



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PATRIMÔNIO, CULTURA E
SOCIEDADE (PPGPACS)**

**MEMÓRIAS DE VIVÊNCIAS: MEU ENCONTRO ENTRE TEMPOS E SABERES
NO TERREIRO ILÉ ÀSE OMODE TÍTÀN NA BAIXADA FLUMINENSE**

Monique Rodrigues da Silva

**Nova Iguaçu
2023**



**MEMÓRIAS DE VIVÊNCIAS: UM ENCONTRO ENTRE TEMPOS E SABERES NO
TERREIRO ILÉ ÀSE OMODE TÍTÀN NA BAIXADA FLUMINENSE**

Monique Rodrigues da Silva

Sob a Orientação do Professor
Arthur Gomes Valle

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre, no Programa de Pós-Graduação em Stricto Sensu em Patrimônio, Cultura e Sociedade. Área de concentração: Patrimônio Cultural: Memória e Sociedade.

**Nova Iguaçu
2023**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro Biblioteca
Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M744 Silva, Monique Rodrigues da, 01/09/1982-
MEMÓRIAS DE VIVÊNCIAS: MEU ENCONTRO ENTRE
TEMPOS E SABERES NO TERREIRO ILÉ ÀSE OMODE
TÍTÂN NA BAIXADA
FLUMINENSE / Monique Rodrigues da Silva. -
Nova Iguaçu, 2023.
109 f.

Orientador: Arthur Gomes Valle.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Stricto Sensu em Patrimônio, Cultura e Sociedade,
2023

1. Candomblé Ketu. 2. Memória Afrobrasileira. 3.
Baixada Fluminense. 4. Patrimônio Afrobrasileiro.
5. Patrimônio de Terreiro. I. Valle, Arthur Gomes,
1972-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Stricto
Sensu em Patrimônio, Cultura e Sociedade III.
Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PATRIMÔNIO, CULTURA E SOCIEDADE



TERMO Nº 1446 / 2023 - PPGPACS (12.28.01.00.00.00.22)

Nº do Protocolo: 23083.083329/2023-25

Nova Iguaçu-RJ, 18 de dezembro de 2023.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM PATRIMÔNIO, CULTURA E SOCIEDADE

MONIQUE RODRIGUES DA SILVA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Patrimônio, Cultura e Sociedade, no Programa de Pós Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade. Área de concentração: Patrimônio Cultural: Identidades e Sociedade.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 01/03/2023

(Assinado digitalmente em 18/12/2023 12:47)

ARTHUR GOMES VALLE
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR DeptAR
(12.28.01.00.00.00.81)
Matricula: 1447437

(Assinado digitalmente em 19/12/2023
10:37)

**OTAIR FERNANDES DE
OLIVEIRA** PROFESSOR DO
MAGISTERIO SUPERIOR DeptES
(12.28.01.00.00.86)
Matricula: 1491734

(Assinado digitalmente em 18/12/2023 12:35)

**ALESSANDRA PIO
SILVA** ASSINANTE
EXTERNO CPF:
047.138.887-45

**Visualize o documento original em [https:// sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp](https://sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp) informando seu número:
1446, ano: 2023, tipo: TERMO, data de emissão: 18/12/2023 e o código de verificação: 81f707430f**

AGRADECIMENTOS

Essa frase ainda ressoa em mim como uma das palavras mais intensas que escutei nos últimos anos. Intensa e ao mesmo tempo cercada de sentidos que são inexplicáveis e que fazem parte do meu cotidiano, desde fevereiro de 2020, quando oficialmente início esta pesquisa. A data do nascer para o Santo, agosto de 2022, é alicerçada em múltiplas emoções, e é sem sombra de dúvidas, a reconexão com vidas que existem como legado afetivo, que me encontraram a partir desta pesquisa, me direcionando para a vida de filha de Santo pelas mãos da minha Ìyálórìṣà.

Durante a iniciação, todo o caminho da pesquisadora Monique passou pelos meus olhos, inúmeras vezes, e me fizeram perceber que a vivência coletiva ofertada pelo Candomblé é o patrimônio mais sólido que as culturas negras construíram no Brasil pós escravidão. A inquietação que me motivou a pesquisa, a partir do questionamento de Mãe Meninazinha de Oxum durante uma palestra em 2019, onde ela afirmou: "*É preciso que a sociedade conheça o dia a dia do terreiro para saber como a gente vive e perder esse olhar preconceituoso*", é a ressonância de uma vida de constantes desafios que orientados pelo amor ancestral não tem respostas objetivas, a não ser a entrega da vivência. Dito e repetido em concordância com outras lideranças religiosas, ressoou em mim como um chamado, que nesse tempo histórico se faz urgente em diversas questões.

Nesse percurso encontro o Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀mọ̀ḍẹ̀ Títàn que na pessoa da Ìyálórìṣà Soraya D'Odè, hoje minha Mãe de Santo, que recebe essa pesquisa, bem no comecinho de tudo, com toda alegria e confiança que hoje tenho a certeza de que estes foram caminhos ancestrais. Durante dois anos e seis meses estive entre a pesquisadora e a Abian, sendo muito mais Abian do que pesquisadora, e hoje, iniciada no culto aos Orisá de Nação Ketu, reafirmo a importância da pesquisa como fundamento da vida. Existir neste espaço sagrado, com todos os aprendizados que me chegaram até agora, não se finaliza na escrita deste texto, mas se insere na escrita da minha própria história.

Entre leituras e vivências adentro um universo complexo que tem como cenário a Baixada Fluminense, recheados de histórias que não imaginei que pudessem ter sido protagonizadas nestes territórios, e percebo que a Baixada Fluminense é pouco estudada por ela mesma. O que me faz pensar na quantidade de experiências identitárias que estamos deixando de conhecer e que nos formam como território. As narrativas histórico-culturais sobre a Baixada são contadas a partir de uma ótica, onde a população que construiu a

resistência contra os processos de opressão, não tem valor social diante a hegemonia da narrativa oficial.

A nação, a cultura, a sociedade, os valores identitários negam fortemente os valores civilizatórios que não condizem com a manutenção do poder de uma classe burguesa e econômica. Com isso, incontáveis histórias que fazem parte da nossa existência como povo brasileiro, e mais ainda como identidade afro-brasileira, estão longe dos nossos ouvidos.

A vivência no Candomblé me mostrou algumas dessas histórias, contadas e recontadas como memória coletiva, elas formam um mosaico que me encanta a cada nova escuta. Por isso reafirmo que essa pesquisa e esse texto é o começo de um processo de vida que se faz diverso e novo a cada vivência.

Agradeço incansavelmente à minha Mãe de Santo, a Ìyálórìṣà Soraya D’Odé que me conduziu durante esse tempo respeitando minhas inseguranças e dúvidas, fazendo com que estas se transformassem em certezas a cada conversa. Obrigada minha mãe espiritual pelas escutas, pela confiança, por parar tantas vezes durante seus dias corridos me ouvir como pesquisadora, me orientar como filha e firmar meus passos nesse caminhar. Nossa história, juntas, começa de uma forma muito bonita que jamais terei como agradecer.

Agradeço à minha família ancestral, Ebômi, Ògán, Èkékì, Pais, Mães e Ìyàwó que compartilham comigo a missão de cuidar do legado ancestral. Agradeço minha irmã de barco, Dofona de Òsòòsì, Stefanie, que antes de tudo sempre caminhou ao meu lado e trilha comigo a irmandade religiosa. Meu pai pequeno Carlos de Ológunède , minha mãe pequena Nandara de Òsòòsì que são dois exemplos de comprometimento com o sagrado e que aceitaram me ensinar a ser filha de Santo. Minha Dinda Daniele de Oṣun que na minha memória sempre vem um enorme sorriso, das muitas vezes que chegava no Ilé, cheia de pensamentos e ela lá estava. A jibonã Rose de Oṣun, o Baba Egbé Valtencir de Oya, a Iyá Otun Rosângela de Òsùmàrè, nosso Pai Adoxu Babazinho que são pessoas que fazem o dia a dia da casa, sobretudo nas iniciações, terem um profundo sentido de amor ao sagrado. Agradeço a Èkékì e amiga Roseane de Oṣun pelo companheirismo. Minhas Ebômi do coração, Lílian e Marcela de Oṣun e Flávia de Yemonjá. Enfim, toda família que a cada amanhecer enche o grupo de whatsApp de figurinhas, rezas, canções, brincadeiras e a cada função sobe a colina de meu Pai Òsòòsì para mais um dia junto ao sagrado.

Agradeço aos espaços sagrados Casas de Candomblé, Casa de Avimaje (Corumbá); Taba de Xapanã (São João de Meriti) e Xwe Seja Warakinã (Edén), seus respectivos Zeladores, Hungbono Edivan, Mãe Eliane e Pai Marcio de Lissá, que abriram suas Casas e de forma tão gentil estão em diálogo constante comigo nesta pesquisa. Agradeço a Nivia Raposo

e Riva Maria Nepomuceno, minha dupla sagrada, com quem tanto troco e aprendo sobre a fé ancestral.

Agradeço aos acadêmicos Otair Fernandes, Alessandra Pio e Arthur Valle que contribuíram com meu crescimento como pesquisadora, estando ao meu lado, durante essa pesquisa. Os espaços de pós-graduação são uma conquista muito recente para população negra, sobretudo com estudos como este.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço, sem nem saber dimensionar tanto amor, as minhas ancestralidades por me oferecer e conduzir meus passos com tanta bondade que há tempos não sentia. Serei digna do sim, da confiança e da vida em nosso Ilè.

E por fim faço uma menção honrosa à nossa matriarca fundadora, Ìyálòrisá Bárbara de Jagum, que é uma energia ancestral forte e extremamente louvada pela minha família de Santo. Mãe Bárbara foi uma mulher negra, que assim como muitas mulheres negras, assume a função de cuidar do sagrado, dedicando toda uma vida à essa missão. Muitas conversas na minha Casa começam e terminam através da memória da Mãe Bárbara, e ela segue sendo um dos pilares da nossa família.

Muitos patrimônios socioculturais da população afro-brasileira estão à espreita dos nossos olhos e ouvidos, é preciso coragem e boa vontade para descortinar e legitimar, em nossa experiência humana, estes legados ancestrais.

RESUMO

A experiência coletiva vivenciada pelo Candomblé como uma prática sociocultural sempre foi uma das questões mais emblemáticas na luta de praticantes dessa religiosidade, no que corresponde à legitimação e liberdade pelo existir como direito social. No Brasil, a escravidão de africanos trouxe consigo particularidades muito específicas quando nos aprofundamos na questão da diversidade como um ponto de vista, que se reflete em inúmeras demandas, inclusive mediadas historicamente. A cultura brasileira é formulada de lacunas e apagamentos que escondem a experiência africana e afrodescendente na história do Brasil, mas que ainda resistem na memória coletiva dos terreiros de religião de Matriz Africana. Neste celeiro de acontecimentos e ressignificações juntamos o contexto do território da Baixada Fluminense, igualmente diverso e amplo, cercado por conflitos que atravessam a história cultural da formação social deste país, uma vez que estas histórias se repetem em bairros e periferias de todo Brasil, que também abrigam histórias sobre o Candomblé como experiência coletiva e manutenção das práticas das populações afrodescendentes. Desta maneira, memória, história e identidade fazem parte de um legado onde o patrimônio, a cultura e a sociedade se encontram para debater formas de existir e reafirmar os valores humanos refeitos tendo as religiosidades como centralidade.

E, são esses conceitos: Patrimônio, Cultura e Sociedade, que organizados na estrutura do mestrado despertam meu interesse no campo dos estudos contemporâneos, onde costuro junto ao Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀mọ̀ḍẹ̀ Títàn , um terreiro de Candomblé Ketu, fundado em 1989 no bairro de Palmares, Nova Iguaçu, Baixada Fluminense, que segundo consta a narrativa oral, é o primeiro terreiro naquele local, e une valores fundantes das sociabilidades afro brasileiras. Por meio de uma reflexão crítica acerca dos saberes que esses espaços praticam em seu cotidiano, que são negligenciados e marginalizados pela estrutura dominante, caminho entre tempos para apontar passos de uma história em constante refazimento.

Palavras-Chave: Baixada Fluminense, Candomblé, Memória Afro-Brasileira.

ABSTRACT

The collective experience experienced by Candomblé as a sociocultural practice has always been one of the most emblematic issues in the struggle of practitioners of this religiosity, in terms of legitimacy and freedom to exist as a social right. In Brazil, the enslavement of Africans brought with it very specific particularities when we delve into the issue of diversity as a point of view, which is reflected in numerous demands, including historically mediated ones. Brazilian culture is made up of gaps and erasures that hide the African and Afro-descendant experience in the history of Brazil, but which still resist in the collective memory of the religious sacred space of the African Matrix. In this barn of events and resignifications, we join the context of the Baixada Fluminense territory, equally diverse and wide, surrounded by conflicts that cross the cultural history of the social formation of this country, since these histories are repeated in neighborhoods and peripheries throughout Brazil, which they also contain stories about Candomblé as a collective experience and the maintenance of practices by Afro-descendant populations. In this way, memory, history and identity are part of a legacy where heritage, culture and society meet to discuss ways of existing and reaffirm human values rebuilt with religiosity as a centrality.

And, it is these concepts: Heritage, Culture and Society, which, organized in the structure of the master's degree, awaken my interest in the field of contemporary studies, where I sew together with the Ilé Àṣe Omọḍe Títàn , a Candomblé Ketu , founded in 1989 in the Palmares neighborhood, Nova Iguaçu, Baixada Fluminense, which according to the oral narrative, is the first sacred space in that location, and unites founding values of Afro-Brazilian sociability. Through a critical reflection on the knowledge that these spaces practice in their daily lives, which are neglected and marginalized by the dominant structure, I walk through times to point out steps of a history in constant remaking.

Keywords: Baixada Fluminense, Candomblé, Afro-Brazilian Memory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO I: VESTÍGIOS E REINVENÇÃO NO ESPAÇO TEMPO DAS RESISTÊNCIAS NA BAIXADA FLUMINENSE: O SER CANDOMBLÉ CONTRA O EPISTEMICÍDIO AFRICANO E INDÍGENA	14
1.1 - Baixada Fluminense e a formação dos territórios encantados: africanos e povos originários reinventam a vivência	40
1.2 - Memória Ancestral e os Saberes Atemporais: Cosmogonias das vivências afrodescendentes na ressignificação do <i>Ser</i> na diáspora	48
1.3 - Povos Originários e Afrodescendentes: Patrimônios das diásporas afro-brasileiras como eixo entre as disputas por narrativas de legitimação	46
CAPÍTULO II: VIVÊNCIAS DO ENCANTAMENTO: OS PATRIMÔNIOS NOS TERREIRO E OS SABERES ENCANTADOS	55
2.1 A experiência dos saberes encantados no Ilé Àşę Omõde Títàn em Nova Iguaçu: olhar, escutar, aprender, sentir e viver a existência de Abian-pesquisadora	59
2.2 - O terreiro em mim: experiências sobre a construção de patrimônios coletivos na vivência cotidiana	70
CAPÍTULO III: CIRCULARIDADES E CONFLUÊNCIAS: UMA PERSPECTIVA DO CANDOMBLÉ NO TEMPO PRESENTE COM APONTAMENTOS DE TEMPOS FUTUROS	76
3.1 - O tempo do agora na construção do tempo futuro	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

INTRODUÇÃO

Ao longo desta pesquisa me peguei algumas vezes tentando remontar o exato momento em que decidi enfrentar o desafio de um estudo sobre o Candomblé. Oficialmente o ano de 2019 sempre me vem à memória como marcador definitivo. O encontro entre povos de terreiro, realizado na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, campus Nova Iguaçu, me proporcionou mergulhar, como pesquisadora, durante dias nas falas, emoções e sensações que mais tarde se mostraram como meu próprio caminhar.

Mas antes desse decisivo encontro em 2019, tive algumas cheganças em 2018, cursando uma formação livre na Universidade das Quebradas (Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ) junto à Escola do Olhar, no Museu de Arte do Rio, com a exposição O Rio do Samba: resistência e reinvenção¹, que dividido em três eixos: “*Da herança africana ao Rio negro*”, “*Da Praça XI às zonas de contato*” e “*O Samba Carioca, um patrimônio*”. trazia na sua formação estes conteúdos como temáticas reflexivas, sendo algumas delas debatidas, estudadas e visitadas por mim pela primeira vez.

Como disse Luiz Antônio Simas em uma das aulas/encontros, a “*história à contra pêlo me fascinou e encantou meu espírito para conhecer um pouco mais de tudo que via e ouvia ali*”. Ele se referia aos estudos sobre Candomblé e Samba, mas para mim aquele foi um sentido sobre negritude e legado, coisas que aprendi com as escutas que vivi durante 26 anos ao lado do meu saudoso Pai. Rozenir Jorge da Silva um grande contador de histórias que fazia da sua experiência de vida um espelho de lutas atemporais, de pretos e pretas, que hoje percebo ser a luta pelas liberdades humanas de pessoas que carregam a vida ancestral como maior sentido de existência, e que ele fazia questão de me contar e recontar para que as histórias dele também fossem minhas.

Meu pai foi um frequentador de terreiros e até onde escutei ele contar histórias, um apaixonado pelos ritos, cantos, dança e comida, enfim a alegria de viver em comunidade. Alegria que foi a marca principal de meu pai, um sentimento que para mim era tão comum mas que se apagou com sua partida, e que ao adentrar o terreiro recomeço encontrá-la, assim como a própria essência de meu amado pai. Desde então, juntar os fragmentos do que foram as histórias que meu pai me contava, com os estudos, o compromisso a mim confiado e o encantamento com a percepção de que o tempo molda o sentir mas nunca o apaga, faz parte

¹ Ver em: O Rio do samba: resistência e reinvenção - Museu de Arte do Rio – MAR

desse longo percurso oficialmente iniciado em 2019 quando me decidi como pesquisadora de Candomblé, mas que também aconteceram pelos encantamentos em 2018, pelas histórias da infância e adolescência, e mais ainda nesse longo caminhar em mim mesma, que se espelha nessa escrita.

Agora percebo que esta pesquisa traz consigo todos esses tempos, encantos e formas de existir onde a luta pela memória coletiva que nos humaniza como pessoas, onde a afrodescendência nas profundezas de diversidades e conflitos, constroem legados e deixam heranças por meio da cultura e da educação que se espelham em religiosidades e ritos, que por sua vez apresenta todo seu sentido ao caminho ancestral, e dele os escolhidos não se desviam nem conseguem fugir.

Sendo igualmente um estudo sobre a condição histórica da afrodescendência em suas reivindicações sempre primárias, como direitos sociais, direitos à prática religiosa, reconhecimento da contribuição negro africana, como também indígena, em todos os âmbitos da construção desse país. O direito à existir com alegria é uma luta cotidiana.

Nesse reaprender a existir diante tantas mudanças, a palavra que mais me acompanhou durante os dois anos e três meses, em que fui pesquisadora depois abian e agora iniciada na experiência mítico-religiosa do Candomblé, é *ENCANTAMENTO*, e durante esse texto ela vai aparecer algumas vezes tentando indicar algo de amplo sentido para mim. No aprendizado que comecei para este estudo, o encantamento era um conceito encontrado em um texto, que virou forma de expressão sobre minhas pesquisas, até se transformar em cotidiano das minhas práticas como Candomblecista.

Entre 2020 e 2022 acompanhei, registrei, escutei, vivi e encontrei muitas formas de encantamento que estão presentes no legado do Candomblé, entretanto e ao mesmo tempo, essas experiências urgem pela liberdade do encantar.

Encantar dá novos sentidos às coisas da vida. Encantar atravessa dimensões que perpassam a vida cotidiana e a vida sensorial ao mesmo tempo. Encantamento é invenção, afirmação de vida, alegria. No curso da história, encontramos no emaranhado de experiências trazidas por negros africanos durante o trânsito da escravidão, o encantar como metodologia para recolher tempos e ressignificá-los na manutenção da existência - que é também construção de sentidos. Sob a ciência do encantamento (SIMAS & RUFINO, 2018),²

² No livro *Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas*, os autores definem este conceito como uma “amarração de múltiplos saberes” dinamizadas pelas relações cotidianas fundam outros sentidos para africanos e afrodescendentes no Novo Mundo. Ver o texto “Cantando a pedra: a ciência encantada das macumbas” (SIMAS E RUFINO, 2018, p. 9-16).

terreiros de Candomblé se estabeleceram na Baixada Fluminense assentando a resistência e a reinvenção das formas de viver, em um espaço-tempo construído por esse conceito nomeado diáspora africana (FLOR, 2009), que marca epistemologias e significados próprios como centralidade de ação reflexiva. Saberes, culturas, organizações sociais, memórias, ancestralidades e tantos outros valores coletivos, civilizatórios e imensuráveis estão nas sociabilidades da Baixada Fluminense - que aqui referiremos como “baixadenses”³ - sem que a eles se dê o devido valor histórico, mas seguem o fluxo da edificação histórico-cultural de identidades de grande significado para o Brasil.

Este trabalho pretende apresentar uma reflexão sobre os conhecimentos vivenciados no Candomblé Ketu que se imbricam à história da Baixada Fluminense, no que corresponde à organização complexa de vivências entre as populações que nestes territórios encontraram espaço para produção das práticas sociorreligiosas, dando continuidade ao legado negro associado à formação do Candomblé em paralelo com a resistência ancestral afrodescendente⁴.

A Baixada Fluminense é classificada como periferia do Centro do Rio de Janeiro e, nesse cenário, as populações majoritariamente descendentes de negros e indígenas têm características bem similares às periferias de todo Brasil. Isto porque a condição imposta para a cultura dessas populações esbarra na estrutura racializada do Estado, que desde a colonização define esses territórios como base de exploração econômica, mas também como lugar de descarte humano, para onde foram destinados contingentes de pessoas marginalizadas em diferentes tempos históricos, resultando em um território complexo em suas demandas e particularidades.

Desse lado da Guanabara, resistiram aldeias indígenas e emergiram comunidades quilombolas que solidificaram, durante séculos, o enfrentamento ao genocídio estrutural. As ressignificações desta diáspora histórica apresentam inúmeras concepções de mundo, existência e vivências, que se traduzem no conceito de cosmovisão africana (TRINDADE, 2005), ou seja, em incontáveis experiências que transmitem formas de ser e estar no mundo marcadas pela reorganização negra diante à escravização colonial.

Por meio dessas outras culturas que nascem com as tensões e relações interativas da

³ Esse termo é comumente utilizado no cotidiano das ruas. Nossa escolha por nomear a partir dessa classificação se dá por conta das relações do dia a dia, que pretendemos protagonizar nesta escrita.

⁴ A autora Ynaê Lopes dos Santos, no livro *História da África e do Brasil Afrodescendente*, constrói uma vasta reflexão sobre esse tema trazendo um conceito de cultura afrodescendente a partir das relações de troca, tempo e espaço. Ver os capítulos 4 e 5 nomeados respectivamente: A afrodescendência do Brasil no século XVI E.C ao XIX E.C e Um Afro Brasil: de 1888 aos dias atuais (SANTOS, 2017, p.163-277)

vida cotidiana nas terras iguaçuanas⁵, as macumbas⁶ na Baixada vão se tornar um celeiro efervescente de novas concepções de sociedade que não estão colocadas nas definições de patrimônio nacional, pois, dentre muitas problemáticas, a estrutura eurocêntrica e racialmente branca relegou as experiências desses povos aos lugares de menor ordem de importância social na hierarquia estruturante da história⁷.

Sob dimensões próprias, os cotidianos dos terreiros formularam e seguem formulando expressões que precisam ser vistas pela sociedade em geral, respeitadas e assumidas como parte da identidade brasileira. Estas que se configuram “epistemologias da macumba” (SIMAS & RUFINO, 2018) estão no centro dos debates contemporâneos acerca da necessidade de ampliação das noções de patrimônio, deslocados da dualidade entre material e imaterial, mas apontando para uma amálgama de elementos intrínsecos em si mesmos que espelham fenômenos históricos, sociais, culturais, políticos, estéticos e econômicos. Portanto, as epistemologias da macumba (SIMAS & RUFINO, 2018) compreendem um multiverso onde o abstrato, o subjetivo, as corporalidades, são e estão em caráter constante de circularidade, apontando para as dinâmicas do existir como fundamento destas experiências.

⁵ Nos primeiros tempos coloniais, este território geográfico foi nomeado Freguesia Nossa Senhora da Piedade do Iguassú. "Iguaçuanas" é também um termo do cotidiano da fala de inúmeras pessoas que utilizam esse marcador como forma de se identificar especificamente pelo território: diz-se “iguaçuana” para quem é de Nova Iguaçu, Mesquitense para quem é de Mesquita, Caxiense para quem é de Duque de Caxias e assim em outros municípios da Baixada Fluminense. Essa identificação é de grande valor para moradores que veem nela uma forma de valorização da sua identidade local. Nossa escolha por utilizar esses marcadores dialoga com a construção de sentidos que ressaltam a linguagem do cotidiano como algo rico de sentidos e significados, dialogando diretamente com a perspectiva que encontraremos nas sociabilidades do Candomblé.

⁶ O termo MACUMBA surge pela história oral através de algumas passagens históricas, inicialmente a palavra Macumba foi associada à uma espécie de árvore muito comum em determinados pontos da vegetação carioca, como no alto de alguns morros e foi relacionada aos batuques de negros no pós-abolição, segundo a história oral nesses batuques aconteciam cerimônias para o começo dos festejos saudando divindades como os Esù, e tendo como referência a árvore Macumba, estas celebrações passaram a ser referenciadas por esse nome. Posterior a estes processos os praticantes dos ritos do Candomblé passaram a ser nomeados Macumbeiros e durante décadas esse termo foi usado de forma pejorativa, na tentativa de menosprezar, demonizar e diminuir a prática religiosa do Candomblé. Na contemporaneidade este termo ganha novo sentido, e desta vez, uma parcela de pessoas praticantes do Candomblé, que adentram também os estudos culturais passam a nomear a Macumba, palavra e ação como forma de resistir e reinventar o enfrentamento ao racismo religioso. As gerações atuais têm utilizado o termo como forma de ação afirmativa diante à condição de ser macumbeiro, de praticar a macumba, relacionando o conceito Macumba aos modos de ser na afirmação de valores destas práticas. O dito popular: “Só um macumbeiro pode chamar outro macumbeiro de macumbeiro” tem ecoado e estampado muitas publicações e textos nas redes sociais que ilustram esse pensamento. Nossa escolha por esse tema é reflexo dessa resignificação que também vai ser refletida nos textos do livro “Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas”.

⁷ No livro *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*, a autora Stefania Capone faz um mergulho nas práticas dos ritos dos Candomblés em diferentes nações e identifica inúmeras Casas e Zeladores na Baixada Fluminense como lugares de fundamental importância para as experiências negro ancestrais e afro-culturais em formação desde a década de 1940. Ver a primeira parte intitulada “O mensageiro dos deuses: Exu nas religiões afro-brasileiras” (CAPONE, 2018) onde a autora vai debruçar sentidos para Exú e Esù em diferentes nações das religiões e como estas diferenças impactaram as práticas cotidianas e os territórios em que estes espaços estavam localizados.

No livro *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*, Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino definem que:

As invenções dos terreiros na diáspora salientam a complexidade dos modos de vida aqui praticados e as possibilidades de relações tecidas. Assim, as muitas possibilidades de configuração de terreiros apontam que os mesmos podem refletir desde uma busca por ressignificação da vida referenciada por um imaginário em África, como também apontam para as disputas, negociações, conflitos, hibridações e alianças que se travam na recodificação de novas práticas, territórios, sociabilidades e laços associativos. (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 43)

Com isso, esta dissertação apresenta referenciais contemporâneos que demonstram que os terreiros pressupõem um todo interligando elementos simbólicos territoriais, sensoriais e emocionais, sendo ao mesmo tempo tangíveis aos praticantes e frequentadores, que, por meio de linguagens ritualísticas e estéticas, objetivam a manutenção da vida nos seus diferentes estados de existência.

Vale ressaltar que a dissertação é também fruto da experiência vivida por uma pesquisadora que se tornou praticante da vida no espaço sagrado e, posteriormente, filha de santo do Ilé Àṣẹ̀ Ọmọḍẹ̀ Títàn, localizado em Cabuçu, bairro do Município de Nova Iguaçu. Então, como toda experiência praticada, os valores civilizatórios e ancestrais passam de uma condição de observação para uma prática cotidiana.

A partir das experiências cotidianas de vivências compartilhadas no espaço do terreiro, identificamos características que dialogam com atravessamentos socioculturais que demandam espaço nos debates patrimoniais, tais como: a manutenção da memória, a valorização da vida em coletivo, a importância ambiental, a ressignificação da resistência coletiva, o hibridismo entre as vivências, a noção de circularidade temporal e intergeracional. Estes e outros processos, materializados e sentidos, tornam as experiências na diáspora um celeiro de patrimônios não mensurados, construindo legado em constante afirmação de legitimidade diante os valores civilizatórios brasileiros (NASCIMENTO, 1980).⁸

A cosmovisão negra (THEODORO, 1995) é inegavelmente parte do patrimônio nacional. O Estado Brasileiro legitimou algumas políticas públicas de reconhecimento e valorização da contribuição africana e afrodescendente para a formação brasileira. Mas estas

⁸ Ver “*O quilombismo. Documentos de uma militância Pan-Africanista*” de Abdias do Nascimento. 1980. Editora Vozes. Petrópolis. Nesta publicação o autor apresenta uma série de reflexões sobre a condição da população africana e afrodescendente no Brasil, considerando o saber negro como centralidade na formação deste pensamento. Importante documento histórico, sobretudo pela atuação constante de Abdias do Nascimento, este livro continua atual no que reflete as demandas da população afrodescendente nas suas reivindicações por legitimação e cidadania.

se mostram insuficientes quando olhamos com criticidade o arcabouço das problemáticas históricas. As ações pontuais, como as determinadas por meio das legislações de reparação, reafirmam as lutas dos movimentos negros institucionalizados, mas se mostram insuficientes na condição de linguagem coletiva para o cotidiano do enfrentamento ao racismo. E, mais ainda quando se aprofundam as perspectivas diante o racismo religioso.

Na vivência cotidiana dos territórios em vulnerabilidade social, que compõe grande parte das periferias, observamos que a ausência de serviços sociais tem predominância: saneamento básico e acesso à água potável, recolhimento de lixo, acesso à saúde e educação pública, por exemplo, são direitos nunca alcançados por afrodescendentes na maior parte da população moradora da Baixada Fluminense. Estas continuam sendo reivindicações em incontáveis áreas dos bairros da Baixada.

Entretanto, percebemos também que a presença de espaços de religião da Matriz Africana, como as Casas de Candomblé, dá conta de minimizar esta condição precária. Durante esta pesquisa vivenciamos a Pandemia da Covid-19 que mostrou a força das Casas de Candomblé nessa assistência. As redes de distribuição de cesta básica e cestas de higiene que foram formadas dentro dos espaços sagrados, atendeu um quantitativo enorme de famílias dentro e no entorno das Casas, e minimizou o impacto da desassistência do Estado Brasileiro. Essas redes são também reflexos da sociabilidade quilombola e indígena que discutiremos mais tarde. Portanto, esses espaços têm função social e participação direta na vida em sociedade.

Ao desencadear processos de tombamento e salvaguarda para algumas culturas afro diaspóricas, dentre elas os espaços e práticas de terreiro, esse debate ganha fôlego, pois emana reflexões que coloquem estes saberes e modos de vida como centrais, mas também possibilitam novos debates e avanços tão necessários para o entendimento das identidades brasileiras e suas amálgamas culturais.

Entretanto, essas identidades, suas contribuições e seus legados pairam no imaginário social definido por lugares pejorativos, resultando em uma série de estereótipos negativos para o Candomblé. No texto *O negro no espelho: implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra*, Helena Theodoro apresenta uma profunda reflexão sobre a cosmovisão negra africana que nas relações sociais entre as diferenças, visto que a diáspora mesclou inúmeras identidades em um mesmo espaço geográfico, reflete algumas dessas sociabilidades. A autora aponta o “intercâmbio entre culturas” como uma

metodologia importante para analisar o curso histórico do Candomblé. Neste ponto, é fundamental salientar que as práticas de terreiro são também vivências de enfrentamento à sistemática produção de morte e apagamento instaurados pela colonização e reproduzida pelo Estado em inúmeras metodologias. Por este motivo, este trabalho reafirma o olhar para o Candomblé como uma luta constante contra o ordenamento das opressões que alimenta ações coletivas de liberdade e renúncia aos pressupostos homogeneizadores da narrativa oficial da nação (ALMEIDA, 2019).⁹ Desta forma, mostra também que a cultura e a sociedade são valores construídos pelas pessoas e para as pessoas na utilização de recursos para a experiência da vida em coletivo. Muito além do que a mera condição de observação ou classificação, estes conceitos são alimentos para o estado do Ser humano, e por isso o campo do patrimônio tem grande relevância nesse debate, pois ele constrói parte da manutenção desses valores.

Outra questão é que, histórica, mas com uma tendência crescente nos últimos anos, são os incontáveis casos de violência religiosa contra terreiros de Candomblé e Umbanda nos territórios da Baixada Fluminense, resultando em depredações, incêndios, expulsão dos membros dos espaços, coação dos frequentadores e praticantes, bem como a demonização por parte das correntes religiosas cristãs, que classificamos também como violência patrimonial.

Nos contextos atuais, mas sobretudo históricos, o registro da violência exercida contra a população de Matriz Africana é frequente, e ainda conta com a máquina pública governamental em sua sistemática opressão, uma vez que analisar a narrativa desses casos, traz a constatação de impunidade, abandono e descaso. Esse contexto espelha algumas problemáticas acima mencionadas quando falamos sobre racismo estrutural, ausência de recursos sociais, lacunas e desconhecimento acerca da experiência diaspórica, porque fazem parte de uma mesma metodologia dominante. Observar a conjuntura da vida na Baixada Fluminense e o contexto das existências dos espaços sagrados nos possibilita alinhar o estado de exclusão social determinado pelas estruturas institucionais, com as questões do racismo estrutural acima mencionadas, mas não sem considerar a força ancestral da resistência que vai permear toda a vida do Candomblé.

Neste ponto, a profunda contradição de resistir no ambiente hostil escancara valores

⁹ No livro *Racismo Estrutural* de Silvio Almeida, encontramos três tópicos que destaco aqui como análise de sentido para observarmos a construção deste imaginário de nação. Os intitulados: “Concepção Institucional”, “Concepção Estrutural” e “Raça e Nação” vão trazer um panorama analítico sobre os interesses que alicerçaram a perspectiva de Estado na construção e manutenção das experiências afrodescendentes e como estas refletem até hoje tais problemáticas culturais. Ver em *Racismo Estrutural*. Série Feminismos Plurais. Silvio Almeida. 2019. São Paulo: Sueli Carneiro ; Pólen, 2019.

que precisam ser revistos com urgência. Patrimônio, Cultura e Sociedade formam uma tríade de lugares sociais onde as possibilidades de alargamento das experiências coletivas são primárias na percepção do ser humano como agente da vida. As instituições de ensino formal estruturam incontáveis dificuldades na implementação das Leis Federais 10/639.2003¹⁰ e 11/645.2008¹¹, pensadas para suprir as ausências reflexivas de conhecimento na esfera da educação formal, na tentativa e busca de outros modelos paradigmáticos de pertencimento quanto às vivências das culturas afrodescendentes e indígenas. Submetidas aos entraves da estrutura estatal que não assume a responsabilidade diante das lacunas históricas, estes legados estão em constante desigualdade.

O impacto da violência e a perseguição promovida também pela negligência do Estado cria um cenário coordenado pela lógica escravocrata que organiza a hierarquização dos valores sociais e manutenção do poder hegemônico, criando o ambiente perfeito para as violências acima mencionadas:

A reposição cultural negra, que foi a cultura surgida aqui com alterações em função das relações entre negros e brancos, mito e religião e também entre negros e mulatos e negros e outras etnias, manteve formas essenciais de diferença simbólica capazes de acomodar conteúdos de ordem tradicional africana mas conteúdos reelaborados ou amalgamados em território brasileiro, irradiando-se através das comunidades-terreiros. (THEODORO, 1995, p. 32.)

Este cenário impacta profundamente as religiões de matriz africana e, conseqüentemente, tudo que é composto em torno delas. A política de Estado, no que tange à experiência de algumas casas que conseguiram passar pelo processo institucional de salvaguarda e tombamento, tornando suas reivindicações mais amplamente ouvidas, reflete

¹⁰No dia 09 de janeiro de 2003, o então Presidente Luis Inácio Lula da Silva, no seu primeiro mandato como presidente da República, sancionou a Lei nº 10.639. Sendo considerada um marco na educação brasileira, pois ela tornou obrigatório o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira, além de colocar o Dia da Consciência Negra como data prevista no calendário escolar, apontou debates, que se estendem até hoje, sobre os direitos educacionais de uma população que foi historicamente anulada dessa possibilidade. Além de indicar marcadores muito característicos do racismo estrutural como a negação social da importância das cotas para negros e negras. A lei, completou 20 anos neste ano de 2023, representando a culminância dos esforços do Movimento Negro na luta pela efetivação de uma política educacional que considerasse a participação dos povos negros na formação histórica, cultural, social e econômica de nosso Brasil. Ressaltando também que algumas instituições de ensino não cumpriram as determinações de implementação da lei.

¹¹A Lei 11.645/2008 alterou a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, definindo outras diretrizes e bases da educação nacional, incluindo no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” na tentativa de alinhar as demandas de negros e indígenas diante as pautas da educação formal. Também consta do mandato do Presidente Luis Inácio Lula da Silva, em seu segundo mandato.

uma maior necessidade de diálogo com a demanda constante de validação identitária, que são dinâmicas como as relações cotidianas. Sob este ponto de vista se torna fundamental ressaltar o papel das reflexões, pesquisas, estudos e práticas acerca do Patrimônio, Cultura e Sociedade na responsabilização e em diferentes esferas, para o amplo reconhecimento das experiências dessas populações diante o contexto social.

A noção de patrimônio cultural, social e econômico que costura os debates sobre classificadores específicos para os patrimônios nacionais, serve como metodologia institucional de preservação da memória brasileira, perpassando a ação política do Estado e tem como fim encontrar ressonância na vida cotidiana de pessoas em todas as esferas de suas vivências em sociedade, e que por isso deve ser diversa. Sendo assim, o debate sobre patrimônio da afrodescendência é urgente no que tange ao processo contemporâneo por equidade para as culturas da diáspora, bem como a urgência em metodologias educacionais que insiram as práticas de terreiro na dinâmica da vida e do conhecimento.

Território. Religiosidade. Cultura. Educação. Memória. Sociabilidade. Estes conceitos são eixos organizados pelo Candomblé que construiu parte da Baixada Fluminense. O terreiro Ilé Àṣẹ̀ Ọmọḍẹ̀ Títàn espaço onde esta pesquisa se desenvolveu, é uma casa de Asè¹² fundada em 1989 pela Ìyálórísá Bárbara de Jagum (*in memorian*), que reúne características desse processo de reorganização e ressignificação das culturas afrodiaspóricas por meio das religiosidades geradas como resistência à escravidão, manutenção de legado e memória no pós-escravidão.

Ao longo do processo histórico, social e racial que atravessa tais relações, e que aqui analisamos, a absorção dos valores patrimoniais se reformularam, encontrando ressonância e sentido amplos, que se desdobraram em subjetividades intrínsecas nas formulações das diásporas na Baixada Fluminense. Estas diásporas aconteceram em diversos tempos históricos, produzindo características específicas para os Candomblés da Baixada Fluminense, ressonando diretamente no pertencimento territorial. Assumir as subjetividade e lacunas históricas é um passo fundamental para as pesquisas sobre esse tema e mais ainda para pensarmos como se deram os apagamentos culturais da diáspora, suas motivações e consequências.

Sendo assim, o Ilé Àṣẹ̀ Ọmọḍẹ̀ Títàn comporta narrativas fundamentais para uma

¹² A palavra ASÈ expressa a energia vital que alimenta a prática religiosa ancestral de existência do terreiro como experiência de culto aos Orisàs.

outra configuração das identidades¹³ (GONZALEZ, 1982; GONZALEZ, 1983; GONZALEZ, 1986) e do patrimônio nacional e de terreiro, possibilitando uma atualização para estes conceitos e reflexões, bem como a garantia coletiva do direito às liberdades constitucionais.

Partindo das reflexões acima resumidas, esta dissertação foi dividida em três capítulos, que constroem um panorama atravessado pela experiência desta pesquisadora. Como adiantado, porém, ao longo do processo a pesquisadora se tornou Abian¹⁴ e depois Yaô¹⁵, e neste contexto, sua escrita é o espelho dos saberes ancestrais como mergulho de conhecimento vital para a afrodescendência como potência de existir, em descoberta de outras sociabilidades possíveis.

O primeiro capítulo aborda uma análise crítica, histórica e territorial sobre as narrativas de formação da Baixada Fluminense a partir de estudos contemporâneos, que possibilitam olhar essa geografia como lugar de complexos ordenamentos culturais e políticos que interferiram diretamente na noção de lugar e pertencimento. O historiador Flávio dos Santos Gomes, em seu estudo *Histórias de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*, traz um panorama riquíssimo e detalhado sobre esses territórios, apontando para uma mescla constante de conflito, negociação e presença de africanos e indígenas em um cotidiano de profunda resistência, solidificado pela estrutura quilombola. Para esta pesquisa, esse cenário é o pilar de toda sociabilidade que vai existir através dos tempos e reverberar fortemente o sentido de território afrodescendente na Baixada Fluminense e, mais ainda, em como as terras iguaçuanas vão ser vistas e noticiadas como um lugar de engenhosidade complexa de resistência contra a escravidão.

¹³ A autora Lélia Gonzalez formula uma interpretação baseada na ideia de interseccionalidade como um fator que reúne marcadores culturais como definidores das estruturas que conceituam as experiências identitárias. Estes fatores unem raça, classe, gênero e território como campo de análise. Ver: GONZALEZ, Lélia. A cidadania e a questão étnica. In: TEIXEIRA, João Gabriel Lima (org.). *A construção da cidadania*. Brasília: UNB, 1986, p. 163. GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos. Brasília: ANPOCS, 1983. GONZÁLEZ, Lélia. *O Lugar do negro*. Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

¹⁴ Esta definição diz respeito à pessoa que frequenta o espaço sagrado do terreiro mas ainda não é iniciada na casa, compartilhando a vivência cotidiana mas participando com algumas restrições dos ritos e afazeres, assim como também é impedida de adentrar determinados espaços. Porém, a partir da minha experiência pessoal, se torna fundamental ressaltar que a vivência como Abian tem uma importância fundamental para a construção de referencial sobre a responsabilidade de assumir a vida de uma pessoa iniciada. Durante o abianato, a pessoa presencia o cotidiano da casa de candomblé, aprende os primeiros ensinamentos, observa o ritmo daquele espaço e se torna mais segura para pertencer à esta família.

¹⁵ Pessoa iniciada no culto aos Orisãs que passa pelos ritos da iniciáticos, compreendendo particularidades para a tradição de cada nação, e que nos próximos sete anos terá um compromisso de desenvolvimento com o Orisã e a casa de Candomblé. Posterior aos sete anos a pessoa iniciada se torna Ebomy.

O segundo capítulo é um mergulho na experiência pessoal desta pesquisadora que se transformou em Abian, e por dois anos vivenciou encontros, memórias e saberes ancestrais no cotidiano do terreiro, expandindo a percepção sobre o método da pesquisa acadêmica, e a organizando como fundamento de sua própria existência como filha de Santo. Neste capítulo, a edificação do Ilé Àṣẹ̀ Ọmọḍẹ̀ Títàn; os saberes passados pela Ìyálórìsá Bárbara de Jagum, a matriarca fundadora do Ilé; a continuidade e compromisso da Ìyálórìsà Soraya D' ọ̀ṣọ̀sì, que compõe a sucessão da casa; e os relatos de alguns filhos da Casa, constituem um legado constantemente reafirmado a partir da fé e coragem que a prática do Candomblé exige diariamente.

Mas também fizeram parte desse caminhar uma série de experiências fora do espaço do terreiro, como rodas de conversa em cinco outros espaços sagrados, que são, inclusive, de nações diferentes do Ilé Àṣẹ̀ Ọmọḍẹ̀ Títàn e que falarei mais à frente.

Encontros e atividades fizeram parte de um curso de extensão do qual participei de forma remota e online, por conta da pandemia mundial da Covid-19, que atravessou essa pesquisa, apresentando outras vivências de praticantes dos Candomblés e Batuques que nos mais diferentes perfis, apresentam narrativas muito parecidas na busca por valorização social. São pessoas que têm a vida religiosa como frequentadores de diferentes espaços, pessoas afastadas das suas Casas de origem e outras que cuidam dos seus ancestrais em sua própria casa pessoal, formando um mosaico de narrativas também integram o segundo capítulo porque ajudam a entender a multiplicidade de perspectivas que atravessam as experiências pessoais a mim confiadas.

O terceiro capítulo fecha esta escrita trazendo um panorama entre passado e presente, e indicando movimentos coletivos de ação política dos praticantes das religiões de matriz africana na Baixada Fluminense. Ele apresenta, de maneira histórica e coletiva, ações do movimento negro junto com diversas camadas da sociedade, na tentativa de promover segurança e acesso à direitos sociais para os povos de terreiro, de forma que estas práticas pudessem ser colocadas socialmente nos processos de educação descentralizadas em diálogos igualitário entre a sociedade e o terreiro, entendendo principalmente a potência transformadora da educação.

Neste contexto, ressaltamos que a década de 1980 foi prolifera e se mostra como uma fonte de ação política da luta coletiva por direitos fundamentais que constroem cidadania, ampliam a diversidade e erradica as desigualdades históricas imputadas na diáspora. Tendo a

atuação de inúmeros terreiros de Candomblé e Umbanda essa parte da história da Baixada Fluminense rende conteúdos diversos ainda à espera de serem estudados sistematicamente.

Tomo conhecimento desse recorte histórico durante os encontros em 2019, que mencionei no início desse texto, e durante o primeiro semestre de 2022, visitei, por diversas vezes, três Casas de Candomblé, de nações diferentes, Angola e Jeje, produzindo rodas de conversa e trabalhei na pré-produção de um filme documentário, registrando imagens, coletando áudios e escutando os membros desses espaços sagrados sobre suas histórias de vida no Candomblé e as perspectivas sobre o tempo presente, sendo essa experiência meu elo entre os tempos, passado e presente, na percepção das lutas por direitos sociais. Nesse ponto se faz fundamental voltar ao pensamento que aponta o racismo estrutural e institucional como maior barreira entre os diálogos e as ações tão necessárias do Estado dentro desse contexto.

Esta escrita é uma tentativa de fundamentar a pesquisa como existência da vida cotidiana e mostrar que as culturas de matriz africana produzem o saber da resistência, ao mesmo tempo em que ressignificam as sociabilidades e a própria existência. Por isso, pensar o território, a memória e as identidades coletivas se torna tão fundamental ao olhar estes como patrimônios da diáspora afro descendente no Brasil que acrescenta valores humanitários tão caros à formação social deste país, mas sobretudo inicia uma tentativa de refazer caminhos e valores sociais sobre as populações negras e indígenas que foram, e são, marginalizadas na sua forma de ser.

CAPÍTULO I

VESTÍGIOS E REINVENÇÃO NO ESPAÇO TEMPO DAS RESISTÊNCIAS NA BAIXADA FLUMINENSE: O SER CANDOMBLÉ CONTRA O EPISTEMICÍDIO AFRICANO E INDÍGENA

Exú matou o pássaro ontem com a pedra que só jogou hoje.

Essa frase atribuída aos povos Iorubás¹⁶ contém inúmeros significantes sobre a vivência das culturas africanas e como elas desenvolvem suas relações em sociedade. A pluralidade da existência, o espaço organizado através das experiências e a circularidade do tempo são aspectos fundamentais que organizam a dinâmica da vivência para estes povos. Na condição afrodiaspórica¹⁷, que instaura a partir da colonização europeia e o tráfico escravocrata, a relação tempo, espaço e memória vai formar uma tríade de significados essenciais para as culturas originadas nesse território chamado Brasil.

Início esta escrita apontando as construções subjetivas destes povos para ressaltar a importância destes valores na edificação humana e sentido de legado que vão permear esta dissertação. Assim como o conhecimento vai sendo passado e ressignificado no trânsito da diáspora africana, dentro das possibilidades de cada tempo, esta pesquisa reflete uma série de mudanças pessoais que também aconteceram no fluxo do seu próprio tempo de desenvolvimento.

Sendo o tempo compreendido como grande artífice da vida e senhor de todas as coisas, ele rege e atravessa ele mesmo, possibilitando a circularidade das práticas reescritas cotidianamente, que se tornam alicerce desta pesquisa com a tentativa de olhar o Candomblé

¹⁶ Os Iorubás formam uma dinastia que tem origem na África Ocidental, composto pelos territórios nomeados Nigéria, Benin (antiga República do Daomé) e Togo. Conhecidos como “Nagôs” aqui no Brasil, essas populações são a base do Candomblé que se caracteriza em particularidades, porém a presença dos povos Iorubás instaura uma parcela significativa dos ritos e crenças. Ver “Candomblés da Bahia” de Edison Carneiro e “A busca da África no Candomblé” de Stefania Capone.

¹⁷ Este é um conceito em constante atualização que originalmente discorre sobre a construção de vida coletiva e sociabilidades negras que se formaram no trânsito da escravidão, quando africanos foram submetidos ao sequestro, retirada forçada dos seus territórios de origem, e no mundo colonial são submetidos a diversos processos de anulação da sua cultura. No Brasil este cenário tem uma complexidade profunda pois este país recebeu um maior contingente de africanos escravizados oriundos de diferentes etnias. Na recriação de seus costumes e tradições a mescla de ritos fundam a cultura afrodiaspórica. A coletânea *Decolonidade e Pensamento Afrodiaspórico*, lançada em 2019, reúne uma série com dezesseis textos que apontam reflexões contemporâneas sobre esse conceito trazendo um panorama sobre diáspora africana no Brasil a partir de perspectivas multidisciplinares, ilustrando o impacto da presença negra para a formação identitária deste país e apontando barreiras e possibilidades de reformulações diante desse conceito.

Ketu na Casa Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀mọ̀ḍe Títàn como espelho desse cenário, onde vestígios de práticas culturais se ressignificam como religião, cultura e ancestralidade. Entretanto, é igualmente importante fundamentar o território denominado Baixada Fluminense como respeitável celeiro para a ação das pessoas que lutaram (e lutam) por gerações pela dignidade e liberdade humana (DAVIS, 2018).

Estas (re)inscrições estão inseridas nos modos de falar, na corporalidade, nas estéticas, na mítica da oralidade, na vestimenta, na culinária, na relação com a natureza, em inúmeras formas de ser, que modulam a atemporalidade dos percursos que os saberes fizeram, e fazem, espelhando a construção de um Brasil pouco respeitado. A tão buscada diversidade de concepções sobre a história da resistência da vida na diáspora brasileira, se mostra escancarada nestas sociabilidades, onde ações e fundamentos, que alguns chamam de hábito, tradição e heranças, e para o Candomblé constituiu a noção de legado em permanente ameaça social, apresenta um multiverso de narrativas, identidades e saberes misturados e unidos no tempo da escravidão colonial.

Nesta pesquisa, pensamos nesse emaranhado de experiências como legado ancestral que reverbera a presença negra como uma constante reafirmação de humanidade coletiva. Redes de compartilhamentos, que foram e são, a segunda camada que a história oficial não conseguiu exterminar, pois se construíram nas dobras e margens das narrativas.

Assentadas em sofisticadas formas de transmissão de saberes, populações de pessoas escravizadas deixaram vestígios constantes da sua existência, refeitos pela ideia de religião, que são materializados e ao mesmo tempo vividos subjetiva e emocionalmente, encontrando no conceito de saberes encantados (SIMAS e RUFINO, 2018) um olhar ampliado, sobre si mesmo e sobre a condição das quais foram submetidos. Traçando existências, onde muitas delas são de total desconhecimento de seus descendentes, o Candomblé é primordialmente uma experiência de retorno aos valores civilizatórios de grupos africanos que passaram um longo tempo histórico lutando contra o apagamento das suas experiências:

A partir, das noções de ancestralidade e de encantamento praticamos uma dobra nas limitações da razão intransigente cultuada pela normatividade ocidental. São a partir também dessas duas noções que se enveredam grande parte dos saberes assentes no complexo epistemológico das macumbas. Dobrar a morte, lida nesse caso como assombro, carrego e desencantamento fundamentado no colonialismo, se faz necessário para praticarmos outros caminhos. Esta dobra política e epistemológica é crucial para um reposicionamento ético e estético das populações e das suas produções que foram vistas, a partir de rigores totalitários, como forma subalternas, não credíveis. (SIMAS E RUFINO, p. 11.2018)

Essa forma complexa e intrínseca de sentidos é parte fundamental das sociabilidades brasileiras, que embora não seja construída pelo pertencimento e seja pouco valorizada na amplitude social das relações cotidianas no Brasil, corresponde a uma enorme parcela de pessoas que delas descendem. A população afrodescendente¹⁸ no Brasil, atualmente chega ao percentual de 56,1% da população que se autodeclara negra (pretos e pardos), segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) no ano de 2022, divulgado em portais de notícia, sobretudo com enfoque nas questões sociais da população negra¹⁹. Apresentadas nesta pesquisa a partir dos territórios da Baixada Fluminense, igualmente formado por maioria da população negra, e que tem na sua composição a história da diáspora também marcada pelos incontáveis terreiros de religiões de matriz africana, as identidades em debate encontram profundo sentido de pertencimento, portanto passíveis de serem vista como patrimônio cultural.

Mas então, *porque essas identidades culturais não fazem parte da experiência de vida dessa população?* Esta pergunta me atravessou inúmeras vezes durante o percurso desta pesquisa e ela aparecerá algumas vezes nesta escrita, por conter diversas respostas que também encontrei ao longo desta experiência.

Espelhadas e vivenciadas no espaço do terreiro de Candomblé Ketu, o Ilé Àṣe Oṃoḍe Títàn (em português, a Casa de Força dos Filhos do Grandioso Caçador), fundada pela Iyalorixá Bárbara de Jagum (em memória) e atualmente comandada por sua filha e sucessora, a Iyalorixá Soraya de Odé, faz parte desse cenário anteriormente mencionado. Um espaço sagrado que possibilita o diálogo com as ancestralidades que identifica grande parte desta identidade negra brasileira. Os vestígios do que foram as vidas em África, recriados pelo Candomblé no Brasil, tem um vasto universo de sentidos a nos oferecer como sociedade, e espelha a diversidade de questões e demandas que se formam no pós - abolição, quando o Candomblé edifica suas práticas dentro de territórios como os subúrbios.

¹⁸ Ver: Negros representam 56% da população brasileira, mas representatividade em cargos de decisão é baixa. Senado Notícias. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/videos/2020/08/negros-representam-56-da-populacao-brasileira-mas-representatividade-em-cargos-de-decisao-e-baixa>

¹⁹ Total de pessoas que se autodeclararam pretas e pardas cresce no Brasil, diz IBGE. *Jornal Nacional* | G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2022/07/22/total-de-pessoas-que-se-autodeclararam-pretas-e-pardas-cresce-no-brasil-diz-ibge.ghtml> ; População cresce com mais pessoas negras e pardas. *Poder 360*, Acesso em 22 jul.2022. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/brasil/populacao-cresce-com-mais-pessoas-negras-e-pardas/>

A noção de legado ancestral sempre foi muito importante para as pessoas escravizadas por uma preocupação do que seriam a vida dos seus descendentes. Registros dos mais diferenciados suportes voltam a narrativa dos “mais velhos”²⁰ indicando a preocupação com o futuro, ainda que este futuro estivesse em união com forças ancestrais indicando sempre o caminho da luta pela liberdade. A voz que ecoou, e ainda ecoa, a condição de vida afrodescendente junta fragmentos dos ensinamentos para manter a concepção do existir como algo de maior valor. Nesse escopo de existência, estão o chão, os objetos, as vestimentas, a voz, a comida, os afazeres, as práticas, enfim, o lugar como um território por completo.

Segundo Carlos Eduardo C. da Costa no seu estudo intitulado “*Raízes Negras Dispersas*”: *assenhoreamento no pós-abolição do antigo município de Iguassú (1888-1940)*, a população liberta e alforriada optou, na sua maioria, em permanecer residindo nas terras já estabelecidas dos lugares que tinham como referência de vida:

No período que se seguiu à abolição, de 1889 a 1939, eles [pretos e pardos] não foram expulsos e muito menos migraram para o Distrito Federal como esperado; pelo contrário, permaneceram, e a família continuou residindo nos locais onde os pais e avós foram escravos. Essa permanência também só foi possível por conta do dessecamento de regiões alagadiças e venda de terras até então inabitadas - pois muitos proprietários abandonaram a região após a crise do café. (COSTA, 2018, p. 162)

Neste sentido refletir, acerca das sociabilidades organizadas nos espaços de resistência, como os quilombos, senzalas e aldeamentos, que se mesclaram ao cotidiano pós-abolição, nos possibilita analisar métodos de reinscrição de características afro-brasileiras definidas por estes sujeitos históricos do seu tempo, nestes territórios da Baixada Fluminense. Como veremos mais à frente, as relações na diáspora vão ser construídas por inúmeros atravessamentos de interesses diversos, que mostram que cada estudo é uma ponta da história emaranhada de acontecimentos variados, que entre as lacunas do que vamos encontrando, escutando e reconectando, têm perspectivas de potencializar a cultura, o patrimônio e a identidade destes legados.

Ressalto esta perspectiva pois as Casas de Candomblé mais antigas narram as suas genealogias indicando quem são suas Casas matrizes. Ou seja, de onde vem a origem da sua

²⁰ Esta é uma expressão amplamente utilizada nos espaços sagrados e se referem às pessoas que são mais velhas tanto em idade como em tempo de iniciados no culto aos Orisás.

história, do seu nascimento e da sua edificação, e destas relações as rupturas de tempo e espaço ilustram este como em diálogo e troca sempre que possível. As diferentes experiências de vida na diáspora interligam as Casas como uma grande família em busca de espaço seguro para os seus. Neste ponto a Baixada Fluminense, como território ancestral, de povos originários, africanos escravizados e afro brasileiros apresenta um cenário vasto de ressignificações sobre o processo cultural de formação social.

Voltamos então à pergunta acima: *Mas então, por que essas identidades culturais não fazem parte da experiência de vida dessa população?* Disputas e silenciamentos também marcam fortemente essas formulações, reverberando no histórico de negação, que esta pesquisa aponta como uma pedagogia amplamente construída pelas estruturas racializadas do racismo sistêmico. No texto *Valores Civilizatórios Afro-brasileiros na Educação Infantil*, a professora Azoilda Loretto da Trindade nomeia o Asè (energia vital), a oralidade, circularidade, corporeidade, musicalidade, ludicidade e cooperatividade como aspectos interativos que organizam o pertencimento afro-brasileiro diante a formação cultural oriunda dos espaços sagrados. Reflito aqui sobre esse cruzamento entre diáspora e descendência a partir desses valores culturais e identitários como o legado em constante construção de referenciais para a formação social brasileira. E, sobretudo, como contexto contemporâneo de reparação histórica e social para com estes povos, e com isso, a modificação do olhar sobre as periferias, subúrbios e favelas.

Pensar esses temas, territórios e resquílios de culturas é uma tentativa de reunir memórias que estão fora do imaginário cultural coletivo, mas que são de fundamental importância para a construção de uma nova ordem identitária, que possa dar conta de emancipar culturas historicamente oprimidas e ampliar caminhos de combate às desigualdades estruturais. Por isso, “tanto o Patrimônio, quanto a Memória são categorias de análise social que estão diretamente envolvidas com a Cultura, aqui entendida como uma teia de significados, que possibilita uma melhor compreensão das relações forjadas na longa duração” (LAURENTINO, 2015, p. 11) do tempo histórico onde o conhecimento é vivido e transmitido.

Estes conceitos são vividos nos espaços sagrados como herança e valorizados como pertencimento identitário, como a minha Iyalorixá Soraya sempre diz no dia a dia das funções: “*quando não se sabe de onde a gente vem, não se consegue saber para onde vamos.*”

Esse aprender insere na pessoa emancipação e responsabilidade com o todo, o lugar onde ela existe como parte de uma família ancestral, pois a mesma passa a compreender a sua função social para que aquele coletivo funcione como deve ser. A noção de pertencer que a escravidão arrancou das pessoas ao transportá-las através do Atlântico, se reorganizou no tempo ancestral dos saberes do Candomblé.

No texto *Penso, logo resisto: Como as cosmovisões de indígenas e afrodescendentes podem ajudar a construir uma filosofia brasileira*,²¹ o autor Rodrigo Bertolotto, apresenta agrupamentos de conceitos e formula uma epistemologia coletiva muito interessante, para identificar outros paradigmas de pensamento, juntos “o conceito e o encanto; o sopro e o risco; o visível e o invisível e juntos e misturados” são colocados como referências para dar sentido aos saberes, tornando-os mais dinâmicos no entendimento coletivo. Ou seja, saberes dos povos originários e afrodescendente mesclam sentidos humanos na condução do existir como maior potência.

Imersos nestes sentidos como um estudo, as narrativas dos povos originários, denominados ameríndios também fazem parte da experiência desta pesquisa e serão mencionadas brevemente como uma reafirmação da mesma dívida histórica imputada a estas culturas. Estruturalmente apagados pela violenta ação da dominação e expropriação colonial, os povos originários²² conformam grande parte da experiência social que está amalgamada na identidade da Baixada Fluminense, e são igualmente não correlacionados aos patrimônios, estando de fora das narrativas destes territórios. O genocídio e a marginalização das identidades indígenas provocaram uma repulsa social generalizada, que se configura como uma grande barreira cultural, bem como identificar possibilidades de relação com descendentes nesses territórios. Algumas narrativas orais que atravessaram esta pesquisa afirmaram a união entre povos originários e afrodescendentes na construção de espaços sagrados. Babalorixás e Iyalorixás tem, com certa constância a descendência misturada entre negros e indígenas, e relatam isso em suas falas, apontando uma semelhança entre práticas diante à perspectiva ancestral e espiritual. A pesquisadora Catitu Tayassu apresenta uma perspectiva importante sobre diáspora afro ameríndia considerando analisar a condição

²¹ Disponível em: Como a cosmovisão afroameríndia pode ajudar a construir uma filosofia brasileira. UOL. Disponível em: https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/reconstrucao-cosmovisao-/?fbclid=IwAR231tKPZkPFHteTj1BIN5JXuGZLQnk4pwz1gdCv0qFIKuEc2xaZHz_Sq-Q#cover

²² Conceito contemporâneo que legitima os povos indígenas como detentores originais do território brasileiro e que embasa a valorização dessas culturas como primeiras existências antes da colonização. Este é um conceito político social que mantém sobretudo a defesa aos direitos sociais para estas populações.

brasileira no texto, “Diáspora brasileira: uma diáspora afro-ameríndia”:

Claudio Bolzman – professor pelo Instituto de Ciências Sociais em Genebra –, através de seu artigo intitulado: *De l'exil à la diaspora : l'exemple de la migration chilienne (Do Exílio à Diáspora: o exemplo da migração chilena)* salienta como a diáspora é associada de maneira explícita ou implícita ao exílio. Assim, em diferentes casos, o ponto de partida – o exílio – coincide ou reincide sobre a constituição de uma diáspora. Caberia então inferir justamente o contrário, se tomadas outras ocorrências e considerados outros processos históricos, quero dizer, a diáspora como o elemento – o ponto de partida – e desse modo, seu mecanismo em funcionamento como chave fundamental para compreender o exílio de indivíduos ou grupos. Ela pode ser, também, o fio condutor sobre a história daqueles indivíduos ou comunidades que se dispersam para diferentes países ou que se dispersam num mesmo país e, nele, trabalham e residem, mas sem manter elos ou alianças com seus grupos/países de origem. O emprego do conceito faz-se ainda mais delicado e escorregadio quando aplicado ou reinterpretado, a partir de uma análise que desconsidera os eventos sociopolíticos, os espaços culturais, os territórios de partida e chegada e variáveis que caracterizam os sujeitos, seus deslocamentos e suas condições de existência, antes e depois, quando já integrados (se integrados) em um outro território, língua e sociedade. Esses aspectos, quando não negligenciados, permitem elucidar as condições de dispersão de um grupo – diáspora – e, desse modo, como o exílio se manifesta, ou seja, como ele é apropriado pelos indivíduos e reapropriado pelo grupo que se encontra (ou não) em condições de degrado.”(TAYASSU, 2013. p.163)

As experiências de conhecimento dos povos originários deixaram uma forte presença, fundamentando práticas e elementos dessa história, possibilitando costuras de sentido com as culturas negras, (re) territorializando socialmente essas pessoas. Neste ponto, esta pesquisa quer também lançar reflexões acerca das identidades ameríndias ainda existentes, e como nos aproximarmos dessas culturas, na tentativa de conhecer e reverenciar tais saberes, colocando-os nos lugares sociais da cultura nacional.

O Museu Vivo do São Bento²³, denominado Ecomuseu de percurso, localizado em Duque de Caxias, também Baixada Fluminense, fundado e coordenado por professores-pesquisadores como, Marlúcia Santos de Souza, Antônio Augusto Braz, Filipo da Silva Tardim, Nielson Rosa Bezerra, é um espaço de produção de conhecimento que se debruça em gerar estudos multidisciplinares sobre a presença ameríndia na Baixada Fluminense, sendo uma fonte de grande valor para pesquisas. Neste primeiro capítulo, trataremos alguns episódios e atravessamentos que cruzaram esta pesquisa, e que indicam relações diretas entre as populações ameríndias e africanas nos contextos das lutas históricas.

Desenvolver estudos sobre as concepções negro-africanas e ameríndias na Baixada Fluminense, ressaltando os contextos destes legado afro-ameríndio, se mostra como um caminhar de labirinto entre ausências, apagamentos e vestígios que, resultados do epistemicídio (CARNEIRO, 2005), reverberam na sistemática negação das etnias radicalizadas de forma perjorativa desde a instauração da escravidão como ordem social.

²³ Para maiores informações sobre o Museu, acesse: <https://www.museuvivodosaobento.com.br/>

Porém, esse quebra-cabeça ressignifica outras epistemologias sociais e nos mostra que a união e permanência dos valores civilizatórios, recriados por esses agentes da diáspora, possuem grande possibilidade para outros paradigmas culturais.

Parte significativa que se tem registro da historiografia foi traçada no antigo Recôncavo da Guanabara que é uma geografia de extrema importância para olhar a história da cidade do Rio de Janeiro, problematizando a narrativa oficial, reconfigurando outros personagens deste cenário e modificando a noção dos patrimônios coletivos que ainda precisamos nos aprofundar como pesquisadores;

Enquanto o pensamento não incorporar os saberes dos índios e dos negros, não vamos ter um modo de ver e pensar de uma civilização brasileira. Elas não podem ser rotuladas como filosofias menores, como alternativas. Tratar como algo exótico ou folclórico é uma forma de racismo. Elas têm sim potência para resolver os desafios do agora a partir do nosso território e devem entrar nos currículos de forma transversal em todas as escolas. (OLIVEIRA, 2020)

Neste ponto destaco o livro *Histórias Quilombolas: mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro, século XIX*, de Flávio dos Santos Gomes, que traz a narrativa da organização quilombola *Hydra de Iguassú*, existentes entre os territórios que são hoje Nova Iguaçu e Duque de Caxias, cujos registros da documentação analisada por meio de correspondências e ofício da Secretaria de Polícia para a Corte Imperial, mostram a data de 1812 como um ano dedicado ao extermínio das comunidades de escravizados fugidos ou alforriados, como eram chamados os quilombos. Apresento esse estudo por indicar quantitativos de pessoas negras e indígenas que viviam nesses quilombos tendo seus cotidianos impactados pelo desenvolvimento desta diáspora. Dinâmica e cotidiana a existência coletiva formulam ações diretas que reverberam até os dias de hoje na maneira como estas culturas foram e são absorvidas socialmente.

É fundamental ressaltarmos a maneira como as violências simbólicas e destruições físicas foram metodologias de erradicação dos lugares onde as populações afrodescendentes tentavam edificar suas coletividades, para ilustramos uma repetição de formas de tratamento que se reflete nos dias de hoje. Por este motivo, a noção de tempo e resistência precisa ser colocada por uma análise crítica, pois os tempos mostram os desafios das disputas. Os direitos sociais destas culturas precisam expandir e deslocar-se da condição de resistência para o lugar da valorização em todas as esferas sociais.

Em contraponto à utopia constante de emancipação e liberdades dos quilombolas, a

estrutura do Estado brasileiro vai atuar para a repressão, resultando em violentos processos estruturais de massacres, consolidando a destruição, perseguição e depreciação das formações coletivas destas diásporas no imaginário social, tanto de forma física quanto simbólica. Entretanto, esta e tantas outras pesquisas que surgem cada vez mais, mostram sociabilidades em constante ação de enfrentamento, fornecendo novos conteúdos para categorizarmos estes como patrimônios identitários organizados por outras centralidades e marcadores humanos:

O movimento de fuga era, em si mesmo uma negação da sociedade oficial, que oprimia os negros escravos, eliminando a sua língua, a sua religião, os seus estilos de vida. O quilombo, por sua vez, era uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos. O tipo de organização social criado pelos quilombolas estava tão próximo do tipo de organização então dominante nos Estados africanos que, ainda que não houvesse outras razões, se pode dizer, com certa dose de segurança, que os negros por ele responsáveis eram em grande parte recém-vindos da África, e não negros *crioulos*, nascidos e criados no Brasil. Os quilombos, desse modo, foram - para usar a expressão agora corrente em etnologia - um fenômeno *contra-aculturativo*, de rebeldia contra os padrões de vida pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos. (GOMES, 2006, p. 12)

Atualmente uma das tipificações em torno do patrimônio cultural é embasada na noção de lugares patrimoniais, que veremos mais à frente e que identificam lugares e territórios como parte fundamental do patrimônio de determinado grupo social. No cenário de constante perseguição às barreiras históricas da diáspora, reafirmam-se as dificuldades de validação social destas culturas, por isso, que a legitimação de características que emergem destas experiências precisam ser vistas como culturas e identidades próprias. Os quilombos na Baixada são pouquíssimos estudados, porém suas histórias nascem e solidificam nessas terras, definindo traços específicos das narrativas que vivenciamos constantemente. O espaço geográfico desses territórios possibilitou ambientes ideais para o nascimento de sociedades autônomas formadas por negros fugidos e alforriados, bem como indígenas destribalizados²⁴ e brancos pobres, moldando o espelho invertido da história na Baixada Fluminense, e criando um ambiente de referência para as religiões de matriz africana que posteriormente vão refundar a Baixada pela perspectiva das religiosidades.

Historicamente, organizada pela narrativa do território de trânsitos, da passagem, dos

²⁴ Este termo refere-se aos povos originários que tiveram suas aldeias dizimadas, foram expulsos dos lugares de origem, e/ou, romperam com as linhagens de origem, incorporando-se em outras aldeias e quilombos. Não se trata de um processo de desvalorização da cultura e sim de reagrupamentos de acordo com as possibilidades e interesses de sua existência. No texto de monografia intitulada: *Índios e roceiros: destribalização indígena e a conquista da mata Mineira (1770-1830)*, escrito por Ricardo Batista de Oliveira, se explica esse processo histórico aprofundando características culturais que resultaram na solidificação dessa problemática que reflete questões até os dias atuais.

espaços inacabados, que são marcados por conflitos entre as diferentes esferas do poder e das violências, que configuram disputas pela manutenção da ordem dominante e coronelista tão característicos desse lado de cá da Guanabara, a cultura de terreiro ainda resiste no cotidiano. Na experiência de adentrar os bairros de Nova Iguaçu, principalmente Cabuçu onde se localiza o Ilé Àṣẹ̀ Omọḍẹ̀ Títàn , e onde existem muitos terreiros, podemos observar no dia a dia do comércio, dos pontos de ônibus e das feiras, um contingente grande de praticantes religiosos fazendo suas compras, deslocando-se e transitando nos afazeres diários, que implicam a vida do terreiro. Misturados, mas identificados pela vestimenta, itens específicos, grandes sacolas e seus fios de conta, essas pessoas saltam aos olhos de quem está ao redor, e o que nos remeteu observar e pensar o fluxo do tempo, do qual falamos inicialmente neste capítulo. Tempo e refazimentos moldam a experiência afro brasileira nos espaços ancestrais da Baixada Fluminense.

As histórias das macumbas baixadenses ilustram sociabilidades sensíveis nesses cenários, que construídos por relevos, quilombos e aldeias, mostram o cenário da intrínseca vida coletiva envolta em um poderoso sentimento de fé, extremamente diversos, mas exalando o sentido de ação e manifestação do tempo como um elemento identitário que reeduca nosso olhar sobre essas experiências. Sob esse prisma o lugar Baixada Fluminense, constrói um mosaico onde as Casas de religião de Matriz Africana são composições de um mesmo e grandioso enredo que observamos ao atravessar as ruas:

Partimos do pressuposto de que as experiências circuladas nas práticas são únicas, inesgotáveis e intransferíveis, enredam-se alinhavando uma complexa e diversificada trama de conhecimentos. As macumbas brasileiras codificadas como contextos educativos, de formações e produtores de saberes que se assentam em racionalidades opostas à normatividade do cânone ocidental e vêm a potencializar as experiências subalternas como ações transgressoras. Essas ações, cruzos/rasuras conceituais, são comprometidas com uma transformação radical que ao operar sobre o debate epistemológico busca tensionar as problematizações acerca das justiças cognitivas e sociais. (SIMAS e RUFINO, p. 21. 2018)

Nos territórios coletivos dos espaços sagrados e dos saberes encantados, pairam a oralidade e os registros atemporais²⁵; estes estão contidos na memória dos filhos e filhas da casa, sendo apresentados por meio da afetividade narrativa. As histórias da organização e

²⁵ Atemporais neste contexto tem sentido dos saberes oriundos em África que trazidos na corporeidade das pessoas foram ressignificados existindo a partir de outras formas e suportes, mas que não deixam de existir na narrativa africana, ainda que encontre nos afrodescendentes suas especificidades. Um exemplo dessa reflexão são as saudações aos Orisãs no Candomblé Ketu, suas origens têm existência na experiência africana de relação social e no cotidiano do Candomblé esta é uma forma de saudação ao reverenciar unicamente a presença do Santo não sendo usado no cotidiano social e sim durante os ritos religiosos.

significados originados por africanos e indígenas ressoam em muitos costumes, como os relatos sobre o passado; os ensinamentos dos mais velhos; a devoção à natureza; o respeito como princípio das interações; os sentidos vivenciados, e que não alcançam o lugar de uma experiência linear e objetiva, mas que apontam para as relações sociais por outras lógicas de união e conexão. Neste sentido, ressaltamos a função dos estudos decoloniais como campo de análise e apontamos que no Brasil, acadêmicos e estudiosos de áreas interdisciplinares tem se debruçado em construir conceitos que abarcam as experiências da afrodescendência, identificando tais particularidades fundamentais sobre estas culturas.

A série “Redes Intelectuais epistemologias e metodologias negras, decoloniais e antirracistas”, lançadas em 2020 e 2021, respectivamente, compõem uma coletânea com textos de diferentes reflexões e de ampla multidisciplinaridade, onde as culturas de matriz africana são o pilar analítico:

O volume ora apresentado, assim como o conjunto da Série Pensamento Negro Decolonial, busca reunir diferentes perspectivas teóricas e políticas em torno de um eixo, o antirracismo, cujo deslocamentos, desdobramentos e agenciamentos epistêmicos têm o intuito de estimular reflexões sobre o uso e interpretações de matrizes do pensamento negro, assim como a necessidade de formação de novas redes intelectuais na produção do conhecimento.

Disso se trata este primeiro volume, bem como o conjunto da Série Pensamento Negro Decolonial: enunciar desde um lugar negro decolonial, em busca de aprendizados e conhecimentos coletivos, à luz de epistemologias e metodologias às quais o lugar importa. (ALVES e ALVES, p,20. 2020)

Sob esta perspectiva essa pesquisa olhar para os lugares, tanto a construção da Baixada Fluminense como os espaços sagrados de terreiro, como territórios autônomos nas suas capacidades de reinvenção político-cultural e produção de conhecimento, que embora marcados por inúmeros conflitos e tensões, são lugares constantes de enfrentamento às violências raciais e legitimação da vida, que sustentam a luta ancestral pelas liberdades humanas.

A experiência da vivência no Ilé Àşę Omođę Títan nos ressignificou constantemente para a noção de lugares e uma reflexão que descrevo aqui como sendo a primeira percepção desta pesquisadora neste espaço tem encontro com o momento de pedir a bênção.

O rito dos filhos de Santo que se curvam diante à Mãe de Santo para pedir a bênção é construído por inúmeros ritos antecessores. Vestir-se com a roupa adequada, adornar estas vestimentas com tecidos que cruzam o corpo, inserir os fios de conta dos Orixás, e para os recém iniciados, carregar a esteira onde esses filhos e filhas se deitam para a bênção, é tão

importante quanto o momento da bênção. Essa ritualística ensina o cuidado nos mínimos detalhes, a importância da observação constante na relação entre as pessoas e as coisas que falam dos seus cotidianos e, principalmente, o respeito diante dos que detêm maior conhecimento. O cuidado com os detalhes, a importância do olhar que se desloca e a relação de respeito podem apontar ensinamentos fundamentais para o campo do patrimônio as suas produções de inscrição do simbólico na ação da prática.

A história oral muitas vezes me chegou neste momento, pela voz dos mais velhos que viram nesse rito dos mais novos o espelho do tempo para rememorar seu período de iniciados, e em outras conversas alguns relembram constantemente a tradição de pedir a bênção aos avós, avôs, tios, tias, madrinhas e demais familiares que fora do espaço do terreiro também marca profundamente o sentido de gratidão, cuidado e proteção que este rito evoca na sua prática religiosa e cultural.

Olhar a história cultural do Candomblé na Baixada Fluminense como um território de assentamento para populações, que formularam tanto a fuga quanto o refazimento da liberdade, características amalgamadas no âmbito da vida cotidiana, nos possibilita perceber que as práticas das religiosidades serviram como alicerce e refúgio para contrapor diversas formas de expressão dos males provocados pela escravidão e dominação colonial, mas que vão além dos ritos religiosos, e espelham identidades coletivas. Com isso, os espaços que antes solidificaram a crença e ressignificação da vida negra, indígena e mestiça tornaram-se também um território de refazimentos dos sentidos coletivos e manutenção identitária.

A cultura brasileira é uma das maiores provas da importância que os africanos e seus descendentes tiveram e ainda têm na história do Brasil. Mesmo tendo sido escravizados e tratados como inferiores, esses homens e mulheres, que foram arrancados de diversas regiões da África, conseguiram recriar novos laços de identidade, de parentesco e de sociabilidade que foram elementos fundantes do Brasil que conhecemos hoje. Por isso, a história brasileira só pode ser entendida levando-se em consideração esses atores sociais e a trajetória dos povos africanos que ajudaram a formar o Brasil e os brasileiros. (SANTOS, p. 284. 2017)

Neste jogo entre ausências, negligências e ressignificações as populações afrodescendentes afastaram-se das suas próprias histórias, tornando as vivências afro diaspóricas algo pouco relacionado às identidades baixadenses, bem como a apropriação de seus patrimônios, principalmente no que corresponde a condição basilar de perpetuar o patrimônio por meio da formação identitária e coletiva. A instauração do racismo como política de definição da vida no sistema colonial trouxe uma característica que tornou-se uma

barreira quase intransponível: a denominação das identidades negras como produtoras da noção de mal.

Relegar aos oprimidos pela colonização racista a culpabilização pela maldade, através do marcador da cor da pele, imprimiu todas as outras classificações pejorativas que derivam desta estrutura, e que tornam as culturas de terreiro alvo de tantas violências.

Na tentativa de unir as bordas da história, memória e identidade de terreiro, esta pesquisa identifica no centro das reflexões algumas práticas do cotidiano do Ilê Àṣẹ̀ Omọ̀de Títàn, que adentrando reminiscências da experiência do *Candomblé Iorubá de Nação Ketu*²⁶, instaura a presença ancestral resultante de ensinamentos e ressignificações do longo período escravocrata no Brasil, que jogam por terra as invenções racistas sobre as experiências de terreiro.

É fundamental considerar que especificidades, ditadas por características territoriais, estabelecem uma ordem híbrida das ações cotidianas, gerando a mescla de ritos onde as divindades encontram e compartilham o espaço sagrado das existências e práticas que fazem parte de um tempo definido pela junção de encantamentos que foram possíveis serem praticados. Neste contexto, as narrativas regionais, já amplamente estudadas por pesquisadores sobre a Baixada Fluminense, identificam a necessidade de “compreender como a escrita regional se configura e como os estudos produzidos na Baixada Fluminense se inserem em uma dinâmica nacional” (LAURENTINO, 2015, p.2) é basilar na produção de sentido sociocultural.

Como já mencionamos, no espaço do terreiro o patrimônio é o caminho da vida, das muitas vidas, das plantas, dos bichos, dos objetos, da terra, da água, do vento, da circularidade, do invisível, do sensorial que organiza a memória para repetir as heranças confiadas através das gerações. Sendo assim, “ao refletirmos sobre memória como instrumento de resistência por um determinado grupo social, nos parece pertinente refletir sobre como esse grupo trabalha com a memória, no sentido de produzi-la e transformada em

²⁶ Dentre os escravizados pertencentes ao grupo dos Nagôs estavam os Yoruba (Iorubá). Suas crenças e rituais são parecidos com os de outras nações do Candomblé em termos gerais, mas diferentes em quase todos os detalhes. Teve início em Salvador, Bahia, de acordo com as lendas contadas pelos mais velhos, algumas princesas vindas de Oyó e Ketu na condição de escravizadas, fundaram um terreiro num engenho de cana. Passaram, então, a reunir-se num local denominado Barroquinha, onde fundaram uma comunidade de Jeje-Nagô. Posterior a este acontecimento, já no Brasil colônia, as irmandades negras divergem em perspectivas diversas, que são ainda conflituosas em suas relações. O Candomblé Ketu ficou concentrado em Salvador, depois da transferência do Candomblé da Barroquinha para o Engenho Velho passou a se chamar Ilê Axé Iyá Nassô mais conhecido como Casa Branca do Engenho Velho sendo a primeira casa da nação Ketu no Brasil de onde saíram as Iyalorixás que fundaram o Ilê Axé Opô Afonjá e o Terreiro do Gantois. Ver: Candomblé Ketu. *Geledes*. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/candomble-ketu/>

patrimônio constantemente atualizado através de sua prática social” (LUCINI, 2014, p. 19).

“*A Casa de Força dos Filhos do Grandioso Caçador*,” tradução feita pela Mãe de Santo Soraya, que como dito anteriormente herdou o legado do cuidado da sua mãe e matriarca, a Ìyálòrisá Bárbara de Jagum, é um lugar onde a ancestralidade se alinha à ação cotidiana de valorização da cultura ressignificada em religiosidade. Nesse sentido, aquele espaço dentro da Baixada Fluminense é a terra consagrada por Olodumaré, divindade suprema da cultura Iorubá, para a edificação do terreiro. Estas terras também foram pensadas por Yá Bárbara de Jagum, porque a maior parte dos seus filhos e filhas de santo, assim como uma comunidade de amigos e irmãos, tinham em Nova Iguaçu uma referência como lugar de maior liberdade das práticas religiosas. A partir de 1989, a casa se ergue na história da Baixada, no bairro de Palmares, somando-se a algumas casas que também começavam as suas atividades. Neste ponto, é importante pensar esse período temporal por meio de um olhar crítico. Segundo a herdeira e atual Mãe de Santo, Ìyálòrisá Soraya D’Odé, a perseguição religiosa nos bairros do Centro do Rio, onde habitualmente estavam os terreiros, também foi um fator determinante para a mudança, ou seja, as terras de Nova Iguaçu, mais distantes, ofereciam também um sentido de proteção e segurança para os praticantes das religiosidades de matriz africana.

O que se mostra como mais uma contradição do processo de vida para as religiosidades de matriz africana, essa dicotomia entre segurança e hostilidade, quando percebida mais à fundo, traz à tona a narrativa de que a proteção vinha pela ação dos próprios terreiros, ou seja, um estava atento ao outro, as lideranças religiosas conheciam umas às outras e sabiam quem eram os filhos e frequentadores das casas, e por esse motivo sentiam-se seguros tendo uma relação de proximidade e cuidado entre eles. Algumas dessas narrativas me foram apresentadas no processo de escuta dessa pesquisa me fazendo pensar sobre as redes de acolhimento e cuidado tão faladas no mundo contemporâneo, mas tão comum para os terreiros de Candomblé. A história oral de todos os espaços sagrados que escutamos nesta pesquisa indica os terreiros, tendo seu ápice nas décadas de 1980 e 1990, como as principais redes de cuidado e acolhimento para as populações afrodescendentes.

No livro *Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*, publicado em 2013 pela Universidade Pontifícia Católica do Rio de Janeiro, as autoras Denise Pini Rosalem Fonseca e Sonia Maria Giacomini apresentam estatísticas, dados e análises sobre terreiros mapeados entre 2009 e 2011, projeto financiado pela SEPPIR (Secretaria de Políticas de

Promoção da Igualdade Racial, criada em 2003) categorizando contextos políticos/sociais que apresentam um panorama das violências estruturais como a perseguição policial e as condições adversas dentro dos territórios, espelhando a ação dos atendimentos e acolhimentos dos terreiros, historicizando processos de repressão e resistências, identificando locais e espaços religiosos que fazem parte do contexto, da Baixada Fluminense, na produção das religiosidades como ação de resistência cultural e trazendo múltiplos agentes que contribuíram nos processos de concretizar os terreiros como lugar patrimonial.

Apontamos esse estudo como uma possibilidade de construção de um olhar acerca desta realidade por mostrar, com objetividade, contextos sobre violência, racismo e intolerância religiosa, mas sobretudo por conceituar a importância da ideia de território quando compreendemos as ressignificações das populações constantemente marginalizadas e perseguidas em suas práticas sociais, culturais e religiosas:

a) O território é, antes de tudo, uma construção espacial relacional e, portanto, social e humana, diferenciando-se assim profundamente de uma territorialidade essencialista, natural, biológica, animal, especialmente por se fundamentar na problemática das relações de poder socialmente produzidas.

b) Embora não tenha a mesma amplitude de “espaço”, coetaneidade de objetos, ações e símbolos inerentes à condição humana, o território envolve a dinâmica espaço-poder (ou espaço em sua dimensão política, lato sensu), ao longo de toda história social, respeitadas suas especificidades culturais e geográficas, isto é, cada contextualização espaço-temporal.

c) O território, portanto, envolve relações socioespaciais enquanto relações de poder produzidas nas dinâmicas de apropriação e-ou dominação do espaço pela sociedade, poder, tanto na sua macropolítica mais tradicional, ligada ao aparelho do Estado, quanto micropolítica e simbólica.

d) Finalmente, o território deve ser visto muito mais através do movimento de destruição e reconstrução territorial (des-re-territorialização) do que enquanto entidade estável, o que equivale a afirmar que ele é construído, tanto pela fixação de fronteiras quanto pela mobilização conexão e controle de redes. (FONSECA E GIACOMINI, pg.42,43. 2013)

Um território que carrega no seu histórico os maiores indicativos populacionais de negros e negras, de afrodescendentes, explicitando dimensões complexas de relações que nos oferece noções subjetivas de pertencimento e coletividade, que são fundamentos das religiosidades, e tão necessárias no estudos sobre cultura, patrimônio e sociedade. O cenário destas concepções formam uma gama de realidades para muitas releituras, mas que também configuram memórias ancestrais destes processos de territórios narrativos. Unindo as bordas deste contexto, a religiosidade, a resistência e as práticas coletivas se mantêm como garantia própria das comunidades de terreiro para a reprodução da sua existência. A manutenção do

território sagrado garante o ato de existir em diferentes tempos:

Em cada esquina onde Exú come, o mundo é reinventado enquanto terreiro. Os terreiros, as esquinas, as rodas, os barracões são expressões do caráter inventivo e das sabedorias das populações afetadas pela experiência da dispersão e do não retorno. Na perspectiva da epistemologia das macumbas a noção de terreiro configura-se como tempo/espaço onde o saber é praticado. Assim, todo espaço em que se risca o ritual é terreiro firmado. Neste sentido, esta noção alarga-se, não fixando somente nos referenciais centrados no que se compreende como contextos religiosos. A ideia aqui defendida aponta para uma multiplicidade de práticas, saberes e relações tempo/espaciais. (SIMAS E RUFINO, 2018, p. 42)

Com isso, a reflexão acerca do sentido territorial entre os passados, presentes e tempos atuais nos remonta algumas travessias dos tempos que a luta pela existência configura como um aspecto fundamental que vai permear toda existência negra na diáspora: o enfrentamento ao racismo estrutural e sistêmico ao qual essas populações e suas práticas vão ser submetidas.

A dominação colonial que estrutura valores racializados engendra o epistemicídio cultural, refletindo em uma condição hegemônica que torna inacessível o acesso, valorização e pertencimento patrimonial construído e perpetuado por pretos, pretas, indígenas e mestiços nos contextos da recriação sócio identitária, naturalizando a narrativa da colonização como padrão estabelecido, ensinado e reproduzido em toda teia social. Assim como os debates de patrimonialização implicam que analisemos os atravessamentos do racismo dentro do campo do patrimônio, tais reflexões precisam colocar o território como um marcador independente e passível de gerar indicadores por meio dele mesmo.

A constante disputa pela necessidade de legitimação histórica promovida pelas estruturas sociais é um entrave mediante as necessidades cotidianas dos povos de Matriz Africana, pois a mesma estrutura social relegou tais povos ao lugar de não produtores de cultura. Como já refletimos anteriormente, os processos de violência colonial destruíram parte das possibilidades de emancipação dos povos em diáspora inserindo o discurso da negação como fator principal.

Um ponto importante a ser problematizado, e que rende uma pesquisa independente, são as documentações históricas e o direito de acesso e utilização destas fontes. Sob esse olhar as metodologias de educação para o patrimônio perdem grande escopo de registro e fontes diretas porque as estruturas institucionalizadas não tratam esses registros com a devida importância. Constantemente escutamos relatos de incêndios que destruíram documentações

sobre o período da escravidão no Brasil, passagens sobre destruição proposital de tantos registros ou negligência diante das constantes necessidades que a manutenção patrimonial demanda. Essas são metodologias institucionais do racismo estrutural, e como afirma Boaventura de Souza Santos:

O genocídio que pontuou tantas vezes a expressão européia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranhos e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas ou grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres, e as minorias em geral (étnicas, religiosas sexuais). (SANTOS, 1995, p. 328)

A filósofa Sueli Carneiro analisa que o epistemicídio engendra ainda “instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento” (CARNEIRO, 2005, p. 96). As práticas de terreiro que formam elos da afrodescendência, reverberando em inúmeros saberes afro-brasileiros, podem ser visto também como mecanismos de conversão, da condição imposta por essas estruturas, que tentam o apagamento como metodologia de aniquilação, para a resistência coletiva como produção de uma outra sociabilidade.

Nesse sentido, o espaço sagrado do terreiro é onde existe a reinvenção da vida coletiva e reprodução, por meio dessa forma de ser, de valores civilizatórios que vão garantir a continuidade do que é intangível e ao mesmo tempo muito real, portanto patrimônio em constante experiência. O saber e cuidado do lugar e da experiência como patrimônio são valorizados em todas as ações do terreiro, reconhecido como fundamento das vidas ali existentes, cuidados com respeito e devoção por seus filhos e filhas, mas invisibilizados nas identidades culturais fora do terreiro.

Para dar imagem a tal reflexão, lanço aqui uma experiência de observação no espaço do terreiro, que surgiu ao acompanhar o dia de atividades da Casa. Os utensílios como baldes e bacias, por exemplo, que são usados para realizar determinados ritos, são nomeados pelo Orisa pertencente a cada objeto. Os preparos respeitam o dono do utensílio de forma muito

irrefutável. O manejo, a limpeza, a organização ritualística, fazem desses objetos parte de um patrimônio que contempla suportes materiais e imateriais em uma mesma lógica, uma vez que aquele objeto é algo que pode ser visto, tocado e manuseado, ela conta parte da história daquela cultura, mas também pertence à uma força ancestral, que é vivida e sentida. Força ancestral que orienta os filhos e define a vivência. Ancestralidade que faz parte de aprendizados daquele espaço e que foi ensinada há séculos, onde a maior parte dos filhos e filhas não sabem como esses saberes começaram. Os saberes encantados do espaço sagrado do terreiro são sentidos que circulam em diversos universos ao mesmo tempo.

Remontando à frase Iorubá do começo deste texto, Esù, o grandioso mensageiro, costurou as bordas do tempo com a linha invisível da repetição dos saberes ancestrais, alinhando na contemporaneidade os caminhos pelos quais os terreiros seguem na luta contra as violências, que toma novas proporções, e na manutenção da energia sagrada, emancipação e liberdade. Ainda assim, as casas de santo e templos sagrados, dos Candomblés e Umbandas, inscrevem sua presença na Baixada Fluminense sendo os guardiães de narrativas pouco conhecidas sobre identidade, resistência, memória, coletividade e patrimônios.

Aprofundaremos algumas reflexões estruturais centralizadas na ideia de território, com o intuito, de refletir sobre a condição contraditória de luta pelos direitos sociais das populações afro descendente, identificando que, algumas metodologias de cerceamento desses direitos são parte de uma cultura engendrada para a anulação dos patrimônios que se formaram a partir da diáspora.

1.1 - Baixada Fluminense e a formação dos territórios encantados: africanos e povos originários reinventam a vivência

Até que os leões contem suas histórias, as histórias de caça privilegiará os caçadores.

- Ditado Nigeriano atribuído ao escritor e crítico literário Chinua Achebe

No período colonial / escravagista²⁷, a noção de território construída a partir do entorno da Guanabara nomeou os espaços geográficos, da atual Baixada Fluminense, como “Cercanias da Guanabara”, “Recôncavo Guanabarino”, “Aldeia de Iguassú”, “Litoral da Baía

²⁷ Chama-se período colonial a época que vai de 1500 até 1822 quando a invasão portuguesa se solidifica nesta terra antes chamada Pindorama pelos povos nativos, que posteriormente recebeu outras denominações até instaurar o Brasil como nome oficial.

do Rio de Janeiro” e “Fundo do Rio”.²⁸ Margeados pelos rios²⁹ que cortavam as terras, a oeste do Rio de Janeiro, tais espaços formavam um trajeto feito para fomentar o escoamento de recursos naturais aqui existentes que foram extraídos para construção da cidade do Rio de Janeiro, além de servir como itens de exportação e moeda de troca. Uma característica importante é pensar que esses monopólios estavam centralizados em famílias específicas, que detiveram durante séculos o direito legal de exploração de tais recursos, sendo os herdeiros destas famílias os detentores de inúmeros patrimônios materiais desse período histórico.

Essa característica exploratória é uma marca histórica da Baixada Fluminense e vai permear todas as narrativas sobre os municípios que compõem as treze cidades da baixada, conseqüentemente reverberando na subjetividade da população, em especial no que corresponde aos processos de apagamentos e lacunas acerca desse período. Sobrando a história da colonização e diante de narrativas negativas sobre as origens formativas na diáspora, as pessoas do dia a dia deslocam-se para busca de referenciais que se encaixam nos moldes estabelecidos por esta mesma colonização.

Com isso, a construção identitária dos moradores da baixada se entrecruza com a ideia naturalizada da dominação, que instaurada pela escravidão molda um imaginário distanciado do pertencimento para com as culturas afrodiáspóricas. Entretanto estudos dessa última década destacam-se como leituras de interessante aprofundamento os textos, dentre eles:³⁰ “*Museu Vivo do São Bento, escrita e militância: projetos de educação e cultura Afro-Brasileira na Baixada Fluminense*” e “*Cultura Afro-Brasileira na Baixada Fluminense: pesquisa e ensino*” de Eliana Santos da Silva Laurentino; “*A ‘redescoberta’ da Baixada Fluminense: Reflexões sobre as construções narrativas e as concepções midiáticas acerca de um território físico e simbólico*” de Anne Lucia Enne; “*Arte e Patrimônio na Baixada Fluminense*” de Cristina Pierre da França e Daisy Santos Soares; “*Aprendendo Yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas*” de Stela Guedes Caputo; “*Batuques de Candomblé: histórias, trajetórias e reflexões de cinco yalorixás do candomblé da Baixada Fluminense para repensar a educação*” de Alessandra Maria de Almeida Aguiar. Estes textos atualizam um debate muito importante sobre educação e território, apontando as potências históricas da Baixada

²⁸ Para informações detalhadas sobre esse processo de expropriação, distribuição e nomeação dos territórios da Baixada Fluminense, ver o curso online: *Os tempos da Baixada*, aula 1, promovido pelo Museu Vivo de São Bento. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=o5hi_4O8ppl

²⁹ Os rios Saracuruna, Sarapuí, Botas, Capivari, Iguaçú e Inhomirim são os que resistem até os dias atuais.

³⁰ Conteúdos publicados em diferentes anais acadêmicos e disponíveis para download. Segue nas referências bibliográficas.

Fluminense na construção narrativa-social centralizando as contradições, características e disputas desses lugares.

Inicialmente identificadas pelos troncos Tupinambás, Tamoios e Tupis,³¹ tendo na pilhagem histórica um reflexo do apagamento social que estas culturas sofreram, e sofrem, essas três etnias dos povos originários aparecem nas narrativas como sendo as mais encontradas nessas localidades. No ano de 2020, a Casa de Cultura de Nova Iguaçu trouxe para o seu espaço físico a exposição: *A cultura tupi nas terras de Guaguassu: Fragmentos da história iguaçuana da Pré-História ao Século XVII*, que no texto de apresentação traz a seguinte informação:

Gravuras, vasos de barro, urnas funerárias, cocares e outros artefatos indígenas diversos compõem o acervo da exposição. Outro atrativo consiste nas primeiras edições de livros raros do século XVI. Algumas peças remontam à pré-história: é o caso de uma lâmina de machado com procedência estimada entre 6 e 9 mil anos. A mostra promete uma experiência imersiva desde o início, já que, para conhecer o espaço, visitantes precisam adentrar em uma estrutura com aspecto de oca. Os povos pertencentes ao tronco Tupi foram os últimos povos indígenas a habitar o território atualmente conhecido como Nova Iguaçu. Antes deles, os tamoios, que pertencem ao mesmo tronco, também fizeram morada na região. Muito mais tarde, no século XVII, constituiu-se a Vila de Iguassú, utilizada como pouso de tropeiros que transportavam e revendiam mercadorias ainda no período colonial. Durante o Ciclo do Café, em 1822, a vila foi alçada à condição de município. Atualmente, trata-se de uma das cidades mais populosas da Baixada Fluminense.

Apontamos esse trecho pois, por meio dele, podemos levantar algumas reflexões sobre o processo de desaparecimento cultural ameríndio na Baixada Fluminense. Em primeiro lugar, ele se constrói por parte do massacre dos corpos, o genocídio é uma metodologia da colonização, e que demanda um estudo aprofundado das diversas expedições dos primeiros tempos da colonização, pois desse processo se organiza o aniquilamento definitivo dos povos originários na vida social destes territórios. Porém, a continuidade se constrói pelo aniquilamento subjetivo e imaterial que a colonização instaura. Objetos e narrativas acerca das histórias indígenas foram intencionalmente transformados em notas estereotipadas na cultura nacional para mascarar as violências coloniais, diluindo a presença dos povos originários nesses territórios, até tornar-se quase desconhecida suas existências.

Entretanto, nota-se pela manutenção e bom estado de conservação dos itens da

³¹ Predominantemente, os Tupinambás estavam no que corresponde hoje o município de Duque de Caxias e os Tamoios e Tupis no que corresponde o território de Nova Iguaçu Para maiores informações, ver o curso *Indígenas e Africanos na Baixada Fluminense*, do Museu Vivo de São Bento, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HSsWgzsDqYI&t=9847s>

exposição mencionada, que esses objetos sempre existiram como resquícios dessas culturas, o que traz à tona a questão sobre a quem interessa o amplo acesso às informações contidas na memória das identidades indígenas da Baixada Fluminense? Quem possui o direito de pertencimento desses patrimônios indígenas? Quais lacunas de conhecimentos poderiam ser preenchidas a partir de um processo amplo de estudo e educação por meios dessas heranças? Quais subjetividades são legitimadas a partir da narrativa de uma exposição como esta?

Pensar essas questões perpassam de forma direta pela noção de patrimônio que buscamos debater nesta pesquisa, uma vez que a reflexão circunda em torno de problematizar os processos de expropriação, mas, também, de apontar vestígios e possibilidades de reconhecimento desses povos na história da Baixada Fluminense como contribuição para a formação de aceção cultural ampla e igualitária.

Esses sujeitos históricos relegados ao lugar social do inábil, ignorante, incapacitado, folclórico, dentre tantos outros significados pejorativos, produziram sociedades amplamente sofisticadas nas suas relações humanas³². Nota-se por exemplo, na Baixada Fluminense um traço característico da formação dos bairros mais afastados dos centros urbanos, por ruas compondo trilhas que mantêm as geografias dos espaços de vivência onde aldeias e quilombos se formaram como resistência. Caminhar por esses bairros é rememorar parte de uma conformação estética/urbanística vista nos antigos mapas e cartografias traçados no período colonial, quando estes territórios eram indígenas. Sobretudo nos bairros que são formados por casas antigas, os significados desses territórios ainda são percebidos pela sua organização oriunda dos sentidos construídos pelos povos originários, nas trilhas e percursos de deslocamento.

Ainda sobre esses bairros, as ruas na sua maioria são nomeadas por palavras indígenas. Porém, escutando as pessoas nas ruas, ponto de ônibus, fila do mercado ou nos transportes públicos, grande parte desses moradores se surpreendem com essa informação. Entretanto, a Baixada Fluminense continua sendo uma fonte de estudo para grupos diversos. O Instituto de Arqueologia Brasileira (IAB), sendo este situado em Belford Roxo, município da Baixada, e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) são dois institutos de pesquisa com vasto conteúdo na produção de pesquisas e estudos que se debruçam sobre a presença ameríndia e africana na Baixada, a fim de fomentar outros significados para esses territórios.

³² Ver: Grupo A Cor da Baixada/FEBF/UERJ Caxias. Grupo Geopovos/IM-UFRRJ Nova Iguaçu. Instituto dos Saberes dos Povos Originários Aldeia Jacutinga.

Observar o micro dentro do macro cotidiano é uma tentativa de alargar horizontes perdidos e identificar outras pluralidades de experiências remanescentes. Os bairros da Baixada são territórios com uma gama enorme de leituras contemporâneas que precisam ser vistos como lugares dos patrimônios em ressignificação.

Voltando ao tempo passado, no contexto de (re) fazer o território, indígenas, em diferentes contextos em constante resistência ao genocídio, travaram lutas³³ contra a colonização, se unindo aos africanos oriundos dos muitos processos de fuga e insurreição, encontrando nas terras de Iguassú, a possibilidade de formação de novas organizações sociais, inicialmente nomeadas por aldeamentos.

Tais sociabilidades, que nomeamos a partir do processo de pensamento acadêmico como afroameríndias (TAYASSU, 2013), e aqui têm espelham-se com as práticas das religiosidades, as interações sociais, a ressignificação simbólica, enfim os modos de vida refeitos, que são ao mesmo tempo formas de afirmação da condição humana diante o genocídio cultural, e que mencionamos para ampliar a voz dos povos que atuam na legitimação cotidiana, nos indicam caminhos possíveis de construção de outros paradigmas culturais.

Entretanto, especificamente a religiosidade se torna a expressão mais latente dos grupos afro diaspóricos ocupando lugar de maior destaque na história social das heranças, porque também refletem uma disputa de poder narrativo diante à hegemonia. Logo, a ocupação dos símbolos e práticas afirmam a ação do enfrentamento à ordem de subjugação, indicando que sempre existiram lugares de resistência. Neste ponto, destacamos a importância de pensar a patrimonialização como forma de reafirmação da condição humana e coletiva negada pela escravização. Ligada a esta ideia, também se formam confluências de saberes, onde é importante observar a vida cotidiana como uma reflexão desses elos em reconstrução.

Abro aqui então uma fresta nessa escrita para nomear alguns aldeamentos indígenas mencionados no curso *Africanos e Indígenas na Baixada Fluminense: ancestralidades, resistências e identidades no território de Duque de Caxias*, que reúne estudos e análises de alguns dos mais reconhecidos pesquisadores, como Eliana Laurentino, Marlúcia Santos de

³³ A guerra mais citada por historiadores do tema, como Marlúcia Santos de Souza, Nielson Bezerra, Ana Maria Silva Pará Poty Kariri, Paula Moura Aponê Kariri Xocó, que integram grupos de pesquisas na Baixada Fluminense, sendo educadores da questão indígena ressaltam nos conteúdos audiovisuais de debates promovidos pelo Museu Vivo de São Bento, a data de 1865 quando Tupinambás, no território da atual Duque de Caxias, formaram uma resistência contra colonizadores.

Souza, Nielson Bezerra, Antônio Carlos Gomes, Ney Alberto G. de Barros e Denise Vieira Demétrio sobre a história sociocultural da Baixada a partir desses povos, sendo assim, são relatadas os aldeamentos: Tucano, Sarapuí, Jacutinga, Sapopemba, Guatiguaba, Marambaia, Tucuruçu, Suruí, Jaguará, Taquanuçu e Paranaguape, que constam nas documentações nomeadas Carta de Sesmarias, hoje acervo do Arquivo Nacional da Cidade.

Utilizo essa perspectiva da circularidade (TRINDADE, 2013), anteriormente apontado como valor civilizatório afro brasileiro, a diversidade de referenciais e conteúdos de análise, para registrar ainda que, na Baixada Fluminense, os primeiros povos africanos chegados na condição de escravizados foram os povos Bantos³⁴. Entretanto, com o trânsito do genocídio e epistemicídio, inúmeras e grandes mudanças no curso do tempo, a maior parte dos vestígios culturais aqui encontrados por meio das práticas de resistência alicerçadas nos terreiros são pertencentes às culturas Iorubás, e esses deslocamentos importantíssimos de serem estudados sobre o períodos históricos do Brasil mas também como estes imputaram mudanças significativas no desenvolvimento identitário desses povos. Os povos Bantu, que são o pilar do Candomblé Congo Angola precisam ser mais estudados no contexto da Baixada Fluminense.

Neste estudo, foram identificados, por meio de pesquisas online e indicação de pesquisadores próximos, um maior quantitativo de terreiros oriundo dos Iorubás Ketu, e para além de mapeamentos oficiais já mencionados, que também não refletem nem uma parcela dos terreiros nestes territórios. Entretanto, é inegável que existam relações entre indígenas e bantus igualmente importantes, mas desconhecidas na história social da baixada.

Esta pesquisa se ateve ao universo Iorubá/Ketu, sobretudo porque o contato com o terreiro estudado trouxe uma série de correlações que só são compreendidos quando entendemos que nestas culturas os Orisà determinam caminhos, confiáveis aos seus, e que, por isso, conhecer a história não-oficial demanda um mergulho na constante descoberta. Sobre esse encontro pessoal refletiremos no capítulo 2.

No livro *Histórias dos Candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa*, José Beniste apresenta reflexões sobre a Baixada Fluminense e os Candomblés nas décadas de 1950 e 1960. No subcapítulo *Baixada Fluminense, a Casa do Candomblé*, o autor indica que:

³⁴ Ver a publicação “Da história negada à luta por uma visibilidade igualdade” de Jeusemir Alves da Silva, conhecido como Tata Ananguê, que se refere ao cargo de liderança religiosa no candomblé Banto, sendo o mesmo um pesquisador da existência dos povos bantos na Baixada Fluminense.

A necessidade de uma maior liberdade nas ações religiosas promoveu a vinda de Terreiros do centro da cidade e de outros bairros para a Baixada. A necessidade de espaços para a realização de tais ritos, a busca por fontes de água natural e o silêncio natural exigido nos momentos de maior concentração religiosa fortaleceram a ideia de ocupação da região. Composta por 13 municípios, serviu para a instalação dessas casas, cujas estatísticas indicam um número provavelmente superior a dez mil Terreiros. Duque de Caxias, o município mais populoso, e Nova Iguaçu, o de maior extensão da região, acolhem o maior número dessas comunidades religiosas.” (BENISTE, 2020, p. 139)

Utilizamos esse apontamento para ilustrar que a Baixada Fluminense desde sua fundação é substancialmente alicerçada nas diásporas afroameríndias, atravessando ciclos em tempos diferentes, oferecendo oportunidades de reestruturação, e instaurando na história da formação cultural carioca lugares sólidos de atuação. Sobretudo, é primordial reafirmar como as potencialidades de resistências diante dos extermínios se alinham nesses territórios tendo o espaço do terreiro como refúgio. Um projeto respeitável chamado *A tradição dos Orixás*, cujo início se deu no ano de 1987, reuniu uma série de lideranças religiosas de matriz africana e ativistas do movimento negro da Baixada, em diálogo para a construção de reivindicações em torno da preservação e proteção dos patrimônios de terreiro, na tentativa sempre constante, de liberdade religiosa.

Parte desses encontros registrados no livro *A tradição dos Orixás: valores civilizatórios afrocentrados*, dos autores Luís Cláudio de Oliveira e Edlaine de Campos Gomes, ilustram uma similaridade entre os passados históricos das culturas da diáspora: a constante necessidade de luta coletiva pelo direito e valorização destes saberes como patrimônios culturais. Todo o passado, desde o mais longínquo e escravista até o mais recente, traz a narrativa da ação de violenta opressão, constante fuga e (re)existência para qual as vivências de terreiro estão subjogadas. No capítulo 3 discutiremos mais a fundo esse conteúdo.

O intelectual e geógrafo Milton Santos formula uma reflexão importante a partir do conceito de cidadanias mutiladas, em um texto de mesmo nome: *As Cidadanias Mutiladas*³⁵. Santos analisa os cruzamentos entre questões dos preconceitos, racismos e discriminações, por uma série de práticas cotidianas. Segundo ele, a maior parcela da população negra não encontra meios para o exercício da liberdade, acesso e relação com suas heranças culturais, sendo esta uma metodologia programada pelo Estado para uma organização sistêmica de

³⁵ Parte integrante de uma coletânea nomeada “O Preconceito” a partir de um simpósio de mesmo nome realizado em 1996 no Salão Nobre da Faculdade de Direito da USP - São Paulo.

negligências históricas.

Estruturadas sobretudo na educação formal, tanto escolar quanto acadêmica, a transmissão acerca das contribuições africanas e ameríndias, não alcançam a condição de uma educação para o conhecimento, uma vez que a educação ofertada faz parte do processo de epistemicídio. Sendo assim, a questão estrutural é sempre tema fundamental para o pensamento coletivo que se faz comprometido com políticas reparatórias nas mais diversas esferas em que elas existem. A condição afro-brasileira de cerceamento da construção das identidades na diáspora é uma lacuna de desigualdades para os não cidadãos:

Poderíamos traçar a lista das cidadanias mutiladas nesse país. Cidadania mutilada no trabalho, através das oportunidades de ingresso negadas. Cidadanias mutiladas na remuneração, melhor para uns do que para outros. Cidadania mutilada nas oportunidades de promoção. Cidadania mutilada também na localização dos homens, na sua moradia. Cidadania mutilada na circulação. Esse famoso direito de ir e vir, que alguns nem imaginam existir, mas que na realidade é tolhido para parte significativa da população. Cidadania mutilada na educação. Quem por acaso passou ou permaneceu na maior universidade deste estado [São Paulo] e deste país, a USP, não tem nenhuma dúvida de que ela não é uma universidade para negros. E na saúde também, já que tratar da saúde num país onde a medicina é elitista e os médicos se comportam como elitistas supõe frequentemente apelo às relações, aquele telefone que distingue os brasileiros entre os que tem e os que não tem a que pedir para ser tratados. E o que dizer dos novos direitos, que a evolução técnica contemporânea sugere, como o direito à imagem e ao livre exercício da individualidade? E o que dizer também do comportamento da polícia e da justiça, que escolhem como tratar as pessoas em função do que elas parecem ser. (SANTOS, 1996-97, p. 135)

Esse longo parágrafo sintetiza as estruturas históricas sobre as quais nos debruçamos ao analisar neste primeiro momento, como um traço da formação social brasileira, no que tange a composição das camadas racializadas, que se aprofundaram na condição afrodiaspórica do pós-abolição, refletidos pela experiência das religiosidades de matriz africana, que guardam parte do legado negro e indígena. Os ordenamentos da diáspora foram traçados de forma a impactar a vida nos processos sociais, educacionais, territoriais, nas relações com as comunidades, famílias negras e afrodescendentes, condicionando a desigualdade de pertencimento que se torna cada vez mais difícil de ser rompida.

Como já dito, as culturas de terreiro, aqui pensadas pelo Candomblé Ketu, juntamente com as contribuições indígenas, preservaram parte dessas sociabilidades culturais, entretanto encontram-se em desigualdade nos debates de patrimônio, cultura e educação. Assim, a condição de rever narrativas que possam promover os saberes ainda pouco conhecidos sobre a Baixada Fluminense e suas relações socioculturais são oportunidade de reafirmar a vasta e

ampla história de patrimônios nestes territórios.

A ideia de uma população oriunda das diásporas e migrações que formam a Baixada Fluminense, serem também protagonistas e atuantes diretos de ações coletivas contra as violências religiosas e raciais, imputadas pela hegemonia dominante, abre a possibilidade de atravessamentos dessas populações na história. Com isso amplia-se a possibilidade de afirmarmos que a história do cotidiano e as ações práticas compartilhadas são parte de uma narrativa potente que se desenvolve, também, a partir dos espaços sagrados, como os terreiros, tentando chegar a toda sociedade. Nesse bojo, o patrimônio, a cultura e a identidade são conceitos essenciais de fortalecimento coletivo, que ganham outros sentidos a partir desses espaços.

1.2 - Memória Ancestral e os Saberes Atemporais: Cosmogonias das vivências afrodescendentes na resignificação do *Ser* na diáspora



“Volte ao passado para pegar o que ficou para trás”

O Sankofa é uma simbologia poderosa, que sugere uma volta ao passado para resgatar o que ficou para trás e refazer, no presente, um futuro mais completo. Os símbolos Adinkras são oriundo dos povos Akan³⁶, localizados na atual Gana, eles fazem parte de um histórico de vestígios que a população africana deixou representada em alguns trajetos por onde passou, para que os povos que viessem depois conseguissem identificar a presença de sua cultura, e nessa identificação, reafirmar a importância da luta pela liberdade. Como já foi dito, essa presença foi reinventada de muitas formas, traçando uma série de estratégias nas experiências da diáspora. Para tal, a diversidade organizada por meio do terreiro é formulada por elementos simbólicos onde o diálogo com a subjetividade constrói outras noções de patrimônio. Essas existências são entre mundos que entrelaçam imaterialidades nas formas materiais de ser e estar, do visível que é sentido, do saber que é praticado, transplantando sentidos nas mais diferentes formas de existir.

Sobre esses aspectos nos debruçamos em observar a perspectiva da memória ancestral e seus fazimentos encantados, que ora transitam por objetos, falas e contextos, ora estão relacionados aos ritos, afetos e práticas, formando partes complementares dos saberes encantados, refletindo na perspectiva mais ampla de patrimônio cultural.

Neste breve espaço de escrita, o cruzo (SIMAS e RUFINO, 2018) entre práticas e saberes vão ilustrar as percepções desta pesquisa, diante da repetição que o fazer no terreiro propõe como apuro do saber, ou seja, quanto mais se observa e se dedica em fazer mais se

³⁶ Formam um vasto grupo étnico cuá do Gana e Costa do Marfim, que incluem os acupins, aquíens, anins, axantes, baúles, assins, bonos, fantes, zemas, dentre outros, que durante o tráfico escravocrata desembarcaram forçosamente no Brasil, na Praça Mauá no território do Rio de Janeiro, conhecido como Pequena África, ainda existem resquícios da simbologia Adinkra em vários lugares. Recentemente alguns coletivos formados por pessoas negras se dedicaram em reconstruir esses símbolos descortinando parte dessa presença na Pequena África.

aprende. Inicialmente esta foi uma estratégia para permanência dos elos, na manutenção do segredo, que no curso do tempo, se torna o suporte da memória da existência e transformação que reinventa a vida.

A noção ampla de legado é solidificada por meio das práticas, mas também reverbera na memória ancestral um sentido muito específico de valores civilizatórios que pode relacionar a importância do patrimônio de terreiro entre construções intangíveis e identidades culturais, formulando estas presenças na formação sociocultural do Brasil de forma intrínseca pela perspectiva da memória ancestral como valor humano. E como parte dos processos apreendidos durante esta pesquisa, retornaremos entre tempos e memórias almejando recolhê-las de maneira com que elas ilustrem seus próprios sentidos.

Trago aqui uma observação minha diante da experiência cotidiana do terreiro e a hora das refeições. Destaco que cada dia no terreiro tem uma ritualística a ser determinada pela Mãe de Santo e o dia de referência daquela atividade, algumas com especificidades para algum Orisà ou função a qual a Casa está voltada. Porém, a hora em que a família se une para o almoço traz especificidades como a ordem que se deve servir as refeições, dos mais velhos para os mais novos, o espaço na mesa compartilhado entre os membros de acordo com a função que exercem, a espera de todo o grupo pela autorização da Ìyálórìshà, seguidos pela saudação Ajeum - que no Iorubà significa comer juntos - neste momento das refeições os filhos confraternizam, relacionando suas refeições, as comidas e a condição de compartilhar o alimento, que é do corpo mas também das energias, como esse momento de profunda intensidade de sentidos no mergulho das memórias:

O termo Ajeum é muito abrangente, não se refere somente à comida destinada aos homens, porque também é denominativa da comida destinada aos orixás. Para o seu preparo, porém, são exigidos alguns preceitos, tanto na montagem como na entrega. Muitas vezes o homem compartilha com o orixá o mesmo alimento que lhe é ofertado. Este momento provoca a distribuição e a movimentação do Axé da casa, fortalecendo e trazendo um maior entrosamento das forças divinas com o homem. O alimento faz o ser humano mais feliz e proporciona um melhor equilíbrio e harmonia na comunidade! (Candomblé Fé e Ostentação, 2020)

Assim como o pássaro que olha para trás e aponta o futuro, abrimos a roda dos processos históricos nesse tempo presente para trazer mais um apontamento sobre as contribuições de africanos nessas terras, que reflete sobre a memória ancestral. Desembarcando apenas como o seu corpo, suas memórias e suas práticas culturais, essa população corporificou as relações sociais, passadas a partir das memórias compartilhadas

pela oralidade e prática coletivas durante os momentos de rito, desenvolvendo-se no dia a dia, mas fortemente relacionadas à manutenção dos sentidos dos seus lugares de origem. Ou seja, o saber praticado como valor humano ficou contido na memória e passado de geração em geração a partir da vida no terreiro, e por esse motivo, tornou-se legado e manutenção dessas memórias. Por isso, o momento de compartilhar as refeições tem seus ritos e ordenamentos, pois toda forma de relação destas culturas expressam a força vital dos legados.

Por esse olhar, a memória se torna o elo principal entre os tempos, tempos esses que circulam entre passados e se complementam no presente para a continuidade ao futuro. Sendo esse ponto fundamental para pensarmos a experiência que o terreiro propõe como memória ancestral: não existem rompimentos entre os tempos, pois ele é circular e se completa com a memória ancestral e as relações cotidianas, sendo estas também sentida como uma ligação entre os povos de terreiro, o sentido da existência, e a ancestralidade.

O tempo, a natureza, o simbólico, a perspicácia, dentre tantas outras qualidades desenvolvidas por africanos e ameríndios na produção desses conhecimentos e resistências como as bases para a vivência coletiva na diáspora, conformam um forte sentido de cultura ancestral que vai ser ancorado na memória como suporte e no corpo como espaço. Compartilhado por meio das religiosidades, ele ensina a fé, a esperança, o respeito e a responsabilidade como métodos definitivos de manutenção dos saberes encantados. E mais ainda, são essas possibilidades que vão garantir a repetição dos ritos e saberes dos terreiros:

O corpo, suporte de saberes e memórias, é também terreiro. O corpo é também um tempo/espaço onde o saber é praticado. O corpo terreiro ao praticar seus saberes nas mais variadas formas de inventar o cotidiano, reinventa a vida e o mundo em forma de terreiros.

O corpo é o primeiro registro do ser no mundo, é o elemento que versa acerca das presenças e reivindicações de si, é o que nos possibilita problematizar a natureza radical do ser e as suas práticas de invenção. O conceito de diáspora africana nos orienta como perspectiva analítica para pensarmos as múltiplas presenças das populações africanas e de seus descendentes nas travessias das encruzilhadas transatlânticas, como também na codificação do que vem a se estabelecer como Novo Mundo. (SIMAS e RUFINO, 2018, p. 53)

A chegada nesse lado do Atlântico, as negociações entre as populações da diáspora e o sistema escravocrata, a união entre povos originários e africanos, a conjuntura territorial compartilhada como temporalidade para a manutenção dos sentimentos ancestrais, apresentam a memória como parte dos valores civilizatórios acima citados, uma vez que “não há como pensar a memória sem pensar que elas estão situadas em contextos históricos” (SIQUEIRA, 2019, p. 19.) - ainda que tais contextos históricos sejam dinâmicos, inundados

de acontecimentos coexistentes e complexos na sua forma de construção e leituras contemporâneas.

Com isso, reafirmamos que analisar a memória ancestral presente no terreiro é perceber, por exemplo, a força dos membros que passaram por ali e agora estão no Orún, é sentir a vastidão das histórias contadas e recontadas pelos filhos da Casa, que apontam suas trajetórias de coragem e entrega, que demanda *Ser* do e no terreiro, é compartilhar a experiência das religiosidades na comida preparada pela Mãe de Santo para alimentar seus filhos e visitantes, com a mesma responsabilidade com que se preparam as comidas de Santo. Dentre muitas travessias a memória ancestral alicerça fragmentos entre os tempos e afetos que são narrativas que tentamos reencontrar enquanto estamos vivendo.

Podemos, assim, refletir mais profundamente acerca do quanto a problemática das definições socioculturais que classificam os patrimônios nacionais, e garantem permanência e valorização por meio de ações do Estado está distanciada dos processos subjetivos que são fortes características dos contextos de terreiro. Com isso, sinalizamos para uma urgência na revisão dos significados classificatórios de pesquisas e instituições no que corresponde aos patrimônios da cultura afrodiáspórica, considerando, também, para estes marcadores a noção de tempo coletivo como fundamento principal.

Hoje, quando um filho de santo do Ilé dança o siré³⁷ assentado pelo seu Orisà, ele movimenta as memórias dos tempos passados, nos quais a resistência, luta e ressignificações garantiram a vida daquele Ser, daquela divindade e de todas as histórias³⁸ vividas por essa energia. No instante da roda, o Orisà vem para esse tempo presente recontar as possibilidades de resistência, aprendizados e curas, indicando que a sua existência atravessa qualquer barreira e se une aos seus escolhidos. Nesse ponto, a memória de quem participa é parte do registro possível daquele instante, e refletimos que a memória coletiva é um valor inestimável do/no terreiro.

A roda do Candomblé libera o corpo dos aprisionamentos sociais racializados para subordinar a população afrodiáspórica. Dançar no Candomblé é curar relações desumanizadas pela escravidão ao mesmo tempo em que se transmite memórias de existências, restituindo a pessoa e seu Orisà e revertendo o apagamento naturalizado por

³⁷ Siré Orisá é a roda de dança feita no início do Candomblé cantada e dançada para todos os Orisá e compreende o começo das saudações para a chegada dos Santos na terra.

³⁸ Estas histórias são popularmente conhecidas como Itans, sendo as histórias dos Orisàs em suas experiências de vida. Para os Iorubàs cada filho e filha herda características do seu Orisà e perpetua suas experiências por meio dos ritos religiosos.

inúmeras violências. O *axé*, igualmente um valor civilizatório (TRINDADE, 2013), energia vital ancestral que o Orisà vem trazer para sua Casa, insere vida ao corpo que o carrega, e ao corpo coletivo do terreiro.

No livro *O terreiro e a cidade*, o sociólogo e professor Muniz Sodré apresenta um tópico denominado *Axé e Terreiro*, onde reflete que:

Compreende-se assim por que o *axé* é o elemento mais importante do patrimônio simbólico preservado e transmitido pelo grupo litúrgico de terreiro no Brasil. *Axé* é algo que literalmente se planta (graças às suas representações materiais), num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido. Existe *axé* plantado nos *assentamentos* dos orixás, dos ancestrais e no interior (*inu*) de cada membro do terreiro. Cabe a *iyalaxé* (mãe do *axé*), que coincide com a *ialorixá* (“mãe” ou zeladora dos Orixás) conduzir a liturgia (a experiência ritualística e iniciática) responsável pela alimentação e distribuição do *axé*. Descreve Juan Elbein: “Recebe-se o *axé* das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa, numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais e pelas palavras pronunciadas.” (SODRÉ, 1988, p. 97-98)

O *axé* é a energia que o Orisà traz para compartilhar entre seus filhos e sua Casa, na memória dos que ali estão e assentada no corpo dos que dormem enquanto dançam, essa energia alimenta também esta relação com o tempo e os aprendizados. Esse tempo ancestral é unicamente subjetivo e ancora os patrimônios do terreiro pela forma como o *Ser* e o sentir se mostram na experiência. Sendo assim, percebemos que o reconhecimento das inúmeras formas de ser e estar que constituem o corpo do terreiro passam por diferentes maneiras e suporte de existir, no entanto, o conceito da memória ancestral é presente como fundamento para estas práticas.

Um exercício primordial e constante é analisar as narrativas contadas pelos filhos e filhas de Santo nas suas trajetórias de aceitação da religiosidade de terreiro como parte de si. As idas e vindas, os receios e medos, incertezas e dúvidas sobre se constituir como parte desse corpo ancestral são apontados por muitos ali. Entretanto, em toda história de travessias em si mesmo, existe um ponto em comum: o sentimento arrebatador que constrói uma necessidade afetiva de praticar a religião do Candomblé, alinhada com a força dos Orisàs, mostrando que essa missão é um constante processo de reminiscências.

Sob esta perspectiva, a filha ou filho tem na memória ancestral o diálogo entre os desafios e as conquistas, narrando a memória da própria trajetória imbricado ao sentido suscitado pela relação com o Orisà. Podemos também relacionar esses suportes da memória

aos fios de conta, as roupas características do rito, nos objetos de cada Orisàs, devidamente guardados e respeitados, nos inúmeros símbolos que cada filha/o carrega como forma de relação entre memória, história e presença atemporal, formulando diálogos constante entre materialidades e imaterialidades que a memória ancestral se conecta com a experiência compartilhada no espaço sagrado e fundamentada pela condição de legado.

Ao longo dos anos, procurei seguir os passos de minha avó materna e também minha Mãe de Santo, para preservar o nosso patrimônio. Eu queria um espaço para contar a nossa história: um museu de memórias e de preservação deste acervo. Um objeto em especial me despertou para esta ideia: o banquinho de madeira da minha avó. A partir daquele objeto, comecei a reunir os outros e percebi que tínhamos uma coleção importante. Na época, parecia maluco ter um museu num terreiro, mas conseguimos o fato inédito de criar, ainda nos anos [19]90, um museu dedicado a abrigar uma parte da memória do candomblé a partir da trajetória da nossa família. (Mãe Meninazinha de Oxum, 2021)

Aponto o depoimento acima de Mãe Meninazinha de Oxum, Iyalorixá do Ilê Omolú e Oxum, localizado em São João de Meriti, também Baixada Fluminense, que no ano de 2021 inaugurou no espaço da sua casa, um museu com peças sagradas que contam a história do Ilê, desde a sua fundação, para ilustrar a noção de tempo e seus atravessamentos anteriormente refletidos e que nesta pesquisa está entrelaçada à ideia de memória ancestral. Objetos, histórias e sentimentos são parte de uma mesma energia, que não se separam e que contém o mesmo sentido de importância diante da experiência do terreiro. E a cada novo membro esta história se renova começando uma nova trajetória.

Relato aqui uma experiência no Ilê Àşę Omođę Títàn. Observando a cozinha da casa e conversando com uma irmã de asé, falávamos sobre os pratos que decoram parte da parede daquele cômodo. Nesse instante a Iyá Soraya passa por essa conversa e nos diz que aquela louça é parte das cerâmicas que sua falecida mãe carnal e Mãe de Santo, matriarca do Ilê, tinha em sua cozinha. A memória das coisas é um componente vital da memória ancestral e se constitui como fundamento nos patrimônios destes espaços. A permanência dos objetos para além das pessoas é uma forma de legitimar a presença dos que construíram o terreiro e inscrever a condição ancestral para os que virão depois, que continuarão em outros contextos. Xícaras, talheres e louças nomeiam os filhos e os seus Orisà, unindo as histórias entrelaçadas pela missão da fé e o compromisso da manutenção dessas memórias.

Com isso as classificações de patrimônio, cultura e sociedade que se propõe pensar o espaço do terreiro como um lugar de produção do conhecimento, e legitimar esse

conhecimento no cotidiano das relações sociais, precisam olhar estas questões como prioritárias para tais processos.

1.3 - Povos Originários e Afrodescendentes: Patrimônios das diásporas afro-brasileiras como eixo entre as disputas por narrativas de legitimação

Desculpem a desarrumação. Na minha casa, vão-se juntando ao acaso papéis, embrulhinhos, coisinha, é o jeito do negro nagô. - Oluô Agenor

Patrimonializar um conhecimento é legitimar toda a sociedade detentora desse saber, colocando-a no contexto da identidade e valor sociocultural de uma nação. Este fato, quando aplicado às culturas historicamente marginalizadas, implica na dissolução de um sentido hegemônico e atravessa muitas questões relacionadas às disputas de poder, produzindo um amplo valor identitário e legado nacional.

Quando analisamos os processos em torno da patrimonialização dos bens culturais³⁹, saberes e modos de vida das culturas das diásporas, ou seja, as vivências classificadas como marginais no que tange o termo de lugar à margem da sociedade oficializada pelo Estado, percebemos que o caminhar dos processos de preservação está bem distante de uma ação contínua e cotidiana, pois organizam-se na condição da salvaguarda como processo institucional. Estabelecer a centralidade das classificações tendo como referencial os valores civilizatórios refletidos anteriormente, que formulam os saberes do cotidiano nos terreiros, é o primeiro passo na confirmação de um compromisso urgente de reparação histórica, social e econômica, para com esses espaços.

Neste espaço de escrita, vamos refletir sobre o processo de patrimonialização considerando tanto aspectos ligados à definição do IPHAN como órgão público que legitima e conduz tal processo, quanto as reflexões apontadas nas tentativas de registro e salvaguarda iniciadas por algumas casas.

³⁹ Este é um conceito que no bojo da noção de patrimônio abarca a construção de valores sociais, práticas, saberes, celebrações, modos de fazer, lugares, dentre outras expressões culturais que formam determinado grupo social e constrói para este grupo sentido identitário. A noção de bem cultural expressa uma série de sentidos sobre as práticas socioculturais que estão em constante dinâmica do cotidiano.

Compondo uma tentativa de alargar horizontes em torno desses conceitos, assim como o próprio processo definido estruturalmente pela instituição, afirmamos que são em si mesmo insuficientes na sua capacidade de olhar a existência do terreiro como construção identitária e autônoma. Isso porque a demanda histórica por reconhecimento das contribuições que as religiosidades e tradições afro diaspóricas construíram, passam mais uma vez por uma condição urgente de proteção social, uma vez que este tempo histórico da contemporaneidade traz uma atualização dos discursos de ódio e violência patrimonial para com esses espaços nos territórios da Baixada Fluminense, com o adendo da naturalização da violência social.

No que corresponde aos debates contemporâneos sobre patrimônios afro-brasileiros, os espaços de terreiro oferecem extenso campo de metodologia. Cito aqui o documento intitulado *Dossiê Bens Culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro* produzido pelo Leafro (*Laboratório de Estudos Afro- Brasileiros*) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), em cooperação com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), por meio do Termo de Execução Descentralizada (TED), que apresenta estudos sobre algumas comunidades afro-religiosas na Baixada Fluminense, compreendendo um longo período (aproximadamente 2010 e 2019) de processos analíticos acerca do estado e reivindicações dos terreiros de Candomblé e Umbanda, que envolve uma “tentativa de explicitar o que elas significam e como são percebidas por seus sujeitos detentores e intérpretes, para fins de reconhecimento como patrimônio cultural” (LEAFRO, 2021)

Produzido a partir de encontros com lideranças religiosas dos espaços sagrados localizados nos diversos municípios da baixada, as *Oficinas para a Salvaguarda das Referências Culturais de Matriz Africana: comunidades e lugares sagrados*⁴⁰ contém um material valioso para ilustrar como os Terreiros e Casas são agentes diretos de atuação na formação social da baixada, atuando no micro cotidiano⁴¹ do bairro que existe, ao mesmo tempo em que se dedicam em cuidar por conta própria dos bens culturais da comunidade religiosa.

⁴⁰ tais atividades aconteceram no ano de 2019 compreendendo um encontro e atividades na UFRRJ, campus Nova Iguaçu, como citado na introdução desta dissertação.

⁴¹ Este termo se refere ao cotidiano que não é visto amplamente pelas estruturas sociais, mas que fazem parte de um cenário muito potente de atuação de inúmeros agentes sociais no combate às desigualdades estruturais que acontecem no dia a dia das relações sociais.

Por outro aspecto, por iniciativa da própria comunidade do terreiro, foi construído um espaço reservado para guarda e exposição de objetos, imagens, recortes de jornais e revistas referentes à história e trajetória da casa, do seu fundador, da cultura religiosa e tradição da Nação Ijexá. Um espaço de memória que chama atenção de quem visita o terreiro, incluindo um roteiro com uma visita guiada, em que filhos da casa, juntamente com Pai Zezito, comentam as imagens e objetos em exposição. (AA. VV., 2020, p. 25)

Constantemente preocupados com a qualidade de vida dos praticantes, frequentadores, familiares, amigos da comunidade e populações ao seu redor, e igualmente, atentos aos processos históricos que impactam seu tempo, as lideranças religiosas assumem um papel crucial nos debates sobre a inscrição da presença do terreiro na memória local. Muitos desses espaços detém registros da sua trajetória nos mais diversos suportes, desde a fundação até os dias atuais, apresentando narrativas que se misturam com o desenvolvimento do bairro ao seu redor. Este processo organizado pelos terreiros identificam e legitimam a noção de patrimônio pela condição das trocas e vivências.

São incontestáveis as provas apresentadas da atuação dos terreiros na manutenção da vida em coletivo. Tomamos aqui como exemplo as documentações e imagens construídas pelas Casas, que servem como reconhecimento e legitimação para a comunidade. Porém, nos debates com a estrutura governamental, esses materiais compõem apenas parte das documentações exigidas, consideradas como tendo “menos peso” na pontuação classificatória. Neste ponto, retorno à reflexão anterior acerca dos entraves que estas classificações apresentam, uma vez que “a afetividade é o tempo da ancestralidade, diferente do tempo da História” (SODRÉ, 2021) e definidora das possibilidades de efetivação das práticas. Com isso, essa pesquisa quer indicar a afetividade como um marcador social de extrema importância na forma de relação entre os patrimônios e as vivências de terreiro.

A categorização de bens culturais segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Patrimônio Nacional (IPHAN) é insuficiente para o diálogo entre patrimônio e demandas de terreiro, e ressaltamos essa instituição pela condição estatal e de poder no que compreende legitimar referenciais identitários presentes nas culturas diversas que formulam a ideia de sociedade brasileira, assim como a instituição mantenedora de ações de políticas públicas para o patrimônio.

Tal marcador teórico insere na educação valores sobre o patrimônio nacional a serem ensinados como prática de cidadania coletiva. Voltando à referência debatida e apresentada no dossiê acima mencionado, percebemos ausências e lacunas no trato para com as cidadanias dos bens culturais de terreiro, que reforçam estereótipos limitantes por esta

instituição estatal, que deveria configurar-se como um pilar amplo de responsabilidades na contribuição dos processos reparatórios, uma vez que define em suas diretrizes na busca por valores mais amplos. No referencial teórico do site do IPHAN, a educação patrimonial é apresentada pela reflexão abaixo:

Todas as vezes que as pessoas se reúnem para construir e dividir conhecimentos, investigar para conhecer melhor, entender e transformar a realidade que as cerca estão realizando uma ação educativa. Quando tudo isso é feito levando em conta algo relativo ao patrimônio cultural, então trata-se de Educação Patrimonial. A Educação Patrimonial constitui-se de todos os processos educativos formais e não formais que têm como foco o patrimônio cultural, apropriado socialmente como recurso para a compreensão sócio-histórica das referências culturais em todas as suas manifestações, a fim de colaborar para seu reconhecimento, sua valorização e preservação. Considera-se, ainda, que os processos educativos devem primar pela construção coletiva e democrática do conhecimento, por meio da participação efetiva das comunidades detentoras e produtoras das referências culturais, onde convivem diversas noções de patrimônio cultural. (IPHAN, 2014)

De acordo com as informações compartilhadas na sistematização através do dossiê, a Baixada Fluminense agrega na sua extensão territorial a maior quantidade de terreiros do Estado do Rio de Janeiro, refletindo a condição de constante ação independente e coletiva dessas comunidades socioculturais, no que corresponde os processos autônomos de preservação. Entre negociações e insurreições, os terreiros apresentam um complexo panorama de patrimônios, que organiza a estética e o sentido cultural por outras perspectivas.

Tomamos por exemplo alguns dos terreiros apresentados pelo dossiê que estão com processos institucionais abertos há anos, alguns deles com mais de uma década entre o dia de abertura da solicitação e o período das atividades da oficina de salvaguarda onde essa temática foi debatida. Sem a devida resposta do IPHAN percebemos a mesma estrutura de apagamento cultural antes mencionada como metodologia do epistemicídio (CARNEIRO, 2005). Ou seja, processos institucionais de salvaguarda dos terreiros de Candomblé na Baixada Fluminense tramitam por anos dentro da instituição do Estado sem que nenhuma resposta seja encaminhada, e enquanto isso, esses patrimônios passam por violência, racismo, exclusão social chegando inclusive à terem suas atividades findadas por falta de segurança. Reverberando diretamente na condição de abandono estrutural, sobretudo mediante a constante violência religiosa, esses espaços deixam de ser vistos como patrimônio cultural na sua condição mais ampla, e mais ainda passam a entender as instituições como mais uma barreira de acesso e valorização cultural.

Observar as transformações desses territórios a partir da cultura produzida por esses

povos mostram as maneiras como as escritas do tempo e história moldam um território testemunha das reconfigurações da resistência cotidiana, e também, da memória coletiva desses espaços. Essa característica de testemunha vivente entre os tempos é a ancestralidade de todos os saberes e, na roda dessas percepções, os patrimônios acontecem, se solidificam de forma autônoma, mas cercado por fragilidades históricas que dizem muito sobre o racismo estrutural tão vigente nos debates atuais.

A experiência traçada por essas vivências pode também ser significada no conceito de “Escrevivência” da literária Conceição Evaristo, com o qual essa escritora instaura a ideia de que as culturas negras vão traçando suas histórias de vida, imbricadas nas ações de aquilombamentos e resistências do dia a dia. Neste conceito, a autora vai traçar narrativas onde a vida que acontece na luta contra as violências, físicas e simbólicas, inscrevendo-se a partir de sujeitos negros, sobretudo mulheres negras, ao mesmo tempo nas histórias de liberdade e emancipação coletivas. Neste aspecto, os debates sobre patrimonialização e terreiro se distanciam em esferas cruciais, pois a inscrição do tempo tem significados diferentes entre essas duas formas de produção do conhecimento. Ou seja, patrimonializar no sentido institucional, definido sobretudo pela institucionalidade do IPHAN, é o contrário do patrimônio de terreiro na condição de uma escrevivência entre tempos, sujeitos, afetos e história coletiva.

No livro *Reflexões sobre a escrevivência de Conceição Evaristo* os autores Celiomar Pofírio Ramos e Rosineia da Silva Ferreira oferecem uma série de pensamentos sobre o conceito da escrevivência com olhares ampliados da narrativa negra na escrita da sua história, fornecendo novas possibilidades de pensar essas metodologias como experiência passíveis de aplicação para o campo do patrimônio, sobretudo quando dissolve a noção de universalidade mergulhando na particularidade das experiências históricas, e os atravessamentos que cada contexto oferece como forma reflexiva. Quando acessamos os debates presentes no *Dossiê Bens Culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro* que apresenta as problemáticas mais mencionadas pelos terreiros, identificamos nitidamente a questão das barreiras subjetividades diante as controvérsias da salvaguarda com os espaços de matriz africana.

Cultura material, imaterial, bens culturais tangíveis e intangíveis, suporte físico e objeto são elementos classificatórios do patrimônio institucionalizado que são desatualizados para as demandas contemporâneas. Os sistemas de relação com o território são histórias que

atravessam o tempo e se reconfiguram de acordo com as existências, tendo elas diversas formas, suportes e contextos. Entretanto, na definição da UNESCO, um pouco mais contemplativa, patrimônio imaterial compreende

as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante do seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. (UNESCO, 2003, p. 4)

E considerando esta definição, deixamos como reflexão duas perguntas: Por quais motivos os processos de tombamento e salvaguarda dos patrimônios de terreiro encontram tantas barreiras nos contextos institucionais? Porque alguns casos, como os apresentados no dossiê acima citado, o reconhecimento acerca desses bens culturais está há anos tramitando sem que os instrumentos normativos deem retorno às Casas? Estudos, mapeamentos, publicações e tantas outras metodologias de pesquisa já estão disponíveis para que estes processos sejam revistos de forma a considerar a legitimação um direito.

Na Baixada Fluminense, onde a ordem colonizadora se estrutura por uma série de políticas culturais coronelistas, visando o domínio territorial, os debates com e sobre os espaços sagrados têm uma atribuição ampla no sentido coletivo de proteção da vida, principalmente diante das investidas da violência dos mais diversos grupos que disputam a ordem econômica e social da baixada. Podemos apontar que os constantes casos de depredação, intimidação, violência simbólica e destruição patrimonial dos Terreiros e Casas de religião afro não aconteceriam com tanta naturalização se os espaços tivessem a salvaguarda institucional do IPHAN, legitimando tais lugares como representantes da cultura brasileira.

No item 4.2 do *Dossiê Bens Culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro*, que aqui analisamos como um estudo contemporâneo de sentidos coletivos sobre os patrimônios e vivências de terreiro, é apresentada a metodologia dos mapas afetivos para ilustrar alguns bens culturais para estes espaços. São nomeados com o mesmo grau de importância festas litúrgicas, ferramentas, artefatos, símbolos das divindades, a natureza, os espaços aparentemente vazios, a terra, a água, as plantas, o chão:

Tudo isso, mostra a diversidade não apenas simbólica mas também territorial dos terreiros do candomblé, cuja dimensão espacial ultrapassa os limites físicos e materiais dos terreiros, principalmente quando se trata do uso dos ambientes naturais onde as práticas religiosas e ritualísticas do Candomblé são exercidas no Rio de Janeiro, espaços considerados “sagrados” pelas comunidades do Candomblé, porque compõem os terreiros como “corpos coletivos”, independentemente das barreiras físicas e geográficas existentes. São espaços onde “forças vitais” que sustentam o funcionamento e a dinâmica dos terreiros estão assentadas, dando continuidade existencial ao Candomblé; espaços aqui denominados “territórios sagrados.” (DOSSIÊ, 2020, p. 65)

Nesta passagem destaco a fala da Ìyálórìṣà Soraya D’Odé, que durante uma conversa sobre o fundamento da casa, o Ilé Àṣẹ̀ Omoḍẹ̀ Títàn, nos contou sobre a edificação do terreiro matriz no bairro de Palmares, quando Mãe Bárbara de Jagum, ao adquirir o terreno onde o asè foi inaugurado, implementou como a primeira ação a entrega da terra, o espaço sagrado e a intenção de construção da casa para o Orisà Obaluaiê, sendo Este o Orisà dela, Obaluaiê é o Senhor da Terra, que afasta as doenças, o que rege e comanda os equilíbrios mentais, emocionais, físicos e espirituais. A energia do asè de Obaluaiê concede conexão com a terra e sua força retorna aos filhos na missão de cuidar. O Orisà é o constante elo entre as diferentes dimensões. Compartilhar o espaço com Dele é compreender que a força vital que vai determinar os caminhos daquela Casa e dos Filhos e Filhas de Santo é definida por essa condição sempre relacional do cuidado, da manutenção do espaço como cura coletiva, aprendizado de emancipação diante os enfrentamentos. Compartilhar o espaço ancestral é aprender a olhar esse lugar como patrimônio da experiência da vida, e portanto deve ser referenciado como tal.

. O *Dossiê* nomeia a categoria “*Lugares*” como um marcador interessante na tentativa de classificar os espaços no terreiro, suas diferenças e completudes. Segundo o estudo, há 1) *lugares- natureza*; 2) *lugares-terreiro*; 3) *lugares-interno*; 4) *lugares-externo*; 5) *lugares-feira/mercado*; 6) *lugares-liderança*; 7) *lugares-bairro*; e 8) *lugares-outros*, formando um panorama que

Em geral, são lugares focais da vida social de uma localidade, cujos atributos são reconhecidos e tematizados em representações simbólicas e narrativas, participando da construção dos sentidos de pertencimento, memória e identidade dos grupos sociais. Um lugar pode ser importante para uma comunidade por ser referência de seu dia a dia, de suas crenças, de atividades de trabalho. (DOSSIÊ, 2020, p. 69)

Essa descrição dialoga significativamente com o que esta pesquisa busca refletir. O

espaço da vivência compreende a existência de muitos patrimônios e seus saberes encantados são complementares. As cosmogonias negras da diáspora, unidas às epistemologias do cotidiano, são identificações centrais para configurarmos as relações em sociedade, principalmente nas dinâmicas entre patrimônios e Estado.

Assim, é primordial o entendimento que as complexas tecnologias de saber que foram tecidas a partir de condições extremamente adversas e violentas, como já refletimos sobre a condição da escravidão, tem na sua forma central o caráter dialético, e por isso na contemporaneidade precisamos olhar essas questões a partir de outros paradigmas. A diversidade forjou as identidades da diáspora e emaranhou seus sentidos de forma incontestável. Afirmar a necessidade de reconhecermos esses processos históricos também como parte do patrimônio em debate é o grande desafio e base de muitas disputas narrativas.

Ao analisarmos as questões apresentadas neste capítulo, tentamos articular formações históricas e contextos subjetivos, problematizando as violências e apagamentos instaurados pela política cultural racializada de opressão e subjugação, que forma as negações diante das identidades afro diaspóricas, tendo como centralidade o território da Baixada Fluminense, no que corresponde seu contingente histórico de espaços socioreligiosos de matriz africana. Entretanto, ressaltamos também como as vivências de terreiro nas mais diferentes construções se inserem na Baixada Fluminense como traço de formação sociocultural, ao mesmo tempo, em que a maior parcela das populações descendentes dessas culturas está distanciada desses legados, e portanto não as compreende como patrimônio.

A questão estrutural que organiza processos de educação, valorização e pertencimento é ainda definida por uma ideia hegemônica eurocêntrica e marcada pela supremacia branca. O diálogo entre as vivências de terreiro e as instituições do Estado é extremamente conflituoso, resultando em um esgarçamento e descrença dessas relações, o que se mostra como um desafio para pesquisadores, principalmente por compreender que as práticas de terreiro não vão se adequar às demandas institucionalizadas, marcando um contínuo processo de lutas por mudanças na legitimação dos direitos sociais. As disputas por permanência nos territórios da Baixada são também uma disputa pela liberdade em constante ameaça e deslegitimação.

Por outro lado, é importante afirmar a inventividade que a necessidade de adaptação instaurou como ordenamento das ações cotidianas. Inventar outras formas de comunicação, de apreensão das relações, de manutenção da fé, de propagação da luta pela liberdade, das fundamentações simbólicas que formam elos invisíveis dentro do dia a dia do terreiro, é uma

prova legítima da habilidade com que afrodiaspóricos inscreveram suas histórias na edificação dos patrimônios socioculturais negros e ameríndios, que são ainda parte de disputas acirradas por narrativas que legitimem lugares sociais mais dignos e igualitários para as populações que delas descendem.

CAPÍTULO II

VIVÊNCIAS DO ENCANTAMENTO: OS PATRIMÔNIOS NOS TERREIRO E OS SABERES ENCANTADOS

Neste capítulo, refletiremos sobre a vivência como experiência identitária e de pertencimento na perspectiva de olhar a trajetória, tanto do Candomblé como comunidade ancestral como desta pesquisa, como um percurso de descobrir a vida, a partir da prática cotidiana, entrelaçado pela constante condição de redescoberta e ressignificação que os estudos históricos e culturais proporcionam aos afrodescendentes. Isto porque estes escritos que se iniciam a partir de um estudo sobre os saberes de terreiro como prática sociocultural e construção de identidade sobre a Baixada Fluminense e as populações afro-brasileiras, se torna a jornada de transformação entre pesquisa e chamado ancestral.

Durante o primeiro ano desta pesquisa, eu, como pesquisadora, me tornei Abyan e posteriormente Filha de Santo, iniciada no culto aos ancestrais, do Ilé Àṣẹ̀ Ọmọḍẹ̀ Títàn. Neste tempo, que cronologicamente durou dois anos e alguns meses, as conexões e saberes ancestrais me ensinaram a percepção e a profundidade da missão de pertencer à uma Casa de Santo, e como essa condição reformula o olhar sobre patrimônio, cultura e sociedade, me mostrando outros tempos. A autora Stefania Capone no livro “A Busca da África no Candomblé”, que nos serviu como teoria em algumas reflexões deste capítulo, apresenta um panorama relevante sobre mediações, lugares e transformações que acontecem ao pesquisador diante do contato direto com o cotidiano do terreiro.

Os sistemas religiosos devem ser analisados como códigos de estruturação do mundo e da sociedade que estão ativos na mente de seus adeptos, isto é, como sistemas de significação. Assim, a estrutura mítico-ritual fala das relações que ligam os adeptos aos sistema social, por intermédio de uma complexa rede de mediações e soluções simbólicas das contradições sociais. Dessa maneira, cada elemento não tem valor autônomo, absoluto, pois sua significação muda conforme a posição que ocupa em um contexto particular. (CAPONE, p.41. 2018)

Na experiência da vivência, a memória ancestral e a memória coletiva são dois fundamentos que modulam estes sistemas sociais, tanto dos pertencentes quanto da Casa em si. Atravessar esses deslocamentos apresentou a mim uma outra noção dos saberes encantados, da identidade cultural, da Baixada Fluminense e, sobretudo, do patrimônio como ação de valorização identitária e coletiva.

Participar de cada atividade da Casa - que no cotidiano chamamos de função - ou seja, cada celebração do calendário oficial da Casa de Santo, produziu em mim uma inquietação sobre a maneira como lidamos com o não conhecimento da nossa própria história. O diálogo entre as muitas vidas que me atravessam a partir desse processo estarão presentes neste capítulo com a tentativa de descortinar um tempo ancestral ao mesmo tempo que olhamos os aprendizados e a prática da vida nos espaços sagrados como agrupamento emaranhado de elementos absolutamente distantes da lógica que me construiu até ali.

Nos tempos do agora, reafirmo pela vivência de dois anos e 6 meses que o patrimônio do terreiro se construiu por meio da força coletiva e se dividiu em muitos ritos, afazeres, objetos, que remontam uma experiência fragmentada pela violência escravista. No território desconhecido, gerações de pessoas deixaram vestígios de vida para seus descendentes, encontrá-los e ressignificá-los na manutenção da fé e do amor pela história contada em segredo. Entretanto, esses patrimônios gritam historicamente pelo direito à liberdade, reivindicando à força o respeito e a valorização dessas identidades culturais. E, como vimos, esse legado não será aniquilado pelas condições adversas porque, dentre os muitos patrimônios que não mensuramos, a memória ancestral nos ensina a coragem de seguir caminhando entre adversidades.

A dissertação de mestrado intitulada: “*Batuques de Candomblé: histórias, trajetórias e reflexões de cinco yalorixás do candomblé da Baixada Fluminense para repensar a educação*” a pesquisadora Alessandra Aguiar conceitua muito bem este pensamento que tento conduzir. A ideia de experiência por meio do conceito de uma jornada que começa no tempo passado, encontrando e reencontrando seus herdeiros a cada geração, é utilizado pela pesquisadora para mostrar o percurso do tempo e dos saberes na aceitação das yalorixás entrevistadas em sua pesquisa. Segundo a autora

Essa jornada nos aproxima do conceito de ancestralidade. Ancestralidade é evocação de um passado eternamente imbricado com o presente. Sua existência passada explica a minha no presente, é a razão dela, e sua força e memória continuam a cada geração, que se constitui a partir do pertencimento ancestral.

As yalorixás falam sobre isso nessa caminhada: há desafios há todo o momento na manutenção da religião. Mas há, sobretudo, um passado que lhe deu a forma e a origem e que mais que revivido é evocado a todo momento... (AGUIAR, p.26. 2015)

Sobretudo a pesquisa acima mencionada espelha significados valiosos para pensarmos este segundo capítulo, pois repensar os significados da vivência é uma demanda que emerge

na sociedade trazendo a pauta debates e perspectivas que englobam o Candomblé de forma complexa. Analisando as jornadas, pessoais e coletivas, reescrevemos a história dando à ela criticidade, que são também, metodologias para a ação do enfrentamento e da reafirmação de outras lógicas sociais.

Na condição de experiência compartilhada, a vivência é a própria epistemologia que buscamos aprender como meio para novas relações sociais, ou seja, a prática que se aprende no dia a dia dos espaços sagrados de Candomblé, é em si mesma outras formas de compartilhar a vida em sociedade. E, neste contexto, vamos indicar que a noção de patrimônio é mais uma pluralidade de conhecimentos compartilhados, uma vez que cada pessoa narra o que é o seu patrimônio dentro do Candomblé.

Durante toda pesquisa optamos pela abordagem de conversas em pequenos grupos e principalmente a disponibilidade para a escuta como metodologia de aproximação e quebra das barreiras geradas pela estranheza inicial, que as pessoas manifestavam ao saber que eu, a pesquisadora, estava ali para entender o que o terreiro pensava ser seu patrimônio. Em uma conversa, que se faz emblemática por ser a primeira vez que falei, para um desses pequenos grupos, sobre a pesquisa, um filho da casa me perguntou o porquê da minha pesquisa e porque eu tinha escolhido, nas palavras dele, aquela casa.

Justificou a pesquisa dizendo que a casa deles não era famosa, em comparação à algumas casas que alcançaram maior destaque midiático, tanto pela atuação da liderança quanto pela existência histórica.

Em resposta a este questionamento apresentei minha trajetória de vida acadêmica, começando as explicações pela motivação da pesquisa, saber e conhecer os valores civilizatórios de terreiro que fazem parte da sociabilidade brasileira, depois falei um pouco sobre a condição histórica de reivindicação das populações de matriz africana como uma pauta de luta pelos direitos sociais constantemente negados, e por fim apresentei a ideia do patrimônio como um conceito para as culturas de terreiro, e a maneira como esta pesquisa buscava correlacionar esses pontos. Memória coletiva, saberes ancestrais e vivência de terreiro como patrimônio.

Minha fala gerou uma concordância entre todos ali reverberando em um acolhimento que percebi a partir das funções seguintes. Durante muito tempo pensei na pergunta que me foi feita, e sobretudo, no fato de que para o senso comum, o patrimônio está relacionado à uma estrutura de poder, organizado pelo tempo histórico e por uma noção de troca, onde as

concepções de valor giram em torno da condição e legitimação pelo status. Foi essa percepção que busquei dissolver durante a pesquisa dentro do espaço sagrado.

Neste ponto o entrelaçamento entre prática e oralidade são essenciais na organização e apreensão dos saberes, isto porque o Candomblé é transmitido aos praticantes, como forma de doutrina e crescimento. Entretanto esta doutrina gera a possibilidade de “saber o sentido que a tradição oral, a ancestralidade e as religiões configuram historicamente na filosofia e na visão de mundo, na constituição e na cultura do africano em geral, remete à nossa afro-descendência, é entendê-las em suas bases” (AGUIAR, p.72.2015). E as conversas e escutas que tive foram fundamentais para todos os processos que envolvem a pesquisa, meu abianato e iniciação.

Pensando estas questões, no presente capítulo vamos aprofundar o olhar sobre especificidades do cotidiano do terreiro que edificam patrimônios em sua condição de maior pluralidade de sentidos, ou seja, a prática do dia a dia mostra que o terreiro em si carrega incontáveis sentidos, que vistos de forma menos preconceituosa, ensinam outros paradigmas sobre a experiência da cultura e identidade afrobrasileira.

2.1 A experiência dos saberes encantados no Ilé Àṣẹ̀ Ọmọḍẹ̀ Títàn em Nova Iguaçu: olhar, escutar, aprender, sentir e viver a existência de Abian-pesquisadora

Vimos anteriormente como o espaço do terreiro é organizado por relações de sociabilidades que atravessam a construção e a memória coletiva, construída pela diáspora, sobretudo no Brasil pós-abolição, quando a prática do Candomblé se torna mais presente no cotidiano das pessoas. que enfrentando as estruturas conceitualmente escravocratas que reverberam até hoje nas relações sociais, fortaleceram as práticas autônomas de experiência de vida ancestral. Pensar o pós abolição, definido pelo 13 de maio de 1888, como um marcador temporal reafirma o sentido da manutenção dos valores civilizatórios afrobrasileiros que possibilita organizar a noção de identidade. A ideia de patrimônio amplamente confrontada nesta escrita é o maior exemplo, dentro deste contexto, pois entre a segregação e a busca por legitimações sociais, o existir no Candomblé sustentou a cidadania dos povos de matriz africana.

No jogo de forças político-econômicas em que os nossos tinham uma série de desvantagens, a abolição teve seus desdobramentos conduzidos por sujeitos que transformaram pessoas negras livres de muitas gerações, libertas e até então escravizadas em simplesmente “negros e mulatos”. Esse nivelamento por baixo promovido via racismo fantasiado de uma cordialidade que não se sustentava nem na fachada autorizou a fixação de todos nós no lugar do “eterno descendente de escravo”. O escravo do mundo livre, aquele que não é plenamente humano, não é plenamente livre, nem plenamente cidadão. (PINTO. Geledés. 2021. Disponível em: [Cidadania e Gente Negra no Brasil – uma incompatibilidade construída \(geledes.org.br\)](http://geledes.org.br))

Se antes as práticas de religiosidades unidas aos costumes do Novo Mundo validaram as resistências contra os diferentes tipos de morte, agora tais práticas possibilitam a manutenção da memória, no espaço/tempo do terreiro, e na constante disputa de reafirmação da existência e liberdade na condição de não escravizados, produzindo para dentro do espaço do terreiro o fortalecimento identitário negado pela estrutura social em geral. Nesse ponto, reproduzo aqui a fala da Iyalorixá Soraya D’Odé, em nossa primeira entrevista:

O Candomblé é uma série de repetições, que me foi passada, que foi passada antes de mim, e por causa dessa série de repetições é que o Candomblé se mantém vivo até hoje. (Iyalorixá Soraya D’Odé, 2020)

Sob esse ponto de vista, a reflexão que propomos é de uma constante busca por retratar a noção de patrimônio de terreiro, por meio de dois eixos que aparecem como pilares, embora muito naturalizados nas relações, o tempo e a memória são instrumentos dos saberes encantados, e definem o ser e o estar na vivência do Candomblé, para construir significados onde o aprendizado e a complementaridade de histórias possibilitam uma experiência plena.

A memória é um dos mecanismos de manutenção da existência, encontrando na vivência de terreiro um suporte para a ação coletiva do espaço sagrado. Constantemente, as conversas durante os dias das funções - que habitualmente compreendem um final de semana entre sexta-feira e domingo - são recheadas de histórias longínquas de iniciações memoráveis, de funções que tiveram inúmeras dificuldades mas que foram realizadas com imensa dedicação, resultando em êxito ao final. Na narrativa que marcam os filhos da Casa, o tempo e a memória são duas energias que alicerçam e se entrecruzam formando os patrimônios da vivência, patrimônios esses que, na condição subjetiva, existem e ilustram o fortalecimento dos elos familiares dentro da comunidade de Santo.

Alguns estudos contemporâneos sobre tempo e memória que trazem as perspectivas africanas como centralidades para pensar a condição de atravessamento histórico de ritos, tradições e saberes, alicerçam a experiência do Candomblé como principal fonte para pesquisa de campo. Os textos *“Memória e oralidade, sementes da educação africana plantadas na diáspora”* de Madelayne dos Santos, Eden dos Santos e José Gerardo Vasconcelos; *“Candomblé: memória e transmissão cultural em uma comunidade religiosa de matriz africana”*, de Milena Xibile Batista e *“A tradição oral do candomblé”* de Alice Cristina da Silva trazem pontos importantes de análise sobre as diferenças cruciais no entendimento destes povos para com a memória e como o Candomblé sustenta estes saberes.

A tradição oral se fundamenta na memória. A lembrança dos registros históricos que fica guardada na mente, e a memória de quem recebe tal tradição como ensinamento é o que mantém viva a tradição. Hampete Bâ (2010, p. 207) sobrepõe o seguinte: “Entre todos os povos do mundo, constatou-se que os que não escreviam possuíam uma memória mais desenvolvida.” Isso está relacionado ao fato da atenção que é dada a quem narra e a importância atribuída à tradição que permeia a narrativa. (BARBOSA, BARBOSA E VASCONCELOS, p.1-11. 2021)

No processo de transmissão cultural, que ocorre por meio das relações sociais em uma comunidade, observamos que a aprendizagem das rezas, cantigas e danças acontece por meio da frequência assídua aos rituais e às festas. Nos rituais religiosos aos orixás, diversas expressões corporais e a dança têm papel fundamental e diferentes significados. Os objetos, as cores e os enfeites constituem grande variedade simbólica que remete ao universo espiritual específico do candomblé. Existem danças, músicas e ritmos demarcados pelos instrumentos

tocados pelos ògán, bem como trajes e cores que constituem uma estrutura simbólica específica da liturgia das cerimônias das comunidades de terreiro e que seguem uma ordem cultural transmitida e aprendida desde a iniciação dos membros da comunidade. A estrutura dos rituais é constituída por um conjunto de símbolos interligados que visa facilitar a comunicação e a interação entre os integrantes da comunidade celebrativa e destes com os òrisàs, que também participam desta comunidade. (BATISTA, p.16-17)

Neste contexto, Ser e Estar se somam ao sentimento de pertencimento e (re)construção identitária, que na perspectiva desta pesquisa foi sendo alimentada pelo encantamento de observar sentimentos tão pujantes compartilhados por pessoas tão diferentes umas das outras.

As distintas formas de reconstrução da vida ancestral atravessada pela prática do Candomblé têm na memória sua condição de primazia. Entretanto, essa memória, que pode ser oral ou materializada em algum rito, objeto, animal, vestimenta, comida ou planta, remonta a outra característica fundamental quando vivenciamos o espaço sagrado: o tempo vivido no Candomblé. A escritora e professora Leda Maria Martins apresenta o conceito de Oralitura da Memória, em seu livro *Afrografias da Memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*, para pensar a característica de junção das formas de Ser nos congados, e que nos serve como espelho conceitual para o cotidiano da memória no espaço sagrado:

Contextualizei a história da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, na linhagem constitutiva dos reinados negros, visando ressaltar a extensão dos rizomas que reterritorializam e transcriam as culturas africanas na cartografia da nação brasileira. A matriz africana é lida, assim, como um dos significantes constitutivos da textualidade e de toda a produção cultural brasileira, matriz dialógica e fundacional dos sujeitos que a encenam e que, simultaneamente, são por ela também constituídos. Aos atos de fala e de performance dos congadeiros denominei *oralitura*, matizando nesse termo a singular inscrição do registro oral que, como *littera*, letra, grafa o sujeito no território narratário e enunciativo de uma nação, imprimindo ainda, no neologismo, seu valor de *litura*, “rasura de linguagem, de alteração significativa, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações. (MARTINS, 2013, p. 25)

Narrar esse tempo é uma ação de extrema complexidade, porque é o tempo o senhor das diversas experiências que acontecem, simultaneamente de inúmeras maneiras, e que se configura como a ligação mais sensível e profunda no terreiro de Candomblé. A memória é a ação do tempo, e o tempo mantém a memória como um ciclo que se retroalimenta para manutenção do existir. O tempo é também uma energia, um Orisa com seus cultos, cantos, alimentos, vestimentas e especificidades. No Candomblé Ketu é chamado Iroko, que carrega consigo algumas definições e governa o Tempo e o Espaço trazendo o sentido de início, meio

e fim para o cumprimento de cada determinação. Por isso, o Candomblé se faz tão forte no respeito aos mais velhos, que aprendemos desde o primeiro dia que chegamos em um espaço sagrado, o tempo é a ancestralidade. Sobre esse movimento de unir tempo, memória e história do cotidiano, Martins vai pontuar que:

Essa energia cósmica esculpe um saber que se expressa na fala, na dança, no vestuário e em objetos sagrados, como bastões, caixas, tambores e adornos, cumprindo uma função ritual que não cinde as linguagens das cores, dos sons e dos gestos, mas sim, sinestesticamente, as conjuga na elaboração de uma fala plural que reveste o tempo presente com os adereços simbólicos ancestrais, carregando dentro de si uma tradição de ancestralidade, que cria e dinamiza. (MARTINS, 2013, p. 44)

Os tempos vividos, sentidos, imaginados e compartilhados são alguns atravessamentos que produzem sentido afetivo, tanto no ordenamento das narrativas quanto na ação cotidiana de organização das vivências. Dessa forma, a narrativa no cotidiano vem em complementos de falas; um assunto começa por meio da memória de um filho e vai se formulando a partir dos demais ali presentes, durante horas e horas de bate papo e risadas. Não existe história e memória que não seja vivida em coletivo, e a compreensão dessa condição remonta o começo dessa escrita e a maneira como as culturas resistem em suportes diversos da memória:

Nos congados, a palavra, como hálito, condensa o legado ancestral, seu poder inaugural, e o movimento prospectivo da transcrição, encenado no ato da transmissão. O evento narrado dramatiza o sujeito num percurso curvilíneo, presença crivada de ausências, memória resvalada de esquecimento, tranças aneladas na própria enunciação do narrado. Assim, na oralitura dos reinados negros, a memória, insinuante, se enviesa nas falas, se esvazia e se preenche de sentido, como um lugar numinoso, pletora de significantes, do qual também indagamos: Afinal, o que fica das pegadas no chão da memória? Fica o que significa, pode-se pensar. Ou talvez o contrário: o que significa passa a ficar. (MARTINS, 2013, p. 26)

Memória e Tempo compreendidos e atados um ao outro existem vivos na produção de saber do Candomblé e seguem traçando o caminhar do povo de Asê. Assim, podemos indicar que esses elementos como dois instrumentos da diáspora negra que protagonizam a história nesses lugares, que precisam ser colocados como marcadores do patrimônio coletivo e que, na compreensão que se alarga na legitimação estrutural, são igualmente registros sobre a história. Entretanto, se faz importante analisar memória e tempo pelo marcador da oralidade, e esta, ser em si mesma uma categoria classificatória para os processos de legitimação institucional.

A memória garante a continuidade da prática coletiva e o tempo atravessa as relações definindo o lugar de cada pessoa dentro deste grupo sociocultural. Considerados dois conceitos subjetivos pelas estruturas de legitimação institucional, que certificam os patrimônios nacionais, os caminhos-saberes que se alinham no tecer desse tempo vivido por essa pesquisa-vivência, indicam um mergulho na condição da subjetividade como um valor basilar na compreensão das experiências de terreiro.

De fato, a vida é entendida sempre como boa, uma dádiva de Olódùmarè, por isso os yorùbá entendem que a vida é o bem mais precioso que temos e viver bem significa seguir os valores civilizatórios legados pelos antepassados que são rememorados, de tempos em tempos, em rituais específicos. Foram os antepassados que deixaram para seus descendentes os princípios éticos e morais, assim como o conhecimento da cultura religiosa que serve de cimento na construção das suas vidas. A vida tem que ser vivida na sua plenitude. A percepção de mundo yorùbá é completamente sensitiva: o tato, o olfato, a visão, a audição e o paladar estão presentes em todos os ritos, seja de nascimentos, casamentos, iniciações ou morte. (SILVEIRA, p.58-59. 2020)

Viver, sentir e escrever sobre essas experiências é um movimento de constante reorganização, ressignificação e resistência, que muitas pessoas, sobretudo negras e negros, fazem no curso do caminho no Candomblé. O prefixo *re* a frente das palavras instaura, nesta escrita, uma ordem de novas possibilidades diante das demandas históricas e nesse refazimento por meio do Candomblé como cultura que atravessa a história da formação brasileira.

Diante da imersão, elementos, símbolos e significantes são fluxos dinamizados nas relações cotidianas dos saberes. Atravessamentos e mudanças na maneira como se percebe a história causam incontáveis entendimentos sobre a conflitante estrutura hegemônica, ou seja, quando se vivencia a diversidade e o respeito à particularidades do ser, humano e divinizado, o poder hegemônico naturalizado é escancarado e perde sua força. Neste contexto, apontar o tempo e a memória se torna também formulações que reinterpretam a estrutura de poder instaurada pela supremacia das dominações. Neste ponto, fundamenta-se mais um conceito contemporâneo refletido por alguns campos da teoria multidisciplinar que apreende a importância de descentralizar o conhecimento: a encruzilhada. O lugar onde o tempo modifica afetos, o espaço de entrega às dúvidas e incertezas que acometem os seres humanos

nos contextos da mudança, a terra onde divindades recebem oferendas, compromissos e alimentos para organizar o caminho.

Vista como lugar de trânsito entre o acesso ao conhecimento, o conceito de encruzilhada pensado no já citado livro *Afrografias da Memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*, reflete sobre como, em uma

[...] concepção religiosa e filosófica da gênese e da produção espiralada do conhecimento, a encruzilhada é um princípio de construção retórica e metafísica, um operador semântico pulsionado de significância, ostensivamente disseminado nas manifestações culturais e religiosas brasileiras de predominância nagô e naquelas matizadas pelos saberes banto. O termo *encruzilhada*, utilizado como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação dos trânsitos sistêmicos e epistêmicos que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos. (MARTINS, 2013, p. 34.2013)

O lugar da encruzilhada tenta dar conta de conceituar a complexidade das contradições que esses debates suscitam, mas também apresenta que a dualidade pode acontecer e ser incorporada como agregador de conhecimento. A narrativa, o tempo e a memória não são construções que se encerram de forma linear, pelo contrário, eles se retroalimentam a todo instante, e nesse ponto da encruzilhada possibilita uma constante ampliação do pensamento sobre as culturas e identidades da diáspora, pois na condição de resignificação das epistemologias, esta construção modifica a percepção sobre a condição humana.

A encruzilhada é o espaço onde as memórias são transplantadas, no tempo em que elas estão sendo contadas, um espaço lugar mítico, existente de diversas formas e muitas vezes personalizado nas experiências coletivas. Penso, que no Ilé Àșe Omođe Títàn temos dois espaços de encruzilhada: a cozinha e o refeitório. Foram nesses dois espaços que vivenciei por mais tempo a escuta sobre outros tempos do terreiro, a vida com a matriarca fundadora, as transições de lugar quando Ilé se mudou de Palmares para Cabuçu, os aprendizados das iniciações passadas, e tantas outras narrativas que formulam o patrimônio afetivo das pessoas.

No espaço destas encruzilhadas, as energias são reverenciadas, alimentadas e cuidadas, ganhando forma, cheiro e imagem, é quando elas existem na dimensão mais sensível do Candomblé, quando no preparo as oferendas ocupam o todo do terreiro e reconstrói experiências. Essa construção no sentido da existência das coisas no Candomblé vem fomentar aquele sentido de repetição mencionado no começo do texto: repetir para

perpetuar a prática e manter a memória viva, garante ao Candomblé a valorização da luta ancestral. E nesse processo a encruzilhada ensina observar, escutar, repetir e absorver os saberes e a memória como valores sociais. Sobre esse processo, Luis Antonio Simas e Luiz Rufino vão trazer uma perspectiva interessante que me contempla como abian, mas também reflete a condição de complementaridade das experiências dentro do Ilé, no que corresponde o lugar da transmissão dos saberes e o papel dos estudos culturais sobre esses espaços sagrados. No texto *O pesquisador cambono*, os autores vão provocar a ideia de mergulho e entrega como fontes para o encantamento humano, sendo este um ingrediente para a potência do Ser e Estar no Candomblé, que percurso da pesquisa passa a agregar novos valores ao pesquisador e o espaço sagrado:

Por mais que existam esforços para que a noção de realidade e as suas produções sejam mantidas a partir de uma perspectiva desencantada, ou seja, de uma compreensão que exclui a diversidade do mundo e as suas potências criativas, os conhecimentos assentes em outras lógicas/experiências nos chamam a atenção para outros caminhos. Estes caminhos, por sua vez, só são possíveis a partir da lógica do encantamento. Um saber encantado é aquele que não passa pela experiência da morte. A morte aqui compreendida como fechamento de possibilidades, o esquecimento, a ausência de poder criativo, de produção renovável e de mobilidade: o desencantamento.

Dessa forma, a perspectiva do encantamento implica na capacidade de transcendência da condição de morte - imobilidade- que assola os conhecimentos versados em monologismos/universalismos. O cruze, como a arte das amarrações e dos enlaces de inúmeros saberes praticados, produz os efeitos de encanto; aqueles que se constituem através das mobilidades e das potências presentes nas zonas de contato - encruzilhadas- formadas por múltiplos saberes. O alargamento do presente, a coexistência de outras cosmovisões e temporalidades e o conhecimento como prática de autoconhecimento são indicações de possibilidades, a partir do exercício do cruze e das encantarias versadas em seus entroncamentos. (SIMAS e RUFINO, 2018, p. 34.)

Nesse cenário, observar a vivência como uma partícula de aprendizado nos possibilitou aprender sobre a cultura ensinada pela Candomblé, e mais ainda, me orientou em todo percurso que eu faria dali em diante como Filha da Casa. Esse “efeito de encanto” (SIMAS e RUFINO, 2018) referido no texto acima, é constituído por ritualísticas que estão no cotidiano da casa, mas que para o pesquisador cambono é o abrir de um novo mundo.

O que deve ser cumprido por essa coletividade para que o compromisso seja fortalecido e o legado siga seu curso? Nesse ponto da escrita, descrevo uma percepção como pesquisadora-abian que observei durante todos os dias dentro da Casa.

O dia amanhece no espaço sagrado, como todos os dias amanhecem dentro dessa energia que vibra no chão, no barulho dos bichos, no vento e nas águas que cortam as

passagens visíveis. É mais um dia de muitos afazeres para a manutenção dessas forças; entretanto todos os dias inscrevem algo diferente para o aprendizado coletivo. Cada função na Casa de Candomblé é uma nova chance de encontrar sentidos acerca das vivências naquele tempo definido pelos Orisa como tempo de dedicação ao sagrado. Sentidos esses que são uma conexão para a manutenção da energia ancestral, muito além da noção de religiosidade, mas enraizados na ideia de espiritualidade e missão. E como condição espiritual, esses saberes existem em constante elo.

Aos poucos os filhos da Casa vão tomando seus lugares nos afazeres. Observar essa movimentação, ainda que esteja inserida nessa comunidade como abian, possibilita a percepção de construções simbólicas que são importantíssimas para a apreensão do estabelecimento dos sistemas de códigos do Candomblé e seus encantamentos:

- No amanhecer toma-se benção dos quartos, da Ìyálòrisá, entre os irmãos e irmãs, ekedji e ogans, Mães e Pais, porque um novo dia começa e ele terá suas energias próprias, é preciso que os ancestrais sejam saudados antes de todo, e isso acontece no momento da benção, para assim a cada nova energia esse saber recomeçar.
- O preparo do café é o momento de relembrar todo trabalho do dia anterior, ou ainda o que virá pela frente, e cada pessoa traz sua participação e contribuição para que a função tenha ocorrido bem. Nesse tempo do amanhecer, os sons que se espalham pela Casa misturam-se em diversas vozes, mas cada contribuição é escutada com detalhes. Alguns momentos geram brincadeiras e piadas, e outros, correções e mudanças de dinâmica.
- Quando a Ìyálòrisá vem para a conversa do café da manhã, a nova função começa e os elementos de cuidado do Sagrado se refazem por meio das instruções que a Mãe de Santo passa aos seus filhos. Dividindo tarefas, cada pessoa vai colocar, naquele dia, naquele tempo, naquele espaço o melhor possível para realização da função.

Essa dinâmica é quase uma ritualística em si mesma, e são alguns exemplos que esta pesquisa escolheu utilizar, por observar que eles acontecem também como sistemas simbólicos que se aprende com a vivência cotidiana, que alimenta o sentido do que é a repetição para a aprendizagem. A palavra-voz da Ìyálòrisá dinamiza o princípio da ação no

terreiro.: a palavra-voz dessa Mãe de todos é o caminho ancestral vibrando em nossas percepções. Colocados no *àiyé* (terra) sagrado, cada membro encontra seu afazer para compor o caminho coletivo de agrado ao Orisa, que é ao mesmo tempo, o caminho que se deve percorrer nessa terra, enquanto edifica o trabalho dentro da Casa de Santo e a resistência do Candomblé. Com isso se faz fundamental reafirmar que a vida nos terreiros são formulações entre práticas sagradas que em tudo encontram sentido de existência.

Tempo, memória, encantamento, encruzilhada e diversidade foram os conceitos chaves que chegaram na vivência desta pesquisa como fundamentos do patrimônio de terreiro, e estão na narrativa dos filhos e filhas da Casa, como sujeitos das histórias no Candomblé, que se destacam na produção e transmissão do conhecimento coletivo tão fundamental para a perspectiva de outras epistemologias nas relações sociais.

O sistema falado, da voz e do ato de indicar relações das atividades e o sentido produzido pela palavra da *Ìyálòrisá*, fazem parte desse emaranhado de sentidos que a complexa condição da oralitura (MARTINS, 2021) instaura como função evocativa da manutenção das energias que movem as escrevivências de terreiro.

Nas sociabilidades negras, refeitas na diáspora, a palavra dita, entoada e evocada gera a enunciação do que deve ser feito para a manutenção da existência daquela comunidade; essa característica se mantém forte, sendo ressaltada por todas as pessoas que escutamos durante esta experiência. Os ritos do Candomblé, por mais que pareçam cotidianos e simples, se tornam também esse lugar-fala onde o *asé* da palavra dita garante o fundamento das presenças. Sendo a voz da *Ìyálòrisá* o elo basilar que dá significado e continuidade às palavras, o Candomblé na vivência cotidiana ensina que a palavra empenhada é uma, única e a possibilidade de abertura para muitas formas de existir.

Lançamos uma importante reflexão com a necessidade de pensar possibilidades outras de análise sobre este cenário: a oralitura, este conceito relativamente novo que une grupos semânticos de oralidade, literatura e vivência, se instaura por princípio dinamizador, que inscreve a história. Mesmo sendo negligenciada nas construções sociais, de uma forma geral, resgata o sentido dos símbolos que estas experiências ancestrais transmitem e algumas dessas experiências não encontrarão significado que dê conta de expressar sua existência. Pelo contrário, escutar a vivência do Candomblé é uma constante atualização de saberes em processo, e formula a condição do Ser a partir dele mesmo. Alguns relatos sobre o encontro da pessoa com a Casa de Santo trazem em si essa condição: chegar à Casa a que pertence sua

ancestralidade evoca narrativas unicamente afetivas, e esse jogo entre os sentimentos e a experiência abre espaço para pensarmos na fala como enunciação da experiência.

Atravessar esses tempos de existências enquanto os dias se passam dentro da Casa de Santo constrói fortalecimentos, processos constantes e cíclicos de elos entre as ancestralidades negras que formam o clã dos Orisà nas pessoas do Candomblé, e que escolhe cada filho para fazer parte dessa família. O tempo compartilhado no terreiro ensina que ali somos todos filhos, pais, mães e irmãos, coexistindo em uma dinâmica de complementaridade, e embora cada pessoa mantenha sua individualidade, suas características pessoais e sua história de vida, dentro do terreiro essas perspectivas têm a função de existir em continuidade.

Como vimos anteriormente, a condição do tempo diante do curso de aprendizagem e vivência é um marcador analítico que amplia o olhar sobre a cultura de matriz africana, e de fundamental importância na perspectiva da identidade e do patrimônio. Volta e meia escuto no terreiro a frase: *“Eu ainda tenho muito o que aprender”*; ou então: *“A gente vai viver essa vida toda e não vai saber de tudo”*; *“O pouco que me foi ensinado eu faço questão de compartilhar com vocês para que todo mundo aqui entenda o sentido do que está fazendo”*. Analisando essas reflexões, a noção de patrimônio cultural se alarga ainda mais, para além dos já apresentados debates sobre os patrimônios de terreiro como as folhas, a água, os objetos, o canto, a dança, a vestimenta, a comida, o espaço sagrado e etc, indico neste ponto as relações de sociabilidade, que fundadas em constantes processos de aprendizagem, formam um patrimônio identitário de um povo que se une por meio da fé, na condição de práticas de religião e experiências de vida para formar uma família, que se organiza na ancestralidade produzindo sentidos e refazendo valores civilizatórios.

As práticas sociais, que aqui nomeio como patrimônio identitário dos povos de matriz africana, não foram instauradas diretamente relacionadas com a religião, mas com o sentido de relação mítico-cultural com a natureza, a dimensão espiritual das relações praticadas antes da condição de escravizado e que foi utilizada como suporte das expressões de religiosidade. Nos tempos seguintes, e marcados pelo pós-abolição, a prática religiosa vai ser o conceito ordenador e principal do qual estas vão se ancorar coletivamente, por inúmeras questões, mas sobretudo pela conformação social e a tentativa constante de existência frente ao racismo estrutural, construindo um discurso de necessidade constante de luta pela liberdade como significativo do legado ancestral.

O patrimônio identitário se mostra a partir da experiência de vivência, porque este processo é a compreensão de que o corpo ancestral reconfigura sentidos a partir da condição de aceitação de que o legado, que atravessou incontáveis formas do tempo, que faz parte da existência no presente e irá se perpetuar nas próximas gerações. Estes patrimônios se relacionam diretamente com a condição identitária a partir de cada ensinamento de terreiro, o corpo do filho de Santo vai se tornando morada do saber, e refazendo o pertencimento, o tempo e a ancestralidade diante a vida de terreiro. Por isso as narrativas dão conta de identificar sempre a história coletiva e desta forma garantir a existência como um todo.

A denominação OmoOrisà - que, na interpretação para nossa linguagem, tem o sentido de filha(o) de Orisà - condensa a ideia do que abordamos acima, e nesse ponto indicamos tal denominação como fundamento de análise do aqui é nomeado patrimônio identitário. Ser OmoOrisà significa ser o filha(o) e o responsável pela experiência do Orisà socialmente, tanto dentro quanto fora do terreiro. Significa carregar a energia ancestral do Orisà, ao mesmo tempo em que o filha(o) carrega a história, a missão e as demandas que este Orisà possui, isto porque ao mesmo tempo que se é filha(o), se é também parte dessa identidade transpassada pelo rito do Candomblé. Sendo assim, o patrimônio identitário que se forma na pessoa, transformando sua vida e experiências, é a parte do corpo coletivo que tem a possibilidade de espalhar para a sociedade a cultura, a memória e os saberes de matriz africana ressignificados pelo Candomblé.

Particularmente, percebemos esta experiência de ressignificação do olhar, acerca da grandiosidade formativa que o terreiro produz na sua ação cotidiana em duas passagens de impacto na minha inicial vivência de Abian.

A primeira, foi a partir do momento em que adentrei a roda do Sirê, a grande roda de dança em celebração ao Orisà, onde os filhos “rodantes”⁴² dançam para o rito da festa iniciar, e acontecer a chegada dos Orisà. Sentir no corpo a vibração dos tambores e a resposta da ancestralidade na aproximação ao chamado da Mãe Soraya, que com o Ajarim⁴³ modificou as emoções que eu carregava até ali. Dúvidas, anseios, medos e deslocamentos inúmeros, que também fazem parte de um contexto similar para muitos filhos e filhas que iniciam sua trajetória no Candomblé na fase adulta, se dissiparam trazendo um sentimento de pertencimento. Faço esta ressalva pois a experiência que compartilho como abian está

⁴² Os Filhos de Santo que recebem no seu corpo a energia do Orisà e assentam esta energia pela possessão são chamados rodantes, no cotidiano do Casa.

⁴³ É o instrumento que a Iyalorixá utiliza para chamar os Orisàs e conduzi-los durante a dança pelo salão.

relacionada a uma pessoa adulta que chega nesse lugar sem a noção de que o meu caminho também estava relacionado com essas heranças. Minhas percepções sobre o legado ancestral e os saberes encantados estavam inicialmente relacionados a esta pesquisa acadêmica, que tentava pensar a contribuição do Candomblé para a formação das identidades nacionais, e que, conseqüentemente, deveriam ser parte do patrimônio como valor social.

A segunda experiência foi diretamente vinda da fala da Mãe de Santo ao utilizar a palavra OmoOrisa, como citada acima, para passar o aprendizado aos filhos e filhas. Observando o lugar da Ìyálòrìsá passei a refletir nessa construção que é uma Mãe de Orisà e ao mesmo tempo OmoOrisà, filha de Odè. Os sentidos dessas identidades se cruzam e se completam formando o Ser que é esta mulher de asè, liderança e elo ancestral para todas as pessoas ali, mas ao mesmo tempo seu lugar no espaço sagrado é absolutamente distinto, e cada uma dessa existência tem a sua dimensão.

Assim, reafirmamos que este patrimônio identitário alicerça as pessoas no terreiro e fazem delas múltiplas formas de existir, e nessa multiplicidade os sentidos se ampliam e renovam a possibilidade do legado, potencializando a noção de patrimônio, cultura e sociedade.

2.2 - O terreiro em mim: experiências sobre a construção de patrimônios coletivos na vivência cotidiana

Olhar a circularidade de práticas que formam a vivência em coletivo dentro dos terreiros remete à ideia da teia de relações como mecanismo de construção das experiências que percebo como pilar para a compreensão do alargamento acerca da noção de patrimônio. Dessa forma, explicitamos aqui uma observação que ilustra essa questão. Partindo do centro dessa teia, estão os Orisà, energias ancestrais que com suas determinações e caminhos organizam a condição de existência destes contextos; nos elos, seguintes os zeladores, Pais e Mães ancestrais que tem a missão de orientar de acordo com a missão ancestral, e por vim filhos e filhas, que são cuidadores da linha fina de sentimentos e responsabilidades, e que para o bom funcionamento, depende de sintonia entre todos. Neste contexto, abro a reflexão sobre a sociedade brasileira, os longos e históricos processos de marginalização e violência para com as culturas de terreiro, e a possibilidade de reflexão sobre essas culturas, para a

partir delas mesmas, espelharem os patrimônios afetivos como outros paradigmas de construção identitária e cultural.

Como refletimos anteriormente, o espaço do sagrado é constantemente narrado por uma série de estereótipos que não condizem com as práticas do cotidiano, e nesse ponto relaciono a experiência de abian do Ilé Àṣẹ̀ Ọmọḍẹ̀ Títàn com o curso de formação de extensão *Olùsó: Guardiãs do Povo de Terreiro*. Promovido em pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel) em parceria com a Renafro e o Ilê Omolu Oxum, esta formação reuniu mulheres de todo o país, que através de encontros semanais e *online*, que puderam falar, escutar, sentir e descobrir sentidos diversos sobre a construção do espaço sagrado diante as questões que emanam de fora do terreiro, mas que impactam de forma direta esses espaços. Mulheres com anos e anos de prática social e religiosa que, nas especificidades das construções sociais de etnia, cor, gênero e condição socioeconômica, conseguiram compartilhar saberes, angústias e indicações sobre o legado das religiões de matriz africana e seus pertencimentos, nos fazendo pensar a condição de pertencimento à vida nas religiosidades de matriz africana como esta produção de paradigmas próprios.

Na experiência *Olùsó*, vimos e sentimos que a rede que tece as ações de cada pessoa influencia muito no contexto geral de recepção das culturas de matriz africana, no todo da sociedade. Espelhando com isso a condição de patrimônios afetivos que estas redes compartilham com a função coletiva de manutenção dos direitos sociais dos povos de terreiro.

Acompanhemos nos encontros online depoimentos emocionados que emergiram das mulheres que há anos carregam marcas de medo, abandono, preterimento, racismo e todo tipo de discriminação por terem respondido ao chamado do ancestral. Mulheres que fazem do cotidiano uma sequência constante de enfrentamento diante de tais violências, mas que ao mesmo tempo encontram nessa o valor indescritível da missão ancestral. As mulheres *Olùsó* são guardiãs do povo de terreiro na sua condição mais basilar: a existência. Reforçamos assim o sentido mais referenciado durante esta pesquisa, que urge ser escutado nas práticas sociais e coletivas.

Fomos desafiadas, a cada encontro, a produzir uma narrativa que pudesse ilustrar a maneira como tais vivências eram vistas e percebidas. Narrativas sobre o tempo passado, os mais velhos, as cerimônias ritualísticas, os encontros nas festas, o autoconhecimento, as histórias de família e os entraves sociais de realização apareceram em todas as falas e em

todos os encontros, como um denominador comum que define muito do impacto na vida como um todo. Porém o que trago para este texto com maior destaque é o que vem ao final de todas as falas: “*Valeu e vale a pena cada dificuldade e cada superação que passamos para ser mulheres de Asè*”, essa foi uma afirmação que teve concordância de todas as participantes ali.

Da mesma forma, as lembranças de êxito, conquistas e percepções sobre a presença do Orisà na vida cotidiana foram muito marcantes durante todo o curso. Sobraram declarações de amor, carinho, fé, coletividade, amparo, cura, encontros e emoções diversas que me fizeram compreender que a experiência coletiva e ancestral é o patrimônio mais valorizado para os povos de terreiro. Esta vivência que formula a identidade social, religiosa e afetiva produz o patrimônio coletivo, mas também alicerça particularidades muito íntimas: cada pessoa com seu Orisà tem uma vida única que não é traduzível em palavras nem por teorias, mas que aparece nitidamente a cada lágrima e que contagia e explica para todas as outras pessoas o que é “*Ser do Santo*”.

Neste ponto a construção patrimonial se estender para o Ser, a pessoa do terreiro que em qualquer lugar espacial continua sendo povo de asè, essa compreensão possibilita analisar, por exemplo as questões de reivindicação histórica, que aprofundaremos no capítulo 3, mas que se faz importante reafirmar, pela lógica de que a vivência diferenciada por condições identitárias e específicas, acompanham essas pessoas onde quer que elas estejam. Não se separa a vida ancestral do cotidiano em nenhum momento.

A expressão “*Ser do Santo*” apareceu algumas vezes, e me chamou atenção por ser utilizada como forma de resumo de todas as experiências na prática das religiosidades. Analisando alguns relatos originados desses encontros virtuais, percebemos que o espaço do terreiro habita na pessoa de maneira definitiva.

A coletânea: *Matripotência e Mulheres Olùsó: memória ancestral e a enunciação de novos imaginários*, uma publicação literária resultado destes encontros reúne, no formato de cartas, as impressões e sentimentos que compõem a vida de “*Ser do Santo*”, transcrevo a minha própria experiência de Abian com a “*Carta ao caminhar*”. Segue:

Olá nossos passos. Sinto-me agora caminhando entre 5 mil e 500 anos, tem dia que vivo só a minha vida, e tem dia que vivo 15 vidas em mim. Andar entre as experiências do sentir é uma forma de amor que minha ancestralidade escolheu me ensinar. Caminhar forte sem ser rude. Caminhar com esperança de atenção. Caminhar com silêncio dos sons dos aprendizados. Caminhar com a vontade de saber Ser do Candomblé. Entre os tempos de todas as vidas que vivo a cada passo,

tem a história de todos que estão ao meu lado, dos que caminharam antes de mim e dos que caminharão depois de mim. Essas histórias se juntam no sagrado. Enquanto vou caminhando o caminho se abre mais, se alarga, se torna mais do que caminho, se torna a vida. Nessa carta ao caminhar quero dizer que nossos passos ressoam através do tempo da travessia, do tempo do quilombo, do tempo da criação da liberdade, dos tempos de uma negritude sempre em conquista. Enquanto escuto esses passos abro caminho. Percorro este caminhar entre sentimentos de certezas, e pensamentos de dúvidas. Entre pensar e sentir tenho aprendido a escolher sentir. O caminho que descubro a cada passo não é pela cabeça é pelo Orí; não é pelo coração, é por emoções; não é pelo saber, é por descobrir. Nesse ponto abro a fresta do encontro entre caminhos, o meu com o Ilé Àse Omode Titán, para dizer que ainda não sei dimensionar os motivos porque eu sempre quis voltar e refazer os passos ali, ainda não entendo como meus dias se voltam, a cada amanhecer, para aquele lugar, talvez não entenda nunca. O caminhar desse caminho é um anúncio de constantes complementaridades que se completam a cada ida, a cada passo. Entre tempos. Respiro enquanto caminho... O ar que sopra vem do vento de memórias em mim, e me (re)ensina o sopro das vidas que aguardam também serem renascidas. No compromisso de respirar de forma calma e correta me desloco no tempo. Me lembro a cada passo que as histórias que vivo por outras narrativas contam a presença da Ìyálórìṣà Bárbara de Jagum, matriarca fundadora da nossa Casa. Mulher, Negra, Mãe, Avó, Amiga e muito viva na energia do caminhar coletivo do nosso àṣẹ. Penso algumas vezes nos caminhares que não conhecemos, mas que nos colocam no lugar que estamos. Será que não conhecemos ou vivemos essas histórias sem dar a devida importância para quem veio à frente abrindo a terra para o plantio seguinte? Ìyálórìṣà Bárbara de Jagum (in memoriam) . Parei um instante no percurso do caminhar, e me sentei na trilha do tempo para lembrar dos muitos passos que deixaram esse caminho. Passos cansados que trilharam o caminhar diante o racismo, a exclusão, a negação, o medo e a ignorância que o terreiro enfrenta, e que nomeamos unicamente como intolerância. O abandono e a conversão escondem os passos da solidão que vem mascarada de acolhimento, mas que é no fundo da existência um esconderijo, um caminhar entre passos de desespero de quem constantemente rema em sentido contrário à lógica da maioria. Enquanto paro, observo entre os meus essa condição. Vejo um mar de pessoas iguais a mim que lutam contra suas próprias forças. Pessoas parecidas comigo que rompem elos que na verdade são impossíveis de cortar, porque eles permanecem colados em nossa pele. No instante parada, o caminhar entre dúvidas, hesitações, ansiedades, incertezas, decepções e bloqueios são os caminhares entre emoções nomeadas superação. Mas o que são as superações para os passos que são determinados a caminhar sempre? Caminhar é refletir, espelhar. Me levanto do tempo parada. Caminho. Adentro a mata e estou no tempo sagrado. Baldes, varal, fios de conta, penas, pedras, folhas, panos, velas e mãos alimentam o caminhar. Corpos que recebem àṣẹ em um ciclo contínuo desse caminhar. O caminho do agora vem da voz da Ìyá Soraya D'Odé.

Essa carta caminho é um odú ao tempo, uma oferenda ao futuro que está alinhavado na costura de agora. Devemos em nosso tempo apertar esse ponto para firmar a linha entre nós e as próximas gerações. Para que cada pessoa encontre seu ritmo, caminhamos entre tempos, com o aprendizado de que Èṣù matou o pássaro ontem com a pedra que só jogou hoje. Àṣẹ! (SILVA, 2021. p.209)

Inserir essa escrita no meio do texto, é uma escolha que fizemos para ilustrar os atravessamentos que me alcançaram durante essa vivência, mostrando a pesquisa como fundamento da vida. Ao iniciar o curso Olusò, acima mencionado, minha perspectiva era unicamente como abian da religião em contato com mulheres com as mais diferentes histórias dentro da religião de matriz africana. Ao caminhar durante o curso, esses compartilhamentos

espelharam-se na minha existência como abian, mas também como pesquisadora, invertendo o fluxo inicial, e me ensinando mais uma vez a constante circularidade dos aprendizados, pois a condição do constante aprender é algo muito caro para os povos de matriz africana. As narrativas mostraram que a disposição em ressignificar e construir novos olhares e outras relações é uma condição sempre considerável pelo povo de terreiro.

As mudanças sociais impostas pela dinâmica do tempo e da sociedade fazem parte da reorganização das práticas culturais para o Candomblé, sendo assim, esta é uma sociabilidade capaz de atualizar-se na sua maneira de estar no mundo.

Com isso, pensar e identificar os patrimônios que formam as culturas de matriz africana representados pela vivência da religiosidade é olhar os fluxos contínuos de aprendizado, coletividade, comprometimento, crença, afetividade, responsabilidade mútua, ressignificação entre tantos outros sentimentos que fazem desta uma experiência comprometida com o tempo em constante processos identitários.

Nesse trânsito entre pesquisa e vivência, os atravessamentos que se construíram como saberes encantados e que me chegaram de forma praticada na dinâmica da vida formam incontáveis camadas de experiências históricas que foram transformadas em memória e legado. Como parte de um Brasil pouco conhecido e valorizado, essas experiências continuam existindo para ser compartilhadas a cada nova vida que chega ao espaço sagrado do terreiro.

Sendo assim, existe uma série de alinhamentos que precisam ser organizados para pensar a Baixada Fluminense, nos seus espaços geográficos, históricos, míticos, religiosos, inventivos, sagrados, coletivos e combativos, que parte inicialmente dos espaços sagrados dos terreiros, na busca constante pela valorização e solidificação destas narrativas como legitimadoras do patrimônio cultural brasileiro.

Memória, tempo e espaço são artífices que alicerçam os saberes ancestrais, pois eles modelam a resistência como força heterogênea e incontestável. A escuta das mais diversas histórias de vida e edificação do Ser no Candomblé passa por uma profunda análise da condição humana de constante necessidade de vida coletiva. Neste ponto, ressalto que estes valores civilizatórios são fundamentos para o Candomblé e patrimônio em constante diálogo e resistência.

CAPÍTULO III

CIRCULARIDADES E CONFLUÊNCIAS: UMA PERSPECTIVA DO CANDOMBLÉ NO TEMPO PRESENTE COM APONTAMENTOS DE TEMPOS FUTUROS

Reafirmando que dimensões de uma cultura como as que vivenciamos nos territórios ancestrais de matriz africana (JESUS e ALVES) compreende múltiplos significantes, onde a maior parte deles não encontram explicação objetiva, refletimos neste texto que o curso do tempo, que aqui analisamos também como parte de fundamentos dessas mesmas vivências, nos mostra que a existência das experiências afrobrasileiras pautam questões em comum.

Neste capítulo apresentaremos um olhar sobre algumas inquietações que perpassam esses cotidianos coletivos, a partir da experiência desta pesquisa em algumas rodas de conversa sobre memória e resistência frente à violência estrutural e histórica, naturalizadas pelas opressões sociais, que são delegadas aos espaços sagrados, como reflexo do racismo religioso. Vale ressaltar também que a construção da nação Brasil foi alicerçada em profundas desigualdades condicionando o espaço geográfico da Baixada Fluminense, aos lugares de invisibilidade histórica, social, cultural e educacional. Promovendo o epistemicídio (CARNEIRO), como marcador principal das relações sociais essas estruturas se misturam em cotidianos históricos tornando estas questões, problemáticas que atravessaram gerações.

Chego neste contexto de reflexão por conta de duas amigas em específico, Riva Maria Nepomuceno e Nívia Raposo, duas mulheres negras, praticantes de religião de Matriz Africana e envolvidas em algum tipo de militância no território da Baixada Fluminense. Riva é educadora e professora da rede pública e Nívia educadora popular em projetos sociais. Juntas tivemos longas conversas sobre a condição de luta político-social que mulheres de religião afro enfrentam na validação coletiva da sua prática religiosa-cultural, e a partir dessas conversas, elaboramos uma série de encontros em terreiros da Baixada.

Nossa ideia, inicialmente, era conhecer as histórias de fundação, legado e luta coletiva, com o intuito de entender a influência matriarcal na formação dos terreiros na Baixada Fluminense e conseqüentemente, as inserções dessas mulheres na vida cotidiana dos bairros no entorno das Casas. Nossas reflexões sobre a determinante presença de Iyalorixás à frente de Casas de grande influência na história do Candomblé nestes territórios, nos levou a pensar a ação das mulheres negras na edificação da vida afrodescendente, entendendo a

família como forma de relação coletiva que se estende em diferentes formatos.

Como refletimos anteriormente, a Baixada Fluminense comporta historicamente um número indefinido de casas de Candomblé e Umbanda, onde esses espaços sempre serviram como referência frente às incontáveis demandas da vida cotidiana, para qual as pessoas necessitam de forma urgente. Desde a ação mais corriqueira como uma reza para afastar o quebranto, quanto a mais complexa como o fornecimento de cestas básicas, roupa, medicamento, trabalho, que muitas vezes garantem a vida de inúmeras famílias. Refletindo diretamente na vida coletiva dos terreiros às urgências da vida no entorno, e muitas vezes dos próprios filhos da casa apontam para as questões sociais como uma pauta de todos os tempos no contexto das violências estruturais pautadas na condição identitária. Estas características vai condicionar as relações de pertencimento e percepção acerca dos patrimônios de terreiro bem como a relação com o Estado.

Os bairros mais afastados dos centros comerciais ainda abarcam no seu cenário a presença de algumas casas mais antigas na história na Baixada, e que continuam exercendo a mesma função social, e dentro do bairro configuram uma mesma condição sociocultural. Sendo esses espaços majoritariamente fundados por mulheres negras, a percepção que emergiram de nossas conversas é que o território também passa por uma ressignificação da presença dessas mulheres. Entretanto, a maior parte dessas biografias estão na memória dos mais velhos ou apagaram-se com o passar dos anos e a pouca manutenção das histórias.

Eu me iniciou aos 21 anos, eu tinha a experiência de uma tia que eu convivi com ela dos meus zero até onze anos, que ela dava um Santo⁴⁴, dava consulta, tinha um histórico. Eu ia na casa dela e naquele momento alguma coisa estava acontecendo, mas tinha um linguajar, uma forma de pensar, uma agenda, umas datas e umas coisas específicas. Tinha umas coisas que não podia fazer, cortar o cabelo, tinha uma agenda, umas datas, duas casinhas e era assim que eu via. Na minha adolescência eu sou iniciada, hoje eu olhando depois que eu me iniciei, a minha juventude, que é uma fase da vida que eu gosto muito, que eu construí tudo, foi possibilitado pela iniciação do Candomblé. Porque você realmente renasce. O Candomblé te constrói muito uma memória afetiva. E que só foi possível se tornar uma experiência daquele grupo de jovens porque era uma experiência do bairro (Édem- Baixada Fluminense) RIVA. 2023

Eu sempre tive o olhar de dentro, minha avó sempre foi de terreiro, era parteira, minha mãe rezadeira, eu sempre fiquei admirada, eu sempre gostei muito do cheiro, as casas tem um cheiro né. A vivência sempre ensinou coisas pra gente que foram importantes. Tem coisas que a prática é daquele jeito, e é muito importante que seja daquele jeito. Eu fui criada em um lugar, no Jardim Iguaçú, que tinha muitos

⁴⁴ A expressão “Dar o Santo” significa a incorporação que as pessoas designadas como Yaôs, durante os sete primeiros anos de iniciação e posteriormente Egbomi, passam experienciar como parte da vivência no Candomblé.

terreiros. O terreiro de D. Antônia, que derrubaram e montaram um depósito de gás, atrás da nossa casa tinham dois, tinha o terreiro de Pai Hélio. A minha mãe abria a casa de manhã e ficava aberto o dia todo. A gente via todo tipo de pessoa chegando ali, com as mais diferentes histórias, e isso foi moldando a nossa percepção.
NIVIA. 2023.

Olhando essa dinâmica, que passa por uma série de valores em ressignificação, é possível perceber que o legado que esses espaços produzem dentro dos bairros onde existem é a manutenção da luta constante pela vida em coletivo. Sobretudo, na tentativa de compreender quais fluxos estes lugares são capazes de preencher e qual o papel de cada pessoa na retroalimentação desta existência, analisar a presença dos territórios ancestrais como um lugar de manutenção constante, é potencializar os movimentos entre os tempos e os processos dos saberes ancestrais, tão necessários na construção da cidadania afrodescendente. Assim como o reconhecimento de mulheres negras, Iyalorixás, de grande importância na história social da vida cotidiana que no seu tempo promoveram significativos avanços na Baixada Fluminense.

Em nossas conversas, Riva, Nivia e eu, voltamos constantemente à problemática das histórias e experiências vividas dentro do território, e que corriqueiramente vai se tornando parte da memória de poucas pessoas, no meio da coletividade das religiosidades de Matriz Africana. Nesse ponto a gente decide que o foco da memória, como um marcador humanístico, ou seja, a memória das pessoas sobre os processos históricos vivenciados por meio da prática religiosa, e que por isso esta vivência caracteriza a noção de cidadania do sujeito, seria nosso foco em rodas de escuta afetiva que realizamos durante o primeiro semestre de 2022. Resultando nas minhas impressões sobre a confluência dos tempos na necessidade constante de legitimação humanitária que os povos de religião de matriz africana produzem incansavelmente.

A vivência histórica e cultural, os debates sobre direitos sociais dos povos de terreiro e a liberdade religiosa sempre estiveram na ordem do dia de forma urgente em paralelo com a negligência do Estado.

Essa característica sempre foi uma busca dos movimentos afro religiosos que na Baixada Fluminense se forjavam em narrativas protagonizadas pelas figuras das lideranças religiosas. Lideranças essas que praticavam e praticam incontáveis ações de assistencialismo dentro da sua comunidade de existência, e que muitas vezes, não recebem o reconhecimento destas como ações de fortalecimento coletivo e manutenção da vida cotidiana.

Voltaremos um instante no tempo, remontando especificamente o ano de 1987, para rememorar a união entre membros do Movimento Negro e lideranças religiosas na fundação de um projeto sociocultural nomeado “A tradição dos Orixás”. Pensado para ser uma reivindicação da humanização e cidadania vinda pelos direitos civis sociais, esta iniciativa vai servir como estrutura inicial desta reflexão no sentido de trazer para o debate, no espaço desta escrita, um panorama sobre a travessia das lutas por afirmação no fluxo dos tempos passados, possibilitando reencontros no presente, para nutrir as ideias e os passos de futuro.

Essa experiência pode ser encontrada a partir da leitura do livro de mesmo nome, “*O Tradição dos Orixás: valores civilizatórios afrocentrados*”, organizado pelos professores Luís Cláudio de Oliveira e Edlaine de Campos Gomes, que apresentam a narrativa histórica como um livro de memórias, onde as vivências são contadas em primeira pessoa, e desta forma acessamos as mais diversas experiências. Tendo como objetivo principal, as lideranças religiosas e os agentes sociais do movimento negro na Baixada Fluminense, alguns deles oriundos dos debates das políticas públicas de Estado, outros professores com atuação na rede pública, formam um coletivo que expôs a vulnerabilidade dos praticantes das religiões de matriz africana com a urgente demanda de validação da condição de cidadania, defesa do direito às práticas socioreligiosas e enfrentamento aos constantes ataques patrimoniais sofridos pelos espaços sagrados. Vale destacar que essa ainda é uma realidade para muitos espaços sagrados, onde seus membros estão na mesma condição de precariedade, que o Tradição dos Orixás começou a denunciar em 1987.

Naquele período, os debates sobre a garantia de direitos sociais para as populações de matriz africana estavam embasados por meio de acesso às políticas públicas, considerando as movimentações dos coletivos negros organizados pela política partidária na reivindicação de tais direitos na elaboração da constituinte. Segundo o livro, principalmente o reconhecimento e valorização do patrimônio destas culturas, foram temas exaustivamente debatidos .

O projeto Tradição dos Orixás pode ser considerado como importante agente de múltiplas atividades políticas empreendidas pelo movimento negro, por ocasião do Centenário da Abolição. A década de 1980, especialmente sua segunda metade, foi marcada por diversas reuniões em várias cidades do Brasil, de grupos de ativistas impulsionados pela visibilização de denúncias acerca das condições de vida da população negra, desde o fim jurídico da escravidão. Mendes (2014), discorrendo sobre os fatores que propiciaram, “A Marcha que mudou o movimento negro”⁴⁵, destaca que foi uma das mais impactantes manifestações do período, deflagrada no

⁴⁵ A “Marcha Contra a Farsa da Abolição” ocorreu no dia 11 de maio de 1988, sob enorme repressão das forças policiais. Nota do autor.

centro da capital do Rio de Janeiro. O autor ressalta três aspectos: aponta inicialmente que o contexto era a sensibilidade social diante do Centenário, fato que gerou atenção da mídia em geral; refere “o avanço da Consciência Negra e da Luta Contra o Racismo, capaz de respaldar um plano objetivo de mobilização [...]”; e acrescenta que “a existência de entidades negras fortes e de uma militância que se espalhava por vários setores da sociedade [...]” produzia tamanha capilarização do movimento que acarretava sua multiplicação, com intensidade. (GOMES e OLIVEIRA, 2019, p. 30)

Reivindicar. Sensibilizar. Mobilizar. Educar. Marchar. Alguns destes verbos aparecem sistematicamente na história da diáspora negra evocando o sentido da ação para a vida. Diante à compreensão de que o tempo que atravessamos é de constante luta coletiva ressaltamos as vozes deste projeto como figuras fundamentais para compreensão do que foi, e continua sendo, a luta histórica pela emancipação do povo negro através das sociabilidades de terreiro. Carlos Nobre, Mãe Beata de Yemonjá, Mãe Meninazinha de Oxum, Mãe Palmira Navarro, Ìyá Wanda de Omolu, Bàbálòrisà Paulo de Ogum, Jayro Pereira de Jesus, Vanda Ferreira, Bàbálòrisà Adailton Moreira, Ègbón Mi Vera Ferreira, Ègbón Mi Mônica Miranda, Sergio Dias, Luiz Bruno, Ògán Uilian Portela, Professora Gésia de Oliveira, Carlos Henrique Òná Veloso, Bàbálòrisà Joaquim Motta, Bàbálòrisà José Flávio Pessoa de Barros, Bàbálòrisà Nilson d’Ossain, Bàbálòrisà Rubens, Ègbón Mi Edilon de Xangô, Ègbón Mi Hugo D’Ogum, Ekedì Tânia Maria Salles Moreira, Mãe Flor (Florinda de Ìyá’san), Professora Azoilda Loretto, Ìyá Omindarewa são nomes mencionados como colaboradores importantíssimos para esse período histórico onde o projeto “O Tradição dos Orixás” mobilizou ações em prol da cidadania afrodescendente, e que devemos ressaltar como personalidades de igual valor cultural para a Baixada Fluminense como lugar autocentrado de produção de conhecimento e auto referência.

As frestas para entender o patrimônio pela condição de valor social para povos de terreiro, estão em perceber a luta e legado dessas pessoas acima citadas, como pilar de uma Baixada Fluminense ainda em processos de encontros e descobertas. Assim como aconteceu durante esta pesquisa, com atravessamentos diversos, em diferentes contextos mas que encontrou denominador comum na reivindicação de lugar de fala sobre as experiências dos terreiros na construção de cidadanias, o curso entre tempos indicam certa constância diante destas questões.

As pautas defendidas, sobretudo, pelas lideranças religiosas eram coletivas, com a tentativa de abarcar o contingente de afrodescendentes tendo a Baixada como epicentro mas

espalhando-se para as periferias, subúrbios e favelas do Rio de Janeiro, no que tange às necessidades primárias da vivência mas principalmente o direito às liberdades humanas.

Entretanto, e particularmente a partir do projeto “Tradição dos Orixás”, a Baixada Fluminense, como cenário das mais antigas e tradicionais Casas, configurando uma população incontável de pertencentes às religiões, refletindo igualmente na condição de pessoas que foram de todas as formas marginalizadas na escravidão colonial e relegadas ao lugar de violência social no pós-abolição, emerge mais uma vez como lugar de protagonismo contra as opressões estruturais, oriundas dos muitos processos de violência. Neste ponto é primordial destacar que os contextos históricos, culturais e sociais, formam por si só amplas possibilidades de legitimação da Baixada Fluminense como espaço geográfico valioso para os debates de patrimônio, memória e identidade no Estado do Rio de Janeiro.

Apresento neste texto o passado conduzido pelo projeto “Tradição dos Orixás” para apontar similaridades entre as demandas de humanização que a escravidão instaurou como paradigma da diáspora, mas sobretudo, para valorizar a atuação das lideranças religiosas nestas ações. Comprometidos com os valores civilizatórios afrocentrados (PEREIRA, 1980) os pertencentes às religiões de matriz africana sempre colocaram à frente da sua fala, a importância primordial de processos formativos que eduquem a sociedade como um todo, para a contribuição das religiões oriundas das populações negras na formação social brasileira.

Dessa forma, reafirmo que os espaços sagrados dos terreiros na Baixada Fluminense, são lugares de incontáveis potências educadoras. Entretanto, estes lugares não podem ser vistos apenas como um dicionário de práticas, conceitos e narrativas, que alimentam ora a curiosidade, ora algumas demandas específicas para determinados grupos, que apenas utilizam estas experiências como algo pertencente a um imaginário unicamente mítico. É essencial que as relações entre saberes tenham os saberes ancestrais como princípio inicial, uma vez que, a transmissão e o protagonismo precisam partir da primeira pessoa.

Pedagogia. Filosofia. Educação. Religião. Estética. Ciência. Narrativa. Memória. Estes são marcadores conceituais definidos, na sociedade em geral, como teorias construtivas da educação formal, que tem suas métricas na formulação colonizadora. No espaço escolar, educar é alicerçar uma série de conceitos e acontecimentos datados pela história oficial da nação, que serve como modelo de formação hierárquica da identidade nacional. Por outro lado, analisando a experiência do projeto “*A tradição do Orixás*”, a partir das entrevistas

realizadas para o livro, quero trazer para esta reflexão a noção de que no processo de transmissão dos saberes de terreiro, estas teorias são praticadas como valores coletivos, não estando desassociados uns dos outros, pelo contrário, existindo ao mesmo tempo, sendo portanto um caminho de potencialização da experiência cultural coletiva, onde cada indivíduo tem uma função fundamental para o todo. Neste ponto relembro uma das primeiras frases de minha Ìyálórìṣà, quando iniciei meu Abianato, durante uma função ela disse: “*Pede ajuda para alguma irmã sua, aqui ninguém faz nada sozinha.*” O saber se faz entre todos os conhecimentos, durante a fala e na condição coletiva.

As concepções de valores civilizatórios afrocentrados construídas no complexo civilizatório da diáspora, que são os terreiros, aparecem nas entrevistas do “*O Tradição dos Orixás*” como um campo de sentidos para identificar o legado afro descendente que emergem nos espaços sagrados de prática das religiões de matriz africana, identificando a noção de patrimônio destas existências.

Estes são signos das quais a sociedade como um todo tem urgência de conhecer, tanto para absorção de outras formas de relação social, como para a compreensão da amplitude do legado afro-brasileiro. Sobretudo porque precisamos pensar novas diretrizes educacionais e quais metodologias trarão novas práticas. Nos debates educacionais onde se problematizam a questão do patrimônio como unicamente uma reafirmação das hierarquias da ordem hegemônica, a repetição de um sistema falido se faz nítida e constante, trazendo à tona o enraizamento das violências racializadas pelos marcadores de cor, raça e etnia.

Neste ponto penso que os fluxos de tempo e memórias são também uma busca constante para solidificação da noção de patrimônio a partir do Candomblé como experiência de vida, pois tempo e memória são os caminhos para os saberes. Os patrimônios são vivos, sagrados, plurais e em dinâmico processo de reatualização espacial e narrativa mostrando uma experiência que respeita suas tradições mas se adapta ao tempo para manutenção das suas práticas. Sendo essa condição de constante ligação com o tempo um valor social de grande sentido reafirmado nesta pesquisa, uma vez que olhar o tempo é respeitar tradições mas também se organizar diante dele, de forma respeitosa e coerente, à manutenção dos saberes ancestrais mostra-se constantemente atuante na reafirmação da luta pela liberdade dos povos de matriz africana. No texto *A tradição viva*, aponta que

Para alguns estudiosos, o problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados.

No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem. Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra. Nada prova a priori que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. As crônicas das guerras modernas servem para mostrar que, como se diz (na África), cada partido ou nação “enxerga o meio -dia da porta de sua casa” – através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses ou, ainda, da avidez em justificar um ponto de vista. Além disso, os próprios documentos escritos nem sempre se mantiveram livres de falsificações ou alterações, intencionais ou não, ao passarem sucessivamente pelas mãos dos copistas – fenômeno que originou, entre outras, as controvérsias sobre as “Sagradas Escrituras”. O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra. E, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. Em compensação, ao mesmo tempo que se difunde, vemos que a escrita pouca a pouco vai substituindo a palavra falada, tornando -se a única prova e o único recurso; vemos a assinatura tornar -se o único compromisso reconhecido, enquanto o laço sagrado e profundo que unia o homem à palavra desaparece progressivamente para dar lugar a títulos universitários convencionais. A tradição viva 169 Nas tradições africanas – pela menos nas que conheço e que dizem respeito a toda a região de savana ao sul do Saara –, a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência. Inúmeros fatores – religiosas, mágicos ou sociais – concorrem, por conseguinte, para preservar a fidelidade da transmissão oral. Pareceu -nos indispensável fazer ao leitor uma breve explanação sobre esses fatores, a fim de melhor situar a tradição oral africana em seu contexto e esclarecê -la, por assim dizer, a partir do seu interior. Se formulássemos a seguinte pergunta a um verdadeiro tradicionalista* africano: “O que é tradição oral?”, por certo ele se sentiria muito embaraçado. Talvez respondesse simplesmente, após longo silêncio: “É o conhecimento total”. O que, pois, abrange a expressão “tradição oral”? Que realidades veicula, que conhecimentos transmite, que ciências ensina e quem são os transmissores? Contrariamente ao que alguns possam pensar, a tradição oral africana, com efeito, não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, e os griots estão longe de ser seus únicos guardiães e transmissores qualificados. A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode -se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. A tradição oral baseia -se em uma certa concepção do homem, do seu lugar e do seu papel no seio do universo. Para situá -la melhor no contexto global, antes de estudá-la em suas várias aspectos devemos, portanto, retomar ao próprio mistério da criação do homem e da instauração

primordial da Palavra: o mistério tal como ela o revela e do qual emana. (BÁ, 2010. p.168-170)

3.1 - O tempo do agora na construção do tempo futuro

Imersos em um tempo conflituoso como os dias do agora, (2021-2022), e tendo como mote principal o projeto de rodas de encontro e conversa que desenvolvemos, ainda em fase de experimentação de formatos, reunimos e escutamos algumas dessas lideranças religiosas, com anos de prática de atendimento e dedicação às suas Casas, que relatando preocupações muito pertinentes, nos apresentou um panorama sobre a preservação cultural promovida por esses espaços. Algumas que reafirmamos como contextos históricos e outras que são características desse tempo do agora que demanda mudanças importantes.

Vale ressaltar que este projeto me foi proposto pela companheira de trajetória, chamada Riva Nepomuceno, professora e historiadora, iniciada no culto aos Orisàs há 35 anos, ampla conhecedora da história de Candomblés na Baixada Fluminense e atuante no combate ao racismo religioso.

Ao tomar conhecimento da minha pesquisa, Riva me confidenciou:

Quando eu completei o tempo de Santo que pude visitar as Casas pela Baixada, eu e meu grupo de amigos, ainda bem jovens, tínhamos o hábito de marcar nossos encontros pelas festas tradicionais de cada Casa. Então a Casa da Mãe Eliane, por exemplo, era tradicional a festa do Caveira dela. Todo mundo que era de Candomblé, de várias Casas já sabia a data, se encontrava na festa do Caveira, que era um festão, que durava um fim de semana inteiro.

Escutei alguns depoimentos como este, que estarão nos anexos desta pesquisa, e que mostram algumas das questões que reflito neste capítulo na tentativa de olhar o passado com uma série de práticas coletivas mais dinâmica, no que representa a potência dos terreiros na história da Baixada Fluminense, e como nos tempos atuais existe uma mudança radical desse cenário. O distanciamento de alguns filhos com a história do terreiro e do bairro no entorno, as tentativas de produzir diálogo para dentro do próprio espaço ampliando debates sobre a vida em sociedade, a memória dos antepassados e a constante reafirmação da necessidade de coletividade mais fortalecidas no que corresponde aos embates do combate à violência religiosa, se apresentam como uma questão sempre em voga nesses contextos, entretanto a

digitalização da cultura, a “banalização⁴⁶” da experiência com Orisà e a ausência de “maior comprometido”, que espelha a relação do Candomblé além dos ritos, são alguns apontamentos que preocupam os zeladores nesse tempo:

Antigamente os Filhos aqui de Casa terminavam o Candomblé e começava uma roda de samba, eles ficavam aqui o fim de semana todo, a gente fazia comida, o pessoal aqui de volta vinha também, muita gente que hoje passa aqui na porta mas que a gente nem sabe como anda. O pessoal respeitava mais, falava que era Filho de Santo da Mãe Eliane, todo mundo sabia que não podia mexer com eles, e se estivessem fazendo alguma coisa errada eu ia lá e colocava pro barracão. (Mãe Eliane, 2022)

A Casa de Candomblé se estrutura com bases muito simples, pois a repetição das práticas traz a sensação de naturalidade quando vistas de fora, os Filhos de Santos nas suas denominações específicas, cargos e funções formam um corpo em contínua ação, entretanto quando adentramos esse corpo, percebemos as complexidades desse organismo em conjunto. Os depoimentos acima transcritos narram uma passagem sobre essas relações que quero esmiuçar, no que diz respeito à condição de uma vivência que une respeito e territorialidade para ensinar pertencimento, e como vimos nos capítulos anteriores, estes refletem diretamente na noção de identidade, memória e patrimônio.

Como cuidar do que não temos pertencimento? Essa pergunta me foi feita por algumas lideranças religiosas durante o tempo desses encontros e a todo instante os questionamentos sobre patrimônio e educação estiveram nas tentativas de resposta.

Durante o período do primeiro semestre de 2022 visitei as Casas de Candomblé, Casa de Avimaje (Corumbá); Taba de Xapanã (São João de Meriti) e Xwe Seja Warakinã (Edén) compondo parte desta pesquisa de campo sobre anseios e aspirações dos religiosos para com as culturas de terreiro, pensando esses fluxos entre passado e presente, mas sobretudo nas indagações sobre os dias que virão. Esses territórios da Baixada Fluminense ainda refletem grande parte da cultura de terreiro, embora hoje a presença de inúmeras denominações religiosas, que formam forças de oposição às religiões de Matriz Africana, esteja muito presente.

Os terreiros que resistem têm uma função social dentro do bairro, mas também um papel histórico importantíssimo no rememorar a construção dessa outra Baixada. Espaço de

⁴⁶ Sobre o contexto do uso da palavra banalização se refere aos debates sobre a utilização das redes sociais como plataforma de exibição da vida dentro do terreiro, registrando práticas e ritos que foram resguardados por gerações, como parte importante da manutenção da força ancestral, e que atualmente vemos compartilhadas digitalmente.

sociabilidade coletiva e de ajuda mútua as lideranças religiosas trazem na sua fala a ideia de uma cultura que formou relações identitárias e territoriais que se perderam ao longo do tempo. Práticas como deixar as crianças dentro dos terreiros, enquanto os pais e mães estavam cumprindo tarefas das mais variadas durante o dia, o costume de frequentar esses espaços quando a pessoa era acometida de algum mal-estar repentino, o sempre presente espírito de solidariedade de um frequentador ou praticante socorrer alguém conhecido ou não, e este socorrer se mostrava nas mais diferentes situações, desde um alimento até a peregrinação por atendimento hospitalar. Entretanto, um ponto em comum aparece em todas as falas como algo simbólico e de valor incomensurável, que as lideranças religiosas sentem falta: a presença do temor e respeito aos mais velhos como uma educação coletiva que também se fazia presente na educação da vivência no espaço sagrado dos terreiros.

Os encontros que participei em rodas de escuta onde essas conversas emergiram naturalmente, as lideranças mais antigas trazem esse ponto em comum como um reflexo do distanciamento dos filhos, que reflete também na perspectiva da fé e do compromisso com o culto diário ao espaço sagrado, independente dessa prática está relacionada ao rito em específico. A cultura do Candomblé precisa ser ensinada constantemente para que ela seja valorizada como fundamento das relações, e, quando pela mediação da narrativa das histórias, essas gerações dos mais jovens, percebem essa questão, as lideranças ganham novo ânimo diante o legado. Por isso, se torna importante, nesta pesquisa dedicar maior espaço para a experiência do *A Tradição dos Orixás* por elas promover um encontro e debate entre gerações:

A tensão principal a mobilizar o grupo de ativistas e de parte dos responsáveis pelos terreiros consiste na preservação do patrimônio imaterial, representado no complexo cultural ali subsistente, sob o temor de que venha a desaparecer, asfixiado pela ótica de um empreendedorismo espiritual, dominado pela prevalência de seus aspectos ritualísticos e individualizados. Evidencia-se, assim, que no mesmo compasso das reações à perseguição religiosa preconiza-se uma reontologização dos terreiros como espaços civilizatórios afrocentrados. Houve repercussões das ações do *Tradição dos Orixás* nas décadas posteriores, na medida em que nos anos 1980 a mobilização que eclodiu nos terreiros de Candomblé da Baixada Fluminense desdobrou-se para as campanhas contra o que tem sido cunhado como “intolerância religiosa”, hoje associada ao termo racismo religioso, conquistando visibilidade e reconhecimento. (GOMES e OLIVEIRA, 2019, p.30)

Sob essa perspectiva nos parece que a valorização da cultura e identidade dessas expressões sociais estão sempre em mediação diante a barreira histórica das estruturas que moldam o *modus operandi* da vida na Baixada Fluminense, e no jogo contraditória, as

experiências mais oprimidas pela violência social, tenta mostrar o valor da vida em coletivo.

Por meio da memória e da narrativa esses fluxos de pensamentos e emoções, dos Pais e Mães de Santos, canalizam questões essenciais para analisarmos a responsabilidade que cada um tem para com essas culturas. Perguntas como: “Como será o Candomblé daqui pra frente?” (BABA MARCOS DE LISSÁ) “Será que não estão modificando a essência dos cultos, como nossos mais velhos nos ensinou?”(frequentador do terreiro) “ Porque ninguém respeita mais as hierarquias, os mais velhos?”(Mãe Eliane) e a indagação: “O Candomblé como tem sido praticado em alguns lugares virou só folclore”(frequentador do terreiro), me fizeram pensar as primeiras experiências que me levaram até esta pesquisa, esta escrita.

A primeira vez que escutei mais atentamente uma Iyalorixá, que foi Mãe Meninazinha de Oxum no encontro realizado pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), em 2019, onde ela chamava atenção para a necessidade de diálogo entre sociedade civil na busca de meios onde a formação social brasileira se veja, ou pelo menos olhe com menos preconceito, essas culturas. E a frase dita e repetida por algumas lideranças: “É preciso que a sociedade conheça o dia a dia do terreiro para que eles conheçam e passem a nos respeitar.” me motivou essa pesquisa como um caminho para conhecer esse dia a dia, e na dinâmica dos encontros desse projeto sobre memória dos terreiros, essa condição de uma religiosidade sempre em reivindicação e legitimação da própria memória, tanto dentro do seu espaço como fora no âmbito social, me leva a refletir sobre a problemática da próprio patrimônio e como este conceito precisa amparar os espaços sagrados.

Algumas classificações foram colocadas por mim como provocações, o patrimônio como ação coletiva que populariza a memória, o patrimônio como espaço relacional entre os praticantes das religiosidades de Matriz Africana e o espaço dos territórios onde estão localizados, o patrimônio como matéria-prima das coisas que compõem o espaço sagrado, que aponta a ideia do patrimônio como narrativa. Ou seja, compartilhar a história da vida nos Candomblés da Baixada Fluminense é em si mesma uma experiência patrimonial, porque a partir da narrativa histórica a pessoa passa a perceber a sua existência, o existir histórico como valor cultural, e também o patrimônio como metodologia de reparação econômica e social na luta contra o racismo estrutural e o epistemicídio.

Na ocasião desses encontros a palavra patrimônio chegou aos ouvidos e percepção das pessoas nos terreiros como uma busca por definição, como disse anteriormente meu foco de pesquisa são os terreiros que não tem grandes destaques midiáticos e por isso mantém uma

definição muito corriqueira, no que corresponde a extensão de suas narrativas. Dessa forma, identificar a memória coletiva e histórica como um patrimônio despertou também o interesse, principalmente dos zeladores, em criar e promover processos de escuta coletiva e formação sobre a noção de patrimônio para os membros do espaço sagrado.

Essas preocupações também perpassam de forma direta a minha atuação como pesquisadora, e hoje, *Yaô* de uma Casa de Candomblé. Tanto por entender as inquietações sobre o tempo futuro, que desde sempre se mostra instável para as culturas afrodescendentes, mediante a realidade da opressão racial, quanto pela minha percepção pessoal de que os patrimônios de Matriz Africana precisam ganhar espaço de autonomia dentro das relações institucionalizadas.

No artigo *Descolonizando oris hegemônicos e eurocêtricos: o candomblé suleando uma formação antirracista*, os autores Nathan Vinicius Nascimento Lopes e Régia Mabel da Silva Freitas vão tratar as questões de epistemologias tendo o Candomblé como centralidade para indicar que esses saberes traçam possibilidades concretas de produção de referencial “metodológico, exploratório e descritivo” (FREITAS E LOPES, 2020. p.115) na significação das culturas brasileiras nos mais diversos contextos.

Seja pelo compartilhamento de conhecimentos através de mais de uma linguagem (visual e oral) [KILEUY e OXAGUIÃ, 2009] utilizando metodologia própria para ensinar e aprender [MACHADO, 2013], seja pela permanente geração de valores éticos e comportamentais identitariamente negros [BRAGA,1992], seja por ter desenvolvido e aperfeiçoado a sabedoria da negociação escrava [REIS e SILVA,1989], seja por tornar-se um *lôcus* de mobilização afropolítica contra o estrangulamento da sua condição humana [NASCIMENTO, 1978], o candomblé pode sulear uma formação antirracista.

Dessa maneira, essa religião brasileira de matriz africana pode contribuir para a implementação da lei 10.639-03, que tornou obrigatório o Ensino das Histórias e das Culturas Afro-Brasileiras e Africana nas escolas brasileiras que ofertam a Educação básica e, em nível superior, do artigo 7º do Parecer Normativo do Conselho Nacional de Educação 003-2004 conclamou a Educação das Relações Étnico- Raciais. Ao ser conhecida, compreendida e respeitada, ela trará mais “possibilidades de uma retomada histórica da consciência coletiva do agrupamento negro a partir dos espaços formais [FLAUZINA, 2006, p.107]

Ainda considerado o lugar de maior alternativa para os aprendizados, a educação formal tem seu reconhecimento entre as lideranças religiosas como espaço de atuação. Durante as conversas e escutas, alguns mencionaram o interesse de promover parcerias com as escolas da rede pública do entorno para que os alunos frequentem o terreiro como espaço formativo. Outro ponto de confluência entre as histórias do passado e as urgências do presente, a pauta da educação para a relação com a cultura do Candomblé é sempre colocada de forma muito objetiva, e nesse contexto por toda a comunidade do terreiro.

Em uma conversa, uma dessas senhoras com longos anos de iniciação, que habitualmente chamamos de “anos de Santo”, ou seja uma pessoa com anos de Santo, lançou a seguinte provocação:

Eu sei quem fez meu Santo, quem me raspou, quem me colocou no salão, sei a história da minha Mãe de Santo porque morei anos com ela, e quando ela ficou velha me contou um monte de histórias, e eu tinha gosto em ouvir essas coisas que ela falava. Ainda menina né, ficava só pensando, só que hoje nem as crianças querem ficar com a gente aqui no terreiro. Então como é que eles vão saber das coisas? Como é que eles vão se defender quando tiver de branco na rua e alguém xingar eles? Porque eu falava mesmo, sou filha de fulana, minha Casa é no lugar tal e se você quiser saber quem eu sou, é só ir lá.” (participante da roda de conversa, 2022)

O lugar das mediações sociais e educacionais precisam olhar essas falas como apontamentos e reivindicações diretas de legitimação do patrimônio dos espaços sagrados de Matriz Africana e promover a ampliação dessas demandas a partir das possibilidades já existentes. Assim, como o projeto *A Tradição dos Orixás* formulou de dentro do terreiro para a sociedade externa ações e intervenções, que foram as possíveis naquele tempo histórico, nos tempos de agora precisamos avançar no debate que engloba educação, patrimônio e território, para modificar a perspectiva da centralidade identitária do saber.

Volto então ao ditado popular atribuído aos povos Iorubás que me acompanha há longos tempos e que inunda essas reflexões de sentido: "Exú matou o pássaro ontem com a pedra que só jogou hoje."

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação, tentei destacar que esta é uma escrita de muitas mãos e muitas vozes, traçada por caminhos complexos que trazem consigo a vida coletiva como principal patrimônio cultural. Pessoas e memórias que existem desde que as liberdades humanas como direito de existência foram suprimidas, tornando-se moeda de troca e transformadas na sociedade escravista, que produziram ressignificações sociais se tornaram práticas espirituais e, conseqüentemente, passaram a ser incorporadas, pelo ordenamento hegemônico, com uma perspectiva reducionista de sua importância na formação do país.

A chegada no espaço sagrado do terreiro de Candomblé Ketu, o Ilé Àṣẹ̀ Ọmọḍe Títàn, hoje minha casa de Santo, trouxe consigo uma série de novas construções sobre a memória e o patrimônio que responde algumas perguntas e abre a lacuna para tantas outras. O terreiro é em si mesmo um espaço autônomo e produtor de sentido sobre o existir, mas também necessita de uma interação social entre as diferentes existências em sociedade. A cultura do Candomblé compreende as relações humanas como um todo em complementaridade mas também abarca especificidades que são subjetivas e afetivas, devendo ser respeitadas em si mesmas. A contribuição na formação identitária promovida pelos espaços sagrados contemplam os praticantes das religiosidades mas também espelham uma constante preocupação com afrodescendentes em geral. E neste sentido, esta pesquisa reafirma o compromisso dos debates sobre salvaguarda e patrimônio como uma devolutiva aos espaços sagrados por sua luta histórica, sobretudo e principalmente, na Baixada Fluminense.

A experiência negra, ainda imbuída de sentidos a serem conhecidos e estudados no enfrentamento da condição de opressão, atravessou a escravidão reorganizando a resistência contra a morte, resultando em ritos ancestrais, que, mesclados entre trocas e vivências de matriz africana, possibilitando a manutenção da vida afrodescendente, ao mesmo tempo em que atuou e atua como denúncia contra as máscaras sociais racializadas pela hegemonia da branquitude (BENTO, 2002), fundamentam-se em práticas cotidianas que são espelhadas na vida. Ou seja, o legado em constante construção que o Candomblé produz é um espalhamento da vida nos espaços de periferias, subúrbios e favelas. E sobre estes patrimônios a manutenção e a educação patrimonial tem muito o que aprender para apropriar-se de fato da sua função social e emancipadora.

O cenário da Baixada Fluminense se destaca como território onde essas narrativas são

proeminentes, destacando personalidades, acontecimentos e construções que influenciaram de forma direta na história cultural dessas populações, mas que sofrem com o apagamento histórico promovido pelo epistemicídio (CARNEIRO, 2005).

A educação formal carrega grande parte de responsabilidade no processo de transmitir os saberes de matriz africana, por conter em si mesma a função oficialmente educadora de disseminar o conhecimento, de forma que as desigualdades socioculturais sejam erradicadas. Nesse contexto, a manutenção do poder imperou e ainda tem ampla força diante os saberes das culturas formadas na diáspora, pois a realidade da educação formal é um complexo universo de reprodução dos preconceitos e racismos enraizados. Entretanto o aumento de como os debates contemporâneos têm fomentado estudos, pesquisas e projetos tendo estes espaços como protagonistas, mostram que este ainda é um terreno prolífero em muitas narrativas a serem ensinadas. E nesse ponto esta pesquisa trouxe a contribuição de educadores negros e negras que são praticantes e/ou esteve diretamente ligados aos terreiros, com pesquisas e projetos, e que fazem um trabalho histórico na Baixada Fluminense.

Diretamente relacionado às práticas educacionais emerge o conceito de patrimônio coletivo e as identidades culturais, sobretudo as analisadas neste texto, através dos marcadores históricos da afrodescendência, aparecem nos diálogos e debates a presença dos saberes de terreiro possibilitando a inserção desses espaços como agentes principais. E neste sentido reafirmamos os encontros promovidos pelo Leafro, que construiu um mergulho profundo no universo dos Candomblés da Baixada Fluminense, com questões, avanços e problemáticas atuais, e o relatório final, que consta na bibliografia é um documento importante de ser visitado e destrinchado pelos diversos setores da sociedade.

Legitimar o patrimônio como garantia de memória, história e valorização sociocultural foi pensado e solidificado para manutenção de uma ordem institucional, branca e elitizada, que reflete o pensamento da categoria patrimônio como o retrato de hierarquias dominantes, oriundas da história original de uma nação que se faz distante da diversidade populacional que ela tem como base. E algumas destas pesquisas têm mostrado como essa condição está ultrapassada, abrindo novos caminhos para o patrimônio como ação coletiva. Principalmente a luta dos movimentos sociais de cultura afrodescendentes, nomeados Movimento Negro Brasileiro, que contém particularidades e lutas sociais em diversos campos, a demanda histórica por reparação e valorização diante à contribuição do negro na formação do Brasil sempre trouxe para a pauta as questões das religiões de Matriz Africana,

seus ensinamentos e a importância do legado, levantando a voz para mostrar o quanto estas religiosidades contribuem, sem serem identificadas, como parte do patrimônio.

O exemplo que trouxemos nesta pesquisa foi a construção do projeto “*O Tradição dos Orixás*” que na década de 1980 construiu na Baixada Fluminense uma série de encontros e ações debatendo as políticas públicas que deveriam atender necessidades específicas das populações de terreiro, e que tinham naquela época, um número expressivo de lideranças de matriz africana envolvidos nos movimentos políticos que ebuliam em todo país, por compreender o período pós ditadura militar, como um tempo de futuras mudanças.

Pensar questões que ilustram a luta dos movimentos negros organizados em diferentes contextos mostrou que a experiência da vivência tem significados fundamentais para a condição humana da população afrodescendente. A vida praticada (SIMAS & RUFINO, 2018) comporta em si mesma rupturas e epistemologias que emergem da possibilidade que tais contextos apresentam. Importante é ressaltar que estas experiências, como as religiosidades de Matriz Africana, sempre encontraram forma de garantir sua existência, reorganizando em si mesma a humanidade violentada, e podem ser encontradas na coletânea aqui mencionada, chamada “*O Tradição dos Orixás: valores civilizatórios afrocentrados*” que também se apresenta como um material potente de memória e educação sobre as culturas de terreiro.

No percurso desse estudo, a pesquisa se transformou em chamado ancestral e em experiência vivida, sendo agora parte inicial da minha própria trajetória no Candomblé. Por isso, indico como pensamento e reflexão sobre a pesquisa acadêmica sobre a condição de construção do patrimônio cultural afrodescendente, que a valorização e pertencimento identitário demoram para ser construídos e precisam de dedicação nas mais diferentes formas de ser e estar em sociedade. Entretanto é fundamental que as relações institucionais reorganizem suas perspectivas formativas e amplie a condição de produção de conteúdo acadêmico. As demandas da contemporaneidade que apresentam novos sentidos sociais acerca dos marcadores de raça, classe, gênero, território, identidade e história social trazem consigo pautas que tendem a avançar cada vez mais no reflexo da vida social praticada, e por isso as elaborações teóricas precisam acompanhar estes avanços. O campo de produção do saber foi inundado de outros significados para a pesquisa acadêmica e esta é uma condição que não retrocederá.

Patrimonializar o saber, uma cultura, uma experiência, e ainda uma vivência, é travar

uma disputa narrativa que perpassa sentidos e significados erroneamente enraizados nas estruturas sociais, que fazem parte de metodologias de opressão. O discurso para o patrimônio precisa se voltar para a coletividade da vida cotidiana e simplificar seus processos institucionais de legitimação, pois ao longo desta escrita percebemos que as barreiras colocadas historicamente naturalizam as violências sociais que vitimizam os espaços sagrados.

Escutamos constantemente: “*Como a gente vai procurar ajuda dos órgãos públicos se lá, as pessoas não são educadas para nos olhar com respeito?*” Esbarramos, ao longo de dois anos e meio, com essa indagação em encontros, rodas de conversa, atividades públicas e bate papos informais, que alimentaram o contexto da escuta que esta pesquisa se fundamenta, e que será material para conteúdos futuros. Entretanto, essas questões vêm carregadas por histórias de tempos passados onde a ajuda mútua se fez presente e conseguiu produzir resistência e sentidos para os espaços sagrados, o que se reflete no que o patrimônio deveria ser para todas as culturas.

Memória coletiva, valorização da história e identidade, manutenção do cuidado, disseminação do saber, prática cotidiana que fundamenta a vida, ressignificação da ação do tempo, e principalmente, narrativas descentralizadas e múltiplas sobre os processos de pertencimento são elementos que destaco como agentes subjetivos da preservação dos patrimônios nos espaços sagrados e que tem muito a agregar nas metodologias sobre patrimônio e educação, refletindo diretamente nas noções de patrimônio, cultura e sociedade.

No curso do tempo entre os saberes e as construções que impactaram esta pesquisa, assim como a pessoa pesquisadora, mostra nitidamente a possibilidade de atualização e produção de significantes que tornam os debates sobre memória, patrimônio e cultura um campo em descoberta, que encontra na história social da Baixada Fluminense um território de presença e atuação afrodescendente potente.

REFERÊNCIAS

AGOSTINI, Camila. **Temporalidades e saberes inscritos em ruínas e memórias**. Vestígios - Revista Latino-Americana De Arqueologia Histórica, 13(1), 29–50. 2019.

ALVES, Miriam Cristiane (org.). **A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Decoloniais e Antirracistas** / Organizadores: Miriam Cristiane Alves e Olorode Ògìyàn Kálàfo Jayro Pereira de Jesus. - 1.ed - Porto Alegre, RS: Rede Unida, 2020. (Série Pensamento Negro Decolonial. v. 2)

ALVES, Miriam Cristiane; ALVES, Alcione Corrêa (org.). **Redes Intelectuais: epistemologias e metodologias negras, decoloniais e antirracistas/** Organizadoras/es: Miriam Cristiane Alves e Alcione Corrêa Alves; Prefácio de Vera Rodrigues. - 1. ed. - Porto Alegre, RS: Rede Unida, 2021. (Série Pensamento Negro Decolonial. v.3.)

ALVES, Míriam Cristiane (org.) et al. **Matripotência e Mulheres Olùṣó : memória ancestral e a enunciação de novos imaginários** / Organizadores: Míriam Cristiane Alves, Ana Paula Melo da Silva, Raquel Silveira Rita Dias, Priscilla Pinheiro Lampazzi e Kaká Portilho. – 1. ed. – Porto Alegre, RS: Editora Rede Unida, 2021. (Série Pensamento Negro Descolonial, v.4)

ALVES, Miriam Cristiane (org.). **Epistemologias e metodologias negras, decoloniais e antirracistas/** Organizadoras/es: Miriam Cristiane Alves e Alcione Corrêa Alves; Prefácio de Vera Rodrigues. - 1. ed. - Porto Alegre, RS: Rede Unida, 2020. (Série Pensamento Negro Decolonial.) v.1

BENTO, Cida. **O Pacto da Branquitude**. Rio de Janeiro. Companhia das Letras; 1ª edição (21 março 2022).

CABRAL, Luciano Mendes. **O Estado Imperial brasileiro e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

CANDOMBLÉ Fé e Ostentação. **O que é o Ajeum?** Rio de Janeiro, 20 de Janeiro de 2014. Facebook: Candomblé Fé e Ostentação. Disponível em: <https://www.facebook.com/177230469143104/photos/o-que-%C3%A9-o-ajeuma-palavra-ajeum-ajeun-%C3%A9-a-contr%C3%A7%C3%A3o-das-palavras-awa-n%C3%B3s-e-jeun-o/198821746983976/> Acesso em 03 de Junho de 2021.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil.** Stefania Capone. -2.ed. rev. e ampl. - Rio de Janeiro. 2018.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser.** Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COSTA, Carlos Eduardo C. da. Raízes Negras Dispersas: assenhoreamento no pós-abolição do antigo município de Iguassú (1888 - 1940). **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.** n. 14, p. 149-168, 2018. Disponível em: http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2018/09/AGCRJ_revista14-149-168.pdf Acesso em 2 de Abril de 2021.

FERREIRA, Marta. Os cadernos nos cotidianos do ILÈ ASÉ OMI LARÈ ÍYÀ SAGBÁ. **Revista História Hoje**, v. 4, n. 8, p. 348-365, 2015.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da. **Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro** / Denise Pini Rosalem da Fonseca, Sônia Maria Giacomini. - Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio, 2013.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas:** mocambos e comunidades senzalas no Rio de Janeiro, no século XIX. - ed. rev. e ampl. - São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil:** uma breve discussão. Secretária de educação continuada, alfabetização e diversidade. - Brasília: Ministério da Educação - Coleção para todos. 24p. 2005.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. O multiculturalismo na América Latina e no Brasil. *In:* Luiz Alberto Oliveira Gonçalves e Petronilha Beatriz Gonçalves Silva (orgs.). **O jogo das diferenças:** o multiculturalismo e seus contextos. - 4. Ed. - Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 67-94.

HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. **Direito dos Povos de Terreiro 2** / organização Thiago Azevedo Pinheiro Hoshino, Bruno Barbosa Heim, Andréa Letícia Carvalho Guimarães e Winnie Bueno - Salvador, Ba: Editora Mente Aberta; Instituto de Direito Urbanístico, 30 de Setembro de 2020.

IPHAN. Presidência. Portaria nº 200, de 18 de maio de 2016. Dispõe sobre a regulamentação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial - PNPI. Boletim Administrativo Eletrônico do

IPHAN, nº. 1172, de 20 de maio de 2016 (2016d). Disponível em http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria_n_200_de_15_de_maiode_2016.pdf
Acesso em 05 de Junho de 2021.

LAURENTINO, Eliana. Trajetórias de uma historiografia: memória e cultura afro brasileira na Baixada Fluminense. *In: Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História*, Florianópolis/SC, 2015. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1427719986_ARQUIVO_TEXTOANPUH2015.pdf Acesso em 02 de Abril de 2021.

LEAFRO. **Dossiê Bens Culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro** (PMAF- RMRJ). Laboratório de Estudos Afro-brasileiros. Neab- UFRRJ. Nova Iguaçu- RJ. 187p. 2020.

LOPES, Nei. **O livro do saber e do espírito negro africano**. São Paulo: Editora Senac, 2005.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**/ Leda Maria Martins. - 2.ed., rev. e atual. - São Paulo: Perspectiva: Belo Horizonte [MG]: Mazza Edições. 2021.

MUNANGA, Kabenguele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

NETTO, Marcia Ferreira. **Os terreiros de Candomblé como representação da identidade cultural Afro-Brasileira**. Tese (Mestrado em História Social) - Universidade Severino Sombra, Vassoura - Rio de Janeiro, 2013.

NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. **Diversidades e Sentidos do Patrimônio Cultural: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional**. Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História. UFRGS. Porto Alegre, v. 15, n. 27, p. 233-255, jul. 2008

SANTANNA, Márcia. **A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização**. In: Memória e Patrimônio: Ensaio Contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SILVA, Lúcia Helena Pereira da. Do Recôncavo da Guanabara à Baixada Fluminense: Leitura de um território pela história. **Recôncavo: Revista de História da UNIABEU**, v. 3, n. 5, p.

47 - 63, jul- dez 2013.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social-negro brasileira. Rio de Janeiro. Imago Ed; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUZA, Alison Barbosa de. **As cidades e o Sagrado dos Povos Tradicionais**: territórios, identidades e práticas culturais. Coleção Programa Cultura e Pensamento. Belo Horizonte: Fundação Municipal de Cultura de Belo Horizonte, v. 2 ano 1, 112 p. 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

NOGUEIRA. Antônio Gilberto Ramos. Diversidade e Sentidos do Patrimônio Cultural: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional. **ANOS 90**, Porto Alegre, v. 15, n. 27, p. 233-255, 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6745/4047> Acesso em 03 de Setembro de 2020.

OLIVEIRA, Ricardo Batista de. Índios e Roceiros: Destribalização indígena e a conquista da Mata Mineira (1770-1830). Disponível em: [173_ricardo_batista_de_oliveira_-_indios_e_roceiros_desestabilizacao_indigena.pdf](https://ufop.br/173_ricardo_batista_de_oliveira_-_indios_e_roceiros_desestabilizacao_indigena.pdf) (ufop.br). Monografia (Bacharelado em História) da Universidade Federal de Ouro Preto. Minas Gerais. 2002.

OLIVEN, Ruben George. Patrimônio intangível: considerações iniciais *In*: CHAGAS, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.) **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. - 2. ed - Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **História da África e do Brasil afrodescendente** / Ynaê Lopes Santos.-1.ed- Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio. **Pedrinhas miudinhas**: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros. – 2 ed. - Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Humilhação, encorajamento e construção da personalidade.

In: TRINDADE, Azoilda Loretto da (orgs.). **Africanidades e Educação: Salto para o futuro** [livro eletrônico]. Rio de Janeiro, Brasília: ACERP, TV Escola / MEC, 2013.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. “Fragmentos de um discurso sobre afetividade”. In: Caderno Modos de Brincar, 3 TMP. Disponível em: http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/kit/Caderno1_ModosDeVer.pdf

THEODORO, Helena. **O negro no espelho: implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra**. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro. 1985.

MUSEU de Arte de São Paulo. **Catálogo Histórias Afro-Atlânticas**. Instituto Tomie Ohtake e Masp. São Paulo, 2018. 407 p.

Pontifícia Universidade Católica. Cartografia social de terreiro no Rio de Janeiro. Organizadores: Luiz Felipe Guanaes Rego, Denise Pini Rosalem da Fonseca, Sônia Maria Giacomini; supervisão pedagógica Stela Guedes Caputo, - Rio de Janeiro, PUC, Rio- NIMA, 2014.

C967. Cultura Negra vol 1: festas, carnavais e patrimônio negros. Organização de Martha Abreu, Giovana Xavier, Lívia Monteiro e Eric Brasil. - Niterói: Eduff, 2018. - 428p: il.; 21 cm.

R257 Reflexões sobre as escrituras de Conceição Evaristo [recurso] 1.ed. eletrônico] / [org.] Rosineia da Silva Ferreira, Celiomar Porfírio Ramos. – 1.ed. – Curitiba, PR: Bagai, 2020. Disponível em: [Editora BAGAI - Reflexões sobre as escrituras de Conceição Evaristo.pdf - Google Drive](#)

SYMANSKI, Luís C. P. ; SOUZA, Marcos A. Tomé de. **O registro arqueológico dos grupos escravos: questões de visibilidade e preservação**. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 33, 2007, p. 215-143.

UNESCO. Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Paris: 2003. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf> Acesso em 05 de Junho de 2021.

VALLE. Arthur. **Mapeando o sagrado: a arte sacra e locais de culto afro-brasileiros em notícias sobre repressão policial no Rio de Janeiro, 1890- 1941**. Revista de História da Arte e da Cultura | Campinas SP n.02. p. 5-29. jul-dez 2020

Filmografia

Orí. Direção de Raquel Gerber. Brasil. São Paulo. 1989. digital, cor, 93 minutos.

Yaô. A iniciação de um filho de santo. Direção de Maureen Bisilliat. Brasil. São Paulo. TV Cultura, 1970, 16mm, cor, 53 minutos.

Exu Mangueira. Direção: Jom Tob Azulay. Rio de Janeiro. 1974. 35mm, cor, 45 minutos.

Candomblé no Dahomey. Direção: José Agripino de Paula. Brasil. 1978. Super 8. cor, 22 minutos.

Espaço Sagrado. Direção: Geraldo Sarno. Bahia. 1975. 35mm, cor, 17 minutos.

Egungun. Direção: Carlos Brajsblat. Rio de Janeiro e Bahia. 1982. 35mm, cor, 99 minutos.

Atlântico Negro: na rota dos Orixás. Direção: Renato Barbieri. Brasília. 1998. 35mm, cor, 54 minutos.

Zeladoras e Encantados. Direção: Paulo do Valle e Ilka Pereira. São Luís, Maranhão. 2018. digital, cor.

Meu tempo é agora: 100 anos do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá. Direção: Ana Ribeiro. Salvador, Bahia. digital, cor, 2014.

Mojubá: a cor da cultura. (Seriado de televisão).Direção: Antônio Pompeo. RJ e BA. digital, cor, 2010, 25 minutos.