



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL
MESTRADO EM SUSTENTABILIDADE JUNTO A POVOS E TERRITÓRIOS
TRADICIONAIS

**NZO IA NKISI:
UMA ANÁLISE EXPERIENCIAL DO PROTAGONISMO NEGRO NA
FUNDAÇÃO DE UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ ANGOLA.**

TIAGO ALVES FERREIRA

Brasília-DF
2020

**NZO IA NKISI:
UMA ANÁLISE EXPERIENCIAL DO PROTAGONISMO NEGRO NA
FUNDAÇÃO DE UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ ANGOLA.**

TIAGO ALVES FERREIRA

Ensaio apresentado ao Programa de Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais - MESPT na Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Sustentável.

Orientadora: Profa. Dr.^a Mônica
Celeida Rabelo Nogueira

Brasília
2020

Ferreira, Tiago Alves.

Nzo ia Nkisi: Uma análise experiencial do protagonismo negro na fundação de um terreiro de Candomblé Angola. Brasília-DF, 67 f.

Ensaio de Mestrado – Centro de Desenvolvimento Sustentável - CDS. Universidade de Brasília - UnB.

Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais – MESPT.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Mônica Celeida Rabelo Nogueira.

1. CANDOMBLÉ ANGOLA
3. TERREIROS

2. PROTAGONISMO NEGRO
4. RACISMO

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta dissertação e emprestar ou vender tais cópias somente para propósitos acadêmicos e científicos. O(a) autor(a) reserva outros direitos de publicação e nenhuma parte desta dissertação de mestrado pode ser reproduzida sem a autorização por escrito do(a) autor(a).

Tiago Alves Ferreira

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL
MESTRADO EM SUSTENTABILIDADE JUNTO A POVOS E TERRITÓRIOS
TRADICIONAIS

**NZO IA NKISI:
UMA ANÁLISE EXPERIENCIAL DO PROTAGONISMO NEGRO NA
FUNDAÇÃO DE UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ ANGOLA.**

Ensaio apresentado ao Programa Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto ao Povos e Territórios Tradicionais na Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Sustentável.

Dissertação aprovada em _____ / _____ / _____

Banca Examinadora:

Presidente: Prof^a. Dr^a. Mônica Celeida Rabelo Nogueira, UnB

Membro Interno: Prof^a. Dr^a. Cristiane de Assis Portela

Membro Externo: Prof^a. Dr^a. Denise Botelho

Membro Suplente: Prof^o. Dr^o. Wanderson Flor do Nascimento, UnB



1

*Um pássaro inteligente
Constrói seu ninho
Para proteger os demais*

- do filme: O menino que descobriu o vento. (2019)

¹ Fotografia tirada por Eliane Rodrigues, estimada amiga e fotografa que se fez presente na cerimônia pública da minha iniciação como *muzenza* no Candomblé Angola, em 08 de agosto de 2009, no terreiro *Tumba Nzo Jimona ia Nzambi*, em Águas Lindas de Goiás – GO. Saída de *muzenza* das divindades *Angorô* e *Ndandalunda*.

Agradecimentos

A este programa de mestrado, cada membro integrante e colaboradoras que, de forma aguerrida diante dos desafios de descentrar o espaço acadêmico do colono e seus descendentes, tem nos servido como mais um ato de expressão e reconhecimento do protagonismo como povos tradicionais em nossas vidas.

À 4ª turma do MESPT/UnB pela nutrição de bons afetos, de coragem e empatia. Elementos essenciais para a construção do pensamento acerca deste trabalho.

À minha querida orientadora Mônica Nogueira pela generosidade, confiança e por me proporcionar espaço profícuo e boas condições de interlocução para a construção deste ensaio. Pelo compromisso e seriedade diante dos desafios de garantir a permanência do MESPT.

À estimada Cristiane Portela e ao caro *Tat'etu Nkosi Nambá* (prof. Wanderson Flor), pelas presenças desde as orientações iniciais desta escrita à defesa final, estimulando minhas potências e instrumentalizando minhas habilidades.

Pelos bons afetos e potente parceria na jornada de resistência agradeço as traduções dos resumos presentes neste trabalho à Guilherme Neves Pinto, quanto versão em inglês, e meu caro professor de línguas africanas Niyi Tokunbo Mon'a-Nzambi, pela versão em kimbundu.

Ao admirável amigo Leandro Bulhões que com amorosidade me tornou possível adentrar o mundo acadêmico, me apresentou coragem e ferramentas para resistir e transformar esse/nesse espaço.

Ao amado amigo *Doté* Thyago Siqueira, que me apresentou o caminho do candomblé e está ao meu lado desde o início de minha trajetória como homem de terreiro.

À memória de *Tat'etu Atierezi* (sr. Gilberto Pinto Magalhães), ao *Tat'etu Nguzentalala* (sr. Francisco Aires Afonso Filho), minha mãe pequena *Mam'etu Ndulange* (sra. Marly Bertolino) e a cada membro do terreiro *Tumba Nzo Jimonia Nzambi*, minha casa de nascimento como *muzenza*. Com amor e profunda gratidão.

Ao meu amigo querido babalorixá Júlio Cesar Moronári e ao orixá *Logun Edé*, por me certificarem das potências ancestrais que nos uni e por me possibilitarem o culto ao orixá ancestral de minha família materna, *Oxum*.

Ao *Tat'etu Mutalanje* (sr. Paulo Henrique da Cruz) que levantou minha cabeça e tem me munido de certezas e coragem necessárias para seguir minha trajetória ancestral. A este, como prometido, dedico a conclusão desta obra.

Às crianças de terreiro, que enchem meus horizontes de esperanças em razão do amor a negritude.

A minha amada e amiga mais próxima Priscilla da Rosa Carneiro e sua filha Samirah Carneiro Antônio, minha afilhada, pelos cuidados e partilhas.

Ao Luís Eduardo da Conceição Silva, pela doce presença e pelas promessas de arco-íris duplo no horizonte.

À memória de minha avó Abadia Carlos Rodrigues, que da morte me trouxe vida e me apresentou um mundo onde deuses e deusas dançam a natureza ao som de tambores. A minha avó, dedico essa trajetória.

Resumo

O ato de contar histórias, assim como todo ato linguístico, produz valores simbólicos e efeitos propositivos pelos quais se operam o comportamento e as crenças dos interlocutores. Mesmo diante das investidas coloniais em silenciar o protagonismo negro das histórias sobre o nosso povo, nunca nos faltaram essas narrativas. Estas narrativas sempre estiveram presentes na própria experiência negra de existir em luta por dignidade como sujeitos e sujeitas, na oralidade presente como maior instrumento de apresentação e construção do conhecimento nos terreiros de matrizes africanas, nos quilombos e nas mais variadas expressões de resistência vivenciadas pelas pessoas negras, numa sociedade calcada no racismo. Apropriar-se de linguagem que evidencie o protagonismo negro em nossas narrativas e encontrar propostas que torne possível tratar dos atravessamentos causados pelo colonialismo e escravização do nosso povo, embora haja seus desafios é uma escolha que se expressa como ato político de resistência. Construo o pensamento que resulta neste ensaio partindo de uma análise histórico-crítica experiencial da minha condição de negro brasileiro. Trago acontecimentos relevantes que fizeram parte de minha formação como sujeito, envolvendo os aspectos de uma criação cristã para negação da negritude, os processos de luta para libertação das amarras do racismo, o movimento de retorno ao berço ancestral e o reconhecimento de uma identidade negra que se coletiviza na fundação de uma *Nzo ia Nkisi* ou Terreiro de Candomblé Angola. Numa perspectiva colaborativa sobre as narrativas que se tecem em torno, e não sobre o candomblé, pretendo partilhar como a minha trajetória e de meus ancestrais protagonizam a fundação de terreiro numa expressão de resistência às tentativas coloniais de supremacia e de silenciamento de nossas experiências.

Palavras-chaves: Candomblé; Protagonismo Negro; Terreiros; Racismo.

Abstract

Storytelling, like every linguistic act, produces symbolic values and propositional effects by which the behavior and beliefs of the interlocutors operate. Even in the face of colonial advances in silencing the black protagonism of stories about our people, we have never lacked these narratives. These narratives have always been present in the very black experience of existing in the struggle for dignity as individuals, in the present orality as the greatest instrument of presentation and construction of knowledge in African-based terreiros, quilombos and in the most varied expressions of resistance experienced by black people in a society structured by racism. Take ownership of language that highlights the black protagonism in our narratives and find proposals that make it possible to deal with the crossings caused by colonialism and the enslavement of our people, although there are challenges, that is a choice that is expressed as a political act of resistance. I formulate the thinking that results in this essay starting from an experiential historical-critical analysis of my condition as a black Brazilian. I bring relevant events that were part of my upbringing as an individual, involving aspects of a Christian fostered to deny blackness, the processes of struggle to release the bonds of racism, the movement to return to the ancestral cradle and the recognition of a black identity that is collectivized in the foundation of a Nzo ia Nkisi or Terreiro de Candomblé Angola. In a collaborative perspective on the narratives that are produced around, and not on candomblé, I intend to share how my trajectory and that of my ancestors lead to the foundation of the terreiro in an expression of resistance to colonial attempts at supremacy and silencing of our experiences.

Keywords: Candomblé; Black Protagonism; Terreiros; Racism.

Kubhitulula

O ifwa ni ixikinu ya athu azwela, ene atunda ni mbote ikola kyoso ki muthu utanga misoso anga uzwela kima. O ambundu kakamba o kutanga o misoso yetu, sumbala o jiphutu jimesena kuxibha o ambundu mu kutanga o misoso ya athu etu. O thembu yoso o misoso ya ala mu mwenyu ya ambundu kyoso ki abhanga kala mayala ni ahatu amusota o kuxila, mu kilondekesu kya dikota ni ibangelu ya wijidilu mu jinzo ja imbanda, mu ilombo anga mu ifika ya nguzu ya ambundu ku mundu wezala ni kathombo. Twasolo mu kumoneka ifwa ya nguzu kyoso ki twala ni kizwelelu kya ambundu kala athu a dikota mu misoso yetu anga kyoso ki tusanga ndunge phala kutalatala o kubhita kwa jiphutu ni ubhika wa athu etu, sumbala o ibhidi. Ngitunga o dibanzelu dyami dya mukanda yu mukonda dya kudilonga kwa musoso ni kwijiya kwa mwenyu wami mwene kala mumbundu mukwa Brasil. Ngibheka o ifwa ni idifwa ya mwenyu wami kala muthu. O ifwa ya yala ni kusasa kala kidista phala kudituna 'eme mumbundu', o kubhanga ni kathombo, o kuvutuka ku ixi ya akuku etu anga o kudijiya kala mumbundu bhu mbandu ya athu avulu mu kubanga o Nzo ya Nkisi anga 'Terreiro de Candomblé Angola'. Kala kikalakalu kumoxi kya misoso bhu mbandu ya candomblé, ngandala kumoneka o ibangelu yami ni ibangelu ya akuku ami yakexile mu njila ya dikota kyoso ki twabange o nzo ni nguzu mu kubhanga o jiphutukala athu a dikota phala kuxibha o mwenyu wetu.

Izwelu ya dikota: Candomblé; Ibangelu ya dikota ya ambundu; jinzo ja imbanda; Kathombo.

Sumário

Primeiras Palavras	12
Memórias: o menino que brincava na chuva.....	17
Muzenza: onde nasce um terreiro	39
Tempo de retomada: encontros interculturais, despertares de potências	55
Arco-íris no horizonte: considerações finais	60
Referências bibliográficas.....	64

Primeiras palavras

O maior legado que um mestre ou mestra pode deixar para seu povo é o conhecimento sobre si mesmo. No nosso caso, o de pessoas pretas de terreiro no Brasil, que esse conhecimento seja para libertação e emancipação de si, pois somente com espírito que anseia a liberdade somos capazes de resistir para manter nossa tradição negra. Este conhecimento sobre si se expressa na dialética de si como indivíduo e de si como povo, como coletivo, haja vista nossa busca por comunidade, por pertença e familiaridade ser resultado de encontros consigo mesmo e desencontros com o outro, experienciados no decorrer do Tempo.

Conscientes ou não da condição do negro hoje no Brasil, qualquer pessoa negra compartilhará dos efeitos dos processos de colonização e escravidão que fundaram o nosso país. O exílio, a tentativa de subordinação da cultura negra, do modo de vida, da religiosidade, da representatividade positiva das identidades negras, a fuga... a luta para viver dignamente a experiência de vida a partir de nosso próprio olhar negro. No entanto, explanar sobre as trajetórias negras diaspóricas, partindo somente dos aspectos opressores impostos a estas populações, silenciaria o protagonismo negro em seus exercícios de/por liberdade, apagaria a subjetividade e objetividade presentes nessas narrativas e nos atores agentes destas travessias.

Este tipo de posicionamento histórico sobre as narrativas da trajetória negra, onde se assimila a negritude a partir dos processos de colonização, há centenas de anos vem sendo utilizado, tanto na expectativa de ordem identitária que condense negros e não brancos no lugar do *outro*, quanto na cultura de desigualdade pela questão de raça, onde o colonizador tenta garantir suas histórias de heroísmo em razão da ideologia de supremacia racial maquiada de desenvolvimento. Em muito contribuiu e ainda o faz para normalização das nossas histórias negras como adjacentes e subalternizadas às acerca do colonizador. O ato de contar histórias, assim como todo ato linguístico, produz valores simbólicos e efeitos ilocucionários pelos quais se operam o comportamento e as crenças dos interlocutores.

Foi muito comum no início de minha educação escolar, ainda nas séries iniciais, a história do chamado “descobrimento do Brasil” ser relatada a partir desse encontro do colonizar com as terras sul-ameríndias e seus nativos, assim como

a história do povo negro tendo como marco inicial o advento da escravização. Isso se tornava bastante evidente quando, com bastante segurança da parte da professora, se questionava à turma: “*Quem aqui é neto de escravo? E de índio? E de italianos, alemães, libaneses...?*”. Explicitamente qualquer povo que não negro ou indígena teria uma história singular acerca de seu povo para contar que não fosse a ditada pelo colonizador. O simples fato de ser negro ou negra era o suficiente para ser identificado como “*neto de escravo*”, trazendo consigo simbolicamente os valores fomentados culturalmente pelas políticas coloniais que ressoam com o passar no tempo na reprodução desta história e de suas referências e métodos como fonte.

Houve uma tentativa de nos privar do belo e potente presentes nas nossas narrativas como povo. De salvaguardar simbolicamente aos ditos bens nascidos, descendentes dos colonizadores, naquilo e naqueles que os representam socialmente, o protagonismo na narrativa histórica. Diante destas tentativas surgem as questões: como e por quais vias contar a nossa própria história, a que não nos foi contada e que não se pretende construída a partir de simbologias que se proponham hegemônicas ou essencialistas? Por meio de qual proposta narrativa pode-se pensar os paradigmas da historiografia para se narrar a trajetória negra, sem cair na replica das narrativas historiográficas de subalternização da representação destes atores e suas singularidades?

Mesmo diante das investidas coloniais em silenciar e opacizar as narrativas do protagonismo negro, as histórias sobre o nosso povo nunca nos faltaram. Estas narrativas sempre estiveram presentes na própria experiência negra de existir em luta por dignidade como sujeitos e sujeitas, na oralidade presente como maior instrumento de apresentação e construção do conhecimento nos terreiros de matrizes africanas, nos quilombos e nas mais variadas expressões de resistência vivenciadas pelas pessoas negras, numa sociedade calcada no racismo.

As tradições de candomblé no Brasil, assim como os povos tradicionais do continente africano dos quais herdamos nossas bases de pensamento, valem-se da oralidade como principal ferramenta na construção e manutenção dos saberes ancestrais. Expressa no cotidiano em nossos espaços sociais, assim

como na fala ancestral em forma de *muimbo*² e *ithan*³, versos e contos que tratam de forma narrativa biográfica as histórias do nosso povo ancestral e as passagens dos orixás neste plano de existência.

Temos nossas histórias como instrumento fundamental na compreensão da cosmovisão ancestral negra que sustenta nossos ritos e direcionam nosso modo de vida. Nessas narrativas de caráter biográfico encontramos nossas próprias referências acerca do nosso lugar do mundo como agentes do equilíbrio no existir, numa interação dinâmica com a natureza, identidade, territórios, política e as trajetórias de resistência do nosso povo diante do colonialismo.

À medida que seguimos em luta e resistência, nossos exercícios de libertação perpassam os caminhos da reelaboração de nossas narrativas, tanto no campo individual quanto coletivo. Experimentar narrativas que se sobreponha ao projeto de subalternização e desumanização das realidades negras, no processo diaspórico, dá-se de forma comum à uma pessoa negra pelo simples fato de nascer e existir inserida numa sociedade racista e genocida, que insiste em atribuir à identidade negra toda espécie de representações negativas.

Apropriar-se de linguagem que evidencie o protagonismo negro em nossas narrativas e encontrar propostas que torne possível tratar dos atravessamentos causados pelo colonialismo e escravização do nosso povo, embora haja seus desafios é uma escolha que se expressa como ato político de resistência.

Nesses exercícios narrativos de resistência e libertação e fugindo a regra colonial de silenciamento as vozes negras, a artista e teórica negra Grada Kilomba (2019), em diálogo com bell hooks (1989), usam os conceitos de “*sujeito*” e “*objeto*” para localizar atores narrativos. Argumentam que *sujeitos* são aqueles que tem o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades e de nomear suas histórias. A realidade do *objeto* ao qual são narradas histórias é definida por outros, as identidades criadas e atribuídas e as histórias que se contam acerca deste são designadas somente de maneiras que definem a relação do *objeto* com aqueles que são *sujeitos*.

² Na tradição de candomblé Angola, refere-se a narrativas musicadas que reconstituem de forma mítica história de cada Nkisi (forças da natureza, divindades da tradição Angola).

³ Para os candomblés de tradição nagô são as narrativas que relatam as especificidades da cultura yoruba e sua cosmovisão relacionadas ao culto a orixá.

Ao rememorar o que nos foi contado por décadas no âmbito educacional sobre a história do chamado “*Descobrimento do Brasil*”, podemos perceber a insistente objetificação de sujeitos negros na construção das narrativas. Torna-se fácil de perceber as intenções de manutenção do poder colonial e seus idealismos racistas por meio das narrativas de supremacia do colonizador, sobre uma sociedade que se dá de uma pluralidade cultural e étnico-racial não admitida em termos de equanimidade por direitos.

A passagem de *objeto* a *sujeito* é o que marca a narrativa como um ato político. Nessa perspectiva e para uma pessoa negra, narrar de si mesmo se opondo à posições coloniais é um ato contra o processo narrativo colonial, tornando-se o narrador ou narradora validador/a e legitimador/a ao nomear uma realidade que fora outrora nomeada erroneamente pelo outro, capaz de reinventar a si mesmo/a. (KILOMBA, 2019).

Construo o pensamento que resulta neste ensaio partindo de uma análise histórico-crítica experiencial da minha condição de negro. Trago acontecimentos relevantes que fizeram parte de minha formação como sujeito, envolvendo os aspectos de criação cristã para negação da negritude, os processos de luta para libertação das amarras do racismo, o movimento de retorno ao berço ancestral e o reconhecimento de uma identidade negra que se coletiviza na fundação de um Terreiro de Candomblé.

Numa perspectiva colaborativa sobre as narrativas que se tecem em torno, e não sobre o candomblé, pretendo partilhar como a minha trajetória e de meus ancestrais protagonizam a fundação de terreiro de candomblé numa expressão de resistência às narrativas que nos são impostas ou silenciadas pela lógica colonial. Explano sobre o que acolho com uma responsabilidade ancestral de pensar em formas justas de existências às pessoas que de algum modo buscarão, no Terreiro de Candomblé, os caminhos de conexão com as ancestralidades negras que herdamos do continente africano e que este espaço seja para libertação dos efeitos nocivos do racismo.

Embora se saiba os terreiros de candomblé como espaços de resistência e manutenção das ancestralidades negras, a responsabilidade sobre o fundar deste território me conduz num pensamento cuidadoso e analítico de que este espaço precisa se manter emancipatório para as pessoas negras e/ou de terreiro, haja visto os terreiros serem resultado da luta e protagonismo dos/das

ancestrais negros em razão de suas liberdades. Diante do que vivemos comumente imposto socialmente quanto aos processos de afastamento de nossas narrativas ancestrais, cosmovisão e modos de vida, abastecer-se no vasto memorial do protagonismo de nosso povo torna-se essencial para garantir que nossos espaços, sujeitos e sujeitas permaneçam afro potentes e não colonizados.

Relato memórias de uma infância de profundo contato com a natureza, de uma sensibilidade capaz de perceber a “*sacralidade*” natural das coisas que, com o tempo, se revela como herança da comunhão de meus ancestrais negros e negras com a natureza.

Trago o ato de resistência em razão das ancestralidades negras de berço. Não pelo fato de ter sido criado em contato com a cultura de terreiro, ou o olhar negro sobre o mundo tenha-me sido apresentado pela família. Ao contrário, falo sobre um berço cristão embranquecido pelos conceitos de demonização das práticas culturais negras e afro-religiosas, sobre um sistema racista, construtor e nutridor de ideais de supremacia da cultura branca ocidental e de caminhos de luta para libertação que se constroem nesta travessia.

Submergem acontecimentos em minha memória, aqui narrados, que me subsidiam da certeza de um caminho ancestral que me antecede, me atravessa e segue para além de mim na fundação de um terreiro. De como o insignificante acerca de minha avó materna, ou não falado sobre sua trajetória como mulher negra de terreiro, refletem sobre minha experiência negra individual que se coletiviza na busca pela identidade, pelo pertencimento ancestral e epistêmico, pelo território e pela liberdade, que se revelam na espiral do Tempo e no tempo certo.

Dentre as crenças que herdamos dos povos africanos e mantemos viva nos terreiros de candomblé Angola, está a de que a identidade não se dissocia da sua ancestralidade. Essa desconexão causa o adoecimento do ser e da comunidade. Da mesma forma, a identidade e ancestralidade não se dissociam do território de um povo. Atuar na fundação de território ancestral negro reafirma a retomada aos nossos exemplos de resistência e protagonismo desde o passado, para estar no hoje e seguir ao futuro, garantindo às populações negras e/ou de comunidade de terreiro suas autonomias e subsistências.

Njila me dá a capacidade narrativa deste trabalho. Sendo esta a divindade para no candomblé Angola presente em nossos corpos, que nos permite viver as experiências dos sentidos humanos e expressá-las em linguagens. *Njila* me conduz na espiral do Tempo, facilitando acesso às minhas memórias e abrindo os portais para estas sejam expressas de forma sensível neste texto.

Como fonte para este trabalho narrativo, utilizo a memória, a oralidade — sendo este o principal elemento de construção e transmissão dos saberes tradicionais do meu povo —, o diálogo com autoras e autores que fazem parte de minha trajetória do pensamento e as experiências ainda vivenciadas em torno da fundação do terreiro de *Angorô*, a divindade cultuada no candomblé de tradição Angola à qual fui iniciado.

Dedico este trabalho à minha avó, ao amor a negritude e às alianças de afeto capazes de construir muros, armas e estratégias para que possamos nos proteger e nos defender do racismo.

Memórias: o menino que brincava na chuva

Não podemos entrar na vida, senão misturados a histórias que nos precedem e enredados em histórias que se tecem entorno e sobre nós. Histórias nas quais se sondam nossas próprias constituições e situações determinantes. No caso das a acerca do negro no Brasil, que se conjugam no condicional de tanto que suas armadilhas conduzem a língua às arriscadas categorizações, capazes de separar nossas narrativas de nós mesmos, nos levam e transportam em direção a um outro lugar, histórias de uma Travessia (BIDIMA, 2002).

Ao se pensar nos paradigmas historiográficos possíveis a serem utilizados nesta narrativa, dialogo com o pensamento de Jean-Godefroy Bidima (2002), filósofo camaronês, ao oferecer uma proposta narrativa para pensar os paradigmas filosóficos. Bidima apresenta em seu texto a categoria narrativa da Travessia.

O autor em seu texto *Da Travessia: contar experiências, partilhar o sentido* aponta como as filosofias africanas só nascem, se constituem e se inserem numa história sutil, misturadas a histórias. Sendo a primeira dessas em torno de sua própria Identidade. Como os relatos de uma história produzem outras configurações e conexões através de múltiplas intrigas e como eles variam, os relatos do paradigma da Identidade tornaram possível o paradigma da Travessia (BIDIMA, 2002).

Do que apresenta o texto sobre a história da Identidade da filosofia africana e percebo como elemento instrumental para a elaboração desta narrativa, atento-me a trazer de forma biográfica a evocação a elementos históricos ligados a identidade negra que nos é atribuída. Ao mesmo tempo busco tratar destes elementos históricos numa perspectiva de afastamento do que comumente são tratados pela literatura academicista, ao referenciar a trajetória negra tendo como ponto de partida ou elemento condicional do qual a negritude gira em torno: o colonialismo e a instauração da escravização negra.

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).

O presente acesso a memória que compõe este ensaio expõe a noção de Travessia, que faz da memória um quadro mais que um conteúdo, uma questão sempre disponível, um conjunto de estratégias, um *ser-aí* que vale menos porque ele é, somente porque o experienciamos. Segundo o autor, ainda sobre o paradigma da Travessia e a memória:

Sua relação com a memória africana não é da ordem da simples evocação, ela remete ao registro da elaboração, ou seja, essa memória não é feita de “lugares” inamovíveis, ela se constitui por “lugares indicativos” que são, de fato, indicadores. Esses “lugares de memória” indicam que todo “lugar de memória” é um chamado e um trânsito para os “não-lugares da memória”. Chamado, primeiro, para liberar no seio de uma memória os elementos ainda não efetivados e que estão em sofrimento, trânsito, em segundo lugar, pois todo o conteúdo da memória está exposto à corrosão do devir. (BIDIMA, 2002; p. 6).

Em meio ao desafio de se narrar nossas próprias histórias, parto de uma análise histórico crítica experiencial onde a experiência é viagem pelo tempo e memória, é travessia e translação, razão pela qual me proponho romper com aspectos da historiografia convencional e com a obsessão às comprovações históricas acerca de provar uma identidade negra que nos é atribuída pelo *outro* para ao relatar, de outro lugar que não o nosso, a nossa experiência do mundo.

Analisar a Travessia e olhar para o passado, traz lucidez quanto à compreensão de si como indivíduo e povo no hoje, possibilita elaborar o futuro a

partir de como as experiências de vida que nos atravessam, o quanto o advir do cruzamento das objetividades e subjetividades se expressam num pensamento de *Ser, Estar e Como* no mundo. Em meu caso, na razão de existir e reexistir dignamente à evocação natural de retomada ao berço cosmológico ancestral negro herdado dos povos africanos.

Menciono o berço ancestral negro pois percebo que, mesmo que na minha infância tenha havido uma tentativa de exclusão deste, é neste que meu espírito repousa e encontra sua ansiada paz, num mundo adoecido por comandos de ser e existir que nos exotiza e insiste na tentativa de nos subordinar ou nos utilizar aos seus ditames e fetiches de dominação. Embora na minha infância a conexão com universo invisível, natural e ancestral fosse experienciada sem o direcionamento dos saberes negros de nossos povos da diáspora africana, foi imantada pela relação íntima e orgânica com a natureza, minha primeira mestra assim como de meus ancestrais.

Nasci em 1984, em São José do Rio Preto, no interior de São Paulo. Fui criado até os 9 anos de idade em Guapiaçu, uma cidade que na época tinha entre 12 e 13 mil habitantes, nas imediações de São José do rio Preto, que era a cidade mais próxima e com melhores e mais recursos de saúde pública. A economia da cidade era mantida por abatedouros de animais e uma metalúrgica na qual meu pai trabalhava. Éramos também abastecidos pela economia gerada nas comunidades rurais, bem presente no entorno do pequeno centro comercial da cidade.

Fui o terceiro filho de um casal de jovens cristãos, Testemunhas de Jeová, que há poucos anos adquiriram seu imóvel na cidade, devido às contratações e possibilidades de emprego geradas pela metalúrgica que meu pai fora contratado. Tínhamos uma vida simples, sendo necessário meu pai complementar a renda familiar com a venda de frango caipira abatido, pães caseiros e queijo.

Nossa casa era ampla e em contato com pequenas chácaras do bairro, uma grande fazenda de manguerais, cafezais e uma lagoa onde se podia observar no entardecer o banho da manada de búfalos criada pelo fazendeiro. Eu sinto com nitidez essa casa em minhas memórias! Foi nela minhas primeiras conexões significativas com a natureza e com símbolos que faziam e fazem sentido no meu caminho ancestral.

Minha infância foi de bastante contato com natureza. Era no quintal onde criávamos galinhas, patos, coelhos, cães e gatos que aconteciam as brincadeiras e se passavam as manhãs e tardes. Lembro que desde muito pequeno eu tinha interesse em cultivar hortaliças, legumes e grãos, provavelmente pelo contato com a comunidade local que parecia estar num trânsito entre a vida do campo e urbana. Os quintais das famílias que moravam em nossa região na maior parte eram espaços de cultivo animal e vegetal, com objetivo de complementar ou de dar base para subsistência do lar. O cultivo nos quintais também gerava possibilidades de trocas de produtos ou da comunhão deles entre a vizinhança.

Meu pai, embora não se envolvesse diretamente com os cultivos, me incentivava presenteando com pacotinhos de semente, com a permissão de usar as áreas do quintal para o plantio e água para irrigar as hortas. Aos 6 anos de idade e com algum auxílio de meu pai, eu já conseguia produzir alimento para nossa família, como chuchu, vagem, alface, almeirão, cenouras, milho, mandioca e algumas frutas, além de cuidar dos animais que também nos serviam de alimento. Essas eram minhas mais queridas atividades do dia! Mesmo depois de mais socializado na escola, escolhia passar as tardes nessas atividades no quintal de casa a brincar com as crianças da vizinhança.

As brincadeiras fora de casa eram quase que específicas, como soltar pipa, escorregar com papelão em morros de terra, explorar as plantações da redondeza, e as brincadeiras preferidas que eram fugir de casa para passar horas no asilo de idosos e idosos que ficava bem próximo dali, brincar na chuva e procurar cobras. Qualquer familiar próximo de mim poderia relatar sobre as histórias de fuga para o asilo, os banhos de chuva nas ruas de terra em lama e do interesse pelas cobras. Eu me importava muito na relação que tinha com as idosas e os idosos do asilo, percebia o quanto poderia aprender sobre suas experiências de vida ao escutá-las, deixando a minha vida mais interessante.

As tardes eram melhores quando regadas por chuva. Lembro dos relatos de minha mãe e irmã mais velha sobre as alterações de humor que eu sofria nos dias chuvosos, dizendo: “se era chuva grossa você ficava dengoso e melancólico, se era chuva de vento você virava um corisco no quintal, até correr pra rua ...”. Minha mãe comentava que as roupas voltavam tão cheias de lama que precisavam ser descartadas.

Lembro que desde pequeno e tinha um fascínio pelas cobras. Elas sempre apareciam no quintal, de várias espécies, e eu nunca as temia, sentindo sempre uma relação de familiaridade e intimidade com as mesmas. Lembro de brincar de cavar buracos e da felicidade de encontrar cobras cegas, da falsa-coral que carregando na mão levei para dentro de casa na esperança de tê-la como bicho de estimação e da sucuri que certa vez entrou em nosso quintal para comer nossas galinhas. Eu nunca as temia, embora temer fosse o exemplo no ambiente familiar.

Como disse anteriormente, somos uma família de três filhos, dois meninos e uma menina. Temos a diferença de três anos entre o nascimento de cada um, sendo eu o mais jovem, Dalberto Junior o do meio e Flavia Augusta a mais velha. Embora crianças de um mesmo núcleo familiar, já na infância expressávamos os nossos interesses pelas coisas da vida de forma bem distinta. Tivemos uma base amorosa e afável na criação, que nos fazia ser reconhecidas como as doces e educadas crianças de Dalberto e Sônia.

“Flávia tem a personalidade forte de minha mãe”, dizia minha mãe fazendo referência à minha avó, e assim ela é. Mesmo expressando personalidade forte, Flávia não fugia a condição da maioria das meninas negras da mesma idade, com suas questões de insegurança estéticas e de lugar no mundo, por não termos tido uma criação que de alguma forma valorizasse ou positivasse os nossos aspectos físicos ou culturais de negritude. Demonstrava também um lado bastante sensível de si, de afinidades e amor pela dança, pela arte e pelos conhecimentos da escola. No entanto, essas eram afinidades que o tempo todo eram controladas pelo desejo de ser uma filha exemplar, já instruída de que a melhor forma seria sendo uma *“boa cristã”*. Assim ela se envolveu nas funções religiosas promovidas pelas Testemunhas de Jeová, tornando-se este o caminho por onde minha irmã Flávia, desde bem cedo, teve sua vida condicionada.

Dalberto Júnior, Juninho como nós o chamávamos, foi desde criança aquele que levava o nome do pai, na esperança de honrá-lo, mas que, por motivos de contradição a expectativa familiar, mais demandava atenção dos meus pais. Juninho, não tinha interesse pela religião da família, pelas atividades teocráticas que sempre estávamos envolvidos e nem pelos estudos seculares. Sua atenção era por deleitar dos prazeres da infância e juventude sem se

preocupar com as responsabilidades. Era considerado um problema familiar por não se adequar exatamente ao que a religião da família preconizava como ser um “*bom cristão*”.

Aquilo que era chamado pelos meus pais e pela doutrina religiosa de rebeldia, ao referir-se ao Juninho, foi para mim um importante contato com os resultados possíveis de se transgredir ao que nos era imposto. Meu irmão foi tido entre os filhos como o exemplo daquilo que não deveria ser seguido, recebeu mais castigos e outras formas de disciplina, aliás, sempre houve a tentativa de disciplina-lo. Juninho simplesmente era daquela forma, afável, amistoso e descomprometido com as regras que desejavam que ele se comprometesse, e assim seguia. Já na infância essa foi uma das questões que me deixou consciente de que qualquer coisa que não fosse de acordo com a doutrina religiosa cristã, seria um problema na família.

Esse momento de minha trajetória de vida é bastante importante para mim e assim também será aos leitores e leitoras desta obra. Foi um espaço de rico de símbolos e sentidos que ao passar no tempo flui quase como que um orientador ou inspiração na compreensão do meu propósito de existir, como memórias indicadoras da Travessia. Existe um ar de poesia nas minhas memórias de infância que contrasta com a difícil realidade de ter nascido em um lar de doutrina cristã, de Testemunhas de Jeová, a qual conduzia minha família numa total tentativa de afastamento de sua negritude e ancestralidade.

De acordo com os saberes de terreiro, saberes herdados do continente africano, quanto àquilo que se acredita sobre o nascimento, existe um berço ancestral que nos recebe e se manifesta por meio de nós na existência. Como consequência dos processos de colonização dos povos africanos, há também um berço cultural que pode afirmar ou nos afastar de nossas raízes ancestrais.

Sabemos que na historicidade dos processos de escravização dos povos africanos trazidos ao Brasil, houve uma tentativa de ruptura com as culturas negras, na perspectiva de enfraquecimento das identidades dos sujeitos escravizados e também de seus clãs. A imposição de princípios religiosos cristãos, a demonização das culturas tradicionais ancestrais africanas e os processos forçados de conversão foram e são ferramentas evidentes da tentativa de subordinação do negro.

Minha família também foi atravessada pelo processo colonial, pela tentativa de afastamento de nossa identidade negra, assim como toda e qualquer família negra que se constitua no Brasil, país onde a escravidão se afirmou por mais tempo como sendo essencial para o desenvolvimento e economia. Como afirma Beatriz do Nascimento, no documentário *Ori* (1989) de Raquel Gerber, para o negro, conhecer África, suas culturas e civilizações, é conhecer a si mesmo. Por isso somos apartados de nossas histórias, para que haja uma sobreposição branca sobre nossas identidades negras.

Esse berço cultural racista supracitado foi o berço que meus pais tinham para oferecer aos seus filhos. Embora sejamos uma família negra, não houve em nossa criação referenciais positivos quanto a nossa identidade. Ao contrário, a tentativa de afastamento da mesma se expressava veementemente.

Minha mãe, Sônia Rodrigues de Lima, filha de mãe negra, Abadia Carlos Rodrigues, e pai branco, Messias Antônio de Lima, nasceu na região rural entre Ourindiúva e São José do Rio Preto, em 1955. Teve sua infância interrompida por vários percalços que tangenciavam as vidas das famílias pobres da região que, em grande parte, trabalhavam nas lavouras de café e cana de açúcar.

Minha mãe comentava conosco sobre os traços de racismos que via ser investidos na direção de minha avó pelas pessoas da comunidade. Dona Abadia era mulher preta e, segundo minha mãe, se evolia com macumba e espiritismo. Ela tinha parte de sua vida misteriosa e questionada pela vizinhança, e mantinha, provavelmente, essa postura para se proteger do preconceito com as religiosidades de matrizes africanas arraigado na sociedade.

Minha avó, pelas palavras de minha mãe, era uma negra linda, magrela, alta e altiva. Tinha uma personalidade tempestuosa e dava aos filhos e filhas uma criação rígida. E se resumi nisso “*a parte boa*” que assim foi-me apresentada sobre dona Abadia. Pelo que contam suas poucas histórias, não foi só de amor e doçura suas relações maritais. Abadia perdeu o marido em ato suicida aos 19 anos de idade, quando minha mãe completara seus 4 anos. Deixada com 4 filhos, logo começou a se relacionar novamente, passando a experienciar uma relação difícil e abusiva.

Minha mãe dizia que seu padrasto era violento, alcoólatra e que por diversas vezes agredia minha avó e só não os filhos porque tinha medo do estado de ira de vovó quando se pensava fazer algo contra eles. Nessa

experiência de relação marcada por machismo e violência, minha avó achou importante ensinar para os filhos o cuidado com o corpo contra abusos, tanto os que pudessem acontecer em casa quanto os de fora.

O fato de minha avó, mulher negra e de poucos meios de vida, ter vivido até os seus prováveis 27 anos de idade, indica suas histórias não contadas como um ato de heroísmo de si mesma. Abadia nasceu entre meados dos anos 30 e início dos anos 40. Não posso afirmar com exatidão pois minha mãe, ao passar dos anos, ocupou-se de queimar fotografias, documentos, objetos e qualquer elemento que fizesse menção a minha avó, devido a sua conversão cristã e por passar a demonizar o modo de vida afro-religioso de sua mãe.

A época em que minha avó nasce, menos de meio século passado a chamada “Abolição da escravatura”, decretada pela conhecida Lei Áurea⁴, foi plena de processos opressivos contra a população negra africana e seus descendentes, inclusive de projetos fomentados pelo Estado para o branqueamento da sociedade e extermínio da população negra. Vale lembrar que nós negros, mestiços e indígenas, até o final do século XIX, não éramos considerados parte integrante da sociedade, sequer cidadãos dignos de condições adequadas para subsistência, tamanha a desumanização do negro e não brancos, até dado momento.

Embora criminalizada a escravização, negros e negras ainda eram rechaçados pelas forças opressoras do Estado e suas políticas de branqueamento. A sociedade manteve-se a enaltecer os indivíduos brancos ditos puros e a atribuir ao negro e ao fenômeno da mestiçagem a responsabilidade sobre a degradação da sociedade.

O negro antes escravizado passa a ser representado por aquilo que havia de mais detestável na sociedade. As mazelas sociais, como alcoolismo, roubo, prostituição e até deficiências físicas e mentais, passam a ser vistas como um problema racial que deveria ser resolvido, a seu favor, pela classe dominante. A mesma que criara estas condições de desequilíbrio social reais para a existência do negro. Ao invés de políticas emancipatórias aos povos antes escravizados, que garantisse condições dignas de vida a estes indivíduos, o Estado por meio de sanções legais, sustenta a opressão contra negros e negras tanto nos níveis

⁴ Oficialmente Lei Imperial n.º 3.353, sancionada em 13 de maio de 1888.

físicos quanto simbólicos da negritude. A citar o que foi decretado pelo Estado e conhecido como Lei da Vadiagem⁵ e as políticas migratórias de 1890,⁶ embasadas em teorias eugênicas e que privilegiavam a entrada de europeus no país afim de branquear a sociedade e sustentar as riquezas nacional e o poder político entre a população branca.

Ora, essas e outras formas de opressão e tentativas da população negra sempre resultaram nas desigualdades por questão raça. Se na contemporaneidade estes índices de desigualdade se evidenciam e nos colocam como pessoas negras em desvantagem social em relação as brancas, imagino quão austeros os desafios de minha avó em sua época, tão mais próxima dos processos de escravização. Certamente dona Abadia, minha avó, foi protagonista de sua própria história de luta e resistência em razão de suas verdades! Somente pelo fato de ser do candomblé, modo de vida que fora até mesmo criminalizado como os batuques e capoeira, já se evidencia seu posicionamento subversivo diante do racismo. No entanto sobre suas lutas diária e vitórias não me foi narrado.

Sônia, minha mãe, perdeu sua mãe quando completou doze anos de idade. Dona Abadia partiu em trabalho de parto, deixando duas filhas e dois filhos, sob a tutela do marido viúvo. A relação com o padrasto era insustentável

⁵ A Lei da Vadiagem, que compunha o código penal de 1890, decretava prisão de todo aquele ou aquela que não pudesse comprovar ocupação de trabalho legalmente reconhecido e moradia fixa. Caso não houvesse comprovação com documentos aceitáveis ao Estado, o indivíduo seria recolhido a casa de detenção por 30 dias. Ao terminar este prazo, o mesmo teria apenas 15 dias para conseguir a referidas comprovações de trabalho e moradia, do contrário levaria pena de até 3 anos de detenção. Isso ocorre logo após a abolição da escravidão, onde a maioria massiva da população negra não se encontrava no mercado de trabalho formal. A Lei da Vadiagem expunha sem reservas o destino a quem se cumpriria, pois não houve sequer disfarce dos legisladores o seu idealismo de controle dos corpos negros não mais escravizados. O registro sobre essa lei no Código Penal de 1890 foi intitulado “Dos Vadios e Capoeiras”, deixando assim bem explícito a referência à população negra, praticantes de capoeira e considerados vadios por não estarem em trabalho formalizado logo após sua soltura (TEIXEIRA, SALLA, MARINHO; 2016).

⁶ A Lei da Imigração, ou Decreto nº 528 de 28 de junho 1890, previa pagamento em moeda para conceder terras, cobrir gastos iniciais para o cultivo, material de trabalho e mantimentos para sustentar a família estrangeira por até 9 meses sem preocupações. Além disso, sinalizava compromisso do governo na promoção de infraestrutura, como obras rodoviárias e ferroviárias que seriam utilizadas para comércio da produção dos imigrantes. O decreto é bastante claro ao vetar essas possibilidades e vantagens de imigração aos negros e não brancos ao referenciar “povos indígenas da Ásia e África”, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderiam ser admitidos no país, e de acordo com as condições específicas que lhes fossem estipuladas. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acessado em 01 de março de 2020.

e ameaçadora tornando impossível o convívio de minha mãe com o mesmo, saindo de casa forçosamente aos 12 anos de idade.

Orientada sobre a violência de um mundo de homens que se creditam autoridade sobre os corpos femininos e/ou infantis, minha mãe encontrou como forma de se resguardar da vulnerabilidade das ruas ir para São José do Rio Preto, a cidade mais próxima com melhores recursos materiais, e procurar emprego de doméstica de casa em casa em bairros nobres. Ela relatava que logo no primeiro dia encontrou uma possibilidade que perdurou por 9 anos. Era uma casa de família de libaneses ricos e comerciantes que, segundo minha mãe, *“se orgulhavam de ter uma menina preta lhes servindo de escrava”*.

Ela relatava que foram estes os seus piores anos da vida. Anos de humilhação e maus tratos sob a tutela de pessoas com uma mentalidade colonizadora e racista. De trabalhos de limpeza de casa, a cuidar de duas crianças de 1 e 3 anos, passando por perversas expressões de humilhação. Como o fato de fazerem Sônia, ainda criança, roubar coisas em supermercados, acusada de que por ser negra tinha nascido para roubar. *“Ela e as filhas riam de mim enquanto eu me sentia o menor ser do mundo...”*, nos contava mãe com os olhos sempre cheios d’água quando se tratava dessas memórias.

Ao completar 19 anos de idade, Sônia conheceu Dalberto, filho de Alzira... mãe branca descendente de mouros portugueses e seu pai Álvaro Alves Ferreira, afro-indígena da região do estado de Minas Gerais, uma família não abastada e católica. Dalberto tinha acabado de terminar um curso técnico de mecânica industrial e metalúrgica e exercia o Serviço Militar Obrigatório. Aos 17 anos, prometeu a Sônia que seria a família que ela não teve e que tiraria ela daquela vida para viver como esposa e mãe, numa estrutura familiar que ambos sempre sonharam. Mesmo diante de grandes desafios familiares e sociais, quando meu pai, Dalberto, completou 19 anos e minha mãe, 21, se casaram e deram início a uma jornada de amor e companheirismo, que perdura com vigor há 41 anos.

Meu pai nos apresentou uma masculinidade amorosa e dedicada ao casamento, aos filhos e à religião. Ele mesmo afirmava melhor habilidade em ser marido a ser pai, pois era um homem simples e calado, com certa dificuldade em abordar determinados assuntos nas conversas conosco, os filhos, e certa rigidez de personalidade justificada por uma infância e juventude difícil e austera em sua

criação. Toda memória que eu venha a citar sobre meu pai terá como pano de fundo sua capacidade de cuidado com a família e por qualquer pessoa que fizesse parte de nosso convívio. Suas expressões de carinho e amorosidade com minha mãe sempre foram constantes, como também seus ensinamentos sobre zelar das relações de afeto diariamente.

Embora meu pai tenha tido suas dificuldades em executar aquilo que ele mesmo esperava de si mesmo sobre a paternidade, fez um grande milagre, pois tudo que nos apresentou como pai de família foi em total contraste com as histórias de violência doméstica, má relação com pai abusivo, uma criação escassa de afeto e harmonia no ambiente familiar, além da pobreza.

Num estilo de vida simples e esforços para uma sobrevivência digna, Dalberto e Sônia, logo aos dez meses de casados, tornam-se pai e mãe de Flávia Augusta, a primeira filha. O segundo filho, Dalberto Junior, chega aos 3 anos de casados. Até dado momento meus pais não se ligavam a princípios ou rotinas religiosas, ou algum tipo de tradição deixada pelos seus familiares. Ao contrário, mãe dizia sempre ter presente um temor mórbido pela religiosidade de minha avó, e essas ideias eram ainda subsidiadas pelos conceitos cultivados socialmente de demonização das religiosidades e culturas de matrizes africanas.

Foi na gravidez de meu irmão que meus pais começaram a pensar que criar os filhos lhes caberia oferecer aos mesmos um caminho espiritual. Numa determinada manhã, eles receberam a visita de Testemunhas de Jeová, religião cristã que surge nos Estados Unidos a partir dos movimentos protestantes, e passaram assim a dedicar a vida aos princípios religiosos desta tradição.

O temor sobre sua própria ancestralidade cultivado em minha mãe, nutrido pelos conceitos racistas preconizados pelas Testemunhas de Jeová, passo a passo tomou formas ainda maiores de medo, racismo religioso e ódio. Lembro de ouvir minha mãe dizer: *“conhecer Jeová foi um livramento para nossa família. Ainda bem que minha mãe morreu e não precisamos lidar com a presença dela e suas macumbas. Eles me mostraram na Bíblia que minha mãe adorava o Diabo e que é pecado!”*. O discurso do colonizador acerca da ancestralidade negra havia tomado conta dela e nesse discurso fomos criados.

Acredito que foi essa tentativa de matar minha avó, de apagá-la da memória e de nossas histórias, mais do que o fato de partir para outras dimensões e ser memória. Existe até hoje entre os meus familiares a tentativa

de demonizar os hábitos e crenças de dona Abadia, uma admoestação constante desde a infância para nos mantermos afastados de qualquer traço ou menção à identidade negra de minha avó, quer seja cultural como músicas ou dança, quer seja religioso ou cosmológica, das relações com a ancestralidade e a natureza.

Mãe atribuía seus medos ao mistério que vovó tinha para com seus hábitos religiosos, talvez pela ignorância de perceber os mecanismos opressores do racismo religioso presente na sociedade que se pretendia aos moldes europeus do colonizador. De perceber que minha avó ainda vivia na própria carne os abusos e imposições do período pós-escravagista em nosso país, e que de alguma forma precisava se proteger, proteger suas crenças, seu modo de vida e o culto aos seus ancestrais.

Essa percepção do racismo não desenvolve de forma fácil em nosso país por conta da marginalização das culturas negras e não brancas. Embora o colonialismo tenha espalhado pelas Américas os modos de vida africanos em sujeitos escravizados, nos nossos corpos, pensamento e espírito, não nos deram reconhecimento nas narrativas em torno da negritude para além da objetificação e força de trabalho escravizada.

Essa supremacia branca busca se afirmar ao passar dos séculos ao retirar a expressão dos povos negros africanos da história da construção da sociedade brasileira. Na reiteração de narrativas heroicas acerca da branquitude e de inferiorização das populações negras e não-brancas. Afirmo retirar a expressão pois quem constrói a história fundamental sobre a formação da sociedade brasileira não foram os nossos. Esta mesma extingui as diversas realidades de experiência e resistência dos povos negros e os originários, reafirmando o lugar do negro como escravo, inferior ou indesejável como sujeito. Como se só existíssemos a partir e para escravidão.

Como consequência dessas expressões e fundamentos de racismo constituinte da sociedade brasileira, criou-se um conceito naturalizado de desvalorização das culturas africanas e afro-brasileiras. Na esfera religiosa, consolidou-se um conceito de primitivismo e demonização dos seus cultos e ritos relacionados à cosmologia e cosmogonia destes povos. Ao se relacionar com estes conceitos, minha mãe passa a apresentar a memória de minha avó a partir deste olhar de discriminação e demonização de seus hábitos religiosos e costumes. Cresci ouvindo que deveria ficar longe de qualquer ação que nos

fizesse rememorar os costumes de minha avó, como ouvir músicas com atabaques, ascender incenso, ter curiosidade sobre os orixás, dentre qualquer outra coisa que pudesse remetê-la.

Das escalas maiores fundadoras da sociedade brasileira às menores na condução das crenças e modos de vida dos núcleos familiares, houve uma tentativa de memoricídio da cultura negra em minha criação, como o que se faz comumente e muitas vezes de forma institucionalizada pela cultura que se propõe hegemônica em nosso país. Mas como eu sempre digo: quem dá voltas em volta do Baobá de nada se esquece! Essa tentativa não foi o suficiente para me afastar daquilo que eu precisava para compreender meu ontem, para ser no hoje e seguir para o amanhã.

Das histórias que minha mãe contava de minha avó, sempre ficou marcado o desejo de conhecê-la, sobretudo de compreender de onde vinha sua força e sabedoria para lidar com as adversidades. Embora o que fora apresentado por minha família, até então, fosse toda a verdade que eu tinha sobre as culturas afro-religiosas, havia em mim um temor curioso de conhecer o mundo de minha avó.

A criação dada pelos meus pais foi toda baseada na doutrina religiosa das Testemunhas de Jeová. Como na grande maioria das doutrinas cristãs difundidas no Brasil, também se coloca de forma rígida aos seus seguidores, numa estrutura de pensamento patriarcal, branco, totalitário e que se pretende hegemônico. Além da privação ao passado ancestral, fomos privados a consciência de um reconhecimento racial tanto no ambiente familiar como no religioso. Toda instrução dada pela doutrina religiosa estava ligada a uma tentativa de contenção das relações dos seus adeptos com o mundo exterior à mesma.

O estudo secular era secundário aos intensos estudos da Bíblia e literatura produzida pela organização. A difusão do conhecimento imposto pela religião era e é feita até os dias atuais por meio de literatura teocrática. Para meus pais, a educação dos filhos devia ser garantida ao nível básico para se conseguir um emprego que garanta a sobrevivência. O conhecimento gerado nos espaços acadêmicos era tido como enfadonho ou mundano, pois, em acordo com a doutrina religiosa, *“somente conhecer a Deus, o único e verdadeiro nos guiaria a vida eterna.”*

A cidade de Guapiaçu, onde nasci, era em maior parte de cultura católica ou protestante. Era também uma cidade de maior população branca. Pelo que me lembro éramos um de quatro núcleos familiares de pessoas negras que tinham maior convívio. Duas dessas famílias eram do convívio religioso e a outra uma família vizinha a nossa.

Tivemos uma educação voltada para o “serviço sagrado” e total dedicação à instituição religiosa, nos abstendo de qualquer ambição que pudesse nos ampliar os horizontes até mesmo intelectuais, impossibilitando um olhar crítico sobre o mundo e até sobre si mesmo. Esse caminho religioso não nos dava ou permitia ter consciência de raça, gênero, ter algum posicionamento político, ou sequer participar efetivamente dos processos eleitorais que determinam os cargos políticos em qualquer nível. Toda expectativa dos membros Testemunhas de Jeová é voltada para a crença de um único caminho, deus, salvador, plano terrestre, modo de vida... rechaçando e discriminando qualquer perspectiva que se oponha a isso.

Embora eu tenha permanecido junto a minha família no caminho religioso, existia sentimentos incompreendidos em meu coração que só o Tempo foi capaz de traduzir. Na época poderia referenciá-los como um vazio, como lacunas esperando serem preenchidas por respostas sobre a vida que fizessem mais sentido à minhas buscas. Essas buscas não eram lúcidas ao ponto de se dar nomes, mas eram movidas por uma necessidade de pertença que eu não encontrava no modo de vida imposto pela religião de minha família.

Trabalhei desde bem cedo, acredito que pela afirmativa familiar de que o valor de um homem era medido pelo seu trabalho. Eu tinha também uma grande admiração pelo aspecto provedor de meu pai. Logo aos nove anos de idade comecei a voltar a atenção mais para possibilidades de ofícios do que para os estudos que não me pareciam atrativos e, como já dito neste texto, não havia incentivo para o estudo além do básico para a sobrevivência.

Passando-se os anos, eu já começava a pensar em como seria minha vida mais à frente. Obviamente que meus pensamentos tangenciavam o proposto pela família por toda nossa criação: me casar com uma boa esposa cristã, ser missionário ou ter filhos e criá-los em territórios com necessidade de pregação da doutrina Testemunha de Jeová, mas isso não me enchia os olhos. Ao contrário, entrava em conflito com minha própria natureza não heterossexual

e ambiciosa por liberdade, o que me fez por escolha sair de casa aos 18 anos na razão de minhas buscas.

Embora esta narrativa não tenha como foco a questão de gênero, acho importante informar a homossexualidade a meu respeito, pois essa questão foi, num primeiro instante, determinante para que eu percebesse a desconexão com aquilo que eu sou em minha natureza e desejava expressar e experienciar, com aquilo que me era demandado como homem cristão. Reforço a importância desta informação, pois a condição de homossexual muitas vezes é invisibilidade quando se trata dos diálogos amplamente difundidos na atualidade sobre masculinidades negras, no entanto afirmo que falar deste lugar é importante e representativo.

As religiões cristãs no Brasil têm a capacidade de fundamentar, partindo de interpretações bíblicas, o modo de vida dos seus adeptos, criando verdades absolutas sobre a existência de tal forma a apartá-los da realidade diversa da sociedade. Por não ter encontrado algo que satisfizesse o meu sentimento de pertença entre as Testemunhas de Jeová, deixei de fazer parte deste grupo, no ano de 2005, aos 20 anos de idade.

Neste momento de minha vida em que decidi romper com os aprisionamentos religiosos impostos por minha família, senti de forma consciente o exílio por aquela decisão. Esse sentimento propositalmente provocado pela desassociação do convívio familiar e social construído no âmbito religioso é para que haja o enfraquecimento da identidade e opressão das expressões individuais de ser, na expectativa de que o sentimento de culpa resulte num retorno aos ditames da doutrina cristã.

O sentimento de exílio foi abastecido e maximizado pela forma de desligamento da instituição religiosa que ocorre tradicionalmente. Um processo abrupto, onde a pessoa é anunciada como desassociada, caso tenha cometido algum erro diante da ideologia imposta, ou dissociada, caso peça seu próprio desligamento. Em ambos os casos se exige um corte de relações com o sujeito anunciado, tanto da comunidade religiosa quanto dos familiares, permitindo somente os tratos necessários com familiares caso o indivíduo não tenha cometido o pecado de apostasia, o de se afirmar em outra religiosidade qualquer. No caso de apostasia, o corte das relações é total.

A proposta de relações fechadas em si mesmo como grupo imposta pelas Testemunhas de Jeová, condicionam o membro cristão a uma espécie de ignorância diante da vida social externa ao convívio religioso, tanto nas questões políticas, quanto de classe, raça e gênero, pois esses diálogos são considerados mundanos. Encarar o mundo após este rompimento, além de extremamente desafiador, tangenciara o traumático.

As dinâmicas de minha vida, como trabalho, estudos, grupo de amigos, a própria relação familiar, estavam atreladas a instituição religiosa cristã. Ao deixá-la, tornou-se bastante lúcido para mim o quanto o cristianismo cumpria com a função de entorpecimento e condicionamento mental de seus adeptos, para que as realidades sociais ficassem silenciadas e não criassem demandas necessárias para admissão da diversidade cultural e étnico-racial na sociedade. Como uma fábrica de produtos e rótulos que consiste em consolidar como adequado a sua marca. Neste caso a marca é própria branquitude em exercício de sustentação de uma cultura branco-hétero-normativa que se propõe hegemônica.

Essa função das religiões cristãs no Brasil e pelo mundo não se aplica somente aos tempos modernos. Sabemos que o próprio catolicismo sustentou junto ao estado as atrocidades cometidas contra vários povos, na insistência por dominação dos mesmos, nos processos de colonização. Uma função que não se satisfazia com a conversão dos “infiéis”, mas que prosseguia num apoio ao estado escravocrata e suas práticas desumanas com os povos não brancos.

Abdias Nascimento (2011), ao tratar desta questão em sua obra *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, expressa esse tipo de relação entre o cristianismo e a escravidão ao retratar a forma pela qual a igreja usava discursos persuasivos aos escravizados, na tentativa de docilizá-los diante da condição de escravos pertencentes ao senhores escravocratas. Ele cita o discurso de um famoso jesuíta, o padre Antônio Vieira, em missão na Bahia de 1633, que pregava aos escravos nos seguintes termos:

Escravos, estais sujeitos e obedientes em tudo a vossos senhores, não só aos bons e modestos, senão também os maus e injustos...Por que neste estado que Deus vos pôs, é a vossa vocação semelhante à de se Filho, o qual padeceu por nós, deixando-vos o exemplo que haveis de imitar. (NASCIMENTO, 2011, p. 62).

Essas palavras são tão próximas daquilo que ouvi durante toda minha relação com o cristianismo, embora somente após meu desligamento e ao passar dos anos, percebi que esta natureza de raciocínio impositor da submissão não passava de mera ideologia a serviço do opressor. Não somente a religião católica se mostrou difusora destes pensamentos racistas no decorrer da história do Brasil, mas também vertentes protestantes, assim como ainda o fazem ao demonizar as culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas, colocando-se como único caminho de relação com *“a verdade e a vida”*.

No momento em que fui desassociado das Testemunhas de Jeová, na experiência de viver o mundo fora da redoma cristã criada pela família e suas crenças religiosas, percebi logo uma sociedade racista, machista, misógina, androcêntrica, hétero-normativa, dentre outras características que se propõe hegemônicas. Isso logo no primeiro instante quando fui exonerado do cargo de vendedor de planos odontológicos, numa empresa dirigida por um membro Testemunha Jeová, e passei a procurar empregos para garantir minha subsistência e autonomia. 20 anos de idade, negro, não profissionalizado, acabado de terminar os estudos no programa EJA de ensino e sozinho.

Lembro ser uma época de fim de ano onde várias lojas de shopping faziam contratações, mas mesmo com incessante busca de oportunidade de trabalho o que eu recebia como resposta é que eu não tinha experiência, ou que minha aparência não atendia ao perfil esperado pelas lojas. Duas situações ficaram bastante marcadas em minha memória, nas quais as pessoas expressaram atitudes racistas de forma bastante natural. Uma se tratou de uma loja de marca internacionalmente renomada, onde a pessoa responsável pela contratação questionou se eu seria capaz de cortar os cabelos e mudar meu estilo para me enquadrar no que se desejava. Mesmo concordando com a situação, não tive sucesso, pois se tratava de um jovem negro, magro e de cabelos cacheados não ser atrativo para aquela proposta.

Outra situação aconteceu no mesmo complexo de lojas, onde determinada marca francesa tinha como pré-requisito que os vendedores falassem francês. Desenvolvi dos meus 17 aos 20 anos grande habilidade com a língua, autodidata, eu conversava com bastante tranquilidade com nativos da língua, tanto da Europa, ao visitar a embaixada francesa para buscar literatura nativa que pudesse me instrumentalizar, quanto com africanos de língua

francesa, na Universidade de Brasília (UnB), lugar que desde que eu chegara em Brasília, aos 18 anos, tinha o desejo imenso de estudar. Passei pela entrevista pela indicação de uma amiga, que me informou o real resultado do processo seletivo quando sua gerente responsável pela contratação disse: “*ele é muito bom, mas os nossos clientes não esperam entrar na loja e ser atendidos por rapaz com perfil de periferia*”.

Assim foram se dando os vários atos de exclusão capazes de fazer perceber o racismo atuante em cada nicho social. Cheguei a passar duras necessidades, de alimentação à moradia tudo se tornara instável ou até escasso. Foi quando comecei a vigiar e lavar carros para gerar renda que garantisse o sustento imediato e me desse condições de utilizar transporte público para procurar um emprego assalariado.

O Estado Brasileiro constrói em sua historicidade a desigualdade social partindo das suas ideologias de supremacia racial branca. As teorias de raça sendo a base ideológica da política nacional interferiu, e ainda assim o faz, nas possibilidades de reestruturação e representação das experiências negras.

Qualquer pessoa poderá compreender a afirmativa acima ao analisar dados relacionados às desigualdades sociais causadas pelo atos de exclusão e subordinação da população negra, fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, pela Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR, pelo Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2016, pelo Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro e pela Organização das Nações Unidas - ONU.

Estes dados foram reunidos no ano de 2016 em vídeo informativo, produzido pela Revista Superinteressante, intitulado *Desigualdade Racial no Brasil*⁷, o qual em dois minutos, elucida de forma objetiva os efeitos arrasadores das ideologias raciais e como se expressão na condição do negro e sua representação na sociedade brasileira contemporânea. Embora a população negra seja 53% da população geral do país, os índices de desigualdade pela questão de raça demonstram o quanto o negro permanece discriminado socialmente e, em muito, vetado de condições igualitárias de existência, privilégios da população branca.

⁷ Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=ufbZkexu7E0>>. Acessado em 24 de fevereiro de 2020.

De acordo com o IBGE, pessoas negras são aquelas que se identificam como pretas ou pardas. Seguem os dados abaixo:

- Pessoas negras têm 5 vezes maior chance de analfabetismo;
- 1 em cada 5 pessoas com ensino superior são negras;
- 70% das pessoas que vivem em extrema pobreza são negras;
- Pessoas de pele clara representam 80% dos brasileiros mais ricos;
- 40% das pessoas negras que vivem em áreas urbanas não possuem rede de esgoto encanada;
- 70% das pessoas que dependem do Sistema Único de Saúde (SUS) são negras;
- O feminicídio negro aumentou de 48% para 62%, enquanto o de mulheres brancas diminuiu de 44% para 32,5%;
- A cada 12 minutos uma pessoa negra é assassinada no Brasil;
- Nas regiões de São Paulo e Rio de Janeiro, 7 de cada 10 pessoas que morrem em operações policiais são negras;
- 75% da população carcerária é negra;
- A representação negra nos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário é quase inexistente.

Diante dessa estrutura nacional racista garantir a sobrevivência, para as pessoas negras, pode tangenciar o intransponível. Minha situação de vulnerabilidade só começou a mudar quando encontrei o possibilidade de trabalhar em uma escola de formação de instrutores de loga e receber um salário mínimo para ser secretário da proprietária do estabelecimento. Ser secretário, neste caso, evolvia fazer tudo que fosse demandado, desde a limpeza do espaço a ser apoio nos cursos de formação. Com alguns meses de trabalho, sentindo a necessidade de me profissionalizar e mudar o quadro de dificuldades, passei a trocar metade do meu salário pelo curso de formação, que com um ano e meio me tornou habilitado a dar aulas de loga. A situação financeira manteve-se bastante difícil, tangenciando a incapacidade de subsistência até a conclusão do curso. Posteriormente, comecei a dar aulas em uma academia e a ser assalariado por horas de aulas dadas — e assim se deu pelos anos seguintes.

Logo após meu desligamento das Testemunhas de Jeová e concomitante com a luta por subsistência supracitada, tive contato com as religiões de matrizes africanas. Um processo depressivo me conduziu a procurar, primeiramente na umbanda, compreensão sobre o sentido de tudo aquilo que eu vinha passando. O que me levou a buscar apoio nestes espaços foi a expectativa de que ali eu teria respostas quanto as sensações de exclusão de um sistema e sociedade que parecia somente me ver pela cor da minha pele e me julgar negativamente por isso, pela família que cortara relações devido a desassociação e se este era o caminho tortuoso do qual estava em meu destino ser trilhado.

Meu primeiro contato com essa experiência foi numa pequena sala de atendimentos com entidades do oriente e pretos e pretas velhas, que acontecia no Setor de Diversões Sul de Brasília. Bastante apreensivo e dividido entre a expectativa positiva e os pensamentos construídos de demonização deste tipo de religiosidade, cheguei ao espaço e fui atendido por uma entidade trabalhadora na falange de pretos e pretas velhas. Empossada de sua médium, tive uma conversa com vovó Maria Conga, como é chamada, que jamais sairá de minha memória e se deu como um separador de águas em minha vida.

Com uma forma de expressão que remetera a de pessoas velhas e de muita simplicidade, a entidade revelou aos meus olhos e pensamentos a base dos atos de discriminação e racismo acometido há séculos contra as populações negras, assim como o motivo que me fizera chegar ali. Somente em lágrimas e nem uma outra reação ou palavras, escutei atentamente cada admoestação que aquela senhora me fizera:

Filho, que bom que sua velha conseguiu te trazer até nós (fazendo referência à minha avó materna)! Ela sabe onde está sua força, meu filho, a força de seu povo. Este sentimento de não pertencimento que te gera angustia e deixa deprimido tem nome. Racismo é nome! Isso começou antes de você, no tempo em que a velha que vos fala era escrava, quando o branco pegou a gente na nossa terra e fez da gente o que queria. Você é jovem e forte, igual aos pretos que quando o bando decidia fugir, iam na frente pra abrir o caminho no meio dos matos para o resto do povo passar. O que hoje lhe dói, filho, já dóia antes em nós, e só vai doer nos teus filhos se você sair do seu caminho. Sua força está nas casas de batuque, aqui não é pra você, mas lá você vai encontrar os que te buscam. – Preta Velha Maria Conga

Essa fala mudou a trajetória de meu pensamento. Foi como um relâmpago que numa noite escura alumia a estrada por onde eu deveria caminhar. Passei

a questionar que espécie de condição teria sido exposta minha avó para ter de omitir sua religiosidade? O que poderia ter apartado meus pais e tantas outras pessoas negras de si mesmo como povo, como cultura e feito minha mãe ter agradecido o fato de minha avó ter morrido para não ter que lidar com a diferença religiosa? Como poderiam os processos de branqueamento ideológico e simbólico da sociedade terem atingido meus familiares e tantos outros ao ponto de tudo relacionado ao negro ainda ser considerado desprezível?

Esses questionamentos só chamaram ainda mais a minha atenção para religiões de matrizes africanas. Desde então passei a procurar e frequentar algumas casas de candomblé. Foi um encontro natural com uma linguagem familiar que pulsava em meu coração, ao mesmo tempo com as memórias de demonização das histórias contadas por minha mãe sobre a minha avó que, até então, era o único contato informativo sobre o que eu poderia encontrar nos terreiros. Obviamente que os ensinamentos impostos pela doutrina religiosa e familiar reverberaram, mas de certa forma era fortalecedor para aquele momento, dado o processo de ruptura com aquilo que até então era imposto como base para minha trajetória de vida.

Não era fácil lidar com algo que me chamava, mas ao mesmo me fazia sentir medo ou culpa, pelas memórias dos discursos de demonização impostos por tantos anos. Isso me faz lembrar do livro *Diário de Bitita* (2014), onde Carolina Maria de Jesus relata o poder do subconsciente na tentativa de te fazer indigno do teu próprio desejo. Assim como para Bitita, nem a proibição, nem aquilo que tinha sido construído como verdade em minha mente, pela família e sociedade, nem a insistente discriminação racista da cultura de minha vó foram suficientes para me separar da mesma.

Os primeiros quase 3 anos de contato com os terreiros me foram reveladores quanto ao sentido de estar/ser ali/dali. Desde a primeira casa que visitei e por outras que passei neste período, o *orixá*⁸ ancestral de minha família materna, ao qual minha avó se dedicava ao culto se fez presente em meu caminho. “*Você nasceu para Oxum⁹, filho. Pra dar continuidade ao que seus ancestrais e sua avó viveram para fazer!*” era o dito pelas sacerdotisas e sacerdotes responsáveis pelo culto ancestral nestes terreiros, de acordo com os

⁸ Divindades cultuadas nos candomblés de tradição Nagô.

⁹ Divindade de tradição Nagô que possuiu o domínio das águas doces e poder da criação.

oráculos consultados. Onde quer que eu passasse de alguma forma me reiterava da importância de minha relação com minha avó e com *Oxum*.

A ancestralidade negra preservada nos terreiros me arrebatou ao apresentar um mundo onde Deuses e Deusas se expressam na natureza ao som de tambores e passo a passo causando uma aproximação identitária com espaço e modo de vida de terreiro. Desde aquele momento foi-me ampliando um olhar crítico sobre as questões raciais em nosso país outrora vivenciadas pelos meus antepassados negros, como minha avó, e suas lutas por liberdade e dignidade em meio a um projeto racista de sociedade desde sua base.

Foi nos terreiros de candomblé e umbanda que reencontrei minha avó e me reconheci como indivíduo negro, desde meu corpo que carrega a herança ancestral na cor de minha pele e conseqüentemente a experiência da trajetória de meus ancestrais, aos anseios do meu espírito por libertação. Dona Abadia deixa de ser a mãe de minha mãe ou minha “avó macumbeira” e passa a ser o som dos atabaques, o cheiro da cozinha de axé, a presença de cada *nkisi*¹⁰, *orixá* ou *vodun*¹¹, e nas palavras de sabedoria que brotavam das bocas das mais velhas e dos mais velhos.

Tanto minha avó quanto os antepassados negros e negras estavam ali manifestados e representados em forma de luta, resistência e agência em função da cultura de povos que foram escravizados, mas que da natureza e ancestralidade tiraram força para resistir e lutar por liberdade e continuidade.

Foi no colo de *Oxum*, que senti as expressões de amor de minha avó e reponsabilidade sobre o culto e rito que deveria continuar. Foi no despertar de *Bamburucema* que compreendi a sua força que a movia na luta pela liberdade. Nesse momento senti que minha avó estava ali, o tempo todo em mim, pude compreender então os laços ancestrais que o Tempo não se propõe a extinguí-los.

Narrando o documentário *Ori*, citado anteriormente neste ensaio, Beatriz Nascimento afirma que para o negro transmigrado conhecer a África é conhecer a si mesmo. Afirma também serem os terreiros a recriação mítica de nações africanas, de seus modos de vida e de uma cosmovisão que dignifica e legitima a existência do negro transmigrado. Ora, são estes territórios ancestrais

¹⁰ Divindades cultuadas nos candomblés de tradição Angola.

¹¹ Divindades cultuadas nos candomblés de tradição Jêje.

guardiões de uma base epistêmica negra capaz de tornar possível o acesso a um olhar negro emancipatório no mundo, além de serem espaços mantenedores de identidade ideológica e cultural negra não determinada pelo colonizador.

Estar nos terreiros de candomblé passou a ser um encontro comigo mesmo, por tudo que eu me identificava naqueles espaços, com minha avó e antepassados negros e negras antes escravizados que viam no reconhecimento de si mesmos o caminho de libertação da condição no negro no Brasil, com a responsabilidade de mantê-los/as vivos/as e ser um caminho pelo qual a ancestralidade se expressaria e acessaria outros/as pares em mesma busca gerando a continuidade de nossas culturas e tradições. Assim como uma árvore não dá sombra sem suas raízes, seria eu também sem o direito de reconhecer e conhecer o universo de meus/minhas ancestrais, ao qual a memória de dona Abadia Rodrigues de Lima, a minha avó, foi responsável por fazê-lo.

Muzenza: onde nasce o terreiro.

A experiência de se fazer parte de uma comunidade de terreiro se dá a partir das reconstruções dos laços ancestrais familiares, no ato da iniciação. Há uma acolhida natural dos terreiros em relação às pessoas não iniciadas, tanto no campo empatia cultural, quanto no tempo que se precede a iniciação daquelas que tenham a pretensão de integrar a comunidade. A estes segundo citados são dados o nome de *ndumbi*, na tradição Angola, e *abiã*, nas tradições nagô, os postulantes a integrarem a respectiva comunidade.

Do primeiro contato que tive com o candomblé ao período que se deu minha iniciação, passaram aproximadamente 5 anos. Foi um tempo de cuidados rituais específicos em algumas casas e de tentativa de integração a outras. O tempo que se passa como *ndumbi* ou *abiã* é extremamente valioso, pois nele tem-se a oportunidade de se desenvolver um olhar crítico sobre si mesmo, sobre a natureza, de sua aproximação a esta estrutura ancestral, e sobre o candomblé como espaço plural e diverso ritualística, cultural e ideologicamente.

Embora a cada passo eu sentisse os motivos da minha relação com o candomblé e sentisse que meu caminho seria o processo iniciático, eu não tinha ideia de quando isso aconteceria. Num primeiro momento, por estar entregue a Tempo e às certezas que se afirmam no seu decorrer, noutro pela questão financeira envolvida. Não é incomum ouvir falar que o candomblé foi religião de escravizados e agora é de gente rica. Os processos de urbanização e os de

difusão do candomblé no Brasil reconfiguraram as populações que acessam este modo vida.

Muitos gastos são envolvidos para manutenção e subsistência de um terreiro. Desde a alimentação da comunidade aos materiais utilizados para os ritos e manutenção do espaço físico são custeados ou produzidos pela comunidade. Como exemplo, os processos iniciáticos envolvem o recolhimento dos postulantes, a mobilização de toda comunidade em função dos ritos por minimamente 21 dias, o sustento da comunidade neste período, os materiais orgânicos e inorgânicos utilizados nos ritos e a gestão contínua de um território físico comum. Nas iniciações, geralmente, estes custos são de responsabilidade dos indivíduos a serem iniciados.

Quanto menor a autonomia do terreiro ao mercado externo, maior será a necessidade de cobrar dos postulantes os gastos envolvidos nestes ritos, interferindo assim na realidade de quem pode ou não ser iniciado por questões materiais. Na minha época de postulante, estes gastos envolviam algo entre 5 a 10 mil reais, o que para mim como professor de loga em trabalho informal e com baixa renda parecia ser algo astronômico, que eu só conseguiria por meio de ascensão profissional.

Enquanto a convivência no terreiro me nutria de forças e certezas sobre o caminho a seguir, também me lançava a questão sobre qual seria o caminho possível para a integração à uma comunidade de terreiro como membro iniciado. As tentativas de ascensão profissional, como expectativa facilitadora de minha iniciação, passaram a ser frustrantes, pois o tempo passava e a não formação em nível superior ou especializada que me pudesse gerar recursos para tal parecia algo distante por também exigir investimentos financeiros fora do meu alcance.

Entre os meses de março e abril de 2009, conheci a casa do pai Francisco de *Mutalambo*¹², um terreiro de candomblé Angola e umbanda, na região rural de Águas Lindas de Goiás, chamado *Tumba Nzo Jimona ia Nzambi*. Por meio da Associação Vida Inteira fundada em 2005 o terreiro promove, desde então, em suas dependências aulas de reforço escolar e trabalhos comunitários com a população da região. Numa primeira visita na casa, onde ocorreu uma festa de

¹² Divindade à qual pertence o domínio das matas, florestas caça e agricultura. Cultuado no candomblé Angola.

Caboclo¹³ ouve a indicação de aqui ali deveria ser minha casa e que eu deveria ser iniciado. Isso acontece quando ainda não iniciado o estado de transe se manifesta no corpo do indivíduo indicando o caminho para iniciação.

A estrutura de uma comunidade de terreiro é composta pelo cargo sacerdotal ao qual é conferida a gestão do território, das relações sociais e dos ritos ancestrais. Em nossa tradição, estes cargos são chamados de *Tat'etu Ria Nkisi*, quando destinados aos homens e de *Mam'etu Ria Nkisi*, quando destinado às mulheres. Usamos comumente as expressões *Tata* para os homens e *Mam'etu* para as mulheres. Além destes, outros cargos de responsabilidade ritual e gestora são designados pela ancestralidade. As pessoas que sofrem a manifestação de *nkisi* por meio do transe são iniciadas como *muzenza*¹⁴, sendo estas a representação e manifestação do *nkisi* ao qual foi iniciado. As que não experienciam o estado de transe são também parte formadora da comunidade, sendo-lhes conferido cargos de *Tata Kambono* e *Makota*, ligados a dinâmica do território, culto e rito.

Fui iniciado aos vinte e cinco anos no candomblé, no mês de agosto de 2009, na tradição Angola, na família Tumba Junsara, num terreiro em Águas Lindas de Goiás, pelas mãos de pai Francisco ou *Tata Nguzentalá*, o sacerdote responsável pela comunidade, e por *Tata Atierezi*, o mais velho de *Tata Nguzentalá*, que o iniciou e o acompanhava nos processos de fundação ritual do nosso território ancestral e na iniciação do primeiro barco de *muzenza*.

Com bastante dificuldade eu consegui juntar parte do que se precisava para iniciação. Considero que este fato em minha vida se deu naquele momento pelo grande apoio que tive de *Tata Nguzentalá* e *Mam'eto Ndulangue, mam'eto ndengue*¹⁵ do terreiro, ao complementarem financeiramente os subsídios necessários para que nada faltasse para os ritos e tempo de recolhimento. Tive também o apoio do Babalorixá Julio Cezar Moranari, de *Logun Edé*, no enxoval

¹³ Culto aos ancestrais nativos do Brasil. Das histórias constadas pelos/as mais velhos/as, o culto de Caboclos se funda entre nós de candomblé Angola a partir das relações de encontros interculturais entre os ancestrais africanos e os povos indígenas nativos.

¹⁴ Palavra entendida no ocidente como do gênero feminino, *muzenza* é uma variação de *mona azenza*, que significa a criança que se carrega no colo, das línguas africanas originárias de nossa tradição, o *kimbundu* e *kicongo*.

¹⁵ Na tradição de Candomblé Angola, da família Tumba Junsara, refere-se a um posto sacerdotal feminino, designado pelo *nkisi* regente do terreiro. Comumente chamadas de "mãe pequena", essas sacerdotisas são consideradas hierarquicamente o segundo lugar de responsabilidade sobre o território, culto e rito.

que contemplaria a saída de meu *nkisi* em cerimônia pública e de toda comunidade de irmãos e irmãs ainda não iniciados em função, para o discorrer dos ritos até sua culminância.

O processo iniciático de uma *muzenza* culmina em uma cerimônia pública onde o iniciado é apresentado em transe da divindade ao qual será representação e manifestação. É um momento esperado onde a divindade traz o seu nome ao público. Dentre os visitantes mais velhos de outras comunidades, uma pessoa é escolhida para conduzir o ato de apresentação da divindade e a esta pessoa é considerado o título de madrinha ou padrinho do/a iniciado/a. Em meu caso foi amadrinhado pela *Ya Dofona* Abadia de Ogum, responsável pelo *Ilê Axé Ogum Onilê*. Uma senhora negra que por mais que ninguém soubesse na ocasião trouxe consigo o nome de minha avó, dona Abadia Rodrigues.

O Tumba Junsara, terreiro matriz da família à qual fui iniciado, foi fundado em 1919 em Acupe, na Rua Campo Grande, Santo Amaro da Purificação, Bahia, pelos irmãos de esteira Manoel Ciriáco de Jesus, que recebeu a *djina Ludyamungongo* e Manoel Rodrigues do Nascimento, com a *djina Kambambe*. Ambos foram iniciados em 13 de junho de 1910 por *Mam'etu Tuenda UnZambi*, dona Maria Genoveva do Bonfim, mais conhecida como Maria Neném, que era *Mam'etu Riá NKisi* do Terreiro Tumbensi, na Bahia, considerada uma das casas mais antigas do candomblé de Angola (ADOLFO, 2010).

Nkisi, ou *mukisi* no plural, são as divindades cultuadas anteriormente por nossos ancestrais, das quais o culto de Angola se faz em torno. São as energias da natureza causadoras dos fenômenos originários aos quais consideramos tornar possível a vida na Terra. Acreditamos ser indivisíveis ao *nkisi*, gerando o equilíbrio de nossas existenciais como indivíduo e coletivo a partir do culto a essas divindades. Neste culto, buscamos a preservação do nosso modo de vida que deve estar em equilíbrio com as forças da natureza. Ao que recorreremos aos saberes e experiências de nossos ancestrais que nos é passado geração após geração pela oralidade.

Sou o primeiro filho a ser iniciado na comunidade e isso me possibilitou acompanhar o processo de fundação do território, sendo-me atribuídas várias responsabilidades rituais e sociais para que pudéssemos acolher as pessoas que ainda chegariam. Neste momento, toda uma cosmovisão se apresentava

cotidianamente por meio do modo de vida que levamos no terreiro, e as respostas sobre minha busca pessoal de existir começam a surgir.

Fui iniciado para os *mukisi Angorô* e *Bamburucema*, divindades ligadas ao fenômeno atmosférico das chuvas e tempestades. *Angorô* ou *Hongolo* é a divindade que tem domínio nos ciclos da existência, sobre a dualidade, sendo considerada um fenômeno andrógeno completo em si mesmo. Responsável pelo ciclo das águas, também é considerado deus do frescor, das chuvas e das grandes transformações que ocorrem na terra pela presença das águas que caem do céu.

Este *nkisi* é representado nas serpentes e cobras, grande símbolo sagrado em várias civilizações, tendo-as em seu domínio. *Angorô* é o deus do movimento, está no início de cada ciclo, sendo também o causador do fim do mesmo, por isso está relacionado com a vida e com a morte e é por vezes representado como uma serpente que morde o próprio rabo. *Tata Nkosi Namba*¹⁶ faz uma definição deste *nkisi* que, pela minha experiência de ser manifestação deste fenômeno, o define de forma sucinta: “*Angorô* é a ordem no caos, a inquietude quieta, o arco-íris perfeito”. A expressão mais simbolicamente positiva desta divindade para nosso povo é o arco-íris, por isso quando se faz presente o saudamos: *Angorô kalabasa, kig’ua Tat’etu* (louvado seja o senhor do arco-íris).

Explanar sobre o *nkisi Bamburucema* ou *Mbambulucema Nvula* é narrar sobre uma energia dinâmica que se relaciona com várias outras na sua expressão fenomênica. Nas palavras de *Tata Mutalange, Tat’etu Ria Nkisi* responsável pelo pela *Nzo Tumbalê Junsara*, em Acupe, no município de Santo Amaro da Purificação, no estado da Bahia, *Mbamba* significa muita experiência ou esperteza. Esta energia feminina, assim chamada de *mam’etu* ou *muato*, detém o domínio das chuvas, relâmpagos e grandes tempestades, sendo assim, uma divindade dos fenômenos atmosféricos juntamente com *Tat’etu Angorô* e *Tat’eto Nzazi*. *Bambarucema Nvula*, quando está ligada a chuva, é o vento que carrega as nuvens designando o destino de onde as águas devem cair sobre a Terra, assim acompanha *Tat’etu Kitembo* ou *Ndembwa* e também se relaciona com as *Kiandas*, divindades das águas como *Mameto Ndandalunda* e o próprio

¹⁶ Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento.

Angorô, responsável pelo ciclo das águas. Há um pensamento entre nosso povo de que sem as chuvas não há rios e os rios reservam água para chuva.

Bamburucema é considerada *muato* de *Tat'etu Kavungo*, divindade da terra e do reino dos ancestrais, tendo acesso também a este plano ancestral. Quando agitada é o próprio caos, por isso, quando passa o vento da brisa da noite, saudamos esta senhora em seu estado de frescor e brisa: *Kig'ua Mam'etu Bamburucema ma'nvula* (louvada seja a senhora das chuvas). Não se passa muitas coisas despercebidas por *Bamburucema*!

Ao ser iniciado, recebi a *djina Nvulakenan*, o nome ancestral que a partir de então eu seria conhecido pela comunidade e que está ligado às divindades das chuvas, o que fez um sentido atemporal no meu existir. Pude compreender o sentido das preferidas brincadeiras de infância na chuva, do estado de encantamento e fascínio pelas tempestades, arco-íris e cobras.

A oralidade é o elemento primordial na construção dos saberes nas comunidades de terreiro, para nós, assim como entre os vários povos africanos, a palavra é reconhecida como portadora de um poder que transcende as perspectivas da escrita. Preservamos no processo diaspórico as funções da oralidade herdadas de nossos ancestrais. Sobre a oralidade e sua importância para povos tradicionais do continente africano, o historiador e etnólogo Amadou Hampatê Ba (2010) afirma ser a tradição oral a grande escala da vida, condutora do homem a sua totalidade, conectora entre os mundos físico e espiritual. Assim se dá preservada a importância da oralidade entre os povos de matrizes africanas.

Nas nossas tradições africanas herdadas, concebe-se a palavra como dotada de poder, de um valor fundamental vinculado à origem da natureza e às forças ocultas nela depositada, um agente mágico por excelência, grande vetor de forças etéreas. Nessa perspectiva de valores à palavra que se dão os saberes tradicionais, é a partir da oralidade que são construídos e transmitidos os nossos saberes, sendo considerada a tradição oral a grande escala da vida, onde dela se recupera e relaciona todos os aspectos do existir. Assim, na tradição oral, o material e espiritual não são dissociados, pois ao se passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens e revelar-se de acordo com as aptidões humanas (BA, 2010).

Todo nosso saber ancestral, culto e rito estão atrelados a afirmativa de que somos indivisíveis aos fenômenos da natureza, sendo assim, representantes e manifestação na comunidade dos *mukisi* ao qual se é iniciado. Nosso modo de vida se dá na compreensão destes fenômenos, na relação com eles no espaço cósmico e individualizado no ser e na manutenção do equilíbrio em suas manifestações. Essa capacidade de construção dos saberes por meio da oralidade se faz presente nas experiências cotidianas de um terreiro, nas palavras das/os mais velhas/os como as de *Tata Ngunzentalala* que cotidianamente traz em suas palavras à comunidade a responsabilidade que temos como povo de *nkisi* para com a natureza:

[...] nosso povo vê o humano como parte da natureza, não existe uma natureza separada do humano. Então, a mesma divindade que movimentava o planeta com todas as suas capacidades de se renovar, chover, fazer sol, de chegar a seca, de vir o vento, da terra que transmuta todas as coisas que cai nela... é a mesma divindade que se individualiza no ser, de forma consciente ao ser iniciado. Isso pra nós é *nkisi*, a individualização da consciência fenomênica da natureza no indivíduo. O iniciado para *nkisi*, como ser integrado a natureza, tem como responsabilidade mantê-la em equilíbrio, desde a destinação que se dá ao resto de óleo que se utiliza na preparação de um alimento, para não se tornar uma fonte poluente, às várias ações cotidianas, como a separação de lixos biodegradáveis, preservação dos rios e nascentes... Não adianta cultivar as matas, as águas ou a terra como fonte e manifestação de nossas divindades e destruí-las (NGUNZENTALALA, 2015).

A experiência de vida em uma comunidade de terreiro se dá de forma orgânica e rica de sentidos. O que faz necessário manter os sentidos humanos despertos para apreensão, manutenção e construção coletiva de um saber ancestral vivo e em movimento.

Ser a primeira *muzenza* a ser iniciado em minha comunidade e ter a oportunidade de estar presente na fundação material, imaterial e ideológica de nosso território, tornou possível a percepção dos vários desafios presentes neste processo. Chamo de desafio, pois a lógica social hegemônica que nos é imposta fora do território ancestral em muito difere das relações que ali serão desenvolvidas, e afirmo que assim deve ser. Sobretudo por tudo aquilo que tangencia as culturas negras e os corpos que trazem em si a marca da negritude, por serem rechaçados socialmente, objetificados e/ou fetichizados.

Sustentando o foco deste ensaio nas realidades dos povos negros, e na importância dos terreiros em nossa trajetória. Estes são e foram espaços geradores e agenciadores de resistência das culturas advindas do continente africano. Dentre os possíveis espaços de ação da cultura negra, destacam-se as comunidades de terreiro. Nas palavras de Meira e Oliveira:

Foi na religião que o negro encontrou um dos seus mais importantes instrumentos de resistência contra a escravidão, o culto aos orixás, deuses de origem africana que, no Brasil, passaram a ser cultuados nos terreiros de candomblés nas mais diversas regiões do país, com diferentes nomes e expressões: candomblés na Bahia, Xangôs em Pernambuco, Terecô ou Tambor-de-mina no Maranhão, etc. (MEIRA & OLIVEIRA, 2014).

Nessas comunidades, fez-se possível a preservação, manutenção e reconstrução das histórias e culturas africanas, mantendo-se seus princípios de culto às divindades, a preservação do culto às ancestralidades, das relações com os saberes, com os chamados conhecimentos e culturas tradicionais, com a importância da oralidade e as perspectivas de olhar e lugar sobre mundo.

Segundo Lima e Silva (2015), o conceito de cultura tradicional está diretamente ligado às culturas distintas, de outras noções de território e espaço onde o grupo social se relaciona, partindo desses espaços as demandas a ações afirmativas aos direitos destes sujeitos e coletivos. É considerável e fundamental a importância das comunidades de matriz africana, que com sua participação constroem um espaço de atuação política nacional. Apesar de terem sido historicamente perseguidas, devido à visão etnocêntrica europeizada presente na sociedade, e ainda na atualidade sermos vítimas de preconceito arraigados e naturalizados socialmente, as comunidades de matriz africana demonstram sua capacidade de enfrentamento às formas de intolerância religiosa, mantendo-se como guardiãs de um conhecimento ancestral (LIMA, SILVA, 2015).

Quando se trata da importância dessas comunidades para a manutenção das culturas negras, Roger Bastide (2001), em sua obra *O Candomblé da Bahia*, enfatiza a capacidade do povo negro de manter viva em sua memória a conexão com o culto às divindades e seus costumes rechaçados socialmente e que, em muito, se diferenciavam dos costumes impostos pela sociedade eurocêntrica. O autor explana sobre as concepções acerca do homem e do cosmos partindo dos princípios filosóficos vivenciados em comunidades de candomblé.

Ainda sobre a importância desses espaços de preservação da cultura africana, de manutenção e agência da cultura afro-brasileira, Botelho e Flor do Nascimento (2011, p. 91) compreendem os candomblés como um espaço subsidiário para o “desenvolvimento de identidade (s) positiva (s) e amores próprios fortalecidos”, especialmente à população negra. Em suas palavras:

...os candomblés serviram e servem para a preservação da herança religiosa e cultura africana, sempre atuante na luta do povo negro, resistindo à opressão, à dominação e exclusão, buscando um espaço de valorização da particularidade negra no patrimônio cultural brasileiro (BOTELHO & FLOR DO NASCIMENTO, 2011, p.91).

Tem-se preservado nessas comunidades o olhar e experiência negros sobre o mundo, princípios tradicionais das relações do indivíduo humano com a natureza partindo das matrizes africanas, outros modos de vida, de consumir e preservar as fontes naturais, tanto das necessidades básicas que promovem a existência humana como a alimentação, sendo também a natureza o domínio das divindades cultuadas no candomblé e em outras comunidades de matrizes africanas.

Podemos experienciar essa afro-perspectiva presente nos terreiros nos seus diversos setores como a arte, a culinária, a medicina natural e os princípios de cooperativismo e comunidade em meio à diversidade e subjetividade dos componentes destes grupos, assim como a natureza se expressa de forma diversa e na diversidade sustenta seu próprio equilíbrio. Dessa diversidade admitida pela cosmovisão africana herdada, nasce a unidade no propósito: a libertação da condição subalternizada do negro no Brasil na reconstrução das nações africanas e preservação de seus saberes ancestrais.

Desde o momento de minha iniciação, foi-se apontado em meus horizontes o caminho para o sacerdócio e logo a responsabilidade sobre uma comunidade que se funda junto a esta ponte que liga ao mundo ancestral, o sacerdote ou sacerdotisa. Isso possivelmente explique minha inclinação natural ao pensamento sobre a importância de uma comunidade de terreiro na vida de uma pessoa negra e o quanto este espaço pode ser emancipador para o negro.

O de um mundo regido por um sistema que não nos oferece espaço de expressão, experiência e conexão com a ancestralidade e modos de vida herdados do continente africano. Em vez disso, somos evocados a todo tempo

para fora dessa experiência de comunidade de terreiro, por toda tentativa de subalternização de nossas realidades e demonização daquilo que acreditamos como natural e nos conecta com o sagrado.

Já com um ano de iniciado foi-me orientado por *Tata Nguzentala* a busca pelo território onde *Tat'etu Angorô*, por meio intermédio de mim, formaria seu clã ancestral de culto a *nkisi*. Acolhi o chamado ancestral embora tenha se mostrado um grande desafio. Chamo de desafio porque nesta época eu não tinha uma formação profissional consolidada e vivia a experiência de um jovem negro, de origem não abastada e apartado da família por questões religiosas, lutando para estruturar a própria sobrevivência. Aos 26 anos de idade, eu deveria pensar não mais em uma relação individualizada com a ancestralidade e território, ou como parte de um coletivo já formado. A *muzenza* que nascera há um ano assumira então o lugar de semente para um novo território como resultado deste nascimento e caminho ancestral afirmado.

A trajetória na busca pelo território afinou meus pensamentos quanto aos processos de aquilombamento das populações negras no Brasil. Nós vivemos numa sociedade onde em todos espaços a capacidade de consumo e acesso ao capital ainda favorece as pessoas brancas. A questão de classe está intimamente ligada aos resultados dos atos de discriminação racial destinados aos negros e negras desde o passado, nos deixando em desvantagem. Neste caso, a fundação de um terreiro se expressa como um ato de resistência, importante no exercício de libertação do povo negro.

Ao tratar da perspectiva do aquilombamento, Joselicio Junior, presidente do Instituto de Estudos Afro Brasileiro Manuel Querino, em Embu das Artes, um município da Região Metropolitana de São Paulo, em artigo para revista Fórum¹⁷, afirma o aquilombamento ter sido a experiência concreta, que demonstrou na prática que era possível construir uma outra sociedade mais humana, mais justa, mais ambientalmente viável aos povos diaspóricos. Atribuí aos quilombos o resultado da ousadia, da perspicácia de um povo que não se curvou diante das dificuldades e das barreiras que pareciam intransponíveis.

¹⁷ Reportagem disponível em: < <https://revistaforum.com.br/colunistas/joseliciojunior/e-tempo-de-se-aquilombar/> >, acessado em 08 dez 2019.

Beatriz do Nascimento, no documentário *Orí* citado anteriormente, ao narrar sobre nossas trajetórias negras em diáspora, explana sobre nossa capacidade de nos recriarmos como nação e indica os terreiros de candomblé, dentre outros núcleos de resistência negra, como protagonistas deste processo. A autora amplia o sentido de quilombo para além do aspecto geográfico, mas o território a nível de simbologia, do corpo e do pensamento de quilombo. Afirma que herdamos dos povos africanos chamados *bantu*¹⁸ o aspecto do quilombo, povos nômades que buscavam nos seus processos de territorialização suas autonomias e manutenção dos modos vida tradicionais.

Afirmo ser importante enfatizar que a de libertação da condição do negro escravizado no Brasil não se dá com a Lei Aurea de 1888, haja vista os atos de opressão e exclusão que se mantiveram contra o negro mesmo depois da abolição da escravatura. O fim da escravidão é fruto da luta do quilombo, não eliminando os desafios das populações negras aquilombadas, mas dando novos contornos territoriais e aos modos de vida destes sujeitos em fuga, em luta pela libertação. A luta passa a ser pela sobrevivência, pela autonomia, pelas tentativas de integração social, econômica e cultural, pelo direito de existir dignamente. Questões que ainda são diariamente experienciadas pelo povo negro no Brasil. Nesta perspectiva, trago a necessidade de nos repensarmos como comunidade de terreiro, numa reflexão acerca dos exercícios de libertação do povo negro seus processos de aquilombamento, desde o período colonial (JUNIOR, 2019).

O pensamento de responsabilidade sobre a fundação de um território ancestral negro foi sempre margeado pela necessidade de ter espaço físico suficiente para que pudéssemos gerar a sustentabilidade da comunidade, numa relação minimizada com produção e capital externo, na perspectiva de diminuir os impactos das desigualdades sociais causadas pelas ideologias raciais em nossa história. Fazendo com que o capital não seja determinante na relação das pessoa com suas ancestralidades e cosmovisão negra.

¹⁸ O termo *bantu* foi utilizado pela primeira vez pelo filósofo alemão Willelm Bleek, para caracterizar os povos afro subsaarianos que utilizam a palavra *um-tu* para designar a pessoa humana. São cerca de 500 línguas faladas entre estes povos que tem como tronco linguístico o *proto-bantu* (ADOLFO, 2010).

Toda comunidade de terreiro se forma em torno das mediadoras ou mediadores do culto ancestral, sendo esta mediação de responsabilidade de quem recebe o cargo ancestral de sacerdote ou sacerdotisa do culto as divindades e ancestralidades que no espaço do terreiro se expressam. Por isso afirmo ser importante haver espaço de tempo necessário para que haja maturação deste ser escolhido pela ancestralidade para conduzir um povo, zelar de um território e estimular o grupo a ver o mundo numa afro perspectiva, pois é desta cosmovisão africana herdada que se constrói o modo de vida da comunidade.

No fluir do tempo, essa maturidade supracitada se dá pela convivência com a comunidade de origem, pela forma de se relacionar com os saberes ancestrais e sobre tudo pela percepção do que se torna essencial para se garantir a manutenção da tradição familiar a qual o cargo responsável pelo culto e rito estará sempre ligado. A *muzenza* iniciada na tradição Angola está num lugar intermediário entre os mais velhos e os mais novos, os postulantes à iniciação. Ênfase ser uma relação intermediária principalmente por ser o meio pelo qual o conhecimento ancestral, passado pelos mais velhos na tradição, se movimenta ganhando sentido e continuidade ao atingir os mais novos que se tornarão os responsáveis pela continuidade do povo, culto e rito ancestral.

O conhecimento aplicado nos ritos capazes de conectar o grupo com a ancestralidade africana nasce de algumas *muzenza* que por ventura tenham esse caminho designado em seu plano ancestral, causando o nascimento de um novo grupo, um território ligado a família de origem. É necessário a este indivíduo um olhar amplo sobre a sua própria existência pessoal, interpessoal, devido às relações que se estabelecem para formação de um grupo e também social e política. Aquilo que se propõe numa comunidade de terreiro envolve o enfrentamento de afastar-se das lógicas ocidentais e suas ambições sobre o mundo.

A relação entre o ser humano e a natureza nas comunidades de terreiro se dá a partir de uma cosmovisão atrelada ao princípio de que o ser humano é parte integrante da natureza e não autoridade sobre a mesma. Por isso, num processo dinâmico e interativo, cabe a pessoa humana a preservação e manutenção do ecossistema, além de uma ligação imaterial com espaço geográfico onde se vivencia a prática afro-religiosa.

Há uma complexidade que caracteriza as comunidades de terreiro, o território enquanto espaço físico, referenciada no pensamento africano. Como indica Oliveira, o terreiro, enquanto lugar onde se ritualiza origem e destino, vai muito além da dimensão física, material, territorial:

Nessa qualificação dos espaços negros, a primeira referência colocada para o pensamento, tanto no aspecto concreto quanto na forma de categoria analítica, é a Terra. Dela partem as noções antigas e contemporâneas de territórios e de terreiros ou roças. Para as culturas originárias e ancestrais africanas, só se concebe a terra como parte do cosmo. E, como tal, necessariamente ligada a uma cosmogonia que lhe confere valores e significados completamente distintos das concepções ocidentais mesmo aquelas que conseguem atingir a dimensão dos estudos do espaço sideral de forma mais avançada e menos ortodoxa (OLIVEIRA, 2011).

Compreende-se nessa perspectiva que estes territórios tradicionais, são concebidos pelos seus povos numa dimensão de não separabilidade da dimensão do sagrado ou natural das suas próprias vidas, corpos, cosmovisão e espírito. Nestes territórios, não se anula os aspectos físicos quantitativos e materiais do existir, a natureza se faz num diálogo entre o sagrado/etéreo e o metafísico, onde tudo está interligado.

No passar do tempo, perceber o terreiro como ato de resistência foi orientador de um pensamento responsável nas minhas buscas por fazer diante dos meus ancestrais e da minha família de santo aquilo que deveria ser feito para a fundação de mais um território ancestral de candomblé de Angola. Como o pensar e existir em nossas tradições não se dá sozinho, na minha trajetória de *muzenza* foram-se agregando pessoas com pensamentos afins acerca da fundação de uma nova casa.

O coletivo formado em torno desta fundação se dispôs a reuniões para discussão acerca do que pensávamos ser importante para adquirirmos nosso território e garantir que este espaço cumprisse com sua função ancestral, na manutenção dos nossos saberes africanos e de ações afirmativas a condição negra a partir destes pensamentos. Concomitante a este processo, adquirimos em meados do ano 2017 nossa chácara na região de Planaltina de Goiás, onde encontramos uma oportunidade de materializar aquilo que vinha sendo discutido até então.

A chácara, situada no setor de chácaras nas imediações da Lagoa Formosa, em Planaltina de Goiás, mostrou ser um espaço apropriado para aquilo

que planejávamos. Um espaço de cinco mil metros quadrados de cerrado preservado, próximo a lagoa e inserido numa comunidade rural onde esperávamos gerar trocas de conhecimento para nossas produções animal e vegetal, a fim de subsidiar as necessidades da casa e cumprir também sua função social na comunidade local, como é comum das comunidades de terreiro.

Desde o início desta jornada, embora a cada passo cultivássemos o aspecto coletivo proposto, a maior responsabilidade recairia sobre mim e isso foi tornando-se cada vez mais consciente. Mesmo que alguns ou algumas se achessem a este projeto de vida coletiva e outros ou outras saíssem, eu deveria estar ali, firme como base fundamental para que todo o plano fluísse na razão de um sacerdócio que diz respeito a mim.

Nas tradições de candomblé no Brasil, em geral, o tempo mínimo para que uma pessoa iniciada receba à responsabilidade para a formação de uma comunidade é de sete anos, sendo importante esse tempo variar de acordo com o processo de cada um ou cada uma. Existem ritos e cerimônias relacionados a este momento de passagem de *muzenza* para *Tat'etu* ou *Mam'etu Ria Nkisi*. Em meu caso ficou acordado com meu sacerdote iniciador, *Tata Nguzentala*, que os ritos e cerimônia que me dariam a responsabilidade formal sobre o sacerdócio na inauguração das instalações do terreiro de *Tat'eto Angorô*, meu *nkisi*.

No momento em que adquirimos nossa terra, eu já vinha experienciando junto ao nosso coletivo a responsabilidade de um prospectivo *Tata* sob a orientação de meu *Tata* e os mais velhos de nossa família, realizando cuidados ancestrais, causando estímulos no pensamento individual e do grupo para que pudéssemos compreender a natureza da comunidade que construiríamos. E assim seguimos, nos aquecendo e nos estimulando até a tomada de decisão de demarcarmos nosso território e o nascimento de mais um terreiro de candomblé Angola no entorno do Distrito Federal.

Era meado de outubro quando no coletivo tomamos a decisão de demarcar nossa Terra e ancestralidades com a levantada da Bandeira de Tempo no terreno que adquirimos. Somos de tradição Angola, da família Tumba Junsara. Desde fundada, nossa tradição é com o rito à *Tat'etu Kitembu*, o que chamo acima de levantada da bandeira de Tempo, que se inicia a vida sob um território ancestral.

Todo fenômeno reverenciado como divindade do candomblé Angola são fenômenos naturais palpáveis que fluem no mover do tempo, no entanto, Tempo é invisível, é a relação cosmológica que temos com o movimento da vida, a base do nosso olhar sobre todas as coisas. Tudo está a sua disposição e destinado ao seu fim para um recomeço, aos comandos de Tempo.

Tat'etu Kitembu, a divindade Tempo em nossa tradição, é o grande rei do povo de Angola. Tem como principal elemento representativo a bandeira branca, hasteada nas nossas casas de candomblé como indicativo de um território ancestral Angola ali firmado. Por sermos o candomblé o resultado do encontro das várias áfricas que atravessaram o Atlântico, e por isso partilhamos do culto de nossas divindades nas diferentes tradições de candomblé, é possível encontrar o culto à divindade *Kitembo* em terreiros de outras matrizes africanas tradicionais, como em algumas casas de Ketu, que recebem este culto do nosso povo de forma legítima. Dado estes encontros, é comum encontrarmos também em nossos territórios ancestrais de Angola o culto à *orixá* e *voduns*, além de nossos *nkisi*.

Das histórias que ouvi de meus mais velhos e sempre citada por *Tata Nguzentalá* em nossos ritos à Tempo, a bandeira de tempo também tem ligação com os tempos dos quais nossos ancestrais eram nômades, pois em suas trajetórias cultuava-se o *Nkisi Kitembo* e esperavam o vento soprar a bandeira branca indicando a direção de uma nova jornada.

Kitembu também está ligado aos ritos de caça do nosso povo. Contam nossas histórias que quando o nosso povo ancestral ia caçar, cada grupo se dispersava na floresta ou savana, para se encontrarem e não ficarem perdidos. O caçador chefe levantava a bandeira em um bambu bem alto para que ali pudessem causar o encontro de todos e voltarem ao povoado com os resultados do tempo de caça.

Há registros de que o culto à divindade *Kitembu* está ligada ao nascimento, a fertilidade e o controle da mortalidade entre os Bacongo, ato que se replica e expressa nas nossas comunidades de terreiro de tradição Angola, das quais herdamos este saber ancestral, tanto nos ritos iniciáticos de nascimentos das *muzenza* quanto nos ritos fúnebres (ADOLFO, 2010).

Considerado uma divindade atmosférica, é ligado ao elemento ar e todo e qualquer fenômeno da existência está submetido à Tempo. *Kitembu* regula a

direção dos ventos, a época das chuvas, de plantio e colheita, a reprodução animal, vegetal e humana, atuando junto às energias de *Muílo*, o sol, e *Nkonjiamambo*, a lua, influenciando diretamente o decorrer dos dias na Terra ou *nkisi Ixi*. Em seu movimento cíclico ascendente, está associado ao crescimento, ascensão natural e espiritual de todas as coisas, tendo como elemento representativo em seu assentamento uma escada e uma seta voltada para cima.

A Levantada da Bandeira de Tempo, demarcando o nascimento de um território afro que ali se ancestraliza, é um momento esperado e desejado por todo povo de terreiro. É símbolo de resistência, das possibilidades de transformação do ser a partir da relação com as ancestralidades negras africanas, com nossas capacidades de manter nossas comunidades, de vitória sobre as lutas que enfrentamos como povo para se afirmar dignamente nos nossos modos de vida e na sociedade. Para mim, esse momento demarca a instância de uma identidade negra que se coletiviza, de indivíduo considerando a trajetória, a do povo negro que busca e constrói no candomblé formas de viver mais justas, apartadas do racismo e suas formas de atuação, conectadas com a ancestralidade negra.

Marcada a data de fundação de nosso território, preparamos o espaço para rito fundador e recebemos minha comunidade de origem, tendo como responsável *Tata Nguzentala* na condução do ritual. Foi no dia 7 de janeiro de 2018, chegando o momento do nascimento de nossa comunidade, que percebemos o quanto este momento é esperado para o povo de terreiro. Embora a chácara esteja em difícil acesso e ainda desprovida de qualquer fundação física, tivemos a presença de representantes de outras famílias e tradições de candomblé de Brasília.

Representando os povos de tradição *Ketu* tivemos a presença do babalorixá Júlio César de Logun Edé, responsável pelo culto e rito do *Egbé Onibagdamu*, ao qual tenho enorme estima por me acompanhar e apoiar desde meu nascimento como muzenza, e me possibilitar o culto ao orixá *Oxum*, ancestral de herdada de minha avó materna. Houve também a presença de *Tata Kutala Tawaresi*, representando o *Bakise N'gunzo ria Nzazi*, casa de culto ancestral *Kassanji*, dirigida por *Mam'eto Languanji*. Dentre estes outros e outras membros de comunidades parceiras, sendo estes cargos, iniciados e postulantes à tradição, totalizando em torno de 60 pessoas. Estas presenças

demonstram os encontros pan-africanos presentes na cultura brasileira e preservados em nossos territórios.

O rito começou com o plantio de um baobá ou embondeiro, árvore que para nosso povo é símbolo da criação e conexão com nossas tradições e ancestrais. Nas vésperas do rito fundador de nosso território, fomos contemplados com uma muda desta árvore cedida pelo projeto *Agô*, um festival que revências as ancestralidades negras através da música e arte, produzido por Tâmara Jacinto, responsável pela produtora Onan Produções. Na sua primeira versão, teve como ação o plantio de três baobás em diferentes comunidades de matrizes africanas escolhidas, como símbolo deste reconhecimento ancestral.

Chegado momento do rito de consagração a *Tat'etu Kitembu* e do hastear da bandeira como indicativo de mais um território ancestral Angola consagrado. A presença das divindades expressas nos corpos das *mona nkisi* e *omorisá*, o som dos atabaques e o seguimento da cerimônia, marcam o início da continuidade de nossos modos de vida e culto ancestral sobre aquela terra, a continuidade da trajetória dos nossos povos e tradições.

Foi um dia memorável na trajetória das dezenas de pessoas que ali estavam presenciando a consagração daquele território, onde viria ser construído mais um terreiro de candomblé Angola. Do oráculo consultado pelos sacerdotes e sacerdotisas presentes na ocasião, tivemos a confirmação de que realização ali presente reverberara nos mundos ancestrais. De que ali teríamos desafios, mas de que a terra e as ancestralidades nos seriam conosco nesta travessia.

Voltamos para nossas casas com nosso território ancestral consagrado, com a bandeira de nosso rei Tempo hasteada, e as imagens das instalações de nossa comunidade construídas na tela mental, pois isso ainda seria num tempo ainda por vir. Até que tivéssemos isso materializado, mantivemos o compromisso com a terra e de zelar pelos assentamentos das divindades *Kitembo* e *Njila* ali consagrados, enquanto buscamos formas de investir na construção.

Tempo de retomada: encontros interculturais, despertares de potências

No Brasil, os candomblés surgiram em meio à necessidade de convivência dos povos africanos e seus descendentes e à demanda de manutenção das memórias ancestrais negra. Essa característica fez com que os

próprios candomblés surgissem *entremundos*: das plurais heranças africanas, dos legados indígenas e as ambiências, muitas vezes inóspitas, do Ocidente. É presente na história de nosso povo a realidade em ter que conviver com esses diversos mundos, ao habitar o território brasileiro. Isso implicaria em manter, tanto quanto possível, o que fora constituído no continente africano e modificando o que era necessário para que as práticas tradicionais africanas continuassem entre nós até o presente (BOTELHO; FLOR DO NASCIMENTO, 2011, p. 101-102).

Nesse espaço *entremundos* se constituem as tradições de candomblé em nosso país. Sabendo que aquilo que concebemos como ideia de tradição não está conectada a uma imagem estática de percepção de mundo. Nas palavras de Botelho e Flor do Nascimento (2020), numa expressiva contribuição para compreensão de nossos processos educativos e de resistência no candomblé, abordados no texto *E`kô` láti sayé: educação e resistência nos candomblés*, o que concebemos como tradição:

...vincula-se com a transmissão do que é basilar, sendo o conhecimento fundamental, básico do que é a existência, o universo e as pautas centrais para a política e a ética, sem, entretanto, ser definitivamente fixa, pois visa proteger os contextos essenciais da experiência que modificam e renovam as estratégias de adaptação ao espaço e ao tempo e às necessidades dos povos. (BOTELHO & FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p.412. *apud* INIESTA, 2010, p. 16).

Os encontros interculturais onde o conhecimento se constrói na prática e que de certa forma colaboram com a manutenção das nossas tradições são experiências comuns em nossos terreiros. Como exemplo, em meu terreiro de origem, tivemos oportunidade no ano 2016 da inserção de nossa comunidade no projeto Embrapa¹⁹ Terreiros, que tinha como finalidade construir junto as comunidades e utilizar de métodos e sistemas agroecológicos para o cultivo de espécies vegetais e animais para a sustentabilidade das casas envolvidas. Foram 12 comunidades envolvidas no projeto, todas do entorno de Brasília e do Distrito Federal.

O projeto foi além gerar conhecimento sobre cultivo animal e vegetal, promover interação entre as comunidades envolvidas, no intento de estimular

¹⁹ Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária.

maior autonomia dessas comunidades ao mercado externo. Em nossa casa desenvolvemos um sistema agroflorestal, hortas, vivências formativas relacionadas a temática e experiências de produção e manejo, envolvendo os membros do terreiro e a comunidade rural local. Em outras, o cultivo de aves, caprinos e hortaliças, perdurando o acompanhamento técnico da Embrapa até o ano de 2019.

A agroecologia surge como teoria crítica aos meios de produção e utilização convencional moderna do ecossistema, fornecendo bases conceituais e metodológicas para a implantação e manutenção de agrossistemas sustentáveis. Emerge como um movimento social que mobiliza atores envolvidos prática e teoricamente no devir de si mesma, em defesa da justiça social, da saúde ambiental, da soberania e segurança alimentar e nutricional, da economia solidária e ecológica, da equidade entre gêneros e de relações mais equilibradas entre o mundo rural e o urbano (ALTIERE, 2012).

As realidades dos povos e comunidades de terreiro perpassam caminhos próximos dos diálogos propostos pela agroecologia, como exemplo as questões de território, da subordinação dos saberes tradicionais pela estrutura social moderna na construção dos seus saberes e políticas de desenvolvimento, dos meios de produção e a autonomia na subsistência dessas comunidades e a importante necessidade de afastamento dos moldes capitalistas de existência para que suas tradições se mantenham vivas (TOLEDO; BASSOL, 2015).

Na aplicação do projeto Embrapa Terreiros fomos incitadas/os a possibilidade de se pensar em Tecnologia Social desenvolvida para produção, cooperação, criação de cadeias produtivas e fidelização de um mercado consumidor, com foco em nossos pares. A ideia foi de viabilizar a sustentabilidade e emancipação destas comunidades, criando capital de giro e o afastamento das mesmas do sistema convencional que alimenta o capitalismo (DAGNINO, 2009).

A elaboração de Tecnologias Sociais pode oferecer caminhos alternativos para as comunidades de terreiro pensarem suas estruturas, seus direitos por territórios, na reaproximação real com as fontes e forças da natureza e sua autonomia produtiva. Podem viabilizar uma interação prática e sustentável com o ecossistema, com a produção animal e vegetal essencial para o sustento

da comunidade e suas culturas, primando e utilizando os saberes tradicionais no redesenho de suas áreas.

Essa experiência em nosso terreiro me estimulou a pensar em alternativas sustentáveis para construção do terreiro de *Angorô*. A utilizar deste momento, onde deveríamos pensar nos alicerces físicos e nas práticas que conduziriam o grupo envolvido na fundação da casa, para reelaboração das relações com a produção e consumo. Na atual conjuntura política e em razão da insistente tentativa de subordinação dos padrões de existência contra-hegemônicos desde o período colonial, faz-se necessário retomar os exemplos das experiências do protagonismo negro de nossos ancestrais.

Faz-se sempre presente nas falas de Hamilton Borges, membro mais velho de comunidade de terreiro e um dos fundadores da Reaja ou Será Morta/o – Organização Política, Pan-africanista, Quilombista, Comunitária –, a afirmação de que a real autonomia de um indivíduo ou povo consiste na capacidade de construir sua própria casa, plantar seu próprio alimento, tomar conta e defender seu território e ter sua autonomia sobre sua moeda.

Nessa perspectiva nasce o pensamento quilombista e se funda o quilombo, expressão do protagonismo negro de nossas e nossos ancestrais num exercício por libertação de um sistema calcado no racismo. Essa retomada do pensamento em relação as nossas autonomias, aliada a sistemas próprios de produção que subsidie as necessidades de nossas comunidades remonta o modo de vida do quilombo. É possível ampliar o conceito de quilombo para além do território geográfico, levar para o campo simbólico e perceber os pontos de convergências entre os grupos de resistência que se opõem a relação da sociedade moderna, que persiste na manutenção de seus ideais de supremacia racial na manutenção do racismo.

Concomitante a este acréscimo gerado pelas experiências no terreiro e a Embrapa, desenvolvi um projeto inicial de pesquisa para o ingresso MESPT/UNB – Mestrado em Sustentabilidade entre Povos e Territórios Tradicionais / Universidade de Brasília –, que intencionava ampliar os diálogos entre os saberes de terreiro e as tecnologias agroecologias acerca de gerar as sustentabilidades da comunidade que se fundaria.

Sinto em um lugar de importância relatar mais sobre as alianças criadas em minha trajetória que permitiram elaborar e expressar o pensamento narrado

neste ensaio. Me refiro ao programa de Mestrado em Sustentabilidade entre Povos e Terras Tradicionais – MESPT/UNB, onde conheci professoras que com coragem tem proporcionado ao curso subsídio teórico rico e experiências emancipatórias, no reconhecimento do protagonismo dos povos tradicionais em suas trajetórias, condecorando a atmosfera acadêmica a estes sujeitos de direitos.

O MESPT/UNB é um programa de mestrado profissional e interdisciplinar voltado a povos e comunidades tradicionais. Um espaço afetivo de valorização dos saberes trazidos por estes povos e das possíveis alianças geradas destes encontros interculturais. Faço parte da quarta turma, composta por membros de comunidades de terreiro, cigana, indígenas, quilombolas, pescadora e pescadores, geraiseiro e por pessoas que trabalham junto a comunidades tradicionais.

Na partilha de nossas trajetórias, compreendemos o lugar comum subalterno que nos é destinado na sociedade, que se propõe hegemônica e contrária aos nossos interesses e necessidades. Ao mesmo tempo, nos encontramos no lugar comum da luta por nossos territórios, pela manutenção e continuidade de nossas tradições e modos de vida, assim como também o desafio de promover diálogo entre nossas diversas formas de construir o conhecimento e a academia.

A experiência de partilhar e construir conhecimento entre pessoas representantes de suas comunidades tradicionais foi elucidadora, no aspecto de que somos igualmente atingidos pelo racismo e pensamento colonial, no que tange nossos territórios e modos de vida. Isso nos aproxima na construção de caminhos para libertação e descolonização do pensamento para perenidade de nossas tradições e povos.

Outra grande importância que atribuo à vivência gerada no grupo, tanto pelas professoras e professores adjuntas/os do programa quanto pelas professoras e professores convidadas/os, foi uma capacitação narrativa de nossas questões e adversidades em meio às tentativas de opressão e silenciamento destinadas aos povos e comunidades tradicionais.

Além da experiência da oralidade, textos e uma bibliografia bem selecionada foi utilizada como instrumentalização da capacidade narrativa dos elementos do grupo e suas comunidades. Dar nome às dores que sentimos,

exercitar a empatia, partilhar as trajetórias, avaliar os avanços resultados das lutas de nossos povos, torna possível desenvolver estratégias de manutenção de nossas culturas e modos de vida.

Este foi o espaço que tornou possível dialogar com as memórias que compõem essa escrita com autores como Sobonfú Somé, Amadou Hampaté Bâ, Jean-Godefroy Bidima, dentre outros e outras que tratam das tradições e saberes dos povos do continente africano. A encontrar no pensamento contra hegemônico e libertador de autoras e autores que tratam da condição do negro na diáspora, como Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento, Antônio Bispo, bell hooks, Franz Fanon dentre outros/as, alternativas de se compreender como sujeito e coletivo na construção de horizontes mais afetuosos e justos para

A retomada dos diálogos interculturais entre os povos tradicionais, para além da historiografia que insiste na determinação estática dessas identidades, tornou possível experienciar estes sujeitos na perspectiva da Travessia, onde nos encontramos na objetividade de nossas lutas por emancipação e em nossas subjetividades que nos conduzem como protagonistas de nossas próprias histórias.

Arco-íris no horizonte: considerações finais

A trajetória de uma existência negra se espelha nas outras dada a condição única que nos foi destinada no processo chamado de civilizatório no Brasil: a luta pela libertação de nossa raça. A artista e teórica Grada Kilomba afirma que a narrativa biográfica é capaz de gerar aprendizado sobre as experiências atuais de racismo, possibilitando uma *gestalt* sobre a realidade do racismo em nossas vidas para a reconstrução da experiência negra dentro do racismo (KILOMBA, 2019).

Aprendemos com nossos ancestrais a nos reconhecer no hoje partindo de nossas experiências anteriores, da reflexão sobre o caminho que nos antecede, atuando na manutenção dos saberes negros para que esse caminho seja contínuo na projeção de caminhos futuros. Assim como nossos ancestrais, partilhamos o mesmo destino do negro na diáspora que é estar em torno da luta pela libertação da nossa raça.

Em meu caso quanto as histórias de protagonismo em razão da negritude, e o que tenho de mais próximo genealogicamente, está nas histórias de minha avó. Não nas que me foram contadas e que tentaram condensa-la numa

identidade demonizada de hábitos religioso primitivos, mas das histórias nos espaços de memória indicativos de que dona Abadia Carlos Rodrigues, mulher negra, viveu dignamente sua experiência em razão de suas ancestralidades e negritude.

Aquilo que não foi dito e, no entanto, torna-se subentendido acerca do protagonismo de minha avó na prática de sua negritude, me foi base para luta pessoal contra o racismo, desde seio familiar engodado pelo pensamento religioso cristão à vida na sociedade. Tornou possível a compreensão do meu caminho ancestral na fundação de um terreiro, expressão contra colonial do protagonismo negro desde origem.

É fácil perceber que nós, negros e negras, ainda permanecemos num movimento constante de luta e subversão por dignidade, equanimidade e igualdade de direitos em nossas existências. Este estado de luta contra colonial é familiar aos nossos ancestrais, pois, como demonstrado neste texto, o Brasil é um país que instaura as desigualdades por questões raciais, desde a sua gênese.

Analisar a trajetória destes povos é também perceber seus movimentos contra coloniais necessários para que possamos provocar a descolonização do pensamento e da sociedade racista. Em meio às atrocidades investidas contra negros como povo e cultura, os candomblés, quilombos, calundus e irmandades se firmaram como espaço de resistência, reconstruindo as representações do negro para si mesmos e seus pares.

Os candomblés surgiram em meio à necessidade de convivência dos povos africanos e seus descendentes e ao imperativo de manutenção das memórias ancestrais. Essa característica fez com que os próprios candomblés surgissem *entremundos*: das diversas heranças africanas, dos legados indígenas e das ambiências, muitas vezes inóspitas, do Ocidente. Portanto, os candomblés nascem como práticas anticoloniais, antirracistas e anti-machistas/sexistas. São resultado de um imenso esforço histórico de pessoas africanas e suas descendentes para não perderem seus mundos originários por inteiro (BOTELHO; FLOR DO NASCIMENTO, 2020).

A fundação de uma comunidade de terreiro, por desde sua origem se dar a partir do resultado das lutas dos povos negros em razão de suas demandas de resistência ao colonialismo, deve conduzir o pensamento de quem se

responsabiliza por tal a um processo de descolonização. O que chamo de descolonizar é a consequência de recentrar a existência deste território e ideologia ali presente nas culturas e epistemologias negras.

Sendo o candomblé não exclusivo às pessoas negras, a responsabilidade sobre o ato de descolonização é coletiva, não somente de quem é atingido negativamente pelas ideologias do colonizador, mas também de quem é privilegiado pelo sistema construído sobre ideologias de hierarquização social pela questão de raça. Ao explanar sobre o ato da descolinação, bell hooks (2019) traz o pensamento da literária egípcia Samia Mehrez, a fim de elucidar acerca de tal responsabilidade:

A descolonização [...] continua a ser um ato de confrontação com um sistema de pensamento hegemônico; é. Consequentemente, um imenso processo de liberação histórica e cultural. Como a tal, a descolonização se torna a contestação de todas as formas e estruturas dominantes, sejam elas linguísticas, discursivas ou ideológicas. Ademais a descolonização passou a ser entendida como um ato de exorcismo tanto para o colonizado quanto para o colonizador. Pra os dois lados, deve ser um processo de libertação: da dependência, no caso do colonizado, e, por parte dos colonizadores, das percepções, instituições e representações imperialistas e racistas que, infelizmente, permanecem conosco até hoje, [...] A descolonização só pode ser compreendida com um processo complexo que envolve ambos os lados, o colonizador e o colonizado. (Samia Mehrez *apud* bell hooks (2019), pg.31).

Existe uma conexão direta entre a manutenção do patriarcado supremacista branco em nossa sociedade e a naturalização de pensamentos condutores de representações de raça e negritude que apoiam e mantêm a opressão, a exploração e dominação das pessoas negras e seus espaços de pertença em diversos aspectos. Abraçar uns aos outros apesar das diferenças, livrando-se do pensamento confortável para alguns e nada inocente de que todos e todas somos iguais e estamos inseridos em uma sociedade igualitária, é estar unidos em ato de resistência pela razão negra.

A ruptura com as bases ideológicas coloniais, assim como todo e qualquer processo de descolonização, não se dá de forma pacífica ou despercebida, nem no âmbito individual, nem coletivo. O filósofo negro Frantz Fanon, em sua obra *Os Condenados da Terra*, publicada em português no Brasil em 1968, ao tratar do ato da descolonização, afirma ser esse um ato violento, sendo desde o primeiro instante a reivindicação mínima no colonizado.

Numa sociedade onde somos o tempo todo atravessados pelo branqueamento racial ideológico e simbólico, que se propõe como base formadora de um padrão naturalizado a ser seguido, retomar o pensamento acerca dos exercícios de libertação do povo negro e da valorização destas identidades é o que manterá estes espaços emancipatórios da condição do negro e não reproduz os traços coloniais sobre estes sujeitos.

Não se pode resumir os terreiros a espaços simplesmente afro-religiosos ou afro-ritualísticos. O terreiro de candomblé nasce há mais de 500 anos nos corpos negros transmigrados do continente africano, nas suas cosmovisões, ideologias, modos de vida e no ato de resistência essencial contra a opressão colonial. O protagonismo negro em atos de resistência e nos exercícios de libertação tornou e torna possível o terreiro despertar na cabeça, corpo e no destino de uma *muzenza* e materializar-se como comunidade de terreiro.

Somente o amor à negritude é capaz de mudar as representações opressivas destinadas ao negro pelo colonialismo. Embora sejamos resultado de uma sociedade miscigenada e os espaços de terreiros não serem exclusivos para pessoas negras, o amor à negritude nos possibilitará construir caminhos de libertação dos atravessamentos coloniais e das insistentes tentativas de subalternizar os povos africanos em diáspora.

A fundação de mais um Terreiro de Candomblé no Brasil é expressão deste amor em ato de resistência, da valorização e pelo direito de experienciar nossos modos de vida e narrativas que realmente retratam o protagonismo negro em nossa história. É o caminho ancestral de retorno para casa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUD, Katia Maria. Formação da alma e do caráter nacional: ensino de história na era Vargas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 18, n. 36, p. 103-114, 1998.

ADOLFO, Sérgio Paulo. **Nikissi Tata Dia Ngunzu**: estudo sobre o candomblé congo-angola. Londrina: EDUEL, 2010.

ALTIERI, Miguel. **Agroecologia**: bases científicas para uma agricultura sustentável, AS-PTA, 2012.

AMARAL, Rita. **Xirê! O modo de crer e de viver do candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2005.

BÂ, Amadou Hampatê. A tradição viva. In: Ki-Zerbo, Joseph(Org.) **História geral da África**, Brasília, 2010, p. 167-212, v.1.

BASTIDE, Roger; DE QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Companhia das Letras,2001.

BIDIMA, Jean-Godefroy. **De la traversée: raconter des expériences, partager le sens**. Rue Descartes, 2002/2, n.36, p. 7-17. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes.

BOTELHO, Denise; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés. **Participação**, n. 17, 2011. Disponível em:

<<http://www.gestaoesaude.unb.br/index.php/participacao/article/view/5991>>.

Acesso em: 04 abril 2018.

BOTELHO, Denise; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. E`kó` láti sayé: Educação e resistência nos candomblés. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 17 n. 48, p. 408 – 425, 2020.

CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DAGNINO, Renato Peixoto (Org). **Tecnologia social: ferramenta para construir outra sociedade** / Renato Dagnino; colaboradores Bagattolli, Carolina ...[et al.]. Campinas, SP.: IG/UNICAMP, 2009.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura: política social e racial no Brasil: 1917-1945**. São Paulo: UNESP, 2006.

FARIAS, Juliana B. **Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**. São Paulo: Alameda, 2006.

GONÇALVES, Maria A. R; RIBEIRO, Ana Paula A. "A questão étnico-racial e o sistema de ensino brasileiro". *In*: GONÇALVES; RIBEIRO [et al.]. **História e Cultura Africana e Afro-brasileira na escola**. Rio de Janeiro; Outras Letras, 2012.

GRADA, Kilomba; tradução Jess Oliveira. **Memórias da plantação: episódios de racismo**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

hooks, bell; tradução de Stephanie Borges. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

JESUS, Maria Carolina de. **Diário de Bifita**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

LATOUCHE, Serge. O Decrescimento: uma utopia completa. *In*: **Pequeno Tratado do Decrescimento Sereno**. São Paulo: Editora WMF, P.47-91, 2009.

LIMA, Ivan Costa.; SILVA, Deyziane dos Anjos. As Comunidades Tradicionais de Terreiros e as Ações por Igualdade Racial no Sul e Sudeste do Pará. **Direitos Territoriais de Povos e Comunidades Tradicionais em Situação de Conflitos Socioambientais**, p. 203 – 222, Brasília, 2015.

MEIRA, Celio Silva; DE OLIVEIRA, Maria Flores Seixas. Legado africano no Brasil, do candomblé à umbanda: um estudo de caso em Poções/Bahia. **Diversidade Religiosa**, v.4, n.1, 2014. Disponível em: < <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/dr/article/view/18168/10347> >. Acesso em: 24 mai 2016.

MOREIRA, Anália de Jesus; SILVA, Maria Cecília de Paula. **A Lei nº 10.639/03 e a Educação Física: memórias e reflexões sobre a educação eugênica nas políticas de formação de professores**, 2010. Disponível em: <http://www.efdeportes.com/efd146/a-lei-10639-03-e-a-educacao-fisica-eugenica.htm>. Acesso em: 04 jun 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NGUNZENTALA, Francisco A. A. F. Dialogando sobre nkisi, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Schwarcz, Lilia Moritz. **Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX**. São Paulo. Companhia das Letras, 1987.

SOARES, Carmem Lúcia. **Educação física, raízes européias e Brasil**. 3. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2004.

SOARES, Emanuel Luís Roques. **As vinte e uma faces de Exu na Filosofia Afrodescendente da Educação: Imagens, discursos e narrativas**. Fortaleza, 2008.

TOLEDO, Victor M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**, 2015.

OLIVEIRA, Paulo César Pereira. **Povos Tradicionais de Matriz Africana**. Texto apresentado no Seminário "Territórios das Matrizes Africanas no Brasil", Brasília, 14 e 15/12/2011.