



Ancestralidades, identidade étnica e etnicidades no centro da resistência

Ancestralities, ethnic identity and ethnicities at the center of resistance

Viviane Sales Oliveira

Programa de Pós-Graduação em Relações
Étnicas e Contemporaneidade
admviviane@gmail.com

Marise de Santana

Programa de Pós-Graduação em Relações
Étnicas e Contemporaneidade
nabaia1960@gmail.com

DOI: 10.22481/odeere.v4i8.5775

RESUMO: Este artigo apresenta uma discussão a respeito da etnicidade a partir de interpretações de elementos simbólicos identificados nas narrativas do/as entrevistados participantes de uma pesquisa de campo realizada numa comunidade tradicional religiosa de matriz africana, sobre ancestralidade¹. Possibilitando a compreensão do real e os sentidos étnicos e suas etnicidades. Considerando essa categoria como princípio que norteia construções simbólicas e ainda, responsável pelos traços dos repertórios da identidade étnica e vetores de etnicidades. Para tanto, utilizou-se como metodologia, o Estudo das Formas Simbólicas - Hermenêutica de Profundidade-HP, tendo as análises dos dados estruturadas observando os contextos em que as formas simbólicas são produzidas e interpretadas. Proporcionando uma discussão de qual etnicidade está presente nas narrativas fontes deste artigo.

Palavras-chave: Etnicidade; Ancestralidade; Identidade étnica; Formas simbólicas.

ABSTRACT: This article presents a discussion about ethnicity based on interpretations of symbolic elements identified in the narratives of the interviewees participating in a field research carried out in a traditional religious community of African origin, about ancestry. Enabling the understanding of the real and the ethnic senses and their ethnicities. Considering this category as a principle that guides symbolic constructions and also responsible for the traces of the repertoires of ethnic identity and vectors of ethnicities. To this end, it was used as methodology, the Study of Symbolic Forms - Depth Hermeneutics-HP, having the data analyzes structured observing the contexts in which symbolic forms are produced and interpreted. Providing a discussion of what ethnicity is present in the source narratives of this article.

Keywords: Ethnicity; Ancestry; Ethnic identity; Symbolic forms.

¹ A pesquisa em questão recebeu financiamento da Coordenação de

Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

1. REFLEXÕES INICIAIS

Para compreendermos o real e os sentidos étnicos e suas etnicidades demarcadas nas narrativas colhidas durante a realização de uma pesquisa de campo que se debruça nos fundamentos da ancestralidade. Conforme² “o contraste entre “nós” e os “outros” está inscrito na organização da etnicidade”: uma alteridade dos demais que está explicitamente relacionada à asserção de diferenças culturais³. Sendo assim, a etnicidade funciona como uma ação social na qual se destaca a identidade construída a partir dos contextos sociais.

E a ancestralidade é o que organiza, parafraseando o autor, as etnicidades em comunidades tradicionais de legado africano. As narrativas selecionadas que deram origem a esta análise trazem as vozes e as interpretações de cada uma evidenciando “suas distintas relações com seus entes queridos, interpretando as suas próprias experiências individuais”⁴. Experiências essas que se convergem numa identidade étnica. Trata-se de uma relação “dinâmica de diferenças, contrastes e conflitos”⁵ que estabelecem distinções entre grupos étnicos diversos.

Nesse sentido, a etnicidade conduz a identidade étnica que age estrategicamente na dinâmica das relações étnicas, demarcada sob o ponto de vista relacional os movimentos e fronteiras. Dessa forma, segundo o pesquisador⁶, a etnicidade, utiliza-se do conteúdo simbólico da identidade étnica com o objetivo de gerar laços solidários e interesses comuns. E que ela, “pode ainda ser relacionada a situações, lugares e objetos”, e, mais, “a eventos que contribuam para que sentidos e valores possam ser compartilhados, agenciando sinais diacríticos e pertencimentos”⁷.

Sendo a ancestralidade “a chave para não perder o caminho da origem, que permite lembrar quem se é de fato” (Mãe Stella de Oxossi⁸) percebemos nesse princípio vivo no terreiro a chave para as construções simbólicas dessa “massa de experiências contínuas” que traçam os repertórios da identidade étnica inspirados

² BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. Antropolítica. Niterói, n. 19, p.15-30, 2. sem. 2005.

³ Id.

⁴ Id.

⁵ Id.

⁶ SOUZA, L.L. A fará kó arawa. Memória e tradição no candomblé da Bahia – Ilé Axé Ijexá e Ilé Axé Alaketu. Ed. UESB. Vitória da Conquista, 2017.

⁷ Id.

⁸ Disponível: <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/tag/mae-stella-de-oxossi/>. Acesso: agosto de 2019.

pelo asê e se tornam vetores de etnicidades. Portanto, a ancestralidade, que no pensamento da participante 1 “é tão profundo que não dá para se chegar nessa vida para entender completamente” (entrevista 2018). A ancestralidade é um conhecimento herdado das diversas etnias africanas.

Deste modo, este artigo tem por objetivo discutir a etnicidade, tida como uma construção social dinâmica sistematizada diante a diferença capaz de provocar ações e reações entre “este” e os outros⁹. Neste sentido, a discussão é mediada pelo problema: a ancestralidade como forma simbólica é enunciadora de etnicidades?

Metodologicamente, assentamos na tradição da Hermenêutica relacionada à técnica de interpretar. Nestes caminhos interpretativos inerentes ao Estudo das formas simbólicas - Hermenêutica de Profundidade - HP¹⁰, observamos o contexto sócio-histórico, referente às condições em que essas formas simbólicas estão estruturadas, como elas são transmitidas e os como os campos de interações sociais são produzidas. Este *lócus* de pesquisa, também denominado de terreiro, configura-se no campo-sujeito-objeto e tem “os próprios analistas sociais, os sujeitos capazes de compreender, de refletir e de agir fundamentalmente nessa compreensão e ação”¹¹.

Estes campos de interações são constituídos através das formas simbólicas presentes e a partir do entendimento de ancestralidade e das etnicidades proclamadas por meio destas formas simbólicas, das interações étnicas e afirmação de identidades étnicas. Dessa forma, a entrada no campo de pesquisa para a captura dos significados das formas simbólicas manifestas, foi feita através da etnografia, entrevistas semi-estruturadas e observação participante. Seguindo a orientação da metodologia adotada, apresentamos as discussões realizadas a partir da análise das narrativas coletadas.

⁹ POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. Teoria da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras. 2. Ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

¹⁰ THOMPSON, John B. Ideologia e Cultura Moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2011.

¹¹ Id.

2. ANCESTRALIDADE, PARA ALÉM DE UM CONCEITO

Para¹² “os ancestrais são princípios universais” (SOUSA JR., 2011. p. 46). Ele explica em seu texto sobre “Ancestralidade afro-brasileira” que a ancestralidade:

é a origem de um povo, desta maneira, assemelha-se ao conceito grego de *arké*. Ela remete ao início de um determinado grupo, não a qualquer início, mas aos primórdios, instante de fundamento, tempo mítico imemorial, perdido no tempo cronológico, revivido no rito que cria todos os tempos, nos conduzindo a fazer uma experiência de um momento tão humano que só poderia ser divino¹³.

Assim, “os ancestrais podem ser comparados aos “elementos civilizatórios”, patrimônios universais expressos de múltiplas formas através das culturas”¹⁴. Segundo ele, é dessa forma que “os *orixás*, os *ninkices*¹⁵ e os *vodus*¹⁶ devem ser compreendidos”¹⁷. Porém, o autor chama atenção para não fazermos confusões atrelando os ancestrais aos “espíritos” e “muito menos seres humanos transformados em deuses”¹⁸.

Nessa discussão a respeito dos seres na concepção *Kétù-Nàgó* seguimos as pesquisas de¹⁹ onde encontramos uma discussão profunda sobre este assunto. Para tanto, a autora inicia trazendo a concepção de existência em dois planos *Àiyé* e *Òrun*. Segundo esta concepção no *Àiyé* “encontra-se todos os seres naturais”²⁰. Estes seres naturais referem se a tudo o que existe (humanos, terra, água, vegetação, etc.).

No *Òrun* encontram-se “não só os *Orisàs*, divindades *Nàgó*, e os ancestrais de todos os tipos, mas também os “dobles” espirituais de tudo que existe no *Àiyé*”²¹. Dessa forma, “o espaço *Òrun* compreende simultaneamente todo o *Àiyé* (...) e conseqüentemente todas as entidades espirituais sobrenaturais (...) e que todas

¹² SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: edUFBA, 2011.

¹³ Id.

¹⁴ Id.

¹⁵ Divindades dos povos bantos, para muitos, o mesmo que *orixá* para os *nagôs*, cultuados nos *candomblés* de nação Angola.

¹⁶ Nome genérico das divindades *jeje*, correspondente a *orixá* do *nagô*. (p. 247) CACCIATORE, Olga Gudole. Dicionário de cultos afro-brasileiros, 1988.

¹⁷ Id.

¹⁸ Id.

¹⁹ SANTOS, Juana Elbein dos. Os *nàgó* e a morte: *pàdé*, *asésé* e o culto *égun* na Bahia. ed. 11ª. Trad. UFBA. Petrópolis. Ed. Vozes, 1986.

²⁰ Id.

²¹ Id.

são invocadas e surgem da terra"²². Esta existência, por sua vez, é regida pelo Ser Supremo – *Olòrun*. Também chamado de *Olódùmarè*, *Elédùmarè*.

A palavra *Olódùmarè* resulta da contração *OI/Oni* (Senhor de, dono de, parte principal, líder absoluto, chefe, autoridade); *Òdù* (muito grande, recipiente profundo, muito extenso, pleno); *Màrè/Màrè* (aquele que permanece, aquele que sempre é); *Mó Are* (aquele que tem autoridade absoluta sobre tudo o que há no céu e na terra e é incomparável) ou *Maré* (aquele que é absolutamente perfeito, o supremo em qualidades²³).

Os seres do *Òrun* são chamados de *Irùnmonlè* definida como sendo “entidades divinas cuja existência remonta aos primórdios da existência”²⁴. Os *Irùnmonlè* receberam de *Elédùmarè* forças, asè e domínios que mantém a existência e estes foram “encarregados de mantê-las nas esferas de seu domínio”²⁵. Um exemplo desta responsabilidade está no mito da criação em que *Elédùmarè* designou *Osàlà* a criação da Terra e da humanidade; A *Iyemanjà* o domínio das Águas e dos *Orís*.

Nos registros²⁶ encontramos uma classificação dos *Irùnmonlè* em que consiste nos *Irùnmonlè* ligados a criação e os *Irùnmonlè* ancestrais. Estas entidades e tudo que existe segundo a autora, são pertencentes à direita e à esquerda. De um total de 600 *Irùnmonlè*, 400 são da direita e 200 da esquerda. Mais 1. Este um refere-se a *Exu*, “que pertence tanto à direita quanto à esquerda, veiculando o asè “de e para” uns a outros e intercomunicando todo o sistema”²⁷. De acordo aos seus estudos, os números 200 e 400 são representações simbólicas de quantidade. Estes *Irùnmonlè* ainda são reagrupados em *Orisàs* e *eboras*. Os *Orisàs* são os 400 *Irùnmonlè* da direita e os 200 da esquerda são os *eboras*.

Os *Orisàs* são massas de movimentos lentos, serenos, de idade imemorial. Estão dotados de um grande equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o que nasce e o que morre, entre o que é dado e o que deve ser resolvido (...) estão associados a calma, a unidade, repouso, ao silêncio²⁸.

²² Id.

²³ SÀLÁMÌ, Sikiru King, RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a ordem do Universo*. São Paulo: Oduduwa, 2011.

²⁴ SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nàgò e a morte: pàdè, asésé e o culto égun na Bahia*. ed. 11ª. Trad. UFBA. Petrópolis. Ed. Vozes, 1986.

²⁵ Id.

²⁶ Id.

²⁷ Id.

²⁸ Id.

Com relação aos *eboras*, pouco encontrei nos escritos e publicações a respeito. O termo *egungun* é explicado como sendo “cada um dos *egunguns* do início dos tempos, extremamente violentos e perigosos”²⁹. Esse atributo relacionado a violência dos *eboras* foi apontada também por³⁰. Ela explica que houve essa associação fato que provocou o desuso do termo, além deles serem associados aos *Orisàs*. Segundo ela, a distinção acontece somente para relacioná-los entre direita e esquerda; ao atribuir as suas cores e funções. Ela coloca que os *eboras* são descendentes dos *Orisàs*; eles também trazem uma relação ao branco no caso dos *eboras* genitores femininos.

Esta porção do branco está nos búzios, por exemplo. *Nanã*, que a autora referencia como sendo *Orisà* ou *ebora* traz poções desse branco representadas pelos búzios e por suas contas azuis e brancas. Durante a entrevista com o *Bàbàlórìsà* quando ele falava sobre *Ìyà Odè* – Mãe do Caçador, ele se referiu a Ela e aos demais Caçadores do clã como *eboras*, espíritos da floresta. *Nanà* é mãe dos mortos e dos ancestrais; liga-se ao culto de *Ìyà Mi*. De acordo aos escritos³¹, *Nanã* funda um Estado na floresta e torna-se *Ìyà-lóde-ìlù*.

A respeito dos ancestrais, estes estão “associados à história dos seres humanos (...) à estrutura da sociedade”³². Assim, os *Orisàs* são os ancestrais simbólicos divinos por estarem relacionados ao princípio genitor. O que diferencia dos cultos aos *Egungun* que estão relacionados aos ancestrais de uma linhagem de um clã. Cada culto, de *Orisàs* (terreiros de *Candomblés lesè Orisà*) e de *Egungun* (terreiro de *Bàbà Egun – lesè Egun*) tem ritualísticas bem diferentes e uma estrutura sacerdotal também diversa. “O *egun* interioriza a sua pertença a uma estrutura social limitada (...) regulam as relações, a ética, a disciplina moral de um grupo ou de um seguimento”³³. No culto de *Egungun* também existe a classificação daqueles pertencentes à direita e à esquerda.

Assim, à direita estão os ancestrais masculinos chamados de *Bàbà Egun* e à esquerda estão os ancestrais femininos chamados de *Ìyà-Agbà* ou *Ìyà Mi*. “Assim

²⁹ LOPES, N. Enciclopédia brasileira da diáspora africana [recurso eletrônico] 4. ed. - São Paulo: Selo Negro, 2011.

³⁰ SANTOS, Juana Elbein dos. Os *nàgó* e a morte; *pàdé*, *asésé* e o culto *égun* na Bahia. ed. 11ª. Trad. UFBA. Petrópolis. Ed. Vozes, 1986.

³¹ Id.

³² Id.

³³ Id.

como os ancestrais masculinos tem sua instituição na sociedade *Egungun*, as *Ìyà Mi*, que constituem a sua contraparte feminina tem a sua na sociedade *Gèlèdé* e também numa outra sociedade (...) o *Egbè E'léékò*"³⁴.

A ancestralidade pode ser entendida como um conceito "para muito além de relações consanguíneas ou de parentesco simbólico (...) que contribuiu para a produção de sentidos e para a experiência ética"³⁵. Uma experiência que equilibra relações, se desdobrando, dessa forma, como uma categoria relacional, uma categoria de ligação e de inclusão. Essa experiência, segundo ao autor, se relaciona por:

uma vez que confere sentido às atitudes que se desdobram de seu útero cósmico até tornarem-se criaturas nascidas no ventre-terra deste continente metafórico que produziu sua experiência histórica, e desse continente histórico que produziu suas metonímias em territórios de além-mar, sem duplicar, mas mantendo uma relação trans-histórica e trans-simbólica com os territórios para onde a sorte espalhou seus filhos³⁶.

Para o autor, a ancestralidade torna-se uma categoria relacional, "pois não há ancestralidade sem alteridade. Toda alteridade é antes uma relação, pois não se conjuga alteridade no singular"³⁷. Observando no outro dessa forma, sempre alguém com quem vai se confrontar ou se relacionar. Sendo assim, ela desdobra, segundo o autor, numa categoria de ligação em que a "maneira pela qual os parceiros de uma relação interagem dá-se via a ancestralidade. Nesse sentido a ancestralidade é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências"³⁸.

Essas trocas de experiências que são simbólicas. "Simbolizar quer dizer, na realidade trocar"³⁹. Sendo assim, o símbolo, segundo o autor, "é que permite ao sentido engendrar limites, diferenças tornando possível a mediação social"⁴⁰. De acordo, com ele o símbolo é prescindível de uma representação para expressão, cuja sustentação está no grupo. Portanto, a ancestralidade é uma forma simbólica que organiza e estrutura as relações do terreiro.

Um terceiro desdobramento da ancestralidade é a inclusão. "Ela é o mar

³⁴ Id.

³⁵ OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE. Número 18: maio-outubro/2012. P. 28-47.

³⁶ Id.

³⁷ Id.

³⁸ Id.

³⁹ SODRÉ, Muniz. A Verdade Seduzida - Por um Conceito de Cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

⁴⁰ Id.

primordial donde estão as alteridades em relação”⁴¹ que prima pelo respeito à diversidade. A ancestralidade é uma forma de atingir o real, ou seja, “para apreender a ação de um povo preciso averiguar qual o conceito produzido pela ação axiomática desse mesmo povo, ou seja, compreender qual o sentido (os sentidos) atribuído às ações dos sujeitos que produzem suas experiências e interpretações”⁴².

O real é explicado como “aquilo, que resistindo a toda caracterização absoluta, se apresenta como estritamente singular, como único”⁴³. Na busca de desvendar o real adentramos no segredo, no *awò*. Um passo desafiante. Uma encruzilhada. Nessa caminhada em busca do *awò* da ancestralidade, buscamos compreendê-la e chegar mais perto. A ancestralidade é uma epistemologia própria das etnias africanas preservadas e ressignificadas no contexto da diáspora que segundo:

por ser absolutamente singular e absolutamente contemporânea, partilha seus regimes de signos com todo o mundo, enviesando sistemas totalitários, contorcendo esquemas lineares, tumultuando imaginários de pureza, afirmando multiplicidade dentro da identidade. Fruto do agora, a ancestralidade ressignifica o tempo do ontem. Experiência do passado ela atualiza o presente e desdenha do futuro, pois não há futuro no mundo da experiência⁴⁴.

3. A PRIMAZIA DE QUEM COMEU PRIMEIRO – ETNICIDADES EM CONTRASTES

Segundo o “Dicionário de símbolos”, o ancestral, o antigo revestem-se de um caráter sagrado qualquer que seja o objeto ou pessoa assim qualificados⁴⁵. Os autores explicam que “o antigo evoca desde logo uma espécie de elo com as forças supratemporais de conservação”⁴⁶. Isso significa, de acordo aos estudiosos que um ser capaz de resistir “à usura do tempo é considerado como prova de solidez, de autenticidade, de verdade”⁴⁷.

⁴¹ OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE. Número 18: maio-outubro/2012. P. 28-47.

⁴² OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da ancestralidade, 2018. Disponível: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-diaspoacutericos.html>. Acesso: dezembro de 2018.

⁴³ SODRÉ, Muniz. A Verdade Seduzida - Por um Conceito de Cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

⁴⁴ OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE. Número 18: maio-outubro/2012. P. 28-47.

⁴⁵ CHEVALIER, J. GHEERBRANF, A. Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 11ª ed. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1997.

⁴⁶ Id.

⁴⁷ Id.

Eles chamam atenção para não confundir antigo com velho, colocando o termo antigo como contrário ao de velho. Para eles, o velho, “em geral, associamos mentalmente ao perecível, à fragilidade, à precariedade”⁴⁸. Porém, a concepção de velho afro-brasileira é diferenciada, como podemos perceber que a ancestralidade se expressa nos velhos e velhas, chamados de tio ou tia⁴⁹. “Os anciãos e anciãs constituem o maior patrimônio numa comunidade-terreiro. Cabe a eles manter, zelar, proteger ou mesmo atualizar a chamada tradição”⁵⁰. Sendo um dos elementos de senioridade como vimos anteriormente.

A pessoa idosa é mais respeitada. Enquanto em outros lugares o velho é levado para o asilo, aqui os mais novos querem ficar velhos porque sabe que será respeitado. Numa roda, numa palavra a gente passa de um modo geral, a prioridade a pessoa mais velha que alcançou respeito. Para ela chegar onde chegou e ter esse respeito que ela conquistou, com certeza fez valer isso. Ela deu o que hoje ela tem. Pra ela ter respeito no Candomblé, com certeza deu respeito. Porque se ela chegou no Candomblé a ser mais velha ela encontrou outras mais velhas do que ela. Então, ela foi se espelhando naquelas mais velhas igual a gente se espelha nessas mulheres mais velhas porque a gente sabe que um dia a gente vai chegar onde elas chegaram e ter o respeito que elas conquistaram. E se chegaram a este respeito elas respeitaram os antepassados dela pra ter esse respeito hoje. Respeito tem pra quem respeito dá. (entrevista 2018).

Podemos observar nas narrativas de *participante 3* a ênfase nas palavras, conquista/respeito ao falar sobre o idoso, a idosa; o mais velho, a mais velha, como é mais comum dizermos. Essas narrativas contribuem para ampliarmos os estudos a respeito das construções epistemológicas das diversas etnias africanas e mais precisamente as etnicidades de construções *kétù-Nàgó*.

Sendo assim, caminhamos para uma produção de saberes e fazeres tendo como centro a ancestralidade que desdobra no respeito e valorização “daquele/a que comeu primeiro; que chegou primeiro”, ou seja, o/a mais velho/a. Experiência ética assinalada por⁵¹, preservada, constada nas narrativas colhidas, e que ao contrastar com comportamentos fundamentados em construções étnicas diferentes que não demonstram o mesmo cuidado com seu/sua mais velho/velha,

⁴⁸ Id.

⁴⁹ SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: edUFBa, 2011.

⁵⁰ Id.

⁵¹ OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE. Número 18: maio-outubro/2012. P. 28-47.

torna-se motivo de preocupação e até mesmo um sentimento de ameaça no sentido de perder algo precioso.

O respeito aos mais velhos eu vejo como uma coisa muito bonita, muita boa. Que hoje em dia tá se perdendo também. Quando na minha época o velho para a gente e hoje, eu sou uma pessoa já velha de santo e quando existe outra mais velha do que eu tenho aquela ternura, me encanto com aquela pessoa por que teve a vivência, a sabedoria. Me curvo, peço a benção. Hoje em dia o jovem não quer respeitar mais a hierarquia, não quer respeitar mais o seu mais velho. Alguns zelam, ainda cuidam, mas não é a mesma coisa. (*participante 1*, entrevista 2018).

A "Enciclopédia brasileira da diáspora africana" traz o conceito para o termo ancestral como sendo, "antepassado; ascendente, do bisavô para trás"⁵². Ainda de acordo ao autor, "para o africano, o ancestral é importante e venerado porque deixa uma herança espiritual sobre a Terra, contribuindo assim para a evolução da comunidade ao longo da sua existência"⁵³.

O ancestral é algo profundo, depende do que o mais velho deixou para você seguir adiante. São os nossos antepassados que nos deixaram sua sabedoria, seus ensinamentos. A ancestralidade é algo que vem de muitos anos que a gente herda aquilo e vai passando adiante. Está presente o mais velho a sabedoria que foi passada, da hierarquia. (*participante 1*, entrevista 2018).

Tem-se nas palavras do *participante 4* que percebe "a ancestralidade como relembrar"; relacionado e caracterizado por *participante 1* a antiguidade, tendo sua força está no continuar. Atento ao fato de que para ele, a ancestralidade está relacionada ao tempo de experiência.

Percebo que a ancestralidade para mim é buscar a força e a energia dos meus avós negros, da minha vó negra, da minha vó que frequentava terreiro, de minha vó que até hoje aos 102 anos é benzedeira. Então, em minha vida está presente a ancestralidade viva em meu ser. É tempo. (*participante 4*, entrevista 2018).

Uma experiência de inclusão e inserção gerando um sentimento de pertença que se nutre na medida em que reconhece sua origem e formula

⁵² LOPES, N. Enciclopédia brasileira da diáspora africana [recurso eletrônico] 4. ed. - São Paulo: Selo Negro, 2011.

⁵³ Id.

conhecimentos a partir dessa origem. Como nos explica⁵⁴, “todo africano tem um pouco de genealogista e é capaz de remontar a um passado distante em sua própria linhagem”. Nesse sentido, as pessoas se veem no coletivo socializando e produzindo seus símbolos. Aqui a ancestralidade é relacionada ao tempo. Um tempo que não é cronológico. Um tempo que não tem fim. Um tempo que é sincrônico com a existência/consciência. O tempo é sacro, divino, é *Orisà*, é *Iroko*. *Erò! Ago ibó mi Iroko se miro oro imalé*⁵⁵. *Iroko nsó? Erò, Iroko izò. Erò Iroko esín ilé. Erò, Iroko izò. Erò Iroko sin ilé*⁵⁶.

Iroco - “o *Orisà* da árvore e a árvore *Orisà*”⁵⁷. *Iroco* é tido como o *Orisà* que habita a árvore e para, muitos, a própria árvore. Nos terreiros, Ele mora na gameleira-branca (*Ficus gomelleira*); é um *Ojubò* da *Egbè*. *Oloroké* - como *Iroco* é chamado na Nação *Efon* está na nossa ancestralidade. Maria do Violão matriarca do *Axé Oloroké* era sua filha. “Estamos também sobre suas raízes” (*participante 2*, entrevista 2018). *Iroko* é a história da *Egbè*, dos seus filhos e filhas. Todos estão sob sua proteção: *Iroko e abo wá e (...)* *E abo wá. Iroko vem nos amparar (...)* Ele nos ampara.

Chamado de *Iggi Olorun* que significa “Árvore do Senhor do *Orun*”, faz moradia na gameleira-branca nos terreiros *Kétù*. Uma das suas novas moradas diaspórica. “Todas as suas moradas serão igualmente chamadas de “pés-de-Iroco”⁵⁸. *Iroko* também abriga outros seres, segundo os mitos de *Ìyà Mi*, *Iroko* se fez local de pouso quando Ela decide descer ao *Aiyé*. Seu pássaro se empoleira em *Iroko*. Assim, como nos explica *Bàbà*: “toda árvore tem acesso à ancestralidade. É tipo um veículo, vamos dizer assim, através do tronco da árvore, das raízes... *Iroco* está envolvido sim, com a árvore e toda a ancestralidade,” (*participante 2*, entrevista 2018). *Iroko* cresce e se ramifica majestoso no *Omi t’Ogun*; sempre ornado com um *ojà funfun* (Laço de tecido branco).

Este *ojà* assinala que *Iroko* tem relações estreitas com a ancestralidade. A árvore primeira. As raízes de *Iroko* são consideradas como os elos entre o *Aiyè* e o

⁵⁴ HAMPÂTÉ BÂ, Hamadou. A tradição viva. In: KIZERBO, J. História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África. Brasília-DF. UNESCO, 2010.

⁵⁵ Dê-me licença para cultuar *Iroko* dentro das tradições dos *Imolés*, assim, diz essa canção cantada pelos Caçadores - *Odès*.

⁵⁶ Tradução livre: “O que brota de *Iroko*? Calma. A calma é de *Iroko* que quebra o vento. A calma de *Iroko* é que cultuamos em casa.”

⁵⁷ MARTINS, C. & MARINHO, R. *Iroco*. O orixá da árvore e a árvore orixá. Ed. Pallas. Rio de Janeiro, 2002.

⁵⁸ Id.

Orun. Nelas estão os segredos e fundamentos deste *Orisà*. Em seu tronco a representação da solidez, da resistência, do ensinamento, do respeito. Respeito aos ancestrais entoado pelo canto: ... *alagbe inan ko nen ibá iyá, ibá, iyami syin syin, oju ko sá alamó l'ade*.

Neste canto nos é ensinado a respeitar a/os mais velho/as, a quem está na origem de tudo: “ancião do fogo que ensina a respeitar a mãe, a respeitar minha mãe de existência, ama que não foge, proprietário da argila e da coroa”. Traz também uma advertência de que *Iroko* é também o fogo da justiça. Controla o tempo. O controle da justiça, da vida, da fertilidade, do trabalho, das lavouras e colheitas, do nascimento, do renascimento. Senhor do tempo. O tempo ancestral.

Nas narrativas em questão, o participante 4, participante 1 e participante 3 colocam o tempo no lugar do/a outro/a, como explica em sua tese sobre a ancestralidade⁵⁹. Sendo assim, segundo o autor, o/a outro/a que é sempre o/a mais velho/a, quando busca a energia, a referência naquele/as que o/as antecederam. Essa discussão me trouxe a memória um texto de⁶⁰, intitulado “A menina é a mãe do mundo” em que discute sobre a importância do brincar e a valorização e proteção à infância. Neste texto, inspirado por sua ancestralidade faz uma referência a sua infância como sendo primordial ao que ele é hoje: “pergunto ao menino que fui, vivendo numa cidade tão suja, tão perversa, tão violenta e racista como Salvador e esse menino apenas diz que brincou o quanto pôde”⁶¹.

Vivendo em Salvador-Bahia enfrentando e denunciando as perversidades sociais geradas pelo racismo histórico entranhado na sociedade brasileira. O escritor nos direciona a pensar e agir com alteridade reafirmando o sentimento de pertença e atribuindo a criança a continuidade, onde a menina mãe do mundo é a memória ancestral. Pensamento que se aproxima do conteúdo dessas narrativas.

A ancestralidade simbolicamente também se revela através da criança. “...ao afeto que devemos dedicar a esses seres superiores. Eles, que nos dão

⁵⁹ OLIVEIRA, Julvan Moreira de. *Africanidades e educação: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga*. (Tese de Doutorado). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

⁶⁰ SANTOS, Hamilton Borges. *A menina é a mãe do mundo*, 2011. Disponível: <https://www.geledes.org.br/menina-e-mae-mundo-por-hamilton-borges-dos-santos-wale/>. Acesso: outubro de 2019.

⁶¹ Id.

proteção divina enquanto cantam, brincam, reequilibrando esse planeta”⁶². Essas palavras carregadas de etnicidades ao evidenciar traços ancestrais de sacralidade ao ser infante. *Bejirò! Eré Mi!* A criança recebe todo o saber do/as seus/suas para caminhar o seu caminho. A/os mais novo/as a certeza da continuidade.

Uma continuidade que fortalece e principia a relação de responsabilização um/a com o outro/a: se estou é por que outro já esteve; ser para o/a outro/a ser. “... só se vive vivendo; todos precisam de todos, todos dependem uns dos outros e cooperam entre si”.⁶³ Essa certeza geradora de confiança torna a ancestralidade um signo da resistência⁶⁴. Isso porque, segundo o autor, a ancestralidade:

protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros⁶⁵

Podemos dizer, então, que a ancestralidade impulsionou as construções simbólicas nos terreiros, dotada de expressões de sentidos para seus membros e contextualizadas sócio historicamente, isso significa que os símbolos carregam caracteres especiais advindas das condições sociais em que foram produzidos. Argumento reforçado por⁶⁶ quando nos explica que, a inserção desses símbolos ou formas simbólicas, como ele denomina, no meio social consiste na capacidade de interpretação por parte de seus membros. “Ao terem experiências semelhantes e se engajarem mutuamente em reflexões, instruções e interações, as pessoas são induzidas a conceitualizar e, em parte, compartilhar vários modelos”⁶⁷.

Essa interpretação/interação caminha no mesmo sentido que sua produção. Os sentidos atribuídos por alguém a determinado símbolo também é de acordo ao contexto que está inserido, pois “a cultura deve ser constantemente

⁶² Id.

⁶³ MARTINS, C. & MARINHO, R. Iroco. O orixá da árvore e a árvore orixá. Ed. Pallas. Rio de Janeiro, 2002.

⁶⁴ OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da ancestralidade, 2018. Disponível: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-diaspocautericos.html>. Acesso: dezembro de 2018.

⁶⁵ Id.

⁶⁶ THOMPSON, John B. Ideologia e Cultura Moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2011.

⁶⁷ BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. Antropolítica. Niterói, n. 19, p.15-30, 2. sem. 2005.

gerada pelas experiências por meio das quais se dá o aprendizado”⁶⁸. E mais, enfatiza o autor, precisa ser considerada a “forma de identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida”⁶⁹.

Uma tarefa que conta também com a etnicidade, que neste caso, funciona como organizadora das diferenças, evidenciando os contrastes entre “eu” e “o/as outro/as” estabelecendo assim, as fronteiras étnicas – criadas pelos grupos étnicos e “mantidas por relações de poder e processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências pessoais que fujam ao modelo cultural reificado como definidor dele”⁷⁰. Dessa forma, tanto a etnicidade quanto a cultura segue em movimento, não estanque, não é una. Estão imbricadas nos contextos sociais de produção e interpretação. De caráter interacionista, situacionista e relacionista. Sem perder de vista, características que podem ser acionadas estrategicamente pelo grupo ou por uma pessoa. São elas: fluidez, negociação, maleabilidade, transformação.

4. IDENTIDADE ÉTNICA E ETNICIDADE NO CENTRO DA RESISTÊNCIA

O lócus da pesquisa, uma comunidade tradicional religiosa de matriz africana, se constitui em um espaço/território resultante da experiência diversa de etnias no Brasil que desde o início resiste e luta contra um sistema colonizador que se utilizou do sistema escravocrata, como forma de apagar os seus saberes e fazeres nesse novo contexto os quais foram obrigados a passar.

A colônia organizada em bases de crueldade lançou mão de forma tal, que as pessoas passavam por processos de “despersonalização, desumanização, perda de identidade”⁷¹. Ainda de acordo as análises feitas por este pesquisador que se dedica aos estudos da cultura yorubá na diáspora, este sistema escravocrata promovia um “renascimento primeiro enquanto sub-humano e depois cidadão de segunda classe dentro do ventre do bicho ocidental”⁷². Contrariando aos interesses dos colonizadores, as etnias produziram construções civilizatórias, ressignificaram suas práticas tendo na ancestralidade seus alicerces.

⁶⁸ Id.

⁶⁹ Id.

⁷⁰ Id.

⁷¹ OJO-ADE, Femi. A cultura iorubana na diáspora: confusão atual, vínculos futuros. In. Acolhendo as línguas africanas: Segundo momento. CASTRO, Yeda Pessoa et al. (Organizadoras). Salvador-BA: EDUNEB, 2010.

⁷² Id.

Somos portadores de uma cultura erudita: o canto celestial de uma roda de Xangô que emerge da distante Praia Grande, da voz de minha Yalorixá Mãe Senhora⁷³, que me ensinou alguns segredos. O olhar e majestade de Obará⁷⁴ que enfeita o mundo desde os lados do Aganju... Pense !!!⁷⁵.

*Obà dodé. Oba kawòó o! O, o, Kabíyèsílè!*⁷⁶ O *alujà* anuncia seu ritmo quente. O fogo que incendeia ao som do dobrar dos atabaques, acompanhado de *paò* e dos cantos nos diz através de seus movimentos vigorosos que nos remete ao som dos trovões que “Xangô está em terra”. Está entre nós. “Aqui só entende quem conhece”. É assim mesmo que fala um *Ogan* sobre tocar e cantar para o grande *Obà*. Abre caminho com seus raios, vence as batalhas com seu *Oxé*, equilibra na balança da justiça.

Assim, Xangô vem nos dizer que contrariando ao sistema colonialista, suas estratégias perversas não retirou de seu povo o entendimento sobre a importância das suas construções simbólicas. Sendo assim, nos momentos e espaços oportunos, reconstruíam seus cultos e repassavam para seus descendentes o valor simbólico do coletivo para a manutenção de suas etnicidades, que aqui no Brasil se fundiu entre as diversas etnias e também manteve diálogos com outras culturas e etnicidades, a exemplo dos indígenas.

No texto destacado quando ele afirma “Somos portadores de uma cultura erudita”⁷⁷ e exemplifica com a “Roda de Xangô”, percebe-se que este rito dedicado à divindade dos trovões e da justiça, se torna um elemento étnico, pois agrega as pessoas na construção e manutenção de suas tradições. A “Roda de Xangô” evidencia etnicidades, identidade étnica e pertencimento do autor.

Uma construção civilizatória que resiste a discriminação étnica oriundo do etnocentrismo ocidental que insiste em considerar como inferiores ou negar tudo que não compreende e não faz parte de seu mundo, da sua verdade. Toda uma estrutura de poder e controle são organizados por uma elite que objetiva subjugar grupos de pessoas usando como presunção as diferenças, privilegiando

⁷³ *Iyàlórísà* do terreiro *Ilê Axé Omin Ewá* - Salvador-Ba.

⁷⁴ *Bàbàlórísà* do terreiro *Ilê Axé Opo Aganju*. Filho de Xangô.

⁷⁵ SANTOS, Hamilton Borges. A menina é a mãe do mundo, 2011. Disponível: <https://www.geledes.org.br/menina-e-mae-mundo-por-hamilton-borges-dos-santos-wale/>. Acesso: outubro de 2019.

⁷⁶ O Rei chegou. Rei, meus cumprimentos!

⁷⁷ Id.

sobremaneira, uma única forma de conhecimento válido⁷⁸.

Quadro resultante de um dispositivo desenvolvido em sua tese⁷⁹ como sendo resultado do epistemicídio operado na sociedade brasileira. Revelando-se em um instrumento de dominação étnica, iniciado com a colonização e chegando ao seu ápice com as teorias racialistas - racismo científico - do século XIX.

Nessa pesquisa emerge em suas análises e reflexões que articula os dispositivos de racialidade e biopoder, um instrumento que ela denomina de epistemicídio. Para a pesquisadora, “o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação...”⁸⁰. Negação essa, que atua direto na produção de elementos gerados a partir desse dispositivo e do biopoder⁸¹ destinado “ao controle de mentes e corações”⁸².

Dessa forma, os pressupostos estabelecidos pelo etnocentrismo ocidental instituíram impedimentos no sentido de dificultar, silenciar, barrar as construções étnicas não ocidentais, aqui referimos as etnias africanas e seus descendentes, que enfrentam um contexto de hierarquização social. O conceito de epistemicídio desenvolvido pela autora nos permite compreender as diversas maneiras em que se expressam as discriminações vivenciadas pelos povos de terreiro com relação à suas construções simbólicas que atualmente vem a público sob a forma discursiva da intolerância religiosa.

A intolerância religiosa está relacionada ao fato de não se admitir a liberdade do outro; de não se admitir que alguém tenha um caminho que diverge do seu. Manifesta-se através de agressões verbais, físicas, impedimentos, silenciamentos. Invasões dos terreiros como tem sido noticiadas pela mídia. Nada novo. As formas de perseguições só se atualizam. As discriminações sofridas e enfrentadas pelas etnias africanas no Brasil estão atreladas ao processo histórico que remonta a escravização e as teorias racistas e ideias eugênicas.

Contexto analisado por⁸³ e que segundo ele, a justificativa para a

⁷⁸ CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Universidade de São Paulo – USP. Programa de pós-Graduação em Educação, 2005.

⁷⁹ Id.

⁸⁰ Id.

⁸¹ Biopoder - conceito elaborado pelo filósofo Michel Foucault.

⁸² Id.

⁸³ GENNARI, E. Em busca da liberdade: traços das lutas escravas no Brasil. Ed. 2. São Paulo, Ed. Expressão Popular, 2011.

escravização das etnias africanas traziam teor religioso. “(...) a escravidão não é condenada pela Igreja desde que moderada, justa, racional, rentável e equilibrada”⁸⁴. Sobre isso o autor explica que:

as investidas de Portugal na África e no Brasil são saudadas e apoiadas pelos próprios papas como uma forma de levar o cristianismo pelo mundo. Entendidas como uma verdadeira cruzada da fé, a serviço de Deus e do rei, as expedições que vão alimentar a colonização e o tráfico de escravos tem os abusos e as culpas de seus integrantes e patrocinadores automaticamente perdoadas pelas papais. Por sua vez, os escravos são considerados eleitos de Deus e escolhidos, à semelhança de Cristo, para salvar a humanidade⁸⁵.

De acordo a essa lógica as pessoas em situação de escravidão deveriam sentir beneficiadas devendo encarar essa situação “como caminho para afastá-lo da barbárie e leva-lo à civilização”⁸⁶. Outras justificativas criadas pelas elites, apontadas por⁸⁷ foram as construções de atribuições de valores negativos as etnias africanas gerando sentimentos de inferioridade em relação aos senhores escravistas: “(...) a preguiça, a libidinagem, a malícia, a vadiagem, o caráter traiçoeiro e maldoso, invocadas para justificar tanto o peso do trabalho quanto aos castigos corporais”⁸⁸. Esses discursos que colocaram a Europa no topo da superioridade étnica ecoavam de uma sociedade etnocêntrica que construiu um sistema de exploração econômica e de opressão ao outro.

Reverbera até hoje os efeitos dessas construções etnocêntricas na sociedade brasileira que delinea o imaginário social desqualificando as religiões de matrizes africanas. Dessa forma, o olhar direcionado as construções religiosas de origem africana e aos seus adeptos são olhares de desconfianças, de suspeição, de medo, de demonização, quando, muitas vezes, reduzidas ao folclore.

Tem este preconceito, essa falta de informação, essa ignorância. Assim, como tem com o *Exu*, acham que *Exu* é um diabo que nós não temos, não cultuamos, nem acreditamos. Assim, como tem o *Egun* como ruim e não é. *Egun* é nosso antepassado. Aqueles responsáveis pelo culto... Aqueles que passaram por aqui e deixou o legado, deixou o ensinamento, então, ainda tem essa confusão, essa falta de informação aí. (participante 2, entrevista

⁸⁴ Id.

⁸⁵ Id.

⁸⁶ Id.

⁸⁷ Id.

⁸⁸ Id.

2018).

Emblemática a narrativa do participante 2 destacando como alvo direto do preconceito e da discriminação, o *Orixá Exu* e a alusão que é feita de *Exu*⁸⁹ com o diabo cristão, inicialmente pelos missionários católicos ainda em África. Chegando ao ponto dos livros (cristãos e islâmicos) serem traduzidos para o yorubá tendo a palavra demônio substituída por *Exu*⁹⁰. Essas interpretações equivocadas fizeram com que *Exu* se popularizasse com a fama de mal, diabólico.

Os autores⁹¹ apontam que a igreja católica condenou abertamente a religiosidade de matriz africana entre os períodos de 1890, 1915; 1948 e 1953, provocando um combate apologético contrário a essa prática. Os autores explicam que a igreja, para tanto, fez uso não somente do púlpito, como também, da mídia no intuito de desqualificá-la e censurá-las. Beneficiou-se de sua condição “de religião de elite” para acionar o Estado, através de sua força policial contra os terreiros e seus membros perseguidos, presos e condenados por feitiçaria ou charlatanismo⁹².

Atualmente, *Exu* é alvo das igrejas evangélicas e neopentecostais que contribuem sobremaneira, na reprodução do preconceito e discriminação. Segundo⁹³ “às igrejas neopentecostais desfecharam contra as religiões afro-brasileiras uma verdadeira “guerra espiritual”. Esses seguimentos religiosos apresentam um crescimento acentuado nas últimas décadas utilizando de estratégias que envolvem a participação na política; a mídia; o assistencialismo social, proselitismo e as táticas para conversão de fiéis. Sendo uma de suas táticas o ataque às religiões de matrizes africanas, conduzindo à intolerância e ao confronto com esses “agentes do diabo”⁹⁴.

A luta pela livre expressão da fé religiosa passa por uma luta pela liberdade.

⁸⁹ FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Axé: Apontamento para uma a-tese sobre Exu que jamais (se) escreverá. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

⁹⁰ SÁLÂMÌ, Sikiru King, RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a ordem do Universo*. São Paulo: Oduduwa, 2011.

⁹¹ ORO, Ari Pedro; BEM, Daniel F. de. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. *CiênciasLetras*. Porto Alegre, n. 44, p. 301-318, jul./dez. 2008.

⁹² Para maiores conhecimentos sobre a repressão policial e a luta de resistência dos Candomblés na Bahia no século passado: SOUSA JR. Vilson Caetano de. *Corujebó: Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976)*. Salvador-BA. Edufba, 2018.

⁹³ ORO, Ari Pedro; BEM, Daniel F. de. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. *CiênciasLetras*. Porto Alegre, n. 44, p. 301-318, jul./dez. 2008.

⁹⁴ Id.

Nessa luta, os terreiros se articularem social e juridicamente⁹⁵. “Se há, porém, um segmento religioso que historicamente encontrou resistências para se manter e se reproduzir neste país, malgrado o dispositivo legal que assegura a liberdade religiosa, é o das religiões afro-brasileiras”⁹⁶. Pego emprestado o raciocínio de ⁹⁷ que exemplifica o contexto histórico de luta e resistência das etnias africanas e seus descendentes e conseqüentemente, de suas construções no Brasil desde a diáspora forçada: “... muitas das coisas africanas tornaram-se objeto de gracejos ridículos e de descaso, tudo no intuito de (...) destruir”⁹⁸ Diante as discussões podemos dizer que os processos sociais e simbólicos de construção étnica desses grupos religiosos: católicos/carismáticos, evangélicos e pentecostais e neopentecostais - cristãos se estruturam diferencialmente da construção simbólica e social dos terreiros de matrizes africanas. Sendo assim, a identidade do povo de terreiro se afirma em contraposição aos cristãos tornando suas etnicidades salientes. Dessa forma, a etnicidade constitui um instrumento da ação social e política, tendo nos terreiros um meio de mobilização e luta pelo poder de existir.

Portanto, obedecendo ao fato da identidade étnica ser determinada em relação a um “outro”, o diferente, de acordo ao esquema: aqueles que são como “eu”, “nós” e quem são “os outros”, os diferentes. Constituindo, dessa maneira, uma relação étnica de caráter relacional. Neste raciocínio, a identidade étnica vem “em mão dupla”, pois, quando nós nos identificamos e identificamos quem são os outros, somos identificados por eles. Para exemplificar, utilizamos a intolerância religiosa sofrida pelos terreiros que se torna saliente na comparação com outro/s grupo/s⁹⁹.

A identidade étnica assumi também um caráter cognitivo nesse processo que envolve as relações étnicas, na medida em que a determinação de diferenças específica, identifica e categoriza um determinado grupo em relação a outros, apresentando avaliações e valorizações, sejam elas positivas ou

⁹⁵ Dados atuais a respeito da intolerância religiosa no Brasil: SANTOS, Babalawô Ivanir dos [et al.] Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço (organizadores). Edição bilingue – Rio de Janeiro: Klíne: CEAP, 2016. Disponível: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2018/08/relatorio-final-port-2.pdf>.

⁹⁶ Id.

⁹⁷ OJO-ADE, Femi. A cultura iorubana na diáspora: confusão atual, vínculos futuros. In. Acolhendo as línguas africanas: Segundo momento. CASTRO, Yeda Pessoa et al. (Organizadoras). Salvador-BA: EDUNEB, 2010.

⁹⁸ Id.

⁹⁹ POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. Teoria da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras. 2. Ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

negativas¹⁰⁰. No caso em análise, vimos que ao longo da história as religiões de matrizes africanas passam por essas avaliações e valorações negativas, estereotipadas e depreciativas por parte de outros grupos.

Retomando¹⁰¹, ele nos diz que “os terreiros, constituem um chão sagrado para um elevado número de adeptos que já dedicaram a sua vida à religião ancestral (...) a sobrevivência da fé africana é uma afirmação da sua força e do dinamismo de seus aderentes”¹⁰². Força e dinamismo estão em *Exu. Orisà* que carrega consigo aspectos de comunicação, de proteção, de guardião, de movimento. Imprescindível na cosmogonia *Kétù-Nàgó*. *Exu* “constrange os proscritos e as normas, embaralha as dicotomias bem marcadas do Ocidente. Rompe com os tabus e estabelece nova (des)ordem, ação erótico-sagrada que remete à árvore da vida e ao gozo fértil de *Exu*. Quem incita (excita) à Vida é *Exu* (...)”¹⁰³ *Laroié!*

Inspirados por *Exu* retomamos ao texto¹⁰⁴. Nessa ocasião ele nos diz: “nós temos cultura erudita”. Afirma, dessa forma, sua identidade étnica, acionada a partir da diferença da qual se elabora uma relação com a sua própria essência. O mesmo ocorre com o/as entrevistado/as ao organizar-se e relacionar-se por meio de suas etnicidades construídas simbolicamente a partir das concepções geradas em torno de suas ancestralidades que possibilitam interações através dos mitos e ritos e interpretações de suas formas simbólicas.

Nesse sentido, as identidades étnicas estão assentadas a partir de um construto social que produz formas simbólicas e estas são ativadas pela interpretação das palavras ou conceitos atribuídos à ancestralidade constituindo-se em um símbolo agente de diferenciações étnicas contempladas em suas etnicidades diferenciadoras que se transformam em sinais diacríticos mediante as interações vivenciais, experimentais deste/as no terreiro e deste/as, diante o outro. Dessa forma, vão construindo e estabelecendo relações étnicas, negociando,

¹⁰⁰ Id.

¹⁰¹ OJO-ADE, Femi. A cultura iorubana na diáspora: confusão atual, vínculos futuros. In. Acolhendo as línguas africanas: Segundo momento. CASTRO, Yeda Pessoa et al. (Organizadoras). Salvador-BA: EDUNEB, 2010.

¹⁰² Id.

¹⁰³ FERNANDES, Alexandre de Oliveira. *Exu: sagrado e profano*. Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. ISSN 2525- 4715. Ano 2, número 3, volume 3, Janeiro – Junho de 2017.

¹⁰⁴ SANTOS, Hamilton Borges. *A menina é a mãe do muno*, 2011. Disponível: <https://www.geledes.org.br/menina-e-mae-mundo-por-hamilton-borges-dos-santos-wale/>. Acesso: outubro de 2019.

articulando.

Pois, conforme nos explica¹⁰⁵, a identidade é construída pela tomada de consciência das diferenças. Nesta situação, o/as entrevistado/as usam-se elementos religiosos na sua identificação como forma de relaciona-se ao outro, configurando, dessa forma, uma atitude política atrelada as outras identidades existentes no mesmo sistema social, conforme¹⁰⁶. Neste contexto, para¹⁰⁷, a identidade torna-se um lugar de enfrentamentos.

Podemos constatar que nos terreiros brasileiros se preservam as concepções étnicas a respeito da ancestralidade de origem das diversas etnias africanas, inclusive a noção de que os ancestrais se relacionam com a natureza, como pode ser observado, especialmente, com a sacralidade da árvore, do raio, do trovão. “Nas comunidades-terreiros, os ancestrais se vestem de natureza, ora são a terra, o sol, a lua, as estrelas, as árvores, o mar, os rios, os raios, a tempestade, assim por diante”¹⁰⁸.

5. REFLEXÕES FINAIS

As discussões realizadas e as narrativas do/as entrevistado/as trazem relatos de uma construção étnica a respeito do princípio que direciona o seu próprio entendimento enquanto ser, dos seres divinos e natureza, o qual denomina de ancestralidade. Princípio este dotado de sentidos que evidenciam etnicidades, através dos olhares sacralizados presentes nas palavras e sentidos: ancestralidade, tempo, velho/a, idoso/a, respeito, continuidade, herança.

Os mitos trazem os meios pelos quais o/as entrevistado/as interpretam e dão sentidos a essas palavras que evidenciam etnicidades. A ancestralidade é construída pelos símbolos, palavras, rituais, cores, oferendas. “Ela se expressa também nas pessoas, na comunidade, visivelmente em seus corpos. Isso acontece em vários momentos, mas nenhum é mais especial do que o da iniciação¹⁰⁹ A

¹⁰⁵ CUNHA, Manuela C. Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta a África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

¹⁰⁶ OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1988.

¹⁰⁷ CUNHA, Manuela C. Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta a África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

¹⁰⁸ SOUSA JUNIOR, Wilson Caetano de. Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: edUFBA, 2011.

¹⁰⁹ Id.

iniciação é explicada por¹¹⁰ como sendo a forma de ligação entre os seres. “É processo complexo de entrada do indivíduo no ciclo das trocas simbólicas (...) através dela, os princípios de morte entram em contato com os da vida, os da natureza e do cosmos encontram com os humanos”¹¹¹

Ao tratar da iniciação, “recebemos marcas rituais que nos permitem não somente recuperar o nosso corpo, mas também ganhar consciência de que somos na verdade uma manifestação do divino”¹¹². Isso significa que a iniciação possibilita ao iniciado o contato direto com o ancestral ou a sua “a manifestação viva”¹¹³. “De fato, este é o desafio que recebemos na iniciação, tornarmos *vodunsi*¹¹⁴, ou ainda *muzenza*¹¹⁵, ou *yawô*¹¹⁶, esposa”. Ele expõe que “na iniciação tomamos consciência de nossa ancestralidade, do sagrado que está em nós, nos apropriando de nossa humanidade”¹¹⁷.

Observamos que os autores citados trazem a referência ao ritual¹¹⁸. “A iniciação, o axé e os princípios simbólicos existem por meio do ritual”¹¹⁹. O autor ainda coloca o ritual como forma de construir as verdades do grupo evidenciando seus elementos simbólicos que constroem o saber, a sua verdade, o seu real. Sobre a relação do ritual com o símbolo diz entender que o ritual seja “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres de poderes místicos”¹²⁰.

Nesse sentido, “o símbolo é a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última de

¹¹⁰ SODRÉ, Muniz. A Verdade Seduzida - Por um Conceito de Cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

¹¹¹ Id.

¹¹² SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: edUFBA, 2011.

¹¹³ Id.

¹¹⁴ Sacerdotisa do culto dos voduns, nos candomblés jeje.(p.247) CACCIATORE, Olga Gudole. Dicionário de cultos afro-brasileiros, 1988.

¹¹⁵ Filha de santo, em candomblés angola (...) Nome dado a primeira dança pública dos iniciados (curvados), em sua primeira e segunda saídas da camarinha. (p. 177) CACCIATORE, Olga Gudole. Dicionário de cultos afro-brasileiros, 1988.

¹¹⁶ Pessoa iniciada, esposa de orixá. Termo mais usado nos candomblés nagô (p. 140) CACCIATORE, Olga Gudole. Dicionário de cultos afro-brasileiros, 1988.

¹¹⁷ Id.

¹¹⁸ Conjunto de cerimônias religiosas com gestos e atos determinados e sempre os mesmos, mas que diferem para cada religião ou subdivisão direta (...) As modalidades rituais, em grande número nos cultos afro-brasileiros, se diferenciam nas danças, nos instrumentos musicais, nos ritmos, cânticos, indumentária, nos tipos de cerimônias, nos elementos empregados (ervas, comidas, bebidas, etc.) bem como nas maneiras de iniciar, nas saudações (...) todas tem elementos em comum, provenientes das raízes africanas. (p. 221) CACCIATORE, Olga Gudole. Dicionário de cultos afro-brasileiros, 1988.

¹¹⁹ SODRÉ, Muniz. A Verdade Seduzida - Por um Conceito de Cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

¹²⁰ TURNER, V. W. Floresta de símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu. EduFF. Niteroi-RJ, 2005.

estrutura específica em um contexto ritual"¹²⁰. Segundo ele, os símbolos que podem ser observados podem ser encontrados “em objetos, atividades, relações, eventos, gestos e unidades espaciais em uma situação ritual”.

Estes símbolos presentes no ritual passam por interpretação e esta segue de acordo aos sentidos que as pessoas dão a estes símbolos, pois estão contextualizados com as relações sociais e étnicas estabelecidas. Dessa forma, o pesquisador diz “conceber os desempenhos do ritual como sendo fases distintas, no processo social, através dos quais os grupos se ajustavam a mudanças internas e se adaptavam ao ambiente externo”¹²¹.

Neste contexto, segundo ele, “o símbolo vem associar-se com os interesses os propósitos, fins e meios humanos, quer sejam estes explicitamente formulados, quer tenham de ser inferidos a partir do comportamento observado”¹²². O terreiro é ritual. Tudo o que acontece é por meio de um ritual específico. Complexo e diverso. O ritual de iniciação, por exemplo, consiste em um conjunto de rituais que envolvem entre outros, a passagem pelos *ebòs*, *bori*, *orós*, *sassanha*. Através dos rituais que o povo de Asè expressa seus valores, constrói e reconstrói seus saberes. Mantém a dinâmica da restituição e trocas. Ao observamos as festas e obrigações que compõem o ano ritual do terreiro como elas oferecem-nos uma série de ritos que são seguidos e que constituem a festa. Assim, a festa seria um composto de rituais.

6. REFERÊNCIAS

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*. Niterói, n. 19, p.15-30, 2. sem. 2005.

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Universidade de São Paulo – USP. Programa de pós-Graduação em Educação, 2005.

CHEVALIER, J. GHEERBRANF, A. Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 11ª ed. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1997.

CUNHA, Manuela C. Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta a África.

¹²¹ Id.

¹²² TURNER, V. W. Floresta de símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu. EduFF. Niteroi-RJ, 2005.

São Paulo: Brasiliense, 1985.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. *Axé: Apontamento para uma a-tese sobre Exu que jamais (se) escreverá*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. *Exu: sagrado e profano*. *Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB*. ISSN 2525- 4715. Ano 2, número 3, volume 3, Janeiro – Junho de 2017.

GENNARI, E. *Em busca da liberdade: traços das lutas escravas no Brasil*. Ed. 2. São Paulo, Ed. Expressão Popular, 2011.

HAMPÂTÉ BÂ, Hamadou. *A tradição viva*. In: KIZERBO, J. *História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África*. Brasília-DF. UNESCO, 2010.

LOPES, N. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana [recurso eletrônico]* 4. ed. - São Paulo: Selo Negro, 2011.

MARTINS, C. & MARINHO, R. *Iroco. O orixá da árvore e a árvore orixá*. Ed. Pallas. Rio de Janeiro, 2002.

OJO-ADE, Femi. *A cultura iorubana na diáspora: confusão atual, vínculos futuros*. In. *Acolhendo as línguas africanas: Segundo momento*. CASTRO, Yeda Pessoa et al. (Organizadoras). Salvador-BA: EDUNEB, 2010.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira*. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE*. Número 18: maio-outubro/2012. P. 28-47.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Epistemologia da ancestralidade*, 2018. Disponível: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-diaspoacutericos.html>. Acesso: dezembro de 2018.

OLIVEIRA, Julvan Moreira de. *Africanidades e educação: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga*. (Tese de Doutorado). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1988.

ORO, Ari Pedro; BEM, Daniel F. de. *A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje*. *Ciências Letras*. Porto Alegre, n. 44, p. 301-318, jul./dez. 2008.

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. *Teoria da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras*. 2. Ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

SÀLÁMÌ, Sikiru King, RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Exu e a ordem do Universo. São Paulo: Oduduwa, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os nàgó e a morte: pàdé, asésé e o culto égun na Bahia. ed. 11ª. Trad. UFBA. Petrópolis. Ed. Vozes, 1986.

SANTOS, Hamilton Borges. A menina é a mãe do muno, 2011. Disponível: <https://www.geledes.org.br/menina-e-mae-mundo-por-hamilton-borges-dos-santos-wale/>. Acesso: outubro de 2019.

SODRÉ, Muniz. A Verdade Seduzida - Por um Conceito de Cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SOUZA, L.L. A fará kó arawa. Memória e tradição no candomblé da Bahia – Ilé Axé Ijexá e Ilé Axé Alaketu. Ed. UESB. Vitória da Conquista, 2017.

SOUSA JR. Vilson Caetano de. Corujebó: Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976). Salvador-BA. Edufba, 2018.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: edUFBA, 2011.

THOMPSON, John B. Ideologia e Cultura Moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2011.

TURNER, V. W. Floresta de símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu. EduFF. Niteroi-RJ, 2005.

Viviane Sales Oliveira: Bacharela em Administração. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade pelo Órgão de Educação das Relações Étnicas-ODEERE-Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-CAPES.

Marise de Santana: Ph.D. em Antropologia. Professora do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade e do Curso de Pós-Graduação em Antropologia com ênfase em Culturas Afro-Brasileiras - Órgão de Educação das Relações Étnicas-ODEERE-Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: Novembro de 2019.

Artigo aprovado para publicação em: Dezembro de 2019.