já tinha uma vivência, uma formação e teve um professor com todo referencial branco e eu perguntei o senhor não tem uma referência preta não? ele disse: se você precisa de uma referência preta traga para a aula. A referência que eu tenho é essa aqui. (...) Então eu percebi que sempre tinha uma referência a partir do segundo semestre em diante e tinha possibilidade de acessar essas leituras e essas bibliografias. Foi gradativo, primeiro e segundo semestres não tinham, depois tinha citação, referência e sentir crescer. não sei se foi um questionamento ou fazia parte do plano pedagógico ser gradativo a inserção de autores negros/as” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Odi, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 182).

[...] Eu senti falta do contato com a literatura negra e vários colegas comentaram, chamavam atenção dos docentes e eu passei a observar mais. Em 2019, 2020 e 2021, foi melhorando”. (Informação Verbal - Entrevista realizada com Osá, em 2022 Transcrição no Apêndice B, p. 183).

Um ou outro professor, como eu disse a maioria dos professores são brancos e quando eles trazem é como debate. (...) Mas é um lugar muito delicado, tem horas que é muito complexo, eu fico sem saber falar. Acho que eles têm que trazer para representar os alunos que estão ali, a forma que traz pode ser a questão. Algumas vezes vazia, como falei da romantização ou acho que eles trazem como ciência, mas uma coisa que eles não estudam, alguns até estudam e a gente vê que tem um caminho (Informação Verbal - Entrevista realizada com Yrosum, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 183).

A grade da LIA é bem cultural, tem oral, música, visual, todas as áreas que conseguimos realizar no Cecult, mas essa aproximação podemos ver subjetivamente nas tarefas do componente, por exemplo, dentro das minhas atividades, componentes, eu desenvolvo meu próprio olhar sobre a tarefa, às vezes, é uma experiência particular de cada um. Meu trabalho, geralmente, tem um viés que desemboca nessa pesquisa porque é uma coisa minha, mas como tem muita gente de terreiro dentro daquela universidade, eu acho que geralmente as pessoas também tendem a pesquisar bastante esse tema. É isso! eu não sei se tive a sorte de pegar muitos componentes com professores que trataram o tema. Por exemplo, as relações étnico raciais a gente via esse tema, no componente da minha orientadora, Ana Uripia, que pesquisa isso. Tive muita sorte! Oficina do corpo com o Prof. Maciej também. Ele pesquisa sim dentro das possibilidades de atuação dele, ele traz algumas referências, como Beatriz Nascimento,

com oralituras, esses textos que trabalham a dramaturgia do corpo dentro do visual do candomblé, da estética do candomblé.

Todos os professores que peguei, tive sorte, porque isso passa pela paisagem de santo amaro, os fragmentos são impossíveis de ignorar.

Eu acho que poderia ter mais autores negros falando sobre pretos, macumba sobre isso, mas também vejo na perspectiva que sejamos essas pessoas que falem sobre isso. Por isso que quando eu digo que a quantidade de corpos pretos presentes no espaço e de candomblé faz com que esses assuntos sejam cada vez mais afirmados e isso faz com que o professor se motive em prol de pegar conteúdos, autores e referências que possam ser utilizadas em sala de aula. A gente acaba provocando essa mudança que não é de dentro pra fora, é de fora pra dentro e a universidade acaba que se molda conforme as pessoas que estão na universidade, mas isso provoca mudança no sentido de que como é que a gente vai ter acesso a esses materiais, referências, ao passo que a gente também tem acesso a outros conteúdos que tem no grupo. Então a gente está sempre nessa encruzilhada de equilibrar o conhecimento já posto. O racismo existe, vamos falar sobre isso. O Candomblé está aqui, mas existe o viés do preconceito e como o povo de candomblé pode ser beneficiado com políticas públicas, enfim pensar todo esse contexto dentro da universidade, mas também dentro da sociedade e da comunidade de terreiro. (Informação Verbal - Entrevista realizada com Ofum, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 183).

O CECULT, apesar das aberturas para o campo das políticas afirmativas, tem, no seu corpo docente, uma forte formação eurocentrada e americanizada, sendo, muitas vezes, um imbróglio na tentativa de explicar a cultura negra por essa vertente, de utilizá-la sem aplicabilidade real e de negar outros referenciais. O encaixe somente em lentes embranquecidas não rompe seculares ciclos de negação, exclusão e folclorização da cultura e do saber da população negra.

Outro aspecto suspenso é a leitura descontextualizada e romantizada das religiosidades afro-brasileiras que acabam por provocar silenciamentos, em vez de frutíferos debates, reforçando um suposto rebaixamento cultural.

Essas tensões acabaram sendo provocadas pelos corpos negros que exigiam a presença física na universidade aliada à mudança das subjetividades, rompendo com a inferiorização dos aspectos culturais, históricos e epistemológicos atrelados à raça e ao local.

É importante observar as ranhuras no Cecult no decorrer do tempo a partir das intervenções do Cultura e Negritude, do ingresso de discentes que exigem mudanças formativas, na formação docente e nas percepções das exclusões curriculares, aliando-se às pautas antirracistas. Avanços são conquistados, mas incipientes, quando se pensa “numa educação e numa socialização que enfatizem a coexistência ou a convivência igualitária das diferenças e das identidades particulares” (Munanga, 2019, p. 122).

Um dos entraves é a percepção dos corpos, dos lugares, das culturas e das religiões como instrumentos de produção de conhecimentos que contribuem com os problemas sociais e não como modelo de uma forma de cultura, muita das vezes consideradas como uma forma exótica de estar no mundo que atrai os pesquisadores pelo mistério.

Esse legado que atravessa a formação do docente cria fricções pelo seu próprio modelo hegemônico que universaliza a compreensão sobre as culturas. Não destoa à dificuldade encontrada pelos/as docentes em romper com essa formação dominante e romper com o racismo incultado no colonialismo do saber (Santos; Meneses, 2009) que anula a presença de outro que tem cor, raça, lugar, classe.

As premissas do projeto da UFRB, extensiva aos *campi*, trespassam uma universidade inclusiva imbricada com a região, oportunizando que pessoas pobres, negras, do interior, acessem ao ensino superior e suas culturas fossem retratadas contribuindo para reforçar suas práticas e promover crescimento no local.

Percebe-se que, nos anos iniciais do CECULT, era pouca ou quase inexistente a inserção das epistemologias e da cultura negra que se contrasta ou assemelha-se com outros conhecimentos referenciados, mesmo o CECULT estando em Santo Amaro e desenvolvendo projetos com os sujeitos do conhecimento.

É importante informar que o CECULT tem 76 docentes, atualmente, no seu quadro, conforme dados enviados pela Pró-Reitoria de Gestão de Pessoas PROGEP /UFRB, via e-mail, em junho/2025, sendo 27 autodeclarados pretos e/ou pardos, 1 amarelo e 3 não informaram cor/raça/etnia. Ou seja, temos 35% de docentes negros/as no centro que, no início da sua implantação, contava com três ou quatro para uma totalidade de mais de 40 docentes.

Os corpos negros de professores/as na academia impactam nas relações que são tecidas em salas de aula, no sentimento de inclusão e pertencimento. Além do mais, a representatividade de negros/as em estruturas sociais são passos importantes para a efetivação de justiça social e desestruturação de privilégios e espelham pessoas negras no sentido de que é possível adentrar em determinados espaços que antes não eram destinados a eles.

Eu acho que o Cecult é um dos centros caçulinha da UFRB, e por estar bem localizado em Santo Amaro, num bairro periférico ao lado do rio traz um compromisso com a comunidade que é admirável e eu torço para que no futuro haja não somente o estranhamento, mas a quebra do muro porque o Cecult antigamente tinha muro e agora não tem mais muro foi uma quebra, botou uma grade que transparece dentro e fora para que a comunidade consiga adentrar cada vez mais esse espaço que ainda é elitizado, que é ainda embranquecido, que é ainda racista e que consigamos como não só como povo de santo, mas como povo de santo, da Bahia, de Santo Amaro, brasileira, afrodescendente e de axé esse compromisso com os discentes de oferecer não só material, referência bibliográfica que trate e lide do assunto mas também de entender esses corpos pretos” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Oxê, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 194).

Eu amo minha instituição, mas questionei isso e o que me falaram foi que antigamente os negros não eram pensantes que não tinham negros que estudassem e fossem hoje teóricos. A minha turma questionou porque tinha muito teóricos brancos e por sinal teve um componente que aconteceu uma situação péssima quando ofertou cultura negra e baiana, gosto até dela da professora Francesca, fiz antropologia com ela, mas

colocaram ela para ensinar Cultura Brasileira e Baiana. Ela estudou todos os teóricos, mas.... aí acabou que ninguém quis pegar o componente. Deram algumas referências, mas tem carência. (...) Não quer dizer que a gente deve conhecer só teóricos negros, mas tem muita carência. (Informação Verbal - Entrevista realizada com Ogundá, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 194).

A falta de percepção da paisagem de Santo Amaro com a teoria estudada ou utilizando-a como objeto de estudo sem implicação com os corpos negros que ali gravitam constitui fatores que impactam na completa efetivação do projeto político pedagógico, na ampliação do lastro formativo do discente e na mudança social e política que reificam as práticas sorrateiras do racismo.

[...] Tinha um colega da gente que ele queria fazer uma dança de arte do corpo e essa dança não foi considerada arte do corpo pela professora na época, tinha os embates do lugar com o professor e com a produção de conhecimento. A contextualização sobre a indústria de massa sabe, a galera eu acho que é bacana, mas estava na França, na Alemanha, e nós no recôncavo e parecia que estávamos atrasados na história, no referencial, no momento. Perguntávamos sobre a utilização de todos aqueles textos, pois não tinha contexto, na prática e no mundo. Era isso cada um pegava seu autor predileto, lia e defendia a ideia dele para a atividade (Informação Verbal - Entrevista realizada com Ofum, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 184).

Foi uma questão muito discutida por ser a primeira turma de LIA. Os discentes questionavam e traziam proposições. Sentiram essa falta e a forma agressiva de só trazer autores brancos para discutir textos que não tinham nada a ver com suas realidades e discutiam um tipo de verdade e que tipo de verdade estava sendo discutida a partir dali. Sentimos mudanças porque alguns professores acolheram as falas dos alunos e escutaram com atenção e foram desenvolver melhor o curso. Era a primeira turma e servia de exemplo para todo o processo para o curso funcionar, dar certo e senti que tem professores que tem esse perfil de trazer autores negros e depende muito do perfil do professor que da própria ementa. Gostaria de citar o Prof. Kleber Amâncio que tem muitas experiências e já fiz campo com ele. A partir de suas aulas desenvolvi uma obra artística de autoria própria em um componente ofertado por ele, por meio dos estudos com autores negros. Apesar de ele não ter vivência de candomblé, ele falava sobre o autor e eu trazia o ponto de vista do candomblé sobre o assunto, então o professor pediu para escolher uma obra artística e desenvolver um trabalho sobre ela. A apresentação foi uma surpresa para o professor, ele ficou sem entender e depois amou. Conteí a história do meu orixá, Xangô, a partir de uma peça sobre o que é xangô, então eu denominei essa obra de pedreira de Xangô e a partir daí foi uma coisa magnífica, ele não conhecia e foi para além de um trabalho de componente. Hoje eu desenvolvo outras peças artísticas, outras obras, vou fazer uma exposição em breve. Minha área é da dança e não das artes visuais. O Professor com a turma em visitas às exposições de artes, sempre me chamava para eu dizer o ponto de vista a partir da religiosidade afro-brasileira. Fomos para uma exposição que tinha muitas ferramentas e o professor falava sobre o ponto de vista dele sobre o autor, o criador daquelas obras, mas não tinha a vivência de asé e a partir dali um quadro e uma fotografia ele ia achar que era uma coisinha que estava ali, mas ele nunca iria imaginar que o que tinha ali são elementos que antecedem o ritual, um orô que são preparativos. Quem não sabe vai achar que é somente um grão, uma folha, um dendê, mas o significado está para além daquilo ali. (Informação Verbal - Entrevista realizada com Owarin, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 188).

Como os discentes entrevistados, sendo eles do lugar ou não, descreveram ser Santo Amaro alteradora da percepção, das subjetividades, esses sentidos não foram experienciados de imediato pela universidade, cujos corpos não respondiam a outras subjetividades que não dissessem a respeito da sua própria existência, ou seja, a dificuldade de relacionar, de alteridade, de não hierarquizar e, por fim, de romper com as formas de racismo que enovam os espaços.

O ser humano sensível é aquele que realiza a si mesmo no mais radical e trágico sentido do termo. Radical, porque não se trata de um simples devaneio da imaginação poética e sim de um enviesamento do tornar-se aquilo que se é, isto é, do tornar-se aquilo que se oferece ao devir devindo como acontecimento artístico e epistêmico simultaneamente. Trágico, porque a existência humana é uma passagem permanente, uma metamorfose contínua, um nascer e morrer absolutamente correspondentes. O radical implica a vontade de saber e de poder-ser; o trágico aponta para a finitude e infinitude de tudo o que se destina no tempo cósmico e humano (Galeffi, 2007, p. 101-102).

Carneiro (2023), a partir dos estudos sobre relações de poder e a ontologia, analisa como o racismo opera nas estruturas sociais, afirmando o ser a partir da construção do outro, como não ser tendo como mecanismo o dispositivo de racialidade, estruturado pelo contrato racial (Mills, 2023) que determina quem são os produtores e detentores de poderes, saberes e subjetividades e quem serão usados para sustentar a manutenção deste contrato que tem na raça sua ancoragem.

Mills (2023) chama a atenção para a epistemologia invertida: representações falsas e ignorantes que atingem grupos raciais e sociais diferentes que são colocados na condição de incapazes de produzir conhecimento ou sendo tutorado pela raça superior.

Carneiro (2023), a partir do conceito de epistemicídio cunhado por Boaventura Sousa Santos, do dispositivo de sexualidade de Foucault [relações de poder] e da teoria racial crítica de Charles Mills, traz uma profunda discussão sobre o epistemicídio como um dos elementos do dispositivo de racialidade que deslegitima os conhecimentos dos grupos dominados, ao considerar o outro desprovido de saber.

O epistemicídio tem como esteio a educação na reprodução de poderes, saberes e subjetividades que o próprio dispositivo produz, em paralelo ao sequestro, ao rebaixamento, à inferiorização e à exclusão dos negros/as nas práticas sociais e na produção discursiva. Esse processo, no Brasil, teve início com a negação da educação formal do negro, pelo fato da sua “ausência de alma” e foi continuada pelo lugar da razão.

É pela autonomia do estudante. Tem que ir sozinha e pesquisar. A universidade não dá um material base para você entender esses tipos de conhecimento (...) por essa pesquisa ser muito particular, minha experiência, eu faço essa pesquisa em todos os componentes. Intuitivamente eu construo um acervo com esse olhar, mas não é uma coisa que vai ser dada. A não ser que haja a busca individual da pessoa que acaba

acontecendo por conta da região onde está a localizada a universidade” (Entrevista realizada com Oxê, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 182).

Eu amo minha instituição, mas questionei isso e o que me falaram foi que antigamente os negros não eram pensantes que não tinham negros que estudassem e fossem hoje teóricos. A minha turma questionou por que tinha muito teóricos brancos” (Entrevista realizada com Ogundá, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 182).

A quantidade de corpos pretos presentes no espaço e de candomblé faz com que esses assuntos sejam cada vez mais afirmados e isso faz com que o professor se motive em prol de pegar conteúdos, autores e referências que possam ser utilizadas em sala de aula. A gente acaba provocando essa mudança que não é de dentro pra fora, é de fora pra dentro e a universidade acaba que se molda conforme as pessoas que estão na universidade, mas isso provoca mudança no sentido de que como é que a gente vai ter acesso a esses materiais, referências, ao passo que a gente também tem acesso a outros conteúdos que tem no grupo. Então a gente está sempre nessa encruzilhada de equilibrar o conhecimento já posto” (Entrevista realizada com Ofun, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 177).

Eu senti falta do contato com a literatura negra e vários colegas comentaram, chamavam atenção dos docentes e eu passei a observar mais. Em 2019, 2020 e 2021, foi melhorando. Os alunos reclamaram muito, chamavam a Direção e conversavam. Em 2023, eu peguei disciplina com a professora Silvia Michele que, no momento, foi a quem mais abordou autores negros. Uma mulher branca, mas que fez questão de só trazer autores negros e discutia com uma ferocidade, uma fome e impulsionava a gente também e quando a gente esquecia e não lia, ela interrompia a aula, dava 30 minutos para a gente ler e debater e os debates foram ótimos. Todos tinham que participar do debate. Tirando ela, os professores que trouxeram autores negros foram Claudio Orlando e Ritas Dias. Os outros trazem, mas aquela coisa um ou dois. Esses três traziam de forma maciça. Além de trazer o autor, o livro, trazia recortes de jornais e outros materiais para complementar o assunto. Ele colocava no círculo em sala de aula, mesmo uma pessoa que não era famosa. Ele trouxe Tonho das Cobras que era um homem emblemático em Santo Amaro que andava por essa cidade com um mocó e segundo o povo da cidade ele andava com uma cobra ali dentro, pós, beberagens, folhas que eram para curar pessoas. Quando Claudio Orlando trouxe a foto desse homem, eu fiz uma viagem no tempo. Tonho das cobras, uma pessoa da minha adolescência me despertou um monte de coisas, sensações. A importância de trazer essas pessoas para a comunidade. (Entrevista realizada com Osá, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 177).

O trabalho intelectual dos negros/as é uma das lutas de libertação que modifica o imaginário criado sobre sua incapacidade cognitiva e seu rebaixamento cultural, como um povo sem história, sem cultura ou a necessidade de tutelamento e enquadramento à verdade universal que sempre afirmará a superficialidade destas culturas.

Mesmo quando o negro alcança os domínios do paradigma da razão ocidental continua sujeito ao epistemicídio pela afirmação da incapacidade cognitiva; ausência de alternativa ao campo epistemológico hegemônico; aculturação promovida pelos paradigmas da razão hegemônica e destituição de outras formas de conhecimento (Carneiro, 2023, p. 94).

As formas encontradas pelos próprios discentes, motivadas ou não por alguns docentes, são estratégias de resistência e enfrentamento para afirmação da identidade negra naquele

espaço. Essa forma de relação não se fecha no seu próprio círculo, mas busca o encontro, como explicitou Ofum sobre a encruzilhada e o equilíbrio sobre o conhecimento posto.

Essas encruzilhadas, quando estão com suas vias abertas, tornam possível avançar nos processos formativos em que as divergências e convergências são transformativas e não harmonizadoras, conduzindo o alargamento das teorias na academia e o repensar das práticas de terreiro que enriquecem os conhecimentos e as experiências.

A perspectiva da aprendizagem, como o modo como habitamos o mundo, ou seja, é a partir das experiências que as práticas são construídas, não existe ciência sem o mundo vivido e irrefreável. Ingold (2019, p. 10) afirma que a “aprendizagem é inseparável da vida da pessoa no mundo e se estende por sua toda vida em interação com os seres que habitam a mesma paisagem”.

Nunca tive uma experiência no Cecult assim, está mais no lugar de ler sobre. Uma vez a gente estava falando sobre a ludicidade e a professora Ana Urpia trouxe textos de Muniz Sodré e ela trouxe um texto sobre erê e pai Leo trouxe a vivência dele como pai de santo com os eres. foi uma aula explicativa sobre essa cosmovisão para além da universidade e foi bem interessante porque agora enquanto abiã e para além do terreiro me deu possibilidade de enxergar esse lado do candomblé com mais admiração” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Yrosun, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 179).

Todos os componentes que tinham os professores Rita e Claudio se aproximavam das experiências de terreiro então essa era a realidade do Cecult. Na minha época teve Thais Brito na festa da purificação, mas não teve isso com o Bembé não, teve pesquisa de Santo Amaro como um todo e as pessoas acabavam caindo no terreiro, mas não tinha o foco específico com terreiro não” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Obará, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 179).

Recentemente eu fiz o componente Arte da Palavra, de Rubens da Cunha, no eixo de literatura afro de terreiro, a referência foi o livro As folhas cantam de mãe Stella de Oxossi. (...) Também tiveram duas referências: um artigo, o egbe: a palavra como adjá de terreiro de mãe Stella de oxossi e o outro Literatura de terreiro de Henrique Freitas. Agora no componente de Mariana Balem sobre Artes e Patrimônio, vimos um pouquinho da questão do patrimônio imaterial de registro, tombamento, sobre o Bembé, aí indiretamente apareceu recortes, mas no geral não é. O que me ligou a Conceição Evaristo foi algo que eu já fazia, antes de entrar na universidade. (...) Eu já escrevia desde o final do ensino fundamental até o ensino médio, eu sou um poeta que já escrevia o dia a dia, intitulado escrevivência que ela diz que é a partir do que ela escuta e fica matutando. A minha literatura já tinha um compromisso com a coletividade e com os meus, depois que eu entrei na universidade, eu conheci Conceição, aí eu falei ela faz algo que eu já fazia, já tínhamos uma relação e comecei a me interessar pela área da Literatura e a Licenciatura em Artes e das escritoras é a que mais me contempla que eu consigo ver nela o que eu escrevo. Aí eu comecei a estudar mais, eu comecei com esse livro aqui dos movimentos e li poemas soltos e já li todos, histórias de leves enganos e paricências.... não foi ninguém da universidade não! Rubens me deu apoio, mas foi coisa minha. Eu pretendo continuar, meu projeto é grande com recorte para educação. Minha referência também é Bell Hooks. No TCC é apenas uma reflexão teórica, sem campo empírico. No mestrado eu vou mudar o gênero do narrativo, conto, para o romance. Só teve Rubens e a Conceição Evaristo foi eu mesmo. Ele deu um empurrão e ficou super animado (...).” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Iká, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 189).

O mundo que habitamos expande-se para além do ser, do humano e conecta-se com os sentidos que são impregnados nas convivências em que há a imponente do invisível, da natureza e de outros seres. A ancestralidade não é afastada dos corpos nos espaços, mas ela percorre, alterando e sendo alterada nas relações que vão sendo estabelecidas. Esse constructo é inerente à cultura do povo de santo e de difícil compreensão já que desata as distâncias do deus supremo, corporificando-os no cotidiano.

O princípio organizativo das religiões de matriz africana é a ancestralidade (Oliveira, 2021) que se move pelas poéticas nas formas de sentir, pensar, conhecer e praticar das existências que têm, nas diferenças e nos encontros, a propagação das relações, trocas, percepções. As discriminações e o racismo, em suas variadas formas, são contrários ao seu desenvolvimento, portanto, quizilas.

O quanto a gente tem de ser de terreiro para além de terreiro, exalar a energia de Oxossi para além de uma incorporação, em tudo eu consigo relacionar ou como falei de Oxossi da providência, da caça, do tempo, eu busco nos orixás em si e respinga no meu dia e consequentemente respinga na universidade. (...) O colega perguntou se eu iria falar sobre orixá no TCC, eu disse que não quero falar, mas minha pesquisa eu falo sobre duas obras: pedagogia dos oprimidos e poema da recordação e outros movimentos com Conceição Evaristo. Qual o fio condutor entre a Pedagogia Freiriana e a Escrivência de Conceição Evaristo e meu recorte é o papel da mãe na literatura de conceição. E como as obras Pedagogia da Esperança e Olhos d'Água têm a ver com a Pedagogia do Oprimido (....) (Informação Verbal - Entrevista realizada com Ika, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 181).

Pessoas que tinham uma visão pejorativa do que era candomblé, uma religião e a partir de trabalhos, fotografias, discussão têm ajudado no combate ao racismo. Existe o racismo religioso e está aí dentro outros e o terreiro está presente na universidade como forma de resistência. É preciso pessoas do terreiro estarem na universidade, afirmando que esse lugar que é nosso. O preconceito é grande dentro da sociedade” (Informação Verbal Entrevista realizada com Owari, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 192).

O terreiro tem contribuído e pode contribuir não no sentido religioso, e também sim, por que não? Se a gente for analisar as cantigas dos orixás, os itans é uma grande contribuição literária que o terreiro pode dar a academia. A interpretação desses textos religiosos que podem dar um grande ensinamento e narra a história de um povo de uma maneira que as pessoas nem percebem infelizmente (...) Nas folhas medicinais, outra contribuição que o terreiro pode dar e eu nem digo as litúrgicas. (...) A academia vai manipular a folha de forma que esse mestre, essa mestra não faz, mas a maneira que eles trabalham, manipulam, entendem a folha eles vão aprender não só manipular a folhas, mas como tratar o ser humano. O manejo da folha vai para outras situações, o terreiro tem muito isso, você pega um ovo e ele vai virar o globo terrestre. Isso é do terreiro, é muito potente e o terreiro tem muito pra dar a academia” (Informação Verbal -Entrevista realizada com Osá, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 192).

O meu mestre Adó, o mestre de angola mais velho, aprendo muito com ele. Os dois detentores de saberes dão manutenção em coisas da faculdade. Meu mestre tem uma noção de música muito grande e ele passa para mim por meio de algumas palavras e para gente isso é pura técnica musical, mas ele me dá com outras palavras, eu sempre considereei mãe e mestre Adó como mestres mesmo, sabe então, acaba que a gente ver com eles são sábios que os professores me dão só teoria, mas na prática eu aprendo lá”

(Informação Verbal -Entrevista realizada com Iká, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 193).

As experiências formativas de terreiro foram colocadas em três aspectos: 1) a consciência da formação de terreiro, que são revigoradas no contato com outras formas de conhecimento; 2) a potencialidade da relação ao valorar as ações a partir do trânsito dos conhecimentos, produzindo algo novo que terá repercussão nos ambientes; 3) ao incorporar a cosmogonia como princípios éticos e de valores para a vida que repercutem nas suas produções e reafirmam a identidade, mas estando disposto a deslocá-la, sem deixar de ser o que se é.

Os discentes afirmam o seu modo de pensar que parte da sua conexão com o *ethos* do terreiro e provoca a universidade, assim como são provocados nos processos de aprendizagem. O pensamento enterreirado de Nascimento (2020) alinha-se às construções que os/as estudantes de terreiro têm feito ao adentrar no CECULT:

Um pensamento enterreirado é um modo de pensar que emerge no terreiro e do terreiro, desde seus objetivos de resistência. Toma em consideração os eixos desde os quais a resistência se faz necessária, evitando a opressão e assumindo um compromisso com a comunidade desde a qual se pensa. Um pensamento enterreirado caminha e expressa uma ancestralidade que lhe atravessa, na tentativa de fortalecer a comunidade, buscando tanto quanto possível desatar os nós coloniais que insistem em formar sujeitos subalternizados, ensimesmados, destituídos de sua potência criativa. Explicita e valoriza as matrizes africanas e originárias de nosso continente que lhe conformam as direcionalidades plurais” (Nascimento, 2020, p. 203).

O pensamento enterreirado contribui para reverter o pensamento escravista persistente em que o/a negro/a é despido da capacidade de produção epistêmica pelo rebaixamento cultural, que é dado desde África e estende-se na diáspora, e a afirmação do povo sem história adaptado ao sistema servil e ao imaginário do candomblé como o “animismo fetichista”.

A crítica é quando a maneira de perceber o conhecimento que não seja universal e que acaba por apagar as lógicas de conhecimento das sociedades. O posicionamento político em defesa do não apagamento de outras formas de pensar é um projeto de biopolítica em que os corpos negros não sejam coisificados pelo acultramento.

É um modo de pensar que busca conhecer processos e não coisas, por entender que, seja lá o que entendamos como “coisa”, só emerge em nossa percepção em meio a relações. Se não é possível isolar, atomizar nada na comunidade, e tudo funciona em sistemas processuais, assim também o é com o pensamento (Ramos, 2005). Tudo está sempre em processo, relação, dinamicidade. Nisso consiste, inclusive, uma das ideias-chave do terreiro, a força vital que atravessa e interliga todos os existentes (Santos, 2002). Muitos terreiros chamam essa força vital de axé ou nguzu, na língua iorubá e kimbundu, respectivamente (Nascimento, 2020, p. 203).

As políticas de sobrevivências são postas de diversas formas dentro do terreiro. Uma destas é a unidade que existe pela multiplicidade dos seus membros que se unem movidos pela ancestralidade e pela expansão do asé, em comunhão. Essa forma é reconfigurada na

universidade onde são formadas as resistências e os aquilombamentos, em um movimento político, de forma a tornar existentes os corpos negros dentro da universidade e não somente presentes.

Estamos a falar de territórios de experiências que fundamentam a estética da libertação africano brasileira (Oliveira, 2023), geradora dos princípios cosmológicos e epistemológicos que sustentam os saberes das religiões de matriz africana e reivindicam o movimento de libertação, de criação.

Lembro da cantiga para Oxossi, nos terreiros de nação Ketu, em que nos abraçamos ao som de “F’ara imóra olúwo; f’ara imóra; araketu ‘wúre; f’ara imòra (usamos o corpo para abraçar; nos abraçamos, Povo de Kétu, rogamos bênçãos; e nos abraçamos), no sentido de que somos todos uma grande comunidade e só somos porque ela existe.

A gente sente comunidade dentro do terreiro e como foi em África e se tornou aqui no Brasil, por isso eu trouxe o tema afro-indígena, pois eu sinto uma conexão muito grande e entender como é comunidade, as formas de cuidado, funcionamento, expansão do terreiro para a comunidade onde se vive, então é cuidar um dos outros. Batalho, crio políticas públicas para viabilizar a relação comunidade/terreiro e não sei se tem o culto afro, mas acredito nas reuniões/encontros de lideranças de terreiro que existe o diálogo. Unir pessoas de terreiro para conversar sobre as nossas problemáticas e entender o papel do estado que possa entrar de forma positiva, como o tombamento. Minha formação acadêmica é no sentido de pensar políticas públicas e diálogos” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Odi, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 189).

Precisa atualizar os interesses e a gente está só com o compromisso religioso sem o recorte social e quando atualizarmos vamos fazer isso e comecei matutar e ver como é importante me fortalecer desses códigos e passei pela formação e vi que era importante caminhar com a lei, ainda mais a gente que sofre tanta coisa. Passei a me aprofundar, mas não foi tanto assim por conta da faculdade” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Iká, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 191).

O candomblé é uma sociedade dentro de uma sociedade maior e a academia faz com que você compreenda o candomblé de uma outra forma, assim como o candomblé ensina a fazer academia de outra forma” (Informação Verbal -Entrevista realizada com Ofum, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 188).

O candomblé é uma escola e o diálogo com o terreiro não está longe da academia. A gente percebe na vivência de terreiro e influencia muito. As experiências do terreiro preparam a gente para a academia. A academia abre os horizontes para que conduza o terreiro de forma melhor e a gente se percebe de outra forma, de outro lado. No recôncavo que tem pessoas como pai Pote e outros babalorixás, yalorixás, yaôs e têm várias pessoas que vão ali plantando sua sementinha e formando isso que é o Cecult. Eu sou outra pessoa enquanto discente e babalorixá, a academia está me preparando profissionalmente e me fazendo ser uma liderança diferente. O terreiro já é tudo isso: lidar com a comunidade interior e exterior. Na academia (...) a gente se imagina, evolui, traz a vivência para dentro do terreiro e valoriza mais. Eu vejo a água de forma diferente. A água é algo mais sagrado que a gente tem mais a partir das vivências dentro da universidade, eu posso perceber ainda mais a questão da água. Uma simples questão. (Informação Verbal - Entrevista realizada com Owarin, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 191).

As fricções incidem forças que acabam ocasionando rachaduras e deslocamentos no sentido de relacionar conhecimentos que fluem em poéticas e múltiplas linguagens, provocando processos criativos, expansivos de conhecimentos que influenciam a comunidade e a universidade no eixo da ecologia de saberes que não mitiga das relações raciais envolvidas.

A estética se destaca desde a entrada dos discentes ao envolvimento nos componentes curriculares e nas atividades dentro da universidade. Os estudantes modificam as paisagens, ressignificando os saberes do terreiro e da universidade, provocando concepções modernas na mistura de elementos que destacam as influências afro-brasileiras sem subjugar-las ou tutelá-las, resultando em importantes contribuições formativas.

A universidade, ao instigar essa relação, assume seu compromisso com a inovação, a tecnologia, a ciência, as culturas, a justiça social, o combate ao epistemicídio e ao racismo, a inclusão. Apesar dos percalços, a universidade tem se esforçado para a concretização da democratização do conhecimento, instigada pela pluralidade dos corpos que pelas políticas sociais deixaram de ser exceção no espaço. As brechas têm promovido impactos transformativos diretos na sociedade e rompem um potencial criativo e inovador.

A presença qualificada do povo de santo na universidade tem promovido um trânsito que modifica as formas de perceber e construir conhecimento que se desloca para práticas comunitárias, em que afetos, religiosidade, sentidos, corpo e poéticas não são separados do pensamento, mas relacionam-se, ganhando impulso criativo.

A estética é a pele que dilata os poros relacionais e faz com que a comunicação seja estabelecida, podendo regular, dilatar, proteger, remover, desobstruir e provocar viços. Ela não encobre uma parte do corpo, mas o toma como uma burca, cuja finalidade é manter e proteger a vida em processos, provocando formas, sentidos e beleza.

Eu tenho mais tempo no terreiro do que na universidade então eu acho que minha escola principal foi o terreiro e continua sendo é o berço da minha forma de aprender. Eu aprendi a aprender no terreiro. Na universidade eu estou aprendendo a ensinar, mas a minha experiência no terreiro faz com que eu tenha essas duas benções de dar e receber muito bem estabelecida nesta troca que é a educação” (Informação Verbal -Entrevista realizada com Ofun, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 179).

Eu fiz uma performance no jardim dos humildes e foi incrível! A vivência e o elo com orixá Ossaim fez com que eu desenvolvesse o trabalho. Falar da importância das folhas, de não poluir a natureza, preservar as árvores, dos chás onde Ossaim está presente na nossa vida e o poder da folha no Ori, na cabeça” (Informação Verbal -Entrevista realizada com Odi, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 180).

Eu, Baba Sérgio e outro colega montamos um figurino que era uma mulher do s. XVIII que desembarcava no S. XXI nos guetos de São Paulo. Essa era a proposta. Fizemos um figurino belíssimo. A gente fez uma saia com folha de banana verde, aí usou uma asa, uma pipa pichada enorme nas costas da mulher, era ao mesmo tempo uma pipa e

uma asa, na cabeça ela usava um diadema que era uma coroa feita de cana” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Owari, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 180).

Eu, Gleise e Eloah estamos em um projeto que se chama ibejada. A intenção é fazer arte-educação para crianças de terreiro com a temática Estética negra e poder na vida da criança. Bia, mestre Adó, Luana, Gleisse e Eloah circularão nos terreiros. A gente já tem a oficina e queremos que as crianças participem com esse recorte da autoestima, da estética negra e poder fortalecer a identidade e a estética de forma ampla, fortalecer a questão identitária” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Iká, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 188).

O professor fala de um assunto, alimentação, filosofia de vida e a gente faz relação, no terreiro e tal. É por conta própria, a partir da nossa subjetividade, repertório, da nossa imaginação, enquanto identidade constitutiva, a gente vai tentando atrelar. Quanto atrela facilita a aprendizagem (Informação Verbal - Entrevista realizada com Iká, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 186).

As poéticas são criadas quando as relações são estabelecidas de forma a tornar o espaço acadêmico chão de poesias que vão sendo construídas pelas experiências, pelo imaginário que, em suas múltiplas linguagens, são campos abertos, em ebulição, formadores de caos-mundo.

As oralidades fundam inovações na escrita e reinscrevem os não ditos, os ditos de forma exclusiva e como instrumento de dominação e universalização. O processo é ampliativo e parte sempre da totalidade-mundo, em que a exclusão de uma linguagem é enfraquecimento de todas as outras. A composição do todo-mundo é pela inclusão, é pelo que há no mundo.

Quais são as multilinguagens que a universidade tem desenvolvido? Como imaginar alternativas para o modelo educacional vigente, desarticulando a colonialidade epistêmica, refundando novas formas de pensar que impactam nos lugares e no mundo?

Uma das respostas, quiçá esteja na estética como libertação africana-brasileira (Oliveira, 2023) e na reivindicação, da filosofia da ancestralidade, dos saberes das tradições de matriz africana no Brasil como vias de mudanças nas estruturas políticas e sociais que pactuam com a destruição de vidas, da natureza, das linguagens, das poéticas, da diversidade e no emprego das diversas formas de violência que vitimizam corpos, saberes, lugares, existências.

Quando os/as discentes encontram o espaço fluído, propício, aberto às multilinguagens, as relações são o principal caminho para inventividades que são movidas no encontro entre os saberes da academia e do terreiro. O trânsito é efetivado, sendo várias vias e direções postas na encruzilhada.

A aprendizagem é facilitada, as identidades são afirmadas sem sobreposições, as construções políticas são exercitadas, a valorização da comunidade e do pertencimento de seus membros, as universidades e os terreiros criam fluxos de trocas, deslocando suas práticas e suas ações.

Diálogos são estabelecidos entre as áreas de conhecimento que não se fecham e se isolam no mundo das ideias ou no das práticas. A fragmentação do conhecimento enquadra, interrompe o trânsito fluído que precisa de passagens, cruzamentos, junções, interseções.

O currículo e a formação são postos em movimento de constante tensão criativa, em que as coexistências são fontes de produção de conhecimento e promovem expansões em diversos campos, cujo intuito é a vida em latência e pulsão, em eterna incompletude. Onilé é encarnado e corporificado nessa prática, pensamento e sentido!

Às vezes o universo acadêmico bebe do terreiro e às vezes o terreiro vai beber da universidade, vou trazer um exemplo aqui, como no processo de tombamento que o terreiro, o Bembé do mercado, precisou do fundamento da Universidade por conta do processo de produzir os documentos, documentação a videografia, o terreiro precisou da academia, mas durante esse processo a academia precisou do terreiro para interpretar algumas situações, falas e entender coisas que a academia não tinha contato é uma grande troca e foi uma troca de grande valor, eu tenho certeza disso e o Cecult vem fazendo isso quando abre as portas para falar do Colóquio, do Olubajé, o azé de obaluaye entra na universidade é de uma importância. Quando o sabejé entra não é que vamos catequisar as pessoas, a gente não está trazendo a religião para que as pessoas sejam de candomblé quando a gente leva o colóquio, a gente está levando o social, a história, a cultura, a gente não está levando a religião (Informação Verbal - Entrevista realizada com Osá, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 185).

Então meu olhar pelas dinâmicas estabelecidas no terreiro, a academia contribui para o pensamento social, histórico, cultural, epistemológico, interseccional perante as práticas ritualísticas do candomblé. E muda suas práticas no terreiro? Muda sim porque não estou no espaço que a gente vê isso com frequência. Na época do meu pai, com 60 anos de idade não se via Abiã, Yaô dentro da universidade porque são majoritariamente pretos e periféricos que não tinham acesso ao básico. O terreiro não é só espaço de produção de conhecimento, é o lugar de refúgio, quilombo onde as pessoas conseguiam através de muito sofrimento inclusive realizar suas práticas. Agora sou uma yaô acadêmica, agora vejo ebomis sendo doutores. Agora vejo abiãs vereadores, e falo de experiências pessoais minhas, estão no mesmo patamar. Dentro da minha produção de audiovisual eu registro terreiro, meu terreiro, eu fiz um documentário eu aprendi técnicas bem superficiais porque a universidade não dá tudo que eu preciso para a vida, mas ela me dá alguns nortes O Cecult não fornece essas ferramentas são os alunos que forjam essas armas” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Oxê, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 186).

Daí quando você vê movimentos contrários pessoas de candomblé falando e estudando candomblé mostrando como práticas ritualísticas, epistemologias e culturas dentro do candomblé, do que é candomblé pode ser considerado um conhecimento válido, uma didática eficiente, enfim todos os parâmetros sociais que podem ser associados ao terreiro. Então acho que sim ele não só contribui, mas também de forma abundante estão sendo explorados, pois muitos professores se aproveitam desse rio, e na hora de retornar o rio seca e não tem esse retorno entende. É uma problemática dentro disso e a gente precisa falar” (Informação Verbal- Entrevista realizada com Osé, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 191).

O negro entra dentro da universidade com várias deficiências de escrita e leitura e, principalmente, negros de terreiros que já são discriminados pela sua religião. Contribuiu para que eu produzisse textos que verssem sobre as religiões de matriz africana, para o meu lugar enquanto um jovem representante de terreiro.

Hoje eu sou Baba Egbe que como diz minha avó é o pai da comunidade, quem organiza as atividades e funções do terreiro, quem está em contato com o intra e o extra muro, então ajudou por exemplo a entender o que são essas diversidades e diferenças dentro

do terreiro. Quando as pessoas chegam dentro do terreiro. O lugar da escuta, da compreensão, do acolhimento, me ajudou a ver meu passado e ao ver o meu passado eu estar à frente do tempo. Exatamente, isso aí resume. (Informação Verbal- Entrevista realizada com Obará, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 194).

Eu sou professor e a minha formação, profissão já me faz ser um babalorixá diferente e percebo a importância dos diálogos no terreiro. O terreiro é um espaço que sofreu muito em relação a isso. Várias questões em que o terreiro pode ser um espaço opressor. A academia me faz ver e entender melhor o que é esse espaço o que a gente reproduz o que a gente não deve reproduzir, cortar sobre isso. E aí me faz perceber isso. O terreiro está demais transversalizado pelo colonialismo. Eu venho desenvolvendo isso com as crianças de asé de terreiro. Ah não é porque ogum é isso. Ogum é o que? Eu tenho embate com muitas pessoas, com os mais velhos que não tiveram essas oportunidades e a gente mais jovem quer trazer e ter cuidado como chegar aos mais velhos e ajudar a eles entenderem aí tá a influência da academia a não reproduzir certos tipos de coisa isso não é o papel do terreiro(...) . Eu começo em grande parte com minha zeladora descontruindo algumas coisas que não são papel do terreiro. Quando entro na universidade que vejo as coisas, troco experiências. Eu me torno um babalorixá melhor. Tenho medo da internet, ferramenta de muita importância e abre caminhos, mas pode destruir o terreiro. Eu senti a essência do orixá. Naquela época não tinha acesso à internet

O que eu puder ensinar para meus filhos, meu povo, meus sobrinhos e amigos, de experiência de vida para que seja algo transformador. . (Informação Verbal- Entrevista realizada com Owarin, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 194).

Partindo do lugar, o CECULT, percebem-se alterações no processo de ensino aprendizagem desde a implantação do centro até os tempos atuais. A abertura do corpo docente para os saberes da comunidade começa a ser encarnada no sentido de compromisso, interconexão, aliança em prol da multiplicidade, no combate às formas de violência e racismo que estruturam a sociedade e, consequentemente, a extensão formativa, cujos lugares não são pontos de parada.

Os conflitos não são harmonizados, continuam vivos e importantes para as mudanças formativas operadas. Aos poucos, o CECULT tem impactado na produção e difusão de conhecimento que levem em consideração outros referenciais e formas de pensamento. A metáfora do véu de Du Bois, sob a análise da forma racista brasileira e o exercício de desfilar e rasgar suas texturas, é o desafio diário.

Um dado importante para análise das modificações nas produções acadêmicas do CECULT, que levem em consideração o escopo da pesquisa retratado, são as produções científicas como os trabalhos de conclusão de curso (TCC) que estabeleçam diálogos com conhecimentos afrorreferenciados.

Após mapeamento na biblioteca do CECULT, entre os anos de 2019 e 2024, foram encontrados cinquenta e seis trabalhos depositados no repositório institucional⁶³, classificados como memorial, artigo, projeto integrado, dentre os quais doze traziam na sua temática referências à cultura, à história e à filosofia afro-brasileira, o que corresponde a 19% das produções, sendo a maioria produzida entre os anos de 2023 e 2024, a saber:

1. Políticas públicas municipais direcionadas ao Bembé do Mercado: estudo de campo em Santo Amaro - Ba - Santos, Luiz Cláudio dos – 2019 – tcc – BICULT;
2. O ensino da História e Cultura Afro-brasileira na escola estadual do município de Governador Mangabeira - Ba - Jesus, Letícia Brandão de – 2019 – tcc - Programa de Pós-Graduação em Cidadania e Ambientes Culturais;
3. Os mestres da cultura popular: estratégias de resistência na contemporaneidade - Nykiel, Antonio Carlos – 2019 – tcc - ESPECIALIZAÇÃO EM POLÍTICAS E GESTÃO CULTURAL;
4. Caminhos abertos: cartilha para o enfrentamento da intolerância religiosa em Terra Nova: leis - mapeamento - propostas - Andrade, William do Rosário de – 2023 curso superior de tecnologia em política e gestão cultural;
5. Caruru: práticas da ancestralidade contra o epistemicídio - PRISCILA TEIXEIRA DAS NEVES 2024 – BICULT;
6. Ebó de esperança. MARTINS, Fredson de Oliveira. 2023. Tcc;
7. Decolonialidade e as performances do corpo em cena: entre memórias e resistências. Rafaela Garcez. Licenciatura Interdisciplinar em Artes. 2024. TCC;
8. Sankofa Beatkillin: danças africanas e formação estética em diáspora. Monteiro, Rony Timas De Sena, 2024. LIA. TCC;
9. Nagò Contact: Cultura e Identidade Afroíndigena – Memorial - Corp'subjetividades - Laísa Gomes Santos – 2023- bicult/
10. Título: A INICIAÇÃO DOS ÌYÀWÓS E A EDUCAÇÃO NO ILÊ AXÉ IDAN. 2019. BICULT Elder pereira Ribeiro;
11. Título: Cultura, arte e educação: possíveis articulações para o ensino da arte a partir de registros iconográficos produzidos durante a celebração do Bembé do Mercado. Murilo Pereira de Jesus. 2022. Especialização em Pós-graduação lato sensu em Educação, Cultura e Diversidades.

⁶³ Link de acesso para o repositório institucional: <https://ri.ufrb.edu.br/handle/123456789/736>.

Acredito que alguns trabalhos não foram enviados ao repositório, mas percebe-se que, com o ingresso de discentes negros/as, aumentou os estudos sobre a temática, entretanto para a quantidade de estudantes que, na sua maioria, são pessoas negras e do recôncavo, o resultado é abaixo do esperado.

Isso não implica que as pessoas negras tenham que desenvolver pesquisas somente sobre a temática citada, mas menos de 20% ainda é muito pouco frente à proposta formativa interdisciplinar e às áreas de conhecimento do centro. Além do mais, as pesquisas precisam atender a sua função social e que estarão próximas da realidade, na interseccionalidade das condições políticas, históricas, culturais e raciais do país.

As aberturas das universidades para essas pesquisas é requisito de cumprimento de justiça social pela via da educação que tem, nas comunidades, o trânsito e o lugar pululante da sabedoria, dos saberes e do conhecimento.

Por fim, encontrem abaixo algumas sugestões e opiniões destacadas dos/as discentes quanto ao que poderia ser alterado e modificado na formação acadêmica e na produção de conhecimento dentro do CECULT e como elas atravessam as políticas sociais para grupos excluídos e identitários:

[...] Eu acho que deveria ter um comprometimento não só acadêmico, mas profissional, ético, da vida mesmo sabe. O candomblé como filosofia de vida ele ensina sobre comportamento esse tipo de comportamento que eu vou ler texto, passo 10 textos para Lorena e depois faço prova, faço um paper e tá tudo certo não condiz com a asé, com a prática do candomblé. Isso quer dizer que vai criar uma faculdade de candomblé? Não? A universidade precisa aprender e reverter o modo como estão ensinando essas pessoas também porque se não serão mais pessoas que irão passar na disciplina e vão levar isso para lugar nenhum. Os problemas vão continuar [...]. Tem que ter comprometimento com o currículo que é importante, não somente centrada com as pessoas negras, sabe, mas que esse tema perpassa todas as outras disciplinas, são transversais por si só não tem como falar de água e não falar de candomblé, falar de comida e não falar de candomblé. Para as pessoas de candomblé tudo tem a ver, o candomblé tá dentro da sociedade eu acho que precisa dessa sensibilização. Infelizmente, os programas de graduação, pós-graduação não existe formação complementar de professor que eu acho que seria essencial para trabalhar sobre essas questões. A formação continuada pedagógica que é trabalhar sobre determinados assuntos que é essencial para o estudante e que precisa ser revertido senão perde o sentido de ensinar, aprender e trocar e tornar essas pessoas essenciais para o mercado (Informação Verbal - Entrevista realizada com Ofun, em 2022. Transcrição no Apêndice B p. 193).

[...] Não adianta eu estar dentro de um componente de comunicação se eu não trago Muniz Sodré, por exemplo. Li Santaella em comunicação e Muniz Sodré é anterior a ela. Principalmente as disciplinas de Linguagens e Expressões Artísticas, Comunicação, Teorias das Políticas Culturais bebem muito das perspectivas clássicas e falta muito da antirracista dentro das Políticas Culturais. Precisa muito trazer essas realidades, elas precisam dizer, problematizar e implicar aquilo que já está instituído. Faltava também interseccionalidade nos componentes, não ouvia a problematização sobre raça, classe, mulheres, essas problematizações eram para as optativas, mas a gente precisa trabalhar nas obrigatórias também” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Obará, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 196).

Eu acho um passo importante não referenciar os teóricos negros só em momento específicos, temos que estudar isso todos os dias, pois a gente estuda narrativas europeias todos os dias também. Não é que não tem, tem sim é questão do professor falar, aí ele tem acesso, a gente tá no corre, é muita coisa, mas sair do lugar. (....). A gente precisa ter essas oportunidades dentro do cecult e não somente algo específico, até porque os corpos ali são pretos, mas acho que está se encaminhando para isso. o Cecult é um trânsito, num lugar bom também, mas não pode parar de investir nisso se não vira tudo do mesmo.

A gente está aqui em Santo Amaro cheio de mestras e mestres e acho que Santo Amaro é muito poderoso de sabedoria. Pesquisa não é só o que está nos livros super recomendados, mas como eu lhe disse aquele diário que li é preciosidade. E não é um lugar simples, é preciosidade complexa. Não é o lugar que qualquer um faz. Aquela mãe de santo fez porque ela é complexa, estudiosa, entende muito num lugar muito poderoso e nem todo mundo vai entender aquilo e eu acho que a gente trazer contribuições das narrativas negras para dentro do Cecult são estudos complexos” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Yrosun, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 196).

Eu sempre falo que quero sim ter uma referência bibliográfica e acesso a uma epistemologia eurocêntrica até porque são elas que regem o curso, até a gente desconstruir isso tudo, a gente precisa conhecê-las, enfim vou precisar para alcançar alguns lugares para depois mostrar que a minha epistemologia de terreiro é válida então para eu poder hoje em dia validar a escrevivência de Conceição, eu preciso validar alguns códigos literários de Aristóteles, Carlos Drummond de Andrade. então eu não desconsidero e invalido essa referência bibliográfica branca, mas eu queria também que para de fato chegar em Conceição no que ela intitula de escrevivência, a gente precisa chegar em Aristóteles no que ele diz que a literatura é a representação e imitação do que acontece na realidade através da palavra escrita. Para eu chegar em Conceição eu preciso validar o que Aristóteles fala, então, eu não acho ruim ter Aristóteles no componente, o que eu acho ruim é não ter a presença de Conceição. então eu quero estudar e entender outra literatura [...] eu acredito também que para adentrar esse cânone epistemológico é difícil, só que é isso tem que acontecer, ainda mais que estamos em um campo de Cultura, em Santo Amaro. E a gente tem todos os recortes e marcadores sociais que existem em torno desse território, aí tem componente assim que não dá pra gente tá, sabe a ingenuidade não cabe nesse campo e a ingenuidade é uma artimanha colonialista e a depender do professor que vier de lá pra cá apenas com algumas referências bibliográficas eurocêntricas que são válidas como já falei e não trazem outras possibilidades entendendo o espaço geográfico onde ele está não é mais pra gente aceitar, então por mais que seja difícil esse cânone tem que ter um livro nem que seja bem fininho assim de Conceição mas que faça jus ao território, território que a gente é e a gente tá” (Informação Verbal - Entrevista realizada com Iká, em 2022. Transcrição no Apêndice B, p. 196).

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os ritos das religiões de matriz são comumente invocados nas associações que se dão nos processos de aprendizagens dos discentes da universidade que são adeptos das religiões de matriz africana. São deles que partem os saberes que têm, na ancestralidade, no tempo e no lugar, suas construções e transformações.

A pesquisa, que teve como experiências estéticas Onilé e o Sabejé, tinha o intuito de enredar os ritos ao mistério, aos movimentos históricos, sociais e políticos que são constituídos nos espaços, as memórias que se deslocam pela identidade-relação e se alimentam nas práticas comunitárias.

Os rituais e elementos de culto partem de uma análise diversificada em que o religioso compõe a construção do conhecimento, a filosofia, a ética, portanto parte importante, mas não o todo. A implicação está no não distanciamento entre o material e o imaterial.

Essa interdependência entre o natural e o sobrenatural parte da noção de complementariedade que se movimenta no sentido de alargamento da vida pelas experiências dos lugares que se comunicam, fixam e provocam espalhamentos.

Intrigantes são as constantes contradições encontradas nos ritos, como a apresentação de Onilé, sem forma da corporificação que se é dada ao orixá e no Sabejé, a representação do orixá pelas insígnias. Onilé a expansão de tudo que existe, como é a natureza, e, ao mesmo tempo, delimitação como o chão no lugar, mas maleável, cujo intuito é manutenção e expansão das existências.

Onilé é lido pelos caminhos da opacidade, da filosofia da ancestralidade, da arkhé africana relacionados à totalidade-mundo, proposta que se insurge contra sistematizações, os absolutos, os enraizamentos, os encerramentos e revigora-se pelas multiplicidades, pelas aberturas e pelo reforço do diverso que tem no outro sua expressão.

A partir de Onilé, invocou-se a esteira como território mítico, onde o Yaô é gestado e renasce para o compromisso com a comunidade, para a emergência do *ethos* ancestral grupal e que resplandece a expansão da terra, já que a terra é plasmada no ori pelo adosú, assim como os montículos de terra nos assentamentos de Obaluaye.

A ressignificação do mito em torno do orixá Nanã inaugura a percepção da formação da família criada dentro dos terreiros de candomblé que rompe com a família constituída unicamente pelos laços sanguíneos e recria o cosmo pelo sangue mítico que tem a ética do

cuidado e o acolhimento seu marco. Nanã é tomada pelo conceito de matripotência, afastando os estigmas e estereótipos que condenou Nanã à mãe que abandona, rejeita, a morte.

Os ebós não poderiam deixar de ser tocados pela sua função de comunicação e relação que atinge os ritos e ações coletivas e individuais dentro dos terreiros e o seu entorno, garantindo o movimento das transações nas feiras e a produção da terra. O sentido de ebó é estendido para tudo aquilo que sacralizamos pelos sentidos, a busca é pelo conagraçamento, pelo equilíbrio.

A narrativa introdutória, que trata do mercado de São Miguel, em Salvador, como uma estratégia metodológica, busca também revigorar a importância das feiras livres tanto para os terreiros como para a sociedade. É na feira que pulsa o *ethos* do lugar, é lá que são constituídos os caminhos relacionais e a valorização da terra enquanto produtora de vida.

O Sabejé apresenta-se como movimento da natureza contida nos chãos, interligando a cultura, a natureza, a ancestralidade, a economia a partir da presença, não presente, do andarilho, de Obaluaye. Esses ritos estabelecem comunicação pelas linguagens estética, corporal, sensorial, performática que atravessam as experiências do candomblé com funcionalidades, técnicas e tecnologias.

Onilé e Sabejé tramam no jogo das subjetividades em que as oposições binárias e os estigmas são afastados e ressaem as belezas que estão nos contrastes, nos jogos de sombras, claro e escuro, nas diferenças que performam e dão existência à totalidade-mundo imaginada por Glissant.

Onilé e o Sabejé são narrativas postas como composição que orquestram a relação poética obtida nas incursões entre o conhecimento gerado no terreiro e os conhecimentos mobilizados na academia. A partir das conexões que são feitas, eles emergem para um contingente de encantamento obtido por tradições diferentes de pensar o conhecimento, tomando-o a partir do corpo e dos sentidos.

Onilé e o Sabejé aparecem como forma de movimentar o imaginário para a construção de conhecimentos pela tradução dos elementos encontrados nos terreiros, relacionando-o com outras epistemes na academia, prospectando novas inventividades.

Também são exasperadas outras formas de percepção do cosmo em que os lugares são as forças motrizes dos espaços pela criatividade da sua gente, pelos costumes e pelos processos históricos, econômicos e políticos de constituição que lutam pela sua sobrevivência enquanto diversidade em um mundo homogeneamente globalizante.

A estética foi uma das formas encontradas pelos discentes do CECULT/UFRB para ter aderência no espaço, provocando-o para efetivar o trânsito epistemológico, no sentido de

deslocar saberes das comunidades para contribuir com a universidade, tensionando a formação homogênea com os cânones universais que acaba por excluir, invisibilizar ou subjugar aquilo que determinou a ser não conhecimento e mascara as formas de racismo e suas interseccionalidades.

A estética, como o modal das formas de fazer e ser das religiões de matriz africana, com o intuito de comunicar, relacionar, encantar, expandir, mobilizar pelos sentidos, que tem o corpo como aparato, rompe com os estancamentos nos espaços acadêmicos que tendem a subjugar a cultura e história afro-brasileira.

A pregnância das relações étnico-raciais e a formação comunitária dos terreiros são importantes para a afirmação da identidade negra e para as tensões estabelecidas, pois os discentes logo perceberam as distinções entre corpos produtores e os considerados não produtores que recaiam em um falseamento do acolhimento.

Os saberes, tecidos nas religiões de matriz africana, fomentam novos imaginários e novas subjetividades que são disputadas nos espaços acadêmicos e que se relacionam com as existências e a política de conhecimento que parte dos lugares de enunciação, mas que ainda sofre as desventuras do epistemicídio.

Essas transformações epistêmicas são um engajamento inclusivo do que ficou há muito tempo afastado da academia ou que serviu somente como objeto de pesquisa e não como fontes para as infindáveis interrogações sobre a amplitude do mundo e seu ordenamento social.

Essas mudanças formativas não são de fáceis permeabilidades dentro das estruturas sociais que, muitas vezes, estão oclusas e resistem às aberturas e à mobilidade do pensar que desafiam as verdades incontestes ou a hierarquização cultural.

Apresentar as experiências dos discentes do CECULT que desaguam na academia em processos criativos é prever a relação poética dada pelo encontro e que expressam as multilinguagens, a diversidade epistêmica.

A potencialidade das pesquisas está na capacidade imagética e criativa do ser humano, a partir da captação do cotidiano, dos lugares, ambiente, transcendendo o olhar imediatista. A insistência é pelo emaranhado do mundo, formando grandes teias relacionais.

Nas entrevistas realizadas com os discentes do CECULT e com os dados encontrados no que diz respeito à produção acadêmica, à bibliografia, às atividades em sala de aula, ao corpo docente, percebe-se a abertura do CECULT/UFRB, alcançada ao longo dos anos, para essas práticas impulsionadas pela comunidade e pelos poucos professores/as com aderência ao campo.

Entretanto, os resultados ainda são parcos frente ao corpo discente negro, ao lugar em que o centro está instalado, à efetivação da lei 10.639/2003 e à assunção das políticas afirmativas pela instituição.

Outro achado na pesquisa foi a constatação de que não havia registros sobre o surgimento e as experiências do Sabejé, mesmo sendo um ritual antigo que é rememorado todos os anos e que vem sofrendo retração pelo racismo religioso.

A construção do incipiente surgimento do Sabejé, encontrado na tese, tem como vestígios as migrações dos cultos a Azoany, Obaluaye de África para o Brasil, as memórias em torno do Tio Anacleto, do andarilho, das epidemias que assolaram no Brasil colônia, dos movimentos de liberdade no Recôncavo da Bahia e a continuidade da ancestralidade pelos sucessores.

A minha pesquisa sobre o Sabejé é sugestiva de novos debruçamentos sobre a temática que possam se aproximar ainda mais dessa riqueza cultural que dignifica as lutas pela permanência da ancestralidade nos lugares que narram as histórias e os modos de vidas dos povos, ao tempo que informa possibilidades múltiplas de pensamentos e sentidos comunitários que se atualizam no presente.

Também assumo o compromisso de retornar a pesquisa ao terreiro Ilê Axé Oju Oniré, em Santo Amaro, e às comunidades religiosas do Recôncavo da Bahia para impulsionar a salvaguarda do Sabejé como patrimônio imaterial, para que, futuramente, possa ser resguardado em todo território, evitando seu perecimento, como muitos outros ritos que foram perdidos.

Essa pesquisa se fez no caminho, não havia projeção de estudar Onilé e Sabejé no projeto inicial na tese, mas ela se fez em travessia pelo sol onde há vida, natureza, luta, suor, calor, dissabores, amor. A terra teima em existir, ela persegue a vida em todas as suas formas, subvertendo a morte como fim, ela é o movimento dos povos excluídos desse mundo afora.

Espero que esta pesquisa contribua de alguma forma para o combate ao epistemicídio e, consequentemente, corrobore com a expansão da difusão e construção de conhecimentos afrorreferenciados dentro dos ambientes educacionais, dilatando a formação; para a mudança de imaginários que, na pós-modernidade, insistem em refreamentos, exclusões e limitações das corporeidades e do pensar; o fortalecimento do candomblé e as formas de expressões estéticas e religiosas da população negra que resistem aos insistentes ataques a sua existência.

Esta tese toma o próprio propósito de Onilé para si, posto que a vida não tem fim, mas criações, recomeços, encantamentos, embaralhamentos, mas sempre vida em ebulição nos

desígnios dos mistérios e da materialidade. O inacabamento, o inconcluso é parte da sua obra de arte itinerante nos lugares-arquipélagos.

E como nos diz, Prof. Eduardo Oliveira (2023, p. 46), ao retratar o itã das 16 portas de Orumílá, da tradição oral de Ifá: “tal como Orumílá e a sabedoria, dançamos uma dança erótica de criação contínua, que nos reúne no princípio estético do desejo pela diferença e suas relações criativas”.

REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. **A concepção iorubá da personalidade humana**. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique. 1981. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wande_abimbola_-_a_concep%C3%A7%C3%A3o_iorub%C3%A1_da_personalidade_humana.pdf. Acesso em 15 abr. 2024.
- ARDOINO, Jacques. Abordagem multirreferencial (plural) das situações educativas e formativas. In: BARBOSA, Joaquim Gonçalves (org). **Multirreferencialidade nas ciências e na educação**. São Carlos: EDUFSCAR, 1998.
- AZEVEDO, Esterzilda Berenstein de. **Arquitetura do Açúcar**: engenhos do Recôncavo Baiano no período colonial. São Paulo: Nobel, 2009. 219p.
- BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 março de 2008**. incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Brasília. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 11 nov.2018.
- BRASIL. **Projeto Pedagógico do Curso Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (BICULT)**. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Cruz das Almas, BA, 2013.
- BRAZIL TK; GUERREIRO H. **Variola. Museu Interativo da Saúde na Bahia**. 2024. Disponível em: <https://www.misba.org.br/epidemia/epidemias-em-salvador-bahia/epidemia-de-variola/>. Acesso em: 11 set. 2024.
- BURNHAM, T. F. **Análise cognitiva e espaços multirreferenciais de aprendizagem**: currículo, educação à distância e gestão/difusão do conhecimento / Teresinha Fróes Burnham e coletivo de autores. Salvador: EDUFBA, 2012. 476 p.
- BURNHAM, T.F. **Complexidade, multirreferencialidade, subjetividade**: três referências polêmicas para a compreensão do currículo escolar. Brasília: em aberto. ano 12. n.58. abr./jun.1993. Disponível em: <http://www.emaberto.inep.gov.br/ojs3/index.php/emaberto/article/view/2196>. Acesso em: 07 jul. 2023.
- CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023
- CF DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**: 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- CRUZ DE SOUZA, Christiane Maria. A gripe espanhola na Bahia de Todos os Santos: entre os ritos da ciência e os da fé. **Dynamis**, Granada, v. 30, p. 41-63, 2010. Disponível em: <http://scielo.isciii.es>. Acesso em: 19 mar. 2025.

DAVID, Onildo. Reis. **O inimigo invisível: a epidemia do cólera na Bahia em 1855-1856**. 1993. 1-177p. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1993.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br>. Acesso em: 05jun.2023.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução: Luis B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br>. Acesso em: 15jun. 2023

EDGAR. Morin. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução: Eliana Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2015.

EUGENIO, Naiara Paula. **Ìyálẹ̀wà: sobre a origem da obra de arte Iorubá**. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2021.

FRAGA, Walter. **Encruzilhadas da Liberdade.: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GALEFFI, Dante Augusto; MARQUES, Maria Inês Corrêa; ROCHA-RAMOS, Marcílio (org.). **Transciclopédia em difusão do conhecimento**. Salvador: Quarteto, 2020.

GALEFFI, Dante Augusto. Educação estética como atitude sensível transdisciplinar: o aprender a ser o que se é propriamente. **Em Aberto**, Brasília, v. 21, n. 77, p. 97-111, jun. 2007.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1978.

GEERTZ, Clifford. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 13-34, maio 1999.

GLISSANT, Édouard. **Tratado do Todo-Mundo**. Tradução: Sebastião Nascimento. 1ed. São Paulo: N-1 Edições, 2024.

GLISSANT; Édouard. **Poética da Relação**. Tradução: Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. 1º Ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma Poética da Diversidade**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. **Le discours antillais**. Paris: Seuils, 1981. p.190-201: Le Même et le Divers.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. Tradução por Maria Cristina F. Bittencourt. 11ª ed. Campinas: Papirus, 2001.

HALL, Stuart. **Da diáspora - identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora: UFMG, 2002.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A Tradição Viva**. in J. Ki-Zerbo (Org.) História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África (pp. 167-212). Brasília: UNESCO, 2010.

HEYWOOD, Linda M.(org.). **Diáspora negra no Brasil**. Tradução: Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Crsitina Casson, Vera Lúcia Benedito. São Paulo: Contexto, 2008.

INGOLD, Tim. **Antropologia, para que serve?** Tradução: Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis: Vozes, 2019.

INGOLD, Tim. O Dédalo e o Labirinto: Caminhar, Imaginar e Educar a Atenção. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, jul./dez. 2015.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200002>

JUNIOR, Caetano Vilson, OLIVEIRA, Denise. Editorial. **Revista de Alimentação e Cultura das Américas (RACA)**. jan./jun, 2022; 3(1):3-4. ISSN 2596-3082. disponível em: <https://raca.fiocruz.br/index.php/raca/issue/view/5>. Acesso em: 20 jan. 2025.

Lepecki, André. Coreopolítica e coreopólicia . **ILHA**. v. 13, n. 1, p. 41-60, jan./jun. (2011) 2012

LEPINE, Claude. **Os dois Reis do Danxome: varíola e monarquia na África Ocidental**. São Paulo: UNESP, 2000.

LORDE, Audre. As ferramentas do mestre nunca vão desmantelar a casa-grande. **Sir Forasteiro: Ensaios e discursos**. New York, 1974. Disponível em: https://www.academia.edu/11277332/LORDE_Audre_As_ferramentas_do_mestre_nunca_v%C3%A3o_desmantelar_a_casa_grande. Acesso em: 15 nov 2021.

MACHADO, Ana Rita de Araújo. **Bembé do Largo do Mercado: Memórias do 13 de maio**. Salvador. 2009. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (PÓS-AFRO) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2009.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Etnopesquisa Crítica, Etnopesquisa-formação**. 2. Ed. Brasília: Liber livro, 2010.

MAIA, Ivan Maia de Mello. **Corpoema: a vida como obra de arte**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2020.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário do Jatobá**. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições; São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

MATOS, Denis Alex Barboza de. **A casa do “velho”: o significado da matéria no candomblé**. 2017. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2017.

MATOS, Denis Alex Barboza de. Sabejé: o abrigo itinerante de obaluaê. *Artelogie* [En ligne], 2023. Disponível em: <http://journals.openedition.org/artelogie/11654>. Acesso em 12 dez. 2024.

MILLS, Charles W. **O Contrato Racial**. 1. Ed. Tradução: Teófilo Reis, Breno Santos. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. 5ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi / Fundação Maurício Grabois, 2014.

MUNANGA, Kabengele. A dimensão estética na arte negro-africana tradicional. **Arteconhecimento**. São Paulo: MAC-USP, 2006. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_ADimensaoEsteticaNaArteNegroAfricanaTradicional.pdf. Acesso em: 10 jun. 2025.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus Identidade negra**. 5.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, Coleção Cultura Negra e Identidades. 2019.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. **Enterreirando a investigação: sobre um ethos da pesquisa sobre subjetividades**. Rio de Janeiro: Arquivos Brasileiros de Psicologia, 2020, p. 199-208.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Em torno de um pensamento oxunista: iyá descolonizando lógicas de conhecimento. **Rev. Filos.**, Aurora, Curitiba, v. 33, n. 59, p. 382-397, mai./ago. 2021. <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.33.059.DS03>>. Acesso em: 02 nov.2021

NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. **“Terra de macumbeiros”**: Redes de Sociabilidades Africanas na Formação do Candomblé Jeje-Nagô em Cachoeira e São Felix – Bahia. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) -Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos. Universidade Federal da Bahia, 2017.

NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa do; ALVES, Rita de Cássia Dias Pereira (org). **Formação cultural**: sentidos epistemológicos e políticos. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

OBRIST, Hans Ulrich; Glissant, Eduardo. **Conversas do Arquipélago**. Tradução: Feiga Fizon. 1.ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2023.

OLIVEIRA, Eduardo e SANTOS, Rita Silvana Santana dos. **Poética da Natureza: inspirações curriculares**. Salvador: Segundo Selo, 2023

OLIVEIRA, Eduardo. **O Regime Ancestral: por uma estética da libertação africano-brasileira**. Salvador: Segundo Selo, 2023

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão Africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Rio de Janeiro: Apé ku, 2021.

OLIVEIRA, Eduardo. **Filosofia da Ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Rio de Janeiro: Apé ku, 2021.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da Ancestralidade como filosofia africana: Educação e Cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação** (RESAFE), (18), 28–47. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/resafe.v0i18.4456>. Acesso em: 07 jan. 2023.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da Ancestralidade: diálogo entre a Filosofia da Libertação e a Filosofia Africana entrevista com Eduardo Oliveira. Entrevista concedida a Luís Carlos Ferreira. **Revista Ideação**, n. 41, Janeiro/Junho 2020.

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

PARES, Luis Nicolau. **História e Ritual da Nação Jeje na Bahia**. 2. Ed. Campinas: Unicamp, 2007.

PRANDI, R. Os orixás e a natureza. **Estudos Afro-Brasileiros**, v. 3, n. 2, p. 285-307, 9 ago. 2022.

PAULA, Naiara e WER, Cláudia. **Filosofia Africana: um estudo sobre a conexão entre ética e estética**. UFSM, 2019. <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39890/html>

RABELO, Miriam; ARAGÃO, Ricardo P. Caboclos e Orixás no terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. **Religião & Sociedade**, Volume: 38, Número: 1, Publicado: 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap04>. Acesso em: 29 abril.24.

RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDFUBA, 2014.

REIS, José Carlos. História da Consciência Histórica Ocidental Contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

RIBEIRO, Rafael Vidal Leite. **O Habitar do Candomblé Nagô do Icimimó Aganju Didê Roça e Egbé** (recurso eletrônico). Rio de Janeiro: Numa Editora, 2024.

RIBEIRO JUNIOR, Ademir. **Parafernália das mães-ancestrais**: as máscaras gueledé, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as "sociedades secretas" africanas no Recôncavo Baiano. 2008. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-22092008-150603/>. Acesso em: 04 out. 2023.

ROCHA, Uelton Freitas. **“Recôncavas” fortunas: a dinâmica da riqueza no Recôncavo da Bahia (Cachoeira, 1834-1889)**. 2015. Dissertação (Mestrado em História Social). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2023.

SANTOS, Luiz Carlos Ferreira. **O poder de matar e a recusa em morrer: Filopoética afrodiáspórica como Arquipélago de libertação**. 2019. Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento) - Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/30575>. Acesso em: 15 abr.2024

SANTOS, Milton. **Pensando o Espaço do Homem**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.

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 em Filosofia). 2019. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo: 2019.

SANTOS, Irinéia M. Franco dos. Yá Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana. Sankofa. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. Nr. 2 dez./2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88730/91627>. Acesso em: 15 dez.2021.

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

Santos, Boaventura Sousa; Menezes, Maria Paula (org). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina. 2009.

SANTOS, D. M. dos; SANTOS, J. E. dos. A cultura nagô no Brasil: Memória e continuidade. 1993. São Paulo: **Revista USP**, 1993. 40-51p. Acesso em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i18p40-51>. Disponível em: 28 fev. 2023.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo, Edusp, 2015.

SILVA, Lorena Penna. **Estudo sobre o Projeto de Extensão Cultura e Negritude: suas implicações no âmbito da cultura e da formação com ênfase nas religiões de matriz africana**. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre a Universidade). 2019. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências. Universidade Federal da Bahia. Salvador: 2019.

SMITH, Neil. Gentrificação, a fronteira e a reestruturação do espaço urbano. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, nº 21, pp. 15-31, 2007.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

SODRÉ, Muniz. **O Fascismo da Cor: uma radiografia do racismo nacional**, Vozes, 2023.

SOMÊ, R. Le concept d'"esthétique africaine": essai d'une généalogie critique. **Itcv. do ãftiseu de Arqueologin e Etnologiö**. 1994. 117-139p. São Paulo.

CMC SOUZA, HOCHMAN G. Ano de nove, ano de varíola: epidemia de 1919, em Salvador-Bahia. **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**. Setembro/ Outubro/ Novembro/ Dezembro de 2012 Vol. 9 Ano IX nº 3 ISSN: 1807-6971 Disponível em: www.revistafenix.pro.br. Acesso em: 02 Dez. 2024.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. **Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas**. Salvador: EDUFBA, 2011. 166 p.

Tschiptschin, André Paulo. **Metalografia e Tratamentos Térmicos dos Metais**, USP, 2020. Disponível em: <http://pmt.usp.br/pmt3402/>. Acesso em: 15 set.2023.

Tavares, Júlio. **Dança de Guerra: Elementos para uma Teoria da Capoeiragem e da Comunicação Corporal Afro-Brasileira**. Minas Gerais: Editora Nandyala. 2013.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva e BARROS, José Flávio Pessoa de. **Galinha d'Angola: Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**, 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

VELAME, Fábio Macêdo. **Arquiteturas da Ventura: os terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix**. 2012. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2012.

**APÊNDICE A - FORMULÁRIO SEMI-ESTRUTURADO DE PESQUISA APLICADO
AOS DISCENTES DO CECULT**

**PROJETO DE PESQUISA: LABÁ LABÁ OYÁ, MEU TERREIRO É AQUI, ACOLÁ:
EXPERIÊNCIAS COM DISCENTES ORIUNDOS DE TERREIRO DE
CANDOMBLÉ⁶⁴.**

Entrevistado (a):

Idade:

Qual a sua identidade de gênero?

Qual o seu terreiro? E cargo?

É egresso ou discente ativo do CECULT?

Qual o curso o (a) senhor (a) está ou esteve vinculado (a)?

1. Ao adentrar no CECULT/UFRB você se sentiu acolhido/a ao demonstrar que era de terreiro? Se sim, como se deu esse acolhimento. Se não, por quê?
2. Os componentes curriculares ofertados pelo CECULT aproximavam-se das suas experiências no terreiro? Se sim, quais foram?
3. Suas experiências de terreiro contribuíram para sua formação acadêmica? Poderia citar alguma?
4. Os (as) docentes trazem nas suas aulas referências bibliográficas, audiovisuais, performáticas etc que retratam a cultura/religiosidade afro-brasileira? Esse material é contextualizado em sala de aula?
5. Você percebe imbricações/vinculação entre o conteúdo ministrado em sala e as suas vivências de terreiro? Quais são?
6. A sua formação acadêmica contribui para seu desenvolvimento dentro do terreiro? De que forma?
7. A sua formação acadêmica mudou sua perspectiva em relação ao terreiro? De que forma?
8. Você acredita que o terreiro pode contribuir com a academia? Como?
9. Como você percebe o espaço de terreiro? É um local de cura, aprendizagens, significados, etc? Poderia nos contar uma experiência que ficou registrada na memória e que lhe marcou?
10. Fique à vontade para opinar sobre aspectos da formação que poderiam ser alterados/modificados. Quais sugestões você daria ao CECULT, de modo a contemplar melhor o povo de santo?

⁶⁴ Nome inicial do projeto de pesquisa e que foi submetido ao programa para adentrar no doutorado.

**APÊNDICE B - ENTREVISTAS COM DISCENTES E EGRESSOS DO
CECULT/UFRB ENTRE OS ANOS DE 2015 A 2019.**

1. Ao adentrar no CECULT/UFRB você se sentiu acolhido/a ao demonstrar que era de terreiro? Se sim, como se deu esse acolhimento. Se não, por quê?

Ofun	<p>Eu tenho uma frase que é assim: o Cecult está na linha tênue entre o terreiro e a universidade. O nível de afinidade que as pessoas têm com essa pauta é cotidiana. Todos os dias a gente vê gente do asé ali dentro. Meu padrinho de oruko é de lá de dentro. O Cecult foi fundado no dia de Cosme e Damião. Todo ano tem caruru, as pessoas do terreiro rezam dentro da universidade. Eu cheguei nesse dia e teve aula magna com Mateus Aleluia dando aula e falando sobre África, macumba, depois teve o caruru, eu registrei inclusive.</p>
Oxé	<p>Eu entrei na universidade para buscar conhecimento e trazer para meu povo esse era meu objetivo, mas chegando lá, eu tive um choque de realidade de muitas coisas e sempre fui respeitado como de candomblé e eu me senti acolhido e já cheguei brigando (...) Eu estava na festa dos calouros e aí na semana de acolhimento uma coisa que me marcou muito, foi no show de Mateus Aleluia. Ele declamou um verso educar as crianças para não ter que punir os adultos. Isso me marcou porque mamãe sempre me disse isso. É da criança que se faz o homem. Eu associei uma coisa na outra. Minha mãe, a de fulano e cicrano também falavam.</p> <p>A língua do meu povo eu já sei, o sofrimento do meu povo, eu já sei. As palavras bonitas, as coisas científicas. Quando eu cheguei na universidade eu vi várias coisas assim. A gente está acostumado com o preconceito, com as pessoas que se acham melhores que os outros e não respeita os limites alheios e quando chegou nessa briga uma mulher trans disse: uma universidade dessa não tem um professor preto, não tem uma mulher trans como professora. Aí eu peguei o microfone e disse você não conhece Rita Dias, Claudio Orlando e Kleber Amâncio. Mas, depois, eu vim perceber que a maioria dos professores era brancos porque os brancos tiveram oportunidades de estar numa faculdade, de ser doutor e os pretos eram copeiros, etc. e foram poucos os que chegaram ali. Eu aprendi com tudo isso! passei respeitar todos e todas.</p> <p>A maioria da nossa turma era de Santo Amaro, à noite, e a gente fez um pacto de ninguém soltar a mão de ninguém.</p>
Ogundá	<p>Ser filho de santo no Cecult é algo comum. Quando eu entrei, não estava de Yaô e usava contas de vez em quando. Não tive empecilhos na cidade, nem no Cecult.</p>
Odi	<p>Senti-me acolhido por encontrar no Cecult outras pessoas que são de terreiro na condição de estudante. Cria outros vínculos para além do terreiro. Também fui acolhido pelos docentes. E tem docentes simpatizantes, adeptos e cordialidade entre os estudantes e professores.</p>
Owarin	<p>Sim, me senti acolhido. Agora, alguns alunos quando entrei em 2018, eu senti um olhar de curiosidade dos alunos do centro sul, de São Paulo, pelo meu jeito de me vestir, porque assim eu ando 24 horas de roupa de candomblé. eu não uso outras roupas. Só tenho uma calça jeans. Eu vou pra tudo, aniversário, casamento, com roupa afro, de candomblé. Como eu me visto assim com roupas, pulseiras, colares, eu chamo atenção e eu sou um homem grande, alto, forte. Chamo atenção quando eu chego. Esse colorido todo ancestral que trago</p>

	no corpo, com essa pegada que trago, que quando estou com aquelas roupas não sou mais eu, eu e os outros que me antecederam, eu via assim um olhar investigativo, mas não era condenador, de outros alunos de outros estados que não tinham contato com essa cultura, mas de curiosidade. Me senti acolhido sim pelos alunos aqui da cidade, até os que não são de matriz africana. Eu tinha esse medo pela minha pegada afro religiosa de sempre falar das religiões de matriz africana, todo lugar que vou, falo da luta do povo negro, exalto a negritude, então eu tinha essa preocupação. Mas eu relaxava quando eu pensava que estava no Recôncavo, a Universidade vizinha a minha casa, uma universidade preta do recôncavo, então eu dizia que vai dar tudo certo. Então quando eu via os professores usando conta dos orixás, eu pensava: estou no lugar certo. Os professores fazem parte do culto de religião de matriz africana
<i>Osá</i>	Sim. Eu fui da primeira ou segunda turma do Bicult e o acolhimento foi na Araujo Pinho. Eu conheci Prof. Felipe Milanez e Francesca Bassi e foram duas pessoas assim que eu tive o primeiro contato direto e eram professores que queriam dialogar com os povos de terreiro e aí um deles que foi professor Felipe me incentivou a participar de um lançamento de um livro que ele estava lançando com um amigo fora do Brasil. Nesse lançamento de livro, ele pediu que os povos de terreiro estivessem presentes. Convidou Pai Pote, Egbomi Manuela, convidou Pai Gilson e o representante da casa de Gilson esteve presente e ele perguntou da noção de ecologia aliada ao Capitalismo presente e ele falou da preservação ambiental nos terreiros, do uso das folhas e também desse lugar do dinheiro que a gente precisa para mover a estrutura do terreiro, da alimentação, poder pagar as contas e tal. Foi a primeira experiência na universidade que ele me colocou na figura de mediador, então mediar com esses sacerdotes, mais velhos, trocar na condição não só de acadêmico, mas na época enquanto Yaô do terreiro e esses mais velhos trocar esses saberes e foi uma tarde muito boa a partir da perspectiva de cada um, do seu território, do seu lugar. E aí a gente escreveu um relato de experiência sobre este encontro. O lançamento do livro e o relato de experiência foram para a revista de extensão da UFRB: eu, Prof. Felipe, Michel e foi essa experiência que abriu portas. Você chegou, está no primeiro semestre, está no seu lugar, esse é seu espaço =, ocupe e siga em frente.
<i>Obará</i>	Quando a gente entra no candomblé, a gente acredita em caminhos e o Cecult é um dos caminhos que me levaram a entrar na religião de matriz africana. Foi esse instrumento necessário para meu encontro ancestral. Então eu fiz a seleção na época em que eu estava confuso sobre o que ia estudar. Fui morar em Santo Amaro sem ter parente, aderente, sem ter amigos e conhecidos. A universidade e a cidade acabaram me abraçando me tornando um ente, um pertencente daquele lugar. Principalmente as pessoas de terreiro que me acolheram. Foi através das trocas, das experiências num trabalho de extensão do Cultura e Negritude e o modo como as discussões étnico-raciais passaram na minha vida, passaram na vida de algumas pessoas e essas pessoas estavam em volta dos terreiros, das comunidades e a gente começou a ocupar todos os lugares da própria cidade e academia que ainda não tinham isso. Eu não cheguei no Cecult encontrando isso, esse movimento com os terreiros foi construído muito da proposta pedagógica do Cultura e Negritude. Participei de muitos outros projetos de extensão, mas nenhum me dava liga com as comunidades de terreiro e essa força da universidade com os terreiros foi a partir do Cultura e Negritude.
<i>Yrosun</i>	Nunca tive nenhum conflito em relação a isso, muitas pessoas do Cecult são do candomblé. Existe uma diferença até pela questão, tem pessoas que estão indo bem esteticamente e é bem notório que são de candomblé. Eu vou com minha conta bem discretinha. Existe um acolhimento dentro do Cecult, mas não posso falar por eles, tendo em vista que tem muitos professores brancos dentro do Cecult e tem uma questão imaginária sobre o candomblé. A universidade ao mesmo tempo que acolhe, entende o território como que as pessoas são majoritariamente de candomblé, fica um imaginário de achar isso uma fantasia de

	romantizar talvez uma questão de que quem só vive é que sabe. Muitas pessoas nunca passei por isso não, muitas pessoas podem ter essa visão de um professor branco, encarando suas narrativas, romantizando, ou encarando num lugar branco já colocado. Assim, eu sou neném ainda no candomblé, mas acredito que o candomblé é outra visão de mundo, cosmovisão. Muitas vezes do jeito que as pessoas colocam, enxergam aquele espaço não só para aprender, eu vim para aprender, mas eu sei de muita coisa dos meus mais velhos, eu tenho uma outra escola que é para além desse espaço, então eu acho que essas pessoas são muito potentes. Uma potência forte sim.
Iká	Eu era simpatizante do candomblé. Entrei no Cecult em março e conheci minha mãe em agosto. Eu tenho 05 anos em Santo Amaro, mas sou natural de Ituberaba. O melhor campus para uma pessoa de terreiro é o CECULT, não tem como dizer que não é bem acolhida. Tem muitos discentes do asé que acolhem os próprios estudantes. Não quer dizer que os professores não acolham, mas em sua maioria são pesquisadores, simpatizantes, não tem familiaridade. Muitas vezes, os docentes colocam-se na condição de aprendente, vocês que são de candomblé que falem, se eu estiver errado, corrijam, como o Projeto Xirê da MPB, de Jorge Vasconcelos, e o professor pede que o corrija quando trata de ase.

1. Os componentes curriculares ofertados pelo CECULT aproximavam-se das suas experiências no terreiro? Se sim, quais foram?

Ofun	<p>A grade da LIA é bem cultural, tem oral, música, visual, todas as áreas que conseguimos realizar no Cecult, mas essa aproximação podemos ver subjetivamente nas tarefas do componente, por exemplo, dentro das minhas atividades, componentes, eu desenvolvo meu próprio olhar sobre a tarefa, às vezes, é uma experiência particular de cada um. Meu trabalho geralmente tem um viés que desemboca nessa pesquisa porque é uma coisa minha, mas como tem muita gente de terreiro dentro daquela universidade, eu acho que geralmente as pessoas também tendem a pesquisar bastante esse tema.</p> <p>É isso eu não sei se tive a sorte de pegar muitos componentes com professores que trataram o tema, mas por exemplo, as relações étnico raciais a gente via esse tema, no componente da minha orientadora, Ana Uripia, que pesquisa isso. É isso, tive muita sorte.</p> <p>Oficina do corpo com o Prof. Maciej também. Ele pesquisa sim dentro das possibilidades de atuação dele, ele traz algumas referências, como Beatriz Nascimento, com oralituras, esses textos que trabalham a dramaturgia do corpo dentro do visual do candomblé, da estética do candomblé.</p> <p>Todos os professores que peguei, tive sorte, porque isso passa pela paisagem de Santo Amaro, os fragmentos são impossíveis de ignorar.</p> <p>Eu acho que poderia ter mais autores negros falando sobre pretos, macumba sobre isso, mas também vejo na perspectiva que sejamos essas pessoas que falem sobre isso por isso que quando eu digo que a quantidade de corpos pretos presentes no espaço e de candomblé faz com que esses assuntos sejam cada vez mais afirmados e isso faz com que o professor se motive em prol de pegar conteúdos, autores e referências que possam ser utilizadas em sala de aula.</p> <p>A gente acaba provocando essa mudança que não é de dentro pra fora, é de fora pra dentro e a universidade acaba que se molda conforme as pessoas que estão na universidade, mas isso provoca mudança no sentido de que como é que a gente vai ter acesso a esses materiais,</p>
------	--

	referências, ao passo que a gente também tem acesso a outros conteúdos que tem no grupo. Então a gente está sempre nessa encruzilhada de equilibrar o conhecimento já posto. O racismo existe vamos falar sobre isso. o Candomblé está aqui mas existe o viés do preconceito e como o povo de candomblé pode ser beneficiado com políticas públicas, enfim pensar todo esse contexto dentro da universidade, mas também dentro da sociedade e da comunidade de terreiro.
Oxé	Eu entrei ali pelo meu povo, minha religiosidade, então desde o primeiro semestre tudo que dá pra encaixar o candomblé eu faço. A maioria dos componentes que eu pegava e podia falar do candomblé e de mim, eu fazia. O meu TCC foi a união da maioria desses trabalhos. Eu que fazia as vinculações, eu botei o atabaque na tecnologia na área de CLT e a professora Tatiana até hoje fala do meu trabalho. Eu usei Lorenzo Turner e desmiucei.
Ogundá	<p>No componente de Antropologia, uma das professoras, todas duas brancas, uma não brasileira, que entendia o candomblé como objeto, que você tinha que ficar ali tirando foto, se intrometendo, fazendo relações políticas por interesse. Foi exatamente assim que senti o componente. Eu fui pra rua fazer o campo, eu fiquei de longe, não falei com nenhum pai de santo, não porque era ousadia, se achar melhor, mas por que eu ia fazer uma pesquisa e queria ser menos invasiva possível. teve gente que estava fotografando no momento que Pai Pote estava despachando exu, fotografando bem na frente. Eu fiquei de longe falando da importância do bembê, sem entrar nos detalhes que eu já conhecia porque participei de tudo: da alvorada, das festividades da noite, mas sem entrar em detalhes. Por sentir a curiosidade das professoras não porque eu queria enriquecer meu trabalho, eu fiz mesmo daquela pessoa que não dá tudo, eu me comportei assim no componente. Eu fui superficial falando um pouco da festa. Eu puxei mais para exu e quando falei de exu foi mais a coisa da feira, da festa, da união e elas me deram nota baixa porque eu deveria ter me aprofundando como filha de esu. Tirei nota baixa por não aprofundar.</p> <p>Outro componente foi Narrativa com Profa. Rita e Claudio Orlando que tratava das narrativas de vida que poderia ser de terreiro ou não, mas como eu sou de axé trouxe um pouco dessa história e fui fazendo a reflexão como é estar no recôncavo, no CECULT (que é um centro muito diferenciado pelo que vejo das outras universidades federais que conheço) me sentir em casa, ao mesmo tempo que no componente eu me senti confortável, diferente do componente de antropologia que me senti invadida. Os dois professores são do axé, um deles Claudio Orlando tem cargo no terreiro de Stela de Oxóssi, eu me senti confortável. Por ser um centro a gente tem que lidar com as pessoas que tem ânsia de pesquisa e não com a sensibilidade da nossa religião.</p>
Odi	Alguns professores. Lembro da disciplina Fotografia com Danillo que ele trouxe a temática de terreiro e teve resultado para além do componente. A iniciativa partiu do aluno, o professor deixou livre as escolhas em fotografar as ruas. O aluno fez um ensaio com os abians do terreiro e trouxe essa temática para dentro do componente. Também com a Professora Ana Uripia e Rita Dias, em projetos de extensão e componentes. Explanei sobre o estado de Erê na aula e desenvolvi um artigo sobre o assunto. O Componente Oficina do corpo, som e movimento, arte da palavra (Prof. Rubens) o aluno traz para a realidade dele e tem tido retorno sobre as experiências de forma exitosa.
Owarin	Sim, alguns componentes. Agora o que me marcou muito, foi o componente de Antropologia. Com Mariana Balen e Francesca. Esse componente me conectou com minha ancestralidade. Eu comentei até isso com elas. Eu vi que era uma coisa por exemplo se alguém dissesse assim qual a graduação você faria novamente, eu faria antropologia. O que me conectou foi falar sobre as cidades, lidar com o mundo, foi o que me conectou com minha religião. Em momento nenhum falou da religião. Teve outros, mas eu não me lembro.

<i>Osá</i>	<p>Sim. O componente de sócio antropologia com a Profa. Thais Brito em que ela me colocou para escrever um artigo científico a partir dos referenciais que ela tinha dado em sala de aula e com algo que fizesse parte do nosso entorno. Eu escolhi escrever um artigo sobre o candomblé, fazendo recorte sobre as crianças de terreiro. A primeira oportunidade de deslocar de Santo Amaro para São Francisco do Conde fazer essa pesquisa de campo, essa observação em contato direto com as pessoas que estavam sendo entrevistadas e foi uma experiência etnográfica muito importante para mim. Eu me desloquei da minha cidade, das ambiências que estavam me formando naquele momento enquanto religioso e fui ver outras experiências com as crianças e os pais das crianças. Quem me indicou esse terreiro foi Laise Cavalcante que fez esse componente comigo. Daí ela me falou desse terreiro que tinha muitas crianças e os pais dessas crianças também estavam lá e os pais levavam as crianças para os terreiros e chegavam a se iniciar e muitos também estavam ali como abiã. Uma experiência que me colocou no propósito de ter uma compreensão do que é um artigo científico, de uma fundamentação teórica, uma metodologia, o que é uma experiência, transcrever essa experiência foi muito bom. No componente Linguagens e Expressões Artísticas, ofertado pelos professores Thais, Pedro, Carol e Jorge Lampa, eu pude apresentar a eles o ritual de Sassanhe. Eles queriam que fizéssemos uma linguagem expressiva em sala de aula. Tem o ato de contato com a folha, de macerar a folha e isso é linguagem. Foi um trabalho muito bom e teve um componente de Comunicação com a Profa. Tatiana e Regiane Miranda em que elas pediram para fazer uma ligação com McLuhan os meios da comunicação e na minha prova eu peguei esse texto e alinhei aos atabaques do candomblé. O meio seria o instrumento e a comunicação do atabaque com a cantiga e o corpo.</p>
<i>Obará</i>	<p>Todos os componentes que tinham os professores Rita e Claudio se aproximavam das experiências de terreiro então essa era a realidade do Cecult. Na minha época teve Thais Brito na festa da purificação, mas não teve isso com o Bembé não, teve pesquisa de santo amaro como um todo e as pessoas acabavam caindo no terreiro, mas não tinha o foco específico com terreiro não.</p>
<i>Yrosun</i>	<p>Nunca tive uma experiência no Cecult assim, está mais no lugar de ler sobre. Uma vez a gente estava falando sobre a ludicidade e a professora Ana Urpia trouxe textos de Muniz Sodré e ela trouxe um texto sobre erê e pai Leo trouxe a vivência dele como pai de santo com os eres. foi uma aula explicativa sobre essa cosmovisão para além da universidade e foi bem interessante porque agora enquanto abiã e para além do terreiro me deu possibilidade de enxergar esse lado do candomblé com mais admiração.</p>
<i>Iká</i>	<p>Máximo que me recordei foi no Componente experiências estéticas, repartiu o componente em eixos temáticos e quando fomos olhar algumas performances afrocentradas, com recortes religiosos, a gente viu a performance de Fábio Osório, Bola de Fogo, foi o máximo! E aí quando fui fazer o trabalho final fiz a analogia com Yansá, sobre o que é Yansá. Eu pude falar e pesquisar, correlacionar, num trabalho final do componente. Até então, só.</p>

2. Suas experiências de terreiro contribuíram para sua formação acadêmica?
Poderia citar alguma?

<i>Ofun</i>	<p>Eu tenho mais tempo no terreiro do que na universidade então eu acho que minha escola principal foi o terreiro e continua sendo é o berço da minha forma de aprender. Eu aprendi a aprender no terreiro. Na universidade eu estou aprendendo a ensinar, mas a minha</p>
-------------	--

	<p>experiência no terreiro faz com que eu tenha essas duas benções de dar e receber muito bem estabelecida nesta troca que é a educação.</p> <p>Algumas práticas do terreiro quando meu pai se reúne dia de segunda feira e fala sobre a vida, os itans e depois que a gente arria o tabuleiro de Omolu e reza. Aí ele conta muitas das coisas e histórias da vida dele. Eu chamo de conhecimento de conta gota aí ele vai colocando cada gotinha aí um dia a gente olha aquela história junta com a outra que a gente ouviu anos atrás e você vê que ele é um acervo de conhecimento vivo. Pai Balbino Cabral. Quando eu entro na universidade eu percebo que meu pai tem o hábito de ensinar e contar muitas histórias e esse tipo de passagem de conhecimento de forma oral é um dos detalhes do viés que eu pesquiso: a forma de transmissão de conhecimento dentro dos terreiros. O humbé, a educação do asé. Aí quando eu vou pra Universidade tudo que eu faço eu tento um olhar analítico perante esse tema do terreiro é bom olhar o terreiro sobre a didática empregada entre o ensinar do pai de santo para o abiã para o yaô não uma forma hierárquica, mas circular, geracional e sobretudo de forma oral. Quando eu vou em busca de Beatriz Nascimento, oralituras, memórias, eu faço essa relação porque isso está sendo praticado diariamente no terreiro de candomblé.</p>
Oxé	<p>Teve um componente curricular com o Prof. Paulo Fonseca no qual uma das atividades era fazer uma árvore genealógica. Eu escolhi essa parte já que a gente faz isso no terreiro. Eu achei que no Cecult a parte da religiosidade, o caruru de São Cosme, a reza de Santo Antônio, essa parte eu achei não como evento, mas uma sustentação ancestral porque temos uma parte muito ancestral nesse centro quando eu vejo meus irmãos e irmãs mesmo não sendo do mesmo asé lá dentro, reconhecendo sua própria identidade.</p> <p>É como eu falei eu fui pra trazer o conhecimento, mas eu já estou fazendo o contrário, estou puxando mais gente pra dentro da universidade.</p>
Ogundá	<p>Mais uma vez, o Cecult se destaca nisso também, eu sei que quando cheguei vi um ritual de caruru e aí quando eu vi que reunia várias rezadeiras, não sei se era para Santo Antônio, mãe Manuela despachando exu, colocando ojá nas árvores. Aí eu disse: estou em casa, velho. Então eu percebi o que trago de ensinamento do meu terreiro para o Cecult. É o respeito entre as pessoas, quem são mais velhos, como se comportar, porque tinham babalorixás iyalexorixás na sala. Esperar o ritual de caruru e as crianças comerem.</p>
Odi	<p>O candomblé me preparou para o mundo. Quando chego na academia, na primeira graduação, é um mundo diferente, ao mesmo tempo, o CECULT, com questões a serem melhoradas, mas os discentes se sentem confortáveis para expressar quem é. “Eu fiz uma performance nos Humildes. Uma performance vinculada a atividade de final de semestre com a professora Carol Diniz e Maciej. Eu fiz uma performance no jardim dos humildes e foi incrível! A vivência e o elo com orixá Ossaim fez com que eu desenvolvesse o trabalho. Falar da importância das folhas, de não poluir a natureza, preservar as árvores, dos chás onde Ossaim está presente na nossa vida e o poder da folha no Ori, na cabeça. Uma espécie de ritual que envolveu as pessoas do evento e a comunidade que parava e assistia. Essa foi uma experiência maravilhosa.</p>
Owarin	<p>Foi com a Professora Giuliana Kuark, não foi Políticas Culturais, outro componente. Tudo na universidade eu sempre exalto a beleza, a potência do povo negro. É impossível falar do Brasil social, histórico, religioso sem falar do povo negro, do poder do povo negro. Nós construímos esse país, a cultura, a música é preta, é impossível falar do Brasil em qualquer eixo sem inserir a cultura afro-brasileira. Alguns professores me provocam diante de alguns componentes, mas na maioria das vezes sou eu que apresento.</p> <p>Tem um componente que dei agora em 2023.2, o componente Figurino, com a Profa. Carol, e tínhamos que montar um figurino. Eu disse a ela que eu ia dialogar com a potência cultural preta no Brasil. Ela disse você pode fazer, mas não se prenda ao candomblé porque</p>

	<p>se não ficará muito óbvio. Eu achei boa essa provocação que ela fez. Eu, Baba Sérgio e outro colega montamos um figurino que era uma mulher do s. XVIII que desembarcava no S. XXI nos guetos de São Paulo. Essa era a proposta. Ela achou fantástico e fizemos um figurino belíssimo. A gente fez uma saia com folha de banana verde, aí usou uma asa, uma pipa pichada enorme nas costas da mulher, era ao mesmo tempo uma pipa e uma asa, na cabeça ela usava um diadema que era uma coroa feita de cana. Ficou muito interessante! ela disse que a gente arrasou. No início a gente achou que ela não queria que a gente embarcasse em algo afro, mas não era, realmente seria muito óbvio vestir baiana com anágua, renda e babado. A gente usou folha, palha, búzios e foi muito legal.</p> <p>É importante porque a Universidade está no recôncavo, na Bahia, que é o lugar mais preto fora da África, então não tem como pensar, nem agir diferente.</p> <p>Eu já peguei componente com evangélicos e foi legal, de boa, tranquilo. Essa atividade tinha um colega que era evangélico, Luís, trabalha com xerox aqui na porta da casa e foi tranquilo. Tem outros colegas com outros credos religiosos e nunca tive problema. A abordagem é cultural e não religiosa.</p>
Osá	Com certeza, contribuiu. Muitas das experiências que tive no terreiro, experiências práticas, eu vi trabalho dos pesquisadores falando sobre as histórias, as cosmologias, os mitos, dentro da universidade. Eu juntei essas experiências com as teorias. Hoje eu tenho outra forma de pensar o candomblé. Embasamento sobre o candomblé para falar em palestras, congressos.
Obará	Toda!! eu nem imaginava que eu ia estudar sobre isso, é o caminho.
Yrosun	Eu acho que contribui. Eu admiro Mãe Bete. Ela me ensina de muitas formas, mesmo quando eu só estou a observando. Estar na universidade, em outro estado, se sustentar por bolsa, é um corre todo dia para se alimentar, estudar. O meu terreiro está em construção também e eu vejo a correria de mãe Bete para conseguir as coisas. Ela é uma mulher muito abençoada e de correria. Observa como ela consegue e segue me ensina a viver essa correria aqui e se manter sã, com fé, pedindo o que for de bom para as pessoas, sendo gentil porque mãe Bete é muito gentil. Eu acho que eu aprendo com ela nesse lugar, uma pessoa que me ensina aceitar o tempo das coisas, que a gente está construindo nossas coisas.
Iká	Indiretamente é uma coisa que eu estava conversando esses dias com mãe Gleice, o quanto, a gente tem de ser de terreiro para além de terreiro, exalar a energia de Oxossi para além de uma incorporação, em tudo eu consigo relacionar ou como falei de Oxossi da providência, da caça, do tempo, eu busco nos orixás em si e respinga no meu dia e consequentemente respinga na universidade. (...) O colega perguntou se eu iria falar sobre orixá no TCC, eu disse que não quero falar, mas minha pesquisa eu falo sobre duas obras: pedagogia dos oprimidos e poema da recordação e outros movimentos com Conceição Evaristo. Qual o fio condutor entre a Pedagogia Freiriana e a Escrivência de Conceição Evaristo e meu recorte é o papel da mãe na literatura de conceição. E como as obras Pedagogia da Esperança e Olhos d'Água têm a ver com a Pedagogia do Oprimido (....).

3. Os (as) docentes trazem nas suas aulas referências bibliográficas, audiovisuais, performáticas etc que retratam a cultura/religiosidade afro-brasileira? Esse material é contextualizado em sala de aula?

Ofun	Poucos professores faziam isso. Lembro somente do Prof ^o . Claudio Orlando e Rita Dias e Profa. Francisca Helena que estudava o samba de roda, o lugar do samba e outras manifestações culturais.
------	--

Oxé	É pela autonomia do estudante. Tem que ir sozinha e pesquisar. A universidade não dá um material base para você entender esses tipos de conhecimento (...) Por essa pesquisa ser muito particular, minha experiência, eu faço essa pesquisa em todos os componentes. Intuitivamente eu construo um acervo com esse olhar, mas não é uma coisa que vai ser dada. A não ser que haja a busca individual da pessoa que acaba acontecendo por conta da região onde está a localizada a universidade.
Ogundá	Eu amo minha instituição, mas questionei isso e o que me falaram foi que antigamente os negros não eram pensantes que não tinham negros que estudassem e fossem hoje teóricos. A minha turma questionou porque tinha muito teóricos brancos e por sinal teve um componente que aconteceu uma situação péssima quando ofertou cultura negra e baiana, gosto até dela da professora Francesca, fiz antropologia com ela, mas colocaram ela para ensinar Cultura Brasileira e Baiana. Ela estudou todos os teóricos, mas... aí acabou que ninguém quis pegar o componente. Deram algumas referências, mas tem carência. (...) Não quer dizer que a gente deve conhecer só teóricos negros, mas tem muita carência.
Odi	Trazem sim referências. Eu tive uma experiência no primeiro semestre, pois quando adentrei na universidade eu já tinha uma vivência, uma formação e teve um professor com todo referencial branco e eu perguntei o senhor não tem uma referência preta não? ele disse: se você precisa de uma referência preta traga para a aula. A referência que eu tenho é essa aqui. Primeiro semestre, homem velho e branco. Então eu percebi que sempre tinha uma referência a partir do segundo semestre em diante e tinha possibilidade de acessar essas leituras e essas bibliografias. tinha possibilidade de acessar essas leituras. Foi gradativo, primeiro e segundo semestres não tinham, depois tinha citação, referência e sentir crescer. não sei se foi um questionamento ou fazia parte do plano pedagógico ser gradativo a inserção de autores negros/as. Eu sei que agora nesse último componente: Seminários especiais em cultura aplicada V, a gente tem uma série de autores e autoras negras, agora temos esse aqui o Maréia de autora negra, Miriam Alves, e do meio do livro pra lá só fala de candomblé, cultura yorubá e sentir isso cada vez mais ser potente, forte. Discutimos, hoje, literatura preta com a profa. Viviane Freitas. Não posso dizer que todos, pois tem alguns que passam por cima. Agora estou em fotografia e não vi uma referência e a gente sabe da importância das fotografias das pessoas negras. 50% sendo legal, uma pessoa que gosta da universidade, das referências negras.
Owarin	Foi uma questão muito discutida por ser a primeira turma de LIA. Os discentes questionavam e traziam proposições. Sentiram essa falta e a forma agressiva de só trazer autores brancos para discutir textos que não tinham nada a ver com suas realidades e discutiam um tipo de verdade e que tipo de verdade estava sendo discutida a partir dali. Sentimos mudanças porque alguns professores acolheram as falas dos alunos e escutaram com atenção e foram desenvolver melhor o curso. Era a primeira turma e servia de exemplo para todo o processo para o curso funcionar, dar certo e sentiu que tem professores que tem esse perfil de trazer autores negros e depende muito do perfil do professor que da própria ementa. Gostaria de citar o Prof. Kleber Amâncio que tem muitas experiências e já fiz campo com ele. A partir de suas aulas desenvolvi uma obra artística de autoria própria em um componente ofertado por ele, por meio dos estudos com autores negros. Apesar de ele não ter vivência de candomblé, ele falava sobre o autor e eu trazia o ponto de vista do candomblé sobre o assunto, então o professor pediu para escolher uma obra artística e desenvolver um trabalho sobre ela. A apresentação foi uma surpresa para o professor, ele ficou sem entender e depois amou. Conte a história do meu orixá, Xangô, a partir de uma peça sobre o que é xangô, então eu denominei essa obra de pedreira de Xangô e a partir daí foi uma coisa magnífica, ele não conhecia e foi para além de um trabalho de componente. Hoje eu desenvolvo outras peças artísticas, outras obras, vou fazer uma exposição em breve. Minha área é da dança e não das artes

	visuais. O Professor com a turma em visitas às exposições de artes, sempre me chamava para eu dizer o ponto de vista a partir da religiosidade afro-brasileira. Fomos para uma exposição que tinha muitas ferramentas e o professor falava sobre o ponto de vista dele sobre o autor, o criador daquelas obras, mas não tinha a vivência de asé e a partir dali um quadro e uma fotografia ele ia achar que era uma coisinha que estava ali, mas ele nunca iria imaginar que o que tinha ali são elementos que antecedem o ritual, um orô que são preparativos. Quem não sabe vai achar que é somente um grão, uma folha, um dendê, mas o significado está para além daquilo ali.
Osá	Eu senti falta do contato com a literatura negra e vários colegas comentaram, chamavam atenção dos docentes e eu passei a observar mais. Em 2019, 2020 e 2021, foi melhorando. Os alunos reclamaram muito, chamavam a Direção e conversavam. Em 2023, eu peguei disciplina com a professora Silvia Michele que, no momento, foi a quem mais abordou autores negros. Uma mulher branca, mas que fez questão de só trazer autores negros e discutia com uma ferocidade, uma fome e impulsionava a gente também e quando a gente esquecia e não lia, ela interrompia a aula, dava 30 minutos para a gente ler e debater e os debates foram ótimos. Todos tinham que participar do debate. Tirando ela, os professores que trouxeram autores negros foram Claudio Orlando e Ritas Dias. Os outros trazem, mas aquela coisa um ou dois. Esses três traziam de forma maciça. Além de trazer o autor, o livro, trazia recortes de jornais e outros materiais para complementar o assunto. Ele colocava no círculo em sala de aula, mesmo uma pessoa que não era famosa. Ele trouxe Tonho das Cobras que era um homem emblemático em Santo Amaro que andava por essa cidade com um mocó e segundo o povo da cidade ele andava com uma cobra ali dentro, pós, beberagens, folhas que eram para curar pessoas. Quando Claudio Orlando trouxe a foto desse homem, eu fiz uma viagem no tempo. Tonho das cobras, uma pessoa da minha adolescência me despertou um monte de coisas, sensações. A importância de trazer essas pessoas para a comunidade.
Obará	Sim. Olha, para ser sincero, os componentes que eu estudei lá e vim a ter essa certa aproximação com a questão do negro foi o componente de Rita Dias, Claudio Orlando, em algum momento o da Thais e o da Francesca e Silvia Michele, Estudos de religiões na Bahia, nos 04 anos de CECULT. Ah, o Professor Kleber, já foi bem no final do curso.
Yrosun	Um ou outro professor, como eu disse a maioria dos professores são brancos e quando eles trazem é como debate, quem pode falar sobre. Eu acho isso interessante, no lugar de fala deles, vamos trocar. Mas é um lugar muito delicado, tem horas que é muito complexo, eu fico sem saber falar. Acho que eles têm que trazer para representar os alunos que estão ali, a forma que traz pode ser a questão. Algumas vezes vazia, como falei da romantização ou acho que eles trazem como ciência, mas uma coisa que eles não estudam, alguns até estudam e a gente vê que tem um caminho. Acho que Ana Urpia consegue fazer isso bem, ela traz referências afrocentradas. São aulas saudáveis que a gente consegue falar sobre tudo, muito leve. Ela traz referências e deixa o lugar de leveza porque parece que ela já acessou antes o que ela está levando pra gente. Ela sabe da importância daquilo na aula. Outros professores forçam alguma coisa porque sabe que a maioria dos estudantes é pretos, então tenho que levar, como obrigatório, e muitos não leem ou tentam levar num lugar de romantismo. Aí também não tem como ter a visão dessas pessoas, mas a gente também se cansa não quer ficar ensinando coisas básicas para quem tem acesso. Acho que a gente tá aqui pra ensinar também, mas a questão não é essa. eles têm acesso. Acho que eles podem pesquisar.
Iká	Recentemente eu fiz o componente Arte da Palavra, de Rubens da Cunha, no eixo de literatura afro de terreiro, a referência foi o livro As folhas cantam de mãe Stella de Oxossi. (...) Também tiveram duas referências: um artigo, o egbe: a palavra como adjá

	<p>de terreiro de mãe Stella de oxossi e o outro Literatura de terreiro de Henrique Freitas. Agora no componente de Mariana Balem sobre Artes e Patrimônio, vimos um pouquinho da questão do patrimônio imaterial de registro, tombamento, sobre o Bembé, aí indiretamente apareceu recortes, mas no geral não é. O que me ligou a Conceição Evaristo foi algo que eu já fazia, antes de entrar na universidade. (...) Eu já escrevia desde o final do ensino fundamental até o ensino médio, eu sou um poeta que já escrevia o dia a dia, intitulado escrevivência que ela diz que é a partir do que ela escuta e fica matutando. A minha literatura já tinha um compromisso com a coletividade e com os meus, depois que eu entrei na universidade, eu conheci Conceição, aí eu falei ela faz algo que eu já fazia, já tínhamos uma relação e comecei a me interessar pela área da Literatura e a Licenciatura em Artes e das escritoras é a que mais me contempla que eu consigo ver nela o que eu escrevo. Aí eu comecei a estudar mais, eu comecei com esse livro aqui dos movimentos e li poemas soltos e já li todos, histórias de leves enganos e paricências.... não foi ninguém da universidade não, Rubens me deu apoio, mas foi coisa minha. Eu pretendo continuar, meu projeto é grande com recorte para educação, minha referência também é Bell Hooks. No tcc é apenas uma reflexão teórica, sem campo empírico. No mestrado eu vou mudar o gênero do narrativo, conto, para o romance. Só teve Rubens e a Conceição Evaristo foi eu mesmo. Ele deu um empurrão e ficou super animado (...).</p>
--	---

4. Você percebe imbricações/vinculação entre o conteúdo ministrado em sala e as suas vivências de terreiro? Quais são?

Ofun	<p>Eu não era do terreiro e depois comecei a conhecer os colegas de terreiro que falavam de dança afro, mas a gente não se via ainda com essa possibilidade. Não era só a nossa maturidade, era o modo como a universidade pensava sobre o assunto. Tinha um colega da gente que ele queria fazer uma dança de arte do corpo e essa dança não foi considerada arte do corpo pela professora na época, tinha os embates do lugar com o professor e com a produção de conhecimento. A contextualização sobre a indústria de massa sabe, a galera eu acho que é bacana, mas estava na França, na Alemanha, e nós no recôncavo e parecia que estávamos atrasados na história, no referencial, no momento. Perguntávamos sobre a utilização de todos aqueles textos, pois não tinha contexto, na prática e no mundo. Era isso cada um pegava seu autor predileto, lia e defendia a ideia dele para a atividade. Nos componentes da Profa. Rita e Claudio Orlando, as vinculações acabavam sendo obrigatórias, tinham as histórias de vidas e alguns colegas achavam chato esse momento. Tinha colegas que estavam tão acostumadas com o modelo tradicional de ensino que perguntava se iam ficar contando historinha. Como se não fosse ciência. No meu caso eu defendia os dois lugares com as leituras que eu conseguia fazer. Não está previsto no currículo, legal, instrumental dentro da disciplina. Eu não via sendo cobrado nos currículos, os professores faziam o que eles queriam dentro da disciplina.</p>
Oxé	<p>Componente oficina do som e do movimento, Prof. Jorge Lampa. Em uma das aulas a gente falou sobre folclore na perspectiva de trabalhar e pensar a cultura popular e as manifestações de rua. Tratamos em alguns fragmentos do candomblé, como manifestação cultural da Bahia. Eu não consigo recordar outros componentes que eu possa destrinchar isso. Só nos de Ana Urpia, Maciej, Lampa. Também eu vejo essas pessoas que ministram as aulas interessadas no tema e isso muda tudo, mesmo no componente Som e Movimento pode ter um professor que não simpatize com o tema e não queira abordar isso na sala também é uma de mão dupla, depende do docente de quem está ministrando o componente.</p>

	<p>Por exemplo, a matéria oficina do corpo, na época tinha Maciej, Lia, Carol e Ana Uripia e eles têm interesses de pesquisa completamente diferentes. A Lia e o Maciej são da performance. Depende do que o professor pesquisa. Individualidade e subjetividade próprias. É interessante que se fale de epistemologias diversas, mas é importante que se fale do lugar aonde a gente está da Bahia, de Santo Amaro envoltos cotidianamente dessa cultura e isso vai modificando, se eu coloco isso no Rio de Janeiro a experiência será outra, se eu coloco de forma micro vai ser outra porque enfim então eu acho que deveria tratar de negritude na Bahia, de racismo, de feminicídio e tudo isso desemboca nessas ramificações afrobrasileiras que é o candomblé, povos pretos, uma coisa não está desgrudada da outra e é por causa disso a gente acaba tendo acesso a esses conteúdos de maneira muito superficial ou específica. Falam de terreiro, mas não aprofundam na materialidade sensível que é o terreiro.</p> <p>É muito difícil exigir em todos os componentes. Não é porque um professor seja mais interessante pela temática que traz. É porque os professores que citei trazem isso porque o componente prevê algumas aberturas para tratar de arte de cultura, de racismo. Com esse filtro é que se pode tratar o tema do terreiro. Em outros componentes, por exemplo Canto e Coral não sei se você já visitou as grades dos cursos do Cecult, mas nos componentes seria interessante tratar de epistemologias diversas para ver se tem esse afunilamento do terreiro que é uma coisa muito ampla, entendeu. Depois de você visitar essa grade você verá que no curso têm muitos componentes variados tipos: coral, instrumento harmônico. Por ser arte é muito difícil para mim exigir isso dos professores ou que se fale sobre isso. Não é um curso de ciências sociais é de arte. Em cada subjetividade do aluno a gente consegue perspectivas diversas e novamente por estar em Santo Amaro esse tema volta a ser estabelecido na sala com o sentido contrário da didática não é o professor é a turma, são as pessoas.</p>
Ogundá	O componente de patrimonialização e o andamento das demandas do terreiro.
Odi	Tem sim. Não tem uma provocação da universidade para nós, do que a gente já sabe do terreiro para dentro. Existe uma especulação, exemplo um tema caçar, aí a gente faz as vinculações. A coisa do terreiro é muito da oralidade, dos sentidos, das práticas não tem coisa robusta pra gente trazer. Eu sinto que a universidade nos pesquisa. Nos componentes que tratam de colonização, exploração etc. eu percebi na universidade como a religião de matriz africana é colonizada, seja pela inserção de pessoas brancas, das condições financeiras.
Owarin	O candomblé é uma escola e o diálogo com o terreiro não está longe da academia. A gente percebe na vivência de terreiro e influencia muito. As experiências do terreiro preparam a gente para a academia. A academia abre os horizontes para que conduza o terreiro de forma melhor e a gente se percebe de outra forma, de outro lado. No recôncavo que tem pessoas como pai Pote e outros babalorixás, yalorixás, yaôs e têm várias pessoas que vão ali plantando sua sementinha e formando isso que é o Cecult. Eu sou outra pessoa enquanto discente e babalorixá, a academia está me preparando profissionalmente e me fazendo ser uma liderança diferente. O terreiro já é tudo isso: lidar com a comunidade interior e exterior. Na academia (...) a gente se imagina, evolui, traz a vivência para dentro do terreiro e valoriza mais. Eu vejo a água de forma diferente. A água é algo mais sagrado que a gente tem mais a partir das vivências dentro da universidade, eu posso perceber ainda mais a questão da água. Uma simples questão.
Osá	<p>Sim, não lembro, mas já vivi essa experiência na aula de Maciej, arte do corpo, eu vivenciei isso. Não consigo me lembrar dos nomes dos componentes.</p> <p>O mundo acadêmico é diferente do terreiro, mas os dois têm sua importância, seu valor. São diferentes, mas se complementam, eu acho bonito esse diálogo, bacana e o Cecult vem conseguindo realizar esse discurso, essa dinâmica, essa conversa de uma maneira bem</p>

	<p>bacana, bem legal e acho que agora vai ampliar ainda mais com Rita Dias, não que com Danillo não tivesse, mas eu acho assim por Rita Dias ser mulher, ter sensibilidade, eu acho que através dessa ótica vai se intensificar mais. Um tem que beber da fonte do outro. Às vezes o universo acadêmico bebe do terreiro e às vezes o terreiro vai beber da universidade, vou trazer um exemplo aqui, como no processo de tombamento que o terreiro, o Bembé do mercado, precisou do fundamento da Universidade por conta do processo de produzir os documentos, documentação a videografia, o terreiro precisou da academia, mas durante esse processo a academia precisou do terreiro para interpretar algumas situações, falas e entender coisas que a academia não tinha contato é uma grande troca e foi uma troca de grande valor, eu tenho certeza disso e o Cecult vem fazendo isso quando abre as portas para falar do Colóquio, do Olubajé, o azé de obaluaye entra na universidade é de uma importância. Quando o sabejé entra não é que vamos catequisar as pessoas, a gente não está trazendo a religião para que as pessoas sejam de candomblé quando a gente leva o colóquio, a gente está levando o social, a história, a cultura, a gente não está levando a religião.</p>
Obará	<p>Imbricações fortíssimas. Estudos de religiões na Bahia de Francesca, Francisca e Michele. Em que Francesca trazia as contribuições do candomblé da Bahia na perspectiva dos rituais que eram praticados nos terreiros que era a pesquisa dela e a Francisca trouxe o trabalho dela junto a Irmandade da Boa Morte, o vínculo que essas senhoras têm com o candomblé nagô e o que esse vínculo expressa dentro dessa irmandade. Imbricações com a representatividade das senhoras poder expressar sobre as histórias delas me tocou e é uma questão que ela vem valorizando.</p>
Yrosun	<p>Não penso nada em específico assim. Talvez porque eu tenha pouco tempo no candomblé, mas eu nunca senti isso.</p>
Iká	<p>Não, a maioria das vezes, eu e meus colegas atrelamos. O professor fala de um assunto, alimentação, filosofia de vida e a gente faz relação, no terreiro e tal. É por conta própria, a partir da nossa subjetividade, repertório, da nossa imaginação, enquanto identidade constitutiva, a gente vai tentando atrelar. Quanto atrela facilita a aprendizagem.</p>

5. A sua formação acadêmica contribui para seu desenvolvimento dentro do terreiro? De que forma?

Ofun	Já respondido na pergunta anterior
Oxé	<p>Então meu olhar pelas dinâmicas estabelecidas no terreiro, a academia contribui para o pensamento social, histórico, cultural, epistemológico, interseccional perante as práticas ritualísticas do candomblé.</p> <p>E muda suas práticas no terreiro? Muda sim porque não estou no espaço que a gente vê isso com frequência. Na época do meu pai, com 60 anos de idade não se via Abiã, Yaô dentro da universidade porque são majoritariamente pretos e periféricos que não tinham acesso ao básico. O terreiro não é só espaço de produção de conhecimento, é o lugar de refúgio, quilombo onde as pessoas conseguiam através de muito sofrimento inclusive realizar suas práticas. Tinha muita repressão social, os atabaques quebrados pelos delegados da época, a polícia repressora então o espaço de terreiro é espaço de resistência social, política, econômica. Então pensar no terreiro com esse olhar afunilado a gente percebe essas ranhuras. Agora sou uma yaô acadêmica, agora vejo ebomis sendo doutores. Agora vejo abiãs vereadores, e falo de experiências pessoais minhas, estão no mesmo patamar.</p>

	<p>Dentro da minha produção de audiovisual eu registro terreiro, meu terreiro, eu fiz um documentário eu aprendi técnicas bem superficiais porque a universidade não dá tudo que eu preciso para a vida, mas ela me dá alguns nortes. Aprendi técnicas de fotografias e isso eu consiga praticar no terreiro é muito tipo meu. Essa busca é o que consigo ter. O Cecult não fornece essas ferramentas são os alunos que forjam essas armas.</p>
Ogundá	<p>Infelizmente as pessoas só se unem, entre aspas, quando o negócio pega. O que faltou para banir nossa religiosidade com a lei dos animais. É uma coisa. Promoveu mudanças. Eu promovi uma teoria sobre o Bembé porque antigamente as pessoas, o movimento negro ele não dava importância ao Bembé por conta do 13 de maio. Ele achava que estávamos comemorando a abolição da princesa Izabel e aí depois que a gente adentra a universidade a gente passa a clarear a nossa mente. Como o Bembé acontece um ano após a abolição a comemoração acontece não por conta da abolição, até porque depois da abolição muitos se submeteram a ficar escravizados por não ter terra e os que não quiseram se submeter foram para rua ficar à deriva e foram para o mar porque o mar não tem dono. Ninguém bota uma cerca no mar e diz isso aqui é meu. E de lá das águas doces e salgadas tiraram os peixes, os mariscos e sobreviveram e ajudaram a sua família a se manter, se fortalecer e após essa data eles foram agradecer. Eles não estão comemorando o treze de maio, eles estão agradecendo a mãe d'água. A Yemanjá, a Yá Oxum. Então a gente faz um presente, toca para os deuses e deusas e bota esse presente nas águas para presentear a mãe d'água pela sustentação que deu a eles tanto física, com os alimentos, como a espiritual. Eu fiz essa vinculação a partir da universidade. Não foi a universidade que me disse isso, em alguns componentes eu passei a ler Darcy Ribeiro mesmo e no dia que eu li o texto e assisti um filme, um documentário, contando a história dos primeiros povos dos quilombos e os povos kicongongos/kibondos. Você faz essa viagem e vê todo sofrimento e a gente vê que nossa história eles a todo tempo quiseram tomar a nossa história. Você vê como retrataram Yemanjá que é essa branca de cabelos longos com esse vestido longo e azul. Você não vai dizer que foi um negro que botou isso, é impossível. A gente passa a desconstruir. (...) A gente no candomblé é uma reunião familiar mesmo que não sendo consanguíneos. A gente não pode casar, namorar com a mesma pessoa do candomblé, a gente não pode raspar marido e mulher juntos, porque quando nosso povo foi trazido para cá mesmo sendo inimigos e de tribos rivais ou costumes diferentes naquele espaço que vinha pai, mãe, família completa e chegava aqui e era distribuído qual foi a forma de manter vivo a ancestralidade, eles se unirem e verem que estavam no mesmo barco e passarem a formar uma nova família com respeito (...) O Candomblé não foi inventado, ele foi construído com amor e afeto entre pessoas diferentes que trocaram figurinhas. Nós só temos um sangue que é do nosso povo, da nossa ancestralidade, não existe asé fulano e ciclanos, existem casas com segmentos diferenciados.</p>
Odi	Já respondido dentro de outras questões
Owarin	<p>Eu sou professor e a minha formação, profissão já me faz ser um babalorixá diferente e percebo a importância dos diálogos no terreiro. O terreiro é um espaço que sofreu muito em relação a isso. Várias questões em que o terreiro pode ser um espaço opressor. A academia me faz ver e entender melhor o que é esse espaço o que a gente reproduz o que a gente não deve reproduzir, cortar sobre isso. E aí me faz perceber isso. O terreiro está demais transversalizado pelo colonialismo. Eu venho desenvolvendo isso com as crianças de asé de terreiro. Ah não é porque ogum é isso. Ogum é o que? Eu tenho embate com muitas pessoas, com os mais velhos que não tiveram essas oportunidades e a gente mais jovem quer trazer e ter cuidado como chegar aos mais velhos e ajudar a eles entenderem aí tá a influência da academia a não reproduzir certos tipos de coisa isso não é o papel do terreiro(...) . Eu começo em grande parte com minha zeladora descontruindo</p>

	<p>algumas coisas que não são papel do terreiro. Quando entro na universidade que vejo as coisas, troco experiências. Eu me torno um babalorixá melhor.</p> <p>Tenho medo da internet, ferramenta de muita importância e abre caminhos, mas pode destruir o terreiro. Eu senti a essência do orixá. Naquela época não tinha acesso à internet</p> <p>O que eu puder ensinar para meus filhos, meu povo, meus sobrinhos e amigos, de experiência de vida para que seja algo transformador.</p>
Osá	Minha formação me ajuda no terreiro nas relações com as pessoas, com meus irmãos, com o sacerdote, o público e eu vi isso também no curso de Antropologia, eu não disse a você que a Antropologia me conectou. Isso me levou para antropologia agora e me ajudou nas relações.
Obará	<p>O negro entra dentro da universidade com várias deficiências de escrita e leitura e, principalmente, negros de terreiros que já são discriminados pela sua religião. Contribuí para que eu produzisse textos que verssem sobre as religiões de matriz africana, para o meu lugar enquanto um jovem representante de terreiro.</p> <p>Hoje eu sou Baba Egbe que como diz minha avó é o pai da comunidade, quem organiza as atividades e funções do terreiro, quem está em contato com o intra e o extra muro, então ajudou por exemplo a entender o que são essas diversidades e diferenças dentro do terreiro. Quando as pessoas chegam dentro do terreiro. O lugar da escuta, da compreensão, do acolhimento, me ajudou a ver meu passado e ao ver o meu passado eu estar à frente do tempo. Exatamente, isso aí resume.</p>
Yrosun	<p>Sim porque eu acho que todas as minhas formações são importantes. Não é tudo, mas em algum momento vai contribuir. No sentido não de status mas de entender que eu tenho algum conhecimento ali também. Ter as trocas nesse sentido que eu possa contribuir com meu trabalho. Por ora, teve uma festa que eu fotografei e deixei na mão de minha mãe bete e ela gostou muito, foi importante tirar essas fotos. Eu tinha uma ideia de fazer fotos em lugares não institucionais de formação e seria no terreiro, mas eu mudei o tema do TCC.</p> <p>Não acho interessante ser documentarista de algo que eu não vivo.</p>
Iká	<p>Eu, Gleise e Eloah estamos em um projeto que se chama ibejada. A intenção é fazer arte-educação para crianças de terreiro com a temática Estética negra e poder na vida da criança. Bia, mestre Adó, Luana, Gleise e Eloah circularão nos terreiros. A gente já tem a oficina e queremos que as crianças participem com esse recorte da autoestima, da estética negra e poder fortalecer a identidade e a estética de forma ampla, fortalecer a questão identitária. Ser criança não garante que terá infância. Um dos nossos objetivos é prolongar esse projeto para além de um final de semana, queremos instalar banca/reforço escolar. Esse projeto é do componente do professor Luciano é uma atividade avaliativa de fim de semestre, é um incentivo para escrever um projeto de terreiro e buscar financiamento. Luciano acolheu o projeto em conjunto com Profa. Laura.</p>

6. A sua formação acadêmica mudou sua perspectiva em relação ao terreiro? De que forma?

Ofun	<p>A academia foi um caminho e o caminho apresenta-se de várias formas com a família, namoro. No meu caso, foi a academia porque eu fui pra Santo Amaro estudar, foi via Santo Amaro e de algum modo eu ia chegar a esse caminho. O modo como penso a sociedade fora e dentro do terreiro elas se cruzam não se dissipam, se contornam. Como se fosse disputar no candomblé eu com um determinado tipo de comportamento que não</p>
------	---

	<p>deixa de ser eu e eu fora do candomblé também não, então as relações na vida da pessoa, o lugar da santidade, o candomblé é uma sociedade dentro de uma sociedade maior e a academia faz com que você compreenda o candomblé de uma outra forma, assim como o candomblé ensina a fazer academia de outra forma. Então a academia ajuda a estudar e a refletir, mas o candomblé ensina também a respeitar quem veio antes, a ouvir, obedecer, entender que tem coisas que agora vai está certo e que amanhã não vai estar certo, tem coisas que é pra estar e tem coisas que não é para estar, tem coisas que não cabem só a mim porque tem outras tantas pessoas e a ancestralidade envolvida a gente não é só mais a gente tem coisas dos que vieram das pessoas que chegaram antes. Até no meu terreiro eu falo que precisa estudar.</p> <p>Depois do Projeto de Extensão Cultura e Negritude foi que muita gente da própria cidade começou a entrar na universidade e a maioria das pessoas que entraram na universidade e estiveram na universidade foram de terreiro. Na minha época já tinham pessoas que eram da cidade, mas não eram de santo, de terreiro. A cidade nem sabia que eles estudavam lá. Depois que as pessoas de terreiro começam a entrar, elas começam ter um protagonismo, participação ativa, muitas pessoas de terreiro, daquela época, que entrou na universidade me conheciam e a profa. Rita, pois a gente ia muito nos terreiros, por exemplo meu Pai Pote fazia especialização na UFRB, minha mãe Manuela estudava lá. Eles queriam estar naquele lugar. Lá encontrou vários outros como eu, Profa Rita e outras pessoas que eles poderiam falar sobre a própria religiosidade, entender melhor a religiosidade e se sentiam confortáveis em entender mais a cultura nesse sentido. Eu tinha muito medo da entrada deles também, já que eu não tinha como acompanhar, ajudar, orientar. Na primeira semana que eles entraram foi massa, na segunda semana teve problema pela quantidade excessiva de leituras, trabalhos, modos de avaliação de alguns professores e tudo isso chegando a mim. Acho bom observar o modo como isso choca com a realidade deles, impactando, fazendo com que muitos tranquem o semestre, a disciplina e não concluam dentro do prazo previsto. Muitas pessoas de terreiro não terminaram ainda por causa dessas vivências. Você vai ouvir de várias pessoas que não concluíram por conta desse processo árduo, da não sensibilização em relação ao currículo e da forma de saber. Era gritante e muitos professores achavam que eles não sabiam escrever ou que estavam sendo favorecidos porque eram de candomblé. Fulano passou porque era de candomblé não porque ele era bom, tinha conhecimento em determinado assunto. Falo isso porque eu vi, eu saí da universidade e as pessoas continuaram falando isso.</p>
Oxé	Respondida nas questões anteriores
Ogundá	Respondida nas questões anteriores
Odi	Entender de fato o que é uma comunidade, a gente sente comunidade dentro do terreiro e como foi em África e se tornou aqui no Brasil, por isso eu trouxe o tema afro-indígena, pois eu sinto uma conexão muito grande e entender como é comunidade, as formas de cuidado, funcionamento, expansão do terreiro para a comunidade onde se vive, então é cuidar um dos outros. Batalho, crio políticas públicas para viabilizar a relação comunidade/terreiro e não sei se tem o culto afro, mas acredito nas reuniões/encontros de lideranças de terreiro que existe o diálogo. Unir pessoas de terreiro para conversar sobre as nossas problemáticas e entender o papel do estado que possa entrar de forma positiva, como o tombamento. Minha formação acadêmica é no sentido de pensar políticas públicas e diálogos.
Owarin	Respondido nas questões anteriores
Osá	Acho que também nas relações. Eu não tinha perspectiva de estudos, eu terminei o segundo grau e fiquei anos, décadas fora da sala de aula e quando eu resolvo fazer uma universidade eu fui pra Unirb em Salvador e tentei fazer Assistência Social. Eu também

	<p>não me identifiquei e era assim, eu tinha que sair dezessete horas da tarde para chegar meia noite, uma hora da manhã para voltar no outro dia com trabalhos da faculdade, trabalhos meus para entregar aos clientes. Eu disse que eu tenho que parar para meu bem-estar, minha saúde mental. Fiquei parado por dois anos aí mãe Manuela disse Geri estou fazendo o Bicult, o Bicult é a sua cara. Entrei no Cecult, eu perguntei o que era, ela me explicou e eu disse gostei. Fiz o enem, passei.</p> <p>A universidade se aproximou do terreiro, por exemplo, do Bembé com o evento Cultura e Negritude e isso aí já leva. No Cultura e Negritude precisa de alabês, de baianas, de alguém pra fazer acaçá. A Universidade entra em entrelaçamento com o terreiro e o pessoal começa ver tipo Manuela estuda aqui e aí começa a querer entrar. Depois de mim entrou Sérgio, Elson, Helena de Oxum, tem Elder de Oxum, quer dizer já são dezenas de pessoas de candomblé da cidade que só era um, pra você ver como esse xirê foi girando e a gente tá levando mais coisa. A universidade mudou o terreiro nesse ponto: de se tornar alguém, de ler mais, não falo isso querendo dizer que serei mais culto com isso, mas essas coisas são importantes para a gente se relacionar, entender as relações com as pessoas, e de mundo, de mundo real, espiritual, entender relações de um mundo geral. Achei isso importantíssimo. A universidade mudou a forma de ver, lidar com o outro, até mesmo no culto por conta dessas coisas, das leituras, das análises das pesquisas, eu entendi que o estudo transforma, muda, é extremamente importante não só para os filhinhos de papai para as pessoas de terreiro também. A gente catequiza mesmo as pessoas de terreiro para entrar na universidade, eu falo gente o CECULT é nosso, ele está na nossa cidade, não que eu seja contra as pessoas de outros estados, mas que são dezenas de pessoas do RJ, SP, MG e vocês com a universidade aqui de graça, não querem estudar. Aí já tem Uliana que já fez o Enem, mãe Miroca tá pensando em entrar e a gente vai aumentando nossa rede, a universidade me ajudou em relação ao terreiro em relação a isso aí. .</p>
Obará	<p>Mudou porque há um grande problema. O diálogo que o mais velho tem com o mais novo dentro do terreiro é a partir de uma perspectiva adultocêntrica. O mais velho ele detém o saber e transmite para o mais novo. Eu ficava incomodado quando os mais velhos ensinavam tal coisa e não queriam que eu problematizasse ou soubesse o significado de tal coisa que eles estavam passando. Então, eu penso que o diálogo tem que ser em ambas as partes, ambos os lados. Eu acho que o mais velho aprende com o mais novo e o mais novo aprende com o mais velho. Uma questão que o mais novo coloca mexe com toda a estrutura do terreiro e vou pensar como vou dar conta daquela situação. Então o mais novo me ensinou sim. A minha formação acadêmica com certeza me tirou do lugar do adultocentrismo e me colocou no lugar do agregar, compartilhar. Ajuda na formação para que se torne um egbomi, baba ou iyalorixá preparada.</p>
Yrosun	<p>Uma vez eu tive acesso no trabalho, através de uma colega, de um diário de uma mãe de santo com entrevistas que uma moça da Unilab fez e aí essa moça pegava e escrevia todas as palavras que a mãe de santo falava, ela era mãe de santo e de quilombo também. Só que quando eu li o diário folhee e eu chorei, o jeito que ela falava me lembrei da minha avó. Ela falava sobre a terra, o mar. Foi um lugar muito bonito, muito emocionante e ela começava a falar sobre candomblé é muito leve é uma coisa muito bonita. Eu chorei e comecei a pensar como pode uma noção tão bonita de mundo e ela é tão discriminada, colocada num lugar banal, ruim. Eu achei interessante o material que a moça produziu, um lugar sensível de uma conversa, tipo a mãe de santo está falando do mundo todo em poucas palavras. Acho que naquele momento eu entendi o que eu com minha formação universitária posso contribuir naquele espaço, daquele jeito, não uma coisa muito academicista, eu não quero mudar nada ali. Só potencializar.</p>
Iká	<p>Recentemente participei de uma formação em um terreiro de Muritiba e vi o quanto é importante o terreiro ter um estatuto. O nosso terreiro começou em fevereiro de 2018 e somos registrados, temos estatuto, registro pela Fenacab, estatuto registrado pelo cartório</p>

	e somos associação. Precisa atualizar os interesses e a gente está só com o compromisso religioso sem o recorte social e quando atualizarmos vamos fazer isso e comecei matutar e ver como é importante me fortalecer desses códigos e passei pela formação e vi que era importante caminhar com a lei, ainda mais a gente que sofre tanta coisa. Passei a me aprofundar, mas não foi tanto assim por conta da faculdade.
--	---

7. Você acredita que o terreiro pode contribuir com a academia? Como?

Ofun	Respondida nas questões anteriores
Oxé	Com toda certeza do mundo, na realidade ele é até sugado. Os terreiros de candomblé fornecem conhecimento abundante e a academia e o povo branco tratam o povo de santo como objeto de estudo então esse povo é muito explorado. Desde Pierre Verger as atuais construções sobre terreiro de candomblé que conseguimos ter acesso na Universidade são na verdade referências brancas, corpos brancos falando sobre candomblé. Daí quando você vê movimentos contrários pessoas de candomblé falando e estudando candomblé mostrando como práticas ritualísticas, epistemologias e culturas dentro do candomblé, do que é candomblé pode ser considerado um conhecimento válido, uma didática eficiente, enfim todos os parâmetros sociais que podem ser associados ao terreiro. Então acho que sim ele não só contribui, mas também de forma abundante estão sendo explorados, pois muitos professores se aproveitam desse rio, e na hora de retornar o rio seca e não tem esse retorno entende. É uma problemática dentro disso e a gente precisa falar.
Ogundá	Com seus conhecimentos, suas vivências, abrindo as portas para os debates. Quebrando os paradigmas entre as universidades e os terreiros. São dois lugares que lidam com a educação.
Odi	O terreiro é a espinha dorsal da academia. Se não existisse terreiro, principalmente, aqui em Santo Amaro e no Cecult, primeiro precisa estar em Santo Amaro, a cidade precisa assentar aqui tanto espiritualmente quanto com as pessoas daqui. A força que o Cecult aqui criou e fortaleceu um vínculo e um laço entre os terreiros, criou uma força dentro da universidade sobre o entendimento do conhecimento, então assim não é a universidade nem meu status de universitária, mas o meu nível de conhecimento, o que eu faço com meu conhecimento. Quem é você aqui, você universitária criou a universidade que ela de fato é e deveria ser. Eu entendo a Universidade como aquilombamento, lembrando Abdias do Nascimento. Quando a gente entra na Universidade são as relações culturais e sociais que a mantém. Então vejo o Cecult crescer e ser algo assim é um centro muito diferenciado dentro da cultura, de forma interdisciplinar. A força disso então quem sustenta o Cecult é a própria comunidade de terreiro e Santamarense, a gente sente o abraço e as porradinhas também tipo você chegou aqui que chegou no sapatinho. Fui muito bem recebida na cidade.
Owarin	Acredito que o terreiro pode contribuir com a academia. Eu acredito que isso esteja acontecendo. Em específico, o Cecult do que é você sair e passar por esse processo. Eu vou pra faculdade e é gente de outros estados e cidades que ficam perdidas. Chegar é uma mudança e a vida muda em relação a isso. Pessoas que vão recomeçar, pagar aluguel e não tem como se sustentar e pessoas que realmente passam fome, têm dificuldade

	<p>financeira e o papel do terreiro tem sido importante nesse aspecto também de dar esse apoio para que os alunos pudessem permanecer na faculdade cursando com a ajuda de instituições como o terreiro. A importância do terreiro de criar esse laço. O terreiro tem sido um grande ponto de apoio para esses estudantes estarem ali, além do cuidado espiritual. Eu estou entendendo as pessoas que estão comigo e a sua importância. A gente é testado pelo orixá quando eu penso que tem tantos babalorixás dentro da universidade e penso assim que essas pessoas tem cuidado, transformação, apoio espiritual. A grande presença do terreiro na universidade. A importância no contexto acadêmico. O caminho que o terreiro vem abrindo dentro da universidade tem assim essa característica. Pessoas que não entendem e nunca viram sobre orixás, caboclos e nossa eu não sabia. Pessoas que tinham uma visão pejorativa do que era candomblé, uma religião e a partir de trabalhos, fotografias, discussão têm ajudado no combate ao racismo. Existe o racismo religioso e está aí dentro outros e o terreiro está presente na universidade como forma de resistência. É preciso pessoas do terreiro estarem na universidade, afirmando que esse lugar que é nosso. O preconceito é grande dentro da sociedade.</p>
Osá	<p>O terreiro tem contribuído e pode contribuir não no sentido religioso, e também sim, por que não? Se a gente for analisar as cantigas dos orixás, os itans é uma grande contribuição literária que o terreiro pode dar a academia. A interpretação desses textos religiosos que podem dar um grande ensinamento e narra a história de um povo de uma maneira que as pessoas nem percebem infelizmente porque aquelas cantigas são entoadas em iorubá, mas são interessantíssimas, acho que o terreiro tem essa contribuição a dá. Nas folhas medicinais, outra contribuição que o terreiro pode dar e eu nem digo as litúrgicas, tanto com as folhas com os grandes mestres e mestras do terreiro com relação ao uso e manejo e aplicação delas nas vidas pessoas. Esses mestres e mestras manipulam as folhas durante décadas é uma bagagem cultural para passar a academia gigante que a academia nunca vai ter porque trabalha de um ponto de vista, de uma lógica muito diferente. A academia vai manipular a folha de forma que esse mestre, essa mestra não faz, mas a maneira que eles trabalham, manipulam, entendem a folha eles vão aprender não só manipular a folhas, mas como tratar o ser humano. O manejo da folha vai para outras situações, o terreiro tem muito isso, você pega um ovo e ele vai virar o globo terrestre. Isso é do terreiro, é muito potente e o terreiro tem muito pra dar a academia.</p>
Obará	<p>Contribuindo com outras epistemologias não eurocentradas, propondo outras formas de produção do conhecimento. Formas de pensar a relação do cotidiano do terreiro, da educação do terreiro, dos rituais. Eu acredito que o que o olho não vê a mente estigmatiza e a gente precisa trazer outras abordagens que eles possam ver que o candomblé não é bruxaria, magia, demonização. Que o candomblé é muito mais além.</p> <p>Não vi nenhuma epistemologia de terreiro na universidade. A profa. Rita e Claudio falavam do Irê ayô de Vanda Machada. Somente eles.</p>
Yrosun	<p>O Cecult é impressionante tem um potencial que não é muito investido de trazer o povo de santo, de candomblé ali para dentro para ensinar e aí entendo que esse povo deva ser valorizado em vários sentidos de remuneração à visibilidade porque é o que faz sentido a gente pensar que está nesse território, nessa universidade. Penso o Cecult como um trânsito, muitas pessoas da comunidade não estão ali dentro ainda. Penso num processo do Cecult de tentar se aproximar melhor da comunidade. Tem um distanciamento da academia porque acha que a academia o pessoal fala bonito, e precisa ter um momento de abertura para que o povo de Santo Amaro fosse para esse espaço. Ter um movimento que traga esse povo não falo só de candomblé mas poderia ser mais forte e ter gente de Santo Amaro na universidade.</p>

	<p>Muita gente já ouvir por conta da copeira, ou num estágio que dou que pergunta se eu entrei pela universidade pelo Enem, mas é pago? pensam que é pago. Eu sei que tem o pet que faz esse movimento, mas tem que ter outros também.</p> <p>Tem um estigma na cidade em relação aos estudantes. Trazer gente do candomblé também para a Universidade. Mãe Bete tem muito pra ensinar naquele espaço.</p>
Iká	<p>Eu vi que recentemente a UFRB, e antes era só a UFRJ, está com a proposta do mestre do saber, com Prof^o. Jorge Lampa. Eu sempre validei com minha mãe essa questão do saber, não só de fundamento que ela pode me passar por ser abiã, mas as coisas da vida mesmo, desde uma roça de cana, banana e milho no fundo do terreiro, a responder uma música para sacudir. O meu mestre Adó, o mestre de angola mais velho, aprendo muito com ele. Os dois detentores de saberes dão manutenção em coisas da faculdade. Meu mestre tem uma noção de música muito grande e ele passa para mim por meio de algumas palavras e para gente isso é pura técnica musical, mas ele me dá com outras palavras, eu sempre considerei mãe e mestre Adó como mestres mesmo, sabe então, acaba que a gente ver com eles são sábios que os professores me dão só teoria, mas na prática eu aprendo lá.</p>

A questão 09: Como você percebe o espaço de terreiro? É um local de cura, aprendizagens, significados etc.? Poderia nos contar uma experiência que ficou registrada na memória e que lhe marcou? Propositamente, ela não constará nos quadros de agrupamento de questões para análise, pois nela foram contadas histórias de vida que acredito ser importante destacá-las dentro do capítulo.

8. Fique à vontade para opinar sobre aspectos da formação que poderiam ser alterados/modificados. Quais sugestões você daria ao CECULT de modo a contemplar melhor o povo de santo?

Ofun	<p>Eu penso que quando o Cultura e Negritude se transformou num programa no centro e não era mais projeto de extensão ele tomaria essa dimensão dentro da universidade de colocar as pessoas não negras na condição de também de antirracistas. Eu achava que a proposição era essa e não de apartar ninguém, somar na luta antirracista e como a gente tinha tutor e tutora eu pensei que eles iam segurar na mão desses estudantes que as vezes caem. Eu tive com quem segurar na mão. Eu tive mão para segurar a minha, não só acadêmico, pedagógico, mas o cuidado que a Profa. Rita tinha com a gente e essa prática de cuidado não é comum na academia e é uma prática comum no terreiro. então o Yaô tem que ter alguém para cuidar por isso que você não pode ser arrogante, prepotente, muito vaidoso, porque o candomblé ensina que todo mundo vai precisar de alguém seja mais velho, seja mais novo ninguém faz asé sozinho, ninguém se cura sozinho, ninguém faz oferenda sozinho e quando faz não é o mesmo sentido quando alguém faz pra você. Quando essas pessoas entram na universidade e não acham ninguém para acolher essas se sentem sozinhas. Eu acho que deveria ter um comprometimento não só acadêmico, mas profissional, ético, da vida mesmo sabe. O candomblé como filosofia de vida ele ensina sobre comportamento esse tipo de comportamento que eu vou ler texto, passo 10 textos para Lorena e depois faço prova, faço um paper e tá tudo certo não condiz com a asé, com a prática do candomblé. Isso quer dizer que vai criar uma faculdade de candomblé? Não?</p>
------	---

	<p>A universidade precisa aprender e reverter o modo como estão ensinando essas pessoas também por que se não serão mais pessoas que irão passar na disciplina e vão levar isso para lugar nenhum. Os problemas vão continuar. Ah, a pessoa tem problema em escrever, já vi várias coisas sobre isso. Fulana mãe de santo está no Cecult e não sabe escrever, ninguém ensina como escrever. As pessoas vão continuar com seus erros a vida toda. Tem que ter comprometimento com o currículo que é importante, não somente centrada com as pessoas negras, sabe, mas que esse tema perpassasse todas as outras disciplinas, são transversais por si só não tem como falar de água e não falar de candomblé, falar de comida e não falar de candomblé. Para as pessoas de candomblé tudo tem a ver, o candomblé tá dentro da sociedade eu acho que precisa dessa sensibilização. Infelizmente, os programas de graduação, pós-graduação não existe formação complementar de professor que eu acho que seria essencial para trabalhar sobre essas questões. A formação continuada pedagógica que é trabalhar sobre determinados assuntos que é essencial para o estudante e que precisa ser revertido senão perde o sentido de ensinar, aprender e trocar e tornar essas pessoas essenciais para o mercado.</p>
Oxé	<p>Eu acho que o Cecult é um dos centros caçulinha da UFRB, e por estar bem localizado em Santo Amaro, num bairro periférico ao lado do rio traz um compromisso com a comunidade que é admirável e eu torço para que no futuro haja não somente o estranhamento, mas a quebra do muro porque o Cecult antigamente tinha muro e agora não tem mais muro foi uma quebra, botou uma grade que transparece dentro e fora para que a comunidade consiga adentrar cada vez mais esse espaço que ainda é elitizado, que é ainda embranquecido, que é ainda racista e que consigamos como não só como povo de santo, mas como povo de santo, da Bahia, de Santo Amaro, brasileira, afrodescendente e de axé esse compromisso com os discentes de oferecer não só material, referência bibliográfica que trate e lide do assunto mas também de entender esses corpos pretos. O babá, por exemplo, é pai de santo está na vivência de ase 24/48 horas e ele almeja ainda permanecer nesses espaços acadêmicos e vai conseguir com fé em Xangô, mas ele também está nas escolas, nos terreiros de candomblé, na comunidade e isso demanda tempo e tempo é tudo. A universidade demanda tempo, precisamos ler muito, entregar muito e essas pessoas que estão no terreiro tem uma dinâmica de vida completamente diferente. A gente fala de terreiro de candomblé, mas como estão essas pessoas dentro desses espaços, elas estão bem, mentalmente sãs e com a cabeça cuidada. O bori é equilíbrio de cabeça, mas precisamos também fazer o bori mental. Essas pessoas estão bem falando de candomblé, mas vivendo uma dinâmica de vida pesada de fato não vamos romantizar, ser de candomblé é difícil. O candomblé está aí pra todo mundo, mas nem todo mundo é pra ser de candomblé.</p>
Ogundá	<p>Na verdade, o CECULT é aquela coisa tudo que é de negro é complicado, eu sei que o Cecult é o lugar de formação de pessoas, principalmente de minha cidade que é preconceituosa, querendo manter a moral e os bons costumes. Há muito choque com os transgêneros, com as pessoas que fumam e a população chama de vagabundos. Não é porque eu não fumo que eu seja melhor que o outro. Precisamos respeitar o outro. Aquele lugar ali é emprestado e você vê o descaso que tem a Trzan que foi doada e não teve a criação do campus. A gente está ali no antigo Pedro Lago só que o curso tem que ter mais apropriação. De noite mesmo, só tem um lado, o outro está emprestado. Falta uma injeção para o campus do Cecult chegar ao status do Cahl. O curso tem muita coisa repetida, eu sei que é tecnologia, voltado para as artes, mas eu acho que tem que ter coisa voltada para o meio ambiente, povos tradicionais, alguns cursos para chamar a população para dentro. Eu acho o CECULT muito vazio, sei que já chegou perto de acabar, que as coisas não são de um dia para o outro, mas tem que ver o mestrado. A maioria do povo que saiu do CECULT vai para o CAHL, era pra gente continuar no CECULT. Deveria colocar outros</p>

	<p> cursos para trazer mais pessoas. Desconstruir a Universidade como escola. Lá é um lugar bom que você constrói, desconstrói.</p>
Odi	<p>A gente não tem e tá percebendo, sentindo agora, alguém que tem voz, espaço(...) Eu acho que deveria ter um núcleo, comissão, assim como eu tive na Propae em Cruz quando a gente entra na universidade que fala dos nossos deveres, dos benefícios e falasse também dos filhos de asé, as possibilidades deles. Luana mesmo não sabia que ela podia mandar o documento e ter o tempo de afastamento, de resguardo, então são coisas que ninguém sabe e só sabemos quando fomos buscar. Quanto a gente entra dentro do Cecult, a gente tem as plantas, a natureza como sagrada e que elas possam estar sempre cuidadas e a gente se incomoda com os maus tratos da equipe. (...) É importante o cuidado com a natureza dentro do Cecult e a orientação sobre o que podemos fazer e a academia vinculada aos procedimentos religiosos. É isso a gente não pode impor muito, é um Centro de Cultura, mas tem outras pessoas de outras religiões e a gente não podem querer destaque. Ter na semana de acolhimento palestra que aborda a intolerância religiosa, a questão do respeito.</p>
Owarin	<p>Eu gosto muito dos trabalhos que o Cecult vem trazendo. O Cultura e Negritude é um projeto maravilhoso, o Paisagem Sonora que também traz artistas negros para a universidade com o Bembé do Mercado que hoje é o nosso patrimônio onde a universidade tem uma grande influência nesse processo. Vejo o acolhimento, o processo, uma valorização em relação. A importância de a universidade trazer pessoas como Egbome Cici, essa grande Yabá, essa senhora tem muito conhecimento dentro do candomblé. Ver Cici dentro da academia é enriquecedor. Carlinhos Brown, a importância como artista e pessoa de asé, Mateus aleluia dentro da universidade, esse laço que tem é maravilhoso, mas assim eu acho que existe muita coisa que a universidade precisa melhorar, precisa ter um diálogo melhor com os conselhos discentes e pessoas do asé, fica muito no vácuo. (...) A gente sabe que tem professor de todo tipo que só faz colher, pega seu aluno cata as atividades, fazem suas pesquisas fora dali e vai construir seus projetos. A gente vai de inocente e depois vai aprendendo e não entra nessa jogada e não deixa ser lesado nessas questões. O Cecult precisa introduzir essas questões de povo de santo, mesmo no prédio provisório, a gente pede que saia de lá. Eu vejo assim que é preciso dar oportunidade ao povo de santo dentro da universidade como todo, existem pessoas que são de ase que estão na universidade por exemplo mãe Zilda (...) que tem suas limitações para ela poder se refazer, renascer, sentir a identidade da coisa ali. Eu acho também que o Cecult silencia muitas questões que de uma forma geral não estão presentes, mascara muita coisa que acontece dentro da universidade com pessoas de santo. Falta de apoio, como o corpo docente, já aconteceu caso de intolerância religiosa e depois acaba aquela questão sem resolver. Ao mesmo tempo que tem alguns professores abertos aos diálogos para melhor o plano de curso que hoje é outro pelos questionamentos dos alunos. Eu acho que o diálogo é imprescindível tem que existir e as questões precisam ser expostas.</p>
Osá	<p>O entrevistado acredita que respondeu nas outras questões</p>
Obará	<p>Eu acho que muitos dos componentes deveriam pegar como exemplo a disciplina, a didática e as metodologias dos professores Rita e Claudio. Eles fazem rodas, tiram a gente da sala e coloca a gente como protagonistas. E a gente produz a partir das nossas histórias de vidas, dos nossos locais, da nossa religião, e isso é muito interessante, aproxima as pessoas para dentro da Universidade. Não adianta eu estar dentro de um componente de comunicação se eu não trago Muniz Sodré, por exemplo. Lí Santaella em comunicação e Muniz Sodré é anterior a ela. Principalmente as disciplinas de Linguagens e Expressões Artísticas, Comunicação, Teorias das Políticas Culturais bebem muito das perspectivas clássicas e falta muito da antirracista dentro das Políticas Culturais. Precisa muito trazer essas realidades, elas precisam dizer, problematizar e implicar aquilo que já está instituído. Faltava também interseccionalidade nos componentes, não ouvia a</p>

	<p>problematização sobre raça, classe, mulheres, essas problematizações eram para as optativas, mas a gente precisa trabalhar nas obrigatórias também.</p>
Yrosun	<p>Eu acho um passo importante não referenciar os teóricos negros só em momento específicos, temos que estudar isso todos os dias, pois a gente estuda narrativas europeias todos os dias também. Não é que não tem, tem sim é questão do professor falar, aí ele tem acesso, a gente tá no corre, é muita coisa, mas sair do lugar. (...). A gente precisa ter essas oportunidades dentro do cecult e não somente algo específico, até porque os corpos ali são pretos, mas acho que está se encaminhando para isso. o Cecult é um trânsito, num lugar bom também, mas não pode parar de investir nisso se não vira tudo do mesmo.</p> <p>A gente está aqui em Santo Amaro cheio de mestras e mestres e acho que Santo Amaro é muito poderoso de sabedoria. Pesquisa não é só o que está nos livros super recomendados, mas como eu lhe disse aquele diário que li é preciosidade. E não é um lugar simples, é preciosidade complexa. Não é o lugar que qualquer um faz. Aquela mãe de santo fez porque ela é complexa, estudiosa, entende muito num lugar muito poderoso e nem todo mundo vai entender aquilo e eu acho que a gente trazer contribuições das narrativas negras para dentro do Cecult são estudos complexos.</p>
Iká	<p>Eu sempre falo que quero sim ter uma referência bibliográfica e acesso a uma epistemologia eurocêntrica até porque são elas que regem o curso, até a gente desconstruir isso tudo, a gente precisa conhecê-las, enfim vou precisar para alcançar alguns lugares para depois mostrar que a minha epistemologia de terreiro é válida então para eu poder hoje em dia validar a escrevivência de Conceição, eu preciso validar alguns códigos literários de Aristóteles, Carlos Drummond de Andrade. então eu não desconsidero e invalido essa referência bibliográfica branca, mas eu queria também que para de fato chegar em Conceição no que ela intitula de escrevivência, a gente precisa chegar em Aristóteles no que ele diz que a literatura é a representação e imitação do que acontece na realidade através da palavra escrita. Para eu chegar em Conceição eu preciso validar o que Aristóteles fala, então, eu não acho ruim ter Aristóteles no componente, o que eu acho ruim é não ter a presença de Conceição. então eu quero estudar e entender outra literatura (...) Eu acredito também que para adentrar esse cânone epistemológico é difícil, só que é isso tem que acontecer, ainda mais que estamos em um campo de Cultura, em Santo Amaro. E a gente tem todos os recortes e marcadores sociais que existem em torno desse território, aí tem componente assim que não dá pra gente tá, sabe a ingenuidade não cabe nesse campo e a ingenuidade é uma artimanha colonialista e a depender do professor que vier de lá pra cá apenas com algumas referências bibliográficas eurocêntricas que são válidas como já falei e não trazem outras possibilidades entendendo o espaço geográfico onde ele está não é mais pra gente aceitar, então por mais que seja difícil esse cânone tem que ter um livro nem que seja bem fininho assim de Conceição mas que faça jus ao território, território que a gente é e a gente tá. Eu almejo esse lugar da pedagogia da esperança que Paulo Freire fala. Uma referência bibliográfica mais sociocultural, uma abordagem da educação que está regendo os professores freirianos que ele diz que a gente precisa partir da vivência dos estudantes para poder lecionar. O que a gente intitula como eixo temático então nós estamos aqui no recôncavo para eu falar de música não preciso pegar sei lá, um canto de São Paulo já que estamos em Santo Amaro vamos pegar um cantor santamarense para falar de música, nós estamos em Santo Amaro vamos pegar o Subaé para falar de racismo ambiental. Precisa que o Cecult de fato contemple essa geografia, essa cultura, essa espiritualidade, presentes em Santo Amaro. É os professores se apegarem mesmo a esse eixo temático que é aproximar os conteúdos das variantes discentes mesmo para haver uma identificação, um aprendizado mais próximo digamos assim das pessoas.</p>

APÊNDICE C - Mapa 2 : Deleuze e Guatarri - Rizoma

