

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ONILDO DE SOUZA MORAES

O IMAGINÁRIO DO CANDOMBLÉ *KETU*:
PRÁTICAS DE ENSINO AFROREFERENCIADAS NAS AULAS DE HISTÓRIA NO
ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO ESPÍRITO
SANTO

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação Profissional da Faculdade Unida de Vitória – 21/06/2022.

VITÓRIA-ES

2022

ONILDO DE SOUZA MORAES

O IMAGINÁRIO DO CANDOMBLÉ *KETU*:
PRÁTICAS DE ENSINO AFROREFERENCIADAS NAS AULAS DE HISTÓRIA NO
ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO ESPÍRITO
SANTO

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação Profissional da Faculdade Unida de Vitória – 21/06/2022.



Trabalho de Conclusão de Curso na forma de Dissertação de Mestrado Profissional como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Área de Concentração: Religião e Sociedade. Linha de Atuação: Religião e Espaço Público.

Orientador: José Mário Gonçalves

VITÓRIA-ES

2022

Moraes, Onildo de Souza

O imaginário do Candomblé Ketu / Práticas de ensino afroreferenciadas nas aulas de História no Ensino Fundamental e Médio nas Escolas Públicas do Espírito Santo / Onildo de Souza Moraes. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2022.

x, 130 f. ; 31 cm.

Orientador: José Mário Gonçalves

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2022.

Referências bibliográficas: f. 126-130

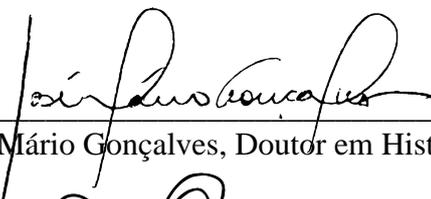
1. Ciência da religião. 2. Religião e espaço público. 3. Imaginário do candomblé. 4. Candomblé Ketu. 5. *Itáns*. 6. Afrocentricidade. 7. Decolonialidade. - Tese. I. Onildo de Souza Moraes. II. Faculdade Unida de Vitória, 2022. III. Título.

ONILDO DE SOUZA MORAES

O IMAGINÁRIO DO CANDOMBLÉ KETU:
PRÁTICAS DE ENSINO AFROREFERENCIADAS NAS AULAS DE HISTÓRIA NO
ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO ESPÍRITO
SANTO

Trabalho de Conclusão de Curso na forma de
Dissertação de Mestrado Profissional como
requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade
Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação
em Ciências das Religiões. Área de
Concentração: Religião e Sociedade. Linha de
Atuação: Religião e Espaço Público.

Data: 21 jun. 2022.


José Mário Gonçalves, Doutor em História, UNIDA (presidente).


Valdir Stephanini, Doutor em Teologia, UNIDA.

Adriano Pereira Jardim, Doutor em Psicologia, UFES.



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
ADRIANO PEREIRA JARDIM - SIAPE 2147548
Departamento de Psicologia - DP/CCHN
Em 14/07/2022 às 16:20

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/515870?tipoArquivo=O>

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação Profissional da Faculdade Unida de Vitória – 21/06/2022.





Ao meu grande amigo, irmão e confidente, que,
de 2012 até 2022, esteve comigo nos episódios
mais conflituosos de minha passagem até aqui
– Cadu.

AGRADECIMENTO

É pelo *emi*, o sopro da vida, que somos potencialmente liberados a seguir nossa trajetória no *àiyé*, aqui na terra. Em nosso percurso, já esquecidos do que havíamos pretendido no *òrun*, somos atravessados e afetados por vários seres que facilitam a conclusão de nosso trajeto. Com o coração radiante, celebro e agradeço imensamente ao primeiro ser de luz que sempre acreditou em meu potencial, e mesmo por dois ou três momentos em que só tínhamos “arroz” para comer em casa, ela fazia questão de ir ao armário da Neuza para comprar meus materiais escolares e pendurar em sua conta - minha mãe, dona Mariana Silva de Souza (*in memorian*) a quem eu amei e amo. Minha eterna guerreira, como ela gostava de ser chamada, obrigado pelo legado ancestral que me deixou. Em igual valor, dedico a minha mãe Oxum e ao meu pai Oxalá, representantes do culto *nagô-yorubá* onde renasci - no Candomblé *Ketu* – pelas mãos do meu zelador, pai e amigo, Edson Gomes, e pela minha mãe pequena e amiga, Fabiana de Oxalá. Este trabalho é fruto de preciosas orientações dos professores acadêmicos, além de irmãos de axé, que me ajudaram nessa empreitada em prol da nossa cultura aquilombada de terreiro, são eles: Adriano Pereira Jardim e Alexandre Jacob. Em igual valor, agradeço ao meu orientador prof. José Mário Gonçalves pelos conselhos que foram importantes, sobretudo para minhas conquistas pessoais e licenças para estudos, pela Secretaria de Educação do Estado do Espírito Santo (SEDU) e Prefeitura Municipal de Educação de Vila Velha (SEMED). Finalmente, agradeço as batalhas que meu pai Omolu me fez travar, possibilitando vencer até aqui, pois durante grande parte da produção deste arrazoado, a doença me acometeu, e por vezes pensei em desistir.

Concluo os agradecimentos com os brados dos orixás que caminharam comigo nesta jornada e dando força ao meu crescimento profissional e espiritual.

Òóré Yéyé ó!

Êpa Babá!

Atotoó!!!



“A escrita é uma coisa, o saber outra. A escrita é fotografia do saber, mas não é o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo que nos transmitem, assim como o Baobá já existe em potencial em sua semente”.

Hampatê Bá, citando Tierno Bokar Salif.

RESUMO

A pesquisa tem como tema geral: “O imaginário do candomblé *ketu*: práticas de ensino afrorreferenciadas nas aulas de história no ensino fundamental e médio nas escolas públicas do espírito santo”, cuja pretensão visa esclarecer o trajeto que originou, e trouxe ao mundo simbólico os signos que formam o Candomblé *ketu-nagô*, alicerçado na teoria das estruturas antropológicas da imagem de Gilbert Durand. A análise do fenômeno religioso, das religiões de inspiração africana, concentrou-se entre o final do século XVIII até meados do século XIX na Bahia. Os sujeitos históricos da pesquisa foram os povos afro-diaspóricos e falantes do idioma *yorubá*, cujo amálgama cultural serviu de centelha ao advento da religião *nagô-yorubá* em Salvador, tendo como influência o protagonismo das lideranças femininas africanas. Analisamos pelo devaneio onírico humano as imagens negro-africanas, no confronto entre o regime diurno e o regime noturno do imaginário pela ótica duraniana, no sentido de compreender como se operou a construção do imaginário do Candomblé *Ketu*, pela última grande diáspora africana. Nossa hipótese incipiente repousa em contradições e deformações porque passaram essas imagens pelas investidas do colonialismo epistemicida cristão-ocidental, no desconhecimento do imaginário mitológico e diaspórico que perfaz o Candomblé *Ketu*, cuja essência cosmogônica está presente nos *itáns*. Por meio do método fenomenológico de resgate da experiência consciente de terreiro, recolhemos esses mitemas nas entrevistas realizadas ao Ilê Axé Palácio de Oxalá - Serra/ES durante a elaboração deste trabalho. Finalmente, reconhecemos as Comunidades Tradicionais de Terreiro como um dos territórios do aquilombamento, bastião da cultura negro-africana em nosso país e atuação na preservação da memória e saber-fazer do povo negro. Não obstante, no aspecto profissional relacionamos conceitos elementares da decolonialidade assentados na afrocentricidade, necessárias para reflexão, combate e enfrentamento do racismo nas escolas, culminando na confecção de um pequeno manual antirracista com vistas de aplicabilidade nas aulas de História do Novo Ensino Médio.

Palavras-chave: Imaginário. Candomblé *Ketu*. *Itáns*. Afrocentricidade. Decolonialidade.

ABSTRACT

The imaginery of candomb ketu: afr-referenced teaching practices in history classes in elementary and high schools in public schools of the Espírito Santo has its intention, which aims to develop the theme of trajectory that originated the symbolic world the signs form Candolé-nagô, based on the theory of anthropological structures of the image Gilbert Durand. An analysis of the religious phenomenon, of African-inspired religions, was concentrated between the end of the 18th century and the middle of the 19th century in Bahia. The historical subjects of the research are the Afro-Diasporic peoples and Yoruba speakers, whose cultural amalgam was sparked by the advent of the Nagô-Yorubá religion in Salvador, influenced by the protagonism of African female leaders. We analyze the human dream daydream as black-African images, in the confrontation between the daytime regime and the nocturnal regime of the imaginary from the duranian perspective, in order to understand how the construction of the Candomblé Ketu imaginary works, by the great last African diaspora. Our hypothesis is based on contradictions and deformations because deformations of epistemological images by the onslaughts of the Christian-incidentary imaginary, with regard to ideas of epistemicity of the mythological imaginary and is present in the knowledge of the mythological imaginary and is present in the knowledge whose cosmogonic essence is present in the knowledge of the mythological imaginary that makes up Candombléism and is present in the knowledge of its cosmogonic essence. Through the method of rescuing the conscious experience of the terreiro, collected along these mythemes in the interviews carried out in Ilê Axé Palácio de Oxalá - Serra/ES during the elaboration of this work. Finally, we recognize as Traditional Communities of Terreiro as one of the territories of the quilombamento, bastion of black African culture in our country and acting in the preservation of the memory and know-how of the black people. Nevertheless, notwithstanding any aspect related to elementary concepts of decoloniality, aiming to reflect, combat and confront racism in schools, culminating in the construction of a small anti-racist manual with a view to applicability in the History classes of the New High School.

Keywords: *Imaginary. Candomblé Ketu. Itáns. Afrocentricity. Decoloniality.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 SAGRADO E IMAGINÁRIO: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM SIMBÓLICA DO CANDOMBLÉ.....	16
1.1 Imagem: o devaneio humano.....	16
1.1.1 Os arquétipos da imagem através dos sonhos	20
1.2 Estruturas antropológicas do imaginário no Candomblé <i>Ketu</i> – linguagem, símbolo e mito	24
1.2.1 O processo de formação e “deformação” da imagem.....	26
1.2.2 Imaginário: linguagem simbólica	28
1.3 O Trajeto Antropológico da Imagem de Gilbert Durand	34
1.3.1 A imagem do Candomblé <i>Ketu</i> : regime noturno e seus elementos.....	37
2 CANDOMBLÉ <i>KETU</i> : EPISTEMOLOGIA DECOLONIAL E COSMOGONIA ATRAVÉS DOS <i>ITANS</i>	49
2.1 O Candomblé <i>Ketu</i> na perspectiva da Afrocentricidade	49
2.1.1 <i>Yorubá</i> : a língua que unificou várias nações.....	54
2.1.2 Os primeiros candomblés sob a hegemonia matrilinear.....	60
2.2 O regime da imagem do Candomblé <i>Ketu</i>	65
2.2.1 O mito subjaz o imaginário: o sistema religioso <i>nagô-yorubá</i>	69
2.3 A cosmogonia da nação <i>Ketu</i> e as memórias do Ilê Axé Palácio de Oxalá	73
2.3.1 A imagem arquetípica dos orixás	76
2.3.2 Experiência consciente de terreiro.....	79
3 A IMAGEM DO CANDOMBLÉ <i>KETU</i> E AS AÇÕES AFIRMATIVAS PARA A VALORIZAÇÃO DE UMA CULTURA NEGRO-CAPIXABA NAS AULAS DE HISTÓRIA	85
3.1 Entrevistas de terreiro e o imaginário do Candomblé <i>Ketu</i> nas estruturas antropológicas da imagem de Gilbert Durand	85
3.2 Elementos decoloniais e afrocentrados e sua utilização nas aulas de História.....	94
3.2.1 A colonialidade na deformação da construção de uma História Afro-Brasileira.....	98
3.2.2 O lugar negro-africano: propostas decoloniais e sua utilização para a Secretaria de Educação do Estado do Espírito Santo (SEDU).....	102
3.3 Propostas para as aulas de História no Ensino Médio: perspectiva decolonial, epistemologia preta e afro-capixaba	105

3.3.1 Afrocentricidade: práticas epistemológicas dos povos <i>nagô-yorubá</i>	109
3.3.2 Terreiro: território e memória do aquilombamento.....	111
3.3.3 Pequeno Manual Afro-capixaba e seu uso nas aulas de História.....	116
CONCLUSÃO.....	122
REFERÊNCIAS.....	126
APÊNDICE: ENTREVISTAS DE TERREIRO.....	131



INTRODUÇÃO

Por intermédio da irrupção simbólica das imagens, tomamos consciência do mundo intangível, diferindo-o do tangível. Na religião, a separação do caos ao cosmo atribui sentido à vida humana através dos sistemas cosmogônicos e seu efeito ontológico dos ser. As imagens primordiais, prolongamentos do cosmo pelo inconsciente coletivo são transmutadas no universo simbólico, materializam-se em textos, gestos e linguagem.

Uma vez que as imagens produzem e reproduzem significados, corroboram para a existência e sentido humano, perfazendo assim seu papel e deixando seu legado arquetípico e atemporal. A sensibilidade humana por meio da intuição elevou seus sentidos a um estágio capaz de guardar memórias atemporais cujo trajeto original, primitivo e arquetípico encontra-se protegido em seu inconsciente.

A presente pesquisa intitulada: “O imaginário do Candomblé *Ketu*: práticas de ensino afroreferenciadas nas aulas de História no Ensino Fundamental e Médio nas Escolas Públicas do Espírito Santo” investigou o processo de formação do imaginário cosmogônico e afro-diaspórico do Candomblé *Ketu*, cujo produto profissional será um Pequeno Manual Afro-Capixaba para dar suporte aos professores de História nas Escolas Públicas do Espírito Santo.

Em linhas gerais, a cosmopercepção *nagô-yorubá* fora negligenciada e deslegitimada, resultado da deformação de suas imagens pelos tentáculos epistemicidas do colonialismo cristão, inserindo no limbo os valores civilizatórios afro-diaspóricos em prol de uma cultura exclusivista colonial, eurocêntrica, etnocêntrica, patriarcalista, misógina e epistemicida, marcadamente presente nos currículos escolares.

A análise do imaginário do Candomblé *Ketu* ancorou-se na teoria das estruturas antropológicas da imagem de Gilbert Durand, pelo contraponto de duas grandes estruturas que formam o imaginário - diurno e noturno, capitais ao conhecimento dos signos *nagô-yorubá*. Em resumo, o regime diurno encaixou sua estrutura colonial, cristã, etnocêntrica e epistemicida no negligenciamento da cosmogonia e história negro-afro-diaspórica, deformando sua imagem, manifesta em nossa sociedade na forma de racismo.

A pesquisa, de caráter fenomenológico propõe-se descobrir: como se processou a construção do imaginário do Candomblé *Ketu* na última grande diáspora africana? Nossa hipótese repousa em contradições e deformações durante a formação das imagens diaspóricas pelos não-praticantes da religião *nagô*, com base no regime diurno da imagem antitética e salvacionista, que diverge das estruturas místicas, de harmonia pela intimidade à quietude ao

gozo e no deleite, presente no regime noturno da imagem, ancorado nas estruturas da imagem de Gilbert Durand.¹

Feito isso, no primeiro capítulo sistematizamos os elementos geradores no devaneio arquetípico humano até a formação da imagem, fazendo uso da teoria metodizada por Gilbert Durand pelo Trajeto Antropológico da Imagem, que se apoia em duas grandes estruturas antagônicas à inquirição do imaginário – o regime diurno de base antitética e o regime noturno de base íntima e mística.

Investigar a origem das imagens do Candomblé *Ketu* através do percurso antropológico, bem como as posteriores distorções afro-diaspóricas pelas investidas do imaginário cristão-diurno-antitético, e sua oposição aos elementos do regime noturno da religião *ketu-nagô* foi nossa preocupação inicial no primeiro capítulo, a saber: “Sagrado e Imaginário: a construção da imagem simbólica do Candomblé. Ao final, inserindo os signos cosmogônico *nagô* ao regime noturno da imagem.

Pesquisadores da Faculdade Unida de Vitória (FUV) tem se preocupado com o fenômeno da religião que atravessa o Candomblé *Ketu*, como José Geraldo das Mercês Júnior e a importância do uso das ervas no culto *nagô-yorubá* dedicado ao orixá *Ósún* e análise da memória consciente de terreiro.² Ou Selma Correia Rosseto e a omissão dos docentes da Prefeitura de Vila Velha a conteúdos que contemplem as religiões de matriz africana no Ensino Religioso.³

Ressaltamos que a utilização do vocabulário na língua *yorubá* foi proposital, com suas respectivas explicações em notas de rodapé, com vistas à preservação aforreferenciada de nosso texto. Em tempo, a utilização do termo “candomblés” alude há três nações atuantes no culto de inspiração afro-diaspórica: *jeje*, *angola* e *ketu*. Já a menção ao Candomblé *Ketu* remete a nação *yorubá*, responsável pela sistematização deste culto em Salvador, pela qual analisamos seu imaginário mítico.

No segundo capítulo, “Candomblé *Ketu*: epistemologia decolonial e cosmogonia através dos *itáns*”, investigamos a história afro-diaspórica em Salvador e a formação dos arquétipos

¹ As imagens antitéticas, figuras de linguagem, foram exploradas por Gilbert Durand para organizar e conhecer as imagens pelo seu duplo. E essas imagens duplas, para ter sentido e significado precisam estar atreladas com sua antítese, isto é, o seu oposto. Ver DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

² MERCÊS JÚNIOR, José G. *Os encantos de ÒSÙN: o ÀSE de suas ervas usadas no candomblé KÉTU-NÀGÓ*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2018. p. 25.

³ ROSSETO, Selma C. *Religiões de matriz africana: inclusão ou exclusão na disciplina de ensino religioso?* Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2016. p. 42.

mitológicos da imagem na construção do imaginário do Candomblé *Ketu* à luz dos estudos “mitodológicos”. Bem como, a relação com os *itáns* pelas estruturas místicas de deleite, prazer e descida à taça uterina de suas imagens, presentes no regime noturno do imaginário de Gilbert Durand.

Para corroborar a presença dos *itáns* no imaginário do Candomblé *Ketu*, realizamos entrevistas semiestruturadas ao Ilê Axé Palácio de Oxalá -Serra/ES, com vistas científico-profissionais à posteriores pesquisas, visto que todo terreiro carrega marcas aquilombadas de resistência decolonial, concentrando uma gama de elementos à memória negro-africana, cujo resgate auxilia no combate a intolerância religiosa disfarçada de racismo nas escolas.

O método fenomenológico por meio da semiótica, utilizado nas entrevistas possibilita o acesso à experiência consciente dos sujeitos da pesquisa e as imagens arquetípicas que vem à tona por meio de *itáns* - as histórias míticas imemoriais dos povos *nagô-yorubá*. Esperamos, solapar radicalmente a visão deformada existente em suas expressões religiosas e manifestas nas práticas culturais de nosso país.

Não obstante, a imagem do Candomblé *Ketu* sofreu processos históricos de deformação da imagem, e culminou na construção de cópias pragmáticas fornecidas pela percepção moral cristã dos não praticantes do culto afro-brasileiro, produzindo representações de caráter negativo, muitas vezes grotesco por desconhecer as imagens mitológicas que direcionam suas hierofanias de terreiro.

Esclarecer o estigma eivado de preconceitos cristãos ao eixo civilizatório afro-diaspórico faz-se necessário para a compreensão do Candomblé *Ketu* enquanto resultado de resistência e luta contra a escravização colonial. Um dos espaços pujantes de representatividade negra são as Comunidades Tradicionais de Terreiro, guardiões da cultura afro-diaspórica em nosso país.

Finalmente no terceiro capítulo, relacionamos conceitos elementares da afrocentricidade, afroperspectiva e afrorreferência, no sentido de encaixar esses conceitos no grande continente da agência protagonista da negritude. Seja na agência e localização através do protagonismo negro, na contextualização da história negra à realidade brasileira ou consoante a influência negro-indígena na construção da língua e cultura brasileira.

Ademais, o trabalho tem vistas ao enfrentamento do racismo estrutural e epistemicida, que atua nas escolas na reprodução disforme da cultura negra. Por essa razão, justifica-se o uso de conceitos que trazem à baila a importância dos saberes afro-diaspóricos, no sentido de sular a construção da história afro-diaspórica, cuja formação ergueu e influenciou de modo indelével a cultura e a história de nosso país.

Não pretendemos fazer uma discussão teórica acerca dos conceitos que trazem a bandeira dos saberes da negritude e indígena como cerne do pensamento na construção da cultura brasileira. Este arrazoado utilizará o conceito de afrocentricidade com vistas afroperspectivistas, pois ambos os conceitos são convergentes ao bem comum de nossa discussão – o combate ao racismo, a intolerância e o epistemicídio da negritude brasileira e afro-diaspórica.

A afroperspectiva de Renato Nogueira é um braço do pensamento afrocentrado de Molefi Kete Asante, que parte da agência e localização das perspectivas negras no protagonismo para a elaboração de sua história. Trazendo essa análise para a realidade brasileira, o pensamento pautado na afrocentricidade se afro-perspectiva, pois tem estruturas e fenômenos próprios, sobretudo no que se refere ao racismo e epistemicídio histórico do povo negro no Brasil.

Nesse sentido, o fio condutor do debate e discussão acerca do combate ao racismo estrutural e ao epistemicídio histórico, de esvaziamento da cultura negro-africana no Brasil terá como transmissor o conceito da afrocentricidade, mas dialogando com conceitos complementares, manifestos na afroperspectiva e na aforreferência para elaboração de nosso produto profissional de uso didático-pedagógico nas escolas públicas.

A escola é uma instituição plural onde todos os segmentos sociais e religiosos se coadunam, criando pontos de tensão constante entre os estudantes. Aventa-se através do conhecimento da base mitológica do Candomblé *Ketu*, e sua construção enquanto território do aquilombamento contra o racismo colonial diminuir as tensões traduzidas em racismo e intolerância, no intuito de ressignificar a história afro-diaspórica.

Desmistificar o culto do Candomblé *Ketu* através do resgate da ancestralidade matrilinear afro-diaspórica da África como útero da humanidade e sua cosmopercepção que respeita e valoriza o eixo civilizatório de outrem, é uma forma de reconhecer e respeitar a contribuição afro-diaspórica-brasileira na construção de nossa sociedade, marcada historicamente pelo silenciamento epistemicída nos currículos escolares.

Para balizar as reflexões da cultura e história da negritude no Brasil, recorreremos aos dispositivos legais da educação, pelas Leis 10.639/03 e 11.645/08 que prevê o incremento de novas práticas pedagógicas ao ensino de História mediante a Educação das Relações Étnico-Raciais na escola com a produção de um manual profissional para uso nas aulas de História.

Produzimos um Pequeno Manual Antirracista com vistas de aplicabilidade nas aulas de História nas Escolas Públicas do Espírito Santo, pois versa sobre os espaços da cultura afro-capixaba, dialogando conceitualmente com elementos da afroperspectividade, bem como

saberes negros ancestrais presente na afrorreferência capixaba. O que é positivo, no sentido de retirar da invisibilidade a história do povo negro capixaba.

Espera-se o impacto positivo deste manual, a fim de suscitar a curiosidade de novos professores pesquisadores no seio das secretarias de educação para desenvolvimento de pesquisas em novas linhas com os objetos movimento negro, africanidade ou experiências interculturais, o que é positivo para atendimento não apenas da legislação aplicada ao caso, mas também das políticas públicas educacionais vigentes.

Através dos atos de resistência, criatividade e fé, as religiões de inspiração africana mantiveram viva sua epistemologia preta, bem como seu cosmo sentido presente nas várias dimensões da formação social brasileira, seja no viés cosmogônico, cultural, político ou religioso, sendo urgente a aplicação desses “saberes ancestrais negro-africanos”, por meio dos dispositivos legais ao enfrentamento e combate ao racismo nas escolas.



1 SAGRADO E IMAGINÁRIO: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM SIMBÓLICA DO CANDOMBLÉ

Iniciaremos este primeiro capítulo, refletindo acerca da teoria do Trajeto Antropológico da Imagem de Gilbert Durand. Ademais, utilizaremos elementos da imagem nas obras de Monique Augras e Carl G. Jung, no que se refere a origem dos arquétipos e narrativas míticas, na obtenção de pistas para investigação do percurso da imagem e sua manifestação ao mundo das sensibilidades humanas, de modo simbólico.

Em seguida, analisaremos a partir da irrupção da imagem o embate entre o regime diurno antitético cristão, *versus* o regime noturno da intimidade e do deleite, presente na cultura *nagô* que compreende o Candomblé *Ketu*. Veremos que as consequências dessa peleja foram nefastas ao imaginário nas expressões religiosas de inspiração africana, uma vez que o catolicismo distorceu e deslegitimou a cultura *ketu-nagô*.

Finalmente, relacionaremos elementos do regime noturno de Gilbert Durand que perfazem as estruturas da imagem: eufemismo, antífrase, dupla negação, encaixe, redobramento, gulliverização, e continente-conteúdo, na busca da compreensão do imaginário do Candomblé *Ketu* e o trajeto antropológico de suas imagens, além das distorções históricas desferidas pelo cristianismo ao seu imaginário.⁴

1.1 Imagem: o devaneio humano

Imaginar é um atributo humano. Tal atributo pode se manifestar através das lembranças humanas engendradas por vezes em meio a sonhos ou recordações oníricas. Imaginar remete a humanidade há um momento atemporal. As imagens são tecidas, deformadas e modeladas por

⁴ Gilbert Durand utiliza-se das figuras de linguagem para corroborar a função do regime da imagem. No que tange ao Regime Noturno, o eufemismo perfaz a imagem pela atribuição de leveza à imagem, cuja realização se processa no jogo antitético pela dupla negação da imagem, uma vez que pelo negativo se reconstitui o positivo, destruindo o efeito negativo que precedeu inicialmente à imagem. A antífrase, por sua vez, refere-se a uma inversão radical do signo da imagem no momento de sua emergência. Inversão radical que culmina numa dupla negação da imagem como no eufemismo, invertendo a atitude representativa de seu signo e solapando seu significado primeiro, isto é, negativo. Enquanto as figuras de redobramento e encaixe são fruto da estruturação da negação primeira da imagem (dupla negação), tendo por consequência, o processo de redobramento indefinido. Tendo como fim, a descida à intimidade e penetração das imagens que se encaixam no âmago do grande continente, cujo conteúdo está dissolvido e encaixado na dialética desse grande e devaneante continente, que sofre processo de gulliverização, ou seja, na atomização da imagem até sua ínfima quantidade, capaz de transmutar-se novamente, formando as estruturas que constelam as imagens de caráter noturno. Ver: DURAND, 2012, p. 194-276.

meio de arquétipos que descambam na elaboração de símbolos. Nesse ínterim há a construção do arcabouço imagético humano.⁵

As imagens podem resultar tanto das pulsões e paixões humanas como de intimidações, investidas e impressões do meio social, cujas imagens precedem a esquemas humanos naturais que projetam a constelações universais do imaginário.⁶ Cabe às narrativas mitológicas a função de dar corpo simbólico na irrupção da imagem.

A imaginação humana tem origem no meio metafísico, por vezes de caráter primordial e exemplar, percorrendo todo um espaço que vai do plano sensível e intuitivo até sua representação, deixando-se revelar. Entretanto é necessário prudência, pois as imagens e seus símbolos coletivos não possuem uma exata origem primordial.⁷

Há de se concordar, do ponto de vista antropológico pelo qual a linha de raciocínio de Gilbert Durand foi baseada, que a imagem perfaz a mente humana desde os tempos primevos do *homo sapiens* até seu trajeto final no mundo simbólico. Assim, para estudar as imagens e as constelações que dela se seguiu, faz-se necessário partir das impressões e rastros humanos.

As imagens, do ponto de vista antropológico são estruturadas através de isomorfismos cujos símbolos convergem entre si, para a formação gera uma unidade comum, específica. Desta forma, uma imagem pode rememorar vários arquétipos a qual podemos situá-las ao campo das imagens ancestrais que contém elementos da humanidade.⁸

Segundo Bachelard, a imagem caracteriza-se de isomorfismos, pois se manifesta por diferentes nuances, mantendo um sentido semântico e continuando a ser ela mesma, mesmo tendo sofrido reformas e deformações sociais.⁹ Parece-nos que tais imagens coletivas são imemoriais sendo necessário portanto, sua fundamentação mitológica, pois a cosmologia do caos e do cosmos permeia a mente humana na busca de explicações.

As imagens sofrem pressões sociais consoante cada contexto, tempo e espaço até sua percepção em determinado período; até sua rememoração do mundo da memória e das lembranças de seu tempo, até a projeção de seu instante no espaço.¹⁰ Na religião, área que nos interessa, a imagem pode nos revelar determinadas construções reminiscetes de um passado mítico, glorioso, funesto ou heroico, por exemplo.

⁵ DURAND, 2012, p. 63.

⁶ DURAND, 2012, p. 64.

⁷ JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2020. p. 33.

⁸ PITTA, Danielle P. R. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Curitiba: CRV, 2017. p. 42-43.

⁹ PITTA, 2017, p. 43.

¹⁰ NOGUEIRA, Paulo A. S. *Linguagem da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 123.

O mito, narrativa que utilizaremos para corroborar a origem da imagem do mundo das ideias ao mundo simbólico foi elevado pelas civilizações ao longo dos tempos à categoria de explicação primordial para existência dos seres e das coisas por meio da cosmogonia, cujas histórias sagradas são um referencial original e um meio à conduta humana.¹¹

Analisar a imagem do ponto de vista cosmogônico não compreende apenas uma leitura a partir do fenômeno religioso, mas também nos permite perceber traços históricos, culturais e antropológicos. Descortinar o mito nos permite verificar a irrupção do fenômeno humano através do sagrado, pois o mito localiza-se em contexto histórico e religioso, a partir da existência de uma realidade primeva e imemorial.¹²

No assoalho dos devaneios humanos, ancorados na visão cosmológica, determinados fenômenos antropológicos são evidenciados e passíveis de análise, onde encontramos um terreno fértil e base para verificação do imaginário, afastando-se de determinadas tergiversações unilaterais, pois sua origem está localizada nas lembranças humanas.¹³

Um fato capital que nos inquieta, remete-se a forma de culto trazida por africanos escravizados entre os séculos XVIII e XIX ao Brasil, mais precisamente na região de Salvador, engendrando o fenômeno religioso brasileiro do Candomblé da nação de *Ketu*, bem como as imagens que se seguiram desse culto ao devaneio social. Este fato especulativo deveu-se em função da nação *Ketu* ter preservado uma gama maior de elementos africanos em seu culto, facilitando assim a pesquisa, sobretudo bibliográfica.

Reunir elementos constructos da imagem do momento de sua projeção até sua manifestação do mundo simbólico ao mundo físico requer uma busca, muitas vezes perdida. Isto porque, a imagem sofre variações e interferências das mais diversas nos sentidos antropológico, psicológico, cultural, social e histórico.

Adotaremos as assertivas contribuições do antropólogo Gilbert Durand, na tentativa de compreender como ocorreu a projeção simbólica da imagem. O início de sua movimentação, o percurso realizado para o campo simbólico visando inserir a humanidade como produtora atemporal de imagens, a partir de esquemas, de arquétipos, de símbolos e de mitos.

As ideias duranianas esforçaram-se em deixar evidente que o estudo do imaginário não se encerra diante das paixões pessoais do pesquisador, mas sim, no conhecimento e

¹¹ ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 22.

¹² ELIADE, 1972, p. 27.

¹³ JUNG, 2020, p. 41.

reconhecimento de toda produção do *homo sapiens* através da literatura, língua, história, cultura, etilogia e mitologia materializadas simbolicamente.¹⁴

Entretantes, a perspectiva de análise adotada para compreender o verdadeiro percurso e produção da imagem do Candomblé *Ketu* e seu imaginário deformado pela cristandade tomarão como base, o imaginário trazido pelos vários grupos *nagô-yorubá* através de sua cosmogonia de origem mitológica africana.

Resgataremos o imaginário cosmogônico da nação *Ketu*, justamente para inserir em nosso arrazoado reflexões, a partir do pensamento afrocentrado e afroperspectivado que insere em suas narrativas elementos africanos para discorrer sobre sua própria imagem histórico-cultural.¹⁵ Isto porque “afrocêntrica” é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes do fenômeno atuando sobre sua própria imagem cultural.¹⁶

Os fenômenos epistemológicos que partem de imagens cosmogônicas, dentro da cosmopercepção negra se fazem relevantes, pois indicam uma localização e agência afrocentrada na produção de narrativas baseadas na episteme afro-diaspórica e decolonial. Por isso a necessidade de estudar o fenômeno religioso e as expressões culturais do Candomblé *Ketu*, reminiscentes da afro-diáspora nas referências do campo da afrocêntrica.¹⁷

Segundo Durand, o imaginário é constituído por meio da subjetividade humana que assimila o objeto apresentado, bem como pelas investidas do modo como a imagem se apresenta. Logo, o imaginário trata desse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar na construção dos imperativos pulsionais do sujeito.¹⁸

A construção da imagem, o arcabouço do imaginário e seus símbolos, tendem a ser assimilados no contexto a qual se encontra o sujeito. Este sofre pressões sociais e concomitantemente é seduzido por seus anseios, seus desejos ou o aquilo que ele traz de

¹⁴ DURAND, 2012, p. 71.

¹⁵ A ideia da Afrocêntrica pretende afirmar, localizar e agenciar o lugar da negritude africana no protagonismo da produção de sua própria história, partindo de suas experiências, práticas, referências e valores com base nas narrativas e episteme negra e afastando a versão colonialista da perspectiva histórica africana. Ver ASANTE, Molefi K. Afrocêntrica como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. *Revista Ensaios Filosóficos*, Maracanã, v. XIV, p. 9-18, 2016. p. 13.

¹⁶ SANTOS JÚNIOR, Renato N. Afrocêntrica e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. *Revista África e Africanidades*, Rio de Janeiro, a. 3, n. 11, [n.p.], 2010. [n.p.].

¹⁷ Os termos ‘centro’ e ‘afrocentrado’ dizem respeito às perspectivas de localização dentro de suas próprias referências históricas e culturais, sem nenhum desmerecimento de outros referenciais culturais. Ver: SANTOS JÚNIOR, 2010, [n.p.].

¹⁸ DURAND, 2012, p. 71.

bagagem histórico-cultural. Um dos fatores que fornecem estruturas à imagem na construção social de quadros simbólicos e sua revelação derivam da linguagem social.¹⁹

A tradicional religião católica baseou-se na ordem cosmológica cristã-ocidental, transmitida histórica e ideologicamente para imprimir seu tácito imaginário social, no sentido de impulsionar suas cosmovisões. Assim, a religião é legitimada socialmente, pois seus pressupostos metafísicos em sua narrativa histórico-cosmogônica justificam sua origem, a partir de sua cosmogonia.

Em virtude de tais legitimações cósmicas, as instituições religiosas são magicamente erguidas acima de contingências humanas e históricas, tornando-se inevitáveis e compreendidas como manifestações da estrutura que subjaz o universo.²⁰ Deste modo, a religião é investida com poder universal, transcendendo a morte individual e dissolvendo coletividades

As religiões “se fundam agora em um tempo sagrado no qual a história humana é um simples episódio [...], por conseguinte, tornam-se imortais”²¹. A ordem cosmológica tem reminiscência arquetípica, conforme os pensamentos de Jung e Eliade, bem como sua existência *ex nihilo*, pela qual a religião se assenhora para projetar suas próprias imagens e símbolos de um momento atemporal para justificar sua existência.

1.1.1 Os arquétipos da imagem através dos sonhos

Versaremos sobre a construção dos arquétipos simbólicos através dos sonhos, e a emergência da imagem consoante salienta o psicólogo e filósofo Carl G. Jung. Isto porque, seu pensamento coaduna com as ideias de Durand acerca da origem arquetípica da imagem, pois acredita-se que a imagem advém de um constructo do inconsciente coletivo e atemporal.

Assim, o estudo do imaginário humano através de arquétipos em meio ao mundo dos sonhos e sua inconsciência devaneante leva à compreensão do imaginário. A modelização e manifestação da imagem arquetípica na concepção junguiana, parece ser resultado de motivações e pulsões coletivas ancestrais da humanidade ulteriores.²²

Os arquétipos ascendem como imagem primeva e coletiva, retirando-se do mundo abstrato e metafórico dos esquemas (ou *scheme*, termo utilizado por Durand), permitindo sua a

¹⁹ DURAND, 2012, p. 71.

²⁰ BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 48.

²¹ BERGER, 1984, p. 50.

²² Modelização no sentido de criar sentido a linguagem no momento de sua enunciação, revestindo através da linguagem a imagem desejada.

materialização e manifestação de imagens universais e sua leitura ao campo social por meio simbólico, seja na linguagem, nos gestos ou outros.²³

Jung, porém, deixa claro que não há uma transmissão hereditária arquetípica da imagem, nem que a produção do imaginário é ligada a temas mitológicos exclusivamente, mas que a imagem arquetípica subjaz a esquemas sociais posteriores ao momento de revelação e manifestação simbólica da imagem.²⁴

Os arquétipos, fruto da construção no devaneio humano historicamente constituídos, funcionam de modo a transportar a imagem arquetípica, carregada de energia, transmitindo-a quase que hereditariamente, submetendo a cada geração experiências sociais antigas e ressignificadas. Por meio dos sonhos, os arquétipos ancestrais e posteriores podem ser revelados.²⁵

Em meio a devaneios são introduzidas cargas emotivas que atribuem significado numinoso à imagem sonhada ou construída. Os sonhos para os adeptos do Candomblé *Ketu*, são uma forma de comunicação entre o mundo sobrenatural ao mundo físico, que se baseia nas narrativas da cosmogonia *nagô-yorubá*, os *itãs* (saga histórico-mitológica dos orixás) dotando de sentido, símbolos e orientação à vida de seus praticantes.

“Para o indivíduo, o sonho é um manancial de símbolos pessoais, cuja função e significação podem ser esclarecidas mediante a comparação com imagens arquetípicas já disponíveis na herança cultural das diversas civilizações”²⁶. Acreditamos que nos terreiros de *Ketu* houve esse resgate arquetípico da imagem ancestral negro-africana para corroborar seu culto e suas expressões religiosas por meio deste imaginário mítico.

Notadamente, são os *bàbálórìsàs* e *iyálorìsás*, sacerdotes e sacerdotisas de culto aos orixás que se utilizam da narrativa mítica *nagô-yorubá* para orientação e condução de seus filhos e filhas no terreiro.²⁷ Na concepção junguiana, existe uma historicidade imemorial e onírica pela qual o indivíduo transmite o inconsciente da imagem.

Nos terreiros de candomblé há o resgate mitológico de um tempo original, cuja herança cultural aqui analisada será da nação africana de *Ketu*. E as associações histórico-mitológicas *Ketu* serão o elo entre o mundo racional consciente dos fiéis ao mundo do instinto inconsciente durante o caminho percorrido da imagem até sua manifestação.²⁸

²³ PITTA, 2017, p. 51.

²⁴ JUNG, 2020, p. 47.

²⁵ JUNG, 2020, p. 47.

²⁶ AUGRAS, Monique. *A dimensão simbólica: o simbolismo nos testes psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 74.

²⁷ BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020. p. 45.

²⁸ JUNG, 2020, p. 61.

Entrementes, conhecer a imagem pela própria imagem equivale a pura descrição e isso não nos interessa. Porém, quando o instinto humano é ativado pelo campo do inconsciente, há uma busca pela consciência primordial humana, e uma possibilidade de irrupção das imagens arquetípicas até sua revelação no campo simbólico humano.

A função criadora dos símbolos oníricos é, assim, uma tentativa de trazer a mente original do homem a uma consciência ‘avançada’ ou esclarecida que até então lhe era desconhecida [...]. Num passado distante, essa mente original era toda a personalidade do homem. À medida que ele desenvolveu a sua consciência é que sua mente foi perdendo contato com uma porção daquela energia psíquica primitiva.²⁹

A manifestação e percepção dos arquétipos é peculiar em cada indivíduo. Disso dependem fatores internos como emoção, seu modelo de vida, seu estado de consciência e no campo religioso que nos interessa, por meio do mito cosmogônico como fundador das estruturas da religião que o indivíduo professa, em meio aos arquétipos.

É mister, porém a manifestação dos arquétipos pelo imaginário humano esteja prenhe de sentido afetivo, de modo a ativar seu inconsciente mágico-numinoso às imagens mítico-originais que fundaram o campo simbólico, que por meio da intuição interpretam os símbolos sociais.³⁰ Dito isso, somados às expectativas e vivências do sujeito no momento de projeção da imagem pelo mundo dos sonhos.

Os arquétipos da imagem, fruto do devaneio humano nos sonhos são revelados pelo inconsciente, traz à tona imagens primordiais do estado primitivo da humanidade no inconsciente coletivo. Imagens recalçadas durante o desenvolvimento da personalidade humana são reativadas nos sonhos, permitindo ao inconsciente liberdade de se expressar longe dos assédios do consciente e das modelizações sociais.³¹

O consciente humano seleciona a carga energética e afetiva das imagens, dotando-as de sentido e simbolismo até a manifestação da imagem. Porém, a cada geração ou novo contexto, copiosas imagens são substituídas por novas, pois perderam sua energia emocional, tornando antigas imagens desvanecidas em meio ao inconsciente humano e resgatadas no mundo dos sonhos, por exemplo.

Nesse sentido, “um sonho não pode produzir um pensamento definido. E se começar a fazê-lo, deixa de ser sonho, pois estará atravessando o limiar da consciência”³². O inconsciente

²⁹ JUNG, 2020, p. 124.

³⁰ JUNG, 2020, p. 63.

³¹ Inconsciente consiste, portanto, de uma profusão de pensamentos, imagens e impressões provisoriamente ocultos e que, apesar de terem sido perdidos, continuam a influenciar nossas mentes conscientes. Saiba mais em: JUNG, 2020, p. 63-64.

³² JUNG, 2020, p. 78.

congrega imagens preteridas e as revela através de símbolos projetados em sonhos que permeiam amplamente a psique humana.

O consciente por seu turno procura encontrar sentido nos delírios dos sonhos, na tentativa de simbolizar ou recalcar a imagem em meio a determinadas fantasias. No delírio humano em meio aos sonhos, determinadas imagens eclodem desnudas e sem quaisquer intenções ao intelecto humano no seu consciente. O sonho figura uma atitude independente da imagem e vontade humana.

A imagem traz consigo uma gama de emoções simbólicas desvanecidas que escapam as investidas do consciente através dos sonhos e dessa forma se deixa revelar. Os sonhos para Jung atendem há um propósito de compensação para o indivíduo, cuja repressão do consciente recalcou determinadas imagens que só podem existir no inconsciente.

Portanto, é através dos sonhos, intuições, impulsos ou outras ocorrências espontâneas que o instinto primitivo influencia o pensamento e ação do consciente. Os sonhos nos parece ser um receptáculo onde escapa uma vez ou outra os arquétipos da memória humana atemporal, cujos elementos unificadores atravessam narrativas míticas, dotando de sentido a construção arquetípica.³³

Todavia é preciso atenção, visto que os sonhos atravessados pelo devaneio humano, não possuem claras explicações, se forem pensados sem uma conexão ontológica e simbólica. É nessa linha de raciocínio que a interpretação dos sonhos no Candomblé *Ketu* deita seus significados em meio aos *itãs*, as mitologias africanas que produzem sentidos aos sonhos dos fiéis.

É possível perceber pelo quadro simbólico da sociedade, a partir da análise de seu arcabouço cultural que o indivíduo traz consigo em meio ao inconsciente a ideia do mito. E é através do simbolismo de narrativas mitológicas que encontramos uma das formas mais eficazes para assentir acerca do imaginário social do povo “dentro e fora” dos terreiros no mundo dos sonhos e devaneios.³⁴

A partir dos sonhos o inconsciente evoca determinadas mensagens que funcionam como códigos indecifráveis ao consciente. Porém, a psique resgata determinadas memórias ancestrais que o consciente coletivo naturalmente recalcou. A imagem percorre seu trajeto e se revela num suposto lugar atemporal, pois remete a complexos - imagens emocionais reprimidas que no mundo dos sonhos pode aflorar.³⁵

³³ JUNG, 2020, p. 79.

³⁴ JUNG, 2020, p. 71.

³⁵ JUNG, 2020, p. 72.

Uma vez compreendida a relevância dos sonhos, sua potencialidade para a projeção arquetípica da imagem em meio ao devaneio humano (inclusive para os iniciados no Candomblé *Ketu*), seja no campo do imaginário ou no campo simbólico, analisaremos de forma mais apurada como a imagem percorre seu caminho e se deixa revelar.

Assim, utilizaremos a cosmopercepção do Candomblé *Ketu* e os arquétipos que produzem seu imaginário. Não privilegiaremos em nossa análise afrocentrada o conceito de cosmovisão, utilizado nas narrativas ocidentais na compreensão de uma única sociedade que privilegia o etnocentrismo europeu. Isto porque, o conceito de cosmopercepção compreende o respeito a todas as expressões e culturas, e não apenas uma única.³⁶

1.2 Estruturas antropológicas do imaginário no Candomblé *Ketu* – linguagem, símbolo e mito

O sagrado para o Candomblé *Ketu* é composto por signos e significados subjetivos que são resgatados por meio dos *itãs* para justificar suas expressões culturais e ritos religiosos. É pela experiência religiosa que o sujeito religioso percebe a manifestação do sagrado através dos eventos hierofânicos que formam a religião.³⁷

Entretanto, algumas questões são pertinentes a interrogação humana. Como a sensibilidade humana compreende a revelação do sagrado? Como os adeptos do culto do Candomblé *Ketu* percebem a manifestação do sagrado em meio aos seus ritos? Por que o culto *nagô-yorubá* baseia suas raízes em narrativas mítico-hierofânicas?

É preciso entender que as memórias de um tempo mítico africano e sua cosmogonia são elaboradas e ressignificadas no tempo presente, de modo a produzir simultaneamente tempo, identidade e legitimidade.³⁸ O mundo sagrado mítico-hierofânico do Candomblé *Ketu* ancora seu culto em energias emanadas pela natureza.

Essa é uma das formas à leitura afrocêntrica pautada na cosmopercepção, no intuito de descrever o passado imemorial *yorubano* através do olhar de seus ancestrais africanos.³⁹ Sentir as sensações do vento, da água, do fogo, do ar, elementos primordiais à formação do imaginário humano nos aproxima a aventar acerca de imagens elaboradas por meio de um percurso – qual seja, o Trajeto Antropológico da Imagem.

³⁶ OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the body: western theories and african subjects. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (eds.). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002. p. 391-415.

³⁷ ELIADE, 1972, p. 45.

³⁸ HUFF JÚNIOR, Arnaldo É. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES (ANPUH), II, 2009, São Paulo. *Anais...* São Paulo: ANPUH, 2009. [n.p.]. [pdf]. [n.p.].

³⁹ OYĚWÙMÍ, 2002, p. 403.

Consoante o raciocínio de Gilbert Durand é no Trajeto Antropológico que as imagens são criadas e inseridas em estruturas antropológicas do imaginário, cujos símbolos remontam a um passado atemporal.⁴⁰ Por meio das narrativas mítico-hierofânicas parece-nos possível identificar o imaginário construído *a priori*, e deformado *a posteriori* no Candomblé, haja vista que sua estrutura histórica foi eivada por *itàns*.⁴¹

O imaginário mítico do Candomblé *Ketu* manifesto por seus praticantes subjaz um simbolismo envolvido de mitologia cosmogônica, baseando-se na oralidade de modo que determinadas narrativas míticas venham à tona por meio dos ensinamentos, experiências e memórias transmitidos nos terreiros. Inclusive, na inédita obra do autor capixaba acerca do Candomblé, o *Bàbálórìsà* Rodrigo D'Ògun enfatiza que os rituais litúrgico-religiosos *nagô* tem como inspiração e direcionamento os *itàns*.⁴²

Segundo Eliade, o mito versa acerca de uma história 'verdadeira' porque sempre se refere a realidades. A realidade para os adeptos do Candomblé *Ketu* está imbricada em uma cosmopercepção mítico-hierofânica de seus Entes Sobrenaturais, as divindades-orixás que representam, grosso modo, todos os elementos essenciais da natureza e que fornecem vida a todos os seres vivos.

Dessa forma é possível experienciar o sagrado nos rituais do Candomblé *Ketu*, pois a natureza é como um museu a céu aberto e propicia os elementos essenciais à rememoração cosmológica e, concomitantemente antropológica ao resgate mitológico. O que nos possibilita aventar acerca da manifestação do sagrado pela ótica afrocentrada nos indivíduos que cultuam as forças da natureza *nagô-yorubá*.

Ademais, nos terreiros de candomblé o “mito emerge como verdadeiro porque como tal é acolhido pelo sujeito religioso e pela comunidade que o pratica e ritualiza em seu cotidiano religioso”⁴³. Logo, as narrativas mitológicas fornecem a base ontológica de seu culto, seus rituais e nas vivências de terreiro para a compreensão do sagrado.

O mito imiscuído na cosmopercepção negro-africana contribui para a materialização dos arquétipos da imagem, assimiladas consoante os devaneios e lembranças dos sujeitos às pressões do meio sociorreligioso a qual está inserido, bem como suas paixões trazidas em seu inconsciente coletivo pela diáspora negro-africana.

⁴⁰ DURAND, 2012, p. 73.

⁴¹ *Itàns* referem-se a histórias mitológicas de caráter exemplar. Há também os *oríkìs*, louvações e histórias que ressaltam fatos de uma sociedade, de uma família ou pessoa. Consulte: BENISTE, 2020, p. 53.

⁴² MORAES, Rodrigo M. *O que é o Candomblé*. Vitória: Milfontes, 2022. p. 37.

⁴³ PASSOS, João D.; USARSKI, Frank. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 505.

1.2.1 O processo de formação e “deformação” da imagem

Para Gilbert Durand é através do Trajeto Antropológico que as imagens são criadas. Neste instante são inseridas em estruturas antropológicas modelizantes e dinâmicas, cujos símbolos emergem por meio do confronto entre as interações subjetivas humanas e os assédios objetivos sociais, figurando, pois na imagem.

“A imaginação é potência dinâmica que ‘deforma’ as cópias pragmáticas fornecidas pela percepção até sua representação em diversos níveis”⁴⁴. A construção do imaginário humano ocorre no percurso da elaboração da imagem destituída de um possível lugar ontológico. Sua presença é imemorial, pois pertence a um momento original.

Para tanto, a ótica durandiana repousa na produção antropológica onde cada sociedade tem seu modo particular e dinâmico de reprodução de suas imagens. Cada sociedade parte de um contexto cultural peculiar para relacionar os desejos e as pulsões subjetivas advindas e o meio social que a rodeia, seja pelo meio histórico, social ou antropológico.⁴⁵

As imagens são originadas pelos instintos subjetivos dos sujeitos conforme seus desejos. Estas imagens são afetadas pelo campo social e são confrontadas pelas pressões objetivas solidificadas do meio cósmico na sociedade e se manifesta através de linguagens mitológicas. No Candomblé *Ketu* as imagens irrompem, a partir de *itãs* e são materializadas e diluídas em narrativas simbólicas pelas vivências de terreiro.

As pressões sociais de ordem cultural, histórica, religiosa e mitológica, por exemplo, são agentes influenciadores que atravessam diretamente na formação do imaginário cultural humano. Em meio a esse percurso surgem os arquétipos fornecedores das imagens, estes que subjazem a esquemas primordiais da humanidade.⁴⁶

Contudo, a imagem envereda-se pelos trilhos sociais, cuja cultura imagética está subjacente ao momento cosmogônico tecido pelo imaginário humano. Seu imaginário revela-se em meio a mitologia e histórias fabulosas de um tempo primordial.⁴⁷ As investidas do meio social de caráter cosmológico, visando explicar a origem dos seres e das coisas engendram o percurso pela qual a imagem é projetada.

⁴⁴ DURAND, 2012, p. 30.

⁴⁵ PITTA, 2017, p. 38.

⁴⁶ DURAND, 2012, p. 55.

⁴⁷ ELIADE, 1972, p. 62.

A própria sociedade cria seus instrumentos normativos que darão objetividade e legitimidade à imagem, cujas raízes aqui analisadas repousam no terreno histórico, psicológico e sobretudo antropológico formados através de universos simbólicos gerando energia às imagens. A formação dos processos que levam à criação da imagem parte da objetivação, sedimentação e acumulação de conhecimentos da humanidade.⁴⁸

Os universos simbólicos são produtos sociais, cuja história parece-nos fornecer conhecimento para as intimidações que a sociedade imprime na construção do imaginário da sociedade, legitimando por sua vez os papéis sociais exercidos, bem como os procedimentos para as deformações das imagens.⁴⁹

Os sujeitos criam cenas subjetivas que resultam em acomodações sociais, haja vista que o mundo simbólico do indivíduo implica o contexto do esquema simbólico do grupo social e das instituições a qual está inserido.⁵⁰ O imaginário social é representado de forma objetiva e, após é subjetivado e deformado socialmente através de diversos aspectos da imagem em meio aos processos de acomodações, pressões e anseios dos indivíduos.

No entanto, o imaginário simbólico não repousa num anarquismo, tampouco se baseia na consciência pura e uniforme do sujeito. O imaginário torna-se consequência dos processos de acomodações construídos por meio de mecanismos assimiladores, elaborados histórica e culturalmente pelo campo social e sua objetividade.

O imaginário social que se manifesta passa por processos oníricos desde sua imaginação à deformação da imagem, num jogo cíclico que forma, deforma e refaz a imagem, antes original. “O ato da imaginação subtende-se pela capacidade de deformar as imagens fornecidas pela percepção bem como pela faculdade de libertar-se das imagens primordiais”⁵¹.

Na concepção junguiana essas são visões arquetípicas, transmutadas para contribuição da formação do imaginário humano. A imaginação não poderia por si só ser assimilada diretamente pela atividade perceptiva humana, sendo então necessários agentes intimidadores sociais para a sua produção.⁵²

“A imagem e as tantas deformações que engendram até a culminância da imaginação, trabalham sobre imagens *a priori*, independentes e mesmo anteriores às representações da percepção, isto é, seus arquetipos”⁵³. Torna-se imprescindível na formação do imaginário os

⁴⁸ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 35.

⁴⁹ BERGER, 2007, p. 37-38.

⁵⁰ AUGRAS, 1998, p. 27.

⁵¹ PITTA, 2017, p. 43.

⁵² JUNG, 2020, p. 51.

⁵³ PITTA, 2017, p. 44.

arquétipos revelados no trajeto da imagem e pelos processos racionais que constituem o choque gerador da imagem com o campo social.

Os arquétipos estabelecem a união entre o imaginário social ancestral aos processos racionais da humanidade na irrupção da imagem.⁵⁴ Destarte, podemos concluir que as pressões objetivas da sociedade, e em paralelo as pulsões, desejos e seus instintos humanos subjetivos produzem a imagem. Dessa maneira, a imagem emerge subjetivada em meio ao contexto social vigente.

É nesse caminho, nessa direção que a imagem arquetípica ganha seus primeiros traços, legitimando-se de modo concreto no mundo físico, representada e embebida de sentido e significado. A pedra de toque acerca do conhecimento do imaginário social repousa no fato da humanidade conhecer seu passado e se ver por meio do corolário de imagens que a engendrou.

“Conhecer as imagens que estruturaram o homem é conhecer as imagens que estruturam todas as suas obras”⁵⁵. E é por meio das obras humanas que o passado é resgatado e fornece as concepções cosmológicas que aguçam a racionalização e a razão de ser no mundo, cujo lastro do imaginário que se revela não tem origem cronológica, mas sim atemporal.

1.2.2 Imaginário: linguagem simbólica

Na concepção duraniana, a manifestação da imagem passa pelas movimentações de resgate mitológico da imagem até sua materialização no campo simbólico. Durand vale-se do sistema mitológico para corroborar o trajeto que perfaz a imaginação humana através do tempo imemorial no cosmos. Este fato permite criar sentido à existência humana e os símbolos por ela projetados.

A sociedade utiliza de narrativas míticas para embasar suas imagens arquetípicas e justificar o que é intangível a revelação humana. Uma vez resgatados, os arquétipos mitológicos podem ser revelados simbolicamente a natureza humana que a dota de sentido. Os símbolos por sua vez, revestem-se de forma através dos arquétipos e as constelações que as procede.

Os símbolos constelam, pois são elaborados igualmente de um mesmo esquema arquetipal nas variações sobre um arquétipo.⁵⁶ O trajeto do imaginário refere-se ao percurso que a imagem trilhou até sua ascensão simbólica. Esta imagem subjaz a esquemas imemoriais, numa origem distante ao intelecto humano, presente nos lampejos do inconsciente.

⁵⁴ PITTA, 2017, p. 47.

⁵⁵ PITTA, 2017, p. 90.

⁵⁶ DURAND, 2012, p. 61.

Parece-nos que tais mitemas, isto é, os pequenos fragmentos do mito, podem ser a chave para conhecer de forma coerente o trajeto do imaginário humano e as imagens elaboradas pela sociedade, dotadas de sentido. Dessa maneira, aventamos conhecer o imaginário simbólico que formou Candomblé *Ketu* no campo social e o prolongamento dessas imagens no seu aspecto religioso.

Um grande segmento da sociedade parte de uma visão cosmogônica para explicar suas origens, sobretudo no meio religioso. A religião recorre, pois ao mito para justificar a existência humana e orientar suas ações. É por meio das narrativas mítico-atemporais que a humanidade cria sentido à sua vida na busca de sua finitude.

O mito é um ensaio histórico-imemorial do voo da consciência humana. “O mito é uma representação coletiva, transmitida através de várias gerações, e que propõe uma explicação do mundo”⁵⁷. A consciência mítica, concernente ao campo religioso, visa revivificar por meio de práticas sagradas rememorar o tempo primordial, no intuito de conduzir e justificar as ações humanas significativas.

O modo de representação das narrativas míticas ocorre a partir da linguagem. No entendimento do sistema religioso, nos interessa a linguagem, pois ela traz à tona o significado da coisa em si.⁵⁸ Isso acontece em virtude dos sistemas modelizantes de linguagem carregados de conteúdo mítico e manifesto no mundo simbólico através da linguagem cultural que ordena as coisas, o mundo e justificam as ações humanas.⁵⁹

O pensamento mítico remonta ao período imemorial e é resgatado socialmente, emergindo como uma das primeiras formas de esforço intelectual puro ao entendimento do cosmos que originou a humanidade. O mito ascende como uma forma de esforço intelectual humano à explicação de mundo dotado de sentido e significados. Sua interpretação é uma forma de ressignificar e resgatar o tempo primevo.⁶⁰

Do ponto de vista do imaginário humano, o mito subjaz a linguagem, modelando-a consoante os anseios oníricos sociais experienciados. As diversas mitologias que desejam explicar a origem de mundo partindo de sua cosmogonia, tornam seu contexto social dotado de sentido.⁶¹

⁵⁷ AUGRAS, 1998, p. 14.

⁵⁸ Através da estruturação de códigos de linguagem modelizantes que a experiência religiosa é transmitida e compartilhada, pois está advém da cultura social. Saiba mais em: NOGUEIRA, 2012, p. 47.

⁵⁹ NOGUEIRA, 2012, p. 53.

⁶⁰ ELIADE, 1972, p. 63.

⁶¹ Isto porque historicamente no processo de legitimação da religião ocorre o enquadramento do fenômeno religioso em quadros cósmicos de referência à sociedade. Para mais detalhes, veja: BERGER, 1984, p. 48.

Por meio do resgate da memória mítica e cósmica em determinado contexto social, torna-se possível identificar os anseios de determinada sociedade e a cultura por ela produzida. O mito é reatualizado conforme a conjuntura social e tem o poder de elevar seus participantes ao tempo primordial, aproximando-os do tempo original acerca do sagrado.⁶²

Através da irrupção do mito manifesto na modelização da linguagem e seu aspecto mágico-religioso, a vida humana é dotada de sentido. Nesse aspecto “linguagem e mitos derivam da mesma fonte simbólica e teriam a mesma função”⁶³. Assim como na maioria das religiões, a mitologia é resgatada por meio da modelização da linguagem para se referir a coisa em si, através da força mágica das palavras.

No Candomblé *Ketu* a força da palavra está atrelada a enunciação do significante, na elevação do fiel ao tempo ancestral de seus Entes Sobrenaturais, parafraseando Eliade, seus orixás. Na religião *nagô* o ato mágico está na enunciação da palavra. Uma forma de retorno ao tempo primordial onde as estórias míticas tiveram origem. A palavra é uma tentativa de recriar e dar sentido ao mundo através dos *itâns*.⁶⁴

Uma vez estabelecida pelo sistema modelizante cultural e religioso, a linguagem vivifica o mito através de símbolos, conferidos pelas pressões sociais e as afeições que a sociedade carrega historicamente. É o advento da imagem! Os assédios porque passou a imagem em seu trajeto antropológico é traduzida em imagens sociais simbólicas. Cristalizam-se. Tornam-se fragmentos do imaginário humano.

Nesse contexto, a imagem simbólica das expressões religiosas afro-diaspóricas, formada por certos estigmas pejorativos desde o século XVI (durante a migração compulsória africana às Américas) forneceu imagens distorcidas acerca de sua crença hierofânica. Tais imagens incidiram mais requintes grotescos, entre os séculos XVIII e XIX, após a chegada dos povos falantes do *yorubá* que criaram o Candomblé *Ketu*.

A compulsória vinda dos povos *nagô-yorubá* precipitou a introdução de imagens, outrora deformadas desde o início da colonização, reforçando e criando estereótipos vis do povo negro e de sua cultura. A religião africana, por conseguinte, sofreu e sofre deformação assaz encrudescida pela linguagem modelizada cristã e sua cosmovisão católico-ocidental, de estrutura diurna calcada na agonia, no pecado e na busca da redenção.

⁶² ELIADE, 1972, p. 63.

⁶³ AUGRAS, 1998, p. 15.

⁶⁴ As histórias narradas com base no mito constituem-se como uma forma de conhecimento transmitida aos iniciados, conferindo-lhes um ‘certo’ poder mágico-religioso. Ver: ELIADE, 1972, p. 70.

Nogueira traz uma importante contribuição ao tecer ideias sobre as linguagens da religião, cujo resultado compreende os limites da linguagem dos sujeitos como delimitadores de seu mundo.⁶⁵ Logo, os limites da imagem do regime antitético diurno, de luta eterna entre bem e mal na busca de redenção da alma humana despontam como balizadores à deformação do imaginário dos candomblés no Brasil.

O mundo dos símbolos interliga a sociedade com seus ancestrais e aqueles que ainda virão, dentro de estruturas dotadas de sentido, úteis para transcender a finitude da existência dos indivíduos diluídos na sociedade de modo a comparar os signos de seus predecessores para a proposição de símbolos para conferir sentido da vida.⁶⁶

A emergência do símbolo antepassa todo um esquema trazido pelo mundo das representações humanas. Na cosmopercepção afrocentrada esses símbolos são originários do imaginário mítico ancestral *yorubano*, no que tange o Candomblé *Ketu*. Simbolizar é uma forma de interpretar, ler e materializar as imagens do mundo pelas lentes mitológicas.

Todos os atos humanos de representação simbólica são uma forma de interpretação. O sistema religioso católico prenhe de cosmovisões ocidentais atuou no sentido de desqualificar as manifestações religiosas do Candomblé *Ketu*. As representações da linguagem que não coadunaram com a cosmovisão cristã foram “mal interpretadas”, deslegitimadas, pois suas irrealidades flutuantes geraram temor ao clero católico.⁶⁷

O Candomblé *nagô* se enquadra na irrealidade oposta à cosmogonia cristã-ocidental e seu domínio nas narrativas religiosas no Brasil, sendo silenciada, negligenciada e distorcida de maneira tácita pelos instrumentos de coerção social de antanho. A linguagem cosmogônica *nagô-yorubá* foi mal interpretada em seu sentido religioso. Sua conotação foi deslegitimada, pois suas imagens não partiram de sua cosmopercepção.

Os arquétipos da imagem negro-africana que emergiram afetivamente e transmitidos socialmente, inclusive de forma mnemônica, foram durante séculos deformados pelo cristianismo antitético e agonizante. O compulsório estabelecimento africano que se seguiu na colônia portuguesa engendrou imagens africanas de maneira deformada, atrelando suas crenças a representações grotescas que nada refletem seu imaginário arquetipal.⁶⁸

⁶⁵ NOGUEIRA, 2012, p. 51.

⁶⁶ BERGER, 2007, p. 44.

⁶⁷ Toda realidade socialmente definida permanece ameaçada por “irrealidades” à espreita. Para assegurar isso, toda sociedade desenvolve procedimentos que ajudam seus membros a ficar ‘orientados para a realidade’ (isto é, a ficar dentro da realidade como é definida oficialmente) e voltar à realidade. Saiba mais em: BERGER, 1984, p. 36-37.

⁶⁸ AUGRAS, 1998, p. 69.

Construídos a partir das experiências pelas quais a humanidade passou, os arquétipos funcionam como centros autônomos altamente carregados de energia que tendem a repetição a cada geração, partindo da elaboração dessas vivências existenciais para justificar e simbolizá-los ao mundo material.⁶⁹

As pressões sociais incidem moldes sobre as imagens negro-afro-diaspóricas. Além da evocação dessas imagens, a partir das vivências sociais ulteriores que trazem sólidos arquétipos, cuja energia simbólica de maior representação foi depositada na tragédia africana através do tráfico transatlântico, fundamental à produção vil de imagens distorcidas da negritude e do Candomblé *Ketu*.

Isto porque, “arquétipos e símbolos são máquinas para transformar energia. Quanto maior a carga energética que for descarregada pelo meio de determinado símbolo, mais adequado e mais rico este símbolo será”⁷⁰. A imagem do Candomblé *Ketu* foi construída em sua distorção histórica pelo catolicismo, produzindo o imaginário social eivado de deformidades e preconceitos de práticas racistas.

A cultura, os rituais religiosos e os valores civilizatórios afro-diaspóricos *nagô-yorubá* não são de conhecimento da sociedade. E os saberes que foram reproduzidos ocorreram de forma negligenciada! Seu sistema religioso ancorado em sua cosmogonia, além de sua cosmopercepção foram negligenciados e inseridos no campo oposto ao cristianismo.

Percebemos que “o problema em avaliar as culturas igbô e iorubá com base em seu outro cultural (o Ocidente) é que as sociedades africanas são deturpadas, sem antes apresentar suas posições”⁷¹. O desconhecimento acerca da mitologia *nagô-yorubá* e seu atravessamento através dos *itâns* afetam o não resgate de seu passado mítico, ancestral e glorioso de seus Entes Sobrenaturais do panteão africano, deturpando seu imaginário.

A mitologia afro-diaspórica manifesta-se pelas vivências da comunidade de terreiro, na comunicação oral pelo uso dos *itâns*. É por meio dessas memórias e seu resgate que poderemos avaliar a cultura negro-africana pelo viés afrocentrado e nas narrativas de seu povo que vive, sente e percebe a manifestação do sagrado pela intervenção nos seus rituais ancestrais.

Logo, faz-se necessário inserir as imagens negro-africanas à luz da mitologia *nagô-yorubá* ao consciente coletivo humano para corrigir os erros históricos criados propositadamente pelo cristianismo brasileiro. Uma das possibilidades por nós aventada se dá

⁶⁹ AUGRAS, 1998, p. 69-71.

⁷⁰ AUGRAS, 1998, p. 74.

⁷¹ OYĒWUMÍ, 2002, p. 408.

por meio de elementos afrocentrados nos saberes fazeres da escola. Este trabalho realizaremos em nosso terceiro capítulo.

O consciente social está eivado de complexos deformados da imagem simbólica dos povos afro-diaspóricos, bem como suas manifestações culturais desconhecidas, a qual repousa a imagem do Candomblé *Ketu*, nosso objeto de pesquisa. Conhecer a mitologia oral presente nos terreiros de candomblé são uma forma de desconstruir os complexos recalcados no inconsciente coletivo, a respeito dos povos *nagô-yorubá*.

“O inconsciente é coletivo por formar imagens cujo significado só pode ser apreendido mediante o recurso às elaborações míticas universais”⁷². Por meio dos *itãs* presumimos ser possível ativar imagens de um “tempo original” trazida pelos africanos escravizados da Nigéria através do culto *nagô-yorubá*. Isto porque, tais imagens estavam desprovidas de cosmovisões cristãs-ocidentais.

Todavia, na construção da imagem ao símbolo há um percurso. A possibilidade de verificação por nós aventada repousa no trajeto da imagem projetada pela cosmogonia *yorubá*, analisada à luz da mitodologia de Gilbert Durand que a compõem, e que nos chegou pelos territórios afrocentrados, sobretudo nos terreiros de Candomblé.⁷³

Aprofundaremos nosso resgate da imagem em seu âmago estruturante, onde nosso teórico Gilbert Durand não tergiversa e nos fornece determinadas constelações para caracterizar o imaginário. Mas está não será uma tarefa fácil, pois as imagens do Candomblé *Ketu* estão embebidas de simbologias culturais e carregadas de imagens secretas, utilizadas pela cristandade para silenciar a cosmogonia do outro afro-diaspórico.

Os símbolos da cultura sofrem uma variada transformação dentro de cada contexto em que é interpretado. Desse modo, o processo de elaboração dos símbolos da cultura está cimentado de forma consciente pelo coletivo, fazendo com que essas imagens da cultura se tornem coletivas e aceitas pela sociedade que as atravessa.⁷⁴

Conhecer o regime da representação da imagem negro-afro-diaspórica, isto é, dos povos africanos no transatlântico e seu atravessamento na história brasileira nos auxiliará no conhecimento da histórica construção deturpada do imaginário simbólico do Candomblé *Ketu*, nos permitindo a compreensão dos signos culturais que perfazem sua imagem e sua religião *nagô-yorubá*.

⁷² AUGRAS, 1998, p. 78.

⁷³ DURAND, 2012, p. 80.

⁷⁴ JUNG, 2020, p. 59.

1.3 O Trajeto Antropológico da Imagem de Gilbert Durand

Uma imagem evocada pelas abstrações humanas pode atrair representações semelhantes, possibilitando a criação de constelações do imaginário humano. Um conjunto de imagens consteladas gera uma estrutura que transforma e dá sentido a imagem, denominada por Gilbert Durand de regime da imagem ou estrutura da imagem.⁷⁵

Existem dois grandes regimes que estruturam a imagem, o regime da imagem diurno substancialmente antitético, partindo da oposição de seu duplo para criar sentido a produção das estruturas que constelam seu imaginário; e o regime noturno da representação que repousa na ideia das imagens através do deleite e intimidade mística para representação de imagens próximas que as estruturam.⁷⁶

As estruturas diurna e noturna são dois grandes regimes simbólicos que constelam as estruturas da imagem auxiliando no conhecimento antropológico que origina a representação das imagens. As imagens no regime diurno gravitam em torno de esquemas ascensionais e diaréticos, na decomposição de estruturas de divisão promovendo imagens purificadoras, heroicas e agonizantes, em meio a antíteses.⁷⁷

A estrutura da imagem noturna, ao contrário da primeira, ascende por meio dos gestos da descida, da intimidade e do mistério da imagem. Trata-se agora da descida interior em busca do conhecimento e da harmonia, na quietude e no gozo da intimidade que representa e simboliza a imagem.⁷⁸

Para “a formação do trajeto antropológico: deve-se ter em mente que é o contexto sociológico que modela os arquétipos e os símbolos”⁷⁹. Os dois regimes da imagem que Durand sistematizou são formados e modelados a partir de aspirações humanas em meio ao contexto em que foram estruturados.

Nosso objetivo é inserir a teoria das estruturas antropológicas de representação, dos regimes diurno e noturno da imagem para identificar o imaginário social do Candomblé *Ketu* e o devaneio que se seguiu, em meio ao inconsciente coletivo. Após inquirir a construção da imagem pelas estruturas supracitadas e a movimentação de seu trânsito até a irrupção simbólico-antropológica distorcida de sua imagem cosmogônica.

⁷⁵ DURAND, 2012, p. 80.

⁷⁶ DURAND, 2012, p. 81.

⁷⁷ PITTA, 2017, p. 37.

⁷⁸ PITTA, 2017, p. 37.

⁷⁹ PITTA, 2017, p. 39.

Na concepção junguiana, o imaginário social está permeado por imagens arquetípicas, imemoriais em seu lastro mitológico. Tais arquétipos funcionam como guias que direcionam imagens semelhantes até sua revelação ao mundo físico na construção dos sentidos humanos em meio ao esforço de seu intelecto.⁸⁰

Para Durand, as estruturas antropológicas onde emergem as representações da imagem são sensíveis ao mundo real. As imagens são preenchidas de sentido humano e estão agrupadas em torno de imagens análogas a arquétipos primordiais. Até porque são os seres humanos que dão sentido aos seres e as coisas, pois a imagem é uma construção social.

São as estruturas antropológicas advindas dos arquétipos atemporais do imaginário que motivam sua irrupção no meio social. As imagens semelhantes agrupam-se, seja pela intuição ou pela afeição e são embebidas de sentido, forma e significado consoante os anseios e desejos humanos.⁸¹

As imagens próximas a esquemas antropológicos são detectadas através dos sentidos afetivos humanos, uma vez que é o corpo social que adiciona conteúdo à imagem. Ao ativar determinados sentidos o imaginário social resgata arquétipos próximos ao seu cabedal de imagens, agrupando-as numa determinada estrutura. Portanto, a imagem aventada em um determinado contexto social, emerge.

“A sensibilidade própria de uma cultura em interação com um meio e circunstâncias determinadas, valoriza mais ou menos os *schemes* que, como um todo, correspondem à condição humana”⁸². Os *schemes* tratam de protótipo da imagem abstrata, bruta, sem forma. Os arquétipos esquemáticos manifestam imagens universais e atemporais relacionadas às cosmogonias mitológicas dos sistemas religiosos.

A base dos *schemes* derivam da cultura e orientam a ação na recepção de imagens concretas e em diversas simbologias da imagem como na mitologia ou relatos orais, adquirindo contornos específicos conforme o cenário social que se apresenta.⁸³ A imagem transcende do mundo metafísico ao natural por narrativas míticas da linguagem. Seu poder dota de consciência e sentido atemporal a imagem externada.

Na cosmo percepção do Candomblé *Ketu* a palavra, por meio da linguagem sagrada e modelada tem *àse!* E é esse *àse* que permeia a elaboração da imagem e a resgata de seu instante

⁸⁰ JUNG, 2020, p. 60-61.

⁸¹ DURAND, 2012, p. 82.

⁸² PITTA, 2017, p. 23.

⁸³ PITTA, 2017, p. 29.

imemorial para preenchê-la de sentido e conteúdo. Tudo o que sai da boca é imbuído de simbologia mágico-religioso.

A linguagem carrega o maná, a energia. O uso deste conceito nas religiões animistas, como nos candomblés, entende o mundo físico como sagrado e toda energia emanada intencionalmente projeta o maná, a energia, o *àse*!⁸⁴ Uma vez que os arquétipos da imagem estão assentados no altar do imaginário é mister raciocinar a respeito da representação simbólica da imagem no regime de representação da imagem.

O que inquieta nosso devaneio investigativo são os reflexos da imagem através de esquemas ancestrais que atribuem forma ao imaginário pela linguagem mítica. De que forma as imagens (esquemas) se relacionam com os aspectos antropológicos do imaginário? A discussão ancora-se na representação dos arquétipos através das narrativas mitológicas, constelando numa aproximação sensível da imagem e constelações que se avizinham.⁸⁵

Ademais, o mito para a religião tende a criar a percepção de mundo social, mesmo que tal história mítica não tenha de fato acontecido. A linguagem mítica é aberta a readequações e ressignificações utilizada como condutor social e simbólico no momento de projeção das narrativas, conforme o contexto social e seus anseios.

No que tange o Candomblé *Ketu* enquanto fenômeno histórico-cultural, nota-se que este remonta ao período colonial brasileiro através do tráfico transatlântico de africanos para as Américas. Os africanos e africanas utilizaram diversas formas veladas, mas significativas para manter suas práticas religiosas, acomodações e ressignificações para seu culto ancestral e diaspórico perdurar.

Os mitos e histórias fantásticas e fabulosas foram os recursos utilizados pelos africanos escravizados para narrar as experiências teofânicas de seus ancestrais. Ademais, em África muitos povos baseavam sua transmissão religiosa e cultural através da oralidade.⁸⁶ Este fato serviu como substância na propagação e ressignificação das histórias mítico-africanas em terras brasileiras.

A construção antropológica do imaginário dos candomblés parte do cenário afro-diaspórico como pano de fundo para consolidação, resistência e ressignificação do culto *nagô-yorubá* no Brasil. O Candomblé *Ketu* foi afetado diretamente por esse cenário e as imagens que se seguiram durante os séculos seguintes da colonização portuguesa.

⁸⁴ AUGRAS, 1998, p. 41.

⁸⁵ DURAND, 2012, p. 82-83.

⁸⁶ PEREIRA, Amauri M. *Por que estudar a história da África*. Rio de Janeiro: Ceap, 2006. p. 18-19.

Mesmo diante da imanência de estruturas, *a posteriori*, agrupadas em torno de imagens atemporais trazidas pelos povos africanos, nosso propósito será a investigação da dinamização da imagem *nagô* engendrada em Salvador. Nosso interesse orbita entre os séculos XVIII-XIX no trânsito dos povos *nagô-yorubá*, capturados pelo reino do Daomé, antigo Benin e comercializados entre os europeus “traficantes de gente” à América.⁸⁷

Nesse cenário aportou um especial povo pertencente à família real *Arò*, uma das nove dinastias da realeza dos povos *Ketu*, na região de Salvador. Os povos *Ketu* que “trazendo suas divindades, suas crenças e costumes, juntamente com integrantes da família real *Arò* disseminaram os germes do Candomblé *Ketu*”⁸⁸. Porém, as modelações que afetaram a imagem afro-diaspórica do início da colonização não serão abordados em função de uma complexidade maior de nossa pesquisa.

1.3.1 A imagem do Candomblé *Ketu*: regime noturno e seus elementos

Como já dissemos, o regime da imagem está assentado em duas grandes estruturas que divergem em sentido e percepção ao mundo material, uma delas é o regime diurno da representação. Sabemos que o regime diurno da representação se fundamenta em suas figurações verticalizantes e do seu semantismo diairético, cujos valores são atribuídos no jogo das figuras e imagens antitéticas.⁸⁹

O regime diurno da imagem caracteriza-se pela fuga da passagem do tempo da humanidade e na busca da redenção pela negação do delete, imerso numa eterna agonia. Evidentemente há uma clara oposição com as trevas para adquirir a redenção, atribuindo nesse processo um duplo sentido à imagem que se manifesta pelos jogos antitéticos. A antítese das imagens diurnas são acionadas para fornecer seus signos.⁹⁰

O regime noturno, por sua vez, transcende o modo antitético de acepção das imagens indelével ao regime diurno. As representações noturnas da imagem caracterizam-se pela afetividade e intimidade dos signos imaginados, sem a necessidade de antíteses para ascensão da imagem, mas pelo uso de antífrase. O regime noturno converte de forma afetiva, segura e introspectiva o signo e o significante da imagem.⁹¹

⁸⁷ PEREIRA, 2006, p. 21.

⁸⁸ BENISTE, José. *História dos candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019. p. 305.

⁸⁹ DURAND, 2012, p. 83.

⁹⁰ PITTA, 2017, p. 74.

⁹¹ PITTA, 2017, p. 75.

O remédio contra a passagem natural do tempo não é mais baseado no sentido metafísico de transcendência humana ou na essência antitética, agonizante e redentora no mundo das coisas, mas sim, na imagem alicerçada na intimidade e afetividade humana em si, nas substâncias que contém sua essência e invertem através da antífrase a atitude representativa dos fenômenos que outrora acometiam a humanidade e deformavam seu imaginário.⁹²

No que tange as constelações que perfazem os signos simbólicos do Candomblé *Ketu*, faz-se necessário extirpar as características diurnas de oposição que compreendem a distinção de uma imagem sobre outra, pois são grosso modo opostas ao regime noturno, cuja imagem cristã-ocidental acimentou, corrompeu e distorceu o imaginário dos candomblés que seguiram, inclusive o da nação *Ketu*.⁹³

O regime diurno da imagem tem substância movente a antítese do imaginário que lhe é característico. Constituiu-se por meio do jogo antitético do imaginário que culminou com a desqualificação dos candomblés e suas expressões mágico-numinosas. As imagens no regime diurno constituíram-se basicamente pela oposição, pelo duplo. A forma para se chegar à luz seria atravessando as trevas.⁹⁴

Dito isso, a maneira encontrada pela sociedade para atravessar seu destino inevitável, a morte, encontra nos elementos do regime diurno da representação a redenção entre o intervalo de sua vida, entre a finitude humana e o percurso por ela trilhado. Ou seja, por meio de práticas que levem a humanidade a sua salvação agonizante, na negação do deleite da vida em prol do conforto do espírito pós morte.⁹⁵

A imagem constituída do Candomblé *Ketu* em Salvador teve seus valores cosmogônicos invertidos, constantemente modificados e deturpados pelas ações antitéticas da cosmovisão católico-ocidental dominante.⁹⁶ As tentativas cristãs não desejavam apenas cobrir a riqueza cultural, filosófica e ancestral da religião *nagô-yorubá*, mas silenciá-la por meio da deslegitimação e desqualificação da negritude.

Pela representação da cosmogonia cristã e suas ações antitéticas efetivou-se o tácito imaginário cristão no Brasil. A produção antitética de suas imagens se opôs às expressões religiosas de inspiração africana, sobretudo os candomblés do *Ketu* a fim de corroborar sua

⁹² DURAND, 2012, p. 83.

⁹³ PITTA, 2017, p. 75.

⁹⁴ DURAND, 2012, p. 84.

⁹⁵ PITTA, 2017, p. 75.

⁹⁶ DURAND, 2012, p. 84.

cosmogonia e solapar cosmovisões que divergiam do cristianismo secular que busca nas imagens de redenção a cura para a finitude humana – a morte.⁹⁷

Intencionalmente na afirmação da teofania cristã, esvaziou-se de sentido a teofania, os Entes Sobrenaturais e a cosmogonia na revelação do sagrado *nagô-yorubá*. Construiu-se imagens distorcidas que não coadunam com a cosmogonia africana e os elementos que formam seus valores civilizatórios diaspóricos que foram trazidos na memória e lembrança ancestral por meio de sua rica cosmogonia mitológica.⁹⁸

O regime da imagem diurna e antitética, reforçados tanto pelo catolicismo como pentecostalismo e o neopentecostalismo nos séculos que se seguiram a colonização, foram fundamentais para a criação e formação de constelações de imagens deformadas das religiões de inspiração afro-diaspórica. Assim sendo, essas imagens sedimentadas e antitéticas atravessaram o Candomblé *Ketu* e deformaram sua imagem.

A igreja incutiu por meio de seu universo teofânico concepções pejorativas acerca da cosmopercepção, na recepção do sagrado aos povos que fundaram as religiões de inspiração africana no Brasil. A pedra de toque repousa na antítese entre a cosmopercepção do Candomblé *Ketu* ao catolicismo ocidental que permeou o imaginário social, cuja religião garantiu o monopólio e legitimação da tácita fé.

O cristianismo localizado no regime diurno de suas imagens circunscreveu o culto *nagô-yorubá* ao status de prática religiosa grotesca e esvaziada de princípios teofânicos, uma vez que está não se estruturava sob a manifestação dualista e oposta entre sagrado e o profano, no jogo antitético de redenção, marca do tradicionalismo elementar das religiões monoteístas como o catolicismo.

Historicamente a igreja produziu imagens do Candomblé *Ketu* ligadas a antítese cristã, temente pela finitude da vida em sua saga agonizante pela busca da salvação através do sofrimento, revisão das más ações e negação do deleite e gozo da vida.⁹⁹ Um claro exemplo dessa agonia foi o uso da narrativa cristã medieval acerca da teoria “*canaita*”, utilizada para justificar o sistema escravista vigente no Brasil.

A igreja esclareceu suas ações benevolentes no trato dispensado aos africanos pela empresa escravista no transatlântico através do pecado do ancestral comum aos africanos – Cam ou Caim, e a maldição lançada por Deus aos descendentes africanos. A legitimação da

⁹⁷ DURAND, 2012, p. 85.

⁹⁸ AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 61.

⁹⁹ DURAND, 2012, p. 84.

escravização negra orbitou na oposição antitética diurna pela evocação da maldição ancestral negra e a oportunidade de salvação cristã pelo trabalho escravo.¹⁰⁰

As imagens dirigidas e distorcidas ao Candomblé *Ketu*, propositadamente pelo catolicismo, justificaram e cristalizaram no inconsciente coletivo da sociedade suas práticas de culto grotescas visando sua deslegitimação. Concomitantemente, a igreja erigiu bases de solidificação de sua cosmogonia no resgate da imagem antitética diurna cristã dos afro-diaspóricos descendentes de Caim na justificativa de sua inferioridade.

Veremos tais evidências em nosso segundo capítulo onde versaremos acerca do fenômeno histórico da formação do Candomblé *Ketu*, originários da família real de Arò na Nigéria, na esteira da semiótica de seu culto. A utilização da teoria de Durand nos regimes diurno e noturno e o sistema do imaginário da antítese cristã aplicado ao culto *nagô* reforçam nossa ideia de deformação da imagem porque passou essa religião.

O regime diurno, cuja essência antitética anula seu oposto, afetou o Candomblé *Ketu* reduzindo suas práticas religiosas em oposição ao cristianismo legitimado socialmente. “A antítese não é mais que um dualismo exacerbado, no qual o indivíduo rege a vida unicamente segundo ideias e torna-se ‘doutrinário à outrance’[...] todos os atos são encarados do ponto de vista da antítese racional [...] do bem ou do mal”¹⁰¹.

No advento do Candomblé *Ketu* houve a inserção deformada de suas imagens para legitimar e cristalizar a cosmogonia católico-cristã alicerçada no sistema da antítese do bem cristão, da branquitude, da descendência de Abel à luz da salvação em oposição ao suposto “mal trazido” pelos povos *nagôs*, descendentes de Caim, por isso escravizados e retirados de sua terra, inclusive em razão da cor de sua pele – ausência de luz.¹⁰²

Nesse aspecto, o imaginário disforme e embebido de narrativas antitéticas da cristandade agonizante, tão cara ao culto *nagô-yorubá*, forneceu bases ao imaginário de apagamento e, conseqüentemente ausência de reconhecimento do Candomblé *Ketu* enquanto fenômeno religioso e seu prolongamento na formação indelével cultural da sociedade brasileira.

O culto *nagô-yorubá* engendrou de forma autêntica suas práticas e expressões religiosas consoante seus valores ancestrais diaspóricos de maneira antagônica ao modelo tradicional monoteísta de religião, cuja legitimação tradicional advém de instrumentos normativos

¹⁰⁰ OLIVEIRA, Cleiton. *A prole de Caim e os descendentes de Cam: legitimação da escravidão em Portugal e a influência das Bulas Dum diversas (1452 e Romanus Pontífex (1455)).* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Ibérica, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, 2018. p. 48.

¹⁰¹ DURAND, 2012, p. 188.

¹⁰² OLIVEIRA, 2018, p. 54.

presentes nas religiões monoteístas, a saber: o livro sagrado escrito, os dogmas e sua organização hierárquica.¹⁰³

Analisar o sistema de significados incorporados na simbologia que molda o Candomblé *Ketu*, sua mitologia e ressignificações reatualizadas é a forma para se compreender o fenômeno religioso do sistema *nagô*. Conhecer a formação do culto ancestral através dos *itàns* é nossa proposta de cunho antropológico e afrocentrado à compreensão dos signos imiscuídos em seus rituais, conforme a cosmologia *yorubana*.

Padronizar o fenômeno religioso unicamente nos moldes tradicionais, cuja existência de um livro sagrado corrobora sua sistematização, não açambarca todas as manifestações religiosas constituídas historicamente do Brasil. Logo, tais percepções não nos permitem vislumbrar a cosmogonia *nagô*, sendo possível ser analisada à luz dos sistemas simbólicos e mitológicos que engendram sua religião.

Em seus contextos, cada grupo social utiliza narrativas míticas primordiais para corroborar, legitimar e justificar o fenômeno religioso. Cada contexto traz no inconsciente coletivo da sociedade imagens, cujo significado cosmogônico está relacionado à apreensão das elaborações míticas universais.¹⁰⁴

Dessa maneira, não há formas engessadas de análise do fenômeno religioso na utilização apenas de instrumentos normativos sociais, como o livro sagrado cristão. Até porque, todo livro sagrado foi fruto de textos da cultura transmitidos remotamente, circunscritos em determinados contextos, paixões e pressões sociais até sua irrupção simbólica.¹⁰⁵

Isto porque, os símbolos religiosos manifestam significados que subjazem períodos atemporais das sociedades, e como tal são passíveis de uma análise antropológica acerca do imaginário que permeia a sociedade no hodierno. As imagens simbólicas da religião, ressignificadas nos rituais através da magia em suas narrativas mitológicas resumem a forma para se conhecer o mundo material.¹⁰⁶

O Candomblé *Ketu* baseia-se no culto ancestral, sustentado pelos *itàns* nos processos de narrativas simbólicas e suas relações ritualísticas reatualizadas para assentar seu culto e a manifestação do sagrado. Nesse aspecto, “o estudo antropológico da religião é [...] uma análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que forma a religião propriamente dita”¹⁰⁷.

¹⁰³ GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 34.

¹⁰⁴ AUGRAS, 1998, p. 69.

¹⁰⁵ BERGER, 1984, p. 67.

¹⁰⁶ GEERTZ, 2008, p. 72.

¹⁰⁷ GEERTZ, 2008, p. 91.

O simbolismo mitológico fornece bases ao nosso estudo antropológico acerca das manifestações religiosas do Candomblé *Ketu*. Ademais, Eliade salienta que as narrativas mitológicas são uma forma de integração do *homo religiosus* aos seus Entes Sobrenaturais, pois são narrativas sagradas de um tempo primordial que passaram a existir e corroborar para explicar sua realidade social.¹⁰⁸

Houve a modulação religiosa do Candomblé *Ketu*, o que tornou suas práticas bastante imbricadas havendo diferentes linguagens religiosas construídas historicamente e que se somaram aos diversos candomblés do Brasil, mas que mantém presente em todas as manifestações religiosas de inspiração africana uma base mitológica através das estórias, rituais e mistérios sagrados dos orixás.

Nesse sentido, a estrutura religiosa *nagô-yorubá* também está alicerçada no universo mítico-cosmogônico, cujo retorno deliberado da linguagem ressignificada pelo idioma *yorubá* possibilitou aos seus devotos uma rica interpretação e sentido existencial no mundo em meio as suas representações simbólicas e ritualísticas mágicas – desde o jogo de búzios aos ebós.¹⁰⁹

As experiências religiosas negro-africanas de tradição oral possibilitaram que homens e mulheres religiosos praticassem a reatualização do mito cosmogônico numa inter-comunicabilidade entre os sistemas simbólicos trazidos e constituídos pela diáspora, que mesmo sob o terror do catolicismo, criaram diversas formas para ludibriar a inquisição colonialista.

A reatualização nas narrativas mitológicas pela oralidade tem o efeito de retirar os humanos de seu tempo cronológico em direção ao instante original cosmológico, numa espécie de transe.¹¹⁰ Os elementos constitutivos hierofânicos: mito cosmogônico, linguagem modelizante e rituais específicos são elementos que compõem do Candomblé *Ketu* negro-africano, mas não nos moldes tradicionais das religiões ocidentais.

Por meio da memória coletiva e sua dinâmica que se legitima as práticas religiosas, criando identidades e recordações históricas. As religiões recorrem às narrativas hierofânicas para embasar sua memória que compreende a revelação do sagrado.¹¹¹ A memória coletiva do povo de Candomblé *Ketu* ressignifica e transmite as histórias exemplares míticas para legitimar suas práticas religiosas.¹¹²

¹⁰⁸ ELIADE, 1972, p. 65.

¹⁰⁹ PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004. p. 227.

¹¹⁰ ELIADE, 1972, p. 17.

¹¹¹ HUFF JÚNIOR, 2008, [n.p.].

¹¹² AUGRAS, 2008, p. 123.

Por conseguinte, criam elementos de pertença e identidade religiosa na ressignificação do mito, dando sentido à irrupção do sagrado e do tempo original. Agir sobre o passado mítico-exemplar e utilizá-lo como fonte de verdade e sentido religioso por meio de sua narrativa passa a ser a função do *habitus* nas comunidades religiosas.¹¹³

O *habitus* é o local de produção de memórias religiosas. Estás, recorrem aos fatos históricos e míticos para justificar sua hierofania reconstituída trazendo à baila na atualidade por meio da ressignificação de suas narrativas míticas e na reatualização dos ritos religiosos de embasamento mitológico, no caso do Candomblé *Ketu* através dos *itàns*.¹¹⁴

A religião é constituída em torno de uma realidade capturada, a partir de um “instante teofânico original” de base mitológica construído socialmente. O discurso de verdade absoluta, inculcado pelo regime diurno da imagem cristã solidificou-se sobre a deformação do culto *nagô-yorubá* negro-africano, corroborando na construção da distorção cosmogônica das práticas e manifestações culturais do Candomblé.

A imaginação pode inverter os valores que são atribuídos aos termos de análise da antítese. Assim sendo, os valores constituídos historicamente acerca do culto *nagô-yorubá* foram claramente modificados em meio a antítese cristã de caráter diurno e dominante, rechaçando o Candomblé *Ketu* de seu viés ontológico e religioso.¹¹⁵

As práticas e ressignificações religiosas que se seguiram no Brasil, como no culto *nagô-yorubá*, produziram deformações em sua imagem. As representações diurnas da imagem criaram um jogo entre os opostos anulando a cosmogonia *nagô* por não coadunar com discurso secular cristão, utilizando das antíteses do tempo e de figurações verticalizantes para opor-se as práticas e manifestações religiosas do Candomblé *Ketu*.

O cristianismo secular e sua construção histórica, hegemônica, simbólica, política e institucional criou o imaginário deturpado do Candomblé *Ketu* no Brasil para legitimar sua cosmogonia. A ratificação da cosmogonia cristã se fez com base na produção de discursos e imagens aviltantes para criar imagens disformes do culto *nagô-yorubá* que se relacionam ao antagonismo de sua cosmogonia.

O lugar onde as estruturas míticas do Candomblé *Ketu* vão se encaixar, dotadas de sentido e ressignificação afro-diaspórica ancestral *nagô* será por sua circunscrição no regime noturno da imagem. Os elementos de representação noturna estão alicerçados por outras formas de recepção social da imagem através de figuras de linguagem como veremos a seguir.

¹¹³ HUFF JÚNIOR, 2008, [n.p.].

¹¹⁴ HUFF JÚNIOR, 2008, [n.p.].

¹¹⁵ DURAND, 2012, p. 81.

Dentre os elementos do regime noturno e os potenciais figuras de linguagem à interpretação da imagem duraniana, utilizamos o eufemismo como forma para abrandar as representações simbólicas da imagem *nagô* em oposição ao julgamento depreciativo que perfaz sua imagem no regime diurno e seu jogo antitético de desqualificação. O objetivo do eufemismo é o mergulho no âmago da intimidade da imagem.¹¹⁶

Efetua-se a afeição das imagens na interpretação de suas características no emprego da antífrase. Torna-se compreensível a passagem do tempo e a finitude humana como algo natural, tão caro e agonizante na representação da imagem antitética diurna. Constituem-se práticas verossímeis na aplicação da imagem pelo uso da antífrase, na inversão radical do sentido afetivo das imagens através do seu oposto.¹¹⁷

Há a conciliação e aceitação da condição de finitude humana pelo regime noturno da imagem. Conceitos como eufemização e antífrase são elementos utilizados para suavizar e atribuir sentido à compreensão social da imagem. Este é o terreno firme por onde aventa-se resgatar a imagem simbólica do Candomblé *Ketu*, especialmente no processo de dupla negação de seus signos.¹¹⁸

Até aqui, concluímos que o regime diurno antitético cristão criou a inversão dos valores civilizatórios do imaginário afro-diaspórico. Uma das formas de combater e inverter o sentido deformado do Candomblé *Ketu* efetua-se pelo emprego das antífrases, na inversão da forma íntima e radical do sentido da imagem *nagô-yorubá*, no instante de sua percepção do mundo simbólico ao natural.

“O abismo transmutado em cavidade se torna uma finalidade e a queda tornada descida transforma-se em prazer. Poder-se-ia definir uma tal inversão eufemizante como um processo de dupla negação”¹¹⁹. Atribuir o sentido de prazer e deleite às formas de representação da imagem negro-africana, imiscuída historicamente ao Candomblé *Ketu* torna-se o meio de ressignificar as imagens trazidas pelos povos afro-diaspóricos.

A História negro-africana disseminada pela religião católica e legitimada no Brasil teve sua construção divergente de sua cosmo percepção cultural em meio as suas hierofanias. O imaginário *nagô* erigido pendeu para aceção depreciativa simbólica, cujo pano de fundo religioso escamoteou uma estrutura que séculos depois se configurou no epistemicídio e no racismo estrutural.

¹¹⁶ DURAND, 2012, p. 181.

¹¹⁷ DURAND, 2012, p. 182-183.

¹¹⁸ DURAND, 2012, p. 183.

¹¹⁹ DURAND, 2012, p. 203.

Uma proposta para o conhecimento ressignificado da história afro-diaspórica no Brasil se dá, a partir da utilização do elemento de “dupla negação” em seu imaginário construído. Isto nos permite combater o cenário erigido de forma contrária à dialética e cosmogonia disforme, intencionalmente criada pelas imagens do regime diurno por meio do cristianismo ocidental.

Utilizar o elemento de dupla negação à compreensão da cosmogonia *nagô-yorubá* é uma alternativa ao imaginário antitético incutido no Candomblé *Ketu*. Esvaziou-se a representação aviltante da negritude escravizada e subserviente para imagens de intimidade à valorização e reconhecimento dos valores civilizatórios ancestrais, inseridos nos sistemas simbólicos que remontam, *a priori*, a família de *Àró* e a descendência real *Ketu* com *Iyá Nassô*.¹²⁰

Outrossim, ao regime noturno é indelével atrelar a imagem de intimidade e de descida ao mundo místico e mítico *yorubano*. O culto do Candomblé *Ketu* pautado no culto aos elementos divinos da natureza nos fornece bases para corroborar sua cosmogonia e suas práticas religiosas e ritualísticas que se aglutinaram às manifestações culturais existentes em nosso país.

Conforme Durand, a dupla negação é formada por uma total inversão de atitude representativa das imagens. No encaixo da dupla negação torna-se possível atribuir novos sentidos ao imaginário do Candomblé *Ketu* pelo conhecimento de seus *itàns*. As estruturas de dupla negação do regime noturno remontam ao redobramento da religião *nagô*, cujas representações foram distorcidas pelo regime diurno e sua antítese cristã.¹²¹

Em contrapartida, as representações noturnas da imagem são produzidas em seu percurso de descida e penetração íntima dos elementos que moldam sua imagem ao campo simbólico que perfaz sua cosmogonia mitológica.¹²² Adentra-se no âmago devaniente de seus signos para encontrar o original conteúdo indelével da imagem pelo viés arquetípico *nagô-yorubá* em seus *itàns*.

Por meio do trajeto eufemizante da imagem produzem-se redobramentos de dupla negação, imprimindo narrativas simbólicas do imaginário mitológico do Candomblé *Ketu*, cuja epopeia fora transmitida oralmente pelos ancestrais na diáspora. Sua representação através da dupla negação eufemizante afirma características opostas ao regime antitético diurno da imagem, construído propositadamente pela igreja.¹²³

Não há uma oposição da imagem para se chegar à redenção, no que respeita ao imaginário dos adeptos do Candomblé *Ketu*. Isto porque, todos os elementos da natureza,

¹²⁰ MORAES, 2022, p. 18.

¹²¹ DURAND, 2012, p. 203.

¹²² PITTA, 2017, p. 77.

¹²³ PITTA, 2017, p. 79.

incluindo a matéria humana são sagrados para a religião *nagô-yorubá*, bem como as contradições que remetem seu assento nos orixás, como em *Èsù*, o *orisá* do movimento.¹²⁴

O elemento de redobramento da imagem, relacionado ao Candomblé *Ketu* através da representação noturna no prolongamento da dupla negação, amplia a possibilidade de conteúdos outros e nos remete a horizontes que abarquem o íntimo significado da cosmogonia *nagô-yorubá* em meio a sua mitologia trazida por seus ancestrais afro-diaspóricos.

Exemplo disso se faz ao analisar a imagem das negras e negros escravizados corrompida pelo meio social cristão, na criação do imaginário pejorativo e deliberado da imagem de “escravo”. Propositadamente, esse tipo de imagem foi “redobrada” durante sua configuração histórico-brasileira, na identificação de todos os povos afro-diaspóricos desprovidos de humanidade e identificados como primitivos.

O regime noturno apresenta algumas características que corroboram para o imaginário da intimidade no Candomblé *Ketu*. Os elementos de encaixe, redobramento e gulliverização da imagem relativizam, atomizam e invertem a lógica do imaginário, fazendo com que as imagens próximas adentrem a constelação semelhante ao ponto de deformar a imagem, como dito no exemplo acima.¹²⁵

O processo de encaixamento e gulliverização tendem a embutir as imagens conforme o imaginário, os devaneios e as pressões sociais humanas, pois a prioridade acerca da manifestação da imagem se faz por meio ontológico, cujas estruturas produzem no senso racional e utilitário humano seu sentido e significados.¹²⁶

Quanto mais a imagem se encaixa, mais ela perde sua potência e se gulliveriza, se atomiza. O processo de gulliverização para Durand foi o modo de explicar o encaixe da imagem a esquemas primordiais ou arquetipais do imaginário devaneante humano, redobrando ou invertendo seu sentido até chegar ao encaixe e sua origem primordial, atomizada.¹²⁷

Finalmente a imagem que temos do Candomblé *Ketu*, uma vez redobrada passando pelo sistema de encaixe em constelações próximas, cujo objetivo é a penetração da intimidade da imagem através de sua gulliverização (sua atomização) ao seu sentido arquetipal, possibilita-nos aventar elementos da ontologia no imaginário *nagô* que se apresenta.

O Candomblé *Ketu* e sua cosmogonia sofreram processos contrários de encaixe de modo pejorativo e deformado pelo cristianismo ocidental pela forma antitética de produção da

¹²⁴ BENISTE, 2020, p. 43.

¹²⁵ PITTA, 2017, p. 91.

¹²⁶ DURAND, 2012, p. 204.

¹²⁷ DURAND, 2012, p. 207.

imagem, como já salientamos até aqui. Esse fato despojou toda a cultura primordial que revestia a imagem *nagô-yorubá* ao campo do grotesco e do disforme.

Outro elemento que nos fornece dados para a percepção da intimidade da imagem na análise das estruturas do imaginário que engendrou a religião *nagô-yorubá* refere-se ao “grande arquétipo que acompanha esses esquemas do redobramento e os símbolos de gulliverização é o arquétipo do continente e do conteúdo”¹²⁸.

O Candomblé *Ketu*, na ótica dos elementos do continente e do conteúdo foram imaginados e inseridos socialmente em forma de escala dentro de um mesmo cabedal cosmogônico, cujo sistema hierofânico (o continente) acerca da manifestação do sagrado seria semelhante ao culto da Umbanda ou da Quimbanda, por exemplo (no conteúdo).¹²⁹

O imaginário do senso comum, tem a impressão de que todas as religiões de inspiração africana estiveram historicamente, e estão inseridas num mesmo sistema cosmogônico (continente), cujas hierofanias são semelhantes e suas práticas representem todas as expressões religiosas africanas (conteúdos) numa escala circunspecta que compreenda uma mesma manifestação religiosa (continente).

“Não surpreende que numa tal estrutura as formas sejam ‘más’, quer dizer deformadas em relação ao seu uso diurno e correto”¹³⁰. Para Durand, por intermédio do regime noturno nas imagens de intimidade, descida e inversão de seus signos que o imaginário se forma e é deformado. O Candomblé *Ketu* emergiu em Salvador com sua imagem diaspórica deformada, simbolizada de forma distorcida pelo regime diurno cristão.

Podemos assim constatar, para concluir o perfeito isomorfismo, na inversão dos valores diurnos, de todos os símbolos engendrados pelo esquema da descida. O trincar eufemiza-se em engolimento, a queda refreia-se em descida mais ou menos voluptuosa [...] A ameaça das trevas inverte-se numa noite benfazeja, enquanto as cores e tintas se substituem à pura luz e o ruído.¹³¹

O esquema de descida proposto pelo regime noturno tem em seu processo de imaginação a inversão de seu conteúdo em relação ao regime diurno da imagem, cujas conotações eufemizantes e de encaixe à outras constelações de intimidade, verdade e reconciliação redobram seu significado e reconstroem-na. Não que as representações noturnas circunscrevam numa oposição à imagem diurna, pois sua busca é outra e se dá no percurso íntimo e descida da imagem que se deseja investigar.¹³²

¹²⁸ DURAND, 2012, p. 214.

¹²⁹ DURAND, 2012, p. 217.

¹³⁰ DURAND, 2012, p. 276.

¹³¹ DURAND, 2012, p. 235.

¹³² DURAND, 2012, p. 242.

Exemplo gritante de deformação das imagens negro-africanas relaciona-se com a concentração de melanina e sua identificação como povos pretos (as) ou negros (as), relacionados na cosmogonia cristã como “amaldiçoados”, herdeiros de Caim. O culto *nagô-yorubá* afro-diaspórico é relativo ao imaginário antitético cristão, passível a escravização, justificando suas práticas banais de penitência e caminho à salvação.¹³³

Criou-se toda uma constelação simbólica da imagem do Candomblé *Ketu*, oposta aos elementos de sua cosmopercepção e cosmogonia que se inclinam ao seu eixo civilizatório diaspórico em relação ao regime noturno da imagem. Este fato contribuiu para reforçar o racismo em forma de intolerância religiosa ao Candomblé *Ketu* que erigiu sua religião aos elementos diaspóricos e afrocentrados divergentes da cosmovisão diurna cristã.

É mister fazer uso dos *itãs* pelos elementos constructos do imaginário do Candomblé *Ketu* e seu eixo civilizatório afrocêntrico e afroperspectivado das imagens mítico-arquetipais. Agindo assim, acreditamos na valorização, ressignificação e manutenção da cultura negro-africana na formação de nossa sociedade revelada nas práticas dos terreiros de candomblés, bastião da ancestralidade negra.



¹³³ OLIVEIRA, 2018, p. 58.

2 CANDOMBLÉ *KETU*: EPISTEMOLOGIA DECOLONIAL E COSMOGONIA ATRAVÉS DOS *ITANS*

Neste segundo capítulo, traçamos de forma cronológica a irrupção do imaginário mítico do Candomblé *Ketu* através do recorte histórico, cujo princípio efetuou-se no “sequestro transatlântico africano” entre os séculos XVIII e XIX aos povos falantes do *yorubá*, provenientes da Nigéria e que aportaram em Salvador. Após, relacionamos as memórias afro-diaspóricas na construção dos primeiros terreiros de candomblés na Bahia.

Em tempo, arrolamos as memórias afro-diaspóricas dos povos falantes do *yorubá*, cuja língua unificou e proporcionou o advento da religião *ketu-nagô*, somado ao protagonismo feminino que impulsionou a criação dos terreiros enquanto espaços aquilombados de resistência à escravidão. Por fim, traçamos um breve histórico do Palácio de Oxalá, campo de pesquisa de coleta de dados ao imaginário mítico *nagô*.

2.1 O Candomblé *Ketu* na perspectiva da Afrocentricidade

O conhecimento do passado humano resulta da investigação dos vestígios deixados ao longo dos tempos em determinado contexto e conjuntura, a partir de sua análise histórica e antropológica. As marcas da presença afro-diaspórica desde o século XVI nas Américas revelam a forma indelével e a contribuição cultural de determinados povos africanos na formação da sociedade brasileira.

As primeiras notícias da presença afro-diaspórica no Brasil datam de 1538 segundo Augras, de grupos advindos da região de São Tomé denominados pelos europeus como *Peules* e *Mandigas* e eram parcialmente islamizados¹³⁴. Entrementes, não é nosso objetivo narrar a História da diáspora africana à luz colonial cristã-ocidental pela descoberta do Novo Mundo e a escravidão pela ótica colonialista¹³⁵.

Objetivamos por meio de reflexões históricas decoloniais ancorar nosso pensamento no horizonte da afrocentricidade, localizando em nosso arraçoado o lugar de fala e protagonismo dos sujeitos africanos e africanas, bem como os afrodescendentes inseridos em sua própria história e experiência de vida em meio às suas narrativas.¹³⁶

¹³⁴ AUGRAS, 2008, p. 153.

¹³⁵ COSTA-BERNARDINO, Joaze; TORRES, Nelson M.; GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 31.

¹³⁶ ASANTE, 2016, p. 15.

Nossa reflexão histórica tem início, após o sequestro transatlântico dos povos *nagô-yorubá*, estes que foram um dos últimos grupos a se fixar na Bahia, em Salvador e que trouxeram vários elementos que auxiliaram na formação de uma sociedade negro-afro-diaspórica no Brasil. Indo contra a imagem deformada pela cristandade brasileira de uma negritude ligada exclusivamente ao lastro da escravização e subalternidade.

Neuza Santos traz uma análise preliminar acerca da imagem afro-diaspórica no campo social. “A sociedade escravista ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior”¹³⁷.

Por meio da cosmovisão ocidental os povos *nagô-yorubá* tiveram seu retrato simbólico construído enquanto cultura inferior ou pré-moderna em relação a cultura etnocêntrica europeia, o “continente salvador e civilizado”. A história negro-afro-diaspórica foi veementemente silenciada por meio das várias tentativas de apagamento de suas raízes ancestrais pelo etnocentrismo cristão, inclusive entre os povos *yorubás*.

Neste cenário os *yorubás* foram os últimos povos a chegar na Bahia por meio do tráfico transatlântico, e foi por essa razão que conseguiram perpetuar seus costumes e valores de forma indelével e que hoje fazem parte da cultura brasileira. Sobretudo, na disseminação da língua e imagens mitológicas *yorubanas* utilizada nos terreiros de candomblés, nas cantigas, em cerimônias, nas rezas ou *orikis*.¹³⁸

Nosso recorte histórico parte do final do século XVIII até meados do XIX, período marcado pela crescente presença dos povos falantes do idioma *yorubá* na cidade de Salvador, sobretudo os *jejes* e *nagôs*. Estes foram os últimos grupos egressos da diáspora negro-africana, sobretudo do reino *yorubano* de *Ketu*, fato que solidificou suas instituições litúrgicas e raízes culturais e ancestrais na Bahia.¹³⁹

Segundo Augras, os grupos que geraram a afrodescendência brasileira provêm dos povos *nagôs*, *haúças* e *daomeanos* trazidos pelos tentáculos do tráfico e instalados em Salvador, cuja finalidade era o uso de sua mão-de-obra devido sua habilidade agrícola.¹⁴⁰ Todavia, já salientamos que há outras razões que justificaram a escravidão transatlântica, notadamente pelas narrativas medievais do catolicismo na maldição *canaita*.

¹³⁷ SOUZA, Neuza S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 19.

¹³⁸ AUGRAS, 2008, p. 183.

¹³⁹ SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017. p. 28.

¹⁴⁰ AUGRAS, 2008, p. 183.

Augras ainda nos adverte acerca da presença de outros grupos neste mesmo período em Salvador que não compreendeu somente os *nagôs* e os *daomeanos-jeje*. Isto porque, “a concentração do elemento Iorubá, Egbá, Ijexá, Kêto, e em particular, provém a importância do ‘modelo’ nagô para a ulterior evolução das religiões africanas no Brasil”¹⁴¹.

Há uma desinformação histórica ao relacionar somente os povos *nagôs* ao dialeto *yorubá*, e dessa forma circunscrever toda a negritude da diáspora consoante seus portos de origem ou localização geográfica de proveniência africana. Essa visão disforme foi criada pelo colonialismo-sequestrador uma vez que desconhecia a cultura, a diversidade e o imaginário cosmogônicos destes povos da diáspora africana.

O termo *yorubá* não circunscreve apenas grupos falantes dessa língua. Isto porque, em determinados momentos na África Ocidental houve o trânsito entre africanos escravizados de outras etnias. A utilização do termo *nagô* conota pouca familiaridade e conhecimento brasileiro acerca da diversidade étnica cativo-africana, mesmo diante do intenso comércio humano entre a Bahia e a costa da África Ocidental na diáspora.¹⁴²

Vários povos da região da África Ocidental falavam a língua *yorubá*, mas não possuíam elementos étnicos e culturais *nagôs*. Os *nagôs* da região do *Egbado*, atual Nigéria, constituíam uma das maiores populações *yorubás* submetidas ao reino do *Daomé* e estabeleceram-se na região de Porto Novo, local de maior comércio humano-africano pela empresa portuguesa do tráfico atlântico.¹⁴³

Historicamente na África ocidental foi por volta do século VII e depois no século X que sucessivas migrações de grupos proto-*yorubás* foram realizadas na região do golfo do Benin, o que viria a formar mais tarde o reino do *Daomé*. E por essa razão criaram uma relação linguística e histórica com a língua *yorubá* e posteriormente a incorporação de alguns costumes destes povos.¹⁴⁴

Por conseguinte, segundo Parés o reino do *Daomé* açambarcou através de campanhas militares vários grupos a seus domínios e os submeteram, como os povos do *Tado* e os *Adjas*, além dos grupos do Porto Novo e *Allada*. Porém, ao final de tantas conquistas nem os próprios *daomeanos* conseguiram resistir as investidas do reino de *Oyo*, tornando-se sua especiaria.¹⁴⁵

¹⁴¹ AUGRAS, 2008, p. 28.

¹⁴² SODRÉ, 2017, p. 31.

¹⁴³ PARÉS, Luís N. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2007. p. 61.

¹⁴⁴ PARÉS, 2007, p. 61.

¹⁴⁵ PARÉS, 2007, p. 63.

O reino do *Daomé* havia atingido seu apogeu na lucrativa empresa escravocrata por volta do século XVII, o que lhe custou a influência linguístico-cultural *yorubá* ao seu reino como veremos adiante na absorção de suas divindades. Em função da empresa escravocrata, tal comércio acabou devorando os próprios *daomeanos* por meio das investidas de seus inimigos a qual estavam submetidos – o reino de *Oyo*.¹⁴⁶

“Por volta do século XVI, grupos *Adjás* originários de *Tado* migraram para o leste e dominando e absorvendo populações autóctones preexistentes fundaram o reino de *Allada*, a partir do qual se legitimou, posteriormente o poderio do *Daomé* e Porto Novo”¹⁴⁷. Notamos a força do reino do *Daomé* e sua relação direta com as práticas comerciais correntes no escravismo, inclusive no intercâmbio cultural.

Como já salientamos, o reino do *Daomé* estava submetido ao reino de *Oyo*, a qual era tributário conseguindo apenas no século XIX sua libertação. Isto porque, era comum a prática da escravização entre os grupos africanos, sobretudo por dívidas, guerras ou para adquirir braços para a agricultura e utilização como mão de obra na produção.¹⁴⁸

Assim, os povos que foram submetidos ao reino do *Daomé*, sobretudo os povos denominados *nagô*, *anagô* ou *anagonu* falantes da língua *yorubá*, provenientes da região do *Egbado* na atual Nigéria tiveram possivelmente absorvidas partes de sua cultura linguística, pois os *daomeanos* também foram comercializados pelas lideranças de *Oyo* na condição de escravos, e identificados como *nagôs* por falarem o dialeto *yorubá*.¹⁴⁹

As lideranças do antigo reino do *Daomé* submeteram vários povos a condição de escravos, cujas consequências se davam pelo pagamento de impostos e pela falta de liberdade tiveram como resultado desse empreendimento a incorporação da língua *yorubá* dos povos *nagôs*. Assim passaram a absorver e imiscuir em suas práticas, a cultura, os hábitos, crenças e costumes *nagô*.

Com relação aos *nagôs*, Parés enfatiza a expressiva quantidade desses escravizados em terras *daomeanas*. Segundo ele, os “*nagôs*, *anagôs* ou *anagonu*, originários da área do *Egbado* (Nigéria), estabeleceram-se na área da futura Porto Novo (*Adjaché*) [...] chegando a constituir uma das maiores populações *iorubás* no *Daomé*”¹⁵⁰.

Os contatos políticos de cunho econômico pela empresa escravista entre os reinos de *Oyo* e *Daomé*, bem como pelos grupos submissos a eles (sobretudo os povos *nagôs*) realizaram

¹⁴⁶ PEREIRA, 2006, p. 37.

¹⁴⁷ PARÉS, 2007, p. 33.

¹⁴⁸ PEREIRA, 2006, p. 39.

¹⁴⁹ PARÉS, 2007, p. 34.

¹⁵⁰ PARÉS, 2007, p. 34.

entre si um intenso contato cultural, gerando simultaneamente um processo de diferenciação étnica, assim como uma assimilação cultural, inclusive do ponto de vista metaétnico.

No que tange as expressões religiosas, por exemplo, havia semelhanças e diferenças entre os *daomeanos jeje* e os *nagôs-yorubás*. Uma desses vestígios que atravessaram o atlântico e chegaram ao nosso imaginário foi a nomeação de certas divindades cultuadas e sua ligação com os elementos da natureza. Enquanto os *yorubás* chamavam suas divindades de orixás, os *jeje* nomeava-os como voduns.¹⁵¹

Além disso, Parés enfatiza a importação do panteão religioso dos escravizados *nagôs* pelos *daomeanos* e vice-versa em virtude da assimilação que os “mercadores de gente” faziam aos cativos *daomeanos* ou *nagôs* que era comercializados em Salvador. Claramente a absorção e o amálgama entre dominadores e dominados foram uma das causas que contribuiu na formação do imaginário das expressões religiosas diaspóricas.

Desse modo, os processos de interpretação cultural e religiosa do Candomblé *Ketu* enquanto religião de inspiração afro-diaspórica são resultado da influência *jeje* e *nagô* e seu contato, tradição e costumes de longa data, por seus contatos em África.¹⁵² Embora os povos do Benin, Togo e Nigéria proviessem do mesmo tronco linguístico, possuíam suas diferenças étnicas e culturais, mas historicamente foram identificados de modo singular.

Na verdade, ocorreu a bricolagem no processo externo de apropriação da cultura *nagô* pelos *daomeanos*, que se realizou pelas subjetividades “metaétnicas”. A subjetividade metaétnica “seria a denominação externa utilizada para assinalar um conjunto de grupos étnicos relativamente vizinhos, com uma comunidade de traços linguísticos e culturais, com certa estabilidade territorial e, no contexto do escravismo”¹⁵³.

Deste modo, as imposições culturais metaétnicas sofreram aculturação e incorporação com o passar do tempo, cuja apropriação da cultura submetida efetuou-se pelas práticas escravocratas vigentes. Neste caso, em função dos povos *nagôs* serem limítrofes aos reinos de *Oyó* e *Daomé* somado as motivações político-econômicas, sobretudo dos dominadores *daomeanos* ocorreu este amálgama cultural e linguístico.¹⁵⁴

O conceito que contribui com a aculturação metaétnica é o da “semiosfera da cultura”, absorção da cultura dos povos submetidos *nagô* por seus algozes – os *daomeanos*. Nas fronteiras *daomeanas* em algum momento ocorreu a assimilação do centro para a cultura

¹⁵¹ PARÉS, 2007, p. 35.

¹⁵² PARÉS, 2007, p. 35.

¹⁵³ PARÉS, 2007, p. 26.

¹⁵⁴ PARÉS, 2007, p. 36-37.

circunvizinha (ou anexada) ou vice-versa, gerando uma combinação de textos da cultura entre os grupos falantes do *yorubá* trazidos à cidade de Salvador.¹⁵⁵

Nesse aspecto, o reino do *Daomé* passou a incorporar e assimilar as linguagens das fronteiras e as representações simbólicas da cosmogonia dos povos sob seu controle – os *nagôs*. Desse modo, a manutenção do modelo hegemônico e hierarquizado do Candomblé *Ketu* teve como ponto convergente os textos modelizados por uma linguagem comum – o *yorubá* entre a semiosfera da cultura e as respectivas fronteiras desses povos.¹⁵⁶

Por essa razão, o Candomblé *Ketu* resulta da imbricação de textos heréticos das fronteiras entre os povos afro-diaspóricos que chegaram a Salvador entre os séculos XVIII e XIX falantes do *yorubá*, cuja linguagem cosmogônica não foi gerada isoladamente, mas por processos de modelização, absolvição e tradução dos textos heréticos de sua memória coletiva teológica, manifestos outrora nos limites de suas fronteiras e ressignificadas após a diáspora.¹⁵⁷

2.1.1 *Yorubá*: a língua que unificou várias nações

Como vimos, houve uma mescla entre os vários grupos submetidos na região da África Ocidental. Seja através do reino do *Daomé* aos povos falantes do *yorubá*, seja pelo reino de *Oyo* que dominou e comercializou como escravos seus circunvizinhos, os *daomeanos*. Estes últimos que disputavam a hegemonia territorial e comercial nesta região, culminando de dominadores a dominados.

Foi a partir da segunda metade do século XVIII e primeira metade do XIX que ocorreu a chegada mais significativa dos povos *nagôs* em Salvador, fato que coincidiu com o declínio do reino de *Oyo*. Episódio este que se deveu aos contínuos ataques das lideranças *daomeanas*, além das pressões dos povos *Fulani* sobre a capital do reino *Yorubá* na cidade de *Oyó*.¹⁵⁸

O encadeamento de investidas militares impediu a defesa dos exércitos de *Oyó* aos territórios mais distantes de seu império, tendo como resultado capital a captura e em seguida a venda de numerosos grupos falantes da língua *yorubá*, como os povos *Egba*, *Egbado* e *Sábé*, e particularmente os povos do *Ketu* que foram trazidos pelos portos em *Hiuda*, no atual porto de *Ajuda*.¹⁵⁹

¹⁵⁵ NOGUEIRA, 2012, p. 63.

¹⁵⁶ NOGUEIRA, 2012, p. 63-64.

¹⁵⁷ ROCHA, Abdruschin S.; TERRA, Kenner R. C. Teologia e semiótica russa: implicações da semiótica da cultura para o discurso teológico. *Revista Teoliterária*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 116-148, 2018. p. 127.

¹⁵⁸ SANTOS, Juana E. *Os Nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 81.

¹⁵⁹ SANTOS, 2012, p. 81.

Os povos que chegaram na Bahia trouxeram consigo características étnicas específicas, sobretudo no aspecto cultural. Notadamente, o grau de parentesco entre esses grupos era definido por seus ancestrais, formando sua identidade e pertencimento étnico, mas com a junção desses vários grupos pela conjectura escravagista encontraram na língua *yorubá* uma forma de união e práticas semelhantes às de sua terra natal.¹⁶⁰

Santos, Parés e Augras afirmam de forma contundente que os povos falantes do *yorubá* que desembarcaram em Salvador, pertenciam a atual região da Nigéria. Eles vieram principalmente das regiões sul e sudoeste e eram chamados de *nagôs* pelos traficantes, cujo fornecedor de cativos era o *Daomé*. Todavia, incorreram num erro histórico ao identificá-los como *nagôs* sem levar em consideração suas diferenças étnicas.

Esses grupos “*nagôs*” receberam está denominação em alusão aos povos da nação *Ketu*, estes que trouxeram a família real *Arò*, responsável pela instituição do Candomblé *Ketu* em Salvador. Foram somados aos *Ketu-yorubá* outros povos que simultaneamente aportaram em Salvador oriundos das regiões de: *Sabe, Oyo, Egba, Egbado, Ijesa e Ijebu* trazendo consigo específicas identidades, costumes e seus valores civilizatórios.¹⁶¹

Como consequência histórica e econômica de seu estado de cativos, estes povos iniciaram sua unificação de modo criativo diante da conjuntura escravista que se apresentou. Através de uma língua em comum, o *yorubá*, estes grupos vão transformar o suposto entrave étnico numa inesperada agregação pela ótica colonialista em práticas engenhosas de sua potência afro-diaspórica na construção da religião *nagô-yorubá*.

Destarte, em antanho à chegada dos afro-diaspóricos em Salvador, “o termo Nagô veio a ser aplicado não só aos lugares habitados pelos Yorubá, mas também a todos os povos Yorubá que não pertenciam estritamente ao povo Nagô”¹⁶². Por essa razão que a língua *yorubá* se tornou predominante entre os povos negro-africanos em Salvador em virtude do *yorubá* falado pelos povos escravizados da região do Benin, Togo e Nigéria.

Por volta de 1820 os *nagôs* já superavam os grupos *jejes* e angolas em número de cativos. De 1840 a 1860 já perfaziam mais da metade da população escravizada em Salvador, que já contava com a presença da família real *Arò*, uma das nove dinastias da nação *Ketu* que deixou de forma indelével a organização religiosa do que conhecemos hoje por Candomblé *Ketu*.¹⁶³

¹⁶⁰ SANTOS, 2012, p. 82.

¹⁶¹ AUGRAS, 2008, p. 74.

¹⁶² SANTOS, 2012, p. 30.

¹⁶³ BENISTE, 2019, p. 31.

Por consequência, as africanas e africanos trazidos compulsoriamente pelo tráfico atlântico em Salvador começaram a estabelecer e reforçar suas relações metaétnicas, de modo a sobreviver e estar mais próximos de seus valores civilizatórios africanos. Relações essas que outrora ao tráfico transatlântico já haviam se desenhado no continente africano pela língua *yorubá*, como já ressaltamos.

“Ainda em terras africanas, já havia ocorrido essa identificação de costumes jeje e yorubá, em razão da proximidade da cidade de Ketu, que fazia fronteira com algumas cidades do Daomé, criando um novo modo de falar e [...] assimilação de divindades”¹⁶⁴. A proximidade entre esses grupos étnicos se solidificou devido ao status de escravos, cuja língua *yorubá* reforçou sua união e cosmogonia e imagens compartilhadas.

Esse estado de coisas criou condições para o irromper dos primeiros candomblés em Salvador, tendo início provavelmente em 1826 na região da mata do Urubú em Pirajá junto a uma comunidade quilombola.¹⁶⁵ Isso se deveu pela identificação desses povos pela língua *yorubá*, mesmo entre os não pertencentes aos *nagôs*, culminando no amálgama religioso dos povos da África Ocidental para a cidade de Salvador na criação da religião *nagô*.

Como já salientamos, esses diversos grupos *nagôs* não tardaram a estabelecer estreitos contatos, seja pela semelhança de seus costumes, por seus valores civilizatórios africanos, pela origem comum mítica diluída em similares práticas religiosas ou por todos esses elementos adicionados às situações geográficas e conjunturais pela fuga e a formação dos primeiros quilombos.¹⁶⁶

Nesse contexto o objetivo dos “senhores de africanos”, no entanto, ao permitir o encontro de “batuque” dos grupos *jeje*, *nagôs*, *tapas*, *daomeanos* e outros era de criar desavença e hostilidades entre eles. Porém o oposto aconteceu – uma união em torno de suas expressões e imaginário cosmogônico, que mais tarde transformou-se no Candomblé *Ketu*.¹⁶⁷

“O tráfico negreiro trouxe para cá numerosas tribos ou etnias que, apesar dos deslocamentos de população na África, não tinham o hábito de estar normalmente em contato”¹⁶⁸. Todavia, entre os povos *nagôs* e *daomeanos* as relações metaétnicas estavam estabelecidas antes da diáspora devido suas movimentações político-econômico-militar, cujos efeitos alcançaram os textos de sua cultura, deslocados por seu imaginário.¹⁶⁹

¹⁶⁴ BENISTE, 2019, p. 32.

¹⁶⁵ AUGRAS, 2008, p. 74.

¹⁶⁶ SANTOS, 2012, p. 42.

¹⁶⁷ AUGRAS, 2008, p. 75.

¹⁶⁸ BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 345.

¹⁶⁹ ROCHA, Abdruschin S. *Religião e linguagem: reverberações da tradição pós-metafísica nos estudos da religião. Revista Reflexus*, Vitória, a. XV, n. 26, p. 457-492, 2021. p. 461.

Finalmente, essas sólidas relações metaétnicas foram reforçadas e solidificadas em meio ao contexto escravagista em vigor, somadas as ações refratárias contra a escravidão. Exemplo dessa cristalização cultural, no que tange a cosmogonia desses povos foi o amálgama religioso *jeje e nagô* que se seguiu e o estabelecimento do culto aos 16 orixás no que se tornaria mais tarde a base do panteão do Candomblé *Ketu*.¹⁷⁰

A formação social e religiosa afrodescendente em Salvador ocorreu em meio a um processo dialógico entre os contrastes culturais e as relações histórico-políticas que ocorriam há tempos, anteriores ao tráfico transatlântico aos povos da África Ocidental. O resultado foi o estabelecimento de um diálogo metaétnico de mescla cosmogônica entre as diferentes hierofânicas dos povos *Daomé, Nagô e Haúças*, na região da Nigéria.¹⁷¹

A heterogeneidade entre os diversos povos *yorubás* em Salvador, diferentemente do pensamento colonial que acreditava se tratar de uma homogeneidade étnica foi cedendo espaço ao diálogo metaétnico entre nações diaspóricas em prol do fortalecimento enquanto afrodescendentes na criação de uma identidade coletiva negra de resistência, materializada nos espaços de aquilombamento, como os terreiros de candomblés.

“Foi a língua – a possibilidade de os africanos se comunicarem e se entenderem – o que levou, no Brasil, à absorção dessas denominações como forma de auto inscrição e à consequente criação de novas comunidades ou sentimentos de pertença coletivos”¹⁷². E dessa forma a união entre os povos falantes do *yorubá* fortaleceu uma identidade negro-afro-diaspórica em Salvador.

Entrementes, Parés chama nossa atenção para dois fatores que ocorreram, após o estabelecimento dos grupos afro-diaspóricos *yorubá* em Salvador: o primeiro seria de um “abrasileiramento”, na criação de ajustes conjecturais temerários elaborados pelos grupos africanos e a assimilação dos novos costumes da elite cristã-ocidental para viver de modo colonial, até mesmo para se encaixar no contexto de terror.¹⁷³

O outro fator foi de uma “africanização” dos elementos cosmogônicos trazidos pelos afro-indivíduos escravizados, servindo à manutenção de suas práticas, costumes e reacomodações na manifestação do eixo civilizatório negro-africana. Como exemplo

¹⁷⁰ ROCHA, Agenor M. *Caminhos de Odu: os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados*, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 91.

¹⁷¹ BASTIDE, 2000, p. 172.

¹⁷² PARÉS, 2007, p. 29.

¹⁷³ PARÉS, 2007, p. 31.

recorremos às confrarias católicas de pretos e pretas de Salvador que engendrou o sincretismo religioso, fazendo germinar os primeiros candomblés na Bahia.¹⁷⁴

“No convívio da senzala e dos grupos de trabalho da cidade, a partir do reconhecimento de semelhanças linguísticas e comportamentais e da identificação de lugares de procedência comuns [...] foram ganhando uma autoconsciência coletiva”¹⁷⁵. A constituição afro-diaspórica em torno dos povos falantes da língua *yorubá*, mesmo entre os não *nagôs*, proporcionou a criação da identidade afro-brasileira sob a égide da religião.

Embora revestidos inicialmente numa religião “negro afro-católica” em meio as confrarias de pretos e pretas como ressalta Augras, a africanização além de ter gerado um sincretismo ao imaginário negro-africano por imiscuir os orixás do panteão africano *yorubá* aos santos e santas católicos, serviu para criar o germe dos primeiros candomblés de Salvador, pois era debaixo da batina católica que seus rituais eram manifestos.¹⁷⁶

O surgimento do primeiro terreiro de Candomblé *Ketu*, situado na região do antigo Engenho Velho ao lado da Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte da Barroquinha e frequentado apenas por mulheres negras da Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte sob a égide do catolicismo, não previa o protagonismo ancestral destas mulheres em meio às memórias do mulherismo africano e o nascimento de uma religião negra.¹⁷⁷

O resgate do mulherismo africano deveu-se ao atravessamento das imagens ancestrais destas mulheres que tinham papel fundamental nas sociedades africanas, cujo protagonismo feminino perpassou o atlântico à emergência do Candomblé *Ketu*. O reconhecimento da produção materno-feminina é manifesto pelos pilares trazidos em sua memória, de base familiar e matriarcal que se manifestou nas famílias de terreiro.¹⁷⁸

As mulheres que criaram o Candomblé *Ketu* compreendem essa estrutura matrilinear afro-diaspórica que encontrou no terreno do aquilombamento campo fértil à manutenção da religião *nagô*. “O mulherismo africano no Brasil busca o equilíbrio de um povo a partir do papel matriarcal e materno-centrado [...], traz à tona o papel das mães africanas como líderes na luta pela recuperação, reconstrução e criação da integridade”¹⁷⁹. Como enfatizaram as autoras afrocentradas aqui consultadas: Cleonora Hudson-Weems, Aza Njeri e Katiuscia Ribeiro.

¹⁷⁴ PARÉS, 2007, p. 64.

¹⁷⁵ PARÉS, 2007, p. 76-77.

¹⁷⁶ AUGRAS, 2008, p. 77.

¹⁷⁷ BENISTE, 2019, p. 47.

¹⁷⁸ HUDSON-WEEMS, Cleonora. *Mulherismo africano, recuperando a nós mesmas*. São Paulo: Ananse, 2020. p. 18.

¹⁷⁹ RIBEIRO, Katiuscia; NJERI, Aza. Mulherismo africano: práticas na Diáspora brasileira. *Revista Currículo sem Fronteiras*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 595-608, 2019. p. 597.

Essas movimentações revelam a força das lideranças matrilineares negras de terreiro enquanto centros vitais de poder, na promoção de suas próprias experiências e realidades e inserção na luta contra as imposições colonialistas e reconstrução negro-cultural *nagô* em Salvador, cujos desdobramentos que se seguiram foram contrários à invisibilidade e/ou dependência do povo negro em relação a Europa civilizadora.¹⁸⁰

A importância em se analisar o Candomblé *Ketu* repousa neste resgate histórico-cultural, de protagonismo feminino e decolonial contra hegemônico entre os povos africanos falantes do *yorubá*. “Os membros da comunidade Nagô estão unidos não apenas pela prática religiosa, mas, sobretudo, por uma estrutura sociocultural cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos”¹⁸¹.

O *Bàbálórìsà* Rodrigo *D’Ògun* afirma que a estruturação do Candomblé *Ketu* ocorreu através de disputas de poder entre matriarcas africanas que praticavam e formalizaram essa religiosidade. Ele utiliza o conceito de campo simbólico de Bourdieu no estabelecimento da hierarquia, regras de convivência e controle da religião *nagô* pelo matriarcado através de sistemas simbólicos que constituem suas raízes religiosas no que tange as vestes, cantigas, rituais, obrigações e convenções litúrgicas no acúmulo deste capital simbólico cultural sob a égide feminino-africana.¹⁸²

A diáspora negro-africana trouxe representações nas memórias e a experiência consciente nesses grupos. Todavia, na ausência de instituições religiosas no Brasil que legitimassem sua cosmogonia ancestral ocorreu o negligenciamento de sua cultura pelo colonialismo europeu, fazendo necessário encampar práticas de resistência e luta utilizadas pelas ancestrais femininas, responsáveis pela sistematização dos candomblés.¹⁸³

A construção aquilombada manifesta nos primeiros terreiros de candomblés em Salvador serviu de centelha para a criação e junção dos textos da cultura dos povos afro-diaspóricos, falantes do *yorubá* em seus sentidos cosmogônico, cultural e social na irrupção de comunidades, cujo território-quilombo resgatou suas crenças, ritos e valores ancestrais como base para os candomblés que se seguiram.¹⁸⁴

A reconstrução, reinvenção e criatividade das religiões afro-brasileiras de inspiração africana pode ter ocorrido pela necessidade de enfrentamento aos infortúnios da situação de cativos, da experiência violenta da escravidão e a pressão na conversão cristã colonial. Assim,

¹⁸⁰ RIBEIRO; NJERI, 2019, p. 597.

¹⁸¹ SANTOS, 2012, p. 39.

¹⁸² MORAES, 2022, p. 17-18.

¹⁸³ RIBEIRO; NJERI, 2019, p. 599.

¹⁸⁴ RIBEIRO; NJERI, 2019, p. 600.

para diminuir a dor e saudade de sua terra natal tiveram nos terreiros uma forma de aquilombada de retorno ao seu passado ancestral.¹⁸⁵

Assim, na incorporação de suas práticas ancestrais revestidas no sincretismo católico, serviram para suportar as intempéries da escravização, bem como criou padrões sincréticos de resistência, criatividade, protagonismo e negação de conversão total ao catolicismo. A reatualização de práticas religiosas que remontam a África situava-se no âmbito da cura, como uma forma de reforçar seu imaginário afro-diaspórico.¹⁸⁶

As práticas sincréticas de mescla religiosa negra e sigilosa de culto aos orixás em meio aos santos e santas católicos, já debatido exaustivamente por autores da área, somadas à complexa trama arquetípica presente na cosmogonia *nagô-yorubá* propiciou a irrupção do Candomblé *Ketu* e no campo do fenômeno religioso passível de análise a qual realizamos em nosso arrazoado, nos aspectos antropológico e fenomenológico.

Assim sendo, a busca na compreensão pela cosmopercepção afrocentrada desses grupos falantes do *yorubá*, sobretudo nos grupos *jeje* e *nagô* são uma de nossas preocupações neste estudo para o entendimento de seu imaginário cosmogônico trazido na diáspora e materializado nos dias de hoje por meio do Candomblé *Ketu* e a contribuição histórica e contextual dos povos falantes do *yorubá* que aqui aportaram.

“Os integrantes do ‘terreiro’ recriam a herança sociocultural legada por seus ancestrais. As novas contribuições recebidas pelo ‘terreiro’ são profundamente africanizadas, retendo, das ideias forâneas, unicamente as que reforçam sua própria concepção de mundo”¹⁸⁷.

2.1.2 Os primeiros candomblés sob a hegemonia matrilinear

É notório entre os estudiosos dos candomblés que seu nascimento se deu na Bahia, na cidade de Salvador. Alguns autores afirmam que foi no final do século XVIII e meados do XIX que ocorreu sua formação através de três mulheres africanas, a saber: *Iyá Detá*, *Iyá Kalá* e *Iyá Nassô*, para usar apenas seus nomes lendários – todas elas pretas forras, de suma importância para a História do Candomblé *Ketu*.¹⁸⁸

Aproximadamente por volta de 1835 com a vinda forçada de grupos *Ketu-yorubá* e do reino de *Oyó*, derrotados pelos *daomeanos* (a família real *Arò* fez parte dessa migração

¹⁸⁵ COSTA-BERNARDINO; TORRES; GROSGOUEL, 2018, p. 57.

¹⁸⁶ PARÉS, 2007, p. 67.

¹⁸⁷ SANTOS, 2012, p. 55.

¹⁸⁸ AUGRAS, 2008, p. 80.

diaspórica) que se tem notícia da chegada das mulheres negras e forras, como *Iyá Nassô*, e simultaneamente tem início a organização e sistematização do que posteriormente veio a ser o primeiro terreiro de candomblé da Bahia.¹⁸⁹

Sob a liderança dessas três mulheres africanas, possivelmente originárias da nação *Ketu* na diáspora, que participavam da confraria de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha que ficou a incumbência na sistematização do culto sincrético aos orixás nas fissuras das divindades católicas. Não obstante, de lembranças centro-matrilíneas que remonta ao fundamental papel feminino exercido em terras africanas.

Coube a essas mulheres a criação da primeira religião de caráter matriarcal que se tem história no Brasil, o antigo terreiro da Casa Branca. O protagonismo feminino também foi notório na economia pela construção de engenho de cana-de-açúcar por essas mulheres, e posteriormente ficou conhecido como “Engenho Velho”¹⁹⁰. O que deixa claro sua relevância histórica contra elementos coloniais patriarcais e etnocêntricos.

O Engenho Velho, no estado de Salvador, abrigou o Candomblé *nagô-yorubá* mais antigo que se tem notícia! Daí a importância do resgate e propagação deste lugar de memória ancestral. Mesmo que alguns autores como Prandi atribuam a popularização do Candomblé *Ketu* às conexões histórico-afetivas dos povos *yorubás* e o prestígio que as três senhoras tiveram no contexto etnográfico, além de interesses acadêmicos.¹⁹¹

Os autores a qual nos baseamos enfatizam o papel da princesa africana *Iyá Nassô* por ser uma marcante liderança do primeiro terreiro com “casa aberta” de Salvador, conhecido como *Ilê Iyá Omi Asé Airá Intilé*. Situado inicialmente na Ladeira do Berquo, hoje na rua Visconde de Itaparica que após conflitos internos entre as três senhoras ficou conhecido como *Ilê Axé Iyá Nassô*. Atualmente, conhecido como Casa Branca do Engenho Velho.¹⁹²

Iyá Nassô chegou ao Brasil com o título de uma das sacerdotisas de *Sàngô*, o que lhe dava prerrogativas para a realização de rituais africanos com base na cosmogonia *yorubá* sendo aquela que abriu o primeiro terreiro. Ademais, possuía conhecimentos e autoridade para a organização do culto afro-diaspórico na inserção do protagonismo feminino, engendrando a primeira religião com base no matriarcado negro no Brasil.

Ao se citar *Iyá Nassô* na organização das normas do Candomblé baseamo-nos em seus conhecimentos dos ritos africanos. Era uma sacerdotisa de *Sàngô*, advindo daí a proeminência deste *òrisà* nos Candomblés, visto então como um rei. Era a encarregada

¹⁸⁹ AUGRAS, 2008, p. 81.

¹⁹⁰ SANTOS, 2012, p. 87.

¹⁹¹ PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole*. São Paulo: Iiucitec, 1991. p. 41.

¹⁹² VERGER, Pierre F. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2002. p. 23.

do culto a Sàngô dentro do palácio de Òyó que, de acordo com as normas conhecidas por ela, deu a primazia da hierarquia do culto às mulheres.¹⁹³

Desse modo, o protagonismo feminino a partir das mulheres da nação *Ketu* engendrou as normativas para a orientação do Candomblé *Ketu* de Salvador, que posteriormente se espalhou pelos estados do Brasil. Independentemente da nação a qual o candomblé pertença seja *ketu*, *jeje* ou *angola*, todos vão basear sua sistematização em maior ou menor grau na organização litúrgica criada pelo matriarcado.¹⁹⁴

A liderança feminina rememora uma África onde as mulheres não ocupavam o lugar de seres protegidas e amparadas como o patriarcalismo europeu construiu. Pelo contrário, as mulheres contribuíam para o desenvolvimento econômico da sociedade sob a égide matrilinear e matrigestora enquanto potência da vida em comunidade de retorno à mãe-África em solo brasileiro no protagonismo negro-feminino.¹⁹⁵

A potencialização na gestão da vida entre as pessoas, por isso mesmo os homens e mulheres, pais e mães de santo no Candomblé *Ketu* passaram a cuidar dos filhos e filhas de santo, irão reproduzir e praticar princípios matriarcais de inspiração africana do retorno ao útero que potencializa a vida nos indivíduos. Além do resgate ancestral no modo de pensar a mulher negra e sua importância enquanto lideranças socioculturais.¹⁹⁶

Todas as expressões religiosas presentes nos candomblés partem do mito cosmogônico, culto similar com vestimentas, paramentas, locais, hierarquias e rituais comuns enquanto religião iniciática de base matrilinear. A contribuição *yorubá* serviu de centelha à implantação dos primeiros cultos sob lideranças femininas com a utilização da consulta oracular a *Orunmilá*, orixá que se manifesta no jogo de búzios.¹⁹⁷

A construção do matriarcado no Candomblé *Ketu* foi tão eficaz, que impossibilitadas em África de consultar o oráculo de *Ifá* no jogo de *opelé-ifá* passaram a consultar *Orunmilá* por meio de jogo de búzios. A engenhosidade feminina resgatou o *itàn* de *Òsún* e o trato feito com *Èsù* (que responde no jogo de búzios) que entregou a *Òsún* os segredos do jogo de búzios e a permissão feminina na consulta a *Orunmilá*.¹⁹⁸

¹⁹³ BENISTE, José. *Òrun, Àiyé: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 327.

¹⁹⁴ PRANDI, 1991, p. 42.

¹⁹⁵ RIBEIRO, Katiúscia. *Mulherismo africana*. [YouTube, [s.d.]]. São Paulo: Ciências e Letras, [s.d.]. (26min 58s). [online]. (15min 37s – 16min 48s).

¹⁹⁶ RIBEIRO, [s.d.], (21min 16s – 22min 43s).

¹⁹⁷ ROCHA, 1999, p. 93.

¹⁹⁸ ROCHA, 1999, p. 95.

Ademais, o protagonismo do matriarcado acumulou todo o capital simbólico que constitui o Candomblé *Ketu*, seguido de sua sistematização simbólico-religiosa e sua consolidação. *Iyá Nassô* e *Bomboxé Ibitiku* emergem como principais expoentes de poder por acumular o capital simbólico *nagô*, por exemplo, na utilidade dos elementos e forças da natureza que constituem essa religião como justificativa da manifestação do sagrado aos fiéis.¹⁹⁹

Como sabemos, não era permitido no culto católico a junção de negros e negras aos demais segmentos sociais. Era permitido apenas sua organização em estruturas católicas denominadas de “confrarias de pretos e pretas”. A sistematização e adequação dessas irmandades de pretos e pretas ao culto católico germinou a regulação da religião negra *nagô-yorubá* sem os entraves e perseguições colonialistas.

O sincretismo religioso que se desenrolou entre os orixás e os santos e santas católicos, somado à criatividade diaspórica possibilitou a essas três senhoras arregimentar fiéis ao culto no devir do Candomblé *Ketu* de maneira sincrética velada aos olhos da igreja, cujas lembranças remontavam ao protagonismo do mulherismo africana na importância da família de “santo” e resgate do matriarcado, berço civilizatório do continente mãe.²⁰⁰

Entretanto, o sincretismo pensado nos primeiros candomblés contribuiu na formação de imagens estereotipadas da religião *nagô-yorubá* trazida na afro-diáspora e somada as investidas na deformação de sua cosmogonia pelo cristianismo. “As falhas que surgiram na memória coletiva dos africanos da Bahia, falhas que foram cobertas por ideias não-tradicionais, tomadas ao catolicismo ambiente ou mesmo ao espiritismo”²⁰¹.

Retomando a construção da primeira casa aberta do Candomblé *Ketu*, seguiu-se a dissidência entre suas três fundadoras no Engenho Velho. Após a dissolução matriarcal, ocorreu a fundação de mais dois terreiros: o do *Gantois*, chamado de *Ilê Iyá Omí Axé Iyá Massê* e do *Ilê Axé Opó Afonjá*. Nesta altura, Escolástica Maria de Nazaré - mãe Menininha comandava o *Gantois* e Eugênia Ana Santos - mãe Aninha, o *Apó Afonjá*.²⁰²

Consoante a bibliografia consultada, o desmembramento da primeira casa no Engenho Velho, seguido da criação do *Gantois* e do *Opó Afonjá* aconteceu pela não aceitação de Marcelina como sucessora de *Iyá Nassô*, após sua morte. Historicamente tais fatos entraram para a História dos candomblés da Bahia, marcando a expansão da religião *nagô-yorubá* em Salvador.²⁰³

¹⁹⁹ MORAES, 2022, p. 50.

²⁰⁰ RIBEIRO; NJERI, 2019, p. 612.

²⁰¹ BASTIDE, 2000, p. 308.

²⁰² AUGRAS, 2008, p. 74.

²⁰³ AUGRAS, 2008, p. 74.

A construção dos primeiros candomblés em Salvador são uma forma alternativa ao pensamento colonial cristão que desqualificou os candomblés. A inserção de narrativas e histórias de resistência do mulherismo africana na Bahia, circunspecto apenas ao status da escravidão não compreende seu protagonismo na ótica afrocentrada. A religião *nagô* remete aos grupos étnicos que se comunicavam através do *yorubá*.

Outrossim, a resistência, sabedoria e adaptação feminina diante das imposições cristãs-ocidentais foi indelével diante da tentativa de silenciamento de sua fé em suas imagens cosmogônicas ancestrais. Estas mulheres conseguiram arregimentar fiéis ao culto *nagô* afro-diaspórico embaixo do crucifixo católico, tornando o terreiro um território político de resistência às investidas que negligenciaram a cultura africana.

No entanto, Parés afirma que só podemos pensar o Candomblé *Ketu* enquanto comunidade religiosa afro-brasileira, após o estabelecimento de interações e cooperações entre os terreiros.²⁰⁴ Essa é uma das razões para estudo e compreensão deste fenômeno religioso e sua contribuição em nossa formação cultural, através de narrativas afrocentradas e valorização do protagonismo e liderança femininas.

A partir da tese de Parés verificamos de forma sistêmica a cristalização dos candomblés enquanto instituição religiosa e território de resistência e persistência à manutenção dos valores civilizatórios negro-africanos. Na junção dos antigos cultos domésticos ancestrais, cuja materialidade formou as primeiras congregações em torno de um núcleo comum de adoração aos cerca de 16 orixás do panteão *nagô*.

Fragmentos de cultura religiosa foram retomados e postos em prática por pessoas carismáticas que atuavam de uma forma relativamente individual e independente (em interações pessoais, visando principalmente afins de cura e adivinhação), passou-se pela formação das primeiras congregações religiosas de caráter familiar ou doméstico, geralmente dedicadas ao culto de uma só divindade, até se chegar à formação de congregações extra-familiares [...] com o tempo chegaram a funcionar com certa estabilidade em espaços próprios, com seu calendário litúrgico recorrente e dedicadas ao culto de uma pluralidade de divindades ‘assentadas’ em altares ou espaços sagrados individualizados.²⁰⁵

Doravante, faz-se necessário conhecer as estruturas centrais do culto e o imaginário que o permeia. Nossa tarefa repousa na investigação sobre o regime da imagem do Candomblé *Ketu* desconhecida ou disforme pelos não praticantes, estereotipados por discursos deformados e intolerantes à religião *nagô* e o protagonismo feminino matrilinear que se seguiu.

²⁰⁴ PARÉS, 2007, p. 82.

²⁰⁵ PARÉS, 2007, p. 118.

2.2 O regime da imagem do Candomblé *Ketu*

A base teórica utilizada acerca das estruturas que moldam o imaginário e as imagens, parte de uma dualidade: “dois grandes regimes simbólicos, gravitando o primeiro em torno de esquemas ascensionais e diairéticos e promovendo imagens purificadoras e heróicas, identificando-se o outro, pelo contrário, com os gestos [...] nas imagens de mistérios e de intimidade”²⁰⁶.

No regime noturno há uma inversão positiva e íntima da imagem em oposição ao regime diurno. Há a percepção alternativa da imagem que deixa de ser uma hipérbole antitética em busca da redenção e heroísmo à uma percepção eufemizante, cuja dupla negação do que a imagem realmente é, *a priori*, faz lhe ser, *a posteriori*, a partir do choque com as imagens de caráter diurno.²⁰⁷

Por meio da sistematização da imagem pelos dois regimes propostos por Durand, diurno e noturno, propomos compreender o imaginário deformado do Candomblé *Ketu*. Nosso objetivo, no entanto, não é conhecer toda a estrutura da cosmogonia mitológica *yorubá*, mas inquirir acerca da imagem gerada no devaneio do Candomblé *ketu-nagô*. A forma como o imaginário foi construído dar-se-á por meio da análise fenomenológica.

O ponto nevrálgico está ancorado na imagem em forma de antítese encontrada no regime diurno cristão que submeteu a religião *ketu-nagô* às imagens opostas à sua cosmogonia para corroborá-las como sua imagem antitética. O elemento substancial em nossas reverberações na explicação de mundo pelo regime noturno da imagem parte da intimidade, na descida à irrupção das imagens ancestrais relacionadas aos orixás.²⁰⁸

Historicamente a construção e imposição dos valores e imaginário cristão-ocidental atrelado ao regime diurno da imagem antitético e agonizante foi uma constante aos afro-brasileiros na tentativa de modo a deslegitimar sua fé por meio da deformação das imagens ancestrais diaspóricas. O que ocorreu de forma negligenciada, culminando em práticas de intolerância e racismo, como veremos no terceiro capítulo.

A igreja corroborou e justificou a instituição do tráfico de escravos, sua alienação e o extermínio cultural africano. Para a catolicismo, “as atividades as dos negreiros ‘constituam’

²⁰⁶ DURAND, 2012, p. 267.

²⁰⁷ DURAND, 2012, p. 271.

²⁰⁸ DURAND, 2012, p. 273.

o meio mais seguro e mais desejável de conduzir à Igreja as almas dos negros, o que seria mais recomendável do que os deixar na África, onde se perderiam num paganismo”²⁰⁹.

O regime da imagem diurno, de caráter salvacionista foi utilizado pela igreja em relação aos candomblés, inserindo as imagens arquetípicas e ancestrais da negritude da diáspora em oposição ao seu quadro cosmogônico ocidental presente no regime da imagem diurno, cujas características - clara, heroica e antitética serviram na deformação e oposição negligenciada do Candomblé, sobretudo pertencente a nação *Ketu*.²¹⁰

Como exemplo clássico de distorção das imagens cosmogônicas afro-diaspóricas resgatamos a imagem do orixá *Èsù*. No panteão *nagô-yorubá* representa a mais pujante ligação com a humanidade - do sagrado ao erótico, nas mensagens e oferendas aos orixás à sexualidade na continuidade ancestral.²¹¹ Pelo regime antitético cristão, *Èsù* está associado à imagem do diabo, algoz na antítese mítica de salvador da igreja – Jesus Cristo.

No entanto, o papel de *Èsù* relaciona-se “nos limites da vida e da morte, entre o mundo dos indivíduos e dos *Egun*. Abre e fecha as portas, tanto dos nascimentos quanto dos óbitos, de modo a manter o equilíbrio e a boa ordem das coisas”²¹². Assim, o papel desempenhado pelo orixá *Èsù* na cosmogonia *nagô* é de mensageiro à manutenção e equilíbrio. É o “porteiro” que transporta as oferendas e mensagens do *aye* ao *orún*.²¹³

A alienante deformação da imagem cosmogônica do Candomblé *Ketu* pelo catolicismo etnocêntrico encontrou terreno fértil na criação e evocação de elementos negativos e grotescos atrelados às imagens afro-diaspóricas da religião *nagô* ancestral. A criação de imagens disformes do culto *nagô-yorubá* pela igreja deslegitimou os candomblés por considerar suas práticas feitiçarias e condenadas pelo cristianismo.²¹⁴

No que tange a disformidade do culto *nagô*, recentemente na capital capixaba foi instalada uma estátua dedicada ao orixá *Yemonjá* no píer da praia de Camburi no ano de 1988. Seu objetivo era combater a intolerância religiosa na cidade de Vitória, no intuito de institucionalizar espaços afro-brasileiros na cidade de Vitória.

Entretanto, foram anos de pressão contrária à sua instalação pelo clero católico capixaba, fato que corrobora à nossa análise acerca das tentativas de esvaziamento e perseguição católico cristã às imagens religiosas que não coadunam com sua cosmogonia. Esse

²⁰⁹ VERGER, 2002, p. 8.

²¹⁰ DURAND, 2012, p. 273.

²¹¹ SODRÉ, 2017, p. 43.

²¹² BASTIDE, 2000, p. 233.

²¹³ SODRÉ, 2017, p. 47.

²¹⁴ AUGRAS, 2008, p. 92.

é um dos exemplos de inversão da imagem do Candomblé *Ketu* pelo cristianismo de modo proposital a sobreposição do culto *nagô-yorubá*.

O conjunto de imagens que melhor se encaixa na compreensão do imaginário *Ketu* é a estrutura calcada no regime noturno da imagem pelo viés da intimidade, na dupla negação do ser projetado e simbolizado na imagem, como no exemplo do orixá *Èsù*. Nota-se a distorção da imagem de orixá *Èsù* e desconhecimento de seus *itàns*. Inclusive a sua relação com o diabo cristão, que recentemente a multinacional digital de buscas *Google* corrigiu em sua plataforma.

“Os descendentes dos africanos tentaram, no Brasil, descobrir os equivalentes católicos de Exú [...] lembraram de sua malícia (diabo); dos sofrimentos que provoca pelas tentações sexuais (Sto. Antônio); de seu papel de porteiro (S. Pedro), de sua tarefa de mensageiro (S. Bartolomeu); ou do anjo da guarda (S. Gabriel)”²¹⁵.

A imagem do culto negro-africano, cujo trajeto se processou em seu imaginário e devaneio diaspórico, seja por meio das pressões humanas, suas aspirações e anseios, ou pela elaboração em seu intelecto contextual-criativo, teve objetivo de imiscuir as imagens trazidas de seus orixás e relacioná-las aos santos e santas católicos. Devido a sua situação de cativos, essa foi a possibilidade criativa de manutenção das divindades *nagôs*.²¹⁶

A forma de expressão linguística *yorubana* não se desprende de seu signo, consoante a cosmogonia *yorubana*. No momento de sua emergência ocorre a exteriorização ao mundo natural passível à construção simbólica dos modelos arquetípicos ancestrais que, remetem ao imaginário cosmogônico trazido nas lembranças dos variados grupos falantes da língua *yorubá*.²¹⁷

Em tempo, outro aspecto de relevo que encontramos no regime noturno para a compreensão do imaginário arquetípico do Candomblé *Ketu* decorreu da utilização de repetições ritualísticas adaptadas e ressignificadas, cujo objetivo era a rememoração e transformação dos terreiros-quilombos na África mítica. Este retorno proporciona a participação na cosmogonia *nagô-yorubá* ancestral.²¹⁸

“A noção de espaço sagrado implica a ideia de repetição primordial, que consagrou esse espaço transfigurando-o! O homem afirma assim o seu poder de eterno recomeço, o espaço sagrado torna-se protótipo do tempo sagrado”²¹⁹. A longa trajetória e o atravessamento da

²¹⁵ BASTIDE, 2000, p. 222.

²¹⁶ BASTIDE, 2000, p. 223.

²¹⁷ DURAND, 2012, p. 246.

²¹⁸ BASTIDE, 2000, p. 101.

²¹⁹ DURAND, 2012, p. 249.

imagem diaspórica produzida ainda em África e anterior ao sequestro atlântico, somou-se ao sincretismo *nagô*-cristão na preservação dos rituais africanos.

“Foi assim, para melhor enganar sua vigilância e a do capelão do engenho, que cada divindade yoruba se ligou a um santo, e que as festas africanas se transportaram para os dias em que se comemoram estes santos”²²⁰. A criatividade das mães de santo em meio ao sincretismo *nagô*-cristão auxiliou na celebração dos orixás *ketu-nagô* e na institucionalização dos *candomblés*.

Mesmo com o estabelecimento da escravidão entre os grupos étnicos afro-diaspóricos ainda em África, compreenderemos de forma mais clara a relação do imaginário verossímil do *Candomblé Ketu* no terceiro capítulo quando relacionaremos os conceitos de afrocentricidade e afroperspectividade na agência dos sujeitos africanos e africanas e sua trajetória afro-diaspórica.

O fenômeno religioso do *Candomblé Ketu* atua como agente cultural na sociedade brasileira, resultado de tentativas de “africanização” bem-sucedidas na reprodução de práticas e costumes afro-diaspóricos. Entre os *jejes* e *nagôs*, que já possuíam em antanho relações econômico-políticas de dominação e escravização, gerou o amálgama de seus elementos culturais, inclusive no que tange à cosmogonia *yorubá*.²²¹

No Brasil, o imaginário *jeje-nagô* estruturou-se não somente pela situação de escravização afro-diaspórica, mas sobretudo pela união de uma língua comum, o *yorubá* na reunião dos espíritos da diáspora num mesmo ideal – o retorno à África ancestral por meio da readaptação do culto às divindades míticas trazidas nas lembranças e memórias de seus ancestrais.²²²

Nesse sentido, os encaixes no percurso das imagens diaspóricas do *Candomblé Ketu* ao regime noturno torna-se eficaz, devido as estruturas e fundamentos de descida e penetração íntima às imagens cosmogônicas projetadas nos signos *yorubá*. Por meio do conteúdo mítico inserido em seu corolário de imagens - os *itàns* e uma vez dissolvido na dialética do continente devaneante atuou para engendrar o imaginário *nagô*.²²³

Na fundamentação do *Candomblé Ketu*, um dos elementos principais é a representação e enunciação da “boa palavra”, repositório do maná, do axé e da força ancestral daqueles que vieram durante a diáspora. A palavra proferida carrega todo um sentido cosmogônico e a língua

²²⁰ BASTIDE, 2000, p. 104.

²²¹ PARÉS, 2007, p. 28.

²²² BASTIDE, 2000, p. 109.

²²³ DURAND, 2012, p. 251.

yorubá se baseia nos elementos de mistério e por meio da taça se consegue chegar ao seu sentido.²²⁴

A relevância na pronúncia da palavra inserida numa rede de sentidos semânticos e cosmológicos será o caminho que percorreremos para compreender a imagem arquetípica e ancestral do Candomblé *Ketu* em meio aos *itâns*. A imagem simbólica *nagô-yorubá* é imbuída de semântica e sua sintaxe não se separa do seu conteúdo e da mensagem que pretende passar e não recalca a imagem ao simples signo do recalcado.²²⁵

A forma mais satisfatória para entender como a linguagem *yorubana* atravessou o imaginário afro-diaspórico é por meio da interpretação mítica, presente em sua cosmogonia. Através das narrativas mitológicas a imagem ganha vida, é transformada em símbolos pela percepção sensorial humana. A imagem é carregada de caráter cultural, atemporal e humano. Seu objetivo é a manutenção e permanência da memória humana.²²⁶

Durand inquietou-se em suas investigações, a respeito da permanência e prolongamento da imagem até sua irrupção simbólica. Isto porque, “como não ver que este inventário do imaginário, do grande mito sagrado à evocação estética puramente laica, está todo axializado em torno da sua fundamental inspiração de escapar à morte às vicissitudes do tempo?”²²⁷.

2.2.1 O mito subjaz o imaginário: o sistema religioso *nagô-yorubá*

“O mito é sempre primeiro em todos os sentidos do termo e que, longe de ser produto de um recalçamento ou de uma derivação qualquer, é o sentido figurado que prima o sentido próprio”²²⁸. Isto porque, a sociedade parte das imagens míticas, distantes da compreensão humana na busca de sentido ao mundo material, além do sentido de sua própria existência.

A linguagem mitológica precede ao pensamento objetivo, inclusive numa lógica metafísica. É através do mito que se exprime o sentido objetivo das coisas do meio físico ao metafísico e se faz perceber pelo campo simbólico das imagens. É pelo cenário simbólico que a humanidade projeta as imagens que precedem ao sentido mítico.

Segundo Eliade, o mito é uma forma imemorial utilizada pela humanidade para explicar a causa dos seres no mundo pelo atravessamento atemporal do caos ao cosmos. Por meio do

²²⁴ AUGRAS, 2008, p. 185-187.

²²⁵ DURAND, 2012, p. 251.

²²⁶ DURAND, 2012, p. 252.

²²⁷ DURAND, 2012, p. 406.

²²⁸ DURAND, 2012, p. 395.

mito e sua verdade apodítica realiza-se a irrupção ao mundo pelos elementos do sagrado, pois o mito retém a função de revelar a atividade criadora numa rede de sentidos.²²⁹

A forma de representação do mito pelas narrativas simbólicas efetua-se com auxílio da linguagem. Está, por sua vez engendra de forma simbólica sua representação até a aceção e entendimento aos signos humanos. “O mito é uma representação coletiva, transmitida através de várias gerações, e que propõe uma explicação do mundo”²³⁰.

O pensamento mítico ascende como um esforço intelectual humano no entendimento do cosmos no sentido da origem humana, sobretudo do ponto de vista religioso. No devaneio humano, o mito subjaz a linguagem modelando-a conforme sua versão onírica de mundo experienciado. A experiência religiosa é atravessada por códigos estruturados da linguagem, no momento da experiência religiosa compartilhada.²³¹

O discurso religioso é evidenciado por meio dos textos metafóricos e narrativas míticas em meio aos seus símbolos. Isto porque o discurso religioso é de certo modo uma indução pré-definida que se verbaliza através de vários elementos característicos da religião: hinos, orações, mantras e leitura, inseridos nas linguagens modelizantes da cultura.²³²

No Candomblé *Ketu*, a modelização da linguagem são manifestas por meio de várias atitudes: na fala (cujo conteúdo carrega o axé, o maná), nas cantigas, nos instrumentos (como atabaques, agogô e outros), nas danças e nas comidas votivas. Na verdade, toda forma de expressão dentro do terreiro é uma construção da linguagem que caracteriza o fenômeno religioso e remonta à cosmogonia *yorubá*.²³³

Traçando um paralelo com o Candomblé *Ketu*, Eliade nos esclarece acerca de induções religiosas pré-definidas as quais podemos localizar a religião *nagô*. Tomemos como exemplo as cantigas na língua *yorubá* que representam tentativas da religião *nagô* de retomada de seus mitos de origem, cujo sentido seria o prolongamento de sua cosmogonia dos tempos originais ao tempo presente.²³⁴

As diversas mitologias tencionam explicar o mundo de forma a tornar a realidade social possível através do resgate de suas memórias míticas. O mito auxilia nos hábitos de reatualização das práticas sagradas rememorando aos tempos originais a fim de obter pistas da origem humana no sentido ontológico e imemorial.²³⁵

²²⁹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 27.

²³⁰ AUGRAS, 1998, p. 14.

²³¹ ROCHA, 2021, p. 463.

²³² ELIADE, 1992, p. 32.

²³³ ROCHA, 2021, p. 461.

²³⁴ ELIADE, 1972, p. 73.

²³⁵ ELIADE, 1972, p. 74.

As linguagens e narrativas mitológicas derivam de uma mesma fonte simbólica. Assim, a mitologia utiliza a linguagem como a coisa em si. Nas religiões de inspiração africana a magia está na palavra enunciada servindo de retorno ao tempo primordial, na tentativa de recriar o mundo. No Candomblé *Ketu* a irrupção do mito está atrelada a materialização da memória coletiva de seus adeptos em meio aos *itãs*.²³⁶

A linguagem por meio da oralidade torna-se um instrumento de estrutura no dinamismo da religião *nagô*. Dessa forma, por meio da transmissão oral que a “boca que fala” e que transmite tem potencial para difundir o axé e a magia aos rituais. A saliva, o hálito, todos esses elementos irradiam axé e é por isso que a palavra enunciada tem peso no Candomblé *Ketu*, em detrimento da escrita que não carrega nenhum maná ou axé.²³⁷

“A palavra é atuante, porque é condutora do poder do asé. A fórmula apropriada, pronunciada num momento preciso, induz à ação. A invocação se apoia nesse poder dinâmico do som”²³⁸. Emerge, pois a magia através da “boa palavra” naquelas ou naqueles que irão proferi-la no intuito de rememorar o tempo primordial na cosmogonia *yorubana* para as intervenções de suas divindades, os orixás.

As histórias narradas com base no mito constituem-se como uma forma de conhecimento transmitida aos iniciados, conferindo-lhes de certa forma poderes mágico-religioso. A linguagem vivifica o mito por meio dos símbolos, fruto das pressões e anseios sociais historicamente construídos. Os assédios simbólicos nas imagens sociais, por sua vez são cristalizados formando fragmentos ao imaginário humano.²³⁹

A imagem simbólica do Candomblé *Ketu* transportou vários estigmas e arquétipos produzidos entre os diversos grupos que chegaram na Bahia, falantes do *yorubá*. A emergência do símbolo subjaz todo um esquema do mundo simbólico acerca dos orixás, parafraseando Eliade. No entanto, as imagens que nos interessa é aquela trazida pelos falantes do *yorubá* e que melhor perfazem a imagem íntima das divindades *nagô*.

“Para estudar os Orixás, há, pois, dois métodos possíveis: [...] dedutivo, que consiste em partir dos mitos para compreender através deles a natureza que dirigem ou a cultura [...] o outro que consistiria em partir dos ritos para alcançar os mitos”²⁴⁰. Assim, baseamos nossa pesquisa, a partir da mitologia *nagô* para corroborar seu imaginário afro-diaspórico.

²³⁶ AUGRAS, 1998, p. 79.

²³⁷ BASTIDE, 2000, p. 43.

²³⁸ BASTIDE, 2000, p. 48.

²³⁹ ELIADE, 1972, p. 71.

²⁴⁰ BASTIDE, 2000, p. 245.

O ato de simbolizar parte de uma interpretação. Logo, todas as manifestações simbólicas, pautadas na mitologia *yorubana* do Candomblé *Ketu* são passíveis de interpretação, as quais ecoam dentro do regime noturno da imagem pelo método dedutivo na análise de seus mitos na compreensão de suas imagens. Até porque há uma discussão da divindade ou não dos orixás, em função do culto ter formação inicial doméstica.²⁴¹

Assim, as interpretações simbólicas que não coadunaram com a linguagem religiosa dominante cristã foram mal interpretadas e deslegitimadas, principalmente quando se trata da origem dos candomblés a qual seus mitos e estórias não chegaram ao conhecimento da sociedade ao longo da história afro-diaspórica *nagô*.

Conhecer um pouco mais dos orixás africanos que são partícipes no mito cosmogônico se faz necessário. Assim como a forma material que as imagens simbólicas dos orixás foram erigidas no culto dos candomblés. Bastide sistematizou a revivescência dos acontecimentos míticos por meio do transe e descreveu seu ritual – por meio da experiência vivida de seus adeptos para conhecer as imagens dos orixás.²⁴²

Para Bastide, o transe está regulado segundo modelos míticos durante a manifestação dos orixás numa espécie de repetição, presente nas danças e nos rituais partem de representação mítica, original e atemporal encontrada nos candomblés brasileiros. Desse modo, por meio da análise de sua cosmogonia mítica é possível inquirir acerca da representação do imaginário do Candomblé *Ketu*.²⁴³

“O próprio candomblé como grupo humano é uma imagem da sociedade divina. As relações que nele se tecem entre os membros refletem as relações existentes entre os Orixás”²⁴⁴. Nossa pesquisa baseia-se na fenomenologia semiótica, a qual realizamos um trabalho de campo no terreiro de Candomblé *Ketu*, na cidade de Serra-ES, de modo a corroborar nossas investigações.

Pelo histórico da construção do Ilê Axé Palácio de Oxalá, bem como na elaboração do imaginário de seus adeptos mais antigos e experientes – os *egbomis* – pretendemos recolher as imagens cosmogônicas do Candomblé *Ketu* no estado do Espírito Santo. Utilizar as imagens resgatadas pela experiência dos *egbomis* para identificar e compreender em meio à cosmogonia *yorubana*, o imaginário da religião *ketu-nagô*.

²⁴¹ VERGER, 2002, p. 26.

²⁴² BASTIDE, 2000, p. 247.

²⁴³ BASTIDE, 2000, p. 248.

²⁴⁴ BASTIDE, 2000, p. 298.

2.3 A cosmogonia da nação *Ketu* e as memórias do Ilê Axé Palácio de Oxalá

Reatualizar o mito cosmogônico através de rituais, danças, gestos, linguagens e narrativas são uma forma de relacionar a imagem dos orixás. Uma estratégia de natureza mítica e histórica para assegurar a continuidade ancestral diaspórica. A primazia mítica na religião *nagô*, cuja simbologia remete aos elementos da natureza, são para seus adeptos uma forma de conexão hierofânica e continuidade afrodescendente.²⁴⁵

Há uma tentativa de homens e mulheres, inseridos no sistema religioso, em tornarem-se contemporâneos aos Entes Sobrenaturais e ao tempo original da organização cósmica. E é através dos ritos ressignificados do Candomblé *Ketu*, seu resgate mítico cosmogônico, que os fiéis se retiram do tempo cronológico em direção ao instante original numa espécie de transe.²⁴⁶

A reatualização do mito integra os fiéis às energias cósmicas que perfazem a materialização e manifestação dos orixás em seu corpo e em sua vida. É somente reatualizando o mito, seja pela elaboração de comidas votivas, seja pelas danças cadenciadas ou cantigas e rezas em *yorubá* que os candomblecistas realizam sua experiência individual e religiosa, retirando-se da vida profana ao mundo do sagrado.²⁴⁷

No sistema simbólico *nagô* a imagem do duplo exerce fundamental interferência na conexão dos fiéis ao mundo sagrado. No que se refere a reminiscência na busca pelo momento original da imagem, “a existência transcorre em dois planos: o *aiyé*, isto é, o mundo, e o *orum*, isto é, o além, o espaço sobrenatural”²⁴⁸.

Para Augras, todo sistema religioso *nagô* tem como potência o seu duplo, de forma que um seja e represente o complemento do outro. “Nada se faz num dos mundos, que não aconteça também no outro. Os orixás, que pertencem ao *orum*, são os genitores divinos do homem, e o integram à ordem cósmica”²⁴⁹.

Por meio dos *itàns*, narrativas míticas que explicam as origens das coisas e dos seres é possível recuperar com eficácia imagens *nagô-yorubá*. Como exemplo ilustraremos nosso arrazoado com um texto sobre a divisão entre a terra e o céu, a origem dos orixás e sua relação com *itàns* na epistemologia *yorubana* mítica. Segue abaixo a transcrição deste *itàn*.

Odudua briga com Obatalá e o Céu e a Terra se separam; No princípio de tudo, quando não havia separação entre Céu e Terra, Obatalá; e Odudua viviam juntos dentro de uma cabaça. Viviam extremamente apertados um contra o outro, Odudua embaixo e

²⁴⁵ SODRÉ, 2017, p. 63.

²⁴⁶ ELIADE, 1972, p. 71.

²⁴⁷ ELIADE, 1972, p. 71.

²⁴⁸ AUGRAS, 1998, p. 134.

²⁴⁹ AUGRAS, 1998, p. 134.

Obatalá em cima. Eles tinham sete anéis que pertenciam aos dois. À noite eles colocavam seus anéis. Aquele que dormia por cima sempre colocava quatro anéis e o que ficava por baixo colocava os três restantes. Um dia Odudua, deusa da Terra, quis dormir por cima para poder usar nos dedos quatro anéis. Obatalá, o deus do Céu, não aceitou. Tal foi a luta que travaram os dois lá dentro que a cabaça acabou por se romper em duas metades. A parte inferior da cabaça, com Odudua, permaneceu embaixo, enquanto a parte superior, com Obatalá, ficou em cima, separando-se assim o Céu e a Terra. No início de tudo, Obatalá, deus do Céu, e Odudua, deusa da Terra, viviam juntos. A briga pelos anéis os separou e separou o Céu da Terra.²⁵⁰

Percebemos que em um instante original céu e terra eram um só, todavia a disputa pelos “anéis”, espécie de poder levou as divindades atemporais *yorubá* à peleja tendo por consequência a divisão entre o céu e da terra ao interpretar este *itàn*. Ademais, a menção à “cabaça-moradia” e sua utilização simbólica está presente nos principais rituais do Candomblé *Ketu*, sobretudo como representação do mundo mitológico *nagô*.

Abaixo recorremos a um segundo *itàn*, cuja narrativa mítica evidência de forma clara a origem dos orixás cultuados no Candomblé *Ketu* e a possível relação do trajeto porque percorreram as imagens arquetípicas primordiais *yorubanas* e através da violência do estupro e prolongamento da vida, culminou na origem dos orixás.

Iemanjá é violentada pelo filho e dá à luz aos orixás; Da união entre Obatalá, o Céu, e Odudua, a Terra, nasceram Aganju, a Terra Firme, e Iemanjá, as Águas. Desposando seu irmão Aganju, Iemanjá deu à luz a Orungã. Orungã nutriu pela mãe incestuoso amor. Um dia, aproveitando-se da ausência do pai, Orungã raptou e violentou Iemanjá. Aflita e entregue a total desespero, Iemanjá desprende-se dos braços do filho incestuoso e fugiu. Perseguiu-a Orungã. Quando ele estava prestes a apanhá-la, Iemanjá caiu desfalecida e cresceu-lhe desmesuradamente o corpo, como se suas formas se transformassem em vales, montes, serras. De seus seios enormes como duas montanhas nasceram dois rios, que adiante se reuniram numa só lagoa, originando adiante o mar. O ventre descomunal de Iemanjá se rompeu e dele nasceram os orixás. Dadá, deusa dos vegetais, Xangô, deus do trovão. Ogum, deus do ferro e da guerra, Olocum, divindade do mar, Olassá, deusa dos lagos, Oiá, deusa do rio Níger, Oxum, deusa do rio Oxum, Obá, deusa do rio Obá, Ocô, orixá da agricultura, Oxóssi, orixá dos caçadores, Oquê, deus das montanhas, Ajê Xalungã, orixá da saúde, xapanã, deus da varíola, Orum, o Sol, Oxu, a Lua. E outros e mais outros orixás nasceram do ventre violado de Iemanjá. E por fim nasceu Exu, o mensageiro. Cada filho de Iemanjá tem sua história, cada um tem seus poderes.²⁵¹

Claramente, a origem dos orixás se deveu ao incesto, algo condenado pelo cristianismo e sua imagem antitética diurna, mas conforme a cosmogonia *nagô-yorubá* possui outro sentido ao lermos o texto no viés eufemizante ligado a dupla negação da imagem considerada pecaminosa pelo cristianismo. Daí a eficácia do regime noturno da imagem na identificação do imaginário do Candomblé *Ketu* em meio aos *itàns*.²⁵²

²⁵⁰ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 424.

²⁵¹ PRANDI, 2001, p. 383.

²⁵² DURAND, 2012, p. 189.

Não obstante, há a importância de *Yemonjá* no culto do Candomblé *Ketu* representando a “mãe de todos” nos terreiros. Claramente o incesto não era um tabu entre os *yorubás*, afinal trouxeram essas imagens arquetípicas. Igualmente, este *itàn* vai ao encontro com o primeiro, entre *Odudua* e *Obatalá* e a manutenção do incesto entre seus filhos representantes dos elementos da terra e do mar – *Aganju* e *Yemonja*.

É mister para a compreensão do imaginário do Candomblé *Ketu*, conhecê-lo de dentro para fora permitindo assim decifrar o significado de cada símbolo ou complexo simbólico através das imagens mitológicas.²⁵³ A análise do imaginário *nagô* à luz dos *itàns* permite identificar o sistema e as imagens produzidas no Candomblé *Ketu* na trajetória e narrativa mítica dos orixás.

Destarte, o axé – força vital - emanado pelos orixás circunscritos no imaginário *nagô-yorubá* traz a “força mágica sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de toda coisa [...] Tudo o que há no mundo para existir e transformar-se, deve receber tal energia obtida a partir de combinações que variam conforme a situação, a divindade e o indivíduo”²⁵⁴.

Todos os elementos que constituem o campo do sagrado para os *nagôs* são embebidos de axé, o maná para Augras e são simbolizados no mundo da linguagem *yorubana* através dos *itàns*. Os orixás, deidades do panteão *yorubá* são caracterizados por sua imagem dupla, cujo imaginário é carregado de ambiguidades e paixões humanas que são relacionadas com o mundo físico e simbólico.²⁵⁵

A imagem inconsciente *yorubá* associou elementos naturais do mundo material, como água, fogo, terra e ar à sua cosmogonia. Este fato engendrou a imagem simbólica das divindades africanas, uma vez que tais imagens trazidas na diáspora sofreram deformações e possíveis adaptações à sua identificação no mundo físico ao mundo simbólico.

Visto que em terras brasileiras as imagens sofrerão deformações em função de adaptações para a manutenção de suas lembranças e “à medida que os símbolos se carregam de maior intensidade, relacionando-se com imagens inconsciente, é a ambiguidade que domina. Todos os símbolos com forte carga sagrada são imagens de duplicidade”²⁵⁶.

Ademais, as perseguições católicas forçaram a conversão da negritude gerando um sincretismo dos orixás aos santos católicos, cuja consequência engenhosa serviu para manutenção do culto aos orixás e na preservação de sua memória e símbolos. O fenômeno da

²⁵³ AUGRAS, 1998, p. 79.

²⁵⁴ AUGRAS, 1998, p. 134.

²⁵⁵ AUGRAS, 1998, p. 137.

²⁵⁶ AUGRAS, 1998, p. 137.

interculturalidade *nagô-cristã* serviu como estratégia na preservação do culto diaspórico dos candomblés e sua continuidade pelos afrodescendentes.²⁵⁷

2.3.1 A imagem arquetípica dos orixás

Como já mencionamos, através da unificação dos vários grupos que chegaram em Salvador entre os séculos XVIII e XIX e falantes do *yorubá* possuíam diferenças étnicas e culturais. Dessa forma, a relação de uma língua em comum para facilitar e fortalecer os laços com uma África dos tempos míticos, e o contexto de escravização tornou possível sua união que propiciou a criação da religião *nagô*.

O elemento religioso é a forma que melhor descreve essa junção negro-africana através dos terreiros de candomblés, sobretudo o da nação *Ketu*. “A religião dos iorubás [...] é o resultado de adaptações e amálgamas progressivos de crenças vindas de várias direções”²⁵⁸. Imagens, símbolos e imaginários que advém de uma África mítica nas memórias e no inconsciente afro-diaspórico.

No que se refere aos primórdios míticos na África os orixás eram considerados deuses de clãs, sendo a continuidade dos antepassados que outrora viveram na terra e, após sua morte passaram a ser divinizados. Simultaneamente, esses orixás ou seres ancestrais divinizados constituíam elementos da natureza, cujo passado remonta a algum feito extraordinário, inseridos, pois no campo hierofânico por seus feitos.²⁵⁹

Após a trajetória afro-diaspórica, a imagem dos orixás ainda conserva seus mitos enquanto antepassados divinizados por seus clãs. Porém, não são mais divindades domésticas, mas sim deidades pertencentes a confrarias religiosas especializadas no culto e emergindo no campo da personificação divina.²⁶⁰

Assim sendo, a relação no plano social brasileiro no percurso afro-diaspórico das imagens não levou em conta o culto ancestral dos antepassados na matrilinearidade africana no culto dos orixás, base dos candomblés. Entrementes, no trajeto transatlântico dos *itãs* ocorreu a conservação mítica das imagens interligadas as energias e forças da natureza, as quais simbolizam e representam os orixás.²⁶¹

²⁵⁷ SODRÉ, 2017, p. 67.

²⁵⁸ VERGER, 2002, p. 2.

²⁵⁹ AUGRAS, 2008, p. 68.

²⁶⁰ AUGRAS, 2008, p. 69.

²⁶¹ VERGER, 2002, p. 9.

Outrossim, o imaginário afro-diaspórico relacionou representações originadas dos elementos primordiais da natureza. Seja pelo reino sobre a água doce e dos rios, como o orixá *Osùn* ou pelo desbravamento e elaboração da metalurgia e do mundo dos metais na representação do orixá *Ogun*. Todo esse imaginário parte de uma relação mito-natureza para o simbolismo e emergência imagética das divindades nagô.²⁶²

Desta forma, na travessia transatlântica dos povos da África Ocidental para Salvador, as organizações sociais africanas vão desaparecer no caos pelas misturas étnicas e na confusão de suas relações, sobretudo no amálgama sexual que contribuiu com sua proximidade cultural²⁶³. As adaptações serviram de modo resistente à manutenção do culto *nagô* e a emergência dos primeiros candomblés.

E foi inventado o candomblé [...]. No começo não havia separação entre Orum, o Céu dos orixás e o Aiê, a Terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham coabitando e dividindo vidas e aventuras. Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas. O céu imaculado do Orixá foi conspurcado. O branco imaculado de Obatalá se perdera. Oxalá foi reclamar a Olorum. Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o Céu e a Terra.²⁶⁴

Claramente percebemos duas explicações míticas acerca da origem do céu e da terra e a compreensão do sistema *nagô-yorubá* entre o caos e o cosmo. Assim, acreditamos no amálgama de elementos religiosos dos grupos falantes do *yorubá* na elaboração de imagens arquetípicas atravessadas de modo atemporal desde África, formando o imaginário dos adeptos do Candomblé *Ketu* representados por seus orixás.

Dessa maneira, a cosmogonia *nagô-yorubá* baseia-se nos *itâns*, cuja sua narrativa parte do mito cosmogônico. Essas imagens arquetípicas foram trazidas não apenas pelos povos *nagôs*, mas também por aqueles falantes do *yorubá* das regiões de: *Sabe, Oyo, Egba, Egbado, Ijesa, Ijebu* e *Ketu* neste último grupo proveio a família real *Arò*, cujos principais elementos formam a religião do Candomblé *Ketu*.²⁶⁵

Conforme Nogueira utiliza o conceito da semiosfera da cultura chegaremos a seguinte conclusão: cada grupo diaspórico falante da língua *yorubá* trouxe em suas lembranças experiências históricas passadas nas imagens de seus ancestrais e mitos em seus textos da

²⁶² VERGER, 2002, p. 9-10.

²⁶³ AUGRAS, 2008, p. 71-72.

²⁶⁴ PRANDI, 2001, p. 526.

²⁶⁵ AUGRAS, 2008, p. 71.

cultura ao chegar em Salvador. Logo, este fato engendrou as imagens arquetípicas que perfazem o Candomblé *Ketu*.²⁶⁶

Na África, cada Orixá estava ligado originalmente a uma cidade ou a um país inteiro. Tratava-se de uma série de cultos regionais ou nacionais, Xàngó em Oyo, Yemanjá na região de Egbá, Iyewá em Egbado, Ogun em Ekiti e Ondô, Oxum em Ijexá e Ijebu, Enrilé em Ilobu, Lógunède em Ilexá, Otin em Imixá, Ósàálá-Obàtálá em Ifé, subdivididos em Òsàlúfon em Ifan e Osàgiyan em Ejigbo.²⁶⁷

As regiões africanas de onde provém os orixás era composta em grande parte dos grupos escravizados falantes do *yorubá* que chegaram em Salvador. O senso comum passou a confundi-los com os *nagôs*. Cristalizamos nosso pensamento na ótica de Verger ao ressaltar que os grupos vindos com os *nagôs* trouxeram imagens e elementos simbólicos de seu orixá patrono, contribuindo à formação do panteão e imaginário religioso.²⁶⁸

Assim, as fronteiras entre as várias semiosferas da cultura dos grupos vindos com os *nagôs* foram traduzidas das periferias da fronteira ao centro, e assimilando pela fronteira cultural de um grupo e transferido a outro, num amálgama da cultura.²⁶⁹ Exemplo disso ocorreu em função da língua em que todos puderam se conectar, a saber – o *yorubá* – e mesmo assim possuíam suas diferenças étnicas.

Na semiosfera da cultura entre os diversos povos *nagôs*, falantes do *yorubá*, por seus símbolos, discursos e narrativas de periferia enquanto povos conquistados pelos algozes *daomeanos*, após um longo processo de tradução e ressignificação, sobretudo nas investidas militares pelas práticas escravistas instituídas culturalmente houve a absorção da semiosfera da cultura da periferia submetida por seus conquistadores e vice-versa.²⁷⁰

A imagem do Candomblé *Ketu* está inserida na lógica da semiosfera da cultura, pois a cultura engendrada pelos diversos grupos falantes do *yorubá* em Salvador elaboraram releituras de imagens, símbolos e linguagens para preservar suas experiências passadas ancestrais e simultaneamente, transformando-a num fenômeno religioso e produto social.²⁷¹

A aglutinação dos diversos textos da semiosfera da cultura dos grupos falantes do *yorubá* e sua mescla antes da diáspora gerou o imaginário arquetípico das divindades que

²⁶⁶ NOGUEIRA, 2012, p. 82.

²⁶⁷ VERGER, 2002, p. 19.

²⁶⁸ VERGER, 2002, p. 21.

²⁶⁹ NOGUEIRA, 2012, p. 83.

²⁷⁰ NOGUEIRA, 2012, p. 83-84.

²⁷¹ Acerca da absorção da semiosfera da cultura religiosa do Candomblé, são algumas de suas práticas que inicialmente foram condenadas pelo protestantismo e hoje foi incluído como prática religiosa, de caráter capitalista. É o caso da comida votiva acará ou acarajé que nos terreiros são oferecidos ao orixá *Oya* em Salvador. Até mesmo na praça de Coqueiral de Itaparica-Vila Velha são comercializados livremente com o nome de “bolinho de Jesus”.

formam o panteão *nagô-yorubá* com os 16 orixás cultuados no Candomblé *Ketu*. Sua expressão simbólica maior realiza-se na identificação dos orixás aos elementos da natureza que os representa.

Contudo, há de se notar algumas imagens esquecidas dos seres divinizados por alguns povos africanos. Augras salienta-nos que possivelmente os orixás foram seres humanos num primeiro momento e posteriormente foram divinizados por algum tipo de experiência ou manifestação do sagrado atemporal, como já mencionamos em nosso arrazoado.²⁷²

Entrementes, mesmo que as imagens dos orixás estejam aglutinadas na formação e linhagem sincrética em seus sistemas de crença, o culto sincrético trazido pelos povos falantes do *yorubá* não diminui em nada o fenômeno religioso.²⁷³ Na investigação do Candomblé *Ketu*, seu imaginário sincrético demonstra-nos criatividade, protagonismo e resistência negro-afro-diaspórica de continuidade e afirmação de seu culto ancestral.

Os elementos sincréticos dos povos *nagô*, falantes do *yorubá*, foram substanciais à formação do imaginário do Candomblé *Ketu*, uma vez que a transferência para Salvador pode se relacionar com os componentes que permeiam e sustentam o regime noturno da imagem na teoria de Gilbert Durand.

Resta-nos agora inquirir, através das entrevistas fenomenológicas, o imaginário do Candomblé *Ketu* com base na pesquisa de campo realizada no Ilê Axé Palácio de Oxalá que será discutida no Terceiro Capítulo desse arrazoado. Mas antes, resgataremos brevemente como se deu a formação deste terreiro por meio das memórias dos *egbomis* da casa e de seu zelador, Edson Gomes ou Edson de Oxalá.

2.3.2 Experiência consciente de terreiro

Por meio da experiência consciente dos sujeitos da pesquisa, os *egbomis* do Ilê Axé Palácio de Oxalá, construiremos o histórico deste território na concepção afrocentrada, isto é, através das narrativas dos adeptos do terreiro. O sistema de significados produzidos em suas memórias nos permite narrar sua história versadas por meio da linguagem, gestos, falas e recordações e experiência de terreiro.²⁷⁴

²⁷² AUGRAS, 2008, p. 157.

²⁷³ SODRÉ, 2017, p. 73.

²⁷⁴ GOMES, Willian. B. A entrevista fenomenológica e o estudo da experiência consciente. *Revista Psicologia USP*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 305-336, 1997. p. 309.

A estrutura dos candomblés foi materializada historicamente ao mundo material por meio das Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTr) conhecidos também como barracão e em *yorubá - ilê*. Estes que são espaços de luta, acolhimento e resistência política às práticas escravocratas desde o período colonial.²⁷⁵

Os terreiros de candomblés são revestidos de hierofanias e marcados na passagem do território profano pelo sagrado. O templo não se encontra circunscripto na *imago mundi*, mas transcende-o elevando-o a um estádio sagrado. No terreiro, a força mágico-religiosa na consagração do espaço torna o tempo cronológico simples fato acessório. O tempo presente é substituído pelo tempo mítico-ancestral na reatualização dos ritos.²⁷⁶

Assim como os orixás são genitores divinos na cosmogonia *yorubana*, os seres humanos possuem parte vital e simbólica das divindades em sua matéria, a qual se encontra nos elementos da natureza. Os *ilês* são fundamentais portais de entronização do sagrado e de rememoração ancestral. “É no terreiro, durante a realização dos ritos, que a constelação mítica com toda a sua carga simbólica é revivida aqui e agora”²⁷⁷.

Nesse sentido, as comunidades tradicionais de terreiro encontram significados míticos e constrói experiências através das vivências de seus adeptos, do saber-fazer da comunidade no devaneio fantástico e balizados pela fé em seus orixás e no tempo sagrado e primordial, reminiscência da cosmogonia *yorubana* diaspórico-sincrética.²⁷⁸

A história do Ilê Axé Palácio de Oxalá, cuja fundação remonta ao ano 2005 traz esse lastro cosmogônico e amalgamou-se com a história religiosa de seu fundador e zelador – o carioca, Edson Gomes Fernandes. O Terreiro está situado na Rua das Cegonhas, 499, Costa Bela, Jacaraípe, no município de Serra-ES com Cep.: 29.173 – 535.

De acordo com as informações dos sujeitos da pesquisa foi por meio do Livro de Ouro (antigo livro da casa que contém os primeiros registros das cerimônias, bem como anotações contábeis de doações à construção do templo, por exemplo) que foi possível fazer o resgate do período que deu início aos trabalhos espirituais do Palácio de Oxalá, bem como as obras para construção deste terreiro.

O Palácio de Oxalá pertence a nação *Ketu* e é filiada ao Axé Procópio de Ogum, do Engenho Velho, Salvador/BA – local onde foi criado o primeiro terreiro de Candomblé *Ketu*

²⁷⁵ NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020. p. 81.

²⁷⁶ ELIADE, 1992, p. 77.

²⁷⁷ SANTOS, 2012, p. 207.

²⁷⁸ NOGUEIRA, 2020, p. 82.

na Bahia que se tem notícia pelas três matriarcas negras, libertas e empreendedoras da religião *nagô*, como já mencionamos neste capítulo.

Edson Gomes Fernandes ficou conhecido carinhosamente pelos seus filhos e filhas de santo, clientes, amigos e amigas como “Pai Edson”. Nascido em 1957, iniciou sua trajetória espiritual aos treze anos de idade, mas apenas três décadas após seu nascimento decidiu “fazer o santo”, ficando cerca de 12 anos como *abian* (não iniciado, mas partícipe da vida cotidiana de terreiro).²⁷⁹

Pai Edson frequentou inicialmente o Ilê Axé Oxóssi Oxum, do Pai Marinho, em Austin no Rio de Janeiro, mas foi com Pai Wilson de Oxóssi – do Ilê Oxóssi Oxum - que em 1987 iniciou-se no Candomblé *Ketu* permanecendo na casa até 2002.²⁸⁰ Pai Edson participou ativamente do Ilê Oxóssi Oxum de 1987 até 2002, recebendo o cargo de *Bàbá Kékeré* do terreiro.²⁸¹

Com a ajuda de seu irmão carnal Jorge de *Obaluwaiye*, Pai Edson adquiriu auxílio, apoio e ensinamentos em suas aprendizagens de terreiro. Após sua saída da “mão” de Pai Wilson em 2002 por motivos pessoais, segundo relato de Pai Edson, este veio a mudar “suas águas” para se tornar filho de santo de Mãe Meninazinha de Oxum, de Belford Roxo, no Rio de Janeiro.

Nesse ínterim, Pai Edson cria seu próprio terreiro devido ao oráculo *Orunmilá* trazer no jogo de búzios de Pai Marinho a seguinte previsão: “que Pai Edson teria seu próprio *Ilê*”. Além disso, o aumento do número de seus filhos e filhas de santo levou todos a um esforço coletivo, a fim de levantar as estruturas do terreiro para maior privacidade e o cuidado de suas vidas espirituais, bem como de seus inúmeros clientes.²⁸²

Foi por meio da primeira cerimônia religiosa – o Pilão de Oxalá, seguido da cerimônia de abertura anual nos terreiros de candomblés, as Águas de Oxalá que se iniciou as funções no Palácio de Oxalá. Não obstante, no contexto *nagô-yourubá*, as Águas de Oxalá remontam ao início do ciclo religioso ligado a agricultura.²⁸³

²⁷⁹ As informações acerca da origem do Palácio de Oxalá foi recolhida em conversa com seu fundador, o Pai Edson.

²⁸⁰ AMORIN, Cleyde R.; OLIVEIRA, Osvaldo M. *Africanidades e seus zeladores: identidades, religiosidades e patrimônio cultural*. Vitória: UFES; Proex, 2017. p. 19.

²⁸¹ *Bàbá Kékeré* é a denominação de um pai de família, quando o avô ainda está vivo. Num terreiro de Candomblé ficou sendo a autoridade imediata na ausência do pai ou mãe de santo. Saiba mais em: BENISTE, 2020, p. 68.

²⁸² Mãe Meninazinha era neta de *Iyá Davina*, que fora iniciada pelo primeiro noviço raspado na “camarinha” do Candomblé *Ketu*, Procópio de Ogum. Ver: AUGRAS, 2008, p. 220.

²⁸³ Segundo Augras, tanto a cerimônia do Pilão, assim como as Águas de Oxalá se relacionam com a divindade agrária e da criação, *Obatalá* em África e Oxalá no Brasil. A cerimônia do Pilão assegura a volta das chuvas à fecundação do solo enquanto a cerimônia Águas de Oxalá encerram as obrigações que em África referiam-se ao início da colheita. A cosmogonia *yorubana* transmutou-se e engendrou esta imagem do orixá Oxalá no Brasil, cujas cerimônias marcam o início do ano litúrgico nos terreiros de candomblés. Há alguns *itâns* que ancoram essas imagens. Saiba mais em: AUGRAS, 2008, p. 201.

Além do Livro de Ouro, houve também a criação de uma caixinha decorada de sapatos para subsidiar a construção do terreiro. “Havia uma caixinha de sapato nas festas de Molambo e os clientes faziam doações. Usávamos o dinheiro para pagar as contas de água, luz e para comprar velas, a caixinha era forrada com papel de presente”²⁸⁴.

Assim, a construção do terreiro ocorreu de modo coletivo entre filhos, filhas, clientes, amigos e amigas, como boa parte da história da fundação dos atuais terreiros de candomblés de um modo geral. Inclusive, sem a ajuda financeira de outros terreiros, haja vista que cada terreiro rememora a lembrança dos cultos africanos domésticos com suas divindades individuais.²⁸⁵

Um dos sujeitos da pesquisa citou a realização de uma reunião oficial onde “todos os filhos daquela época estavam presentes, tendo sido realizada no apartamento do falecido Renato Mariano, Renato de Oxalá”. Foi a partir daí que teve início a busca do terreno e sua posterior compra por meio do esforço do grupo.²⁸⁶

A realização de rifas, eventos, festas, doações e trabalhos espirituais auxiliaram na construção do terreiro e sobretudo o apoio e força espiritual por meio dos orixás, segundo nossos informantes. Inclusive, a casa realizou e ainda realiza trabalhos não somente ligados ao Candomblé da nação *Ketu*, mas também a Umbanda.

Destacaram-se nos trabalhos espirituais afins de construção do terreiro, as entidades de Umbanda de Pai Edson, sobretudo a pombogira dona Maria Molambo, que segundo nos informou os sujeitos da pesquisa, “Molambo trabalhou muito para a construção do Palácio, ela pedia material de construção, cimento, areia, barro em troca de seus trabalhos”.

Sobre a estrutura atual do terreiro, recorreremos à pesquisa realizada pela UFES em 2017, acerca do mapeamento dos terreiros de candomblés da Grande Vitória.

O terreiro é bem grande, tanto em número de adeptos, pois abriga aproximadamente cento e vinte filhos de santo, como em espaço físico. As construções (como barracão, cozinha e outros) são amplas e espaçosas; na área verde estão os quartos dos Orixás, os espaços reservados para a criação de animais; um viveiro de plantas com grande diversidade de mudas e ervas, que possibilitam o plantio e replantio de inúmeras espécies, além dos lugares sagrados que se estendem em meio à vegetação nativa, onde fazem morada vários Orixás.²⁸⁷

Observe a figura abaixo:

²⁸⁴ Trata-se de uma informação verbal de um dos *egbomis* entrevistados. Elaboração própria, dados inéditos, 2022.

²⁸⁵ VERGER, 2002, p. 21.

²⁸⁶ O local escolhido, por ser em local reservado, próximo a reserva, perto de uma lagoa e praia, foi ideal e tudo que um terreiro precisa. Trata-se de uma informação verbal de um dos *egbomis* entrevistados. Elaboração própria, dados inéditos, 2022.

²⁸⁷ AMORIN; OLIVEIRA, 2017, p. 50.

Figura 1. Fachada do Terreiro de Babalorixá Edson de *Òsògìyán*, em 2017²⁸⁸



Percebemos o tamanho e relevância deste terreiro à comunidade de Costa Bela em Jacaraípe, bem como seu vertiginoso aumento em número de adeptos, segundo nossa referência e os relatos dos *egbomis*, “Edson começou a fazer os filhos dele na casa de Pai Wilson e o Candomblé é uma cadeia. Quando a gente vê, aquele que entrou hoje, vai tomar ano, e aquele que que entrou antes, toma três! E é uma constança meu filho”²⁸⁹.

Ademais, a casa criou raízes em sua trajetória histórica e assim alguns dos filhos do Palácio de Oxalá ergueram seus próprios terreiros de Candomblé *Ketu*, nos municípios de Serra, Fundão e Vila Velha. Citaremos o nome destes terreiros e de seu respectivo zelador (a) com base no tempo de abertura dos trabalhos espirituais, pelo qual o axé foi plantado.

Mãe Solange de *Yemonjá* tem o terreiro “*Ilê Owon Omi Ya Ti Baba*”, aberto desde 1994, no município de Vila Velha. Pai Anderson de *Oxóssi* com seu terreiro “*Ilê Axé Ibá Odê*”, fundado no ano de 2006 no município da Serra. Pai Gildo de *Odé* com seu terreiro “*Ilê Asé Odé Toju Omó*”, fundado no ano de 2016, no município de Fundão, conforme o levantamento de pesquisadores na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).²⁹⁰ Recentemente, no ano de 2021 Pai Rodrigo de *Ogum* inaugurou seu terreiro *Ilê Axé Ogum Oxum*, localizado no município de Serra.²⁹¹

²⁸⁸ AMORIN; OLIVEIRA, 2017, p. 48.

²⁸⁹ Sujeito da pesquisa 4. Elaboração própria, dados inéditos, 2022.

²⁹⁰ AMORIN; OLIVEIRA, 2017, p. 49.

²⁹¹ Para efeito de correção, consta na obra de Cleyde Amorin e Osvaldo de Oliveira que a data de abertura do terreiro *Ilê Owon Omi Ya Ti Baba*, de mãe Solange de *Yemonjá*, foi em 1963, porém, em conversa com a zeladora, houve incoerência na datação, sendo sua abertura no ano de 1994. Para verificar essa informação, consulte: AMORIN; OLIVEIRA, 2017, p. 324.

Esses pais e mães de santo citados, além dos antigos *egbomis*, foram nossos sujeitos da pesquisa devido a sua experiência consciente de terreiro e o seu atravessamento no início da trajetória de Pai Edson até a construção do Ilê Axé Palácio de Oxalá enquanto Comunidade Tradicional de Terreiro.

As Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTr) emergiram como espaço político de luta e resistência à escravidão colonial de antanho e que até hoje guardam, após a laicização afro-brasileira de 1888 as marcas da intolerância, do racismo e a tentativa de aniquilamento da episteme preta no Brasil.²⁹²

Nos dias que correm, os CTTr figuram como de um espaço de combate a intolerância religiosa e o racismo que até hoje procura apagar das memórias afro-brasileiras por meio do epistemicídio da cosmogonia negra, assim como os crimes de escravidão praticados pela elite cristã-ocidental, como denunciam pesquisadores e adeptos do Candomblé na atualidade, como Sidnei Nogueira, Aza Njeri e Katiuscia Ribeiro.

Os CTTr são, portanto não apenas locais de culto religioso, mas territórios históricos e políticos negros com sua produção de saberes-fazeres ancestrais tão relevantes à contribuição do conhecimento acerca da cultura negro-afro-diaspórica na formação de nossa sociedade.

Feita a agência e localização histórico-cronológica do nosso local de pesquisa afrocentrada – um terreiro de Candomblé *Ketu*, resta-nos inquirir sobre a imagem engendrada por nossos entrevistados acerca de sua religião e a deformação da imagem que foi produzida como resultados da pesquisa.

Não obstante, propomos reflexões de viés afrocentrado no campo da educação para as aulas de História conforme a grade curricular do Novo Ensino Médio, pois entendemos que o silenciamento sistemático e proposital da negritude no Brasil esvaziaram de sentido os terreiros de candomblés, vilipendiando-os! Havendo necessidade de relacionar as CTTr enquanto territórios do aquilombamento.

²⁹² NOGUEIRA, 2020, p. 131.

3 A IMAGEM DO CANDOMBLÉ KETU E AS AÇÕES AFIRMATIVAS PARA A VALORIZAÇÃO DE UMA CULTURA NEGRO-CAPIXABA NAS AULAS DE HISTÓRIA

Neste terceiro e último capítulo analisaremos as entrevistas realizadas no *Ilê Axé* Palácio de Oxalá, relacionando-as à cosmogonia *nagô-yorubá* através dos *itàns* (a mitologia que versa acerca das estórias sagradas dos orixás) identificados através das falas dos sujeitos da pesquisa no momento da entrevista consciente.

Não objetivamos aqui relatar todos os *itàns* nesta pesquisa, mas sim identificar por meio da experiência consciente dos *egbomis* (filhos mais velhos do terreiro e que passaram por todo ciclo iniciático) seu imaginário mítico que converge com elementos da teoria e pensamento de Gilbert Durand acerca do regime noturno da imagem.

Ao longo de nossa pesquisa procuramos denunciar e desmistificar as imagens deformadas do Candomblé *Ketu* produzidas pelas investidas do cristianismo no Brasil, no sentido de combate antirracista e contra a intolerância religiosa manifesta pelo racismo estrutural operante em nosso país e que tem na escola um forte veículo de reprodução.

Em nossas impressões, acerca das imagens que direciona os adeptos do Candomblé *Ketu* concluímos que elas advêm de um conjunto mitológico *nagô-yorubá*, os *itàns*, expressos nas falas dos *egbomis*. Em tempo, inserimos em nossa discussão elementos que compõem a cosmo percepção negro-afro-diaspórica, de modo a localizar suas narrativas numa perspectiva afrocêntrica na formação da sociedade brasileira.

Finalmente, através de uma perspectiva preta elaboramos um “Pequeno Manual Afro-capixaba”, a partir da presença, territórios e imagens afro-diaspóricas que expressam uma negritude na Grande Vitória. Essa é nossa alternativa para direcionar e sular as aulas dos professores de História para o fortalecimento do combate e o enfrentamento antirracista nas escolas da rede estadual capixaba.

3.1 Entrevistas de terreiro e o imaginário do Candomblé *Ketu* nas estruturas antropológicas da imagem de Gilbert Durand

Nossa pesquisa partiu da seguinte hipótese: que o imaginário do Candomblé *Ketu* tem como base nos *itàns*, narrativas direcionadoras de base ontológica hierofânica para os fiéis acerca da manifestação do sagrado. A religião *nagô-yorubá* pode ser interpretada conforme os

arquétipos primordiais da imagem afro-diaspórica consoante o devaneio de seus adeptos até sua ressignificação pelo inconsciente coletivo.²⁹³

Os povos falantes do *yorubá*, como discorremos no capítulo anterior, trouxeram imagens arquetípicas e atemporais ainda da África na formação e deformação da imagem para o devir do Candomblé *Ketu*. Além das sucessivas novas deformações e adaptações da imagem porque passou a religião, inserindo os germes míticos dos orixás ao arcabouço religioso.

Para estruturar a pesquisa de campo, realizamos entrevistas utilizando o método da fenomenologia semiótica na elaboração e aplicação de um questionário com questões abertas e fechadas, de modo a acessar sua experiência consciente através dos sinais emitidos na linguagem e no sistema de significados dos sujeitos da pesquisa acerca do fenômeno religioso do Candomblé *Ketu*. Após, descrevemos a experiência dos entrevistados de modo a captar sua experiência, de forma a isentar interferências do pesquisador.²⁹⁴

Organizamos as entrevistas da seguinte forma: na descrição, através da resposta nas Entrevistas de Terreiro (acessando suas memórias e vivências em suas falas e lembranças). Em seguida, realizamos a redução do material coletado objetivando encontrar os sentidos que estruturam suas falas. Por fim, partimos para a interpretação dos dados coletados no sentido de encontrar a relação entre o sistema de linguagem apresentado nas falas dos entrevistados.²⁹⁵

A finalidade da realização das entrevistas ancorou-se no resgate dos conhecimentos da “experiência consciente” dos adeptos do Candomblé, os *egbomis*, através dos *itàns*. Recolher os depoimentos e resgatar em suas falas os arquétipos que permeiam sua religião nas práticas histórico-culturais por sua senioridade traz um cabedal de imagens relevantes ao conhecimento da cosmogonia *nagô-yorubá*.²⁹⁶

“A memória – como imagem – é essa magia vicariante pela qual um fragmento existencial pode resumir e simbolizar a totalidade do tempo reencontrado [...] a memória, como o imaginário, ergue-se contra as faces do tempo”²⁹⁷. É por meio da memória e seu fragmento existencial atemporal contido no símbolo do imaginário que se reencontra a imagem, fruto do reflexo de fragmento depositada nos mais velhos.

O tempo perpetua a imagem, pois ela é atemporal e ultrapassa suas faces, o devir tornando-se imagem consciente através do ser. A imagem ergue-se a partir de um instante ontológico ao resgatar por um lampejo de fragmento onírico e devaniante fornecido pela

²⁹³ JUNG, 2020, p. 127.

²⁹⁴ GOMES, 1997, p. 312.

²⁹⁵ GOMES, 1997, p. 315.

²⁹⁶ GOMES, 1997, p. 307.

²⁹⁷ DURAND, 2012, p. 403.

memória.²⁹⁸ Por meio da vivência dos mais velhos em seu largo tempo de “santo” é possível resgatar o imaginário mitológico.

A experiência consciente dos *egbomis* emerge na simbolização do sagrado que se materializa nos terreiros, o espaço religioso para Eliade que delimita as fronteiras entre o sagrado e o profano. O sentido da experiência consciente ocorre na contextualização e nas interligações simbólicas em torno do significante, ou seja, no que a estrutura dos terreiros representa.²⁹⁹

No arranjo das comunidades tradicionais de terreiro ocorre uma mudança fantástica no salto entre o tempo cronológico para o tempo afro-diaspórico ancestral.³⁰⁰ Dessa forma, a experiência dos praticantes no templo sagrado leva a comunidade a encontrar significados, e por meio de sua vivência de terreiro criar uma consciência fantástica e devaneante do sagrado.

Os *egbomis* tem acesso ao conhecimento de determinadas manipulações hierofânicas, seja através das cantigas, rezas ou danças pertencentes aos rituais. Nesse momento são elevados pelo devaneio ao tempo primordial na revelação do sagrado, pois na ótica *yorubá* os acontecimentos do presente são identificados pelo resgate mítico, a qual o grupo seletivo dos *egbomis* tem acesso por sua experiência.³⁰¹

Nos interessa a obtenção da experiência consciente dos mais velhos do terreiro, pois do ponto de vista epistemológico pautam sua fé na vivência dos processos de iniciação calcada na narrativa mitológica *nagô*. Isto porque, na consciência que se formam as atividades psicológicas e epistemológicas na simbolização e memória do conhecimento humano através das crenças e experienciamento dos *egbomis*.³⁰²

O saber-fazer experimentado no dia a dia de terreiro advém de uma prática ancestral de “roça”, cujo saber era e é transmitido pela vida da oralidade. Para os *nagôs* a correta entonação da palavra reveste-se de magia nas pesquisas de Augras para corroborar suas práticas. Como “tempo é posto” são os *egbomis* que possuem mais tempo de iniciação, o que lhes propicia maior experiência com as práticas ritualísticas.

Ademais, na cultura dos povos falantes do *yorubà*, as “mais velhas e velhos” simbolizam o alicerce da sociedade *nagô* representando a memória viva ancestral dos que já se foram e que tiveram seus conhecimentos repassados. Os *egbomis*, representantes da gerontocracia no

²⁹⁸ DURAND, 2012, p. 403-404.

²⁹⁹ GOMES, 1997, p. 307-308.

³⁰⁰ ELIADE, 1972, p. 85.

³⁰¹ PRANDI, 2001, p. 527.

³⁰² GOMES, 1997, p. 311.

Candomblé *Ketu* emergem como o elo de transmissão entre a palavra-maná proferida pelos ancestrais às novas gerações.³⁰³

No que tange o imaginário do Candomblé *Ketu* o percurso das imagens afro-diaspóricas advindas de Salvador, irromperam como símbolos imprescindíveis nas características aos anseios de seus adeptos. O que percebemos claramente pela apropriação consciente dos entrevistados ao relacionar a imagem de seu orixá a traços de seu estereótipo, pela percepção do mito-africano vivo em suas vidas conforme relatos contidos nas oito entrevistas que se encontram em anexo.

Quando inquirimos aos *egbomis* acerca da imagem que possuem de seu orixá de cabeça ou se há alguma característica que mais se assemelha ao seu orixá, todos seguiram a mesma linha mítica de raciocínio. Remetem à cosmogonia *yorubana* as bases de suas vivências de terreiro relacionando-as às imagens arquetípicas de seus orixás, como podemos perceber num trecho de um dos pesquisados:

“O *itàn* pertinente a minha história também, que é *Oxóssi* e que marca muito a minha história e o meu dia a dia é a questão da estratégia desse orixá, entendeu? É pessoa mais calada, observador, estrategista, mas sempre no sentido de se blindar e proteger o seu povo contra qualquer energia negativa ou ruim. E o *itàn* que fala sobre isso é justamente aquele que fala que *Oxóssi* é o caçador de uma flecha só”³⁰⁴.

Prosseguindo em outra fala o entrevistado relaciona seu orixá de cabeça a sua personalidade, vejamos: “acho que em todos nós existem características dos santos. O orixá passa pra gente características boas e ruins! Eu tenho características fortes, como a teimosia do meu pai e a língua grande da minha mãe. E tenho sim, bastante características fortes dos dois e luto para conseguir viver”³⁰⁵.

Desse modo, o acesso à experiência consciente dos *egbomis* por meio de suas vivências de terreiro e evidenciadas em suas linguagens estabelecem elementos significantes por meio do qual os objetos de sua experiência emergem.³⁰⁶ A experiência consciente na comunicação dos *egbomis* auxiliou-nos na obtenção do resgate de textos míticos *yorubanos* em meio aos seus relatos.

A experiência consciente remete ao sujeito que está situado num determinado contexto, a qual somente ele tem experiência. Os terreiros de candomblés enquanto território

³⁰³ BRAGA, Maria L. S.; SOUZA, Edileuza P. ; PINTO, Ana Flávia M. *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: MEC, 2006. p. 121.

³⁰⁴ Sujeito da Pesquisa 2. Elaboração própria, dados inéditos, 2022.

³⁰⁵ Sujeito da Pesquisa 6. Elaboração própria, dados inéditos, 2022.

³⁰⁶ GOMES, 1997, p. 313.

aquilombado, de resistência às estruturas coloniais tornou-se fundamental à nossa análise de identificação da imagem do Candomblé *Ketu* e sua ontologia cosmogônica. Não sendo possível tal verificação em outro espaço colonialista.

Em nossa análise percebemos nos sujeitos da pesquisa relação em sua personalidade aos traços comuns do biotipo arquetípico de seu orixá, revelando características mentais e psicológicas de origem cosmogônica. Isso os leva a se comportar inconscientemente balizados pelo imaginário mítico das divindades *yorubanas*, donos de sua cabeça a qual foram iniciados.³⁰⁷

Ao adentrar no mundo dos mitos *yorubanos* mais nos aproximamos e podemos relacioná-los aos comportamentos, atitudes e pensamentos dos *egbomis*.³⁰⁸ As imagens dos orixás remontam a cosmogonia cuja explicação mitológica possibilita seu direcionamento com base nos acontecimentos na vida dos fiéis. A narrativa dos *itàns* acendem como justificativa do mundo material para a percepção do sagrado.

“Toda uma série de lendas explica ou justifica estas ligações por meio da própria história do santo. Basta tomar um único exemplo para dar ideia desta mitologia classificatória”³⁰⁹. O fiel se apropria das narrativas míticas de seu orixá para justificar e relacionar suas características e crenças manifestas na oralidade do terreiro por meio dos *itàns*.

Vejamos a fala de um dos entrevistados acerca do estereótipo mítico do orixá *Oxoguiam* imiscuído a característica deste *egbomi*: “Eu acho que essa característica que ele tem de ser sério e rabugento. Talvez muito não sociável! Eu vejo isso dele em mim também. Isso, pois não é com todo mundo que a minha simpatia reina, não!”³¹⁰.

Percebemos que as mensagens expressas durante as entrevistas são atravessadas por particularidades e anseios de seu mundo vivido, bem como sua experiência com o sagrado no Candomblé *Ketu*. Capturar o mundo experienciado pelos *egbomis* e a forma como percebem a manifestação do sagrado em sua vida nos possibilita identificar imagens arquetípicas em meio a sua experiência consciente.³¹¹

Na fenomenologia semiótica o acesso à experiência consciente se dá por meio da linguagem vivida pelos sujeitos da pesquisa. Assim, nossa análise acerca da imagem do Candomblé *Ketu*, além da linguagem verbal buscou na semiótica os sinais emitidos pelo sistema

³⁰⁷ VERGER, 2002, p. 35.

³⁰⁸ AUGRAS, 2008, p. 179.

³⁰⁹ AUGRAS, 2008, p. 197.

³¹⁰ Sujeito da Pesquisa 8. Elaboração própria, dados inéditos, 2022.

³¹¹ GOMES, 1997, p. 317.

religioso de significados, que uma vez acessados durante as entrevistas expressam a experiência consciente dos sujeitos da pesquisa.³¹²

Outro ponto marcante acerca do mito na imagem no Candomblé *Ketu* foi a relação do orixá *Omolu* ao momento pandêmico que atravessamos. A dedicação de oferendas e culto doméstico a este orixá segundo Verger remete ao imaginário do orixá da cura e das doenças contagiosas, mas por meio de oferendas como pipocas, transforma-se num elemento da natureza capaz de acalmar e levar à cura do fiel.³¹³

Ademais, o resgate da imagem mítico-ancestral de *Omolu* em relação a saúde e a cura ficou demonstrada quando a maioria dos entrevistados mencionou a cerimônia do *Olubajé* como a mais marcante do culto *Ketu*. Segundo Verger é uma festa anual de oferendas de determinados alimentos, sobretudo a pipoca em louvação e respeito a *Omolu*, especialmente nas segundas-feiras, dia ideal para a consagração ao orixá.³¹⁴

As pessoas têm o hábito de oferecer a pipoca a *Omolu* e passar em seus corpos de modo a se preservar de doenças contagiosas, realizando uma limpeza espiritual por meio do *ebó*.³¹⁵ No relato a seguir, vemos a importância capital do culto no: “*Olubajé* [...]. Até mesmo porque o *Olubajé* onde é feito a comunhão entre os orixás e o povo do Axé. Onde todo mundo toma um *ebó*, se alimentando e participa mais”³¹⁶.

O fiel interpreta o fenômeno religioso com base em sua consumação. Para nós, o resgate dos *itàns* como imagem direcionadora da manifestação do sagrado foi a forma encontrada pelos fiéis para obtenção “do retorno” daquilo que desejavam – neste caso a cura por meio da cerimônia do *Olubajé*. Eis o altar particular do *homo religiosus* no Candomblé *Ketu* que o motiva as suas ações e ritos no terreiro.³¹⁷

Vejamos, um dos vários *itàns* que nos auxiliará no resgate da imagem mítica *nagô-yorubá* no uso de elementos da natureza na restauração da saúde por interseção de *Omolu*, evidenciando a presença mítica na fala dos *egmobis* e revelando o imaginário arquetípico acerca do Candomblé *Ketu*. Além de outros *itàns* trabalhados no capítulo anterior que reforçam nossa ideia acerca da imagem cosmogônica da religião.

Xapanã ganha o segredo da peste na partilha dos poderes Olodumare, um dia, decidiu distribuir seus bens. Disse aos seus filhos que se reunissem e que eles mesmos repartissem entre si as riquezas do mundo. Ogum, Exu, Orixá Ocô, Xangô, Xapanã e

³¹² GOMES, 1997, p. 317-318.

³¹³ VERGER, 2002, p. 35-36.

³¹⁴ VERGER, 2002, p. 37.

³¹⁵ PRANDI, 2001, p. 529.

³¹⁶ Sujeito da Pesquisa 1. Elaboração própria, dados inéditos, 2022.

³¹⁷ GEERTZ, 2008, p. 87.

outros orixás deveriam dividir os poderes e mistérios sobre as coisas na Terra. Num dia em que Xapanã estava ausente, os demais se reuniram e fizeram a partilha dividindo todos os poderes entre eles, não deixando nada de valor para Xapanã. Um ficou com o trovão, o outro recebeu as matas, outro quis os metais, outro ganhou o mar. Escolheram o ouro, o raio, o arco-íris; levaram a chuva, os campos cultivados, os rios. Tudo foi distribuído entre eles, cada coisa com seus segredos, cada riqueza com o seu mérito. A única coisa que sobrou sem dono, desprezada, foi a peste. Ao voltar, nada encontrou Xapanã para si, a não ser a peste, que ninguém quisera. Xapanã guardou a peste para si, mas não se conformou com o golpe dos irmãos. Foi procurar Orunmilá, que lhe ensinou a fazer sacrifícios, para que seu enjeitado poder fosse maior que os dos outros. Xapanã fez os sacrifícios e aguardou. Um dia, uma doença muito contagiosa começou a espalhar-se pelo mundo. Era a varíola. O povo desesperado, fazia sacrifícios para todos os orixás, mas nenhum deles podia ajudar. A varíola não poupava ninguém, era uma mortandade. Cidades, vilas e povoados ficavam vazios, já não havia espaço nos cemitérios para tantos mortos. O povo foi consultar Orunmilá para saber o que fazer. Ele explicou que a epidemia acontecia porque Xapanã estava revoltado, por ter sido passado para trás pelos irmãos. Orunmilá mandou fazer oferendas para Xapanã. Só Xapanã poderia ajudá-los a conter a varíola, pois só ele tinha o poder sobre as pestes, só ele sabia os segredos das doenças. Tinha sido essa a sua única herança. Todos pediram proteção a Xapanã e sacrifícios foram realizados em sua homenagem. A epidemia foi vencida. Xapanã então era respeitado por todos. Seu poder era infinito, o maior de todos os poderes.³¹⁸

Na imagem de *Xapanã, Omolu, Obaluaê, Sapatá*, dentre as identificações do orixá da “palha” verificamos que todas remetem seu poder sobre as doenças no culto *nagô-yorubá*, podendo extirpá-las.³¹⁹ Através da cerimônia do *Olubajé*, por meio do grande banquete oferecido ao rei *Omolu* há o claro objetivo da limpeza e cura do fiel por meio do *ebó*, no sentido de extirpar suas mazelas físicas.³²⁰

“É no ritual – isto é, no comportamento consagrado – que se origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas”³²¹. Essa é uma das formas que o Candomblé *Ketu* utiliza para justificar seus rituais de narrativas míticas, símbolos sagrados fruto do devaneio inconsciente coletivo que remonta a sua cosmogonia.

Conforme já analisado, no trajeto antropológico de Durand a irrupção das imagens baseia-se no sistema mitológico para ascenderem ao imaginário social. Em nosso arrazoado, as pulsões subjetivas dos sujeitos da pesquisa ao campo religioso a qual se encontram - o terreiro de candomblé - resgatam, reproduzem e localizam imagens negro-afro-diaspóricas de caráter mitológico *yorubano*.³²²

³¹⁸ PRANDI, 2001, p. 209-210.

³¹⁹ SANTOS, 2012, p. 93.

³²⁰ O *ebó* é uma espécie de troca, cuja oferenda ou sacrifício realizado objetiva equilibrar as mazelas humanas, seja no campo da saúde, profissional, afetivo ou outro, na cultura *yorubá*.

³²¹ GEERTZ, 2008, p. 82.

³²² GOMES, 1997, p. 319.

No regime noturno através da descida e da intimidade da imagem perscrutada, seja pelos mitos, histórias e lendas imemoriais afro-referenciadas aqui pelos *itâns*, são fruto do devaneio nos arquétipos trazidos no imaginário dos diversos povos falantes *yorubá*. Os *itâns* incutidos na experiência consciente dos fiéis pela fala dos *egbomis* do Palácio de Oxalá acendem à metodologia que perfaz o regime noturno da imagem.

Elementos do regime noturno como a dupla negação da imagem, cujo redobramento conduz a imagem à sua intimidade, a taça de Durand, podendo ser remetidos ao instante em que os ancestrais afro-diaspóricos iniciaram seu culto e introduziram inconscientemente o sistema mítico-*yorubá*. Doravante, formando e deformando imagens arquetípicas que se acomodaram ao imaginário social.³²³

Entretanto, os arquétipos do regime noturno que perfazem a imagem do Candomblé *Ketu* não se formaram apenas no âmbito das pulsões subjetivas dos fiéis aos orixás em relação aos ancestrais afro-diaspóricos que deram início ao culto. Há uma estrutura antropológica humana precedente, metafísica que produziu energia suficiente para constelar até à irrupção da imagem simbólica.³²⁴

O percurso da imagem pelas trocas que ocorreram entre as assimilações subjetivas advindas dos *itâns*, somado às intimidações objetivas da imagem no meio cósmico e as acomodações desse imaginário mítico pelos praticantes do culto *nagô-yorubá* (anterior à chegada dos povos *yorubá* e formação do culto) auxiliou na produção da materialidade e construção hipotética do imaginário do Candomblé *Ketu*.³²⁵

Essas imagens mitológicas vão se acomodar ao campo social dos *nagôs*, falantes do *yorubá* que chegaram em Salvador na condição de cativos, como salientamos no segundo capítulo. A coadunação das imagens mítico-africanas tornou-se universal ao culto, cristalizaram conteúdos simbólicos significativos e estruturaram o Candomblé *Ketu*, cuja reminiscência subjaz à uma ontologia cosmogônica ancestral.³²⁶

Relacionando as imagens míticas que perfazem o Candomblé *Ketu* aos elementos do regime noturno concluímos que: precipitou uma dupla negação das imagens em meio as narrativas *nagôs*, após se encaixaram, a partir do redobramento das constelações mítico-*yorubanas* semelhantes trazidas por esses povos em Salvador. A atomização da imagem seguiu até sua origem ontológica que remonta aos mitos.

³²³ DURAND, 2012, p. 189.

³²⁴ AUGRAS, 1998, p. 141.

³²⁵ AUGRAS, 1998, p. 143.

³²⁶ DURAND, 2012, p. 191-192.

Na potência ínfima da intimidade atomizada, a imagem arquetípica dos conteúdos míticos *nagô* foi elevada ao campo semântico. A interpretação simbólica das imagens no campo do sagrado, o terreiro foi multiplicado indefinidamente pelo elemento da “repetição” presente no regime noturno duraniano, consagrando essas imagens *nagô-yorubá* ao status de eterno recomeço ao tempo sagrado primordial.³²⁷

O conteúdo mítico, presente nos *itàns* arquetípicos produziram energia capaz de “duplamente negar” as imagens grotescas e deformadas pelo regime diurno, resgatando através de constelações ontológicas imagens que corroboram historicamente às práticas das mulheres pioneiras do Candomblé *Ketu*. Tal fato ficou evidenciado em meio aos *itàns* manifestados a partir da experiência consciente dos entrevistados.

O fato dos neófitos (*egbomis*) se auto identificar com determinadas imagens de seus Entes Sobrenaturais na ótica de Eliade, os orixás, procede ao imaginário mitológico *nagô-yorubá* pertencente a cosmogonia dos falantes do *yorubá* em Salvador, sejam eles pertencentes do *ketu*, *sabe*, *oyo*, *egba*, *egbado*, *ijesa* ou *ijebu*.³²⁸ A forma em que as imagens saltam do mundo metafísico para o físico requer seu resgate arquetípico.

O resgate imemorial, não presente nas coisas materiais que nos são apresentadas consumou-se através da reminiscência elaborada nas subjetividades e paixões humanas, somadas às intimidações sociais levantadas por Durand pelo Trajeto Antropológico da Imagem: do mito ao símbolo, do símbolo ao sentido e sua manifestação material nos terreiros de Candomblé *Ketu*, no que tange esse imaginário.

O percurso porque passou as imagens no Candomblé *ketu-nagô* proveio da fundamentação ontológica, cuja base é encontrada nos *itàns*: arquétipos imemoriais do devaneio inconsciente dos grupos afro-diaspóricos em Salvador. Eles projetaram suas cosmogonias entre vários grupos étnicos agentes de formação da religião *nagô*, mantendo as bases de resistência quilombista e combate ao estado de *maafa* em curso.³²⁹

Finalmente, não há dúvidas acerca da cosmogonia mitológica na composição do Candomblé *Ketu* e sua hierofania. A mitologia é a forma que seus adeptos utilizam para explicar

³²⁷ A figura de linguagem da repetição, presente no Regime Noturno da imagem, relaciona-se ao eterno retorno ao tempo primordial pela transfiguração do espaço sagrado na visão cosmogônica, manifesta na repetição primordial em meio a teofania. O espaço sagrado de eterno retorno primordial, torna-se protótipo para se conectar ao tempo sagrado. Ver: DURAND, 2012, p. 192.

³²⁸ SANTOS, 2012, p. 48.

³²⁹ O termo *maafa* refere-se ao episódio conhecido como Grande Desastre no período do comércio de africanos e africanas escravizados pelos comerciantes europeus à América. Seus efeitos foram nefastos aos africanos instalados na América, bem como aos seus descendentes, em função do processo de sequestro, cárcere físico e mental da população afro-diaspórica. Ver: ANI, Marimba. *Yurugu*: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu. Trenton: África Word Press, 1994. p. 81.

os mistérios da criação dos seres, das práticas ritualísticas, das cantigas, das danças, dos rituais secretos de iniciação, além da própria arquitetura de seus templos, fruto dos arquétipos imemoriais marcadamente da cosmogonia *yorubana*.³³⁰

O Candomblé *Ketu*, reminiscência de uma religião diaspórica que contém inspirações negro-africanas em seu culto, tem no mito *yorubano* sua forma de alcançar o passado para explicar as origens ontológicas, pois como salientou Prandi: “é pelo mito que se interpreta o presente e se produz o futuro”. Logo, a base do Candomblé *Ketu* advém desse trajeto antropológico da imagem que subjaz a fragmentos de mito.

Outrossim, não há como identificar criteriosamente a origem mitológica do imaginário do Candomblé *Ketu*, pois “é difícil atestar a procedência de um mito, isto é, onde teria ele sido criado, se na África ou na América, e, quando se trata de um daqueles colhidos há muito tempo na África”³³¹.

Afinal, os textos mitológicos, fonte de conhecimento afro-diaspórico *nagô* pode ter sido criado ou adaptado e posteriormente acomodado, como salientou Durand acerca da formação e deformação dos signos que projetam a imagem até sua irrupção e manifestação ao campo simbólico, afetada por sua vez pelas intimidações e anseios sociais na formação do imaginário.³³²

Uma vez resgatadas as imagens arquetípicas do Candomblé *Ketu*, originadas pela cosmogonia mitológica afro-diaspórica, partimos para outra questão de relevo no que tange a cultura negro-africana: relacionar elementos afrocentrados visando a ressignificação dos terreiros de candomblés enquanto territórios aquilombados de resistência preta contra as investidas do colonialismo histórico.

3.2 Elementos decoloniais e afrocentrados e sua utilização nas aulas de História

É desafiante e inovador trabalhar nas aulas de História do Ensino Fundamental e Médio elementos afrocentrados. Partindo do conceito de afrocentricidade do filósofo africano Molefe Kete Asante compreenderemos a História Africana e a Cultura Afro-brasileira na ótica afro-diaspórica contra colonial.

Em nossas inquietações acerca da análise do protagonismo histórico afro-brasileiro, utilizaremos a ideia filosófica afroperspectivista do professor Renato Nogueira para a

³³⁰ PRANDI, 2001, p. 31.

³³¹ PRANDI, 2001, p. 33.

³³² DURAND, 2012, p. 191.

contemplação de um currículo pluriversal, no sentido de denegrir e tornar negra as perspectivas de ensino no combate antirracista que desconhece outro saber que não esteja balizado no eurocentrismo.³³³

Abdias do Nascimento, pensador negro brasileiro foi um dos primeiros intelectuais que contribuiu para o debate, ressaltando a necessidade que a negritude tem para recuperar sua memória por meio de redutos aquilombados em nosso país. Memória está que historicamente foi violentada pela sistemática estrutura de poder epistemicída de dominação, desde o início da colonização do Brasil.³³⁴

A História negro-afro-diaspórica foi construída de maneira deformada sem levar em consideração as dimensões das diversas etnias africanas que aportaram no Brasil através do sequestro transatlântico. Mas não se levou em conta que esses povos trouxeram a maior de todas as riquezas – seus corpos, guardiões na memória de um território simbólico ancestral africano na reconstrução da dignidade de seu passado.³³⁵

Não foram todos os africanos (as), porém a aportar compulsoriamente no Brasil, mas sim grupos étnicos de específicas regiões do Congo, Moçambique e Angola (povos *bantus*), da Nigéria, Guiné e Costa do Ouro (conhecidos como sudaneses) que vieram durante cerca de 300 anos para o Brasil, a partir de 1550 e que contribuíram à formação de nossa sociedade e que tem garantidos por Lei os seus direitos.

Evitaremos nortear nosso discurso pautado na hegemônica e histórica “cosmovisão, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos”³³⁶.

Utilizaremos o termo linguístico “sulear”, assumindo o Sul como referência em contraposição ao Norte como defendem os intelectuais africanistas, pois em sua elaboração histórico-colonialista o termo “nortear” diz respeito ao saber enquanto centro, dominante e exclusivista na produção cultural única de conhecimento.³³⁷

Sulear nossas reflexões visam inserir a diáspora negro-africana enquanto perspectiva para pensar as movimentações históricas da negritude não mais como um nefasto evento, visto

³³³ NOGUERA, Renato. Denegrindo a Educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. Revista *Resafe*, Brasília, n. 18, p. 62-73, 2012. p. 62-63.

³³⁴ NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 18-19.

³³⁵ ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda., 1989, 131 min. DVD. (62min 48s – 67min 37s).

³³⁶ OYÉWŪMÍ, 2002, p. 411.

³³⁷ SOUZA, Ana Carolina V. S. A afrocentricidade e o realinhamento do povo africano em diáspora brasileira. *Revista de Extensão da UNIVASF*, Petrolina, n. 2, p. 43-63, 2021. p. 54.

que não muda sua brilhante cultura que precedeu os reinos e impérios africanos que insistentemente o pensamento colonial negligenciou de nossa história.

“O desprezo às produções e modo de ser, sentir e agir africano instaurou o etnocentrismo colonial, que ignorou a capacidade criadora e criativa de acolher e estabelecer vínculos responsáveis pela gênese da humanidade”³³⁸. Sulear os esforços intelectuais na compreensão dos saberes negro-africanos é uma forma de resgatar toda a luta e resistência da ancestralidade negra.

A teoria eurocêntrica colocou o ocidente, a cultura greco-romana e judaico-cristã no cerne da origem humana. Entretanto a hegemonia ocidental perdeu espaço, pois sabemos que desde 1911 com as descobertas de fósseis humanos no desfiladeiro de Olduvai no planalto interior da África Central, a ancestralidade humana tem sua origem assentada no continente africano.³³⁹

Ademais, os estudos pautados na afrocentricidade de Molefi Kete Asante e do Historiador Cheikh Anta Diop apontam as sociedades antigas da África, sobretudo o Egito e da Núbia como baluartes do passado humano devido ao acúmulo de experiências civilizatórias que se estenderam à toda humanidade e que foram silenciadas pelo ocidente.

A História Africana deveria ser ensinada do ponto de vista decolonial, isto é, sem a intromissão ocidental de cultura única e hegemônica. O acúmulo civilizatório dos povos africanos que se desenvolveram no Vale do rio Nilo, como os egípcios e seu desenvolvimento na astronomia, na arte, no direito, na arquitetura, na geometria, na matemática, na medicina e filosofia não são afro-referenciados nos livros didáticos de forma substancial.

Historicamente, houve a tentativa revestida de etnocentrismo de retirar pessoas negras para fora do Egito e o Egito para fora da África, no intuito de eliminar a contribuição africana ao conjunto de conhecimentos mundiais, bem como suas experiências civilizatórias ancestrais.³⁴⁰

A ideia de colonialidade dos grupos dominantes no Brasil estabeleceu o racismo como princípio organizador das relações sociais partindo de dentro das estruturas e criando a ideia de seres colonizadores superiores aos povos colonizados, esvaziando de sentido a episteme afro-diaspórica.³⁴¹

³³⁸ ALVES, Mírian C.; ALVES, Alcione C. A. *Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas*. Porto Alegre: Rede Unida, 2020. p. 177.

³³⁹ PEREIRA, 2006, p. 45.

³⁴⁰ ASANTE, 2016, p. 16.

³⁴¹ COSTA-BERNARDINO; TORRES; GROSGOUEL, 2018, p. 51.

Nossa proposta não é a eliminação dos saberes ocidentais nas aulas de História, mas sua ampliação no ato de sulear novas percepções de mundo, de modo a inserir elementos que coadunem com uma epistemologia preta afrocentrada, parafraseando o professor Sidnei Nogueira, despertando nos discentes do Ensino Médio orgulho de sua herança ancestral.

A epistemologia preta afrocentrada subjaz a uma proposta ancestral afro-diaspórica de sentido à vida, em oposição à histórica negação epistemicida de deslegitimação de seus saberes, tão cara acerca das narrativas históricas versadas de negras e negros pela cosmovisão ocidental, de sequestro, cárcere e silenciamento enquanto ser, que ecoa principalmente no interior da escola e na sociedade.³⁴²

O combate às investidas que negaram direito a vida com base nos eixos civilizatórios e epistemologia afro-brasileira foi corrente ao longo de nossa história. O pensamento de Renato Nogueira pautado nas afroperspectivas torna-se relevante para que os estudantes vislumbrem a legítima construção dos valores negro-africanos na escola.³⁴³ Ademais, a alteração do Artigo 26 A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional prevê a incorporação de saberes afroperspectivados no currículo.³⁴⁴

Consoante a alteração do Artigo 26 A que objetivou a implementação da Lei 10.639/03 e seu reforço na Lei 11.645/08, o Conselho Nacional de Educação aprovou Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Etnicorraciais para que em sua formação acadêmica os estudantes tenham sentimento de pertença etnicorracial negro, garantindo assim seus direitos e valorização de suas identidades ancestrais.³⁴⁵

Uma educação para a Relações Etnicorraciais visa a produção de conhecimentos na escola em meio a pluralidade etnicorracial de nosso país. Por consequência, a promoção, o respeito e valorização da cultura negra aos estudantes afrodescendentes no tocante a oferta do ensino da História e Cultura Africana e Afro-Brasileira se consolida na forma democrática da educação, contra o colonialismo vigente em nosso currículo.³⁴⁶

³⁴² NOGUEIRA, 2020, p. 134.

³⁴³ Afroperspectiva pretende aplicar a agência e localização do protagonismo negro, a partir da perspectiva afro-brasileira ou negro-africana, partindo do lugar geográfico e das epistemes criadas no território brasileiro e que deixaram suas marcas, seja nos terreiros, numa roda de capoeira ou numa roça. Ver: NOGUEIRA, Renato. Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. *Revista Griot*, [s.l.], v. 4, n. 2, p. 1–19, 2011. p. 8.

³⁴⁴ MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Secretaria de Educação Básica. *Orientações curriculares para o Ensino Médio*. Brasília: SEB, 2006a. p. 18.

³⁴⁵ MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Plano Nacional para as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: SECAD; SEPIR, 2009. p. 23.

³⁴⁶ MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Etnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: MEC, 2008. p. 27.

“A escravidão não é história africana, mas sim um fenômeno que interrompeu a história africana, pois antes da invasão do continente e o sequestro do Atlântico [...] os povos africanos já haviam construído grandes impérios e civilizações”³⁴⁷. Por isso, orientar o ensino da História negro-africano e descolonizá-lo em suas práticas é uma forma de garantir igualdade, respeito e emancipação nas aulas de História.

Mas antes de elencarmos sugestões para um ensino afrocentrado suleador e decolonial, analisaremos como as investidas da colonialidade ocidental se relacionaram à narrativa negro-afro-diaspórica e seu imaginário, engendrando estruturas racistas em nossa sociedade.

3.2.1 A colonialidade na deformação da construção de uma História Afro-Brasileira

O conceito de colonialismo pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais europeus, cuja cosmovisão salvacionista fundamentou-se na tentativa de destruição epistêmica dos povos negro-afro-diaspóricos, ao trazermos esse conceito para o entendimento da formação colonial brasileira.³⁴⁸

A colonialidade estabeleceu o racismo enquanto princípio que organizou as relações sociais de dominação, havendo a superioridade da metrópole colonialista em relação aos grupos colonizados, identificados como subgrupos, selvagens ou inferiores como é o caso do fenômeno do negro afro-diaspórico e suas diversas dimensões.³⁴⁹

De acordo com a cosmovisão cristã-ocidental, a história das negras e negros no Brasil foi erigida sob padrões de inferioridade, tendo como base a sociedade colonial afro-escravizada em meados do século XVI e seu prolongamento até a abolição da escravatura em 13 de maio de 1888. Após, seguiu-se um peculiar fenômeno brasileiro – o “racismo estrutural” que dentre outros, foi sistematizado por Silvio de Almeida.

“A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação [...] e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior”³⁵⁰. Assim como Neuza Santos pontuou, outros intelectuais perceberam a necessidade de combater as estruturas que fundamentaram o racismo colonialista em nosso país.

³⁴⁷ SOUZA, 2021, p. 119.

³⁴⁸ COSTA-BERNARDINO; TORRES; GROSFUGUEL, 2018, p. 52.

³⁴⁹ COSTA-BERNARDINO; TORRES; GROSFUGUEL, 2018, p. 53.

³⁵⁰ SOUZA, 1983, p. 19.

A sistematização da escravização europeia teve como consequência a desumanização de africanas e africanos, causando a ruptura de seu eixo civilizatório em suas práticas culturais pelo Grande Desastre negro-africano, conhecido como “*maafa*”, como sinalizam alguns autores afrocentrados na atualidade.

“Maafa tem como localização temporal de início a invasão do continente e segue em etapas lógica com o sequestro, encarceramento, volta na árvore do esquecimento, embarque, travessia do Atlântico, desembarque, leilão, escravidão”³⁵¹. Longe de se pensar numa colonialidade é mister denunciar as mazelas sofridas pela população africana na *maafa* e que se seguiu aos afro-brasileiros sob o véu do racismo estrutural.

O epistemicídio do povo preto denunciado por Sueli Carneiro, o genocídio de jovens negros na atuação da necropolítica pelo biopoder de Achille Mbembe e a negação da cultura preta de encruzilhada, seguido da intolerância religiosa de terreiro analisada por Sidnei Nogueira são alguns exemplos da *maafa* moderna que reverbera na população negra na forma de desterro, como pontuou a pesquisadora Aza Njeri.³⁵²

Nesse aspecto, após a assinatura da Lei Áurea em 13 de maio de 1988 não houve a implementação de políticas públicas que proporcionassem uma igualdade racial e social aos afrodescendentes recém-libertos. Este fato culminou numa espécie de escravização moderna, cujos alguns dos elementos foram citados acima, inserindo os afrodescendentes no limbo da sociedade, cada vez mais sem perspectivas de vida.³⁵³

Mesmo após o fim da escravidão, as formas de violência continuaram contra os povos afrodescendentes, pois além da ausência da criação de políticas públicas visando sua inserção na sociedade de forma igualitária criou-se uma falsa ideia de democracia racial, haja vista que não havia na constituição brasileira barreiras de cor e de segregação racial.³⁵⁴

Nos pós escravidão, no entanto, foi que uma das piores faces da violência contra o povo negro emergiu – o racismo estrutural. Haja vista que a elite brasileira colonial utilizou da carne negra, como salientou Abdias do Nascimento como mola propulsora de sua economia por não ter sido passível de crime a instituição histórica da escravização africana em antanho.

³⁵¹ SOUZA, 2021, p. 119.

³⁵² Ressaltamos que o estado de “desterro” que se seguiu ao Grande Desastre na *maafa* africana, foi a elaboração dos aspectos de inspiração afro-diaspórica que vão ser construídos no Brasil, após a experiência do tráfico humano. Logo, os quilombos, os terreiros, as escolas de samba e as favelas foram espaços de desterro, de reencontro ancestral dos negros em território brasileiro. Saiba mais em: AZIZA, Dandara; NJERI, Aza. Entre a fumaça e a cinza: estado de Maafa pela perspectiva mulherismo africana e a psicologia africana. *Revista Problemata*, João Pessoa, v. 11, n. 2, p. 57-80, 2020. p. 58.

³⁵³ SOUZA, 2021, p. 123.

³⁵⁴ SOUZA, 1983, p. 21.

Com a libertação dos cerca de 700 mil cativos no final do século XIX, houve a irrupção do racismo estrutural que inseriu a história, a cultura e as formas de resistência negro-africana no limbo social.³⁵⁵ “O fato de que africanos foram transferidos fisicamente da África para as Américas e escravizados, criou um deslocamento intelectual, filosófico e cultural que durou quase cerca de 500 anos nas Américas”³⁵⁶.

O cientificismo e etnocentrismo europeu por sua vez, criou a ideia de universalismo abstrato nos âmbitos de vida perfeita a ser seguida e alcançada. E apenas esse pensamento é evidenciado e oportunizado em nossas escolas aos nossos estudantes. Não podemos mitigar nosso discurso, mas sim, denunciar essa hegemonia colonial vigente pleno século XXI.

“Através de ideias, teorias e imaginários sociais, a experiência europeia e ocidental instaurou-se como norma universal, anulando toda e qualquer experiência humana [...] rompendo as subjetividades e tradições dos sujeitos em diáspora”³⁵⁷. Não obstante, criando elementos grotescos em suas experiências negro-ancestrais para dar base à sua cosmovisão.

Os modelos de vida europeu e norte-americano foram encarados como ápice da modernidade, rechaçando outras formas de organizações étnicas mundo a fora, no intuito de eliminá-las ou deformá-las, circunscrevendo suas características de pré-modernas ou atrasadas, como o caso da epistemicídio que se seguiu aos povos afro-diaspóricos no Brasil.³⁵⁸

Dessa maneira, a produção e a criação de afro-narrativas acerca de uma História afrocentrada busca evidenciar a contribuição negro-africana do ponto de vista decolonial, isto é, sem a intromissão da ideologia colonial cristã-ocidental que tanto violentou e esvaziou de sentidos as cosmopercepções da negritude brasileira.

A colonialidade e o epistemicídio do saber referem-se à destruição e aniquilamento de todo conhecimento que não tenha como base uma ontologia ocidental. Como consequência da subalternização, deformação e negligenciamento da condição da episteme dos saberes ancestrais afrodescendentes ecoará na escola apenas ruídos de silenciamento e ausência de representatividade negra positiva para os estudantes.³⁵⁹

O ensino escolar, historicamente esteve submerso de saberes coloniais eurocentrados de poder e conhecimento etnocêntricos. Isto se deveu à sistemática destruição histórica do outro

³⁵⁵ ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019. p. 25.

³⁵⁶ ASANTE, 2016, p. 13.

³⁵⁷ SOUZA, 2021, p. 118.

³⁵⁸ COSTA-BERNARDINO; TORRES; GROSFUGUEL, 2018, p. 57.

³⁵⁹ BOAKARI, Francis M. *Descolonialidades e cosmovisões: pesquisas sobre gênero, educação e afrodescendência*. Teresina: EDUFPI, 2018. p. 29-30.

colonizado afro-diaspórico pelos tentáculos de poder colonial europeu, assentados no cabedal de valores hegemônicos cristãos.

O ensino curricular pautado na decolonialidade dos saberes, sobretudo afrodescendentes são uma resposta eficaz ao tipo de ensino etnocêntrico que foi historicamente implantado no Brasil. Ademais, uma forma de resistência e combate antirracista ao silenciamento histórico acerca da indelével contribuição afrodescendente em nossa formação social, como prevê a legislação vigente e a LDB.

Com base na legislação federal e nas reflexões suleadoras até aqui realizadas, não podemos apenas afro-referenciar determinados conteúdos no sentido de celebração acerca das perspectivas plurais da cultura negro-africana no currículo, mas sim elaborar narrativas negro-afro-diaspóricas pela ótica e localização dos negro-africana e sua ancestralidade, como defende Asante.

Faz-se necessário inserir elementos afrocentrados como eixos centrais acerca dos valores civilizatórios africanos e seu destaque no processo de ensino-aprendizagem na formação social de nosso país não circunscrevendo apenas numa data comemorativa – como o “20 de novembro”, momento de celebração do Dia da Consciência Negra nas escolas.

Esse tipo de celebração dentro da cultura e história afrodescendente é uma tentativa colonial, cujos saberes eurocentrados legitimam determinados conteúdos deformados do imaginário negro-africano, inserindo sua história como acessória na ótica “salvacionista e colonialista cristã-ocidental” ao currículo escolar e não em seu protagonismo, como defendem os pensadores na via da afrocentricidade.

Uma proposta que situe elementos da afrocentricidade torna-se necessário para a retomada significativa do protagonismo cultural afro-diaspórico, cuja riqueza em seus saberes tampouco é ensinada pelas afro-narrativas localizadas. Não obstante, recorrem ao estado da *maafa*, o desastre e desterro da colonização para a interpretação deturpada propositadamente pelo colonizador para tratar da História negro-africana na escola.³⁶⁰

Há a necessidade de se olhar para trás, antes do evento que convencionou-se chamar de “tráfico negreiro” presente em nossos livros didáticos. Este foi um episódio nefasto, mas que não compreende toda a história africana e afrodescendente! Faz-se necessário conhecer a História da população africana e afro-diaspórica através de referências perspectivadas e decoloniais que não carecem do aval colonialista.

³⁶⁰ SOUZA, 2021, p. 117.

Não se propõe uma negação ao estado de *maafa* que se precipitou, bem como os fatos que atravessaram sua história pelo “Grande Desastre” no tráfico transatlântico entre África-América. Entrementes, tornar esses fatos como exclusivos para compreensão da história e cultura africana e afro-brasileira é uma afronta epistemicida diante de toda a contribuição e saberes ancestrais que permeiam a cultura brasileira.

Um currículo que privilegie o ponto de vista decolonial na transmissão dos saberes de referências afrocentradas para as aulas de História visa construir uma episteme do saber de valorização, compreensão e emancipação da História Africana e Afro-brasileira através dos elementos que constituem suas cosmopercepções desvencilhados do colonialismo epistemicida vigente.³⁶¹

3.2.2 O lugar negro-africano: propostas decoloniais e sua utilização para a Secretaria de Educação do Estado do Espírito Santo (SEDU)

A elaboração de práticas educacionais ao currículo escolar, implementadas por meio de uma Educação das Relações Etnicorraciais visam o enfrentamento e o combate ao racismo nas escolas estaduais. Isto porque, a negritude capixaba também é afetada e parte desse processo de silenciamento histórico e presentes nas escolas, porém não encontrando representatividades ancestrais em seu cotidiano escolar.³⁶²

Os elementos que compõem a história negro-afro-diaspórica remete a uma análise afrocentrada pelo estudo da História Africana e a Cultura Afro-brasileira em conformidade com a Lei 10.639/2003 e seu complemento pela Lei 11.645/2008 que prevê a indelével contribuição negro-africana na formação de nossa sociedade.

A Lei 10.639/03 foi modificada pela Lei 11.645/08 e gerou uma série de esforços e marcos legais que desencadearam as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Implementação da Educação das Relações Etnicorraciais e o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, africana e Indígena.³⁶³

A Educação das Relações Étnico-Raciais constitui programas que visam dar sentido afrocentrado ao Ensino de História Africana e Cultura Afro-Brasileira nas escolas, de modo a

³⁶¹ Uma forma de compreender as diversas epistemes e conhecimentos não apenas pela visão ocidental, mas sim, por outras dimensões ou cosmopercepções, no caso africano, como ressalta a professora e pesquisadora nigeriana Oyéwùmí.

³⁶² MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. *Orientações e ações para educação das relações étnico-raciais*. Brasília: SECAD, 2006b. p. 28.

³⁶³ NOGUERA, 2012, p. 83.

promover práticas educativas que reconheçam a diversidade histórico-cultural e a garantia de uma formação acadêmica cidadã e igualitária aos estudantes.

Por meio da Portaria 114-R, publicada em 20 de novembro de 2019, a Secretaria de Educação do Estado do Espírito Santo (SEDU) instituiu a temática “relações étnico-raciais” por meio da Educação para Relações Étnico-Raciais (ERER) no currículo escolar, de modo a criar componentes formativos que possibilite aos estudantes conhecer a história e cultura da população negra.

Essa é uma das formas de combate e enfrentamento antirracista nas escolas, propiciando a criação de uma identidade negro-africana entre os estudantes, sobretudo àqueles que carregam marcas fenotípicas ancestrais na pele e não possuem elementos de representatividade e narrativa ancestral. Ao contrário disso, consomem história e cultura importada *made* Europa.

De forma natural, as práticas de racismo e subalternização da *maafa* contida nas narrativas afrodescendente são frequentes nas escolas. Tendo como ápice de reprodução, o grande desastre nas representações dos trabalhos da Consciência Negra, momento quase único de reflexão da temática. A maioria das unidades de ensino ainda não reconhecem a cultura, a história e os valores da população negra.³⁶⁴

Faz necessário assegurar a História e Cultura afro-brasileira de modo a contemplar todos os estudantes e concomitantemente criar identidades, existência e resistência, proporcionando o sentimento de orgulho ao estudar a história negro-ancestral. A Lei 11.645/08 garante o estudo no campo da história das nações africanas e sua contribuição para a formação sociocultural brasileira nas suas várias dimensões.³⁶⁵

As Leis 10.639/03, assim como a 11.645/08 emergem como propostas decoloniais visando mais equidade às práticas de ensino, pois buscam ressignificar a contribuição afrodescendente por meio do protagonismo desses sujeitos históricos na produção de seus conhecimentos consoante seus valores civilizatórios ancestrais que são passíveis de análise e produção de conhecimento no campo da afrocentricidade.

A afrocentricidade é uma forma de pensamento, prática e perspectiva que protagoniza africanas e africanos como sujeitos de produção e agência de sua História na atuação e

³⁶⁴ MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2006b, p. 28-29.

³⁶⁵ A Lei 11.645/2008, um complemento da Lei 10.639/2003 que visava somar a Lei 9.394/1996, acerca das diretrizes da educação nacional, tem como principal prerrogativa tornar obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena em nosso país, no sentido de valorizar e reconhecer a importância dos povos negros e indígenas à formação e construção da sociedade brasileira. Saiba mais em: BRASIL. Casa Civil. *Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008*. [Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 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 e Indígena”]. Brasília: Presidência da República. [online]. [n.p.].

construção de sua trama histórica, não mais como vítimas.³⁶⁶ A manifestação ativa da negritude como referência na promoção de conhecimento de origem ancestral para a projeção de sua imagem social.

Trazer a experiência da negritude é engendrar um ambiente psicossocial em que crianças, jovens, adultos e idosos se reconectem com a afirmação de seu pertencimento e reconhecimento, isto é, a plenitude de sua ancestralidade e a projeção de seus descendentes como cidadãos de direito.³⁶⁷

Nesse sentido, a diáspora negro-africana causada pela violência europeia nestes 300 anos de tráfico humano africano, e que nos dias correntes foi transmutada numa escravização moderna em forma de racismo, esvaziou negros e negras de sua dimensão ancestral, bem como seu eixo civilizatório. Os valores negro-africanos existem e resistem ainda através dos quilombos modernos, segundo Abdias do Nascimento.

Abdias crê em espaços de resistência enquanto resquícios de aquilombamento, seja nos terreiros de candomblés ou das comunidades quilombolas, cujas estruturas sociais foram contrárias às investidas de epistemicídio colonial. Seja pela barganha política, no sincretismo ou criatividade, as estruturas que perfazem o quilombismo foram responsáveis por salvaguardar os saberes-fazeres ancestrais.³⁶⁸

A realização de ações decoloniais em sala de aula tornam-se elementos essenciais para o fim da reprodução da *maafa* moderna em benefício de uma epistemologia, identidade e afirmação negro-africana. Tais práticas decoloniais visam combater a lógica colonialista e seus efeitos destruidores do ponto de vista epistêmico e simbólico da ancestralidade negro-africana.³⁶⁹

De modo a enfrentar a reprodução da *maafa*, a historiadora Beatriz Nascimento propõe o conhecimento do primeiro projeto nacional através do quilombo, território ancestral de resistência a escravização. Nos quilombos, as memórias estão presentes nos corpos-identidade da diáspora, territórios decoloniais cuja máxima expressão se desenvolveu, dentre outros espaços nos terreiros de candomblés.³⁷⁰

O quilombo para a Beatriz simboliza a lembrança da terra natal, onde os afro-brasileiros podem retomar sua liberdade e orgulho epistemológico, seu lugar de memória. O corpo negro carrega sua essência e resistir identitário ancestral no tom de pele, na beleza dos cabelos “*black*”

³⁶⁶ SANTOS JÚNIOR, 2010, [n.p.].

³⁶⁷ ALVES; ALVES; 2020, p. 180.

³⁶⁸ NASCIMENTO, 1980, p. 24.

³⁶⁹ COSTA-BERNARDINO; TORRES; GROSFUGUEL, 2018, p. 67.

³⁷⁰ RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2007. p. 52.

ou nas vestimentas afro-diaspóricas que compõem as indumentárias religiosas nos terreiros de candomblés.³⁷¹

Sendo assim, a introdução de práticas pedagógicas decoloniais em sala de aula são uma forma de inserir a cosmopercepção negro-afro-diaspórica de forma que as subjetividades dos ancestrais africanos, seja em âmbito social, cultural e histórico estejam contempladas enquanto saberes curriculares, compondo os conteúdos ministrados na escola.³⁷²

Os espaços e territórios negro-africanos emergem como relevantes núcleos de resistência, história e cultura negra. Os terreiros de candomblés ou as comunidades remanescentes quilombolas são locais que ultrapassam sua dimensão religiosa e histórica, pois carregam em suas vivências elementos afro-perspectivados, isto é, que possuem lastro africano, mas sua formação se deu no contexto brasileiro.

Nesse aspecto, torna-se necessário a criação de propostas educacionais que coadunem com a afroperspectividade brasileira através do resgate e reconhecimento do território histórico e presença afro-brasileira. Dentre as possibilidades elencamos: as comunidades remanescentes quilombolas, os terreiros de candomblés, além de outras expressões negro-afro-diaspóricas, como as escolas de samba e as favelas.³⁷³

3.3 Propostas para as aulas de História no Ensino Médio: perspectiva decolonial, epistemologia preta e afro-capixaba

Em nossa narrativa relacionamos a história negro-afro-diaspórica na esteira da afrocentricidade, mas é mister o diálogo com questões que versam acerca da afrorreferência.³⁷⁴ Haja vista que os grupos afro-diaspóricos, os *nagô-yorubá*, nossos sujeitos históricos de pesquisa trouxeram em sua bagagem saberes ancestrais de incomensurável valor cultural, essencial a conservação da tradição e legitimação de seus saberes, sobretudo no que tange ao dialeto *yorubá* que influenciou na construção de nossa língua.³⁷⁵

³⁷¹ RATTS, 2007, p. 53.

³⁷² OYĚWŪMÍ, 2002, p. 411.

³⁷³ NOGUERA, 2011, p. 13.

³⁷⁴ O pensamento afrorreferenciado defendido por Adilbênia Freire Machado traz o conceito de afrorreferência na contribuição da formação da língua brasileira, influência direta do processo histórico realizado pela diáspora africana somado a contribuição da língua indígena tupi. Haja vista que o método afrorreferenciado parte do lugar desses sujeitos na construção de sua história. Ver: MACHADO, Adilbênia F. Odus: Filosofia Africana para uma metodologia afrorreferenciada. *Revista Voluntas*, Curitiba, v. 10, n. 3, p. 3–25, 2019. p. 21.

³⁷⁵ MACHADO, Adilbênia F. Linguagem e identidade africana/afro-brasileira. *Revista de Letras*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 17-32, 2018. p. 25.

Como já salientamos, compreendemos por afrocentricidade um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômeno, atuando sobre a sua própria imagem cultural.³⁷⁶ Defendemos a importância do conhecimento calcada nos saberes ancestrais africanos teorizados por Asante no campo da afrocentricidade, no protagonismo da negritude para a criação de uma identidade negra.

Faz-se necessário constatar historicamente os espaços geográficos provenientes onde os povos africanos se situaram no Brasil, na produção de seus conhecimentos. Além de suas narrativas, referências e valores que direcionaram sua vida, do ponto de vista afroperspectivado, dando origem aos núcleos e territórios afro-diaspóricos para a produção de uma cultura afro-brasileira.³⁷⁷

Uma discussão recorrente é a de que a sociedade brasileira não enxerga laços ancestrais com os africanos da diáspora. Isso é um erro crasso acerca da imagem negro-afro-diaspórica, como já discorremos no capítulo 1º, pois o distanciamento geográfico não excluiu os valores e traços culturais que se imiscuíram à cultura brasileira:

O termo 'africano' [...] refere-se tanto às pessoas do continente como às pessoas da diáspora, como forma de reivindicação de uma matriz cultural comum entre os mesmos que independe da localização geográfica compreendendo que os afro-diaspóricos só nasceram fora da África por uma condição que forçou sua saída de lá, a escravidão europeia.³⁷⁸

O resgate dos elementos civilizatórios, por meio das marcas deixadas pelos ancestrais da diáspora e ressignificado pelos remanescentes grupos étnicos de inspiração negro-africana seria o caminho à compreensão da experiência histórica negra. Ser afrodescendente no Brasil é sentir na pele o peso histórico e colonial de resistência às investidas ocidentais que a todo custo quiseram apagar sua história.³⁷⁹

A epistemologia africana emerge por meio das raízes ancestrais, reconstituídas pelas experiências afrodescendentes ressignificadas e pelo território onde deixaram suas marcas. Por meio dessas expressões há a possibilidade de uma conexão com elementos afrocentrados, como os terreiros de candomblés: unidades ressignificadas do quilombismo negro-africanas em resposta as tentativas de epistemicídio ocidental.³⁸⁰

³⁷⁶ GAIA, Ronan S. P. ; COMIN, Fábio S. A Afrocentricidade como perspectiva epistemológica no contexto brasileiro. *Revista África e Africanidades*, Rio de Janeiro, a. XIII, n. 34, [n.p.], 2020. [n.p.].

³⁷⁷ NOGUERA, 2012, p. 83.

³⁷⁸ SOUZA, 2021, p. 118.

³⁷⁹ SANTOS JÚNIOR, 2010, [n.p.].

³⁸⁰ NASCIMENTO, 1980, p. 267.

Todavia, uma epistemologia afrocentrada não deve iniciar os estudos africanos a partir do fenômeno da *maafa* nas Américas, prática pedagógica corrente em pleno século XXI. A narrativa afrodescendente não deve começar pelo trauma histórico do século XVI, mas sim, a partir de sujeitos cujo passado remonta a grandes impérios, cuja colonização foi um infeliz acidente que não contempla toda a sua potência.³⁸¹

Os saberes na escola pautados no campo da afrocentricidade garantem a centralidade e protagonismo dos afrodescendentes em seu contexto histórico, retirando o eixo civilizatório europeu das narrativas afro-brasileiras.³⁸² Assim, as investidas históricas de negação dos saberes africanos para o fortalecimento colonialista não ecoam e reproduzem-se na escola na forma de epistemicídio negro-africano.³⁸³

“Os termos ‘centro’ e ‘afrocentrado’, as expressões ‘estar centrada’ ou ser ‘uma pessoa afrocentrada’ dizem respeito às perspectivas de localização dentro de suas próprias referências históricas e culturais”³⁸⁴. Analisar os fatos histórico-culturais afrodescendentes na ótica europeia, além do silenciamento e esvaziamento de sentido apresentam uma versão branco-cristã e deturpada dos valores civilizatórios diaspóricos.

A juventude negra vem ressignificando lugares e expressões de produção histórica negro-africana de resistência, como nas comunidades quilombolas e nos terreiros de candomblés ou nas escolas de samba em comunidades e favelas. Pensar numa perspectiva antirracista é diversificar as formas de aprendizagens na escola, de modo a desmascarar mitos e preconceitos em relação a população negra.³⁸⁵

Desse modo, as propostas pedagógicas afrocentradas para as aulas de História devem pautar-se não apenas no estudo e análise da História Africana e Afro-Brasileira, mas também deve se preocupar com a investigação filosófica acerca do eixo civilizatório afro-diaspórico, além de investigações sociológicas acerca dos povos afro-diaspóricos que afetaram e diversificaram a cultura brasileira.³⁸⁶

Não obstante, faz-se necessário a análise de uma psicologia preta do corpo negro na sua dimensão histórica e identitária. Os corpos negros atravessam as dimensões históricas e na escola isso não é diferente! É por isso que não devemos pautar apenas a narrativa negro-africana

³⁸¹ GAIA; COMIN, 2020, [n.p.].

³⁸² NOGUEIRA, 2020, p. 143.

³⁸³ CARNEIRO, Aparecida S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. p. 23.

³⁸⁴ SANTOS JÚNIOR, 2010, [n.p.].

³⁸⁵ MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2006b, p. 41.

³⁸⁶ SANTOS JÚNIOR, 2010, [n.p.].

baseada nos fatos históricos. É preciso analisar sua cosmopercepção afrocentrada acerca do corpo-negro-aquilombado.

A ausência de pertencimento e identidade da dimensão negro-africana leva os estudantes a vislumbrar apenas as narrativas colonialistas como caminho de sucesso a ser seguido. O imaginário social brasileiro foi adestrado de forma tácita a se alimentar dos valores civilizatórios ocidentais e reconhecê-los como uma verdade absoluta.

Enquanto isso, os elementos pertencentes à *maafa*, sobretudo pós “sequestro transatlântico” acimentaram o projeto epistemicida afetando a trajetória histórica negro-africana. Mesmo com as tentativas de eliminação dos valores civilizatórios trazidos pelos ancestrais da diáspora, ainda hoje eles sobrevivem e estão imiscuídos em nossa cultura, seja nas rodas de samba, nas rodas dos candomblés ou nas comunidades.

Os valores civilizatórios a partir da diáspora africana brasileira compõem elementos formadores de nossa cultura que advém da ancestralidade negro-africana. Elementos culturais presentes na oralidade, na religiosidade, na energia vital do axé, na memória dos mais velhos e velhas, no respeito a ancestralidade, no coletivismo são algumas das referências culturais presentes e afroperspectivadas em nossa cultura.³⁸⁷

Assim, por meio dos princípios civilizatórios balizadores dos povos africanos da diáspora que emigraram para o Brasil, como os *nagô* na Bahia e sua influência na formação histórica de nossa sociedade é possível resgatar determinados valores ressignificados ancestrais nos territórios afrocentrados. E assim, inserir na sala de aula perspectivas da epistemologia preta no combate ao estado quase que eterno de *maafa*.

Dessa forma, garantimos a plena cidadania e igualdade de conhecimentos ensinados na escola pela não reprodução dos elementos da *maafa* que muito atuou de forma física e psicológica na inculcação dos episódios de sequestro, cárcere, escravidão, objetificação, guetificação e genocídio da população negro-africana no “grande desastre” solapou a população negra pelos tentáculos coloniais.³⁸⁸

Inserir elementos, expressões, personagens e territórios afrocentrados nas aulas de História transformam e até revolucionam a ação docente como prática efetiva afroperspectivada, contribuindo para “enegrecer, assumir versões e perspectivas que não são

³⁸⁷ SOUZA, 2021, p. 125.

³⁸⁸ NJERI, Aza. Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na *maafa*. *Revista Resafe*, Brasília, n. 31, p. 4-17, 2019. p. 11.

hegemônicas, considerar a relevância das matrizes africanas para o pensamento filosófico investigar em bases epistêmicas negro-africanas”³⁸⁹.

As expressões de inspiração negro-africanas, seja na dança, no folclore, na mitologia, ou na religião de terreiro e nas remanescentes comunidades aquilombadas é uma forma afrocentrada de ressignificar elementos que constituem a dimensão dos povos afrodescendentes. Afroperspectivá-los por seu trajeto histórico-cultural proporciona reflexões emancipadoras de ensino aos estudantes não-brancos.

3.3.1 Afrocentricidade: práticas epistemológicas dos povos *nagô-yorubá*

Os grupos étnicos *nagô-yorubá* estavam situados onde hoje estão os atuais Benin, Nigéria e Camarões. A compreensão dos princípios civilizatórios africanos se faz necessário para a construção afroperspectivada dos valores brasileiros, presentes em nosso dia a dia que flutuam despercebidos muitas vezes. Os terreiros de candomblés são desses espaços onde os valores civilizatórios negro-africanos são manifestos.

Um dos primeiros eixos civilizatórios de inspiração *nagô* repousa na relação do ser com a natureza. Os seres vivos são a junção da natureza, devendo protegê-la, pois cada ser humano vem da natureza e retornará a mesma.³⁹⁰ Por isso o Candomblé *Ketu* baliza seus rituais a partir das trocas com elementos da natureza, cujas energias movimentam e possibilitam a vida humana: ar, fogo, água e terra.

Outro elemento de suma importância é a forma de comunicação por meio da oralidade pelos povos *nagô-yorubá*. Nesta memória, a palavra é responsável por carregar a força vital, a energia ou maná e nos terreiros nomeados como axé, utilizado pelos adeptos das religiões de matriz africana. A boca tem poder de transmitir a força vital que dinamiza o culto, devendo ser entoada com sabedoria cautela.³⁹¹

Para a cultura *nagô-yorubá* a força da palavra dita é tamanha que não houve preocupação na produção escrita da palavra, uma vez que tudo o que é escrito não tem vida, não tem circularidade, não foi dito e encantado como creem os *yorubàs*. O saber está na enunciação do que é dito e não na letra, pois está resume-se apenas numa fotografia do que é dito, sem preenchimento de sentidos.³⁹²

³⁸⁹ NOGUERA, 2011, p. 15.

³⁹⁰ SANTOS JÚNIOR, 2010, [n.p.].

³⁹¹ JUNIOR. Henrique C. *Nós, afro-descendentes: história africana e afro-descendente na cultura brasileira*. Brasília: MEC, 2005. p. 45.

³⁹² POLI, Ivan S. *Antropologia dos Orixás*. São Paulo: Terceira Margem, 2011. p. 69.

Outro aspecto que se tornou princípio civilizatório africano foi a organização social baseada na senioridade, na idade cronológica e no respeito aos mais velhos, os guardiões da memória que carregam o saber ancestral.³⁹³ Os anciãos nas comunidades *nagô* possuíam poder normativo, sendo guardiões das leis, dos costumes e partícipes da vida social. Elemento que o colonialismo epistemicída não conhece.

A importância do bem-estar coletivo na vida em comunidade é outro princípio civilizatório diaspórico. O outro importa em sua plenitude para o bem-estar e saúde da comunidade. Tal elemento vai de encontro com o princípio africano de *ubuntu*, onde não existe o ser isolado “eu sou por que nós somos”! Não há a negação da existência do outro, pois a existência se dá por meio da presença do outro, segundo esse princípio”³⁹⁴.

Todavia, um elemento condenado socialmente entre os *nagôs* refere-se a falta de caráter na palavra enunciada, pois a fala é considerada mágica e a materialização das vibrações das forças energéticas.³⁹⁵ O mal uso das palavras pode evocar energias negativas, por isso o cuidado e o zelo com a pronúncia da palavra-maná. Especialmente nos rituais litúrgicos onde ocorre a transmutação ao tempo primordial.

A preguiça relaciona-se a outra transgressão moral passível até de banimento comunitário, haja vista que na imagem *nagô* sempre foi necessário o trabalho agrícola em África em função das grandes extensões de terras e escassez de mão de obra. Essa foi uma justificativa, por exemplo à escravização de seus pares quando do contato com os árabes e posteriormente os europeus, mas não é nosso interesse tais reflexões.³⁹⁶

A base dos valores civilizatórios do Candomblé *Ketu* compreende que a projeção da “formação da pessoa africana passa pelo processo seletivo, a preparação da pessoa para viver no meio social é responsabilidade coletiva e obedece a normas ancestrais, [...] o princípio fundamental de organização dos cultos de candomblé”³⁹⁷. Esse é um dos aspectos da importância da manutenção e respeito aos terreiros.

Não pretendemos aqui substituir a ideia de supremacia branca pela negra nas orientações escolares, até porque a cosmopercepção negro-africana não invalida o conhecimento do outro. Mas esperamos trazer à tona os lugares de memória e expressões negro-afro-diaspóricas concretas de um passado silenciado, esvaziado de sentido e versado do ponto de vista disforme, colonial e epistemicída.

³⁹³ OYÉWÚMÍ, 2002, p. 413.

³⁹⁴ BOAKARI, 2018, p. 34.

³⁹⁵ BOAKARI, 2018, p. 36.

³⁹⁶ POLI, 2011, p. 70.

³⁹⁷ BOAKARI, 2018, p. 36.

A resignificação da História Afrodescendente contribui para a construção de uma memória emancipadora e antirracista. Os elementos civilizatórios supracitados coadunam com a ideia de uma afrocentricidade. A importância do coletivo, da comunidade; o respeito aos ancestrais, a tradição e importância da oralidade; a valorização aos mais velhos; a crença cosmológica, a harmonia e respeito a natureza.

Todos esses elementos estão presentes nos terreiros de candomblés, com base na literatura acerca do fenômeno religioso por nós pesquisada e referenciada. Fato que torna esses espaços para além do viés religioso – um território político e de resistência aos imperativos coloniais europeus, que como salienta Abdias enquanto territórios aquilombados permitidos de relevância decolonial.³⁹⁸

Os terreiros de candomblés expressam espaços que perfazem e resignificam elementos afrocentrados. A manutenção e preservação desses locais torna-se fundamental ao resguardo enquanto patrimônio das manifestações imateriais de nossa cultura. Exemplo disso são os vários tombamentos que se seguiu nos terreiros de candomblés da Bahia e Rio de Janeiro.

Torna-se necessário “construir e divulgar concepções e pressupostos capazes de reorientar a nossa compreensão do nosso próprio passado – e, se preciso, mudá-lo na forma como ele se mostra -, à luz consciente de um projeto político e civilizacional”³⁹⁹. Tal empreendimento é possível através do discurso decolonial, não baseando a história negro-africana na ótica ocidental, mas sim, através do lugar de fala afrocentrado.

3.3.2 Terreiro: território e memória do aquilombamento

Os terreiros de candomblés, sobretudo os pertencentes à nação *Ketu-Nagô* não são circunscritos apenas em seu âmbito religioso. Sua dimensão epistemológica vai além! É espaço histórico de resistência negra aquilombada cuja historicidade remete a uma herança ancestral que remontam ao início da humanidade.

A partir da cosmogonia *nagô-yorubá* é possível identificar traços contundentes do imaginário do passado glorioso e de movimento *exuístico* acerca das grandes civilizações africanas versadas em meio aos *itãs*. Os terreiros de candomblés subjazem a territórios políticos engendrados no celeiro colonialista, cujas práticas decoloniais remetem aos saberes afro-diaspóricos ancestrais, base da sua expressão religiosa.

³⁹⁸ NASCIMENTO, 1980, p. 269.

³⁹⁹ RAMOS, Marise N.; ADÃO, Jorge M.; BARROS, Graciete M. N. *Diversidade na educação: reflexões e experiências*. Brasília: SEMT, 2003. p. 30.

A transmissibilidade decolonial nas aprendizagens de terreiro através da oralidade são um dos resquícios afroperspectivados da cultura negro-africana, que nada deve aos tentáculos coloniais e manteve firme e viva a epistemologia preta. A “dinâmica dos terreiros das culturas de matriz africana no Brasil, onde os saberes são transmitidos através da tradição oral”⁴⁰⁰.

Logo, efetivamente vários elementos afro-referenciados podem ser afroperspectivados, vivos nos terreiros, pois originam do eixo civilizatório *nagô*. Seja no convívio coletivo de terreiro, no respeito à ancestralidade, nas cantigas entoadas em *yorubà*, nas comidas votivas “adaptadas”, nas danças que remontam a imagens mitológicas. Todos esses são elementos afroperspectivados de lastro negro-africano.

Ademais, indo totalmente contra o projeto colonial, patriarcalista e cristão português “no terreiro de religiões afro-brasileiras, a matricentralidade é encontrada nas relações da matriarca [...] com seus filhos de santo, a partir do cuidado na transmissão das tradições do sagrado que constrói a ligação coletiva com a ancestralidade”⁴⁰¹.

Os ensinamentos matricentralizados africanos, tais como o respeito, a valorização daqueles que vieram antes, os ancestrais, o cuidado *ubuntu* com o outro diluído no coletivo são experiências afrocentradas que revelam a epistemologia negro-africana e uma revolução, no que tange à construção de estruturas da religião, haja vista que os Candomblés *Ketu* devem sua criação e sistematização ao matriarcado.

Uma epistemologia do afrossentido, tem a ver com a postura acolhedora que nasce justamente do cosmossentido. A episteme preta não é excludente, não quer dizimar o outro, não quer ou não precisa invalidar a alteridade para edificar a existência de sentidos novos, diversos e diferentes.⁴⁰²

A episteme preta afrocentrada é contrária ao imaginário diurno e antitético da cristandade ocidental. A criação do cosmossentido é um pressuposto à produção da imagem baseada no regime noturno, presente no Candomblé *Ketu* que crê na existência divina de seus orixás, mas sem esvaziar as demais cosmogonias.

“Os deuses e a fé preta não têm sua existência significada pela ausência e pela destruição da alteridade. Exu dos nagô, Pambu-njila dos bantu e Legba não precisam, para existir, que sua existência seja verdade única”⁴⁰³. Por séculos houve investidas das classes dominantes ao

⁴⁰⁰ GAIA; COMIN, 2020, p. 9.

⁴⁰¹ ALVES; ALVES, 2020, p. 184.

⁴⁰² NOGUEIRA, 2020, p. 128.

⁴⁰³ NOGUEIRA, 2020, p. 129.

silenciamento e desqualificação dos saberes do outro, no sentido epistemicída de ferir e matar a cultura negro-africana.⁴⁰⁴

No que se refere ao dispositivo epistemicída racista, a “fé preta nos candomblés” foi deveras afetada pelos tentáculos do biopoder e da igreja com ações raciais de desqualificação e deslegitimação cultural e cosmogônica. Para tanto, utilizou-se do mecanismo do estado, não apenas em apagar o conhecimento negro-africano, mas de esvaziá-lo e estigmatizando-o como cultura grotesca alijada das relações legitimadas.⁴⁰⁵

O que vai ao encontro de uma concepção negativa do outro africano, como base eurocêntrica de se sobrepôr seus valores civilizatórios como universais, reforçando sua cosmovisão de mundo a partir do outro.⁴⁰⁶ Os tentáculos coloniais se solidificaram na deformação da imagem *nagô* do Candomblé *Ketu* e sua cosmogonia sobrepondo-a. Podemos relacionar essa sobreposição ao conceito de epistemicídio de Sueli Carneiro.

“O epistemicídio terá sua primeira expressão, enquanto tentativa de supressão do conhecimento nos processos de controle, censura e condenação da disseminação de ideias pela Igreja [...] com desdobramentos específicos contra a população negra”⁴⁰⁷. Num viés decolonial, isso demonstra a extraordinária resistência das religiões africanas que desafiavam a tentativa alienante e de extermínio impostas pelo poder colonizador.⁴⁰⁸

Dessa forma, os terreiros transfiguram-se como espaço de agentes produtores da história negro-africana ressignificada, embora as bandeiras do passado não sejam mais as mesmas, mas se equiparam na promoção da igualdade social, contrária ao colonialismo. Equidade garantida em nossa Constituição, mas no que tange a liberdade de culto, há muito ainda a se avançar contra a intolerância religiosa.

“O que inclui africanas (os) no terreiro da afrocentricidade é a valorização de suas tradições ancestrais, um posicionamento consciente [...] de localizar os fenômenos e promover a agência que traduzem nas mais variadas formas de resistência”⁴⁰⁹. O modo dos terreiros remeter ao sagrado através de imagens afro-diaspóricas, sintetiza seu protagonismo nas afro-referências da memória, partindo da análise religiosa.

Em tempo, os complexos religiosos como: os candomblés, as escolas de samba e as comunidades remanescentes quilombolas emergem como territórios afrocentrados inspirados

⁴⁰⁴ CARNEIRO, 2005, p. 28.

⁴⁰⁵ CARNEIRO, 2005, p. 28-29.

⁴⁰⁶ ANI, 1994. p. 89.

⁴⁰⁷ CARNEIRO, 2005, p. 102.

⁴⁰⁸ VERGER, 2002, p. 8.

⁴⁰⁹ SANTOS JÚNIOR, 2010, [n.p.].

no universo cosmogônico africano, antes do sequestro do Atlântico. Esses complexos somados ao ser africano materializam a ideia de quilombo, de retorno as raízes africanas por meio do corpo e suas expressões.⁴¹⁰

O esforço da sistematização dos quilombos resultou em territórios na garantia de dignidade e no resguardo de suas vidas da memória de sua terra natal. Sua organização instituída na fuga não pode ser interpretada apenas no campo do “medo ou temor”, mas sim como subterfúgio para construção de sua liberdade contra a imposição colonial, uma estrutura de convivência comunitária e solidária de inspiração africana.⁴¹¹

A fuga, enfatizada na construção do imaginário colonialista e denunciando os ancestrais afro-diaspóricos enquanto “fugitivos” nos quilombos, foge da interpretação decolonial e afroperspectivada. É preciso compreender que esses subterfúgios representaram as contestações dos africanos sequestrados ao empreendimento colonialista europeu, demonstrando por sua vez a fragilidade do sistema colonial.⁴¹²

O quilombo não foi apenas a criação de um espaço de inspiração africana em busca da liberdade dos cativos. Conforme retratou Beatriz Nascimento, a emergência do quilombo se deveu ao deslocamento dos corpos negro-africano usurpados. Seus corpos vão representar sua memória ancestral transmutada nos valores civilizatórios africanos, sua dignidade e representatividade materializada nos quilombos.⁴¹³

Não houve apenas a transferência física dos corpos negro-africanos. Corpos esses guardiões de memória ancestral cuja transmigração transatlântica amalgamou dois continentes. Sua imbricação materializou simbolicamente seus valores, cultura e cosmogonia para dentro dos quilombos – a primeira forma de organização social genuinamente brasileira inserida no sistema colonial vigente.

E esse genuíno território, fruto das lembranças guerreira, comercial e cultural *bantu* foi analisada por Abdias do Nascimento não apenas restrita às comunidades rurais, mas sobretudo, espaços de organização refratária ao sistema escravista colonial. Por conseguinte, houve a criação de brechas nas acomodações de outros espaços de resistência afro-diaspóricos aquilombados – como os terreiros de candomblés.

Abdias enfatiza de forma assertiva para além dos quilombos rurais-ilegais – os núcleos de aquilombamento urbano. Estes foram se solidificando por meio da permissão ou brecha do

⁴¹⁰ BRAGA; SOUZA; PINTO, 2006, p. 127.

⁴¹¹ NASCIMENTO, 1980, p. 282.

⁴¹² RATTS, 2007, p. 67.

⁴¹³ ÔRÍ, 1989, (71min 15s – 73min 47s).

sistema colonial. E foi nas confrarias de pretos (as) que irrompeu os primeiros terreiros de candomblés - espaços da resistência negro-afro-diaspóricos nas cidades contra a imposição da escravidão e as tentativas de epistemicídio.

Os terreiros de candomblés configuraram numa territorialidade fundamental ao reconhecimento e sustentação da cultura negro-africana ancestral, desempenhando um papel social sem precedentes, pois remetem sua memória e cosmogonia africana.⁴¹⁴ Daí sua importância como importante espaço do quilombismo, núcleo de força ancestral e guardião da memória dos povos africanos *nagôs*.

Conforme supracitado, Abdias compreendeu os terreiros de candomblés como espaços de resistência, cujas estruturas subjazem ao quilombismo. Seja por meio da barganha política, seja pelo sincretismo religioso ou por sua criatividade na manutenção das práticas *nagô*, as estruturas que perfazem o quilombismo foram responsáveis por salvaguardar os saberes-fazeres ancestrais.

“Os terreiros e casas de culto aos ancestrais são a reinvenção cartográfica das geografias africanas – cidades, matas, rios – e dos seus mapas cosmológicos, imprescindíveis para a reorganização do universo africano”⁴¹⁵. Os quilombos urbanos operam nos terreiros de candomblés e estão em constante reatualização para atender seu tempo histórico, cuja inspiração africana foi oposta ao colonialismo.

O fenômeno do quilombismo se deveu a emergência dos quilombos. Mesmo os territórios negro-africanos legais ou ilegais foram relevantes para a afirmação da cultura africana, elaborando a construção de sua história através de sua cosmopercepção.⁴¹⁶ Os quilombos rurais emergem na luta contra a escravidão na busca pela liberdade, enquanto os quilombos legais (como os terreiros) vão atuar no campo ideológico para salvaguardar a violência epistemicida ao povo negro.

O comércio da carne africana, parafraseando Abdias, foi um evento histórico nefasto e sem precedentes ao tratar ao qualificar os corpos africanos como propriedade. Todavia, não expropriou dos povos afro-diaspóricos seu imaginário que se transfigurou em resistência cultural pelas práticas afro-brasileiras. E no hodierno, seu lastro cultural é de inspiração africana e afroperspectivadas em virtude de acomodações históricas.

O terreiro, espaço afroperspectivado tem seus intercessores manifesto na variedade de expressões pelo nosso país. Seja na capoeira, no samba, nas comunidades remanescentes

⁴¹⁴ NASCIMENTO, 1980, p. 283.

⁴¹⁵ BRAGA; SOUZA; PINTO, 2006, p. 127-128.

⁴¹⁶ NASCIMENTO, 1980, p. 283-284.

quilombolas, no jongo, na congada, no pagode ou candomblé.⁴¹⁷ Todos esses intercessores compõem o imaginário afro-diaspórico ao qual nossa pesquisa selecionou o terreiro de Candomblé *Ketu* enquanto intercessor aquilombado de resgate ancestral.

“Os quilombos dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII e XIX nos legaram um patrimônio de prática quilombista. Cumpre aos negros atuais manter e ampliar a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua vontade”⁴¹⁸. Nos dias que correm, os terreiros de Candomblé *Ketu* desde sua formação matriarcal à sua propagação nas principais capitais da Grande Vitória-ES figuram como importantes espaços de afirmação dos valores civilizatórios africanos.

Em nosso estado, a presença dos terreiros de candomblés na Grande Vitória orbitava em cerca de 80 casas no ano de 2017, sem contar os terreiros do interior e os novos que foram abertos até o presente momento.⁴¹⁹ Por isso a relevância da pesquisa fenomenológica de terreiro, cuja proposta visou esclarecer traços da cultura, cosmogonia e episteme preta no lugar de relevo como elemento capaz de aludir ao imaginário do Candomblé *Ketu* atravessado por sua cosmogonia.

Diferentemente do que estabeleceu o imaginário diurno de imagem antitética, cuja deformação da imagem dos candomblés serviu de centelha ao alargamento da intolerância religiosa contra a religião *nagô*. Antes de atravessarmos esta última seara, elaboramos um produto pedagógico para os docentes, cuja função pedagógica pretendeu esclarecer alguns conceitos e propor atividades em sala para as aulas de História no Ensino Médio.

3.3.3 Pequeno Manual Afro-capixaba e seu uso nas aulas de História

Através dos estudos afro-capixabas e na identificação de territórios que manifestam a presença negro-ancestral, produziremos nosso texto na busca da promoção da consciência de uma identidade afro-capixaba ancestral, no combate antirracista, cuja experiência traumática indelével de desumanização do povo negro tornou as práticas escolares sobre a negritude esvaziadas de sentido.⁴²⁰

A referência em sala de aula acerca dos valores civilizatórios afro-brasileiros como: o respeito a ancestralidade, a relação com a natureza, a oralidade como transmissor de saberes,

⁴¹⁷ NOGUERA, 2011, p. 17.

⁴¹⁸ NASCIMENTO, 1980, p. 264.

⁴¹⁹ AMORIN; OLIVEIRA, 2017, p. 327.

⁴²⁰ NJERI, 2019, p. 12.

bem como a relevância no valor atribuído à verdadeira palavra e ao caráter do ser são formas de localizar, narrar e inserir a história negro-africana no agenciamento protagonista dos saberes pertinentes ao povo negro.

Já percebeu como a história ocidental é privilegiada em nossos currículos escolares, em detrimento dos povos indígenas e africanos? Na versão do colonizador, a cultura portuguesa foi inserida de forma hegemônica e elevando Portugal no epicentro da uma cultura falocêntrica, cristã e europeizante. Por seu turno, as culturas indígenas e africanas tiveram sua cultura inseridas num estereótipo grotesco, tribal e vexatório.⁴²¹

A nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie adverte-nos do perigo de uma história única ou que privilegie somente uma cultura. “A história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentiras, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história”⁴²². Esse foi o problema da história contada pelo viés colonial que despedaçou e silenciou a humanidade contida no outro.

Beatriz Nascimento enfatiza o desinteresse discente negro pela história de seus ancestrais devido ao eterno ensino da História que forjou uma história dos negros e negras apenas pela ótica escravista.⁴²³ Professores (as), que tal utilizarmos algumas afro-referências para dar visibilidade ao processo de silenciamento histórico negro-africano?

Alguns desses elementos como a “afrocentricidade”, a “decolonialidade” e o “quilombismo” inseridos numa afroperspectividade, a partir da cosmopercepção afrodescendente pode auxiliar na construção de ferramentas pedagógicas oferecendo mais visibilidade, equidade e riqueza às reflexões em sala de aula sobre História Africana e Cultura Afro-brasileira, prevista na legislação vigente.

O combate antirracista na escola se faz por meio de práticas emancipadoras que proporcionem lucidez, criticidade e protagonismo nas ações pedagógicas através da Educação das Relações Étnico-Raciais. Desta forma, propomos uma análise histórica e pedagógica acerca da movimentação negra e sua localização afro-capixaba inseridos numa lógica afroperspectivista, contemplando as particularidades de nosso estado.⁴²⁴

Como primeiro instrumento conceitual, recorreremos a ideia do filósofo negro Molefe Kete Asante, pois segundo ele a “afrocentricidade é uma afirmação do lugar de sujeito dos africanos dentro de sua própria história e experiências”⁴²⁵. Partir da construção histórica na

⁴²¹ JUNIOR, 2005, p. 48.

⁴²² ADICHIE, Chimamanda N. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 14

⁴²³ ÔRÍ, 1989, (77min 13s – 79min 52s).

⁴²⁴ NOGUERA, 2012, p. 99.

⁴²⁵ ASANTE, 2016, p. 10.

ótica negra é o modo mais eficaz e justo na elaboração de trabalhos pedagógicos que desejam ser afrocentrados.

Assim, uma narrativa que contemple os elementos afrocentrados permite a inserção do protagonismo afro-diaspórico e na agência, controle e narrativas de sua história alijando os cenários europeizantes que priorizaram uma única versão, a história da branquitude cristã-ocidental. Abaixo destacaremos afro-ações de caráter histórico-pedagógico para nossa reflexão e tomada de decisão docente.

Afro-ação 1 – Quilombos Afroperspectivados: Para uma intervenção afrocentrada que tal iniciar suas aulas de História retratando a África enquanto “nascido da humanidade”? Ou pela influência das brilhantes civilizações africanas, como a egípcia ou o império Mali e sua influência na construção da história e cultura humana, não mais circunspecta aos conceitos que inserem somente valores civilizatórios ocidentais como cerne do saber?

Para História do Brasil, uma estratégia afrocentrada repousa na história dos Quilombos *Bantus* do século XVI e seu pioneirismo enquanto organização econômico-social alternativa ao escravismo. Seu legado engendrou as estruturas que perfazem hoje as favelas, os terreiros de candomblés, as escolas de samba, ou seja, núcleos afroperspectivados que ressignificaram a história, sendo guardiões da cultura negra.⁴²⁶

É importante também ressaltar que muitos africanos escravizados não se submeteram ao status de cativo. Sua negação à imposição colonial se manifestou através da instituição da “fuga” e a construção das comunidades agrícolas na criação de economias importantes; além de povoações expressivas que perfazem hoje as comunidades remanescentes quilombolas por todo o Brasil.

Outro conceito contra a cultura europeizante é o de decolonialidade. Suas ações se resumem no combate ao colonialismo e as investidas etnocêntricas pela fabricação de verdades e modelo de vida universal, tornando inferiores as demais culturas. Existem outras concepções e culturas diferentes que podem coexistir, frente a tentativa colonialista de silenciamento da cultura afro-diaspórica.⁴²⁷ Vejamos a segunda ação.

Afro-ação 2 – Reflexão Patrimonial: A identificação de localidades na Grande Vitória que configurem a presença negro-africana e seu percurso histórico. Não como cultura popular, mas sim como geradores de uma identidade negro-capixaba. Reconhecer a importância dos espaços de inspiração africana concede apresentar aos estudantes afrodescendentes uma narrativa afrocentrada e antirracista. Abaixo, alguns exemplos afroperspectivados capixabas:

⁴²⁶ ÔRÍ, 1989, (74min 35s – 75min 33s).

⁴²⁷ ALVES; ALVES, 2020, p. 187.

- a) o Museu do Negro em Vitória (MUCAME) criado em 1993 realiza diversas ações afirmativas e de valorização da cultura afroperspectivada. É um local onde o Movimento Negro de Vitória debateu e debate questões raciais, espaço para formação de políticas públicas e de preservação da memória da população negro-capixaba;⁴²⁸
- b) na cultura musical capixaba temos as Bandas de Congo, como na da Barra do Jucu em Vila Velha, com seus tambores, chocalho e a casaca, revelando o sincretismo religioso, cultural e histórico na reminiscência dos antigos reinos africanos. Tornou-se patrimônio histórico imaterial no Espírito Santo no ano de 2014, importante marca da presença negro-africana capixaba;⁴²⁹
- c) as Ruínas de Queimados em Serra-ES, importante sítio arqueológico tombado pelo patrimônio histórico traz em suas memórias e espaço físico as lembranças do maior movimento de resistência negra à escravidão capixaba. A promessa de alforria aos trabalhadores escravizados, após a construção da Igreja de São José de Queimados e o não cumprimento do que ficou acordado entre os trabalhadores – a concessão das cartas de alforria - irrompeu no movimento decolonial, a “Insurreição de Queimados”⁴³⁰.

Um dos principais líderes da Insurreição de Queimados, o lendário Chico Prego, tem um monumento na cidade de Serra-ES em homenagem ao seu protagonismo em prol da alforria e liberdade tão cara aos escravizados capixabas em 1849. Há vários vestígios que podem ser afroperspectivados na contribuição negro-africana no Espírito Santo. Essas marcas negro-africanas auxiliam na formação da cultura e identidade afro-capixaba para a produção de conhecimentos e intervenções decoloniais na sala de aula.

O terceiro elemento é o quilombismo de Abdias do Nascimento. Este conceito não reconhece a história dos quilombos circunspectos a corpos escravizados de fugitivos, mas sim como uma reunião fraterna, de convivência solidária contrária à escravidão imposta, abrindo fendas no sistema colonialista, contrária ao sistema.⁴³¹

O quilombismo refere-se às estruturas negro-africanas criadas que se recusaram se submeter à escravidão. Um espaço criado e perseguido pelo colonialismo desde sua emergência,

⁴²⁸ MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. 2. ed. Vitória: Arquivo Público do ES, 2016. p. 123.

⁴²⁹ MACIEL, 2016, p. 131.

⁴³⁰ CARDOSO, Lavínia C. *Revolta negra na Freguesia de São José do Queimado: escravidão, resistência e liberdade no século XIX na província do Espírito Santo (1845–1850)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2008. p. 43.

⁴³¹ NASCIMENTO, 1980, p. 265.

foram os quilombos. No entanto, havia os afro-territórios permitidos, como as confrarias religiosas de pretos e pretas e os terreiros de candomblés – identificados por Abdias como quilombos urbanos, mantenedores da cultura e resistência às investidas da escravidão.

Afro-ação 3 – Reflexão de Resistência: Na reflexão afro-histórica sugerimos conhecer ações que ocorreram na Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Vitória-ES, como um dos núcleos de resistência na libertação de cativos capixabas entre os séculos XVIII e XIX, visto que em seu anexo funcionava a antiga “Casa de Leilões” onde membros livres da confraria realizavam rifas para arrecadação de dinheiro na promoção de alforrias de seus irmãos e irmãs escravizados.⁴³²

Essa antiga igreja, sede da antiga confraria de pretos de inspiração nas antigas estruturas dos reinos africanos e tombada pelo patrimônio histórico, carrega a importância do reduto de manutenção das práticas afro-diaspóricas e no culto às divindades *yorubanas* debaixo do guarda-chuva católico. Podemos constatar que em Vitória, as confrarias católicas de pretos e pretas serviram para manter o culto *nagô*, o que vai ao encontro do quilombismo contra a ação colonial.

Não obstante, há muitos terreiros de candomblés em nosso estado e não podemos esquecer da liberdade de consciência, crença e de culto que prevê a Constituição Federal de 1988, onde muitos estudantes adeptos das religiões afro por receio de retaliações e provocações, silenciam-se. Por meio de reflexões acerca da criatividade, luta, coletivismo e resistência negro-capixaba é possível realizar uma nova leitura de sua presença em nosso estado. Vejamos a próxima ação.

Em tempo, na onda da Afro-ação 3 de Resistência aludimos novamente a Insurreição de Queimados na Serra-ES, principal movimento decolonial capixaba que visava a alforria de seus insurgentes que hoje encontra-se como um museu a céu aberto, tombado pelo Conselho Estadual de Cultura desde 1993. O que vai ao encontro com a confraria da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, que também buscava a liberdade de seus pares.

Afro-ação 4 – Imagens Negro-africanas: Um símbolo que perfaz o imaginário religioso capixaba é o que se encontra instalado na capital Vitória. A criação do monumento ocorreu em 1988 em dedicação ao orixá *Yemonjá*, presente no panteão *Ketu*, que domina as águas salgadas! O objetivo do governo na época era o combate à intolerância religiosa na cidade de Vitória e hoje é palco de importantes celebrações do povo de terreiro, sobretudo no dia 2 de fevereiro.

⁴³² MACIEL, 2016, p. 133.

Outro monumento que remonta às impressões negro-africanas é estátua do “Guerreiro *Zulu*” instalada em 2006. O monumento foi erguido em frente à Assembleia Legislativa do Espírito Santo em homenagem a contribuição negro-africana capixaba. A estrutura do monumento em forma de casaca, instrumento de percussão ícone representativo de uma importante manifestação cultural capixaba – o congo, cujas manifestações culturais remontam aos reinos africanos.⁴³³

Além da estátua de Chico Prego que mencionamos acima. Enfatizar em sala de aula os ícones, imagens negro-africanas ou pertencentes ao panteão *nagô* valoriza e reconhece a contribuição dos povos afro-diaspóricos à formação da sociedade capixaba e possibilita aos estudantes negros e negras uma leitura decolonial e afrocentrada da história de seus ancestrais.

Os territórios urbanos de aquilombamento capixaba na Grande Vitória como os terreiros de candomblés, as escolas de samba ou as regiões de morro - comunidades capixabas são produtos do desterro e da *maafa* histórica e hoje, ressignificados consoante as aspirações sociais carregam os valores negro-ancestrais em solo capixaba.⁴³⁴

Concordamos que uma educação antirracista, conforme defende uma expressiva corrente de autores afro-diaspóricos parte do questionamento deste ensino hegemônico na inculcação de epistemologias ocidentais na escola e na apresentação da perspectiva afrocêntrica cujos sistemas, estratégias e valores presentes nos territórios aquilombados proporcionam lucidez, criticidade e respeito aos estudantes nas aulas de História.

Uma educação antirracista e emancipadora parte de um ensino quilombista como condicionante dos valores civilizatórios negro-africanos.⁴³⁵ Por meio dos territórios aquilombados nas afro-ações sugeridas no texto percebemos a importância deste legado emancipador, palco de algumas das principais contribuições para a formação de uma identidade negro-capixaba em nosso estado.

Se outrora, os objetivos dos sistemas educacionais no Brasil pautaram-se na perpetuação dos valores civilizatórios euro-ocidentais, faz-se necessário a criação combativa de alternativas para sular as práticas pedagógicas na escola.⁴³⁶ Os territórios de reminiscência e localização afro-capixaba foi nossa alternativa emancipadora para o Ensino de História e o enfrentamento do racismo nas escolas como prevê a Secretaria Estadual de Educação através da inserção da Educação das Relações Etnicorraciais.

⁴³³ MACIEL, 2016, p. 136-137.

⁴³⁴ NJERI, 2019, p. 14.

⁴³⁵ NJERI, 2019, p. 14.

⁴³⁶ ANI, 1994, p. 97.

CONCLUSÃO

No pensamento de Gilbert Durand, o imaginário é constituído pelas subjetividades humanas que compreendem o objeto apresentado, bem como pelas investidas que atravessam as imagens por pressões sociais. Em suma, as imagens resultam desse trajeto pelo qual as representações dos signos são assimiladas, modeladas pelos imperativos pulsionais humanos e reveladas ao mundo visível por meio do campo simbólico.

A pedra de toque que a pesquisa propôs descobrir é fruto de inquietações acerca das intercorrências que envolveram o processo de construção histórica do imaginário do Candomblé *Ketu*. Os resultados preliminares deste estudo apontam ocorrência na deformação porque passou as imagens mitológicas negro-afro-diaspóricas *nagô* e a desinformação no trajeto pelo qual essas imagens foram transmutadas da África Ocidental para Salvador.

Aventa-se como principal causa a ocorrência na modulação e amálgama dos textos da cultura, conforme a semiosfera dos povos diaspóricos que formaram o Candomblé *Ketu* na Bahia, o que tornou suas práticas imbricadas numa linguagem comum, o *yorubá*, no qual ancorou sua teofania e estrutura religiosa no mito cosmogônico de inspiração *nagô*, presente nos terreiros pelo inconsciente coletivo de seus adeptos, sobretudo os *egbomis*.

A imagem da religião *nagô* foi historicamente deformada pelas investidas do colonialismo cristão. Propositadamente a igreja engendrou a cosmogonia mítica *nagô* à sombra de sua cosmogonia pelo jogo antitético de oposição entre as estruturas que constelam seu imaginário diurno-redentor ao imaginário noturno, que compreendem as imagens características do Candomblé *Ketu*, conforme relação com a teoria de Durand.

A figura de linguagem antitética, base que molda o regime diurno encaixou suas imagens redentoras e de oposição, marcas do cristianismo em suas investidas histórico-epistemicidas de deformação do imaginário afro-diaspórico. Porém, a representação noturna das imagens, inseridas no Candomblé *Ketu* se relaciona à intimidade, ao deleite e a descida, o que vai de encontro à sua rica mitologia cosmogônica que permeia o inconsciente dos fiéis, orienta e justifica sua hierofania e a manifestação do sagrado.

Outrossim, o fenômeno do culto brasileiro de inspiração *afro-ocidental* decorre da infiltração da língua *yorubá* pelos povos beligerantes dos reinos de *Oyó* e do *Daomé*, na consequente submissão aos povos *yorubá*. Além de outros subgrupos que falavam o *yorubá*, como a família de *Alaketu*, cuja base cosmogônica somada às outras imagens mitológicas estruturaram o Candomblé *Ketu* – consequência da mescla do imaginário arquetípico e atemporal de suas divindades, os orixás.

Uma vez estabelecida a fundição cosmogônico-imagética *yorubana* na conjuntura colonial-escravista, suas relações metaétnicas foram reforçadas pela língua *yorubá* servindo como elo de manutenção e incremento ao culto negro-africano pela contribuição cosmogônica diaspórica em Salvador, cujo protagonismo feminino foi substancial no que se refere à sistematização, ressignificação na afroperspectiva do Candomblé *Ketu*.

Finalmente, o culto *nagô-yorubá* assenta suas principais expressões na importância das estórias mítico-ancestrais e sua ligação aos elementos da natureza reveladas nos *itàns* durante as entrevistas fenomenológicas e comprovando a origem de suas imagens. Não obstante e não menos importante, percebemos que os terreiros remontam a territórios de resistência decolonial, em meio as ações colonialistas e epistemicidas de negligência dos valores civilizatórios da cultura negra.

Os textos recolhidos nas entrevistas de terreiro contêm elementos hierofânicos diaspóricos atemporais, presente no inconsciente dos sujeitos da pesquisa. Assim, os dados da pesquisa não circunscreveram imagens de cunho antitético pelo imaginário e devaneio dos *egbomis* na qual o regime diurno cristão efetuou sua deformação para reforçar sua cosmogonia e negligenciamento do culto *nagô*. Pelo contrário, o imaginário recolhido nas entrevistas possui lastro onírico e devaneante assentado nos *itàns*.

Constatamos complexa a investigação das imagens que formaram o imaginário do Candomblé *Ketu*, uma vez que estas derivam do devaneio arquetípico, atemporal, mítico e cosmogônico dificultando sua precisão. Em síntese, inferimos que as imagens *nagô-yorubá* procedem da bricolagem de textos da cultura que antecede a diáspora transatlântica, tendo como principal incremento conjuntural uma língua comum falada entre os povos diaspóricos – o *yorubá*, facilitando suas relações metaétnicas pelo viés onírico cosmogônico.

Não obstante, confirmamos nossa inquietação em relação a deformação das imagens do Candomblé *Ketu* durante o trajeto antropológico e diaspórico deste imaginário *nagô*. Conclui-se que os signos que permeiam esta religião transatlântica são provenientes de elementos míticos, corroborado pelas entrevistas fenomenológicas na experiência consciente dos *egbomis*, bem como na justifica a manifestação do sagrado que atravessam extratos de textos da cultura mítico *nagô* – os *itàns*, o que confirma preliminarmente nossa hipótese.

Não obstante, a religião *yorubana* foi trazida à baila pela junção de uma língua comum pela liderança da ancestralidade feminina, responsável pelo início do culto *nagô-yorubá* na cidade de Salvador no antigo engenho Velho, o que inclinou nossa pesquisa ao reconhecimento do elemento afrocêntrico, presente no mulherismo africano e a histórica liderança matrilinear no protagonismo desta religião brasileira de inspiração africana - o Candomblé *Ketu*.

As Comunidades Tradicionais de Terreiro emergiram como território do aquilombamento por corpos negros e seu direito constitucional de resistir e existir enquanto expressão da religiosidade afro-brasileira, responsáveis pela influência de nossas raízes culturais. Seu eco deve ser entoado nos espaços de formação acadêmica, sobretudo nas escolas onde impera o racismo estrutural revestido de intolerância religiosa.

Em tempo, nosso produto profissional teve pretensões de combate as práticas racistas nas escolas por meio do acesso à informação aos docentes, na produção de um “Pequeno Manual Afrocentrado” na esteira da afroperspectiva local da Grande Vitória-ES. Informar professores e estudantes, no sentido de agenciar e localizar as manifestações da presença afro-capixaba e sua contribuição na formação da cultura em nosso estado.

No que respeita ao Candomblé *Ketu*, o esclarecimento das estruturas que moldam o imaginário mitológico desta religião são uma alternativa de enfrentamento ao racismo estrutural nas várias facetas da intolerância religiosa. Isto porque, consoante as pesquisas de campo, os sujeitos atribuíram aos textos da cultura mitológica a origem da manifestação do sagrado em suas vidas e não a elementos da cosmogonia cristã como o diabo ou outras imagens de entes sobrenaturais de sua antítese agonizante.

Na esteira da afrocentricidade, mesmo com o principal instrumental teórico seja europeu, a análise dos textos mitológicos e a modelização da linguagem de terreiro pelos *itãs* ressaltou a importância para fins profissionais desta dissertação, visto que se utiliza de elementos da cosmogonia onírica *yorubana* à elaboração e resgate do imaginário mitológico, presente no Candomblé *Ketu* e à luz das estruturas antropológicas do regime noturno e as etapas do percurso destas imagens, a saber: da dupla negação à intimidade e descida ao âmago do imaginário *nagô*.

A difusão de informações de resistência histórica dos movimentos da negritude e o resgate das reminiscências afro-diaspóricas pelos espaços aquilombados são alternativas legais às tentativas de negligência colonial-cristã de negação e silenciamento da contribuição negro-africana à formação cultural brasileira, sobretudo no que toca as legislações vigentes no campo educacional.

Ensinar os estudantes, a partir da cosmopercepção negro-africana e seus elementos civilizatórios ancestrais não pretende invalidar os demais conhecimentos, mas oportunizar, reconhecer e valorizar outras concepções de mundo que permeiam a cultura brasileira, mas no entanto, foram esvaziadas de sentido e inseridas em âmbito grotesco e disforme enquanto antítese dos conhecimentos tácitos cristalizados pelo ocidente-cristão.

A escola é um campo fértil de reprodução do racismo. Logo, a inserção no currículo escolar de práticas afrocentradas como prevê as Leis 10.639/03 e a 11.645/08, além de uma Educação das Relações Étnico-Raciais são uma forma de combate e enfrentamento ao racismo estrutural e a intolerância religiosa que acomete as instituições públicas de conhecimento espalhadas por todo o Brasil.

Por fim, aludimos ao pensamento da historiadora Beatriz Nascimento na compreensão dos corpos de negros e negras e sua transmutação durante a migração transatlântica como essencial às indelévels marcas presentes em suas memórias, no trajeto da história ancestral de seus antepassados na diáspora. Seus corpos representaram o quilombo, território de lembrança negro-afro-diaspórica de negação a instituição da escravidão pelo estabelecimento da fuga como princípio civilizatório negro e decolonial.



REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda N. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALVES, Mírian C.; ALVES, Alcione C. A. *Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas*. Porto Alegre: Rede Unida, 2020.
- AMORIN, Cleyde R.; OLIVEIRA, Osvaldo M. *Africanidades e seus zeladores: identidades, religiosidades e patrimônio cultural*. Vitória: UFES; Proex, 2017.
- ANI, Marimba. *Yurugu: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu*. Trenton: África Word Press, 1994.
- ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. *Revista Ensaios Filosóficos*, Maracanã, v. XIV, p. 9-18, 2016.
- AUGRAS, Monique. *A dimensão simbólica: o simbolismo nos testes psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- AZIZA, Dandara; NJERI, Aza. Entre a fumaça e a cinza: estado de Maafa pela perspectiva mulherismo africana e a psicologia africana. *Revista Problemata*, João Pessoa, v. 11, n. 2, p. 57-80, 2020.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.
- BENISTE, José. *História dos candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019.
- BENISTE, José. *Òrun, Àiyé: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- BOAKARI, Francis M. *Descolonialidades e cosmovisões: pesquisas sobre gênero, educação e afrodescendência*. Teresina: EDUFPI, 2018.
- BRAGA, Maria L. S.; SOUZA, Edileuza P.; PINTO, Ana Flávia M. *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: MEC, 2006.

BRASIL. Casa Civil. *Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008*. [Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 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 e Indígena”]. Brasília: Presidência da República. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 20 jan. 2022.

CARDOSO, Lavínia C. *Revolta negra na Freguesia de São José do Queimado: escravidão, resistência e liberdade no século XIX na província do Espírito Santo (1845–1850)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2008.

CARNEIRO, Aparecida S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COSTA-BERNARDINO, Joaze; TORRES, Nelson M.; GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GAIA, Ronan S. P.; COMIN, Fábio S. A Afrocentricidade como perspectiva epistemológica no contexto brasileiro. *Revista África e Africanidades*, Rio de Janeiro, a. XIII, n. 34, [n.p.], 2020.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Willian. B. A entrevista fenomenológica e o estudo da experiência consciente. *Revista Psicologia USP*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 305-336, 1997.

HUDSON-WEEMS, Clenora. *Mulherismo africana, recuperando a nós mesmas*. São Paulo: Ananse, 2020.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo É. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES (ANPUH), II, 2009, São Paulo. *Anais...* São Paulo: ANPUH, 2009. [n.p.]. [pdf].

JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2020.

JUNIOR, Henrique C. *Nós, afro-descendentes: história africana e afro-descendente na cultura brasileira*. Brasília: MEC, 2005.

MACHADO, Adilbênia F. Linguagem e identidade africana/afro-brasileira. *Revista de Letras*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 17-32, 2018.

MACHADO, Adilbênia F. Odus: Filosofia Africana para uma metodologia afrorreferenciada. *Revista Voluntas*, Curitiba, v. 10, n. 3, p. 3–25, 2019.

MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. 2. ed. Vitória: Arquivo Público do ES, 2016.

MERCÊS JÚNIOR, José G. *Os encantos de ÒSÙN: o ÀSE de suas ervas usadas no candomblé KÉTU-NÀGÓ*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2018.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Etnorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: MEC, 2008.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Plano Nacional para as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: SECAD; SEPPPIR, 2009.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. *Orientações e ações para educação das relações étnico-raciais*. Brasília: SECAD, 2006b.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Secretaria de Educação Básica. *Orientações curriculares para o Ensino Médio*. Brasília: SEB, 2006a.

MORAES, Rodrigo M. *O que é o Candomblé*. Vitória: Milfontes, 2022.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NJERI, Aza. Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na maafa. *Revista Resafe*, Brasília, n. 31, p. 4-17, 2019.

NOGUEIRA, Paulo A. S. *Linguagem da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.

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

NOGUERA, Renato. Denegrindo a Educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. *Revista Resafe*, Brasília, n. 18, p. 62-73, 2012.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. *Revista Griot*, [s.l.], v. 4, n. 2, p. 1–19, 2011.

OLIVEIRA, Cleiton. *A prole de Caim e os descendentes de Cam: legitimação da escravidão em Portugal e a influência das Bulas Dum diversas (1452 e Romanus Pontífex (1455))*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Ibérica, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, 2018.

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda., 1989, 131 min. DVD.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the body: western theories and african subjects. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (eds.). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002. p. 391-415.

PARÉS, Luís N. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2007.

PASSOS, João D.; USARSKI, Frank. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

PEREIRA, Amauri M. *Por que estudar a história da África*. Rio de Janeiro: Ceap, 2006.

PITTA, Danielle P. R. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Curitiba: CRV, 2017.

POLI, Ivan S. *Antropologia dos Orixás*. São Paulo: Terceira Margem, 2011.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole*. São Paulo: Iucitec, 1991.

RAMOS, Marise N.; ADÃO, Jorge M.; BARROS, Graciete M. N. *Diversidade na educação: reflexões e experiências*. Brasília: SEMT, 2003.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo africana. [YouTube, [s.d.]]. São Paulo: Ciências e Letras, [s.d.]. (26min 58s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=wFKi_GrZXak. Acesso em: 25 jan. 2022.

RIBEIRO, Katiúscia; NJERI, Aza. Mulherismo africana: práticas na Diáspora brasileira. *Revista Currículo sem Fronteiras*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 595-608, 2019.

ROCHA, Abdruschin S. *Religião e linguagem: reverberações da tradição pós-metafísica nos estudos da religião*. *Revista Reflexus*, Vitória, a. XV, n. 26, p. 457-492, 2021.

ROCHA, Abdruschin S.; TERRA, Kenner R. C. Teologia e semiótica russa: implicações da semiótica da cultura para o discurso teológico. *Revista Teoliterária*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 116-148, 2018.

ROCHA, Agenor M. *Caminhos de Odu: os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

ROSSETO, Selma C. *Religiões de matriz africana: inclusão ou exclusão na disciplina de ensino religioso? Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2016.*

SANTOS JÚNIOR, Renato N. Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. *Revista África e Africanidades*, Rio de Janeiro, a. 3, n. 11, [n.p.], 2010.

SANTOS, Juana E. *Os Nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

SOUZA, Ana Carolina V. S. A afrocentricidade e o realinhamento do povo africano em diáspora brasileira. *Revista de Extensão da UNIVASF*, Petrolina, n. 2, p. 43-63, 2021.

SOUZA, Neuza S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

VERGER, Pierre F. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2002.



APÊNDICE: ENTREVISTAS DE TERREIRO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado participante voluntário:

Você está convidado a responder este questionário anônimo que faz parte da coleta de dados da pesquisa: “O IMAGINÁRIO DO CANDOMBLÉ *KETU*: PRÁTICAS DE ENSINO AFRRREFERENCIADAS NAS AULAS DE HISTÓRIA NO ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO ESPÍRITO SANTO”, sob responsabilidade do pesquisador ONILDO DE SOUZA MORAES, celular 27-99778-6807, do curso de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória-ES.

Caso você concorde em participar da pesquisa, leia com atenção os seguintes pontos:

1. Você é livre para, a qualquer momento, recusar-se a responder às perguntas que lhe ocasionem constrangimento de qualquer natureza;
2. Você pode deixar de participar da pesquisa e não precisa apresentar justificativas para isso;
3. Sua identidade será mantida em sigilo⁴³⁷;
4. Caso você queira, poderá ser informado de todos os resultados obtidos com a pesquisa, independentemente do fato de mudar seu consentimento em participar da pesquisa.
5. Apenas maiores de idade podem responder ao questionário para atender à finalidade da pesquisa.

QUESTIONÁRIO (Sujeito da Pesquisa 1)

PARTE 1. Perfil do entrevistado

1. Gênero

[] masculino

[] feminino

[] outros

2. Faixa etária

[] de 18 a 25 anos

[] de 26 a 35 anos

⁴³⁷ A linguagem coloquial dos entrevistados foi mantida para assegurar a legitimidade da pesquisa, bem como manter a comunicação de Terreiro em nosso trabalho, o que nos auxiliará à compreensão semântica dos textos no momento da análise fenomenológica.

- [] de 36 a 50 anos
 [X] acima de 50 anos

3. Escolaridade

- [] ensino médio incompleto
 [] ensino médio completo
 [X] ensino superior incompleto
 [] ensino superior completo

PARTE 2. Questões fechadas sobre o tema

1. Na sua opinião, o Candomblé é uma religião?

- [X] sim
 [] não

2. Na sua opinião, a prática do Candomblé remonta ao continente africano ou é genuinamente brasileiro?

- [] remonta ao continente africano
 [X] é genuinamente brasileiro

3. Na sua opinião, a iniciação no Candomblé representa a morte neste mundo e o renascimento espiritual?

- [X] sim
 [] não

4. Na sua opinião, os sonhos do praticante do Candomblé direcionam sua vida como manifestação do sagrado?

- [X] sim
 [] não EM PARTE (X)

5. No seu cotidiano, você usa elementos religiosos (como adornos e indumentárias ou práticas ritualísticas) que lhe identificam como praticante do Candomblé? Exemplo: andar de fios de conta de seu *orisá* ou fazer reverência à *Yemonjá* antes de entrar na praia.

- [X] sim
 [] não

6. No seu cotidiano, você costuma frequentar outros templos religiosos concomitantemente ao Candomblé, ainda que ocasionalmente?

[] sim

[X] não

7. Você conhece a origem das danças e cantigas do Candomblé “tocado” pelo babalorixá?

[X] sim

[] não

PARTE 3. Questões abertas sobre o iniciado e as relações sociais

1. O que representa o Ilê Axé Palácio de Oxalá em sua vida?

Pra mim, a casa do Candomblé, pra mim é toda minha vida, até por motivo de eu morar dentro do Axé.

2. Conte-nos um pouca da sua trajetória até chegar no Palácio de Oxalá?

Se recusou a responder.

3. No seu cotidiano, praticar o Candomblé já te expôs a algum tipo de constrangimento pessoal (vergonha ou incômodo) ou por terceiros (injúria ou preconceito)? Se sim, que fato mais te marcou?

Não, nunca sofri nenhum preconceito, preconceito mesmo, não!

4. Durante a quarentena pela pandemia por Covid-19, você fez ou faz algum ritual para pedir intervenção e proteção? Se sim, o que lhe motivou a realização de tal prática?

Sim, até mesmo pela questão da pandemia que é ligada ao nosso orixá Omolu. Eu tenho muita fé nesse senhor que muitas vezes já se mostrou ser médico mesmo dentro de nossa religião. Ai, nós praticamos toda segunda-feira a reza para Omolu, depois das seis horas da tarde.

5. Você conhece as estórias dos orixás? Se sim, fale a que você mais se identifica.

São muitas estórias né? Olha, *Oxoguiam*, orixá da guerra e da luta. E o que eu tenho pra falar, que a nossa religião resume é o *Olorogum*! É a festa que ele comanda as guerras, até mesmo

para se chegar a um denominador comum. Até mesmo essa palavra *Olorogum*, onde o orixá *Oxoguiam* veio para apaziguar os povos que estavam em guerra.

Isso pra mim é exatamente o que acontece dentro de uma casa de santo. É exatamente isso! Eu vivo muito essa estória dentro da casa de santo, entendeu? É uma coisa que me chama muita atenção! Então, Eu, Sujeito da Pesquisa 1, pessoa, matéria, tá! Todo momento me encontro nessa posição da história.

Então, toda hora me relembra isso. Então, toda hora eu tenho que botar meu freio pra mim não tentar fazer as coisas da maneira que ele fez, porque eu sou humano e as outras pessoas também são humanas e não reajam muito bem dentro do conceito de orixá.

PARTE 4. Questões abertas sobre a relação entre o iniciado e o Orixá

1. Como você imagina seu orixá de cabeça e a sensação do transe?

Eu tenho uma visão do meu pai de um orixá correto. Que gosta de colocar as coisas nos devidos lugares. O que me irrita ele, ele afoga! Ele faz o que tem que fazer, dá lambada mesmo!

Eu vejo aquela varinha na mão dele como uma coisa de correção, como a mãe bate no filho, tá? Eu tenho muito respeito com a energia do *Oxoguiam*, porque é o orixá que me pega e toma conta. Que me coloca em transe. Então eu tenho uma visão dele muito preocupante.

Quando eu cometo alguma coisa que eu fico preocupado, e eu percebo que é ele que está fazendo isso comigo. Até mesmo pra me “aprumar”, tá? E colocar no devido lugar, que as vezes a gente comete certos erros, né?

As vezes por fraqueza ou por incomodação; e você sabe que o estrategista ele é o correto, né? Que o orixá vem para nos corrigir também.

Então o que que acontece? A gente precisa ter uma visão do corretor. Eu tenho uma visão do corretor, entendeu? O corretor, ele corrige a gente, tá? E senão tiver dando jeito, ele dá lambada mesmo! Não precisa ser com a varinha dele não. No dia a dia eu sinto isso em mim, essa energia, entendeu? Eu sinto um calor no corpo, sinto que é ele que tá presente, entendeu? É o estrategista, ele me coloca centrado ali, até mesmo para eu saber exatamente o que ele quer.

2. Qual é a característica mais marcante da sua personalidade que você atribui ao seu Orixá?

O Sujeito da Pesquisa 1 optou por não responder essa questão.

3. Qual cerimônia no Candomblé foi mais marcante em sua vida?

Olubajé, tá! Até mesmo porque o *Olubajé* onde é feito a comunhão entre os orixás e o povo do Axé. Onde todo mundo toma um ebó, se alimentando e participa mais. Onde tem uma comunhão maior é o *Olubajé*!

4. Durante as cerimônias, as danças e gestos no candomblé são semelhantes? O que você sabe sobre isso?

Se *Ogum* tá dançando, ele tá dando um tipo de luta, de guerra. A *Oxum* tá dançando, tá mostrando o encanto dela, o banho, tomando banho na água doce, no rio, na cachoeira. *Omolu* mexendo com a terra. O santo está espantando uma negatividade em suas danças, dentro das cantigas, por exemplo.



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado participante voluntário:

Você está convidado a responder este questionário anônimo que faz parte da coleta de dados da pesquisa: “O IMAGINÁRIO DO CANDOMBLÉ *KETU*: PRÁTICAS DE ENSINO AFRRREFERENCIADAS NAS AULAS DE HISTÓRIA NO ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO ESPÍRITO SANTO”, sob responsabilidade do pesquisador ONILDO DE SOUZA MORAES, celular 27-99778-6807, do curso de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória-ES.

Caso você concorde em participar da pesquisa, leia com atenção os seguintes pontos:

1. Você é livre para, a qualquer momento, recusar-se a responder às perguntas que lhe ocasionem constrangimento de qualquer natureza;
2. Você pode deixar de participar da pesquisa e não precisa apresentar justificativas para isso;
3. Sua identidade será mantida em sigilo⁴³⁸;
4. Caso você queira, poderá ser informado de todos os resultados obtidos com a pesquisa, independentemente do fato de mudar seu consentimento em participar da pesquisa.
5. Apenas maiores de idade podem responder ao questionário para atender à finalidade da pesquisa.

QUESTIONÁRIO (Sujeito da Pesquisa 2)

PARTE 1. Perfil do entrevistado

1. Gênero

masculino

feminino

outros

2. Faixa etária

de 18 a 25 anos

de 26 a 35 anos

de 36 a 50 anos

⁴³⁸ A linguagem coloquial dos entrevistados foi mantida para assegurar a legitimidade da pesquisa, bem como manter a comunicação de Terreiro em nosso trabalho, o que nos auxiliará à compreensão semântica dos textos no momento da análise fenomenológica.

] acima de 50 anos

3. Escolaridade

] ensino médio incompleto

] ensino médio completo

] ensino superior incompleto

] ensino superior completo

PARTE 2. Questões fechadas sobre o tema

1. Na sua opinião, o Candomblé é uma religião?

] sim

] não

2. Na sua opinião, a prática do Candomblé remonta ao continente africano ou é genuinamente brasileiro?

] remonta ao continente africano

] é genuinamente brasileiro

3. Na sua opinião, a iniciação no Candomblé representa a morte neste mundo e o renascimento espiritual?

] sim

] não

4. Na sua opinião, os sonhos do praticante do Candomblé direcionam sua vida como manifestação do sagrado?

] sim

] não

5. No seu cotidiano, você usa elementos religiosos (como adornos e indumentárias ou práticas ritualísticas) que lhe identificam como praticante do Candomblé? Exemplo: andar de contas de seu *orisá* ou fazer reverência à *Yemonjá* antes de entrar na praia.

] sim

] não

6. No seu cotidiano, você costuma frequentar outros templos religiosos concomitantemente ao Candomblé, ainda que ocasionalmente?

[] sim

[X] não

7. Você conhece a origem das danças e cantigas do Candomblé “tocado” pelo babalorixá?

[X] sim

[] não

PARTE 3. Questões abertas sobre o iniciado e as relações sociais

1. O que representa o Ilê Axé Palácio de Oxalá em sua vida?

Uma destinação traçada por *Olodumarê* para uma missão religiosa e um sonho de vida para exercer o sacerdócio.

2. Conte-nos um pouca da sua trajetória até chegar no Palácio de Oxalá?

O Sujeito da Pesquisa 2 não quis responder.

3. No seu cotidiano, praticar o Candomblé já te expôs a algum tipo de constrangimento pessoal (vergonha ou incômodo) ou por terceiros (injúria ou preconceito)? Se sim, que fato mais te marcou?

Minha resposta é sim, pela parte familiar. E no cotidiano, por carregar indumentárias, eu já sofri.

4. Durante a quarentena pela pandemia por Covid-19, você fez ou faz algum ritual para pedir intervenção e proteção? Se sim, o que lhe motivou a realização de tal prática?

Sim, eu faço também os rituais dentro da casa do orixá, na medida do possível. Não sigo como meu pai toda segunda-feira, pois não moro dentro do Axé. Mas toda segunda-feira faço meus rituais próprios e até por uma questão mesmo de empatia, porque nesse período de pandemia, a gente se comoveu com as pessoas que perderam pessoas próximas, familiares.

E isso acaba abalando mesmo a gente espiritualmente e faz a gente exercitar a empatia e praticar mais a nossa fé e se apegar naquilo que a gente crê que é o orixá Omolu, né. Para interceder e pedir não só pelos nossos, mas por toda a humanidade.

5. Você conhece as histórias dos orixás? Se sim, fale a que você mais se identifica.

Sim. O *itàn* pertinente a minha história também, que é *Oxóssi* e que marca muito a minha história e o meu dia a dia é a questão da estratégia desse orixá, entendeu? É pessoa mais calada, observador, estrategista, mas sempre no sentido de se blindar e proteger o seu povo contra qualquer energia negativa ou ruim. E o *itàn* que fala sobre isso é justamente aquele que fala que *Oxóssi* é o caçador de uma flecha só, onde ele usou da magia né, com autorização de *Orunmila* para proteger a casa contra a parte negativa das senhoras *eleiyés*, que estavam ali no momento de conflito e mirando a comunidade dele.

Então ele se armou estrategicamente para com uma flechada só ele acabar de vez com esse pássaro que estava colocando a comunidade em perigo. E isso remete ao meu dia a dia, que volta e meia eu lido com essa situação, tendo que proteger pessoas, tendo que respaldar, tendo que me blindar, né de algumas energias e de algumas pessoas. Isso na minha vida, no meu cotidiano, seja no trabalho, no dia a dia, até mesmo na minha própria casa de santo, volta e meia eu me deparo com isso.

PARTE 4. Questões abertas sobre a relação entre o iniciado e o Orixá

1. Como você imagina seu orixá de cabeça e a sensação do transe?

A ideia que eu tenho do meu orixá, hoje ela é bem maciça, tá! Pela vivência. Quando eu me iniciei no orixá, eu hoje tenho esse pensamento. Naquela época eu não tinha noção do que era meu orixá. Eu achava que sabia quem era *Oxóssi*. Mentira, não sabia!

Eu tinha uma visão mítica da coisa, entendeu? Mas de alguns poucos anos pra cá, principalmente depois que eu comecei a exercer o papel de sacerdote, de abrir casa de santo, eu pude conhecer melhor, meu santo. Até pelas atitudes dele, entendeu?

Hoje eu já percebo e muito quando meu orixá tá próximo, porque o meu temperamento já muda. A minha forma de agir cotidianamente muda e eu já sei que é a presença do meu orixá que tá próximo de mim.

Isso acaba repercutindo no meu próprio pensamento e minhas atitudes. Pra vocês verem como é que é essa junção da energia com a matéria, viu!

Então hoje eu vejo *Oxóssi* como um grande pai! Cuidador que realmente me orienta até no psicológico. Assim, digamos eu recebo uns flashes, algumas coisas na minha mente que eu acho que eu tô ficando louco, mas não é! Orixá sabe que essa presença do orixá te intuindo determinadas coisas!

Então, *Oxóssi* pra mim é isso, *Oxóssi* é meu pai, é meu tudo. É o meu provedor, é meu grande caçador. É quem me protege, quem me guia, quem me guarda, quem me cuida. Além de ser também o grande provedor da prosperidade, né! Da alegria também. Prosperidade essa, não digo só no sentido financeiro, mas na prosperidade de tudo na vida. De tudo mesmo, entendeu? Não só pra mim, mas todas as pessoas as quais eu cuido, que me seguem e que acreditam de verdade, entendeu? Esse é *Oxóssi*.

2. Qual é a característica mais marcante da sua personalidade que você atribui ao seu Orixá?
O Sujeito da Pesquisa 2 optou por não responder essa questão.

3. Qual cerimônia no Candomblé foi mais marcante em sua vida?

Eu tenho dois momentos dentro do Candomblé que me marcam bastante e mexe muito com a minha emoção. *Olubajé* é um deles e o outro momento que até hoje me emociona é quando chega o momento da iniciação, né! Que a pessoa sinta pra fazer a transição. Isso realmente mexe comigo, que ai eu consigo sentir a velocidade da coisa, eu consigo sentir a energia do orixá e a entrega da pessoa no culto.

4. As danças e gestos no candomblé são semelhantes? O que você sabe sobre isso?

Tomando como ponto de partida o conhecimento das lendas dos orixás, de todos eles. Com certeza na dança, os orixás estão contando a sua história no período que eles estiveram no *aiye*. *Exú* com as artimanhas dele, ele vai mostrar isso quando ele dá uma cambalhota, os pulos! Ele mostra virilidade através do *Ogô*. *Ogum* na guerra, mostrando o desbravamento e por aí vai. *Oxóssi* na arte da caça, nos movimentos que ele faz, enfim. E quanto mais idade o iniciado tem e conhecimento dentro dos mistérios, é natural que o orixá vai se portar na dança de uma forma mais expressiva, onde vai mostrar de fato quem ele é, e suas atribuições, tá!

Mas uma coisa que me chama muita atenção, que nós já passamos por isso e eu também já vivenciei, mas a gente sabe que a pessoa é nua e crua, não tem vícios de conhecimento pelas redes sociais, enfim. É o orixá daquela pessoa, aquela energia ela traz uma característica própria.

Quer um exemplo disso é o próprio “*gincá*”. Tem orixás aqui na casa, inclusive eu tenho filhos de santo que eu tentei modelar, mas o orixá persistiu e quis ficar com aquele *gincá*. E eu não vou relutar contra essa força. Eu respeitei, só tentei modelar um pouquinho.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado participante voluntário:

Você está convidado a responder este questionário anônimo que faz parte da coleta de dados da pesquisa: “O IMAGINÁRIO DO CANDOMBLÉ *KETU*: PRÁTICAS DE ENSINO AFRRREFERENCIADAS NAS AULAS DE HISTÓRIA NO ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO ESPÍRITO SANTO”, sob responsabilidade do pesquisador ONILDO DE SOUZA MORAES, celular 27-99778-6807, do curso de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória-ES.

Caso você concorde em participar da pesquisa, leia com atenção os seguintes pontos:

1. Você é livre para, a qualquer momento, recusar-se a responder às perguntas que lhe ocasionem constrangimento de qualquer natureza;
2. Você pode deixar de participar da pesquisa e não precisa apresentar justificativas para isso;
3. Sua identidade será mantida em sigilo⁴³⁹;
4. Caso você queira, poderá ser informado de todos os resultados obtidos com a pesquisa, independentemente do fato de mudar seu consentimento em participar da pesquisa.
5. Apenas maiores de idade podem responder ao questionário para atender à finalidade da pesquisa.

QUESTIONÁRIO (Sujeito da Pesquisa 3)

PARTE 1. Perfil do entrevistado

1. Gênero

[] masculino

[X] feminino

[] outros

2. Faixa etária

[] de 18 a 25 anos

[] de 26 a 35 anos

[X] de 36 a 50 anos

⁴³⁹ A linguagem coloquial dos entrevistados foi mantida para assegurar a legitimidade da pesquisa, bem como manter a comunicação de Terreiro em nosso trabalho o que nos auxiliará à compreensão semântica dos textos no momento da análise fenomenológica.

] acima de 50 anos

3. Escolaridade

] ensino médio incompleto

] ensino médio completo

] ensino superior incompleto

] ensino superior completo

PARTE 2. Questões fechadas sobre o tema

1. Na sua opinião, o Candomblé é uma religião?

] sim

] não

2. Na sua opinião, a prática do Candomblé remonta ao continente africano ou é genuinamente brasileiro?

] remonta ao continente africano

] é genuinamente brasileiro

3. Na sua opinião, a iniciação no Candomblé representa a morte neste mundo e o renascimento espiritual?

] sim

] não

4. Na sua opinião, os sonhos do praticante do Candomblé direcionam sua vida como manifestação do sagrado?

] sim

] não

5. No seu cotidiano, você usa elementos religiosos (como adornos e indumentárias ou práticas ritualísticas) que lhe identificam como praticante do Candomblé? Exemplo: andar de contas de seu *orisá* ou fazer reverência à *Yemonjá* antes de entrar na praia.

] sim

] não

6. No seu cotidiano, você costuma frequentar outros templos religiosos concomitantemente ao Candomblé, ainda que ocasionalmente?

[] sim

[X] não

7. Você conhece a origem das danças e cantigas do Candomblé “tocado” pelo babalorixá?

[X] sim

[] não

PARTE 3. Questões abertas sobre o iniciado e as relações sociais

1. O que representa o Ilê Axé Palácio de Oxalá em sua vida?

Pra mim o Ilê Axé é meu refúgio espiritual. Local onde eu encontro a espiritualidade, desenvolvi minha parte espiritual e eu amadurecimento enquanto pessoa.

2. Conte-nos um pouca da sua trajetória até chegar no Palácio de Oxalá?

Fui iniciada no Ilê Oxóssi e Oxum em 06/07/1997, onde permaneci até o meu *Odu-Itá*, frequentando assiduamente em funções internas, eventos, festas e etc. Fiz uma transição tranquila, quando meu pai decidiu abrir sua casa de santo, o Ilê Axé Palácio de Oxalá. Estávamos crescendo e amadurecendo o desejo que nos foi extremamente importante para nosso amadurecimento espiritual. Até hoje permaneço na casa do meu pai.

3. No seu cotidiano, praticar o Candomblé já te expôs a algum tipo de constrangimento pessoal (vergonha ou incômodo) ou por terceiros (injúria ou preconceito)? Se sim, que fato mais te marcou?

Comigo pessoalmente, não! Mas nós passamos por um momento incômodo, quando fomos levar dois *yawos* para fazer a iniciação, e fomos agredidos verbalmente por um grupo de fanáticos. Foi um momento muito duro por não podermos exercer nosso momento religioso.

4. Durante a quarentena pela pandemia por Covid-19, você fez ou faz algum ritual para pedir intervenção e proteção? Se sim, o que lhe motivou a realização de tal prática?

Eu faço também com meu pai, o *duburu* de Omolu desde o início da pandemia, né? Houve uma mobilização através de outros pais de santo que pediram que todos nós fizéssemos uma

corrente, a partir das 18 horas e nós colocamos um *duburu* para Omolu. E nós continuamos até hoje fazendo.

5. Você conhece as histórias dos orixás? Se sim, fale a que você mais se identifica. Não ligo muito pra isso de *itàn*. Não me apego não e nem me interessa, não!

PARTE 4. Questões abertas sobre a relação entre o iniciado e o Orixá

1. Como você imagina seu orixá de cabeça e a sensação do transe?

Como eu vejo o meu pai Omolu, né? Pra mim ele é assim, o santo misericordioso, benevolente. Essa imagem que fazem de Omolu, um santo punitivo, né? Essa imagem eu não tenho dele. E a imagem que eu tenho dele é um homem magro, branco com unhas compridas e cabelos alvoroçados e olheiras profundas. Essa é a imagem que eu tenho do meu santo.

Se for olhar Omolu, não vejo ele como contam os *itàns*, né! Que era um homem lindo, que levantava a palha maravilhosa. Não vejo Omolu dessa forma, vejo dessa forma que eu tô descrevendo: o ser estranho e benevolente, misericordioso que é pra mim e sempre foi desde que eu comecei a minha vida espiritual. Sempre foi muito misericordioso e benevolente, é isso!

2. Qual é a característica mais marcante da sua personalidade que você atribui ao seu Orixá? O Sujeito da Pesquisa 2 optou por não responder essa questão.

3. Qual cerimônia no Candomblé foi mais marcante em sua vida?

Para mim o *Olubajé* é o mais importante na minha vida. Eu amo *Omolu* e a festa dele é muito séria e necessária, até porque eu já fiquei internada na beira da morte e foi esse santo que me concedeu a cura. Tem outras festas que eu gosto, mas é o *Olubajé* que mais mexe comigo, a festa do meu pai!

4. As danças e gestos no candomblé são semelhantes? O que você sabe sobre isso?

Bom, o que eu sei e aprendi foi na casa de pai Wilson e depois aqui no Palácio. Cada orixá tem seu jeito de dançar. É claro que tem aquele orixá que tá de meio lá, meio cá, mas sempre ensino o que foi me passado. Pra mim é muito bonito ver o orixá bruto. *Yawo* que já chega pronto com pé de dança aqui eu não gosto. Pra mim tem interferência da matéria.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado participante voluntário:

Você está convidado a responder este questionário anônimo que faz parte da coleta de dados da pesquisa: “O IMAGINÁRIO DO CANDOMBLÉ *KETU*: PRÁTICAS DE ENSINO AFRRORREFERENCIADAS NAS AULAS DE HISTÓRIA NO ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO ESPÍRITO SANTO”, sob responsabilidade do pesquisador ONILDO DE SOUZA MORAES, celular 27-99778-6807, do curso de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória-ES.

Caso você concorde em participar da pesquisa, leia com atenção os seguintes pontos:

1. Você é livre para, a qualquer momento, recusar-se a responder às perguntas que lhe ocasionem constrangimento de qualquer natureza;
2. Você pode deixar de participar da pesquisa e não precisa apresentar justificativas para isso;
3. Sua identidade será mantida em sigilo⁴⁴⁰;
4. Caso você queira, poderá ser informado de todos os resultados obtidos com a pesquisa, independentemente do fato de mudar seu consentimento em participar da pesquisa.
5. Apenas maiores de idade podem responder ao questionário para atender à finalidade da pesquisa.

QUESTIONÁRIO (Sujeito da Pesquisa 4)

PARTE 1. Perfil do entrevistado

1. Gênero

[] masculino

[X] feminino

[] outros

2. Faixa etária

[] de 18 a 25 anos

[] de 26 a 35 anos

[] de 36 a 50 anos

⁴⁴⁰ A linguagem coloquial dos entrevistados foi mantida para assegurar a legitimidade da pesquisa, bem como manter a comunicação de Terreiro em nosso trabalho, o que nos auxiliará à compreensão semântica dos textos no momento da análise fenomenológica.

] acima de 50 anos

3. Escolaridade

] ensino médio incompleto

] ensino médio completo

] ensino superior incompleto

] ensino superior completo

PARTE 2. Questões fechadas sobre o tema

1. Na sua opinião, o Candomblé é uma religião?

] sim

] não

2. Na sua opinião, a prática do Candomblé remonta ao continente africano ou é genuinamente brasileiro?

] remonta ao continente africano

] é genuinamente brasileiro

3. Na sua opinião, a iniciação no Candomblé representa a morte neste mundo e o renascimento espiritual?

] sim

] não

4. Na sua opinião, os sonhos do praticante do Candomblé direcionam sua vida como manifestação do sagrado?

] sim

] não EM PARTE (X)

5. No seu cotidiano, você usa elementos religiosos (como adornos e indumentárias ou práticas ritualísticas) que lhe identificam como praticante do Candomblé? Exemplo: andar de fios de conta de seu *orisá* ou fazer reverência à *Yemonjá* antes de entrar na praia.

] sim

] não

6. No seu cotidiano, você costuma frequentar outros templos religiosos concomitantemente ao Candomblé, ainda que ocasionalmente?

[] sim

[X] não

7. Você conhece a origem das danças e cantigas do Candomblé “tocado” pelo babalorixá?

[X] sim

[] não

PARTE 3. Questões abertas sobre o iniciado e as relações sociais

1. O que representa o Ilê Axé Palácio de Oxalá em sua vida?

Tudo na minha vida, meu porto seguro.

2. Conte-nos um pouca da sua trajetória até chegar no Palácio de Oxalá?

Antes de 1980 eu comecei na umbanda e por necessidade precisei raspar o santo. Meu barco, eu e Ana de *Oya* e os santos nasceram na casa de pai Wilson e, após houve a necessidade de pai Edson abrir a casa dele e *Oxum* do pai Edson me convidou a ir na casa dele, no Palácio de *Oxalá*.

Muitas vezes eu ia pra casa dos outros com pai Jorge. Antes de completar 7 anos, a gente só podia ir acompanhado e tinha poucas casas de Candomblé. Hoje em dia em cada esquina você vê uma casa de Candomblé.

Havia casas em Vila Velha e em Laranjeiras. Tinha também em Cariacica. Era o *Alabeji*, no Roberto de *Obaluawe*, na Desinha. E hoje em dia, qualquer um abre uma casa. Mas antigamente tinha mais mistérios e encantos.

A pessoa deveria tomar água primeiro e depois tomava o banho. Ia conhecer e ia ser conhecido. A internet abriu demais isso ai! Mas não sou contra as dúvidas serem explicadas. Não havia acesso a conhecimento pela internet. Você perguntava e tinha as respostas no seu “tempo” de santo. A gente meu filho, aprendia no ver e no escutar. Eu só fui conhecer o *igbá* do meu santo quando eu fui dar *ossé*. E foi dessa forma que conheci, meu santo.

3. No seu cotidiano, praticar o Candomblé já te expôs a algum tipo de constrangimento pessoal (vergonha ou incômodo) ou por terceiros (injúria ou preconceito)? Se sim, que fato mais te marcou?

Já passei muitos constrangimentos, mas nunca sofri preconceito “doido”, de violência. Quando Edson atendia com Molambo, o pastor da igreja rezava na porta e dizia: “Vai queimando, senhor”! Esse fato me marcou demais.

4. Durante a quarentena pela pandemia por Covid-19, você fez ou faz algum ritual para pedir intervenção e proteção? Se sim, o que lhe motivou a realização de tal prática?

Sim, até hoje eu faço uma corrente toda segunda-feira colocando *duburu* para *Omolu*. Peço para Omolu, pois sou filha dele, né? Ele é nosso médico! Peço também pelas pessoas conhecidas.

5. Você conhece as histórias dos orixás? Se sim, fale a que você mais se identifica.

Ai, meu filho, vamos pular essa? Prefiro não responder.

PARTE 4. Questões abertas sobre a relação entre o iniciado e o Orixá

1. Como você imagina seu orixá de cabeça e a sensação do transe?

Como uma mãe e um pai! A outra pergunta é *eró*, prefiro não falar!

2. Qual é a característica mais marcante da sua personalidade que você atribui ao seu Orixá?

O amor da minha mãe *Oxum*.

3. Qual cerimônia no Candomblé foi mais marcante em sua vida?

A cada obrigação iniciática. Me lembro do início e meio de tudo quando vejo as pessoas tomando obrigação. Gosto também quando as pessoas participam das obrigações e ajudam umas as outras.

Eu gosto de todas as obrigações da casa. Não acho legal as “giras” de *Esú*, porque as pessoas ficam bebendo demais, e as vezes as entidades enchem a cara e falam coisas que não deve. Pra mim, todas as obrigações são importantes. Ah, mas esqueci, mentira, a obrigação da Satina foi muito importante e pessoal, pois ela foi a primeira *yawo* em minha vida.

4. Durante as cerimônias, as danças e gestos no candomblé são semelhantes? O que você sabe sobre isso?

Não presto muita atenção nisso, não!

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado participante voluntário:

Você está convidado a responder este questionário anônimo que faz parte da coleta de dados da pesquisa: “O IMAGINÁRIO DO CANDOMBLÉ *KETU*: PRÁTICAS DE ENSINO AFRRREFERENCIADAS NAS AULAS DE HISTÓRIA NO ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO ESPÍRITO SANTO”, sob responsabilidade do pesquisador ONILDO DE SOUZA MORAES, celular 27-99778-6807, do curso de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória-ES.

Caso você concorde em participar da pesquisa, leia com atenção os seguintes pontos:

1. Você é livre para, a qualquer momento, recusar-se a responder às perguntas que lhe ocasionem constrangimento de qualquer natureza;
2. Você pode deixar de participar da pesquisa e não precisa apresentar justificativas para isso;
3. Sua identidade será mantida em sigilo⁴⁴¹;
4. Caso você queira, poderá ser informado de todos os resultados obtidos com a pesquisa, independentemente do fato de mudar seu consentimento em participar da pesquisa.
5. Apenas maiores de idade podem responder ao questionário para atender à finalidade da pesquisa.

QUESTIONÁRIO (Sujeito da Pesquisa 5)

PARTE 1. Perfil do entrevistado

1. Gênero

[] masculino

[X] feminino

[] outros

2. Faixa etária

[] de 18 a 25 anos

[] de 26 a 35 anos

[X] de 36 a 50 anos

⁴⁴¹ A linguagem coloquial dos entrevistados foi mantida para assegurar a legitimidade da pesquisa, bem como manter a comunicação de Terreiro em nosso trabalho o que nos auxiliará à compreensão semântica dos textos no momento da análise fenomenológica.

acima de 50 anos

3. Escolaridade

ensino médio incompleto

ensino médio completo

ensino superior incompleto

ensino superior completo

PARTE 2. Questões fechadas sobre o tema

1. Na sua opinião, o Candomblé é uma religião?

sim

não

2. Na sua opinião, a prática do Candomblé remonta ao continente africano ou é genuinamente brasileiro?

remonta ao continente africano

é genuinamente brasileiro

3. Na sua opinião, a iniciação no Candomblé representa a morte neste mundo e o renascimento espiritual?

sim

não

4. Na sua opinião, os sonhos do praticante do Candomblé direcionam sua vida como manifestação do sagrado?

sim

não

5. No seu cotidiano, você usa elementos religiosos (como adornos e indumentárias ou práticas ritualísticas) que lhe identificam como praticante do Candomblé? Exemplo: andar de contas de seu *orisá* ou fazer reverência à *Yemonjá* antes de entrar na praia.

sim

não

6. No seu cotidiano, você costuma frequentar outros templos religiosos concomitantemente ao Candomblé, ainda que ocasionalmente?

[X] sim

[] não

7. Você conhece a origem das danças e cantigas do Candomblé “tocado” pelo babalorixá?

[X] sim

[] não

PARTE 3. Questões abertas sobre o iniciado e as relações sociais

1. O que representa o Ilê Axé Palácio de Oxalá em sua vida?

Tudo. Princípio, meio e fim. Ele é meu patamar. É os braços que me acolhe, onde eu vou buscar meu equilíbrio e a energia que já está comigo.

2. Conte-nos um pouca da sua trajetória até chegar no Palácio de Oxalá?

Foi tanta coisa, pois eu sou umbandista, né? Mas prefiro não falar essa, pois eu sonhei que após a Umbanda eu deveria estar no Candomblé e hoje tenho 22 anos de feita.

3. No seu cotidiano, praticar o Candomblé já te expôs a algum tipo de constrangimento pessoal (vergonha ou incômodo) ou por terceiros (injúria ou preconceito)? Se sim, que fato mais te marcou?

Bom, eu não senti que era um constrangimento, pois eu sempre fui espírita e aceitei minha religião. Só fiquei com vergonha, porque quando eu entrei no supermercado, logo no início que raspei, todos ficaram parados na fila do caixa pra eu passar! Como se fosse uma procissão (risos)! E eu fiquei com vergonha, pois eu estava de *ekele* e toda de branco.

Outra vez eu me arrumei todinha, com sapato de salto alto, óculos escuros e tudo mais pra ir numa loja ali na Vila Rubim. Quando eu saí da loja eu dei de cara com meu pai de santo. E ele perguntou o que eu estava fazendo lá de *yawo*! De sapato alto e óculos escuros. Eu quase morri de vergonha! Esse foi um constrangimento.

4. Durante a quarentena pela pandemia por Covid-19, você fez ou faz algum ritual para pedir intervenção e proteção? Se sim, o que lhe motivou a realização de tal prática?

Eu fiz durante 21 dias, com *duburu* toda segunda-feira e colocava nos pés de *Omolu* para nos livrar dessa maldita doença que se arrasta até hoje.

5. Você conhece as estórias dos orixás? Se sim, fale a que você mais se identifica. Todos os *itãs* eu gosto, pois fala sobre os meus orixás também.

PARTE 4. Questões abertas sobre a relação entre o iniciado e o Orixá

1. Como você imagina seu orixá de cabeça e a sensação do transe?

Eu já vi minha mãe! Ela é muito linda. Tanto que eu sonhei com ela e o brilho era tanto que chegava a ofuscar meus olhos. Era como se fosse um pote todo de ouro que eu não conseguia ver e eu ficava muito tonta com esse brilho da minha mãe.

E no transe eu não sinto nada! É como se um vento passasse e me devorava!

2. Qual é a característica mais marcante da sua personalidade que você atribui ao seu Orixá?

É a minha personalidade. Eu sou uma pessoa, mas de repente um vento passa e eu sinto. Oxum é a mulher guerreira e vai lutar com qualquer um: com macho, fêmea ou criança! Ela vai lutar para defender os seus.

3. Qual cerimônia no Candomblé foi mais marcante em sua vida?

A que mexe comigo é a feitura do *yawo*, que é a iniciação do *yawo* e o *Olubajé*. Que mexe com o meu eu, minha raiz. É como se eu tivesse nascendo naquele culto. Eu fico em paz e me sinto com a sensação de dever cumprido.

4. As danças e gestos no candomblé são semelhantes? O que você sabe sobre isso?

A meu ver, os orixás não são bonecos. Eles tomam nosso corpo e fazem as danças que tem que fazer no momento certo. Eu acho isso!

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado participante voluntário:

Você está convidado a responder este questionário anônimo que faz parte da coleta de dados da pesquisa: “O IMAGINÁRIO DO CANDOMBLÉ *KETU*: PRÁTICAS DE ENSINO AFRRREFERENCIADAS NAS AULAS DE HISTÓRIA NO ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO ESPÍRITO SANTO”, sob responsabilidade do pesquisador ONILDO DE SOUZA MORAES, celular 27-99778-6807, do curso de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória-ES.

Caso você concorde em participar da pesquisa, leia com atenção os seguintes pontos:

1. Você é livre para, a qualquer momento, recusar-se a responder às perguntas que lhe ocasionem constrangimento de qualquer natureza;
2. Você pode deixar de participar da pesquisa e não precisa apresentar justificativas para isso;
3. Sua identidade será mantida em sigilo⁴⁴²;
4. Caso você queira, poderá ser informado de todos os resultados obtidos com a pesquisa, independentemente do fato de mudar seu consentimento em participar da pesquisa.
5. Apenas maiores de idade podem responder ao questionário para atender à finalidade da pesquisa.

QUESTIONÁRIO (Sujeito da Pesquisa 6)

PARTE 1. Perfil do entrevistado

1. Gênero

[] masculino

[X] feminino

[] outros

2. Faixa etária

[] de 18 a 25 anos

[] de 26 a 35 anos

[] de 36 a 50 anos

⁴⁴² A linguagem coloquial dos entrevistados foi mantida para assegurar a legitimidade da pesquisa, bem como manter a comunicação de Terreiro em nosso trabalho, o que nos auxiliará à compreensão semântica dos textos no momento da análise fenomenológica.

acima de 50 anos

3. Escolaridade

ensino médio incompleto

ensino médio completo

ensino superior incompleto

ensino superior completo

PARTE 2. Questões fechadas sobre o tema

1. Na sua opinião, o Candomblé é uma religião?

sim

não

2. Na sua opinião, a prática do Candomblé remonta ao continente africano ou é genuinamente brasileiro?

remonta ao continente africano

é genuinamente brasileiro

3. Na sua opinião, a iniciação no Candomblé representa a morte neste mundo e o renascimento espiritual?

sim

não

4. Na sua opinião, os sonhos do praticante do Candomblé direcionam sua vida como manifestação do sagrado?

sim

não

5. No seu cotidiano, você usa elementos religiosos (como adornos e indumentárias ou práticas ritualísticas) que lhe identificam como praticante do Candomblé? Exemplo: andar de contas de seu *orisá* ou fazer reverência à *Yemonjá* antes de entrar na praia.

sim

não

6. No seu cotidiano, você costuma frequentar outros templos religiosos concomitantemente ao Candomblé, ainda que ocasionalmente?

[X] sim

[] não

7. Você conhece a origem das danças e cantigas do Candomblé “tocado” pelo babalorixá?

[X] sim

[] não

PARTE 3. Questões abertas sobre o iniciado e as relações sociais

1. O que representa o Ilê Axé Palácio de Oxalá em sua vida?

Eu vi o Palácio nascer, se estruturar e nascer. Eu até cheguei a desenhar uma planta interna do terreiro com uma plantinha baixa. Eu acompanhei a necessidade de se criar o Palácio. A casa de pai Wilson não comportava mais os filhos de pai Edson.

E dona Maria não gostava de atender na casa de pai Wilson. Ela trabalhou muitas vezes aqui em casa. Depois dona Maria passou a atender em Laranjeiras com pai Edson e depois eles conseguiram esse terreno com acesso à mata detrás! Trabalhei na época do tombamento da mata lá detrás. E hoje o Palácio é o que é!

2. Conte-nos um pouca da sua trajetória até chegar no Palácio de Oxalá?

Eu bolei com 13 anos de idade. Um amigo que queria me recolher, acabou conseguindo me acordar me jogando no mar. Esse amigo tinha amizade com mãe Menininha do Gantóis e eu fui com esse amigo para ver a mãe Menininha e passei a ir sempre nas férias lá no Gantóis, mas não quis me iniciar.

Em São Paulo, com 20 anos eu tomei minhas obrigações no *Omoloco*. Comecei a entrar no Candomblé pelas mãos do *Omoloco* e passei a conhecer o Candomblé e passei a frequentar as casas, e fui tocando. Minha madrinha morreu e eu comecei a ajudar Aurora, uma japonesa, a montar sua casa.

Vim para Vitória e as pessoas começaram a bater na minha casa para jogar baralho. O pai de santo Wilson e pai Edson, pai pequeno dessa casa, me convidaram para frequentar lá!

Comecei a ter problemas sérios na cabeça, fiz o jogo de búzios e decidi fazer o santo, ainda na casa de pai Wilson. Ainda fiquei na casa de Wilson por um tempo, mas me senti desamparada, pois pai Edson havia saído de lá.

Há um tempo, após discussão com pai Edson, eu marquei um jogo de búzios com pai Edson e encontrei a família de santo dele e fui para as mãos de pai Edson. Me senti acolhida! Nesse momento, pai Edson já estava na mão de mãe Meninazinha.

3. No seu cotidiano, praticar o Candomblé já te expôs a algum tipo de constrangimento pessoal (vergonha ou incômodo) ou por terceiros (injúria ou preconceito)? Se sim, que fato mais te marcou?

Já passei. Quando fui para o Candomblé eu tinha uma vivência, frequentava e não fazia parte. Era ajudante.

Muita coisa me chocou no Candomblé! Meu pai de santo era grosso e resolvia as coisas na base do grito. Essa violência de falar as coisas gritando!

Agora o preconceito eu passei do contrário, do preto com o branco. Eu sempre tive paixão pela Irmandade da Boa Morte e tinha todos os quesitos para entrar, mas fui barrada por ser branca. Lá só aceitam negros!

4. Durante a quarentena pela pandemia por Covid-19, você fez ou faz algum ritual para pedir intervenção e proteção? Se sim, o que lhe motivou a realização de tal prática?

Todos, os dias eu acendo vela. Toda segunda-feira arrei pipoca pra *Omolu*. Faço meu ritual normal de todos os dias, despachando *Esú* e a coisa de colocar pipoca pra *Omolu*.

Com a covid, a gente fez isso e não paramos! Meu pai ainda não parou e eu também não parei.

5. Você conhece as histórias dos orixás? Se sim, fale a que você mais se identifica.

Muitas lendas foram modificadas pelo catolicismo, meu filho! Relacionando *Esú* com o diabo, por exemplo. O padre Baudin é um dos grandes responsáveis por isso. O Candomblé é uma religião de vivência, “pé de ouvido”! Não ligo para essas estorinhas, não!

O saber em geral deveria ser dentro do *roncô* e depois pelos *egbomis* da casa. Mas as coisas estão diferentes hoje. Pai Wilson era enjoado para as coisas.

A mãe Lourdes de *Ayra*, criadeira dos filhos de pai Wilson era rígida e super tradicional. A gente tinha liberdade dada pelo meu avô de santo, mas fomos criados por uma hierarquia. E hoje em dia a coisa ficou meio solta! É difícil saber de que lado, como educar. Agora a casa do meu pai é difícil, muito grande e tem pessoas que eu praticamente não conheço.

PARTE 4. Questões abertas sobre a relação entre o iniciado e o Orixá

1. Como você imagina seu orixá de cabeça e a sensação do transe?

Eu imagino uma mãe guerreira e forte! Mas prefiro não falar sobre o transe com você, tabom?

2. Qual é a característica mais marcante da sua personalidade que você atribui ao seu Orixá?

Acho que em todos nós existem características dos santos. O orixá passa pra gente características boas e ruins!

Eu tenho características fortes, como a teimosia do meu pai e a língua grande da minha mãe. E tenho sim, bastante características fortes dos dois e luto para conseguir viver.

3. Qual cerimônia no Candomblé foi mais marcante em sua vida?

A cerimônia mais marcante foi a vez que eu vi o *Omolu* de uma menina de 13 anos dançando. Eu tenho uma paixão especial por esse orixá e essa foi a primeira casa de Candomblé de *Ketu* que eu vi um *Omolu*.

4. As danças e gestos no candomblé são semelhantes? O que você sabe sobre isso?

Como eu disse, o Candomblé é uma religião de vivência, meu filho! E pra você adquirir certos conhecimentos tem que estar na roça. Naturalmente, as danças são ensinadas lá na hora que a gente tá fazendo as obrigações para os orixás.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado participante voluntário:

Você está convidado a responder este questionário anônimo que faz parte da coleta de dados da pesquisa: “O IMAGINÁRIO DO CANDOMBLÉ *KETU*: PRÁTICAS DE ENSINO AFRRREFERENCIADAS NAS AULAS DE HISTÓRIA NO ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO ESPÍRITO SANTO”, sob responsabilidade do pesquisador ONILDO DE SOUZA MORAES, celular 27-99778-6807, do curso de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória-ES.

Caso você concorde em participar da pesquisa, leia com atenção os seguintes pontos:

1. Você é livre para, a qualquer momento, recusar-se a responder às perguntas que lhe ocasionem constrangimento de qualquer natureza;
2. Você pode deixar de participar da pesquisa e não precisa apresentar justificativas para isso;
3. Sua identidade será mantida em sigilo⁴⁴³;
4. Caso você queira, poderá ser informado de todos os resultados obtidos com a pesquisa, independentemente do fato de mudar seu consentimento em participar da pesquisa.
5. Apenas maiores de idade podem responder ao questionário para atender à finalidade da pesquisa.

QUESTIONÁRIO (Sujeito da Pesquisa 7)

PARTE 1. Perfil do entrevistado

1. Gênero

[] masculino

[] feminino

[] outros

2. Faixa etária

[] de 18 a 25 anos

[] de 26 a 35 anos

[] de 36 a 50 anos

⁴⁴³ A linguagem coloquial dos entrevistados foi mantida para assegurar a legitimidade da pesquisa, bem como manter a comunicação de Terreiro em nosso trabalho o que nos auxiliará à compreensão semântica dos textos no momento da análise fenomenológica.

] acima de 50 anos

3. Escolaridade

] ensino médio incompleto

] ensino médio completo

] ensino superior incompleto

] ensino superior completo

PARTE 2. Questões fechadas sobre o tema

1. Na sua opinião, o Candomblé é uma religião?

] sim

] não

2. Na sua opinião, a prática do Candomblé remonta ao continente africano ou é genuinamente brasileiro?

] remonta ao continente africano

] é genuinamente brasileiro

3. Na sua opinião, a iniciação no Candomblé representa a morte neste mundo e o renascimento espiritual?

] sim

] não

4. Na sua opinião, os sonhos do praticante do Candomblé direcionam sua vida como manifestação do sagrado?

] sim

] não

5. No seu cotidiano, você usa elementos religiosos (como adornos e indumentárias ou práticas ritualísticas) que lhe identificam como praticante do Candomblé? Exemplo: andar de contas de seu *orisá* ou fazer reverência à *Yemonjá* antes de entrar na praia.

] sim

] não

6. No seu cotidiano, você costuma frequentar outros templos religiosos concomitantemente ao Candomblé, ainda que ocasionalmente?

[] sim

[X] não

7. Você conhece a origem das danças e cantigas do Candomblé “tocado” pelo babalorixá?

[X] sim

[] não

PARTE 3. Questões abertas sobre o iniciado e as relações sociais

1. O que representa o Ilê Axé Palácio de Oxalá em sua vida?

Tudo na minha vida.

2. Conte-nos um pouca da sua trajetória até chegar no Palácio de Oxalá?

Eu comecei a frequentar no barracão de pai Wilson como *abian* durante 5 anos, em Laranjeiras. Eu fui uma das primeiras a ser iniciada no Palácio e desde então, fui galgando degrau por degrau, sempre respeitando o momento exato da minha aprendizagem na casa.

3. No seu cotidiano, praticar o Candomblé já te expôs a algum tipo de constrangimento pessoal (vergonha ou incômodo) ou por terceiros (injúria ou preconceito)? Se sim, que fato mais te marcou?

Nunca passei por constrangimento. Em 17 anos de iniciada e 20 ou mais eu nunca sofri nenhum tipo de constrangimento. Sempre fui muito respeitada.

4. Durante a quarentena pela pandemia por Covid-19, você fez ou faz algum ritual para pedir intervenção e proteção? Se sim, o que lhe motivou a realização de tal prática?

Sim, para *Omolu* toda segunda-feira, o que foi passado pra gente na época. Mesmo com dificuldade para despachar eu sempre fiz de 2020 pra cá essa oferenda, fazendo religiosamente e continuo fazendo. Eu fazia sempre pra agradecer a saúde da gente. Não é pedir ou querer dinheiro para orixá, mas sim saúde e agradecimento!

5. Você conhece as estórias dos orixás? Se sim, fale a que você mais se identifica.

Não sou muito fã de histórias, mas escutei algumas já no Palácio.

PARTE 4. Questões abertas sobre a relação entre o iniciado e o Orixá

1. Como você imagina seu orixá de cabeça e a sensação do transe?

Bem mãezona, como eu sou e defensora dos filhos!

2. Qual é a característica mais marcante da sua personalidade que você atribui ao seu Orixá?

Primeiro que não sou barraqueira! As pessoas falam que as filhas de *Oya* são da “pá virada”, namoradeiras e espalhafatosas. Mas, particularmente eu não sou nada disso. Eu sou bem mãezona!

A característica de *Oya* que existe em mim é ser passiva. Há um ditado antigo que sigo: “dou um boi para não entrar numa briga, mas dou uma boiada para não sair”! Luto pelos meus filhos e os defendo. Essas são as características minhas do que *Oya* seria ou é: uma pessoa acolhedora.

3. Qual cerimônia no Candomblé foi mais marcante em sua vida?

Eu gosto de todas elas, mas o *Olubajé* é a que mais me marca e que eu acho mais importante.

4. As danças e gestos no candomblé são semelhantes? O que você sabe sobre isso?

Não tenho muito o que falar, a gente aprendeu na roça, no dia a dia!

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado participante voluntário:

Você está convidado a responder este questionário anônimo que faz parte da coleta de dados da pesquisa: “O IMAGINÁRIO DO CANDOMBLÉ *KETU*: PRÁTICAS DE ENSINO AFRRREFERENCIADAS NAS AULAS DE HISTÓRIA NO ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO ESPÍRITO SANTO”, sob responsabilidade do pesquisador ONILDO DE SOUZA MORAES, celular 27-99778-6807, do curso de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória-ES.

Caso você concorde em participar da pesquisa, leia com atenção os seguintes pontos:

1. Você é livre para, a qualquer momento, recusar-se a responder às perguntas que lhe ocasionem constrangimento de qualquer natureza;
2. Você pode deixar de participar da pesquisa e não precisa apresentar justificativas para isso;
3. Sua identidade será mantida em sigilo⁴⁴⁴;
4. Caso você queira, poderá ser informado de todos os resultados obtidos com a pesquisa, independentemente do fato de mudar seu consentimento em participar da pesquisa.
5. Apenas maiores de idade podem responder ao questionário para atender à finalidade da pesquisa.

QUESTIONÁRIO (Sujeito da Pesquisa 8)

PARTE 1. Perfil do entrevistado

1. Gênero

[] masculino

[X] feminino

[] outros

2. Faixa etária

[] de 18 a 25 anos

[] de 26 a 35 anos

[X] de 36 a 50 anos

⁴⁴⁴ A linguagem coloquial dos entrevistados foi mantida para assegurar a legitimidade da pesquisa, bem como manter a comunicação de Terreiro em nosso trabalho o que nos auxiliará à compreensão semântica dos textos no momento da análise fenomenológica.

] acima de 50 anos

3. Escolaridade

] ensino médio incompleto

] ensino médio completo

] ensino superior incompleto

] ensino superior completo

PARTE 2. Questões fechadas sobre o tema

1. Na sua opinião, o Candomblé é uma religião?

] sim

] não

2. Na sua opinião, a prática do Candomblé remonta ao continente africano ou é genuinamente brasileiro?

] remonta ao continente africano

] é genuinamente brasileiro

3. Na sua opinião, a iniciação no Candomblé representa a morte neste mundo e o renascimento espiritual?

] sim

] não

4. Na sua opinião, os sonhos do praticante do Candomblé direcionam sua vida como manifestação do sagrado?

] sim

] não

5. No seu cotidiano, você usa elementos religiosos (como adornos e indumentárias ou práticas ritualísticas) que lhe identificam como praticante do Candomblé? Exemplo: andar de contas de seu *orisá* ou fazer reverência à *Yemonjá* antes de entrar na praia.

] sim

] não

6. No seu cotidiano, você costuma frequentar outros templos religiosos concomitantemente ao Candomblé, ainda que ocasionalmente?

[X] sim

[] não

7. Você conhece a origem das danças e cantigas do Candomblé “tocado” pelo babalorixá?

[X] sim

[] não

PARTE 3. Questões abertas sobre o iniciado e as relações sociais

1. O que representa o Ilê Axé Palácio de Oxalá em sua vida?

Pra mim foi através do Palácio que eu tive contato com a fé, com a religião. Antes disso, eu não tinha nenhuma religião, nenhuma fé!

2. Conte-nos um pouco da sua trajetória até chegar no Palácio de Oxalá?

Meu ex-marido trabalhava com a irmã de um filho da casa e eles conversando, surgiu o interesse de conhecer a casa e o Candomblé. Meu ex-marido começou a frequentar a casa de um dos filhos e depois eu fui convidada pelo babalorixá da casa e decidi frequentar.

3. No seu cotidiano, praticar o Candomblé já te expôs a algum tipo de constrangimento pessoal (vergonha ou incômodo) ou por terceiros (injúria ou preconceito)? Se sim, que fato mais te marcou?

Não, nunca passei nenhum tipo de incômodo, não!

4. Durante a quarentena pela pandemia por Covid-19, você fez ou faz algum ritual para pedir intervenção e proteção? Se sim, o que lhe motivou a realização de tal prática?

Não fiz nada relacionado a isso por conta da pandemia.

5. Você conhece as histórias dos orixás? Se sim, fale a que você mais se identifica.

Acho que não tenho nenhuma história de orixá que me identifique, não! Na verdade, eu nunca levei a religião por esse lado. Eu via essas histórias, mais numa relação geográfica, os rios, por exemplo. Mas nunca usei essas histórias para direcionar a minha fé!

PARTE 4. Questões abertas sobre a relação entre o iniciado e o Orixá

1. Como você imagina seu orixá de cabeça e a sensação do transe?

Eu o imagino sério, pois sou filha de *Oxalá*. Sério, com poucas palavras, um senhor mais ranzinza, rabugento e preto, com certeza.

Já a sensação do transe eu não acho que seja transe, mas vejo como uma energia que eu sou tomada. Essa energia é construída dentro de várias situações que ocorrem: as cantigas, o atabaque, toda a ritualística que nos aproxima do orixá e dessa energia que já fomos consagrados.

2. Qual é a característica mais marcante da sua personalidade que você atribui ao seu Orixá?

Eu acho que essa característica que ele tem de ser sério e rabugento. Talvez muito não sociável! Eu vejo isso dele em mim também. Isso, pois não é com todo mundo que a minha simpatia reina, não!

3. Qual cerimônia no Candomblé foi mais marcante em sua vida?

Eu gosto muito das coisas que são feitas pra *Oxum*. Mas não tem um nome específico, mas eu gosto do Balaio de *Oxum*, as coisas que são feitas pra *Oxum* me chamam mais atenção!

4. As danças e gestos no candomblé são semelhantes? O que você sabe sobre isso?

São. Olha, o que eu sei sobre isso? A gente sabe o que a gente vê a aprende na roça, na casa. Dentro do que eu vivi, eu sei reconhecer as danças de todos os orixás e sei identificar que há várias danças que são iguais. Mas é um conhecimento que a gente adquiriu de casa, de axé. É o que eu sei a respeito.