



Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável
Área de Concentração: Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais

JOSEANES LIMA DOS SANTOS

REGISTRO DA MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE
HISTÓRICA DO TERREIRO FILHOS DE OBÁ

Brasília, 2020

JOSEANES LIMA DOS SANTOS

**REGISTRO DA MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE
HISTÓRICA DO TERREIROS FILHOS DE OBÁ.**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável, área de concentração em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília – UnB, sob Orientação do Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento.

BRASÍLIA, 2020.

RESUMO

Este trabalho busca discorrer sobre a construção da memória do Terreiro Filhos de Obá fundado no século XIX, localizado no município de Laranjeiras, estado de Sergipe. Inicialmente falamos sobre a concepção dinâmica da memória e exploramos outros aspectos a ela relacionados, tais como, tradição e oralidade, como bases fundamentais para sua preservação. No decorrer do texto, tratamos sobre a produção de conhecimento tradicional e a disputa contrahegemônica em relação ao conhecimento científico. A seguir, abordamos a interculturalidade do Terreiro Filhos de Obá como uma ação pioneira no estado de Sergipe para garantir a resistência das comunidades de terreiro. Analisamos os sentidos do discurso da “pureza nagô” e sua natureza manipuladora e seu impacto na discriminação do candomblé intercultural. Foram utilizadas fontes diversificadas: rodas de conversa, entrevistas, redes sociais, bibliografia específica, vivência no terreiro.

Palavras-chave: conhecimento tradicional, interculturalidade, candomblés, território ancestral, racismo epistêmico.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1 – LOCALIZANDO O TERREIRO NO ESPAÇO E NO TEMPO

1.2 Laranjeiras e sua relação com o terreiro 25

1.3. Uma história do terreiro 37

CAPÍTULO 2 – O TERREIRO COMO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA E ESPAÇO DE TRAVESSIA

2.1 Oralidade e memória 51

2.2 O que se aprende com a experiência do terreiro: outros referenciais epistemológicos 58

CAPÍTULO 3 - A IDENTIDADE DO TERREIRO FILHOS DE OBÁ: PLURALISMOS EXPERIÊNCIA DE CONSTRUÇÃO DO TERREIRO FILHOS DE OBÁ

3.1 Tensões sobre a história e apontamentos preliminares do livro Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil 71

4 Conclusão 83

5 Referência bibliográfica 86

Lista de tabelas

Tabela 1 – Censo demográfico de Sergipe de 1872

Tabela 2 – Censo da população escravizada de Sergipe de 1872

Lista de figuras

Figura 1 – Cidade de Laranjeiras/Sergipe

Figura 2 – Mapa Turístico do Estado Laranjeiras

Figura 3 – Grupo de Dança Afro Onilé

Figura 4 – Grupo de Dança Afro Onilé

Figura 5. Alunas do Curso Turismo Étnico

Figura 6 – Iyalorisá realizando reflorestamento da mata do Sítio

Figura 7 – Museu Comunitário Filhos de Obá

Figura 8 – Inauguração do Museu Comunitário Filhos de Obá

Figura 9 – Inauguração do Museu Comunitário Filhos de Obá

Figura 10 – Turista consumindo do Banquete de Chão

Figura 11 – Logomarca dos serviços de culinária dos Filhos de Obá

Figura 12 – Filha da Casa apresentando pratos do Banquete de Chão

Figura 13 – Cartaz do Banquete de Chão

Figura 14 – Roda de Conversa

Figura 15 – Roda de Conversa

Figura 16 – Roda de Conversa

Figura 17 – Roda de Conversa

Introdução

Desde muito cedo, eu demonstrava interesse pela leitura. Aprendi a ler em uma banca escolar. Naquela época era comum que os pais colocassem os filhos para estudar com mulheres que davam aulas em casa, o que era chamado de banca escolar. Elas faziam isto para aumentar a renda doméstica e para atender o chamado vocacional de ensinar.

A professora dessa banca chamava-se dona Hosana. Ela era muito rígida com todos, utilizava a palmatória com quem errasse as contas, mas eu tive sorte. Por me achar frágil, nunca utilizou estes castigos comigo. Eu lia tudo o que estava disponível: bíblia, os livros de enfermagem do meu pai, revistas de quadrinhos, geralmente tudo muito desgastado, pois não era comum a compra de livros para leitura.

Nasci em Aracaju, capital de Sergipe, morei no Bairro Novo Paraíso. A minha família é simples, pequena, sempre nos reunimos entre nós. Eu tenho seis irmãos biológicos, Maria Elze, Genivalda, José Carlos, Ana Ires, Nefigênio e Elânia e, sete sobrinhos, uma menina e seis meninos. Minha mãe é costureira, mas sempre desempenhou inúmeras atividades para garantir o sustento da casa. Meu pai, enfermeiro da polícia militar. Os dois foram muito dedicados em nossa criação. Meus filhos, Jorge Kayodê e Danilo Bakari fazem parte do meu aprendizado de vida.

Me formei em Relações Internacionais em Brasília, após ter frequentado outros cursos de graduação em busca de algo que atendesse o meu interesse. Fiz pós-graduação em psicoterapia jungiana e peguei gosto pela área de saúde mental a ponto de pensar em iniciar atendimento terapêutico, o que pretendo fazer em breve.

O final da década de 80 trouxe para mim um novo conteúdo. O Centenário da Abolição da Escravatura e a Campanha pela Libertação do Sul-Africano Nelson Mandela me mobilizaram para entrar no movimento negro e no movimento de mulheres negras.

Ao integrar o movimento negro, imediatamente tomei a causa da mulher negra como pauta principal. Refleti que o fato de ser mulher negra era um fator decisivo a definir meu lugar no mundo. A minha juventude foi dedicada à militância no movimento de mulheres negras e movimento negro.

Somente na idade adulta decidi fazer parte do candomblé. Eu digo que foi por escolha, mas hoje eu sei que respondi ao que estava predestinado para mim. Nós, do candomblé somos ponte entre o conhecimento espiritual e o conhecimento material. Por meio destes conhecimentos acessamos, transformamos e mudamos vidas, preservamos uma cultura milenar, rica em seus símbolos e saberes tradicionais. O candomblé é para mim não só uma religião de resistência, mas algo que está dentro de mim e que não se separa. O meu Orixá, minha ancestralidade está em mim.

A minha trajetória profissional foi definida a partir da minha visão de mundo. Decidi que para viver valeria a pena trabalhar pelo combate ao racismo, pela inclusão racial. Juntamente com outros ativistas fundamos a Sociedade Afro Sergipana de Estudos e Cidadania - SACI, uma organização do movimento negro que atuava em assistência jurídico-racial, pesquisa, questões de gênero e desenvolvimento comunitário. Antes de vir morar em Brasília em 2004, criamos a Organização de Mulheres Negras Maria do Egito – OMIN. Ao meu ver, as mulheres negras necessitavam de um lugar político específico para tratar de suas reivindicações.

Em Brasília, trabalhei na Assessoria de Responsabilidade Social da Centrais Elétricas do Norte do Brasil/SA e como assessora parlamentar na área de gênero e raça em diversos setores da Câmara dos Deputados.

Desde criança, despertei meu interesse em acompanhar minha mãe e minha vó materna na relação com a ancestralidade. No início da adolescência eu já fazia a limpeza do quarto de orixá da minha vó, ela me pedia para ajudar no osé do quarto do Orixá. Naquele momento, eu não compreendia que eu estava próxima ao Orixá e que exercia a função para qual fui designada pelos ancestrais, ser Èkejí.

Sou filha do orixá Ogum. Foi ele quem escolheu estar no Terreiro Filhos de Obá, uma escolha que me fortalece e me desafia, pois, o Filhos de Obá é um legado para o Estado de Sergipe. Ele é resultado de uma iniciativa de afirmação de existência de povos africanos escravizados, de enfrentamento ao racismo na cidade de Laranjeiras/Sergipe.

Esta dissertação, sobre a trajetória do pensamento que organizou o Terreiro, não seria possível se eu não me sentisse parte do Terreiro Filhos de Obá, se eu não fosse membro. Realizá-la foi tarefa que passou pela confirmação das entidades do

terreiro, e nada teria concretude se não tivesse a permissão para que esta pesquisa fosse realizada.

Não pretendemos que este relato seja absoluto. Outras pesquisas serão realizadas com métodos diferentes dos que utilizei e darão conta de apresentar respostas a outras questões, presentes no campo da oralidade. A construção desta história é coletiva e o dinamismo da memória apresentará novas questões que ainda serão transmitidas.

Pesquisar sobre o Terreiro Filhos de Obá é um exercício de traduzir para a escrita o que foi concretizado durante séculos por povos africanos e brasileiros. Um desafio de sistematizar a construção de complexo cultural transatlântico, ancestral e histórico.

Há um esforço para realização de pesquisa sobre religião de matriz africana no estado de Sergipe. Esse é um campo de estudos que necessita de maior estímulo para contemplar a diversidade de Casas de Culto de matriz Africana em todo estado, com outros olhares.

O presente trabalho de pesquisa, cujo tema é o registro da memória e construção da identidade histórica do Terreiro Filhos de Obá, faz parte deste esforço, um trabalho elaborado tendo como princípio o respeito a todas e todos ancestrais que se empenharam em fazer do candomblé uma referência de afirmação da identidade de uma comunidade e do terreiro um território vivo e transformador.

A nossa intenção como coletivo, e a minha como pesquisadora membro, não é ver de fora a história do meu terreiro, mas estabelecer um processo de escrita que leve em conta a visão dos fatos e percepções orientadoras de sua construção. Fatos narrados desde dentro, acrescentando ao que foi escrito um olhar interno.

É preciso afirmar por meio da pesquisa que, em Sergipe, a tradição africana se estabeleceu em conteúdo e forma. Informações dos arquivos são fundamentais, mas estas fontes apresentam problemas -- a exemplo do registro do número de africanos que chegaram para trabalhar no município de Laranjeiras mesmo após a proibição do tráfico negreiro. Assim, dados oficiais são forjados, o que estabelece uma situação de ilegalidade. Esta ilegalidade não tem impacto somente na questão jurídica, mas também na interpretação da história da época e conseqüentemente nos dias atuais.

É comum ouvir dizer que precisamos contar a história dos vencidos, que não estão nos livros de história. Neste caso, este pensamento se encaixa perfeitamente. É salutar revisitar os livros de história de Sergipe para perceber a carência de informações sobre agentes fora dos organismos estatais que lutaram pelo direito de existir, quase sempre em contraposição aos interesses dos poderes governamentais.

Estabelecemos como objetivo da pesquisa, elaborar o registro da memória do Terreiro Filhos de Obá com vistas a compreender sua formação cultural, trajetória e contribuição para construção da identidade do município de Laranjeiras/Sergipe. Para cumprir este objetivo dividimos o texto em 3 capítulos.

O primeiro capítulo se dispõe a localizar o terreiro no espaço e no tempo, apresentar onde se situa geograficamente e recontar a história do município de Laranjeiras e de sua relação com o terreiro. Serão abordados aspectos da formação do Terreiro Filhos de Obá e da Sociedade de Culto Afro-brasileiro Filhos de Obá, com destaque às presenças de T´a Joaquina, Babalorixá¹ Alexandre José da Silva e, da Iyalorixá² Ginalva. Essas três personagens da história de Sergipe fazem a ponte entre o cuidado com os indivíduos e o saber ancestral. Ainda neste capítulo, fazem-se presentes também filhas e filhos de santo que nos dias atuais movimentam a existência do terreiro, em sua maioria mulheres, confirmando mais uma vez a importância da mulher na preservação do culto de matriz africana.

Além de levantamento bibliográfico e documental, as informações que compõem este capítulo foram coletadas a partir da realização de uma roda de conversa com membros do terreiro, incluindo pessoas iniciadas e não-iniciadas, uma entrevista com minha Iyalorixá Ginalva Rocha, e conversas com minha Mãe Ekeji Marieta dos Santos Chagas Geúasimbe.

Minha vivência no terreiro também constitui esta dissertação, como a experiência de ter participado do Asese dos fundadores da Casa; ter sido mãe criadeira do primeiro barco na liderança de Mãe Ginalva; ter acompanhado a realização de cursos profissionalizantes, culinária afro e turismo étnico; e ver a organização da banda de percussão Axé Obá e Grupo de Dança Onilè. Desse modo, viver e sentir e ouvir também são formas de coleta de informações. Sintonizar com a

¹ Sacerdote do culto yorubano, também conhecido como Pai de Santo.

² Sacerdotisa do culto yorubano, também conhecida como Mãe de Santo.

presença ancestral certamente foi fundamental para obtenção de informações nesta pesquisa.

No segundo capítulo, trataremos a dimensão do terreiro como espaço de resistência e espaço de travessia. Serão analisadas as condições que nos permitiram superar as diversas tentativas de nos invisibilizar, através da oralidade e memória, como forças ancestrais mantenedoras da nossa identidade e agrupamento.

Considerando as comunidades como um território de resistência, aprofundaremos, aqui, sobre como a produção de conhecimento é manipulada, inclusive com hierarquização desses conhecimentos. Destacamos que a experiência dos terreiros é desconsiderada a partir de pressupostos hegemônicos. A tradução errônea das práticas das religiões de matriz africana é resultado do racismo epistêmico. A história dos Filhos de Obá no município de Laranjeiras é um legado para o povo sergipano. Porém, ainda se encontra em fase de estudo o processo de tombamento federal do Terreiro Filhos de Obá aberto em 1994, uma morosidade que pode ser interpretada como descaso.

No terceiro capítulo, aprofundaremos a experiência do Terreiro Filhos de Obá, pioneira em Sergipe, no ato de sua fundação e constituição como terreiro, em que abraçou diferentes grupos étnicos na composição de sua identidade. Estão presentes as nações ketu, efons, malês, ijexás e angola, todas cultuadas igualmente sem hierarquia.

Para finalizar este capítulo, destacamos pontos críticos do conceito de “pureza” tratado no livro da pesquisadora Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco*, que também pesquisou o terreiro Filhos de Obá. Para nós, este livro destaca como o discurso do opressor pode manipular agentes na mesma situação de subordinação em favor da manutenção do racismo.

A história política dos Filhos de Obá é uma história de resistência. O terreiro sempre acolheu quem estivesse em situação de vulnerabilidade social e se posicionou firmemente contra a ditadura militar – meu avô Alexandre, chegou a viajar em um trem rumo ao exílio político.

Em nenhum momento rejeitamos estar do lado dos nossos para estar do lado das instituições racistas que serviram para nos massacrar. O debate da “pureza nagô”, é um debate que promove a exclusão, que retira de nós a nossa forma mais importante

de resistir, que é o viver na pluralidade dos valores dos povos que foram traficados para o Brasil. Temos uma tradição que é viva (HAMPATÉ BÂ, 1982). Jamais poderemos abrir mão dessa dinâmica. Que Exu permita que continuemos sempre renovando nosso Axé.

Capítulo 1 – Localizando o terreiro no espaço e no tempo

*Um pássaro que alçou voo
para permanecer pousado no cupinzeiro
continua grudado ao chão.
Provérbio do povo Edo.*

Figura 1 – Cidade de Laranjeiras, Sergipe



Fonte: Xodonews, 2019.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, o município de Laranjeiras, a 18 quilômetros de Aracaju, é um dos poucos onde ainda se pode ver a força da arquitetura colonial. Ruas, casarios, igrejas, tudo respira a mais pura história. Laranjeiras já foi a mais importante cidade sergipana. Berço da cultura, educação, política e economia do estado. Este município só não se tornou a capital de Sergipe

por conta de uma manobra política do Barão de Maruim, que transferiu a sede de São Cristóvão para Aracaju.

Depois que as tropas de Cristóvão de Barros arrasaram com as nações indígenas, por volta de 1530, muitos 'colonos' acabaram se fixando às margens do Rio Cotinguiba. Essas terras pertenciam à Freguesia de Socorro. Naquela região, mais ou menos a uma légua da sede, foi construído um pequeno porto e, por conta das inúmeras e frondosas laranjeiras à beira do rio, moradores e viajantes começaram a identificar o local como Porto das Laranjeiras.

A movimentação pelo Rio Cotinguiba era intensa e, logo, o porto passou a ser parada obrigatória. Em torno dele o comércio ganhava espaço, principalmente a comercialização de escravos, e as primeiras residências eram construídas. Mas, a partir de 1637, o pequeno povoado das Laranjeiras também sofreu com os ataques e depois com o domínio holandês. Muitas casas foram destruídas, mas o porto, um ponto estratégico, foi preservado. Só por volta de 1645 os holandeses deixam Sergipe.

O Porto das Laranjeiras fez retornar o progresso ao povoado que se reerguia com grande velocidade depois da passagem dos holandeses. Em 1701, os padres jesuítas construíram a primeira igreja com convento. Ela ficava à margem esquerda do Riacho São Pedro, um pouco afastada do porto. Eles procuravam sossego e deram nome ao lugar de "Retiro". Os jesuítas fizeram uma outra igreja num dos pontos mais altos do povoado. Em 1731, em cima de uma colina, os padres ordenaram a construção da Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba, uma verdadeira obra-prima da arquitetura colonial.

Por conta da cana-de-açúcar, do coco, do gado, do comércio e, principalmente, do porto, o povoado das Laranjeiras tinha conseguido um nível extraordinário de desenvolvimento. Até os moradores da sede da freguesia de Socorro, a quem Laranjeiras pertencia, semanalmente iam fazer feira nas Laranjeiras. Só em 7 de agosto de 1832, em decorrência da grande influência política dos proprietários de terras e comerciantes, a Assembleia Geral da Província toma uma decisão polêmica: transforma o povoado em vila independente. Em vez de desmembrá-la da freguesia de Socorro, os deputados anexaram o território de Nossa Senhora do Socorro ao de Vila de Laranjeiras.

Os socorrenses tentaram de todas as formas reagir e, em 19 de fevereiro de 1835, Socorro é transformado em vila, sendo suas terras desmembradas das de Laranjeiras, que foi reduzida à Freguesia do Sagrado Coração de Jesus das Laranjeiras. No entanto, esse retrocesso não impediu que o progresso avançasse e é justamente nesse momento que Laranjeiras começa a atingir seu mais alto grau de desenvolvimento. Em 6 de fevereiro daquele ano é transformado em Distrito de Paz, e em 11 de agosto de 1841 Laranjeiras passa a ser sede de comarca. O primeiro juiz foi Manoel Felipe Monteiro (IBGE, 2017).

Figura 2 – Mapa Turístico do Estado Laranjeiras



Fonte: Sergipe, 2012.

Há séculos, a religião de culto ao orixá, nkise e vodun foi introduzida no Brasil

por povos africanos. Neste momento, começa uma série de interações culturais de matriz africana e indígena. Deve-se, em grande parte, à aproximação desses dois povos, a expansão dos cultos de origem africana no território brasileiro. Ao mesmo tempo que tem início uma insana perseguição a todos aqueles que, à sua maneira, cultuavam seus ancestrais, tornando-se um desafio sobreviver e sustentar o legado dos povos africanos em terras brasileiras.

No estado de Sergipe a presença de valores de matriz africana se dá pela forte presença de povos africanos desde a sua fundação em 1590, escravizados para o cultivo da cana-de-açúcar e outras atividades extrativistas, negras e negros plantaram no estado um arcabouço das tradições jeje, nagô, fon, malê, angola e ketu, ijexá, presente até os dias de hoje.

De acordo com Censo de 1872, o município de Laranjeiras já apresentava predominância de população negra, nas categorias escravizado e libertos, conforme apresentação do historiador Ariosvaldo Figueiredo:

O Censo Demográfico de 1872, o primeiro do Brasil, aponta a população total de 234.643 habitantes (85.579 homens e 90.664 mulheres), sendo 49.778 brancos (21,21%), 126.465 pretos e pardos (53,90%) e 58.400 de cor não declarada (24.899\$). Destaca-se, assim, a alta mestiçagem da população da Província. Lideram, pela ordem, a população sergipana: Propriá (16.918). Laranjeiras (16.303), Lagarto (91.172), Estância (8.545), Itabaianinha (8.493). Simão Dias (7.985). Porto da Folha (7.454), Riachão (6.444), Vila Nova (Neópolis— 4.855), Espírito Santo (Indiaroba —5.823), etc. Não deve causar espécie a diferença entre os 234.643 habitantes da Província registrados oficialmente pelo Censo de 1872 e os 151.120 habitantes levantados, no mesmo ano, pelas autoridades locais. É que, no último caso, não foi recenseada, nem tampouco estimada, a população de algumas cidades e vilas. Ressalta, de qualquer forma, que, em 1872, pretos e pardos superavam, grandemente, a população branca, embora, nesta altura, a maioria da população fosse livre (1988, p. 53).

O historiador observa a discrepância dos números levantados no mesmo período em outros estudos realizados na época. Tal discrepância nos levantamentos sobre a população escrava se deve à ausência do registro da entrada de escravizados e das localidades para onde eram enviados, o que dificulta saber ao certo quantos africanos entraram em Sergipe.

Estes dois itens informativos foram propositadamente omitidos dos formulários a fim de burlar a Lei Eusébio de Queiroz, de 1850, que extinguiu o tráfico negro, fato que comprova a permanência do tráfico de pessoas, após a aprovação da Lei. Assim sendo, torna-se impossível determinar o número exato de entrada de africanos em Sergipe e quantos foram para o município de Laranjeiras. A julgar pela presença marcante de negros, todavia, é possível estimar que os números eram significativamente maiores do que disponibilizados nos anuários estatísticos.

A título de referência, apresento as tabelas apresentadas por Ariosvaldo Figueiredo:

Tabela 1 – Censo demográfico de Sergipe de 1872

SERGIPE – CENSO DEMOGRÁFICO – 1872					
	HOMENS		MULHERES		
Município	Branco	Pretos e Pardos	Branca	Pretas e Pardas	TOTAL
Aracaju	1.275	1.164	1.056	1.459	4.954
Socorro	563	910	680	877	3.030
Laranjeiras	2.634	4.431	2.810	1.738	11.613
Maruim	851	1.481	1.122	1.664	5.118
Divina Pastora	467	1.003	540	1.113	3.123
Pé do Banco (Siriri)	652	847	617	896	3.012
Propriá	3.242	4.812	3.283	5.581	16.918
Porto da Folha	1.508	2.116	1.096	2.734	7.454

Japaratuba	323	2083	549	1.803	4.758
São Cristóvão	566	1.961	512	1.974	5.013
Itaporanga	1.323	2.688	381	2.255	6.647
Itabaianinha	1.006	3.362	917	3.208	8.493
Geru	148	326	136	400	1.010
Campos (Tobias Barreto)	736	1.342	914	1.270	4.262
Lagarto	1.611	2.677	1.767	3.117	9.172
Santa Luzia	297	1.687	315	1.925	4.224
Estância	2.114	1.722	2.541	2.168	6.545
Araúá	933	1.306	943	1.564	4.746
Boquim	703	1.530	541	1.806	4.580
Riachuelo	441	3.113	534	2.356	7.444
Santo Amaro	481	1.471	535	1.542	4.029
Rosário	326	2.052	395	2.529	53.022
Vila Nova (Neópolis)	847	2.085	851	1.072	5.855
Simão Dias	1.541	2.408	1.631	2.405	7.985
Espírito Santo (Indiaroba)	743	2.207	754	2.119	5.823
TOTAL	25.331	50.794	25.420	49.575	151.120

Fonte: Figueiredo, 1988.

Tabela 2 – Censo da população escravizada de Sergipe de 1872

NOME	População Total	População Escrava	População Livre
Laranjeiras	9.105	3.321	5.784
Estância	8.243	2.140	6.103
Capela	6.761	2.060	4.701
Socorro	4.880	1.675	3.205
Itaporanga	6.016	1.580	4.437
Itabaiana	7.879	1.560	6.319
Divina Pastora	3.256	1.490	1.766
Santo Amaro	4.812	1.440	3.372
Santa Luzia	4.755	1.400	3.355
Lagarto	6.520	1.375	5.145
Sio Cristóvão	5.969	1.305	4.664
Maruim	4.149	1.265	2.884
Riachuelo	5.148	1.237	3.911
Santa Rosa	3.419	1.177	2.242
Rosário	2.928	1.154	1.774
Pé do Banco (atual Siriri)	3.493	1.145	2.348
Propriá	8.518	1.016	7.502
Itabaianinha	5.638	976	4.662
Simão Dias	6.174	932	5.242

Japarutuba	1.557	890	667
Porto da Folha	5.835	769	5.141
Brejo Grande	1.835	556	1.279
Campos (atual Tobias Barreto)	3.898	546	3.352
Lagoa Vermelha (atual Boquim)	1.898	443	1.455
Vila Nova (atual Neópolis)	3.676	351	3.325
Espírito Santo (atual Indiaroba)	1.875	289	1.586
Chapada (atual Cristinápolis)	3.529	254	3.275
Geru	797	102	695

Fonte: Figueiredo, 1988.

Desse modo, Laranjeiras, cidade tida como berço cultural do estado de Sergipe, teria muito o que revelar, caso os levantamentos estatísticos tivessem sido realizados com métodos mais abrangentes e precisos, inclusive identificando as atividades ilegais do tráfico negreiro após sua proibição. Por causa desta mensuração parcial, hoje, não se sabe precisar o quantitativo de pessoas africanas que foram arremessadas para trabalhar como mão de obra escrava, e por consequência, seus descendentes.

Esta falta de informação implica em outro fator, que é a origem deste povo. O que se tem é a identificação das etnias que se organizaram nas comunidades de terreiro, disponibilizando para nós uma identificação coletiva da nossa descendência. Fato esse, que nos mobilizou para nos identificarmos como povo, comunidade.

É nesse contexto de autodeterminação que africanas e africanos livres tomam a decisão de fundarem o Terreiro Filhos de Obá, fundamentado nas nações jeje e

nagô³. Com isto, promovendo uma ação movida pela vontade de possibilitar a todos um lugar próprio para vivenciar as expressões de matriz africana de cada grupo étnico.

Não podemos precisar ao certo quando foi fundado o Terreiro Filhos de Obá, porém é certo que em meados do século XIX a movimentação efervescente da população ex-escrava para instituir espaços de convivência fez com que surgissem diversas formas organizacionais.

Os Filhos de Obá, é considerado pela historiografia como o primeiro terreiro de candomblé do estado de Sergipe com fundamentos das culturas, jeje, nagô, fon, malê, angola e ketu, ijexá, etnias que em um processo raro decidiu institucionalizar a ação social do terreiro. Desta forma, em 1909 foi criada a Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá, somente em 16 de outubro de 1947, a Sociedade foi registrada em cartório com a finalidade expressa no Estatuto⁴:

Art. 2º - Tem por finalidade a Sociedade de Culto Afro-brasileiro Filhos de Obá o culto, estudo, pesquisa, investigações espirituais e práticas da seita de Obá em Sergipe, inclusive aplicações em ciências físicas, manifestações do Patrono e principais guias e protetores.

Em entrevista concedida, a Iyalorixá Ginalva Rocha, fala sobre a fundação do Terreiro Filhos de Obá e Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá:

A Sociedade foi fundada em 1909, o terreiro é mais antigo que a sociedade, mas não temos este registro. O terreiro Filhos de Obá, nasceu no Porto de Oiteiros/Laranjeiras, tempos depois foi comprado este terreno. T'á Joaquina não veio para esta sede do terreiro, ela morreu na primeira epidemia de varíola em 1911 chegaram a vir pra cá duas mulheres que haviam sido escravas, foram elas que implantaram os Orixás, juntamente com meu pai de santo. Meu pai de santo mandava pegar as duas ex-escravas de carroças para participarem das obrigações da Casa⁵.

O Terreiro Filhos de Obá, teve como primeira Iyalorixá a africana T'á Joaquina, Maria Joaquina da Costa, escrava liberta oriunda da Nigéria, juntamente com outros

3 O complexo cultural nagô no Brasil remonta suas origens às regiões que correspondem hoje ao sudeste e centro da Nigéria e ao Sul e Centro da República do Benin (ex-daomé), compreendem nações conhecidas como Oyó, Egbá, Egbado, Ijexá, Ijebu, ketu, Sabé, labá e Anagó. Incorpora traços dos fons, adjás, huedás, jegues, malis e outros, conhecidos no Brasil com o nome genérico de jejes (SANTOS; SANTOS, 1995, p. 51).

4 O Estatuto da Sociedade de Culto Afro-brasileiro Filhos de Obá não está disponível ao público, está restrito a direção da entidade.

⁵ Trecho da entrevista da Iyalorixá do Terreiro Filhos de Obá Ginalva Rocha.

africanos. Mulher possuidora de grande conhecimento sobre as tradições de culto africano, deixou durante sua liderança à frente do Terreiro um legado para todo o Estado de Sergipe.

Tornou-se uma figura lendária pela forma de articular a presença de várias etnias em um único terreiro. Ela inaugurou em Sergipe o modelo organizacional de culto em vigor até os dias atuais. É notável sua capacidade de relacionar religião e ação social dentro de um formato de terreiro. T´a Joaquina e outros africanos não buscaram referências de organização na igreja católica, mas reportaram-se à concepção cultural do terreiro para conceber o funcionamento de suas atividades.

Atribui-se a T´a Joaquina o aviso ao município de Laranjeiras de que chegaria com poder avassalador uma epidemia de varíola e que deveria ser feito uma oferenda para Xapanã, uma grande oferenda para que a cidade fosse poupada da terrível enfermidade. Desacreditada, T´a Joaquina ajoelhou-se no tempo e clamou ao Orixá que, para provar que dizia a verdade, ela deveria ser a primeira vítima a ser atingida pela varíola. Assim se deu, T´a Joaquina faleceu em virtude de ter contraído a varíola. Fato é que em 1911, a cidade de Laranjeiras quase foi dizimada por uma epidemia de varíola.

O Terreiro Filhos de Obá tem como patrono o Orixá *Obaluàyé*⁶, a festividade em sua homenagem é realizada no mês de agosto nas três nações. Na nação angola oferta-se o tabuleiro de pipocas, na nação ketu o Olubajé e, no nagô a cerimônia dos cachorros. Como matriarca temos a Orixá Oyá⁷, e em 4 de dezembro é feita sua celebração.

A região dos Obás na Nigéria, para nós, é um referencial de origem no continente africano, pois esta localização geográfica, dada por T´a Joaquina no Estatuto da Sociedade, permite reforçar que a diversidade de culto dos Filhos de Obá

⁶ Obaluàyé, o "Rei, Senhor da Terra. *Obaluàyé* é um termo ioruba que significa "rei e senhor da terra": *Oba* (rei) + *Aiye* (terra). Também é conhecido como *Babá Igbona* = pai da quentura). Outra corrente o define como: *Obàluáyé*: *Obá - ilu; aiye*; rei, dono, senhor da vida na terra; Omolu; *Omo-ilu*; rei, dono, senhor da vida. Obaluaye é identificado no jogo do merindilogun pelos odus Irosun, Ossá, Éjilobon e representado materialmente e imaterial no candoblé através do assentamento sagrado denominado igbá obaluaye. É considerado a energia que rege as pestes como a varíola, sarampo, catapora e outras doenças de pele. Ele representa o ponto de contato do homem (físico) com o mundo (a terra). A interface pele/ar. No aspecto positivo, ele rege e cura, através da morte e do renascimento (VERGER, 1977)

⁷ Também conhecida Iansã, provém do nome do rio na Nigéria, onde seu culto é realizado, atualmente chamado de rio Níger. É uma divindade do fogo como Xangô, mas também é relacionada ao elemento ar, regendo os raios, domina os ventos (VERGER, 1977).

ocorre em virtude de sermos oriundos de uma região do continente africano complexo em sua composição étnica. Em virtude de aliar-se ao complexo de matriz africana além da cultura iorubana, o povo banto e os islamizados.

O Babalorixá Alexandre José da Silva, sucessor de Maria Joaquina da Costa, foi o segundo líder religioso que assumiu o cargo no terreiro aos 13 anos de idade. Nascido em 1900, esteve à frente dos Filhos de Obá por 64 anos, faleceu em 1977. Com uma vida dedicada ao culto dos Orixás, Alexandre deu continuidade ao legado de sua Iyalorixá, expandiu o terreiro, fez fama em virtude da sua força espiritual de resolver questões de sua ampla clientela e grande número de filhos de santo, além de demonstrar conhecimento na liturgia dos orixás, nkises e voduns. Era conhecido por todos por ser um homem que ajudava quem necessitasse. Segundo relato de mãe Ginalva, em entrevista, a própria T´a Joaquina fez seu parto, em trecho a seguir:

O Pai Alexandre foi o segundo Presidente da Sociedade de culto Afro Brasileiros Filhos de Obá, a tá Joaquina fez o parto dele, quando ele nasceu que ela viu, e disse, este menino, tem um grande futuro. Ela trouxe ao mundo e passou todos os ensinamentos para ele⁸.

O Terreiro Filhos de Obá tem como finalidade o culto ao sagrado da religião de matriz africana. Destaca-se por sua formação étnico-racial diversificada, o culto a ancestralidade de referência africana, indígena, como também as personalidades da encantaria brasileira.

O Sítio Histórico Filhos de Obá compreende em torno de dez tarefas⁹ de terra. É tombado em nível estadual, e aguarda desde 1994 o tombamento federal. O embargo em reconhecê-lo como um lugar de memória e acolhimento da população é retrato de uma política de patrimônio, em nível estadual e federal, dominada por grupos políticos, que ocupam os órgãos para atenderem aos seus próprios interesses.

O tombamento em nível federal é relevante porque reafirma os saberes tradicionais, como um lugar que promove há mais de um século resistência ao implantar no estado de Sergipe um modelo agregador de várias culturas, elabora uma história narrada e protagonizada pelos próprios agentes. O que mais chama a atenção

⁸ Trecho da entrevista da Iyalorixá do Terreiro Filhos de Obá Ginalva Rocha.

⁹ Tarefa é uma medida agrária constituída por terras destinadas à cana de açúcar e que em Sergipe corresponde a 3.025 m².

na história construída pelos Filhos de Obá é a autonomia política e cultural impressa nas ações desenvolvidas pelo Sítio. Todas as atividades têm, como questões centrais, o fortalecimento da identidade negra, valorização do legado africano, a afirmação de uma percepção de vida a partir da ancestralidade. Estratégias que representam, a luta contra o racismo, a invisibilidade e a opressão. Nisto, o Sítio Histórico Filhos de Obá se alia ao conjunto de organizações no período pós-abolicionista como um foco de resistência.

Todo o processo de criação do Terreiro Filhos de Obá ocorre no intenso cenário da abolição da escravidão e pós-escravidão. De tal modo, que o registro da história do Terreiro Filhos de Obá é uma contribuição para a memória do povo negro e sua ancestralidade africana. É também uma forma estabelecer um nexos temporal de mais de um século de existência. Este registro é importante para o terreiro por atender inicialmente à expectativa de colaborar com a revisitação da nossa história, a partir da nossa própria voz, uma colaboração para combater o epistemicídio. A escrita, neste caso, se alia ao conjunto de ações de transmissão da memória.

A luta para acabar com a dominação, a luta individual para se opor à colonização, deslocar-se de objeto para sujeito, expressar-se no esforço de estabelecer uma voz libertadora – aquela maneira de falar que não é mais determinada por sua posição como objeto, como ser oprimido, mas caracterizada pela oposição, pela resistência. Ela demanda que paradigmas mudem – que aprendamos a falar e também a escutar, para ouvir de uma nova maneira (HOOKS, 2019, p. 50).

O terreiro se configura como um espaço agregador de negros libertos. Os escravizados, explorados, além de viver pouco tempo em virtude dos maus tratos, eram obrigados a negar sua cultura e religião, o que se configura um processo de genocídio dos povos negros.

Se não fosse a organização política e social das negras e dos negros que se insurgiram e criaram formas apartadas do sistema, não teríamos sobrevivido até os dias de hoje com referencial de povo de matriz africana. Devemos isto à auto-organização dos trabalhadores escravizados que haviam conquistado sua liberdade. Diante disso, criar um referencial organizativo se apresentou pelo firme propósito de manter-se vivos individual e coletivamente, mas também em reação ao racismo estrutural que lhes foi imposto.

A abolição da escravatura é chamada de “falsa abolição”, pois mudou o sistema, mas a forma de exploração do trabalho da população negra teimava em continuar com similares formas de abusos. Uma abolição incompleta, feita tão somente para satisfazer aos interesses da economia capitalista. O Estado brasileiro, que deveria garantir e acolher aos recém-libertos, deixou desassistida toda a população, sem emprego e exaustivamente perseguida.

Mesmo vivendo nesta situação de adversidade, estas pessoas buscaram formas de superar o abandono. Entretanto, o protagonismo de escravizados pós-abolição buscou atender as demandas de sobrevivência de boa parte da população negra, criando seus próprios espaços de convivência e de apoio. A ação pioneira dos escravizados libertos, foi, sem sombras de dúvidas, o principal suporte para que famílias pudessem tocar suas vidas.

1.2 Laranjeiras e sua relação com o terreiro

A Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá - SCAFO¹⁰, criada por africanos que se organizaram com propósito de manter suas tradições de culto, de prestar assistência à população do município de Laranjeiras, por meio de doações de seus associados. Criada em 1909, contava com a direção de T´a Joaquina, africana liberta e mais três ex-escravizados.

O nome Sociedade de Culto Afro Brasileiros Filhos de Obá traduz o legado cultural que o terreiro representa. Assim, importa destacar que se trata de duas instâncias, uma cuida da parte espiritual, a outra da parte social, política com a comunidade e órgãos governamentais e intragovernamentais.

A palavra “sociedade” se refere ao coletivo de etnias que formaram o terreiro. A expressão “culto afro-brasileiro”, remete à vocação religiosa de origem africana e brasileira. “Filhos de Obá”, ao pertencimento à cidade de Obá na Nigéria, conforme relatos de Mãe Ginalva. Uma forma de nunca esquecermos de onde viemos.

10 Depoimento de Mãe Ginalva em entrevista A Sociedade foi fundada em 1909, o terreiro é mais antigo que a sociedade, mas não temos este registro. O terreiro Filhos de Obá, nasceu no Porto de Oiteiros/Laranjeiras, tempos depois foi comprado este terreno.

Uma nomeação que vai além da assistência social, pois a Sociedade, ao atender as demandas de sobrevivência da comunidade de Laranjeiras, se inseriu no conjunto de organizações de resistência negra no estado de Sergipe. A Sociedade de Culto Afro-brasileiro Filhos de Obá é uma afirmação autêntica de filiação aos dois continentes, africano e americano, estabelecendo uma intenção política de não deve se confundir com ações de sincretismo, assimilação da religião do colonizador europeu. Uma instituição que se preparou para o período pós-abolição, entendendo ser ainda, algo a ser enfrentando por boa parte dos negros e negras libertos em virtude da deficiência da Lei Áurea. Desafios de caráter pessoal e coletivo.

Manter-se juntos, após a promulgação da lei foi uma estratégia criada pelo povo do candomblé. No caso dos Filhos de Obá, este objetivo se realiza sem perder de vista valores culturais constituintes das trajetórias de cada etnia. A fundação da Sociedade de Culto Afro Filhos de Obá - SCAFO, levanta a questão para a diversidade de estratégias de enfrentamento ao racismo, chama a atenção para utilização de outros recursos, para além da transmissão oral para registro da memória. A SCAFO se instituiu como um marco organizativo institucional de preservação da memória, lugar agregador para o desenvolvimento daqueles que os procuravam, uma espécie de núcleo administrativo de negras e negros libertos, pessoas que perceberam a real necessidade de prover suas próprias necessidades, pois a lei assinada pela princesa regente não previa ações de reparação aos danos causados pela escravização, em pecúnia ou outras formas de indenizações. Fato que mostra o grau organização coletiva para garantir o sustento de boa parte da população ex-escrava face ao abandono e à miséria. Negras e negros libertos que detinham maior autonomia financeira, buscavam por meio da Sociedade atender as necessidades básicas de uma população “recém-liberta”.

Fundada em 1909, a Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá continua realizando ações de assistência até os dias de hoje. Formada por pessoas pertencentes ao terreiro, promove ações de valorização da cultura negra, afro empreendedorismo e capacitação profissional. Assim como seus pioneiros, os novos integrantes da casa atuam no combate ao racismo religioso.

Desde que a Iyalorixá Ginalva Rocha assumiu a liderança do terreiro e da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá em 1993, suas ações voltaram-se para reorganizar as atividades de assistência social e promoção cultural.

Assim, organizou na área cultural o Grupo de Dança Onilè, Banda Axé Obá e o Bloco Afro Carnavalesco. Estes grupos foram criados com o objetivo de fomentar a cultura afro e fortalecer a construção da identidade negra da população de Laranjeiras. Segundo as palavras da própria Iyá Ginalva, o racismo no município estava muito forte, ao ponto das pessoas negarem sua própria cor. Para não serem discriminados as pessoas se diziam “morenos”, em vez de se chamarem negros:

Eu não comecei pela parte religiosa, porque a discriminação racial, aqui estava muito grande. As pessoas não se achavam negras, por isto eu resolvi começar por esta parte, realizando projetos culturais de fortalecimento da identidade negra, formando grupo de dança, Grupo Onilé, Banda Axé Obá, e depois um grupo afro carnavalesco. E foi assim, que quando eu vi que as pessoas começaram a se integrar, achavam que não tinha mais a parte religiosa eram somente cultural, aí eu deixo entregue a coordenadores e fui me dedicar a parte religiosa para equiparar, as pessoas já estavam mais, confiantes, se sentindo mais seguras, algumas pessoas que diziam que eram morenos, já começaram a dizer que eram negras. Os cursos profissionalizantes, atendiam a jovens de laranjeiras e de outros municípios, como Nossa Senhora do Socorro, Riachuelo, Pedra Branca. Os jovens recebiam bolsa, tinha alimentação e transporte. Foi um trabalho para o fortalecimento da auto estima para o enfrentamento das barreiras impostas pela sociedade, pois não tinha nada para juventude, muitos se formaram e foram trabalhar, colocaram barraca de acarajé, montaram restaurante¹¹.

¹¹ Trecho da entrevista da Iyalorixá do Terreiro Filhos de Obá Ginalva Rocha.

Figura 3 – Grupo de Dança Afro Onilé



Fonte: Acervo Terreiro Filhos de Obá.

Figura 4 – Grupo de Dança Afro Onilé



Fonte: Acervo Terreiro Filhos de Obá.

Na área de educação o Filho de Obá ofereceu aulas de reforço escolar para as crianças, com a intenção de diminuir a evasão escolar e dar ocupação às crianças enquanto as mães e pais trabalhavam fora.

Os cursos de culinária afro e turismo étnico buscaram atender a vocação econômica do município. Esta capacitação atendeu a jovens do município de

Laranjeiras e cidades do entorno. Os adolescentes recebiam bolsa, transporte, lanche e almoço. O conteúdo destes cursos compreendia direito da criança e adolescente e questões raciais. O conteúdo específico era ofertado por profissionais qualificados na área, uma professora de culinária e um professor da área de turismo, além da presença de outros educadores em temas transversais. As aulas teóricas aconteciam na sede do terreiro. As aulas práticas do curso de culinária foram dadas em espaço aberto ao público em Aracaju e Laranjeiras com a venda dos alimentos produzidos pelos estudantes. A prática do curso de turismo étnico aconteceu por meio da visitação do patrimônio artístico e religioso do município.

Figura 5 – Alunas do Curso Turismo Étnico



Fonte: Acervo Terreiro Filhos de Obá.

A casa, desenvolve três projetos de sustentabilidade para a comunidade geral, O primeiro é a Visitação ao Sítio Histórico Filhos de Obá. Constantemente, Filhos de Obá recebe vários turistas, estudantes, pesquisadores, pessoas de outros terreiros para saber da história e conhecer o patrimônio. Estes visitantes são conduzidos pela trilha dos orixás, mata adentro. Neste caminho eles encontram o assentamento na árvore do Nkise Ogum, passam pela casa dos Exus, aldeia dos caboclos, Ossaim, Odé, e finalizam na árvore onde está assentado o Orixá Xangô. Neste caminho os visitantes passam pelo assentamento do Nkise Tempo. A mata atlântica do Sítio

encontra-se preservada com espécies nativas próprias deste bioma, os animais encontram neste ambiente condição favorável para garantir sua reprodução.

Figura 6 – Iyalorisá realizando reflorestamento da mata do Sítio



Fonte: Acervo Terreiro Filhos de Obá.

A segunda iniciativa é o Museu Comunitário localizado na sede do terreiro. Este museu expõe artefatos, fotografias, vestimentas de Orixás. Durante a visitação é contada a história do terreiro com a explicação de cada instrumento significante e qual sua importância para o terreiro.

Figura 7 – Museu Comunitário Filhos de Obá



Fonte: Acervo Terreiro Filhos de Obá.

Figura 8 – Inauguração do Museu Comunitário Filhos de Obá



Fonte: Acervo Terreiro Filhos de Obá.

Figura 9 – Inauguração do Museu Comunitário Filhos de Obá



Fonte: Acervo Terreiro Filhos de Obá.

Banquete de Chão é um projeto na área de culinária afro oferecido a visitantes que queiram desfrutar da comida de terreiro, como também pode ser contratada em forma de *buffet* entregue em residência e eventos da cidade. A comida é produzida pelas integrantes do próprio terreiro.

Figura 10 – Turista consumindo do Banquete de Chão



Fonte: Acervo Terreiro Filhos de Obá.

Figura 11 – Logomarca dos serviços de culinária dos Filhos de Obá



Fonte: Acervo Terreiro Filhos de Obá.

Figura 12 – Filha da Casa apresentando pratos do Banquete de Chão



Fonte: Acervo Terreiro Filhos de Obá.

Figura 13 – Cartaz do Banquete de Chão



Fonte: Acervo Terreiro Filhos de Obá.

Para dar visibilidade à casa, a comunicação é feita por meio das redes sociais. Temos uma página no *facebook*¹² e conta no *instagram*¹³. Nesses espaços são divulgadas ações realizadas pelo Terreiro e pela Sociedade, como a realização de eventos culturais, participação em eventos externos e festas do terreiro.

Assim, a relação de Laranjeiras com o terreiro é de intensa movimentação. A comunidade tem espaço aberto para acompanhar o cotidiano da casa por meio de diversas formas. Todas estas ações empreendidas têm como objetivo maior aproximar a população da cultura de matriz africana, em busca de possibilitar que a sociedade tenha acesso às narrativas dos povos tradicionais de matriz africana para evitar o apagamento de uma história que resiste no município de Laranjeiras.

¹² Facebook: Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá

¹³ Instagram: Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá

1.3. Uma história do terreiro

Roda de Conversa realizada no barracão do Terreiro Filhos de Obá em 14 de outubro de 2018, Laranjeiras – Sergipe

Nesta seção está registrada a transcrição completa das falas dos participantes a roda de conversa. A opção por não fazer um recorte, selecionando trechos das falas, se dá a fim de oferecer um registro mais completo e fiel das práticas e da vivência do terreiro.

Participaram da roda onze pessoas, 01 criança, 02 homens, 08 mulheres, todas e todos mobilizados pelo próprio terreiro. Dentre os participantes tivemos um Iyáwó os demais eram abiãs em preparação para dar obrigação de iniciação. A faixa etária dos presentes chama a atenção por ser maioria jovem. Todos os participantes da roda de conversa concordaram que suas falas e seus nomes fossem publicados. Por ser realizada em um dia de domingo, logo após a festa de Ibeji¹⁴, algumas pessoas voltaram para suas casas.

A roda de conversa durou três horas e meia, um longo tempo de partilha do viver no Terreiro Filhos de Obá. Para orientar a conversa foram apresentadas questões motivadoras, um estímulo para a troca de vivências. A primeira questão foi sobre “o poder da fala” as pessoas foram orientadas a responderem em dupla, após um tempo de troca de ideias sobre a pergunta apresentada apenas uma pessoa falou em nome da dupla, mas mesmo assim nomeamos a dupla, por considerar que a fala resultou na síntese apresentada. Na segunda questão apresentada ao grupo foi: Como você chegou ao Terreiro Filhos de Obá? A resposta a esta pergunta mapeia a trajetória de parte dos membros em sua entrada no Terreiro, eleva a percepção de pertencimento e memória, como também a presença ancestral em todo este percurso.

Primeira Questão apresentada para a Roda

É através da fala humana que a gente perpetua nossa tradição, é importante porque é a partir daí que poderemos saber os direitos os deveres, os costumes, os hábitos, comportamentos, e a ação.

¹⁴ Ibeji é um Orixá de grande reverência nos candomblés do Brasil, caracteriza-se por ser gêmeos.

Figura 14 – Roda de Conversa



Fonte: A autora (2019).

Figura 15 – Roda de Conversa



Fonte: A autora (2019).

Maria José e Luís Henrique

“A maior parte da sociedade tradicional considera mentira ou verdadeira, mas eu acho assim que em um terreiro, que tem uns terreiros por aí que conta muitas mentiras, mas a minha mãe só aceita a verdade, e a moral tem que se ter”.

Márcia e Jacilene:

“O que você aprendeu o correto e o certo, mas na hora de repassar você faz de uma forma errada, e depois você não quer repassar o certo, você vai passar o errado, e isso acabando refletindo em toda a comunidade, criando uma instabilidade entre o que é certo e o que é errado, mas mesmo eu vou repassar de uma forma errada”.

Vitória e Conceição

eu acho que no candomblé a palavra é muito importante por que diferente de outras religiões, que tem determinado livro ou alguma coisa, que foi escrito para ser repassado, o que eles querem o que eles fazem possuem uma ferramenta para ensinar, enquanto no candomblé nós precisamos repassar oralmente até hoje, e vai continuar assim, por isso acho que a palavra pode conservar e destruir, que eu sei o que é certo Mãe Ginalva foi ensinada pelo nosso avô Alexandre, ela sabe o certo, mas ela pode tanto conservar a religião tradicionalmente quanto destruir aqui no nosso terreiro. Tudo depende do que for repassado.

Diego e Edilma

A palavra, a fala dentro do candomblé, ela tem muita força, muito poder, como o poder de unir, como o poder de separar, assim é uma fala mal-intencionada, alguém pode ouvir algo e na hora de repassar, vai gerar sua intriga, talvez a forma de repassar, não é a mesma, e aquilo se transforma e gera-se confusão, e também a questão, e também a questão da fofoca, e também a fala tem o poder da paz, aquele que saber usar, da oralidade, para fortalecer o axé, pra unir as pessoas. Como a nossa Iyalorixá está sempre buscando isso, unir os filhos da Casa, toda vez que acaba um Xirê, que acaba uma sessão, tem sempre uma conversa, voltada a nesse sentido de união da comunidade o quanto isso é importante para o próprio axé, em relação ao seu terreiro e a si próprio, em relação ao seu irmão é isso que vai trazer o fogo da presença e da ausência da paz. Então o meu entendimento, como eu também faço esse estudo a parte, do meu próprio curso, eu estudo muito filosofia e história africana, eu já li algumas obras que falam sobre a oralidade na cultura africana, Filhos de Obá ele tem essa veia de defender o caminho

da tradição de maneira rígida, e esse é um traço trazido pelos africanos escravizados, então lá tinha esses costumes de haver locais restritos para ensinamento das culturas então as pessoas que tinham cesso a esses locais recebiam esse aprendizado e não tinham autorização para registrar de forma alguma, a não através da oralidade, até que os europeus chegaram até lá e quebraram esse costume, pois aprenderam na África e levaram para o resto do mundo o conhecimento como se fosse deles mesmos. a fala perdeu a importância e começou a se valorizar a escrita, e aí entra o papel da destruição, foi que a fala perdeu a força, e deu-se importância demais a escrita, temos aqui nossa Mãe Ekeji que está sempre nos ensinando uma cantiga ou passando um ensinamento, ou dando uma orientação até mesmo no meio de uma sessão, isso tudo é a riqueza que temos como tradição no terreiro, que é aquilo que os filhos de obá defende, que é mesmo a tradição o máximo que nós podemos ter da tradição africana aqui. Claro que com o passar do tempo muita coisa muda, algumas características do culto mudaram, mas enfim. Eu acho que é um dos poucos lugares no Brasil que continua a defender a tradição tão fielmente, e aí temos o ponto da construção, que também poderia ser defesa daquilo que criou tudo isso aqui, que é o fogo da criação, e a função da desvalorização da fala seria a destruição.

Na primeira questão colocada à roda, o que me chamou atenção foram os seguintes elementos:

- **Ética e valores:** A ideia da verdade como um valor. O repúdio à mentira. Logo na primeira fala de Maria José e de Luís Henrique.
- **Centralidade da oralidade:** na fala de Márcia e de Jacilene, na fala de Vitória e de Conceição, e na fala de Diego e de Edilma, que tratam de como se deve repassar a verdade, e porque a oralidade é especialmente importante no candomblé. No final da fala de Diego e Edilma, a questão da oralidade aparece novamente, agora já discutindo a colonialidade: sobre como a valorização da escrita em detrimento da oralidade pode significar a destruição da tradição e a perda da identidade, pela perda da força da palavra.
- **Defesa da tradição:** na fala de Diego e de Edilma, a defesa da tradição aparece como uma característica específica do terreiro filhos de Obá, o que também justificaria por que o terreiro valoriza os processos de transmissão do conhecimento. Diego e Edilma chamam atenção também para a

importância vital da Mãe Ekeji na manutenção da tradição, ou seja, não é apenas uma questão de respeito à hierarquia. A Mãe Ekeji atua ativamente para garantir a transmissão da tradição. O fato de que seja uma mulher também fala muito sobre como a questão do gênero opera na tradição do candomblé.

Segunda questão apresentada para Roda de Conversa: Como você chegou ao Terreiro Filhos de Obá?

Figura 16 – Roda de Conversa



Fonte: A autora (2019)

Dofono

Eu acho que minha mãe veio primeiro com problema de saúde quando eu era criança, ela veio fazer uma consulta, com problema espiritual, ela teve que dar um bori, de urgência, e a Mãe Ginalva organizou tudo e, graças aos orixás, ela está aí hoje. E ai eu pequeno ia para a casa de minha vó, e um dia ela me trouxe para cá, gostei de primeira, e comecei a frequentar, todos sabiam que ela era minha parente, gosto do terreiro, e então me desenvolvi aqui, fiz o bori, e Mãe Ginalva viu a necessidade de eu fazer um santo, fiz o santo, com ajuda da minha mãe, Orixá, mais dela do que minha mesma, e fui iniciado, e antes disso Mãe Ginalva, minha mãe Ekeji Mariêta já viu que eu tinha uma voz boa e já fui aprendendo com ela, e agora eu estou aqui muito bem, e vou continuar.

Edilma

eu sofri muito, e eu cheguei aqui pra assistir um ensaio do grupo de dança Onilè da Casa, com 11 anos,, assisti lá onde é o museu, conheci Mãe Ekedí, Mãe Ginalva, adorei elas, decidi vir pra cá, até cheguei a entrar no grupo, eu não conhecia o que era Orixá, candomblé e os Filhos de Obá, e Mãe Ginalva e Mãe Ekedí foram me ensinado, e eu fui ficando, cheguei em 1996, quando foi 06 de agosto de 2004, eu dei meu primeiro bori, assentei o meu Orixá, e até hoje não tem jeito de eu sair daqui.

Maria José

“Eu vim aqui com doença, e nisso eu fiquei, vim pra dar uma limpeza, e estou aqui fazer o que né. Fiquei muito inchada, e se eu não desse o bori, eu emborcava”.

Luís Henrique:

“Desde a barriga da mamãe estou aqui, dei meu bori com 9 anos, hoje já tenho 12, e daqui a alguns anos assentarei meu Santo, axé e só. Conheci muita gente linda, minha madrinha Edilma, meu padrinho, que não está presente hoje, por que foi na rua, conheci Mãe Ginalva e mãe Ekedí com 1 ano de idade, e só, axé”.

Jacilene¹⁵:

Há muitos anos estive aqui, não conhecia minha Mãe Ginalva, que era minha parente e eu não conhecia, fiz uma limpeza, e depois sumi, então tive uma urgência, foi quando eu entrei em outro lugar pois era perto, passei 9 meses lá, até o Iyalorixá morrer, e fiquei desorientada, então liguei para minha Mãe Ginalva pedindo ajuda sem saber pra onde ir, e muitas vezes eu sonhava com esse lugar, ai eu vim falei com ela pelo telefone, ela me recebeu, em outubro de 2016 eu dei meu primeiro bori, e vai fazer 2 anos agora, e gostei muito de vir aqui, as vezes eu penso até que não sou capaz, achando que estou velha e essas coisas, mas minha mãe ajuda muito a gente, e gosto muito de estar aqui, principalmente da minha mãe, de minha tia, de meus irmãos, e então penso nunca de sair daqui, só se, não sei, mas, tô aqui, pro que der e vier, minha mãe ajudou muito, com as coisas do bori e tudo, não tenho como agradecer, que os Orixás deem muita força e saúde a senhora.

15 Jacilene não é mais membro do Terreiro.

Figura 17 – Roda de Conversa



Fonte: A autora (2019).

Márcia

eu cheguei aqui no terreiro há anos, vim participando do grupo de dança Onilè, depois passei, fiz curso de turismo étnico, corte e costura. E como eu dei trabalho a minha mãe, e depois de tudo isso, os grupos acabaram, e eu não tinha o vínculo com a parte espiritual da casa, apenas a social, antigamente, uma certa época eu andava que nem doida, eu tinha dor de cabeça dia e noite, ninguém sabia o que eu tinha, tava ficando doida, ia pro hospital mas não dava em nada, e minha mãe que me teve me trouxe aqui, foi minha vó que chegou e disse leva ela lá no Sitio pra rezar nela e, nisso de vim rezar que até hoje estou aqui, me afastei mas voltei, ai vim, rezou e minha descobriu que não era nada, de saúde, era espiritual, tem que cuidar dessa menina aí deu limpeza, de um primeiro bori, deu bori, e fiquei vindo, participando. Engravidei do Luís Henrique, e ai comecei a ter uns sonhos malucos, sempre fui muito medrosa todo dia chegava com um sonho diferente contando a minha mãe, ela dizia que não era nada mas ela sabia o que era, graças aos Orixás pra eu não ficar me pressionando, tive o Henrique, graças aos Orixás e a minha mãe, que se não fosse ela, eu não estaria viva, e muito menos Luís Henrique pois não chegaria aqui, então hoje eu devo

toda minha vida a ela, por que assim, minha mãe me teve, cheguei aqui, a tempo ainda, de cuidar. Depois disso passei um tempo afastada, por que realmente eu não tinha a cabeça de vir, mas chegou um dia que tive a força para fiz o caminho para voltar, pois eu saia de casa para vir mas nunca chegava no Sítio e um dia eu cheguei, levei a maior bronca, minha mãe me fez virar filha de santo, fiquei desnorreada ainda mais do que já estava, e um dia encontrei fomo e me disse que minha mãe estava doente e ai eu disse eu vou lá ver ela, e quando eu fui ver era uma festa que eu não queria ir, e depois disso eu dei meu segundo bori, já com, o Henrique bebê, e esse foi outro trabalho que minha mãe teve que fazer, passei mal, e foi um dia onde tudo que tinha que acontecer aconteceu, mas minha mãe muito abençoada pelos Orixás, sentiu aqui que eu não tava bem e correu para, fazer tudo o que ela tinha que fazer pra me salvar, pra me tirar mais uma vez do meu pé na cova, dei trabalho eu já sei, reconheço muito, agradeço muito a minha mãe e a minha mãe ekede Marieta.

Vitória

Eu acho que minha história aqui começou no ventre da minha mãe que quando ela estava grávida de mim houve algumas coisas que não ia me conceder e eu tinha cinco meses que com a ajuda de Mãe Ginalva ajeitou lá e eu nasci. Minha mãe que já estava aqui quando eu nasci e eu sempre vinha, mas quando eu fiquei maior comecei a ver umas coisas, mas eu era muito criança e até que um dia eu estava sentindo mosquito mordendo o tempo todo, e foi quando eu precisei dar um bori com sete anos, dei o bori e nunca mais tive nada, já tenho 18 anos e nunca mais passei por isso.

Conceição

Eu cheguei aqui foi por que minha vó me trouxe, por que quando eu era criança eu passava muito mal na rua ficava revirando os olhos e não enxergava ninguém e passei uma vez mal no quintal da minha vô e minha vô ficou muito assustada e, minha vô disse olhe eu vou ter que te levar lá pra Ginalva te ver, ai me trouxe Mãe Ginalva disse que não era nada, era pra eu procurar um médico ai fiquei aqui vindo como visita, gostava das festas , aí eu acabei gostando do terreiro aí disse eu vou entrar, fiquei aqui, dei meu bori, com muita dificuldade, mas meu Orixá sempre me ajudando, e ai tô aqui até hoje, com muita luta, querendo ficar minha vida toda aqui.

Edilma

Falar como cheguei aqui é como falar da minha própria história da vida, vindo até mesmo de uma questão familiar eu sou filha de Francisco, que era sobrinho materno de Babalorixá Alexandre José da Silva, e determinado momento em que a casa dos Filhos de Obá, passa por um momento inativo, o meu pai tinha um ex-matrimônio em Aracaju, e veio morar aqui na cidade de Laranjeiras, construiu um barraco do lado do terreiro, e morava nesse barraco e de certa forma vigiava as terras aqui. E foi nisso que ele conheceu minha mãe, e cheguei a nascer, com 3 anos de idade meu pai teve um problema de saúde, um AVC, a minha tia Marieta já morava aqui em Laranjeiras, já tinha saído do Rio, já estava resolvendo junta com a Iyalorixá a questão da reabertura da Casa e minha tia que cuidou do meu pai e ficou com ele lá no hospital, durante muitos meses e no seu leito de morte, o meu pai sofrendo pra morrer tinha a mim e o meu irmão, eu tinha 13 anos e ele sabia da irresponsabilidade da minha mãe e pediu a minha tia pra cuidar da gente, e ele até fala que ele segurou na sua mão e ela já sabia que ele queria pedir que pra ela cuidasse dos filhos dele ela falou pra ele, eu sei que é os seus filhos né irmão pode ir em paz, que eu vou cuidar deles pra você, aí a minha família materna se meteu nisso, já que envolvia questões de pensão e dinheiro, que minha tia Marieta correu pra resolver a questão de pensão alimentícia pra gente pra mim e pro meu irmão e, minha família materna cresceu olho em cima disso e apenas por interesse financeiro quis brigar por mim e por meu irmão, e a minha vó sempre fez questão estranha pra ficar comigo e minha tia Ginalva não quis se meter muito nisso, e acabou que em um determinado tempo eu passei a morar com a minha vó e meu irmão com a minha mãe, só que a minha infância foi muito conturbada a minha família materna completamente desestruturada, e meu irmão Alexandre teve problemas com a minha mãe por que ele já criança andava muito na rua, a minha mãe colocava ele pra pedir esmola, pra ela e essa situação chegou até os ouvidos da minha tia, e o conselho foi acionado, pra resolver essa situação e naquela briga judicial, o juiz decidiu deixar ele num abrigo né até resolver a situação e minha tia falou que ele não ficaria no abrigo, que teria interesse de ficar com a guarda dele e foi quando ela participava nas audiências e por fim o juiz por fim concedeu a guarda dele pra ela, primeiro a provisória e depois a definitiva, e eu ainda morava com a minha vó, mas eu sempre tive conflitos lá, com a minha família materna, de certa forma eu nunca me via ali com a minha família materna de uma certa forma eu nunca me via ali com aquela família, eu sabia que aquele não é o meu lugar né, mas vivi por muitos anos e sempre que tinha uma briga lá eu vinha pra cá com as minhas malas, arrumava tudo e vinha pra cá, minha tia sempre gostou muito de mim, e sempre me recebia e quando minha vó vinha aqui me buscar eu acabava indo eu

voltava por que ela vinha procurar briga e eu acabei voltando, e nessas idas e vindas, até que da última vez eu tinha 12 anos, tive uma discussão lá né, que minha vó tinha os filhos dela e eu cheguei e meus livros estavam todos rasgados todos pintados , e eu fiquei com muita raiva e decidi que não queria aquilo pra minha vida, e então eu vim pra cá, sentei na porta e fiquei pensando no que eu ia dizer, pois na última vez a minha tia Ginalva disse vá quando você brigar você volta, e então eu fiquei sem jeito de pedir e falar. Tia Ginalva me chamou perguntou o que eu estava fazendo ali e inventei uma história que tinha brigado, mas a vontade era de morar ali, e minha tia foi entrou com o pedido de guarda, ela falou pra mim o seguinte, já que você quer ficar aqui, então mamãe vai amanhã no conselho pra comunicar o juiz e pra pegar sua guarda, por que gosto de tudo certo, e a partir daí ela começou a correr com a questão de guarda e todo e juiz também concedeu a guarda provisória e, eventualmente a definitiva, eu completei meus 13 anos e fiquei moça aqui, e dei muito trabalho , pois quando cheguei todos aqui já eram idosos, comecei a namorar, queria sair sem dar satisfação, e foi um problema, mas assim estudei, ela me incentivou muito, e cresci aqui, me criei aqui nos Filhos de Obá, e hoje estou na faculdade já quase me formando, sou estudante de direito, e a pessoa que sou hoje eu devo totalmente a minhas tias, a minha orientação de vida, de primeiro não aceitei o candomblé, vim morar aqui mas não aceitava, participava mas só que indiretamente das festas, nunca quis por que eu via a vida da minha tia e achava que era muita responsabilidade, e eu não queria aquilo pra mim, a mas isso e muito trabalho não posso sair, queria curtir. Nunca gostei das igrejas cristãs, ai me identifiquei com espiritismo, e comecei a frequentar um centro espírita aqui no centro da cidade, e gostava estudava nunca cheguei a participar da mesa, mas nesse ínterim, eu comecei a ter problemas espirituais, eu ouvia certas coisas quando eu ia dormir, tinha uma luz no meu quarto com janelas de vidro que me incomodava toda noite, que minha tia dizer ser questão da minha espiritualidade, mas eu não queria saber, e eu jogava culpa no vizinho, eu sofria muito preconceito na escola por morar aqui e eu não queria sofrer aquilo, negava muitas vezes que morava aqui, pra evitar o preconceito e pra não ser chamada de bruxa e macumbeira, e quando eu tinha 18 19 anos, eu cheguei da academia, e fui dormir na sala do terreiro, e a casa estava de reforma, e fiquei passando mal, com dor de cabeça, achando que estava gripada, mas aí outras pessoas da casa começaram a sentir isso também, e lá decidi investigar e era um espírito que incorporou numa pessoa e só chorava, que ela achava ser meu pai e foi ai que eu perguntei pra ela por que em mim esse espírito? E então ai eu decidi que queria me cuidar, ai eu conheci o Breno, e as pessoas achavam que eu decidi dar o bori devido

a essa amizade, e então eu dei o bori em 2012, dia 24 de março, foi eu Breno Tiago Juquinha, Maria José, foi muita gente, e estou aqui aprendendo, sempre fui muito rebelde dentro do candomblé, comecei a entender a pouco tempo o que é viver em comunidade, através da sabedoria da Iyá, através de recados da entidades, sempre fui uma pessoa que dava trabalho ao terreiro, e por viver no terreiro eu tive problemas por saber separar a Ginalva tia e a Ginalva Iyalorixá, assim como Marieta tia e Ekedí Marieta, e as vezes acabava confundindo e isso refletia na minha vida toda mas assim, hoje estou aqui, vacilei muito, já era pra estar iniciada, não tinha isso como objetivo de vida sempre fui muito vaidosa e não queria perder meus cabelos. E o Orixá me deu uma oportunidade quando eu tinha vinte ou vinte e um anos, pela forma de uma indenização, que eu gastei todo, e estou sendo muito cobrada por isso, e não sei quando terminará, mas sou muito feliz e é essa um pouco da minha história nesse terreiro. Casei recentemente e me mudei, não mais resido no terreiro já tenho minha casa minha vida e estou me adaptando a isso, axé.

Diego

Minha história aqui começou a muito pouco tempo perto dos outros irmãos e irmãs falaram, mas a minha busca pela religião começou a 2 ou 3 anos que estou, nessa guinada espiritual. Eu passei muito tempo da minha vida me declarando ateu, com 13 anos de idade eu li a bíblia completa e estudava filosofia, depois de 1 ano e meio 2 anos eu li a bíblia novamente por que as leituras de filosofia foram se aprofundando e depois disso eu comecei a me declarar ateu, e depois desse período de 3 anos, Na época eu estava em outro relacionamento, no meio da noite eu tive um sonho onde eu acordei muito assustado e me recomendaram a buscar um terreiro pois segundo o sonho era um recado do Orixá. Então eu passei esse período todo de 2 anos e meio nessa busca por um terreiro até que no início desse ano já na faculdade, eu estudo jornalismo, eu recebi a tarefa de fazer um relatoria de fazer uma visita a um museu, como eu não queria visitar os museus de Aracaju, eu busquei o contato do museu afro de laranjeiras, quando eu coloquei a busca por museu e laranjeiras, o primeiro que apareceu foi o museu dos Filhos de Obá que eu nunca tinha ouvido falar, então na mesma hora peguei o contato e por acaso foi o meu irmão Kaioci que atendeu, marquei com ele uma visita e vim fazer a visita pela primeira vez, já tinha ido em outros terreiros em outras casas, apesar de ter me sentido muito bem não foi igual aqui. Quando eu cheguei aqui eu acho que fui abraçado por alguma coisa boa que eu ficava encantado e ele explicando eu ficava mais encantado ainda porque eu vinha estudando candomblé por fora e nunca tinha sentido a força que senti aqui. Fiz a visita e deixei o contato com ele mantive o contato na esperança dele me

avisar quando fosse acontecer uma festa ou alguma coisa assim e cerca de quinze a vinte dias depois, por acaso, mas eu tenho certeza que foi coisa do Orixá, na faculdade eu acabei conhecendo a Edilma, e ela me reconheceu pois eu seguia a página do museu no facebook, e a partir daí começar a ter contato e foi quando depois de algum tempo eu pedi a ela pra me falar com a Iyá e ela disse que me aceitava, que tudo bem, e comecei a minha vida espiritual basicamente assim, muito nessa coisa a partir da minha entrada aqui nos Filhos de Obá e até hoje estou aí desenvolvendo. Há cerca de doze meses atrás eu dei meu primeiro bori, estou super feliz, basicamente há um mês eu casei, tenho minha própria casa agora resido aqui em Laranjeiras, estou muito feliz com isso, e meus planos são para fazer Orixá o mais rápido possível, dentro das possibilidades, gosto muito daqui, gosto muito dos meus irmãos e é isso. Só tenho que agradecer a Mãe Ginalva e mãe Ekedí, e é isso.

Na segunda questão, o que chamou a atenção foi a diversidade de trajetórias que levaram as pessoas até o terreiro. Vale destacar nos relatos como algumas pessoas já eram filhas e filhos de famílias que já participavam do Filhos de Obá, sendo a segunda geração da casa, moradoras de Laranjeiras o que também aponta para a relação entre o terreiro e o município.

Encontramos pessoas com ascendência com o avô Alexandre e moradores da cidade de Aracaju, dando mostras que a casa não é uma comunidade fechada. Além disso, algumas pessoas relatam que foram para os Filhos de Obá para se curar de uma enfermidade, problemas de saúde só superados depois que a pessoa passou a atuar no terreiro; desorientação para encaminhar questões da vida, enquanto outras falam sobre estarem no terreiro por um chamado espiritual. É uma relação entre corpo e espírito.

As falas dos participantes da roda de conversa é uma narrativa que converge para todas as atividades do terreiro para o fortalecimento da identidade de matriz africana, como descendentes de uma cultura que articula reconhecimento e consciência de pertencimento diaspórico. Como também uma afirmação de que a vinculação à tradição afro-brasileira compreende uma defesa de direitos de existir em padrões descolonizados, o que se traduz em uma ação política para subverter ao que é imposto como prática de estar no mundo.

Capítulo 2 – O terreiro como espaço de resistência e espaço de travessia

2.1 Oralidade e Memória

O texto “A Tradição Viva” de A. Hampaté Bâ é uma grande referência para pensarmos a importância da oralidade para os povos de terreiro. No texto, o autor descreve alguns elementos constitutivos da cultura africana que dialogam com as tradições afro-brasileiras, o que, em vários aspectos, nos aproxima da matriz africana, ressaltadas as adaptações no território brasileiro.

Estas semelhanças mostram que os povos de terreiro diacronicamente mantêm suas práticas por meio da tradição oral. Trata-se de representações que foram ressignificadas para a realidade encontrada pelos escravizados africanos ao chegarem ao Brasil. Sobre a capacidade desta oralidade se traduzir em realidade, Hampaté Bâ diz o seguinte:

A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 183).

Ele traz uma descrição da tradição oral como complexa, se comparada à cultura ocidental e totalmente conectada com o cotidiano das comunidades de terreiro.

É comum receber a orientação para “abrirmos os ouvidos”. Uma metáfora que nos conduz para saber escutar, para poder entrar em sintonia com as diversas energias que estão presentes no ambiente de liturgia. O ouvir por si só, não dá conta da inteireza que se pede nos rituais. É preciso escutar, sentir e se vestir da oralidade. A palavra no terreiro de candomblé possui energia está presente em todos os

momentos ritualísticos. É o som, o tom da palavra, o ritmo em conjunto com outras forças que movimentam o que se pretende.

Os povos africanos que vieram escravizados para o Brasil, tiveram que se adaptar a um ambiente inóspito de moradia, econômico, político e religioso. O escravocrata, ao misturar as diversas etnias na mesma senzala, não imaginou que a comunicação oral fosse uma das características principais dos africanos. Mesmo com a grande diversidade de línguas presentes em um mesmo espaço, a forma de comunicação era igual. Não havia sobreposição, não havia uma etnia mais importante que a outra.

A partir daí, empreendeu-se o esforço de prestar atenção no outro que estava ao lado, aprender o que cada um trazia – não na bagagem, pois o tráfico negreiro forçou os negros capturados a deixarem tudo para trás, mas no conhecimento que estava na memória, seus nomes, suas origens. Ao contrário do que se diz, muitas informações foram repassadas, línguas, culinária, cantigas, danças. Foi com a troca de saberes, utilizando a oralidade como recurso, que eles conseguiram organizar um circuito de resistência.

Para além do fato grave de terem sido traficados do continente africano para o Brasil, com extrema violência, a tradição da oralidade foi um fator determinante para reunir os trabalhadores escravizados e vencer as barreiras impostas pelo sistema escravagista. O que nosso povo guardava na memória, ninguém podia ler. A oralidade tornou-se uma marca indelével da organização política e cultural para derrubar e se contrapor à perversa escravidão.

Neste caso, utilizo a expressão trabalhadores escravizados para lembrar que o tráfico de pessoas do continente africano gerou grandes riquezas para o Brasil. Isto se deu pela exploração forçada da mão de obra escrava, o que não quer dizer que tenha sido mão de obra desqualificada. Até porque toda a base econômica do Brasil foi gerada pelas mãos e mentes de mulheres e homens negros traficados. No Brasil, implantaram o sistema de mineração, técnicas avançadas de agricultura, tecnologias de produção. O capitalismo racista (DAVIS, 2006) que se espalhou no mundo não reconhece que foi pelas mãos da escravização que sociedades inteiras se organizaram e enriqueceram se tornaram potências mundiais.

Dito isto, destacamos as Casas de culto ao Orixá, Nkise e Voduns, como instrumento de defesa desta população vitimizada pelo racismo. A oralidade nas casas de culto foi a principal forma de transmissão de conhecimento entre a população escravizada. Principalmente em dois aspectos: a) material, pois a existência física dos nossos elementos é considerada marco transmissor de conhecimento, tais com nossas árvores, nossos assentamentos, nossas edificações, atabaques, vestimenta e tantos outros itens representativos por si só; e b) imaterial, uma forma de transmissão de conhecimento que garantiu a pluralidade da natureza destes povos, valores subjetivos, presença ancestral, inseparáveis de sua prática cotidiana.

É por meio da oralidade que se estabelece uma dimensão cultural múltipla dos povos tradicionais de matriz africana, o corpo, a fala, o tempo e a tradição como elemento de memória:

O significado do que são Povos Tradicionais de Matriz Africana se sustenta na história. Povos em luta desde a diáspora e a escravização; povos com cultura de origem identificável cronológica e geograficamente e, cujas trajetórias, incluindo perdas e desaparecimentos tanto quanto resistência e renovação, preservam, inventam e reinventam sua tradição, sua fonte de saber e sua identidade. Povos em luta (SEPPPIR, 2016, p. 07).

É neste sentido que a corporalidade na tradição constitui um ser integrado com elementos da natureza. O corpo torna-se um adjetivo em todas as esferas. Um corpo na tradição africana caminha em direção à totalidade, tende a se inteirar das forças que estão em si e, ao seu redor e nos outros. Uma noção de complementariedade que não necessariamente segue em direção à plenitude do espírito como elemento único, estático, mas em constante apreensão de questões internas e externas.

A corporalidade que se transforma, assim, como nos ensina, A. Hampatê Bâ:

O ser humano não é uma unidade monolítica, limitada a seu corpo físico, mas sim um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente. Ele não se trata, portanto, de um ser estático, ou concluído. A pessoa humana, como a semente, evolui a partir de um capital primeiro, que é seu próprio potencial e que vai se desenvolvendo ao longo da fase ascendente de sua vida, em função do terreno e das circunstâncias encontradas. As forças liberadas por esta potencialidade estão em perpétuo movimento, assim como o próprio cosmos (1982, p.3).

Há aqui a compreensão de que a totalidade se apoia na presença do outro, do outro sujeito, de uma comunidade articulada para o mesmo fim. Na nossa tradição, ninguém se movimenta sozinho, é preciso que outro corpo e elementos vitais estejam disponíveis para serem acessados por um conjunto de energias que chamamos de asè para que a transmissão aconteça.

O corpo negro, tido aqui como uma expressão coletiva foi objetificado. O traficante de escravos ao ver o povo africano, o destituiu de valor, retirou-lhe o valor humano, reduziu-o a uma peça na engrenagem do sistema capitalista. A venda de pessoas na condição de mercadoria marcou a subjetividade de todos que tiveram antepassados escravizados, no corpo e na mente, pois não adianta dissociar mente e corpo, tudo está integrado.

Os castigos, as extensas horas de trabalho, a falta de reconhecimento levou com que negras e negros carregassem em seu corpo as marcas do racismo perverso. Mas a única forma de sobrevivência era cuidar do corpo, guardar para repassar toda a informação que conseguiam obter, com a intenção de construir um legado que garantisse, não somente a sobrevivência física, mas cultural e espiritual.

O corpo é natureza e casa dos saberes e, ao pensar o corpo negro, bem como indígena, cada vez mais precisamos fazer esta corporalidade – saber presente nas epistemes oficiais, de forma ampla e agregadora para o conhecimento e a formação cidadã. Outrossim, a história da resistência epistêmica de certos povos brasileiros, negros e indígenas, faz-se presente, atualizada nos conhecimentos encontrados nos terreiros, demais comunidades tradicionais e outros espaços (SALES, FERREIRA, & NÓBREGA, 2019, p. 172)

Diante do exposto, o corpo nas religiões de matriz africana desempenha papel central, potencializador da memória e da tradição. Por ele, observa-se todos os movimentos visíveis e invisíveis que são transmitidos de geração a geração. Corpos de formatos não-humanos também fazem parte desta teia da memória, a exemplo dos animais, que de alguma forma fazem parte do ciclo do sagrado.

Outro elemento da memória é a fala. Nas comunidades de matriz africana, a fala é mais do que uma comunicação externa. Para nós, ela nasce na mente, percorre o mundo espiritual, material. Estabelece elo entre o nosso corpo e o ser ancestral, que

está em nós, desde o início. É a partir da manifestação da fala que se manifestam todas as nossas vontades e a vontade dos nossos ancestrais.

A fala, *kuma*, permite exteriorizar a genialidade dos grandes espíritos. É através dela que o pensamento elevado toma um belo corpo. Quaisquer que sejam a qualidade ou a aspereza de um espírito, se *kuma* não intervisse, ele passaria despercebido. É graças à *kuma* que o pensamento toma corpo e se torna linguagem. (HAMPATÉ BÂ, 1982, p.07)

A fala da nossa ancestralidade ecoa por meio do nosso corpo, assim, somos tridimensionalmente a memória viva, como diz Hampaté Bâ (1982). É neste aspecto que afirmo que escrever sobre a memória de uma tradição é, antes de mais nada, levar em consideração todos aqueles que falam e habitam o território do terreiro.

Guardamos também o oriki do Orixá, uma reza que geralmente traz os feitos da divindade ao empenhar seu poder ancestral. O oriki é uma cantiga delicada que só deve ser entoada em momentos especiais, pois o objetivo dela é conectar corpo e mente com a energia do Orixá. Uma reza na tradição de matriz indígena e africana precisa ser entoada com a sonoridade correta, sem alterações de tons, pois na nossa tradição, o som tem movimento e também possui axé. A reza, que se dá por meio da fala faz parte do conjunto de elementos constituintes da memória. A memória, portanto, não fica estática, ela perpassa o espaço, o tempo, o corpo, o ancestral, ela é movimento.

A memória está em nós nas três dimensões temporais; somos ao mesmo tempo, passado, presente e futuro. Em um corpo, habita a força ancestral a partir de critérios estabelecidos por um conjunto de forças complexas de descendência. Somente após as devidas oferendas, em consideração ao passado, presente e futuro, é possível estabelecer sintonia com o ser ancestral que habita em nós. O Futuro não é incerto, ele é construído por meio do desenvolvimento do passado e do presente. É preciso estar atento para o hoje e o ontem no sentido de construirmos um amanhã favorável e perpetuador das nossas histórias; assim se constrói uma memória dinâmica, detentora de valores incomensuráveis a compreensão humana.

Geralmente, o aspecto geracional é abordado quando falamos de memória. A pessoa mais antiga tem lugar de destaque, pois a sua vida longa lhe permitiu acompanhar o desenrolar da história da comunidade. Os mais velhos sabem a história

de cada membro, pois a ele é dada a permissão de acompanhar os processos litúrgicos, participam de ebós¹⁶, boris¹⁷, e ritos de iniciação. Assim, a memória do mais velho é um livro sem folhas, mas de lembranças importantes para história do terreiro, muitas vezes a ele é dado a função de passar questões éticas e morais da casa. O respeito a antiguidade é o respeito a memória coletiva do grupo.

Ser mais velho nos candomblés não se relaciona à idade cronológica da pessoa, mas à antiguidade de iniciação. Quem tem mais tempo de feitura tem a prerrogativa de ser o mais velho. Nisto, ser jovem de idade não é um demérito nas religiões de matriz africana, por haver um conjunto maior de forças, as quais dispõem ao jovem lugar de destaque no culto ao ancestral.

O professor Wanderson Flor do Nascimento escreveu sobre a presença das crianças nos candomblés, vejamos o que ele diz:

Uma das maneiras de compreender essa ligação, de como ela chega ao Brasil, é pela observação de um dos signos presente no m̀erindilogun, o sistema de comunicação com a ancestralidade. Neste signo, que tem como espectro geral a “dúvida”, incerteza, os ancestrais mortos (chamados de Eguns) falam. E nele também fala Ibeji, o orixá dos gêmeos, normalmente vinculados com as crianças pequenas. A infância e a morte se expressam através do mesmo signo, falam desde e sobre o mesmo tempo; a despeito de estarem em momentos distintos, são ligadas por essa temporalidade que as colocam à espreita uma da outra, sem tensões necessárias. Assim, poderíamos dizer que as crianças estão mais próximas da morte no passado, dos mortos, que da morte do futuro, aquela que elas mesmas experimentarão um dia. Deste modo, percebemos uma maneira bastante particular de ligar as crianças à temporalidade, não mais a um futuro ou a um sempre agora inaugural, mas sobretudo ao passado. As crianças são, sem dúvida, como nos lembra Mbiti, conectores com esse passado que nos acompanha incessantemente. (NASCIMENTO, 2016, p. 588)

Normalmente a memória é definida como um conjunto de lembranças do passado, algo que está na nossa cabeça, ou um conjunto de artefatos antigos reunidos em um espaço, um túnel do tempo acessado somente por meio do que já experienciamos. No terreiro a memória atende a outros critérios, como:

¹⁶ Oferendas ritualísticas realizadas nas religiões de matriz africana.

¹⁷ Ritual de oferenda a cabeça que promove o reencontro da criatura com o criador (Dímolokò, 2008)

- A publicidade: ao público é dada a oportunidade de interagir com as festas dedicadas às entidades;
- O segredo: informações disponibilizadas para quem participa dos atos litúrgicos permitidos somente a iniciados. Quem não estava presente não pode ter acesso ao que se fez no ato reservado;
- A legitimidade ou autoridade: somente quem recebeu o fundamento pode realizar tarefas no mesmo grau alcançado, no candomblé, só se dá o que se tem.

São por estes critérios que a memória transita, tem uma trajetória e, vários lugares e artefatos para guardar e transmitir informações.

Nisto, muitas interpretações podem ser dadas ao mesmo acontecimento, A memória inclui a nossa corporalidade, artefatos, tais como atabaques, adjás, roupas de Orixá, esteiras, assentamentos de Orixá. A saída de um *lyàwò* é um fato relevante para toda a comunidade, pois é a partir deste momento que o iniciado compõe o conjunto de elementos de um terreiro. A iniciação tem caráter permanente, não é possível apagar da memória da comunidade que aquela pessoa fez parte da coletividade, mesmo o iniciado se retirando da Casa, ele manterá sua história de nascimento ali, mesmo o iniciado vindo a falecer a sua história continuará ali, pois a morte para nós, não quebra vínculos, como dizem Mestre Didi e Juana Elbein:

Cada integrante do egbe, por ter sido portador e recriador dos princípios inaugurais, ao falecer, se converte em um *ase*. Quanto mais o alto grau de iniciação, mais experiência e conhecimento fixados e partidos, mais reforçará o *arkhe* grupal, o *ase*, o poder e a energia mítica da comunidade. (SANTOS; SANTOS, 1997, p. 51).

A complexidade do sistema de memória dos povos tradicionais garante que até os dias atuais houvesse tradição nos terreiros de candomblés. O modo dinâmico destes elementos nos permite realizar uma análise apurada dos usos da cultura ancestral africana. Em virtude da necessidade de realizar o culto ao ancestral. O escravizado africano ao chegar ao Brasil trouxe consigo um conjunto de memória que lhe permitiam vivenciar sua religião. Por mais que alguns tenham trazido seus utensílios sagrados escondidos nos navios de tráfico negreiro, outros itens eram necessários para organizar o culto, por esta razão, a matéria prima brasileira se

incorporou a prática litúrgica, com especial destaque as folhas, como dizemos dentro do candomblé, sem folha não há orixá. Deste modo, a memória não é estática, à medida que recebe interferência para sua sobrevivência. De geração a geração, o afro brasileiro, guardou na memória os ensinamentos para preservação de uma cosmopercepção, guardou para passar de ouvido a ouvido daqueles que habitam este território, mas não só isto, como vimos, além da oralidade, outros recursos foram manejados para que a memória fizesse este percurso secular, do continente africano, da Nigéria, da Cidade de Obá, para o Brasil, para Sergipe, para Laranjeiras, para nós dos Filhos de Obá. A construção de um legado histórico e cultural que está em pleno dinamismo.

Devido a isto, a cultura negra é uma das maiores riquezas deste país, na maioria das vezes, o negro não é o maior beneficiado deste legado, haja vista, que o montante de recursos financeiros gerados por manifestações artístico-culturais não se destina a população negra, mas a um sistema de captação de recursos capitaneado por pessoas brancas. A nós, resta o lugar da resistência, a memória, a tradição e oralidade praticada nos terreiros é uma grande contribuição ao país. Temos memória, história e lembramos da nossa ancestralidade com sua capacidade de permanecer viva, se articular e contribuir para formulação de humanidades. Um legado que se fez por um povo, que em sua maioria, não dominava a escrita, não ocupava estruturas de poder, mas, mesmo em seu lugar de subalternidade conseguiu manter um marco civilizatório.

2.2 O que se aprende com a experiência do terreiro: outros referenciais epistemológicos.

A produção de conhecimento por muito tempo foi dominada pelos rigores da normatização e formalizações em seus métodos convencionais, não se aceitava o conhecimento elaborado pela oralidade e tradição. O espaço acadêmico era o considerado como o único lugar capaz de gerar conhecimento. Assim, esta padronização deixou de lado os saberes produzidos por comunidades tradicionais.

À pesquisadora era sugerido um distanciamento do “objeto pesquisado”, um posicionamento neutro dos fatos a serem investigados. No entanto, sabemos ao

traduzir um conhecimento há uma perda de significados, ou até mesmo, uma interpretação falseada da semântica e dos seus símbolos. Para ter uma melhor compreensão dos fatos a pesquisadora necessita ter maior aproximação do tema pesquisado, ou até mesmo, que este seja de dentro.

Entretanto, verificamos uma mudança no campo da pesquisa acadêmica. Com maior representatividade na universidade, povos de terreiro, indígenas, quilombolas, ciganos entram na academia e escrevem sobre a sua própria história, permeado de subjetividades, o que para nós é muito bom. Teremos como resultado uma escrita carregada de sentidos, com sinais evidentes de pertencimento e com olhar mais profundo sobre o cotidiano da comunidade.

Um conhecimento fundamentado em valores coletivos e ancestrais, essa produção acadêmica, cada vez mais impulsionada pelos próprios sujeitos, começam a contar a sua história a partir de si mesmos, o que a Sheila Walker chamou de “conhecimento desde dentro”, sem nos conhecer, nós reconhecemos”. (WALKER, 2018)

Esta frase da Sheila Walker remete ao encontro de histórias semelhantes de povos afro-sul americanos que fizeram a travessia do atlântico, do continente africano para as américas, hoje, vivem em diáspora e, tiveram de enfrentar desafios semelhantes para se manterem vivos. Povos que até então ocupavam o lugar da subalternidade na produção de conhecimento.

A história do nosso povo está dentro, está quando o nosso olhar encontra o nosso igual, a cor, o cabelo, a herança ancestral tem a mesma origem. Uma identificação que vai além das questões cartoriais, mas de um modo de vida que nos aproxima e nos assemelha. Costumes do nosso dia - a - dia, como o valor das folhas, das benzedadeiras, a importância dos sonhos para nos trazer revelações do que vai acontecer.

Até mesmo a forma de expressão cultural que utilizamos para expressar quem somos, dançamos, contamos nossas lendas, os feitos dos nossos ancestrais, a exemplo do maculelê, que é uma dança representativa da cultura indígena e afro-brasileira. Mas que o racismo epistêmico classificou como dança folclórica, é nessa medida que o apagamento dos significados das expressões culturais foram sistematicamente, nomeados por quem é de fora.

A escritora afro americana bell hooks, compartilha conosco o que ela entende sobre nomeações, o que ela chama de “ apropriação da voz”:

A apropriação da voz marginal ameaça a própria essência da autodeterminação e da livre expressão de si e de pessoas exploradas e oprimidas. Se o público que se identifica, aqueles para que se fala, é determinado somente pelos grupos dominantes que controlam a produção e a distribuição, então é fácil que a voz marginal, esforçando-se por uma escuta permita que o que é dito seja determinado pelas necessidades daquele grupo majoritário que parece estar a ser ouvido, concentrado. (HOOKS, 2019, p. 49)

A hierarquização dos saberes deu lugar a expansão do conhecimento hegemônico, determinou que todas as produções científicas teriam que ser comprovadas, validadas pelos métodos científicos antecipadamente normatizados, ou, teria que seguir aos rigores da religião oficial católica. Acompanhamos ao longo da história a interferência da igreja católica e outras religiões cristãs, na invisibilidade da produção de conhecimento dos povos tradicionais, para eles, o nosso povo não produzia ciência, geralmente atribuíam de credence, bruxaria, “macumba”. A visão pejorativa, preconceituosa, vigora até os dias de hoje, demonizou várias culturas. Paralelo a tudo isto a visão e métodos eurocêntricos foram disseminados como a única forma de pensar e viver.

No entanto, o pensamento hegemônico de origem eurocêntrica não contava com a capacidade de reação das comunidades tradicionais, povos que ao resistir no campo da subalternidade preservou um sentimento de resistência em suas tradições. O que antes foi classificado de manifestação folclórica, cultura popular, crenças, foi traduzido por força dos próprios sujeitos, em um legado diaspórico.

Em um movimento cada vez mais fortalecido pela ação determinada desses novos sujeitos a “história oficial”, “história do Brasil”, “ história de Sergipe estão sendo revisitadas com a intenção de dar voz a grupos secularmente vilipendiados no seu direito de existir.

Este movimento se justifica pela parcialidade em que foi contada a nossa história. Quando eu estudei sobre a escravidão, o livro de história mostrava a imagem de mulheres e homens negros sendo torturados violentamente em praça pública, porém, o que o livro dizia sobre a imagem era, “ os negros recebiam 200 chibatadas

por terem fugido da senzala”, pior ainda, os mandantes da tortura eram identificados, como senhor ou a senhora de engenho, como nome e sobrenome. Uma explicação oficial para uma violência atroz.

Outra lembrança que tenho do livro foi quando falava de Zumbi dos Palmares, o livro mostrava as seguintes situações: negro era um fugitivo, se capturado era esquartejado. A explicação sobre quilombos era rasa. As festas dos escravizados sempre foram relatadas como algo apenas para diversão, em nenhum momento dizia que aquelas celebrações os conectavam ao continente mãe, promoviam interações culturais entre as etnias, saudavam os ancestrais.

Com esta narrativa excludente, a história que foi transmitida defendia abertamente a inferioridade intelectual da mulher e homem negro. Em virtude desta tentativa de nos extinguir enquanto povo, nós do candomblé, somos constantemente atacados de seguidores do diabo, o que é um erro geográfico grave, pois no continente africano, não há a figura do diabo, haja visto que o diabo existe somente na cultura europeia. A demonização dos cultos de origem africana, foi e ainda é, uma das principais ofensas deferidas ao povo negro pela cultura branca.

Desde modo, por uma tomada de atitude dos povos tradicionais, a produção científica eurocêntrica e hegemônica deixa de ser o único parâmetro para definir o que é conhecimento. Comunidades de terreiro, indígenas, quilombolas, ciganas, ribeirinhas, pescadoras, começam a revisitar a história que foi contada sobre nós. Narrativas incompletas, prejudiciais para o grupo pesquisado.

Para coleta de informações foram adotados novos métodos de pesquisa, alguns deles extraídos da dinâmica organizacional da própria comunidade, outros elaboraram da sua vivência, registraram o entendimento da comunidade sobre sua própria existência. A elaboração do conhecimento tradicional conquista espaço na academia. Esta inovação de método e representatividade fez com que Boaventura Souza Santos chamasse este movimento de justiça cognitiva. (SANTOS, 2007).

Para esta formulação surge a figura do pesquisador membro, possuidor de caráter coletivo, pois a sua escrita é resultado dos saberes acumulados pelo conjunto de informações acessadas de dentro. Uma escrita com representatividade para assegurar a perspectiva dos povos tradicionais, que ao longo do tempo têm sobrevivido a partir de sua própria experiência de existência.

Vale ressaltar, a elaboração do conhecimento tradicional leva em conta aspectos de interação com a natureza, tradição, modos de produção coletiva e ancestralidade. Aspectos que não precisam de explicação para seu fenômeno por possuir caráter incomensurável, ou, não possuem padrões normativos para assegurar sua eficácia. Diferentemente dos processos de produção do conhecimento científico, que segue rígidos padrões de comparação para comprovar sua validade.

Assim, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha afirma:

De minha parte, eu também acho que conhecimento científico e conhecimento tradicional são incomensuráveis, mas que essa incomensurabilidade não reside primordialmente em seus respectivos resultados (CUNHA, 2007, p. 78)

A incomensurabilidade do conhecimento, trazido no texto de Manuela Carneiro da Cunha é uma contribuição para compreender que as medidas utilizadas para validar os diversos tipos de conhecimento não servem, à medida que um invalida o outro. A importância da incomensurabilidade reside justamente em reconhecer que ambos conhecimentos produzem ciência, reconhece os benefícios a pessoa e a coletividade.

No entanto, a utilização de padrões para a defesa do conhecimento científico não permitiu que os saberes tradicionais fossem vistos como ciência. A negação da oralidade e da memória como métodos de produção científica impossibilita o reconhecimento que algum indivíduo possa se sentir curado de uma doença, ou tenha sua sanidade mental equilibrada a partir de banho de ervas. Saberes que foram passados de geração em geração, ou, até, por um ancestral. Na cultura afro brasileira é comum que estes ancestrais interfiram no cotidiano da comunidade, como os pretos velhos, caboclos e encantados. Como diz, Hampaté Bâ, é tradição que se mantém viva.

Do mesmo modo, nos Terreiros de Candomblé as pessoas vão em busca de um equilíbrio para suas vidas, especialmente para buscar força mental para vencer os desafios da vida. Os adeptos do candomblé, não vão a Casa de Axé em busca de riqueza, mas de conforto espiritual e para estabelecer vínculo ancestral. Buscam fortalecimento para que o destino se cumpra com normalidade. A vida não será perfeita, mas será vista como uma totalidade, o eu e o universo num processo natural de organização.

Neste ambiente de disputa de narrativas, a ciência tradicional é um termo utilizado por Manuela Carneiro da Cunha (2007) para designar o que é elaborado por comunidades tradicionais. Está presente nos diversos territórios o uso da ciência tradicional se dá pela crença em sua eficácia. Em muitos casos é o único conhecimento disponível para ser acessado, em razão da ausência do aparato do estatal para atender as necessidades básicas da população.

Neste contexto, descolonizar a produção de conhecimento pede uma atitude mais ousada. É preciso abraçar o conhecimento da forma que ele é disponibilizado em seu ambiente de produção com máxima de amplitude.

Desta forma, o que se firmou conceitualmente como conhecimento científico sempre se colocou em disputa com a cosmopercepção (OYĚWÙMÍ, 1997) africana, orientadora do modo de vida nas comunidades de terreiro. Os padrões da cientificidade provocaram uma série de enquadramentos negativos sobre seus saberes tradicionais. Assim, convivendo à margem, as tradições ancestrais, se manteve um lugar invisibilizado e perseguido pelo pensamento hegemônico. Embora, discriminado como forma de conhecimento, a resistência das tradições ancestrais enfrentou o racismo epistêmico.

O racismo/sexismo epistêmico é um dos problemas mais importantes do mundo contemporâneo. O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. (GROSFOGUEL, 2016, p. 25).

Grosfoguel aprofunda seu pensamento em diálogo com Joaze Bernadino:

Aqui reside uma importante diferença entre o projeto decolonial e as teorias pós-coloniais. Essas tematizam a fronteira ou o entre lugar como espaço que rompe com os binarismos, isto é, onde se percebe os limites das ideias que pressupõem essências pré-estabelecidas e fixas. Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também loci enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento (BERNARDINO-COSTA & GROSFOGUEL, 2016, p. 19)

A relevância deste estudo se destaca pela análise do Terreiro Filhos de Obá, como território exponenciador de um novo arranjo cultural, a partir de uma relação dialógica entre as etnias jeje, nagô, fon, malê, angola e ketu, ijexá e caboclo incorporadas no cotidiano do município de Laranjeiras como marco histórico e cultural para o estado de Sergipe.

Neste mesmo espaço, destaca-se a presença dos povos indígenas que se tornaram parceiros destas etnias em suas terras no combate à escravização. Nesta relação os povos indígenas disponibilizam informações quanto a sobrevivência alimentar, acesso a materiais que favoreciam a liturgia ancestral africana que marcam até hoje os territórios do Axé. É comum encontramos caboclos e caboclas representativos de etnias indígenas nos Terreiros de Candomblés, todos assentados em espaços reservados para seu culto. Uma presença que vai além da questão espiritual, mas remonta a interações político-culturais que vem desde o primeiro período da escravização e da colonização.

O registro de uma narrativa a partir de nós mesmos, traz novos significados e importância para a história de um povo, que ao longo do tempo teve sua trajetória marcada pelo olhar hegemônico, que resulta em um olhar deficitário e impreciso. Valorizar a narrativa construída a partir do próprio Terreiro, é combater o racismo epistêmico, definido por Sueli como:

Para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc (CARNEIRO, 2005, p. 97).

O que vivenciamos e sentimos não é narrável na precisão ocidental ou eurocêntrica, pede-se para esta compreensão e aceitação dos fenômenos metafísicos, explicados por Mogobe Ramose no entendimento Ubuntu:

Porque o entendimento ubuntu de ser envolve três níveis de existência humana, nós o chamamos de estrutura onto-triádica de ser. Uma vez que dois destes níveis referem-se a seres que são desconhecidos ou invisíveis, podemos nos referir a eles como a ontologia dos seres invisíveis. A ontologia de seres invisíveis é o discurso sobre o desconhecido a partir da perspectiva dos vivos. O desconhecido permanece desconhecido do lado dos vivos. No entanto, é crível e por causa dessa crença que tem uma influência direta na vida dos vivos. Neste sentido, a crença no desconhecido desconhecível é metafísica. É uma afirmação, baseada em crença, ao conhecimento sobre os seres fora do domínio do mundo dos vivos. A ontologia de seres invisíveis, portanto, é a base da metafísica Ubuntu (RAMOSE, 1999, p. 11).

É incalculável a riqueza de análise do que reside em Terreiro de Candomblé. Um conhecimento que pode ser interpretado a partir de várias perspectivas. Nós do Terreiro Filhos de Obá, após mais de um século de existência, temos muito o que dizer sobre aspectos relacionados à nossa resistência e presença ancestral na sustentabilidade da Casa. Um terreiro de candomblé é um lugar de resistência, assegurado por linguagem própria, significações peculiares.

Desde modo, cabe investigar que tipo de interações se estabeleceram na relação do terreiro com a comunidade de Laranjeiras, como também perceber o que foi transmitido para a cidade a partir de sua perspectiva afro brasileira nas dimensões do passado, presente e futuro, três dimensões que temporalmente integradas e indissolúveis. O tempo de existência do Terreiro Filhos de Obá, demonstra que a sobrevivência deste lugar se dá, inegavelmente, por meio de um elo estreito com presença ancestral:

A ancestralidade, inicialmente, é o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana. Ela não é, como no início do século XX, uma relação de parentesco consanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Ela já não se refere às linhagens de africanos e seus descendentes; a ancestralidade é um princípio regulador das práticas e representações do povo-de santo. Devido a isso afirmo que a ancestralidade tornou-se o principal fundamento do

candomblé (OLIVEIRA, 2001).

Desde a chegada dos povos africanos ao Brasil, a tentativa de invisibilizar os territórios tradicionais ancestrais¹⁸ tem sido uma ação permanente do racismo e do epitemicídio¹⁹. No entanto, há em curso um esforço intelectual de membros de comunidades tradicionais de povos de matriz africana dispostos a elaborar pressupostos de conhecimentos que diversifiquem a visão do mundo e, assim, possibilitem a ampliação de perspectivas.

O Filho de Obá, em sua prática intercultural²⁰, instalou no município de Laranjeiras, no Estado de Sergipe, um marco a partir da oralidade, da memória e da tradição. A disputa de narrativas, cada vez mais presente no ambiente acadêmico. A ação organizada de membros de comunidades tradicionais, traz a este lugar, o registro da tradição oral, através de sua própria fala, fala do coletivo, fala do ancestral, uma sonorização que ecoa para além das páginas, das paredes.

Em nosso favor, a descolonização das narrativas tem sido um ato de resistência ao pensamento único, unilateral, recortado por interferências externas que deterioram, maculam a historicidade de um grupo. A escrita de um pesquisador externo é contaminada pelo seu não pertencimento. A dita “neutralidade” do pesquisador, pode ser em algum momento questionada, pois há nos ritos das nossas comunidades um envolvimento com o sagrado que o pesquisador externo não pode acessar.

As culturas africanas e afro-brasileiras foram relegadas ao campo do folclore com o propósito de confiná-las ao gueto fossilizado da memória. Folclorizar, nesse caso, é reduzir uma cultura a um conjunto de representações estereotipadas, via de

¹⁸ Os territórios tradicionais, ou os terreiros, nos ensinam a não separabilidade da dimensão do sagrado das outras dimensões da vida da pessoa e da comunidade. São espaços de mediação entre o material e outras manifestações de vida (SEPPPIR, 2016, p. 12).

¹⁹ Um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epitemicídio nas suas vinculações com as racialidades realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores constitui, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quanto do biopoder, a saber, disciplinar/ normalizar e matar ou anular. É um elo de ligação que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações (CARNEIRO, 2005).

²⁰ Por este motivo, a interculturalidade deve ser entendida como desígnio e proposta de parceria, como projeto político, social, epistêmico e ético direcionado à transformação estrutural e sócio-histórica, e baseada na construção entre todas as condições de saber, ser, poder e da própria vida da sociedade, Estado e país radicalmente diferentes. Mas também deve ser entendido como uma ferramenta de ação; isto é, interculturalizar como ação deliberada e constante, contínua e até insurgente, entrelaçada e destinada a descolonizar (WALSH, 2012, p. 74).

regra, alheias ao contexto que produziu essa cultura. Uma estratégia de dominação efetiva é alienar do sujeito cultural sua possibilidade de produzir os significados sobre seus próprios signos idiossincráticos. Uma vez alienado, desvia-se a produção de significados sobre sua cultura para os sujeitos que não vivenciam, e, pelo contrário, aproveita-se da cultura agora explorada semiótica e economicamente. Assim, a epistemologia, fonte da produção de significados, é fundamental para a afirmação ou negação de um povo e sua tradição, de uma cultura e sua dignidade (OLIVEIRA, 2001)

Diante disso, compreendemos que a realização de uma pesquisa comparada entre comunidades tradicionais; o pesquisador pode incorrer no erro de ressaltar aspectos desconhecidos para um dos grupos, sem falar que na visão de matriz africana o poder é tido como força. Por esta razão, a força eloquente de um narrador, sobre outro grupo social, pode tornar pública uma visão parcial estruturada pelo racismo.

A incomensurabilidade do conhecimento tradicional não pode ser alcançada pelo conhecimento científico convencional, pois este sempre agirá na tentativa de negar aspectos fundamentais aos povos de matriz africana, como por exemplo, o sentido da coletividade e complementariedade.

Na nossa cosmopercepção, os povos se complementam, compõem suas culturas, sem hierarquizações, tudo está interligado, porque a natureza é uma só, o que muda é forma e o lugar. Como diz um pensamento antigo, só sabemos que é dia porque há luz em nós; só sabemos que é noite porque há o escuro em nós. Isto mostra que somos seres polivalentes, no olhar e no sentir.

Neste aspecto, nós, Filhos de Obá, acreditamos que a elaboração de pesquisa sobre comunidade de terreiro é um movimento de produção de conhecimento de um povo, que, ao se firmar no Brasil, trouxe consigo um conjunto de saberes e tradições incompreensíveis aos moldes da pesquisa científica ocidental.

Hoje, é um desafio reconhecer a forma plural, subjetiva de narrar e registrar a história. É primaz reconhecer a presença ancestral como elemento de formulação de uma visão de mundo colaborativo para a construção do ser afrorefenciado e ameríndio.

Capítulo 3 A Identidade do Terreiro Filhos de Obá: Pluralismos na experiência de construção do Terreiro Filhos de Obá

A tradição oral do Terreiro Filhos de Obá dialoga com o ritmo de migração no continente africano, povos que, ao transitarem de uma região para outra, incorporavam a sua tradição original entidades ancestrais do local recém habitado.

Os Filhos de Obá, ao ser fundado por T'a Joaquina, e mais quatro pessoas de diferentes origens étnicas, inauguram no Brasil forma singular de acrescentar ancestrais de origem nagô, jeje, efon, ketu, ijexá, angola e caboclo e malês em um mesmo território. T'a Joaquina, uma africana nigeriana no século XIX, promove esta articulação em razão da presença de outros povos em situação de opressão e isolamento político, trazendo ao Brasil um modelo de pluralidade cultural de matriz africana. Nas palavras de Beatriz Góis Dantas:

A interpretação dessa articulação de povos étnicos, se confunde com uma ação individual, desatrelada de novas formas de convivência cultural, a exemplo do que se narra, “ A história do terreiro Filhos de Obá, que se autodefine como obá (nagô) e secundariamente como jeje, ketu, ijexá, angola, e caboclo, seria semelhante à anterior. Mas, a partir de um dado momento, o dirigente que o regeu por mais de meio século, também falecido há poucos anos, teria não apenas atualizado a tradição dos nagôs e outras nações africanas através da Bahia, mas também incorporado ao terreiro o culto dos caboclos. Desse modo, ter-se-ia deslocado do campo Nagô para os limites do campo Caboclo, tornando-se “misturado” (DANTAS, 1988, p. 37).

Para o Terreiro Filhos de Obá a junção de etnias, não tem um caráter redutivo, mas de acréscimo, uma compreensão de sermos seres coletivos detentores de uma formação cultural que se manifesta no corpo e nas diversas ramificações da nossa ancestralidade. Ao que nos remete sobre a fala da pesquisadora Beatriz Góis Dantas, ser “ misturado” na nossa forma de vivenciar um território é uma expressão cultural afro sergipanas.

Assim, devemos considerar, ao descrever a realidade do Terreiro que temos um conjunto de informações oriundas de vários lugares, de caráter histórico e subjetivo, bem como na forma que interpretamos o mundo. Aspectos relevantes para alcançar algum grau de inteireza dessa realidade fragmentada que a escravização

nos colocou forçadamente. Entender quem somos exige uma perspectiva multidimensional de quem realmente somos, em relação à mãe África, ao Brasil, a Sergipe e a Laranjeiras. A não observância da trajetória ancestral dos lugares de quem herdamos, nos unilateraliza, formando-nos seres incompletos e rasos de compreensão dos fenômenos sociais e políticos.

Ademais, o culto a diferentes etnias se configura como uma forma de estabelecer elo e diálogo cultural. A presença de caboclos no culto se constitui parte desta cosmopercepção. Assim, esta articulação de práticas ritualísticas dinamiza a produção de conhecimento, mas necessariamente não configurava o surgimento de uma nova etnia ou de um novo povo, mas caracterizava o fortalecimento da presença de um território ancestral acolhedor de uma diversidade étnica.

No território que construímos não há hierarquização de manifestações, todos os cultos se fazem presentes igualmente, no mesmo território, com suas singularidades. O escritor Muniz Sodré chama este fenômeno implantado nos terreiros de origem nagô de “complexo cultural”:

Esse paradigma corresponde a um complexo cultural – cujas origens remontam à Nigéria e a Benin(ex-Daomé) – que compreende nações conhecidas como Egbá, Egbádo, Ijebu, Ijexá, Ketu, Sabé, Iaba, Anagô e Oyó, incorporando traços dos Adja, Fon, Huedá, Mali, Jegum, e outros conhecidos no Brasil com o nome genérico jeje. Em termos históricos e geográficos, essas nações provinham da Costa da Mina (área que hoje abrange Benin, Nigéria e Togo) e começaram a chegar ao Porto de Salvador, na Bahia, em fins do século XVIII, como moeda de troca africana para aquisição de fumo produzido no recôncavo baiano. Já no século XIX, os últimos grupos chegados foram os jejes (de língua fon, também conhecidos como ewés) e os nagôs. Nagô tornou –se um nome genérico para a diversidade do complexo cultural, na verdade equivalente à palavra ioruba, designativa dos falantes desta língua, que em determinados momentos teve trânsito mais amplo na amplo na África. A insistência na denominação “nagô” – mas também “jeje-nago” – conota, para nós, a pouca familiaridade brasileira com a diversidade étnica dos escravos, mas ao mesmo tempo a preponderância do comércio intenso entre Bahia e a costa da África Ocidental. (SODRÉ, 2017)

Em virtude dessa complexidade, verificamos a forma como nos nomeamos e nos nomeiam. Neste sentido, flexionar para o plural fornece mais sentido as formas

de organizacionais dos cultos afros implantados no Brasil. O professor Wanderson Flor do Nascimento, alerta para estas nomeações dos candomblés que africanos e afro-brasileiros desenvolveram a partir da necessidade de uma nova configuração geopolítica.

Antes de iniciar nosso percurso reflexivo, faz-se necessário apontar algumas dificuldades metodológicas para tratar “o candomblé” como tema investigativo. A primeira delas é o fato de que talvez seja incorreto utilizar a expressão “o candomblé”, no singular. Há uma variedade grande de práticas de matrizes africanas que poderiam, através de rápidas generalizações, ser chamada de “candomblé”. Isso se deve ao fato de que, historicamente, os candomblés, no Brasil, nascem da articulação de diversas práticas e crenças que se originaram de locais diversos do continente africano (NASCIMENTO, 2016, p. 154).

O percurso trilhado pelo Terreiro Filhos de Obá inaugura no século XIX, em Sergipe, um movimento contra hegemônico por ser a primeira Casa a ter, em um mesmo espaço, diferentes tradições. Com isto, contrariou o isolamento cultural individual imposto pelo colonialismo, pois a matriz africana do conhecimento, como já assinalamos é de referência coletiva.

O Babalorixá José Alexandre da Silva, conhecido como “Seu Alexandre”, foi quem deu continuidade a este legado e redimensionou aspectos culturais do Terreiro, conforme ensinamentos de sua Mãe de Santo T´a Joaquina. Na vanguarda em Sergipe tomou a atitude em reconhecer a presença de povos indígenas, na Casa de Orixá. Os chamados de caboclos, “boiadeiros” ou “caboclos de couro, todas estas denominações para identificar entidades indígenas cultuadas em terreiros de candomblé. Outras razões motivaram a adesão ao culto dos povos originários, dentre elas destaque, o reconhecimento às situações de conflitos étnicos-raciais em virtude da discriminação; os caboclos, assim como os negros, foram escravizados, submetidos a aceitar uma cultura que não reconhecia a sua existência; evitar o aniquilamento de tantas culturas e; defesa do território. Enfim, uma ação conjunta de enfrentamento ao racismo religioso e ao epistemicídio.

Além das motivações citadas acima a presença do culto aos caboclos surge por outros motivos não menos importante; por uma estratégia de sobrevivência, devido aos conhecimentos das ervas e alimentos locais, como também ao reconhecimento da existência de outras divindades em território brasileiro. A

identificação das divindades indígenas faz parte dessa prática de reconhecimento da história e da cultural do lugar recém habitado.

A valorização da presença de outros grupos étnicos, detentores da energia vital, água, matas e animais, colaborou para a organização dos povos africanos e seus descendentes no momento de assentar Orixá. Os ancestrais indígenas estavam presentes, até os dias de hoje, se fazem presentes nos rituais estabelecendo uma comunicação de permanência do existir cultural e histórico e político.

O espaço reservado ao culto dos povos indígenas no sítio histórico Filhos de Obá, nos revela uma relação intercultural que demonstra um alinhamento político entre povos em situação de opressão. Esta aliança também mostra que a luta contra a dominação europeia se dá na delimitação do território onde o indígena e o negro não aparecem de forma figurativa, mas como força ancestral para formação de uma identidade marcada pela diáspora.

Concordando com professor Wanderson Flor do Nascimento, acrescenta ao pensar sobre candomblé, ele acrescenta:

Os candomblés, então, foram formados como vivências brasileiras, constituídos por articulações de elementos culturais africanos, indígenas e cristãos a partir da segunda metade do século XIX, sobretudo na Bahia e Rio de Janeiro, vindo mais tarde a se proliferar pelo restante do Brasil e alguns outros países do mundo (NASCIMENTO, 2016, p. 158).

Esta definição, dialoga estreitamente com o que foi constituído no terreiro Filhos de Obá, há espaço delimitado para o culto aos orixás, Nkise, voduns, os caboclos e aos ancestrais fundadores da Casa.

Todos têm seu território, um lugar que nos possibilita ouvir os chocalhos, apitos e o bater dos pés, encontrar diferentes etnias indígenas que habitaram Laranjeiras, mas que se mantêm vivas juntamente com os povos africanos que chegaram em Laranjeiras. Neste contexto, ocorre que não há uma exclusividade de identidade, mais que uma exclusividade na identidade o que é singular nos candomblés é que as identidades são constituídas por acolhimento de muitos elementos de origens diferentes, sem que isso seja tratado sob o prisma da exclusão, conforme diz Wanderson Flor. Ocorre uma construção dinâmica de uma identidade enriquecida com elementos culturais, históricos e políticos.

3.1 Tensões sobre a história e apontamentos preliminares do livro *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*.

O livro *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*, resultado de uma pesquisa realizada pela professora Beatriz Góis Dantas, teve, como ela mesma diz o objetivo de:

Questionar a validade das comparações dos estoques culturais dos cultos afro-brasileiros, enfim, de culturas que estão submetidas a processos históricos e sociais diferenciados, e analisar a utilização do simbólico por diferenças grupos sociais; e o faço a partir da “glorificação do nagô” efetuada por uma corrente de intelectuais e por um grupo religioso que se auto identifica como tal” (DANTAS, 1988, p. 25).

Este livro traz importantes apontamentos sobre a construção do discurso de comunidade do Axé no município de Laranjeiras. Revela apropriação das perspectivas do grupo dominante para manutenção das relações de poder impostas pelo racismo e o aguçamento das perseguições a grupos religiosos que se colocavam do lado oposto das posições monocromáticas indicadas pela igreja católica e pelo firme propósito de embranquecimento da nossa cultura.

A “glorificação” da pureza nagô, conforme observamos na pesquisa da professora Beatriz é uma ação orquestrada para sobreposição de culturas, a fim de determinar que somente um grupo étnico faria parte da “sociedade de povos inteligentes” defendidas por um grupo de eugenistas no final do século XIX e início do século XX. Afinal de contas como estamos falando de relação de poder, nesta sociedade teria que ter o superior e o submisso para servir de justificativa para a construção da democracia racial. Neste caso, os submissos seriam aqueles que se assimilassem o discurso da “pureza”.

Por sorte, grupos nagôs se subverteram a esta manipulação e criaram suas próprias forma de organização, entretanto, com o argumento de se livrar da perseguição grupos nagôs incorporam em seu discurso a defesa da “pureza nagô” se aliando a postura opressora da igreja católica contra os Terreiros de Candomblé.

Para melhor entendimento da incorporação do discurso do opressor vamos recuperar algumas falas transcritas e escritas pela pesquisadora Beatriz no livro em questão.

Sobre isto Beatriz registrou em sua pesquisa fala de Bilina:

“Os brancos aí gosta do nagô. Esse pessoal grande às vezes vem ver a roda, aprecia a nossa brincadeira. O Padre Filadelfo mesmo e a Professora Zizinha davam muita importância a nós, quer dizer, que o Padre não vinha ver o nagô, mas também nunca mexeu com nós. Agora gostava da Taieira. Fazia questão que a gente se apresentasse na festa de São Benedito”. (Bilina) (DANTAS, 1988, p. 222)

O livro também desta como o discurso binário, bem e mal, fez parte de uma estratégia elaborada para enquadrar as ações subversivas dos terreiros. Destaca-se nesta análise a valoração a “pureza” com intenção de esvaziar a perspectiva transgressora dos terreiros de candomblés, requerendo a retirada dos sons dos atabaques, a cor dos tecidos e a interação cultural entre diferentes etnias.

“As vestes do Nagô é tudo branco porque no tempo dos africanos já era assim. Esse pessoal do Toré é que é estampado, é vermelho, é branco, é azul; é uma misturada danada.

“ Alexandre [o Nagô que teria traído as origens aderindo ao Toré] tem lá uns tambor comprido. Aquilo é tambor de terreiro de caboclo. Tambor de nagô é desses aqui [abaulados e com formato de barrica]. (DANTAS, 1988, p. 96).

“Não é como esse povo aí que bate todo dia. Nagô só bate duas vezes por ano. É pelo corte do inhame* e para fazer o festejo de Ogodô*. As coisas da África é assim. Não é coisa de tá batendo todo dia, fazendo zuada e incomodando o povo”.

Referindo-se ao terreiro Filhos de Obá, afirma a mãe de santo nagô: Alexandre tem lá a casa de Exu, do Inimigo. Onde já se viu? Nós bota Exu pra fora e ele chama pra dentro de casa. Faz casa pra ele (DANTAS, 1988, p. 97).

Dessa maneira, as falas acima destacam que a disputa entre terreiros para ver quem possuía maior aproximação com África contribuiu para estabelecer uma divisão que, na nossa visão, contribuíram para que o registro da memória dos terreiros tivesse sofrido interferência quanto a origem, representação, uma tensão que se perpetuou no imaginário da população sergipana.

A delimitação do saber ancestral a partir do critério de manter-se fiel ao formato de culto africano colaborou somente para cooptação de uma memória e a demonização da religião de matriz africana. Uma armadilha muito bem preparada que somente aqueles grupos frágeis em sua estrutura política se submeteram. A ampliar a teia de relações de politicamente minoritários foi visto, no discurso da “pureza”, um perigo para o estabelecimento da relação de dominação cultura branca sobre a cultura originária dos povos africanos

O livro “ Vovó Nagô e Papai Branco”, evidencia que aquelas comunidades religiosas que não possuem uma estrutura de reflexão crítica sobre a experiência do tráfico negreiro, termina por incorporar em suas práticas, manifestações de uma vida presa no ciclo da opressão, apresenta uma visão congelada de memória, o que não é possível, pela própria definição que temos desenvolvido, a de uma memória viva que se reproduz nas pessoas, nos símbolos. O impacto desta posição de submissão ao discurso do “papai branco” se dá na transmissão cultural para a comunidade local e do entorno, sem dinâmica, não se tem para onde ir.

O movimento promovido pelo caminho da memória é algo intrínseco à sua natureza. A negação da natureza dinâmica da memória é visto como manipulação em favor da desvalorização da identidade negra. Uma ação deliberadamente tecida por agentes intentos em transformar a perpetuação do sujeito subordinado.

É nesse sentido que as “histórias dos terreiros” seriam histórias construídas, histórias míticas sobrecarregadas de sentido, não significando, com isto, que sejam, necessariamente falsas e conscientemente forjadas, mas que os aspectos realçados e recorrentemente invocados – como no caso específico a ligação com a África e a pureza da tradição – assim o são porque, além do aspecto cognitivo e da afirmação de identidade, há um espaço possível de manipulação, através do qual é possível legitimar-se ou auferir vantagens (DANTAS, 1988, p. 62)

Coube ao racismo definir, por critérios políticos, criados a partir de seus próprios ditames, definir quem era possuidor de direitos, assim, marginalizou sujeitos subversivos. Quilombolas ao dar-lhes a pecha de arruaceiros, baderneiros; excluiu as mulheres prostituídas do direito estar junto na sociedade. No caso dos terreiros, deslegitimou a liderança de Iyalorixá e Babalorixá que estivessem a frente de organizações que atribuíssem cidadania a estas pessoas.

As estas lideranças religiosas o discurso implacável da dita “ pureza” serviu para marcação de um lugar de pessoas que não eram do bem. Esta fala, agora entendida como mantenedora das relações de poder do branco, mais uma vez, se dispõe a destituir o caráter revolucionário de acolhimento exercido por diversas comunidades de Terreiro, a exemplo dos Filhos de Obá.

A crítica a característica do Terreiro Filhos de Obá em ser “ misturado”, é interpretada, por nós, como uma análise deficiente do arranjo político-cultural que o Terreiro se propôs realizar e, como já foi dito, um discurso a favor da manutenção das relações raciais. O protagonismo do Terreiro Filhos de Obá, por ser um Terreiro pluriétnico, só começa a ser entendido, à medida que, o discurso da “pureza” se diz assemelhar com os rituais da igreja católica. No trecho abaixo, destaco uma manifestação expressa do preconceito:

“A relação do Xangô como o catolicismo é colocada de forma ambígua. Num contexto em que, se referindo aos cultos de possessão, ressalta sua fidelidade à África e a pureza da tradição nagô guardada pelo seu terreiro, diz: “ Nós não mistura. Não mistura com Toré, Umbanda, essas coisas não. Nagô é só ali. Nós só mistura com a igreja católica”. Noutra ocasião, ao tratar da mesma oposição entre Nagô e demais cultos de possessão, diz: “ Dos pretos da África nós somos religião católica, mas esses negócios, Toré, Umbanda, não. Nós não aceita” (DANTAS, 1988, p. 135)

O que aparentemente parece ser uma autoafirmação de identidade, nada mais é do que um discurso de aliança às instituições que exerciam a perseguição as Casas de Culto.

Neste aspecto, a auto identificação sofre interferência das relações de poder existente à época direcionando seus sujeitos para campos opostos, um para subserviência e o outro grupo para autonomia política. Na pesquisa da professora Beatriz Góis Dantas, traz um trecho que trata da identidade exclusiva:

Tomando-se a oposição caboclo nagô como a vertente de classificação, tem-se que, como exceção de um caso, há correspondência, maior ou menor entre a auto identidade dos terreiros e a identidade que lhes é atribuída pelos outros. A única exceção seria o São José, que reivindica a identidade exclusiva nagô, e este reconhecimento lhe é negado por uma parte dos chefes de terreiro, certamente em face das suas flutuações ao longo da fronteira caboclo-nagô. Com isto o terreiro Santa

Bárbara Virgem aparece com uma identidade exclusiva, reconhecida não só pelos “de fora, mas por todos os chefes de culto ao segmento afro-brasileiro local. É visto com único terreiro nagô “ puro, “legítimo”, “verdadeiro” africano” (DANTAS, 1988, p. 38).

A absorção do discurso racista da identidade exclusiva dá aos outros agentes o poder de indicar o grau de “pureza” do outro, esta negação, certamente é feita sem a devida noção de que está promovendo a exclusão. Neste caso, identidade histórica é permeada por discurso de discriminação, mesmo que aleatória para quem indica, esta classificação está a serviço da invisibilidade da ação política das comunidades de terreiro.

O pesquisador Jean-Godefroy Bidima, em seu texto “Da Travessia” ressalta que, contar experiências sobre identidade, o lugar interfere na definição de quem somos, seres perpassados por um complexo conjunto de acontecimentos. A história, ao contrário do que se propaga é dinâmica, a narrativa da memória se altera conforme as vivências e subjetividades. Assim a interpretação do que eu vivi não é igual interpretação do mesmo fato, se for narrado por outra pessoa, sem contar os diversos agenciamentos utilizados para estabelecer a dominação.

A ideia de travessia conjuga, de uma só vez, as possibilidades históricas existentes no tecido social e as tendências e motivações subjetivas que empurram os atores históricos para um outro lugar. É no cruzamento da objetividade e da subjetividade que alguma coisa de diferente pode advir. A travessia se ocupa dos devires, das excrescências e das exuberâncias, ela diz de quais plurais uma determinada história é feita (BIDIMA, 2002, p. 5).

Logo, o que somos é o resultado de todos os lugares em que passamos, com quem nos relacionamos. A travessia interfere na constituição deste ser de diversas dinâmicas temporais. A tentativa de nos colocar como estáticos, parados no tempo, emoldurados, é uma afirmação do colonialismo, que nos desumanizou, objetificou e, tentou de todas as formas, nos dizer que somos seres imutáveis, que há em nós somente o que trouxemos do continente africano, o que não é verdade. Nós, povos de matriz africana, somos hoje em razão da diáspora, povos pluriétnicos, somos uma comunidade que dialoga com um conjunto de saberes de outros povos da cultura brasileira.

O colonialismo impôs aos povos tradicionais formas subalternas de existir, o desmerecimento de sua, língua, hábitos alimentares, forma de vestir, formas coletivas de organização social, uma avassaladora ação hegemônica com o propósito de aniquilar toda as formas de resistência ao escravismo e a exploração da força de trabalho pós-abolição. O objetivo final, sempre foi garantir o pleno funcionamento das grandes economias, para isto, foram criados uma série de mecanismos de manutenção da subordinação dos povos escravizados, trabalhadores e trabalhadoras sistematicamente esvaziados de sua sustentação pessoal e coletiva.

Desse modo, para manter a engrenagem das economias capitalistas em pleno funcionamento, impôs uma forma de pensar que deveria conflitar, popularmente chamado, “dividir para dominar”. É neste cenário, de exclusões, aniquilamento que os terreiros de candomblé conseguem se firmar, constituindo-se em um espaço de preservação de cultura, de encontros e trocas para estabelecer conexões próprias de convivência, mas não exclusiva. A exclusividade não nos cabe como referência de identidade coletiva.

As Casas de Santo, recriaram um pluriverso trouxeram os povos africanos, como o que apresentou os povos indígenas, e com o que traz a ancestralidade. É uma dinâmica temporal ativada a todo o momento que nasce um Orixá, vodun, Nkise, São conexões complementares ao corpo, ao espírito e a subjetividade,

A nomeação nagô “puro”, se mostra como idiossincrasia ao que se entende de religião de matriz africana, pois, como já dissemos aqui, foi por causa da escravização dos povos negros, que foram criadas formas de ocupação de território que contribuíram para o estabelecimento de um complexo cultural afro-brasileiro. A “pureza”, significa o que? A ausência do outro? Este outro não compõe o mesmo cenário de atrocidades do racismo? Enfim, há de se aprofundar qual o efeito dessa autodenominação na organização sócio – política do município.

A apartação de um grupo social do outro, por razões de sobreposição geralmente reivindica vantagens quanto *status quo*, quanto a aquisição ganhos econômicos. Ainda provoca um prejuízo na relação de forças para combater as iniquidades.

A determinação da “pureza” desconhece, maltrata e ofende. Uma disputa formulada em favor da cultura branca, baseado em pressupostos de superioridade,

ou seja, dentro do próprio ambiente de matriz africana acontece situações hegemônicas. O dominado toma para si uma posição de apontar o lugar que o outro ocupa e identifica a partir daí, qual o grau de autenticidade que cada integrante do grupo possui, reservando somente para si toda a originalidade africana, como se isto fosse, de fato verdadeiro, como se nunca tivesse atravessado.

O aspecto da “pureza” vai para além da análise da forma de culto, se terreiro cultua ou não Exu, Orixá primordial, é óbvio que toda a religião de matriz africana cultua Exu, nada se faz sem ele, Exu é o primeiro ancestral a receber as oferendas, é ele quem faz a comunicação entre nós e as entidades, sem Exu não há rito. Tirar a presença fundamental de Exu da narrativa dos terreiros parece uma tentativa de assimilação, uma relação binária entre o bem e mal, a mesma que se estabelece entre céu e inferno, santo e satanás, ao invés de promover o enfrentamento ao racismo provocado pela escravidão, a opção mais viável para o discurso da “pureza” é se aproximar da estrutura de poder constituída na sociedade.

A propagada “pureza” gera a impossibilidade de alianças entre os povos negros subalternizados. O entendimento de uma África homogeneizada, de culto único reforça ao pensamento obscurantista do pensamento único, se somos “puros” e não praticamos o “mal”, seremos todos salvos. E o que herdaríamos ao sermos salvos? No caso, podemos concluir que seja a redenção dos nossos pecados, ou talvez, um lugar pacificado para não ser incomodado pela repressão secular sofrida pelas Casas de Santo, o que configura, de fato, o reforço à visão ocidental. Mas isto é irremediável, todos terreiros nagôs vistos de fora constituem uma ameaça à dominação cultural exercida pela colonização.

Assim, negar Exu, é negar que há na minha prática uma transgressão, uma tentativa de revolta ao que me oprime. A singularidade do culto nagô é chamada de “pureza”, uma palavra exaustivamente utilizada para destacar grupos eugênicos. A defesa da “pureza” estabelece um lugar de privilégio para si diante e dos outros. Aliás, o que deveria ser visto como um complexo de relações para garantia de existência de um povo em situação de subordinação, vulnerabilidades, passa a ser catalisada a partir de um *locus* de poder.

Deste modo, a singularidade, que seria um valor para os diversos povos de origem africana, em especial destaque, os nagôs, é chamado de “pureza”.

A tão decantada “pureza” dos nagôs é aceita e acolhida pela homogeneidade, deixando de prestar atenção nas variadas formas de manifestações de viver, o legado trazido por africanos e fortificados em solo sergipano. A tradução da forma de ocupação de território pelos povos africanos é reduzida a uma competição prejudicial ao entendimento de ocupação territorial de povos em situação de conflito. O que era para estar fora, está dentro

A pesquisa acadêmica pode se perguntar para onde passa as tensões mencionadas por um grupo pesquisado. No caso em estudo, o município de Laranjeiras, destaca-se pela grande presença de culturas jejes, iorubanos, efonbantos, malês, ijexás. O que remete a diversas formas de organização política, línguas, formas de culto. A ampliação dos questionamentos para o que acontece no interior destas relações entre terreiros é uma tarefa necessária, a tradução neutra do pesquisador já não cabe mais, pois os discursos são afetados por interesses estruturais e conjunturais e nem sempre o beneficiário é o narrador, mas o próprio sistema que nos mantém subordinados, por isto, negar Exu, é negar um marco civilizatório africano.

Comparar a atitude de pureza com a prática do bem e, a prática do mal aos povos que se “misturaram” e diversificaram os seus cultos, isto demonstra nitidamente uma fala favorável ao racismo e toda a tentativa de demonização das práticas aos Orixás, Nkise, vodun, caboclos e encantados.

Nisto, consegue-se estabelecer uma relação de rivalidade dentro da estrutura da religiosidade de matriz africana. Um grupo se direciona para acreditar que Exu é um Orixá que participou da criação do mundo na perspectiva yorubá. Outro grupo que nega o culto a Exu. Nesta relação, este segundo grupo, é diretamente afetado por uma visão de pureza católica, exógena ao culto ancestral africano praticado no Brasil.

Por muito tempo, os terreiros de candomblé não eram considerados como foco de resistência e ação política, a sua análise sempre ficou restrita a visão convencional de cultural ou prática religiosa. Não foi dado pelos pesquisadores e pesquisadoras a devida atenção as perseguições sofridas pelos terreiros por parte da polícia, aos terreiros que foram fechados e tiveram seus líderes perseguidos durante o período da ditadura militar.

O que nos leva a questionar que tipo de ameaça pode representar um grupo de pessoas negras que cultuavam seus ancestrais? Os seus membros não eram chamados de porta em porta para ir a Casa de Culto, ou não tinham uma proposta de mobilidade social, caso se tornassem membro de um terreiro. Mesmo assim, os povos de terreiro no decorrer da história eram considerados como perigosos, haja visto, todo esforço empreendido para extinguir as casas de candomblé.

A junção de povos étnicos é um ato subversivo, algo que não deve ser feito, pois contrária ao poder estabelecido, que atua como opressor da religião de matriz africana. O Terreiro Filhos de Obá, segundo descrito acima, inaugura uma pioneira no candomblé sergipano, primeiro por reconhecer que o povo de matriz africana não reconhece fronteiras, vê-se como nação, segundo, porque não hierarquiza a presença das nações no terreiro. Na prática do terreiro todas as nações representam um legado, que pode a medida de sua presença compor a ritualística da espiritualidade e subjetividades da população. Amplia neste leque étnico, o culto aos caboclos, para nós, vínculo fundamental deste ser afro sergipano. A pretensa ideia de recriar a África, não é possível em solo brasileiro, vai de encontro ao sentido dinâmico da história e formação das identidades, manter-se original ao culto desenvolvido no continente africano, só é possível diante do panteão, pois estes orixás nkise e vodun, são nascidos na África, fora disto, tudo sofre processo de adaptação e atualização.

O professor Wanderson Flor do Nascimento disponibilizou em seu texto “Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”, diferentes formas de nomear entidades de matriz africana (NASCIMENTO, 2016, pp. 157-158):

Exu – Njila – Elegbara: fogo, chão, comunicação.
Ogum – Nkosi – Gu: ferro, tecnologia, guerra.
Oxóssi – Mutalambô – Otolu: matas – caça/alimentação
Ossãe – Katendê – Agué: folhas, cura
Omolú – Kavungu – Sapatá: terra, saúde
Naná – Nzumba – Nāburuku: lama, morte
Oxumaré – Angorô – Bessém: chuva, arco-íris, movimento
Iroko – Kindembu – Lokô: estações do ano, temporalidade.
Xangô – Nzazi – Heviosô: pedras, trovões, justiça.
Oyá (Iansã) – Matamba – Jó: vento, impetuosidade.
Oxum – Ndandalunda -- Aziri: águas doces, fertilidade.
Logun-Edé – Telekompensu – Averekwete: lagos, pesca, jovialidade.

Iemanjá – Mikaiá – Naetê: águas salgadas, organização, maternidade.
Ibeji – Vunji – Tokén: gêmeos, diversão.
Oxaguiã – Nkasuté – Lisa: frio, ponderação.
Oxalufã – Lembá – Lisá: ar, paz

As nomeações das divindades africanas, representam, na maioria das vezes, um fluxo migratório do continente africano, como também diferentes formas de abordar características humanas com a natureza. Divindades, pessoas e natureza demonstram significações múltiplas, todas entidades, possuem variadas formas de ser, a exemplo de Ogum na nação ketu, Nkosi na nação angola e, Gu no jeje, esta mesma divindade, manifesta característica de manipulação do ferro, tecnologia e da guerra. A cosmopercepção africana em sua complexidade não se encaixa em uma interpretação simples, sem aprofundamento polissêmico.

O território das casas de culto, foram conquistados, construídos cada um com suas características. A população negra aderiu a estas casas para se conectarem em espaços de fortalecimento pessoal, acolhimento a uma sensação de elo perdido deixado pelas marcas da escravização, para terem um suporte, desenvolvimento de uma espiritualidade que se encontra nos terreiros, isto é, ser singular e ao mesmo tempo plural, pois os terreiros são referências de um modo de vida que se organiza contraposição ao colonialismo cultural disponibilizado discurso único²¹.

A articulação de etnias exercido pelo terreiro Filhos de Obá, por meio da presença das nações nagô, jeje, angola, ketu, ijexá, malês e caboclos encontra tradução na própria experiência do terreiro ao contemplar todas estas etnias sem o critério da “exclusividade”, “pureza”. Rejeitando frontalmente com a ideia de que a “mistura” destas etnias é um fator de desprestígio e afastamento das tradições africanas. A diversidade cultural confirma o conceito de coletividade, pluriverso, de adoção de estratégias ao racismo epistêmico à medida que as expressões dessas nações se fazem presentes como manifestações vivas de um arcabouço cultural que atravessou o atlântico, aqui se firmou e se articulou com as forças locais para sua sobrevivência e perpetuação.

²¹ É a partir dessa generalização e dessa coisificação da ideologia que, de um lado, se multiplicam as percepções fragmentadas e, de outro, pode estabelecer-se um discurso único do “mundo”, com implicações na produção econômica e nas visões da história contemporânea, na cultura de massa e no mercado global (SANTOS M. , 2000, p. 22)

4 Considerações finais.

*Eu opereí uma magia, em meu caminho,
Assim, adquiri uma cabeça!
Eu saí sem cabeça para uma viagem,
Retorno agora para casa com cabeça!*
Itan ti Odù Eji – Oko

A experiência de me colocar no meio de uma história, transitar nos significados me fez ver que a travessia de povos africanos, foi violenta, abrupta, mas foi carregada de sentidos. Cada corpo trouxe consigo uma parte da história do continente africano. Vieram sofridos, sem saber, ao certo, qual a sorte que encontrariam no outro lado do Atlântico. Mas sua capacidade de rearticulação superou todas as barreiras.

O Brasil é o segundo país com maior população negra do mundo, só perde para Nigéria, que é um país africano. Por causa disso somos considerados, por alguns intelectuais africanos, como uma das regiões da África, dada a nossa identificação. Temos um oceano que nos separou, mas que hoje é o nosso vínculo. Os corpos que cruzaram o Atlântico trouxeram legado de várias civilizações. Povos evoluídos em sua organização política, social cultural, altamente experiente em estratégias de resistência, pois foram povos oriundos de guerras. Veio para o Brasil, pessoas com prática de luta, a empunhar armas para defender sua comunidade. Me emociona, entender que que minha bisavó de santo, T´a Joaquina, meu avô Alexandre, minha mãe Ginalva, são líderes, pessoas de luta, de resistência, eu entendi que meus irmãos do Axé, são estes corpos que continuam a brotar.

Os meses que pensei a pesquisa e, pensei muito, entendi que sou filha de Ogum, Neta e bisneta de Ogum, com ancestralidade de um lugar de domínios de Ogum. Neste caminho encontrei a cidade de Obá na Nigéria. Uma cidade que, em grande parte, formou o que é hoje os Filhos de Obá, filhos do “ Senhor da Terra”. Neste tempo pensei estar parada, mas estava procurando o caminho, até que eu vi, que o ponto de partida era eu mesma, pesquisadora membro, que estive presente no

Asese dos meus avós, que bebi, que dancei, que estava presente nos cursos de qualificação da Sociedade, que estava presente quando minha Mãe Iyewá reinou no barracão, quando fui mãe criadeira do primeiro barco desta terceira fase dos Filhos de Obá, que fui testemunha da história da Márcia, da Edilma, de Luiz Henrique, dos diversos sonhos que tive envolvendo o Terreiro. Eu fazia parte da história. Sueli Carneiro me falou uma vez, “a melhor medalha de um guerreiro é sua honra”. Percebi, ao final da pesquisa, que criamos uma história que honra a história dos nossos ancestrais.

A pesquisa acadêmica sobre os Filhos de Obá, para nós, se inicia com o registro do pensamento que o formou. A partir da elaboração desse pensamento sobre o Terreiro. Erguemos nossa voz para dizer quem somos. Outros pesquisadores, membro dos Filhos de Obá estão escrevendo, registrando a história, na área do direito, arquitetura, engenharia, patrimônio, saúde, pedagogia, cada uma vai fazer um registrar quem somos. Somos nagôs, jejes malês, efons, ijexás, caboclos. Vivemos nosso Pluriverso, construímos nossa pluralidade.

Que este pensamento elaborado sobre a história dos Filhos de Obá possa servir de orientação a todos e todas aquelas que queiram saber mais sobre nós. Em especial, a comunidade de Laranjeiras, possa ver que houve luta, houve resistência para garantir a sobrevivência da cultura negra no município. Percebam que todos os Terreiros são territórios de expressões culturais e religiosas e, que o principal sustentáculo dessa movimentação se dá pelos ancestrais, a começar por Exu, Orixá primordial para existência humana. Como também, as figuras ilustres de Laranjeiras que cultuam Orixá, Nkise, Vodun, caboclos, encantados.

As comunidades de matriz africana precisam ser reconhecidas. O povo de santo tem feito a sua parte, têm a todo custo, sustentado uma herança civilizatória que tem disponibilizado um conhecimento mais antigo da humanidade. As comunidades de Terreiro têm combatido o racismo epistêmico, o desrespeito, abuso e todas as formas de violência. Um conhecimento contra hegemônico, descolonizado.

Os poderes governamentais, precisam cumprir o Plano Estadual de Comunidades Tradicionais, devem zelar pela aplicabilidade da lei nº 10.639/03, que

introduziu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar, e que alterou a LDB nº 9.394/96 por meio dos artigos 26 A e 79B.

As comunidades de Terreiro fazem parte do conjunto de setores que promoveram a resistência, combateram ao sistema escravista, combateu a ditadura militar, acolher aqueles e aquelas que eram desprovidos de direitos. Por tanto, lutaram por liberdade, por democracia e pela defesa dos direitos humanos. Os Filhos de Obá é um patrimônio do povo sergipano, que se multiplica. Trajetória são representadas na história de seus fundadores, pessoas que devem ser reconhecidas como heróis sergipanos.

Entretanto, para além dos registros sobre a presença do negro no município de Laranjeiras, cabe analisar o discurso de sustentação das relações raciais, investigar a quem beneficiou a incorporação do discurso de “pureza”, porque as instituições valorizaram e atribuíam privilégios para que se identificasse como “puros”.

É neste contexto, de reflexão sobre a identidade histórica dos terreiros, que cabe revisitar, o caráter pluriétnico da religião de matriz africana a julgar pela forma que os escravizados foram traficados nos navios negreiros e vendidos em diversas regiões do Brasil. Não se pode esquecer que os povos iorubanos se mantiveram organizados no culto nagô, mas é uma tradução parcial, dizer que Exu não está presente nesta forma de Culto, chamado de Esú ou Elegbara, ele sempre estará presente, dentro e fora das cerimônias, como elemento primordial para estabelecimento da ordem e da paz das cerimônias religiosas.

Como já salientado anteriormente, as comunidades de terreiro, além das expressões culturais, sociais, desempenham um papel político, diante disso, é fundamental que seja averiguado qual o papel destas organizações para o enfrentamento a escravidão, à ditadura militar e todas as formas de manifestação do racismo religioso. Compreender estas comunidades como agentes políticos de transformação e enfrentamento, de fomentador de uma cidadania para a população negra.

O tempo para a ancestralidade é contínuo, por esta razão, o fato, dessa ancestralidade permanecer viva e constante diálogo, nos dá condição para fazer e modificar fatos históricos, isto, só é possível quando erguemos a nossa voz e, pelo nosso olhar narramos os acontecimentos a partir da nossa própria vivência.

5 Referências bibliográficas

- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. Tradução: Luiza Silva Porto Ramos e Kelvin Ferreira Medeiros. HAMPATÉ BÂ, Amadou. "La notion de personne en Afrique Noire". In: DIETERLEN, Germaine (ed.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, p. 181-192, 1981.
- BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. **História geral da África**, v. 1, p. 181-218, 1982.
- BENISTE, J. **Òrun, Aiyé: O Encontro de Dois Mundos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BIDIMA, Jean-Godefroy **Da Travessia: contar experiências, partilhar o sentido**. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes. Disponível em: <<http://filosofiaafricana.weebly.com>>. Acesso em: 12/07/2019, v. 28, 2002.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. **Universidade de São Paulo, São Paulo**, 2005.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, n. 75, p. 76-84, 2007.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Graal, 1988.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Boitempo Editorial, 2016.
- DÍMOLOKÒ, O. J. **Orí, a divindade do homem: o segredo revelado**. Aprenda Ìyáwò, 3(1), 299, 2008.
- FIGUEIREDO, Ariosvaldo. O negro escravo em Sergipe: uma introdução ao seu estudo. **Ciência & Trópico**, v. 16, n. 1, 1988.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.
- HOOKS, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Editora Elefante, 2019.

- IBGE. **Conheça Cidades e Estados do Brasil: Laranjeiras, histórico**, 2017. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/> Acesso em 03 de janeiro de 2020.
- KI-ZERBO, Joseph et al. **História geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África. 2016.
- LODY, Raul Giovanni da Motta. **Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras**. Pallas Editora, 2003.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaios Filosóficos**, v. 13, p. 153-171, 2016.
- OLIVEIRA, Eduardo. **A ancestralidade na encruzilhada**. Editora Gráfica Popular, 2007.
- OYEWÙMÍ, Oyèrónké; DE FREITAS NETO, Leonardo; PINHO, Osmundo. Visualizando o Corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos. **Novos Olhares Sociais**, v. 1, n. 2, p. 294-317, 2018.
- RAMOSE, Mogobe B. A Filosofia do Ubuntu e Ubuntu como uma Filosofia. **The African Philosophy Reader**, v. 2, p. 230-238, 2003.
- SALES, J., FERREIRA, L.,; NÓBREGA, N. (2019). Corporeidade e processos pedagógicos decoloniais: articulações para uma educação antirracista brasileira. In: **Descolonizando o feminismo**. Brasília: IFB, 2019.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 78, p. 3-46, 2007.
- SANTOS, Deoscoredes M. dos; SANTOS, Juana Elbein dos. A cultura nagô no Brasil- Memória e continuidade. **Revista USP**, n. 18, p. 40-51, 1993.
- SANTOS, M. As percepções fragmentadas o discurso único do mundo. In: **Por uma outra globalização - do pensamento único à consciência universal**. 3ª ed.. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- SEMPIR, S. **Povos e Comunidades e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**. 1ª ed. Brasília: Governo Federal, 2016.
- SERGIPE. **Mapa Turístico da Cidade de Laranjeiras**. Disponível em: <<https://1.bp.blogspot.com/MapaturísticodacidadedeLaranjeiras>>. Acesso em: 03 de janeiro de 2020.
- VERGER, P. **Orixás, Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 1977.
- WALKER, S. S. Diasporando minha identidade, ou sem nos conhecer, nos reconhecemos. In: **Conhecimento desde dentro: Os afro-sul-americanos falam de seus povos e suas histórias**. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de) colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, 2012.

XODONEWS. **Laranjeiras, Sergipe.** Disponível em:

https://www.xodonews.com.br/wp-content/uploads/2017/03/Laranjeiras-Sergipe_xodonews.jpg . Acesso em 25 de maio de 2019.