

AFROCENTRICIDADE: ESPAÇO E TEMPO SAGRADO NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

AFROCENTRICITY: SACRED SPACE AND TIME IN CANDOMBLE TERREIROS

AFROCENTRICIDAD: ESPACIO Y TIEMPO SAGRADO EN CANDOMBLE TERREIROS

Livia Fraga Celestino¹

RESUMO

Este artigo possui como base a afrocentricidade buscando analisar as percepções de espaço e tempo sagrado nas comunidades dos terreiros de candomblé. Em um processo de forte dominação colonial em que vivemos, a afrocentricidade é uma abordagem necessária por colocar o pensamento africano, do continente e da diáspora, no centro do discurso e não mais como margem. Assim, as pesquisas que tratam das cosmopercepções afrodiaspóricas abrem possibilidades de perceber o mundo com outros olhares, outros sentidos. Com referências pautadas na afrocentricidade e, em minha vivência enquanto pessoa de axé, este artigo trata de maneira introdutória algumas discussões sobre espaço e tempo para as comunidades de terreiro. No candomblé estas noções são vividas a partir das cosmopercepções afrodiaspóricas percebendo o mundo e a relação com as pessoas a partir de outros entendimentos, percepções e sentidos atraleadas a ancestralidade, natureza, comunidade e axé.

Palavras-chave: afrocentricidade; candomblé; espaço sagrado; tempo sagrado.

ABSTRACT

This article is based on Afrocentricity, seeking to analyze the perceptions of space and sacred time in communities of Candomblé terreiros. In a process of strong colonial domination in which we live, Afrocentricity is a necessary approach because it places African thought, from the continent and from the diaspora, at the center of the discourse and no longer as a margin. Thus, research dealing with Afrodiasporic cosmoperceptions opens up possibilities for perceiving the world with other perspectives, other senses of space and time. With references based on Afrocentricity and, on my experience as an axé person, this article introduces some discussions about space and time for terreiro communities. In candomblé, the notions of sacred space and time are lived from the afrodiasporic cosmoperceptions perceiving the world and the relationship with people from other perceptions and senses linked to ancestry, nature, community and axé.

Keywords: afrocentricity; candomblé; sacred space; sacred time.

¹ Geógrafa. Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia (PPG-AU/UFBA). Participa do grupo de pesquisa EtniCidades (Grupo de Estudos Étnicos e Raciais em Arquitetura e Urbanismo) vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo/UFBA. Mestra em Geografia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Docente efetiva de Geografia do IFNMG (Instituto Federal do Norte de Minas Gerais/Campus Salinas). Email: livia.celestino@ifnmg.edu.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7370-2589>

RESUMEN

Este artículo se basa en el Afrocentrismo, buscando analizar las percepciones del espacio y tiempo sagrado en comunidades de Candomblé terreiros. En un proceso de fuerte dominación colonial en el que vivimos, el afrocentrismo es un abordaje necesario porque sitúa el pensamiento africano, del continente y de la diáspora, en el centro del discurso y ya no como un margen. Así, la investigación que se ocupa de las cosmopercepciones afrodiaspóricas abre posibilidades para percibir el mundo con otras perspectivas, otros sentidos del espacio y del tiempo. Con referencias basadas en el afrocentrismo y, en mi experiencia como persona axé, este artículo introduce algunas discusiones sobre el espacio y el tiempo para las comunidades del terreiro. En el candomblé, las nociones de espacio y tiempo sagrados se viven desde las cosmopercepciones afrodiaspóricas percibiendo el mundo y la relación con las personas desde otras percepciones y sentidos ligados a la ascendencia, la naturaleza, la comunidad y el axé.

Palabras clave: afrocentrismo; candomblé; espacio sagrado; tiempo sagrado.

INTRODUÇÃO

Realizar um artigo que trata como paradigma a afrocentricidade é um caminho possível a ser trilhado ao valorizar: o pensamento, a perspectiva e experiências vividas pelas pessoas negras no processo diaspórico. É tarefa deste artigo buscar no pensamento africano os caminhos teórico-metodológicos para compreender a experiência das pessoas negras e, aqui, especificamente, a partir das cosmopercepções vinculadas a prática religiosa do candomblé. Entretanto, essa tarefa realizada se torna árdua pela tentativa de afastar o olhar as perspectivas ancoradas em reflexões e pensamento eurocêntrico. Nesse sentido, a afrocentricidade emerge como proposta epistemológica que desloca esse pensamento dominante e aponta nossas possibilidades e perspectivas de perceber o mundo.

Afrocentricidade constitui-se enquanto proposta teórica idealizada pelo professor Molefi Kete Asante, em 1980, idealizador e diretor do primeiro programa de doutorado pioneiro na linha de “Estudos *Africana*”, na Universidade Temple, na Filadélfia. Estudada principalmente pelos pesquisadores/as oriundos da diáspora ela representa a continuação da longa tradição já desenvolvida no século XIX por autores/as que mesmo não utilizando o termo “afrocentricidade” realizavam estudos com uma abordagem afrocentrada. Molefi Asante definiu afrocentricidade utilizando como referência fundamental as reflexões do intelectual senegalês Cheikh Anta Diop e passou a ser amplamente divulgada após a morte de Diop, em 1986 (NASCIMENTO,

2009, p. 29).

Em um processo de forte dominação colonial a afrocentricidade é uma abordagem inovadora por colocar o pensamento africano, do continente e da diáspora, no centro do discurso e não mais como margem. Por esta razão, a afrocentricidade é uma questão de localização. Localizar está relacionado ao lugar onde a narrativa é feita, refere-se as práticas, referências e aos valores, aos pensamentos e reflexões.

Afrocentricidade diz respeito a capacidade de estar dentro do seu próprio contexto cultural e histórico isso significa que africanas e africanos devem buscar se localizar dentro de uma perspectiva africana. Ela emerge como um processo de conscientização política de povos que estiveram à margem da educação, da economia, daciência e, se bem-sucedido, o “processo de recentralizar esse povo criaria uma nova realidade e abriria um novo capítulo na libertação da mente dos africanos” (ASANTE, 2009, p. 94). Portanto, a “ideia da conscientização está no centro da afrocentricidade” pois é possível praticar usos e costumes africanos sem por isso ser afrocêntrico, desta maneira “afrocentricidade é a conscientização sobre a agência dos povos africanos” (ASANTE, 2009, p. 94).

Em outras palavras a afrocentricidade “é uma teoria e um método que surge como resistência antirracista, procurando recolocar os povos negros dentro de seus contextos históricos e culturais depois de um deslocamento provocado pelo racismo antinegro” (NOGUERA, 2014, p.48). Para Asante (2009) a afrocentricidade:

[...] é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos [...] é uma questão de localização precisamente porque os africanos vêm atuando na margem da experiência eurocêntrica (ASANTE, 2009, p. 93).

Molefi Kete Asante (2009, p.94) aponta que além da localização e agência são indissociáveis e representam a chave para a reorientação e recentralização, de modo que a pessoa africana possa atuar como agente e não mais como vítima ou dependente (desagência). Para o autor agência “é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana”. Esse sentido de agência denota protagonismo. Refere-se a capacidade de pensar, agir e transformar o mundo

por vontade própria. Para Molefi Kete Asante (1998, p.8) a identidade afrocentrada é o que possibilita essa agência e o âmago do racismo está numa “sociedade hierárquica que se recusa a reconhecer a agência africana”. Por essa razão, Elisa Larkin Nascimento (2009, p.192) advoga que a proposta da afrocentricidade “resultou na fundação de escolas de abordagem afrocentrada e no desencadeamento de um movimento amplo na área da educação”. A noção de agência está nítida em Molefi Kete Asante (1998, p. 8) ao enfatizar que:

Ao recuperar nossas próprias plataformas, ocupar nossos próprios espaços culturais e acreditar que nossa forma de contemplar o universo é tão válida quanto qualquer outra, podemos atingir a qualidade de transformação de que precisamos para participar plenamente numa sociedade multicultural. Entretanto, sem esse equilíbrio centrado não trazemos quase nada à mesa multicultural, a não ser uma versão mais escura da brancura (ASANTE, 1998, p. 8).

Nesse sentido estar em estado de agência é a capacidade de utilização desses recursos na redefinição dos papéis dos africanos como protagonistas reais tanto na produção de conhecimento quanto na construção dos feitos humanos. E, quando essa agência não existe, está configurado o estado de “desagência”. Assim temos a condição de marginalidade “e sua pior forma é ser marginal na própria história” (ASANTE, 2009, p. 95). Para o autor, é através da conscientização que a pessoa africana pode sair da posição de desagência posicionando-se como transformador de sua história e da história dos povos africanos. Ainda complementa “estou fundamentalmente comprometido com a noção de que os africanos devem ser vistos como agentes em termos econômicos, culturais, políticos e sociais” (ASANTE, 2009, p. 95).

Molefi Kete Asante (2009) apresenta cinco características mínimas para um projeto afrocêntrico: 1) interesse pela localização psicológica; 2) compromisso com a descoberto lugar do africano/a como sujeito/a; 3) defesa dos elementos culturais africanos/as; 4) compromisso com o refinamento léxico; 5) compromisso com uma nova narrativa da história da África. O autor supracitado ainda aponta que afrocentricidade não é religião, e por essa razão, os elementos constitutivos dos valores africanos estão sujeitos a debate.

A afrocentricidade não é uma “versão negra” do modelo eurocêntrico, ao

contrário, condena a valorização etnocêntrica às custas de degradação de outras perspectivas de mundo. Assentado na base supremacista branca, o eurocentrismo foi erguido para promover as relações de privilégio e vantagens da população branca em todos as esferas e nos quesitos da educação, economia, política entre outras. O eurocentrismo apresenta o europeu, suas histórias, suas vivências, suas ideias como o conjunto de toda experiência humana impondo suas realidades como universais e, por conseguinte, todo aquele não branco é visto como um grupo específico, como não humano.

Na perspectiva afrocêntrica as ideias de universalidade são duramente contestadas sendo valorizada a pluriversalidade. Molefi Kete Asante (2009, p. 108) aponta que “uma das tarefas mais desafiadoras é desmascarar a noção de que posições particularistas são universais”. Segundo o autor, a Europa desfilou sua cultura como norma que tanto os africanos quanto os asiáticos deixaram de perceber que a experiência europeia são aspectos particulares de uma cultura e não universais. E complementa ao dizer que “o afrocentrista sustenta que a cultura europeia deve ser vista como estando ao lado, e não acima, das outras culturas da sociedade” logo “é preciso ressaltar que não é necessário parecer-se com a cultura europeia para ser civilizado ou humano” (ASANTE, 2009, p.108).

Vale mencionar que a definição de “africano/a” para Asante (2009) refere-se aos afrodescendentes no continente africano e na diáspora em todo mundo. A afrocentricidade esteve presente nas obras de autores pan-africanistas, entretanto foi cunhado e sistematizado por Molefi Kete Asante, na década de 1980. Ela surge negando e questionando o eurocentrismo e possui como princípio que “nós africanos devemos operar como agentes autoconscientes, não mais satisfeitos em ser definidos e manipulados de fora” (MAZAMA, 2009, p. 111).

Essa postura surge como uma resposta a todas as ações impostas pela supremacia branca em todo mundo assumindo as formas através do: processo físico da violência, expresso através da escravização de milhões de africanos e extermínio dos povos indígenas durante a colonização; o processo social e econômico pelo qual milhões perdem a soberania onde terra e trabalho são apropriados pelos europeus; por fim, o processo mental, através da ocupação do espaço psicológico e intelectual.

Ama Mazama (2009, p. 114) sustenta a ideia de que a afrocentricidade representa

uma âncora, convidando os africanos/as “de modo consciente e sistemático em sua própria matriz cultural e histórica, dela extraíndo os critérios para avaliar a experiência africana”. Sendo assim, a afrocentricidade emerge enquanto novo paradigma que desafia o pensamento ocidental/eurocêntrico responsável por destituir os africanos/as da soberania e pelo desprezo de seus corpos, sua cultura e história. A autora supracitada complementa uma das estratégias perversas da cultura dominante europeia deu-se através do disfarce das ideias, teorias e conceitos europeus como universais apresentando o europeu como civilizado e o africano/a como primitivo e, assim, a Europa forjou grande parte “de sua identidade moderna às custas dos africanos, particularmente por meio da construção da imagem do europeu como o mais civilizado e do africano como seu espelho negativo, isto é, como primitivo, supersticioso, incivilizado (MAZAMA, 2009, p. 112).

ESPAÇO SAGRADO DO TERREIRO

As comunidades de terreiros carregam legado ancestral e são, essencialmente, constituídos de filosofia, cosmogonia, heranças das culturas africanas e afro-brasileiras. Seus valores ancestrais estão presentes no seu cotidiano, na sua organização social familiar, no fluxo da vida, ligação com a natureza e ocupação com seu território. Preserva em suas comunidades saberes, fazeres e valores civilizatórios presentes na corporeidade, oralidade, musicalidade, memória e ancestralidade numa relação imbrincada entre visível/material e invisível/imaterial.

As cosmopercepções presentes no cotidiano do povo de santo permitem a percepção das divindades em todo espaço, nas áreas verdes, árvores sagradas, nos cursos dos rios, nos acontecimentos sociais ou nas manifestações da natureza. É no espaço dos terreiros de candomblé que partiremos inicialmente para desvelar as cosmopercepções presentes no cotidiano do povo de santo. Os terreiros de candomblé são moradas das divindades e são, antes de tudo, um templo afro-brasileiro que carrega uma imagem de mundo e representam um cosmo particular, um microcosmo, pois:

Se o templo constitui uma *imago mundi*, é porque o Mundo, como obra dos deuses, é sagrado. Mas a estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização religiosa: lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo ressanctifica continuamente o Mundo, uma

vez que o representa e contem ao mesmo tempo. Definitivamente, é graças ao Templo que o Mundo é ressanctificado na sua totalidade. Seja qual for seu grau de impureza, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários (ELÍADE, 2018, p. 56).

É no espaço sagrado dos terreiros que os Orixás/Nkisses/Voduns são cotidianamente cultuados, simbolizados. Os templos são espaços santificados pelo fato de serem moradas dos deuses/as. Os terreiros de candomblé são templos que representam a materialização das cosmopercepções afro-brasileiras presente em suas festividades, rituais sagrados, em todo seu sistema simbólico. Desta forma, “o templo constitui, por assim dizer, uma “abertura” para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses” (ELÍADE, 2018, p. 30).

Os templos afro-brasileiros, através dos terreiros de candomblé, materializam a concepção particular de uma visão de mundo afro-brasileira condensada em seu sistema simbólico. Os espaços dos terreiros podem ser lidos através dos seus espaços sagrados e espaços profanos. Mircea Eliade (2018, p. 30) afirma que “sagrado” significa aquilo que é “real”. É o lugar em que o divino se manifesta e expressa a sua presença na terra. Para o homem religioso “o espaço não é homogêneo”, pois [...] quando o sagrado se manifesta por uma hierofania² qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também na revelação de uma realidade absoluta [...] (ELÍADE, 2018, p. 25-26). Em contrapartida para experiência profana, o “espaço é homogêneo e neutro, nenhuma rotura diferencia qualitativamente as diversas partes de sua massa” (ELÍADE, 2018, p. 26).

Portanto “todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (ELÍADE, 2018, pp. 25-26). E, desta maneira, as hierofanias subjagam a homogeneidade do espaço, pois revelam o divino nos elementos e nas suas menores coisas. O professor e pesquisador Fábio Velame (2019, p.69) reafirma que ao ser real, o espaço sagrado torna-se uma fonte inesgotável de poder, eficiência e fecundidade, assim “o homem religioso possui um grande desejo de viver no sagrado,

² Ato de manifestação do sagrado.

pois ele necessita viver num mundo verdadeiro, real – aquele habitado pelos deuses, heróis, ancestrais no início do tempo” (VELAME, 2019, p. 69).

A criação de um templo afro-brasileiro, espaço sagrado, passa pela consagração deste território por um ritual de passagem, ritual cosmogônico. Para o candomblé a criação de um terreiro ocorre com a “plantação” do seu axé que possibilitará a força vital, raiz necessária para que a vida, os acontecimentos, a dinamicidade da existência aconteça. Monique Augras (2008, pp. 68-69) assinala que a força do templo vem primeiro das fundações:

[...] estão presentes os elementos branco, vermelho e preto. Não é por acaso que tudo aquilo que tem mais valor sagrado, e de que não se deve falar, é dito ser de fundamento. O alicerce essencial do terreiro reside em seu próprio axé. A essa força fundamental vem acrescentar-se a dos deuses que nele são venerados (AUGRAS, 2008, p. 68-69).

Segundo Roger Bastide (1961, p. 84) “é sabido que axé designa em nagô a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas”. Essa consagração do templo afro-brasileiro transforma-o agora em espaço cosmicizado. Espaço sagrado, que reproduz em uma microescala, a criação das divindades e realizará, a partir de então, a constante comunicação entre este mundo e o mundo das divindades, entre Aiyê e Orun, como descrito pela pesquisadora Juana Elbein Santos (2012):

Os nagôs concebem que a existência transcorre em dois planos: o àiyé, isto é, o mundo, e o òrun, isto é, o além. O àiyé compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente os ará-àiyé ou aráyé, habitantes do mundo, a humanidade. O òrun é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante [...] O òrun é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade etc. possui um duplo espiritual e abstrato no òrun”. (SANTOS, 2012, p. 55-56).

Elemento fundamental dos espaços de terreiro, o axé, é um elemento simbólico que literalmente “se planta”, sendo acumulado, cuidado, para depois ser transmitido a todos. O axé irá existir seja nos assentamentos dos Orixás, dos ancestrais e no interior de todos os membros do terreiro. Juana Elbein Santos (2012, p. 40) afirma categoricamente que é o conteúdo mais precioso do terreiro é o axé, afinal “é a força

que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àse*, a existência estaria paralisada desprovida de toda possibilidade de realização”. E aponta que essa força precisa ser alimentada e transmitida:

Como toda força, o *àse* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos [...] Mas essa força não aparece espontaneamente: deve ser transmitida. Todo objeto, ser ou lugar consagrado só o é através da aquisição de *àse*. Compreende assim que o terreiro, todos os seus conteúdos materiais e seus iniciados, devem receber *àse*, acumulá-lo, mantê-lo e desenvolvê-lo. (SANTOS, 2012, p. 40).

Este *axé* será transmitido através de processos rituais por meio da palavra, do toque das mãos na comunhão entre o homem e a natureza. É essa força vital que possibilita a comunicação do Orun e o Aiyê, estabelecendo um elo entre a humanidade e o universo, sagrado e profano. No *candomblé* o *axé* é transmitido também pela oralidade, transmitido a toda comunidade de *axé* representando também poder aos que detém maior número de segredos. O poder da palavra nos rituais de *axé* possui fundamental importância, pois “a palavra é atuante, porque é condutora do poder do *àse* [...] Recitados, cantados, acompanhados ou não de instrumentos musicais, eles transmitem um poder de ação, mobilizam a atividade ritual. O oral está a serviço da transmissão dinâmica” (SANTOS, 2012, p. 50-51).

Na tradição africana e afro-brasileira “a palavra falada, além de seu valor fundamental, possui um caráter sagrado que se associa a sua origem divina e as forças ocultas nela depositadas” (LOPES; SIMAS, 2020, p 41). A tradição oral não se limita aos contos e lendas nem aos relatos místicos. É uma grande escola da vida. Sobre o poder da oralidade, Hampatê Bá (2010, p. 168), relata que dentro da lógica de pensamento do mundo ocidental fundado na valorização da palavra escrita, a oralidade desperta desconfianças.

Na esteira do mundo ocidental pautado através do sentido da visão e na escrita, Hampatê Bá (2010, p. 168) ainda acrescenta que “[...] 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” ao lembrar “os próprios documentos escritos nem sempre se

mantiveram livres de falsificações, intencionais ou não”. Apesar disso, a escrita segue sendo amplamente valorizada em detrimento da tradição oral, evidenciado um provérbio africano que diz que cada partido ou nação “enxerga o meio-dia da porta da sua casa” para justificar seus interesses.

Para o autor o problema não se “resume em saber se é possível conceder a oralidade a mesma confiança que se concede a escrita” (Ibid). Para o autor “o testemunho seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano”.

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 o narra (HAMPATÊ BÁ, 2010, p. 168).

Para Hampatê Bá (2010, p. 169) a tradição oral “[...] é a grande escala da vida, e dela se recupera e relaciona todos os aspectos da vida [...] ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação a arte, história, divertimento e recreação [...] a tradição oral conduz o homem a sua totalidade”. Por essa razão a tradição oral pode parecer caótica àqueles que não desvelam o segredo, pois confunde a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas.

No candomblé, palavra é possuidora de poder, força mágica, que deve ser utilizada com extremo cuidado. Por esta razão “a transmissão oral do conhecimento é veículo do poder e da força das palavras, que permanecem sem efeito em um texto escrito” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 42). *Ofó*, é palavra encantada, palavra dita que pode ser ouvida em versos, cantigas e rituais para despertar o axé das folhas. O valor atribuído a oralidade não desmerece a linguagem escrita. Entretanto, para as práticas ritualísticas não basta conhecer cantigas e rezas por escrito (anotadas em cadernos) faz-se necessário ter plantado em seu corpo, língua, saliva, hálito, o axé necessário para dar vida, encantamento as palavras (*ofó*).

Roger Bastide (1961) ao mencionar a existência do axé de um terreiro cita os estudos de Edison Carneiro que define o axé como sendo um “líquido que contém um pouco de sangue de todos os animais sacrificados”, cada divindade tendo seus animais obrigatórios, assim como também um pouco de todas as ervas que pertencem aos diversos Orixás” (CANEIRO, 1948, pp. 116-117 *Apud* BASTIDE, 1961, p. 86). Juana Elbein Santos (2012, p. 44) contesta essa explicação e acrescenta que o axé do terreiro não se resume a um “líquido que contém um pouco de sangue”, mas sim “é um poder de realização, transmitido através de uma combinação particular, que contém representações materiais e simbólicas do branco, do vermelho e do preto, do *àiyé* e do *òrun*”.

Muniz Sodré (2019, p. 92), em “O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira” aponta que o “axé é o elemento mais importante do patrimônio simbólico preservado e transmitido pelo grupo litúrgico de terreiro no Brasil”. Esse axé é compartilhado nas festas e cerimônias litúrgicas, nos rituais de limpeza, nos rituais de iniciação, na alimentação e oferendas realizadas através das palavras, mãos e artefatos simbólicos utilizados pelos pais e mães de santo daquela comunidade.

Compõem uma totalidade, árvores, ervas, mãos, hálito, componentes materiais, animais e homens. Muniz Sodré (2019, p. 92) menciona que esse relacionamento que a força do axé proporciona é “tornado possível por uma concepção pluralista de espaço que o terreiro acolhe, mas que é também característica das culturas de *Arkhé* em geral”. Nesse sentido o autor relembra as contribuições de Juana Elbein Santos, em “Os Nagô e a Morte” ao dizer que “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 [...] atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais e pelas palavras pronunciadas” (SANTOS, 1976, p. 46 *apud* SODRÉ, 2019, p. 92).

O autor supracitado ainda afirma a potência do axé afirmando que “o axé é capaz de gerar espaço” (SODRÉ, 2019, p. 98) referindo-se a Iyalorixá Aninha que fez morada por muito tempo no Rio de Janeiro sem possuir um terreiro físico, ele comenta: “Aninha não tinha nenhum terreiro no Rio, mas tinha axé”. A força de seu axé propiciava a abertura de caminhos a novos lugares sagrados irradiando forças aos lugares e as pessoas

que se aproximavam. Nessa perspectiva, podemos entender que existe axé onde existem rituais de axé. Os lugares do candomblé são os lugares alimentados pelas ritualísticas de axé, são todos os lugares ressignificados e atualizados pelo rito sagrado. O axé não está preso entre os muros do terreiro físico. Sodré (2019, p. 98) ainda explica que Mãe Aninha acolhia as demandas litúrgicas em sua casa ou mesmo quando viveu hospedada nas residências de gente amiga e acrescenta:

o axé carregado pela Iyalorixá supria a diferenciação espacial estabelecida pela topografia do terreiro tradicional, abrindo caminho para iniciações e para o desdobramento de lugares sagrados. O terreiro definia-se, assim, não por sua territorialidade física, mas enquanto centro de atividades litúrgicas e polo irradiador de força (SODRÉ, 2019, p.98).

O axé também possui uma força localizadora espacial reorientando onde deseja fixar-se, onde um templo sagrado deve ser construído determinando a criação de um novo terreiro para seus adeptos. “É o axé, a força estruturante da comunidade, que busca e redefine os espaços necessários à continuidade” referindo-se a mensagem enviada por Xangô a Mãe Agripina, *Obá Deyi*, encarregada por zelar pelo axé, após a morte de Mãe Aninha, em 1938.

TEMPO SAGRADO DO TERREIRO

Nos terreiros de candomblé o tempo é dominado por outras lógicas. Lógicas dominadas pela natureza, pela ancestralidade e pelas próprias divindades que escolhe onde plantar o axé, que determina o dia e a hora das festas, dos sacrifícios rituais e como se deve proceder. Os mais velhos dizem “não é o nosso desejo humano que predomina nesse chão. É o desejo e o tempo do sagrado”.

O tempo sagrado no terreiro subverte as lógicas ocidentais pautada no tempo do relógio. É o tempo sagrado apoiado no calor do sol que determina quando se deve retirar uma folha sagrada para fazer um ritual. É a lógica de respeitar as extremidades do relógio que marcam 06h, 12h, 15h, 18h. É o movimento da tábua de marés que determina qual horário deve-se iniciar o cortejo ritual para entregar os presentes a

Iemanjá, pois ao entregar os presentes com a maré cheia carrega amplo significado simbólico.

O tempo da natureza determinado pela ancestralidade deve ser respeitado. É o tempo sagrado orientado pelas direções do sol e da lua, da madrugada e pôr do sol, do jogo visível e invisível, dos segredos não revelados, não dito. O tempo sagrado no terreiro subverte as lógicas ocidentais pautada em idade cronológica. O tempo no terreiro impõe uma hierarquia pautada em senioridade, mas respeita a idade de quem se iniciou primeiro. Nos terreiros de candomblé o tempo é outro.

Mircea Eliade (2018) na obra “O sagrado e o profano: a essência das religiões” afirma que tal como o espaço, o tempo não é para o religioso, nem homogêneo, nem contínuo. Tanto o tempo sagrado quanto o tempo profano constituem as temporalidades que balizam a existência da vida dos religiosos. O tempo profano, para Eliade (1992) são as atividades que não tem significado mítico, que não possuem modelos exemplares, representa o tempo cotidiano, a esfera da vida, do percurso cotidiano.

O tempo sagrado é “por sua natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um tempo mítico primordial tornado presente” (ELÍADE, 2018, p. 63). O autor supracitado enfatiza que o tempo sagrado é circular, cíclico, recuperável, uma espécie de “eterno presente mítico”. O tempo sagrado, portanto, é uma sucessão de eternidades que o homem reintegra incansavelmente através dos ritos, aproximando-se das divindades cultuadas no momento da criação do universo. A relação com tempo difere o homem religioso do homem não religioso, pois “o primeiro recusa-se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de ‘presente histórico’; esforça-se por voltar a unir-se a um tempo sagrado que, de certo ponto de vista, pode ser equiparado à eternidade” (ELÍADE, 2018, p 63). Para o homem religioso:

a eterna repetição dos gestos exemplares e o eterno encontro com o mesmo tempo mítico da origem, santificado pelos deuses, não implicam de modo nenhum uma visão pessimista da vida; ao contrário, é graças a esse “eterno retorno” às fontes do sagrado e do real que a existência humana lhe parece salvar-se do nada e da morte (ELÍADE, 2018, p. 94).

É durante as festas religiosas do templo afro-brasileiro dos terreiros de candomblé que compreendemos melhor a existência do tempo sagrado, pois “toda festa religiosa, todo tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, nos ‘primórdios’ (ELÍADE, 2018, p 63). O tempo sagrado revela a cosmogonia, “é por esta razão que o mito cosmogônico serve de modelo exemplar a toda ‘criação’ ou ‘construção’” (ELÍADE, 2018, p. 92).

O tempo sagrado é aquele em que as divindades realizam seus feitos cujo maior feito foi a criação do mundo, de todo o cosmo. E através da repetição simbólica da cosmogonia, através dos ritos, se revive o início do mundo, da existência humana, nascer/crescer/morrer, sem fim, eterno, ciclicamente. “É a experiência do tempo sagrado que permitirá ao homem religioso encontrar periodicamente o Cosmos tal como era *in principio*, no instante mítico da Criação (ELÍADE, 2018, p.61). O autor ainda aponta a importância da recitação ritual do mito cosmogônico nas curas quando se busca a regeneração do ser humano:

A recitação ritual do mito cosmogônico implica a reatualização do acontecimento primordial, segue-se daí que aquele para quem se recita o mito é projetado magicamente [...]ao começo do mundo, tornando-se contemporâneo da cosmogonia. Trata-se, em suma, de um regresso ao tempo de origem, cujo fim terapêutico é começar outra vez a existência, nascer (simbolicamente) de novo. A concepção subjacente a esses rituais de cura parece ser a seguinte: a vida não pode ser reparada, mas somente recriada pela repetição simbólica da cosmogonia, pois [...]a cosmogonia é o modelo exemplar de toda a criação (ELÍADE, 2018, p.74)

Elíade (2018) revela uma característica fundamental do homem religioso. Visto que o tempo sagrado e forte é o tempo da origem (instante em que uma realidade foi criada, instante em que ela se manifestou pela primeira vez) o homem esforça-se para voltar a unir-se periodicamente a esse tempo original. Por esta razão fundamental que se dá a existência dos rituais sagrados de modo a rememorar, reatualizar a cosmogonia. Para o autor essa reatualização ritual está na base de todos os calendários sagrados da qual a festa “não é a comemoração de um acontecimento mítico, mas sim sua reatualização” (ELÍADE, 2018, p.73). É a reatualização do tempo sagrado, cosmogônico que se torna base do calendário litúrgico dos terreiros de candomblé.

A festa religiosa é a reatualização de um acontecimento primordial, de uma ‘história sagrada’ cujos atores são os deuses ou seres semidivinos. Ora, a história sagrada está contada nos mitos. Por consequência, os participantes tornam-se contemporâneos dos deuses e dos seres semidivinos. Vivem no tempo primordial santificado pela presença e atividade dos deuses. O calendário sagrado regenera periodicamente o tempo, porque o faz coincidir com o Tempo da origem, o Tempo ‘forte’ e ‘puro’. A experiência religiosa da festa, quer dizer, a participação no sagrado, permite aos homens viver periodicamente na presença dos deuses”. (ELÍADE, 2018, p. 93).

Nas festas ritualísticas dos candomblés há um encontro direto com o tempo sagrado. Tempo esse que é sacralizado pelas divindades através de gestos que são intensamente vividos nas festas/rituais. Nesse tempo sagrado das festas ocorre sucessivamente o retorno, o eterno retorno, ao movimento circular da vida, da existência. É na atividade da festa/ritual que o homem religioso divide no templo afro-brasileiro dos terreiros o espaço e o tempo com todas as divindades, com seus ancestrais, vivendo, presenciando e entregando seus corpos aos seus deuses. Uma grande festa, uma comunhão sagrada entre o homem e as divindades ao som encantado da batida do aguidavi³ no couro dos atabaques, dançando sobre as folhas do barracão entre oferendas, folhas, sacrifícios votivos.

Será na constante celebração das festas nos espaços sagrados dos terreiros de candomblé que se torna possível rememorar os mitos através dos ritos. É no decorrer das festas, durante as cerimônias que os mitos são revividos através do toque dos atabaques pelos Ogans, das danças na roda do grande xirê no barracão, nos cânticos em que as divindades são convocadas a participar e ali são homenageadas pela comunidade (*egbê*).

A experiência religiosa da festa permite ao homem religioso viver na presença dos Orixás uma vez que o calendário sagrado regenera periodicamente o tempo, porque o faz coincidir com o tempo da origem. Daí a importância dos mitos. Os mitos tratam de realidades sagradas, tudo que os heróis, heroínas, ancestrais e deuses/as realizaram revelando as diversas manifestações e irrupções do sagrado no mundo. No candomblé os mitos revelam histórias sagradas retratando os Orixás que ora vencem, ora perdem guerras, se alegram e se entristecem, odeiam e amam, erram e acertam. De acordo com

³ Varetas de madeira utilizadas para a percussão dos atabaques no candomblé.

Carneiro e Cury (2008, p. 107) os Orixás e sua mitologia são a expressão dos conflitos que os homens vivenciam:

Eles amam e odeiam, eles transgridem. As roças de candomblé vivem segundo essa dinâmica. Nelas, ora se vive em conformidade com o código, ora ele é infringido; isso, porém não é uma inadequação ao sistema simbólico, pois a postergação está inscrita nele próprio, bem como a punição e sua superação. Nem mesmo Oxalá, o grande pai mítico, o representante maior do Olorum ou Olodumaré (Deus supremo), está acima dessas contradições (CARNEIRO; CURY, 2008, p.107).

Reginaldo Prandi (2001), em seu livro, “Mitologia dos Orixás”, relata que os mitos abordam a criação do mundo, ensinamentos sagrados, histórias que envolvem os orixás revelando o entrelaçamento entre as divindades, os homens e a natureza. No candomblé “é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida” (PRANDI, 2001, p. 24). Mircea Elíade (2018) complementa a importância dos mitos:

os mitos contam as *gesta* dos deuses, e estas *gesta* constituem os modelos exemplares de todas as atividades humanas. Ao imitar seus deuses, o homem religioso passa a viver no Tempo da origem, o Tempo mítico. Em outras palavras, ‘sai’ da duração profana para reunir-se a um tempo ‘imóvel’, à ‘eternidade’ [...] pela reatualização dos mitos, o homem religioso esforça-se por se aproximar dos deuses e participar do Ser; a imitação dos modelos exemplares divinos exprime, ao mesmo tempo, seu desejo de santidade e sua nostalgia ontológica (ELÍADE, 2018, pp. 93-94).

Nos terreiros a cada ano o calendário das festas reinicia. Um novo ano recomeça, um novo tempo de ciclo sagrado reinicia. A cada festa uma nova reatualização cosmogônica. É durante o ciclo das festas e durante a execução dos rituais que ocorre a passagem do tempo profano para o tempo sagrado no terreiro da qual abre-se a comunicação entre os dois mundos, Orun e Aiyê. Nas religiões de matriz africana a fé não é dissociada de uma prática, de um rito. E será nessa reatualização do mito, através do processo ritual, que ocorre a preservação da memória passada de geração em geração, através da oralidade, dos gestos, da vivência cotidiana nos espaços sagrados dos templos afro-brasileiros.

ALACRIDADE: ELEMENTO ESTRUTURANTE DA ARKHÉ NEGRA

Para Sodré (2002) os terreiros de candomblé são a principal forma social do povo negro no Brasil. Estes constituem-se como um território religioso que considera a vinculação intensa com a natureza, relações familiares e comunitárias, agregador de símbolos e demarcadores territoriais sob a forma de templos, assentos e monumentos naturais (árvores, pedras, cachoeiras).

O termo grego *arkhé* é usado por Sodré (2017) para caracterizar as culturas, especialmente, as culturas negras que são fundadas pela vivência e na valorização da ancestralidade. As culturas de *arkhé* possuem como característica o culto à origem, não como início, mas como “eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo. A *arkhé* está no passado e no futuro, é tanto origem como destino” (2017, p. 153). Desta maneira a *arkhé* admite conviver com outras temporalidades. A ancestralidade cultuada na *arkhé* negra busca estabelecer uma relação de continuidade entre os ancestrais, as divindades e seus descendentes.

A *arkhé* que o terreiro negro “solicita” é a de uma origem e um destino guiados pelo axé, pela força de vida e de realização capaz de estabelecer as diferenças fundamentais para o grupo, de orientá-lo no sentido da expansão, dando-lhe razões de soberania. Isso, tanto ao nível dos rituais quanto da movimentação e do diálogo necessários à continuidade do grupo numa História concreta (SODRÉ, 2019, p. 104).

As *arkhés* valorizam profundamente a natureza na medida em que buscam a confraternização do ser humano com as plantas, animais e minerais. A cosmopercepção religiosa de matriz africana implica em uma relação íntima com a natureza, visto que é nela que estão “vivas” as deidades africanas (nas matas, rios, lagos, cachoeiras, etc.), sendo impossível desassociá-las da interdependência com os elementos naturais.

As culturas de *arkhé* possui como um de seus alicerces principais a ancestralidade pautada na cultura religiosa do não esquecimento, da imortalidade e da vida contínua e circular. Nesse sentido, a ancestralidade é uma categoria de relação, de interconexão, da imortalidade e continuidade. Ancestralidade é um conceito de complexa definição, apesar disso, segue vivo no cotidiano dos terreiros de candomblé presente nos ritos, festividades, e em todas as relações sociais dos terreiros, sendo, portanto, “princípio que organiza

o candomblé e arregaça todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana” (OLIVEIRA, 2007, p. 128).

No candomblé tudo na natureza é entendido como sagrada. A terra é sagrada, as matas são sagradas, as águas são sagradas. No candomblé o apreço à natureza e, especialmente as folhas sagradas, é tal que costuma ser dito “*Kò sí ewé, kò sí òrìsà*” (sem folha, não há orixá). O valor atribuído a natureza dentro dessa cosmopercepção não está atrelado ao valor meramente econômico, mas “principalmente por elas terem servido, um dia, aos antepassados hoje venerados como ancestrais. E, assim como a terra e as águas, são sagradas as árvores e as plantas, por fornecerem sombra, alimento e remédio e por sua ligação com os antepassados ilustres (LOPES, 2008, p.197). O professor e Babalorixá Wilson Caetano de Sousa Junior (2011) revela o sagrado nas comunidades de terreiro presente nas árvores, matas, nas águas enquanto elementos da natureza:

[...] sem a natureza, sem estarmos presos à teia da vida, manifestada pela nossa ancestralidade, nada somos. Esta é a razão pela qual desde cedo os ancestrais foram evocados ou cultuados nas árvores, pedras, raios, trovões, rios, chuvas, cachoeiras, fogo, vento, terra, água e astros. Assim sendo, todos estes elementos revestem-se de grande significado nas comunidades-terreiros, local onde se saúda e observa-se não apenas o nascer e o pôr do sol, as fases da lua e as marés, mas também cada folha que cai a fim de buscar nisso um significado (SOUSA JUNIOR, 2011, p. 38)

A natureza, nas tradições africanas, como as Iorubas e Bantu, é dotada de grande valor para toda a comunidade. Como já pontua Nogueira (2009, p. 84) “a natureza diz respeito ao conjunto de todos os seres. No caso da língua Iorubá, a palavra “*Éda*” significa Natureza inclui humanos, (outros) animais, vegetais, minerais, todos os elementos constituintes do cosmos”. Para Augras (2008, p. 64) “axé é a força mágico-sagrada, a energia que flui entre todos os seres, todos os componentes da natureza” devendo sempre ser cuidada contra os processos de erosão do tempo através dos rituais sagrados. Assim “os ritos objetivam adquirir, manter, transferir e aumentar a força. Pode-se dizer que a essência dos rituais é precisamente a fixação e o desenvolvimento do axé” (AUGRAS, 2008, p. 64). A Ialorixá Mãe Stella de Oxóssi (2010) em seu livro, “Meu tempo é agora” registra a importância dos rituais que possuem como objetivo aquisição de axé.

Todos os nossos rituais visam cultivar nossas divindades, tendo como consequência aquisição de *Àse*. [...] para os iniciados, *Àse* significa, principalmente força, poder, energia. E este é o objetivo maior do iniciado, adquirir mais *Àse*, para melhor praticar a Lei Universal do Serviço, para melhor servir ao mundo (SANTOS, 2010, p. 89).

Sodré (2019) analisando as comunidades afro-brasileiras aponta a importância dos rituais para as comunidades de axé enquanto princípios místicos de organização restaurados pela repetição do ritual. Para o autor a força do axé de uma comunidade é realimentada pelos rituais, por isso a sua extrema importância. Na percepção de Muniz Sodré (2019, p.108) “o ritual é a expressão emocional e corporal do mito, é o mito feito carne. O procedimento ritualístico é tanto uma reiteração quanto uma atualização da origem”.

Sobonfu Somé (2007, p. 54), criada em uma aldeia tradicional Dagara, em Burkina Faso, África Ocidental, revela que em seu entendimento “ritual é o chamado do espírito [...] e que não se faz um ritual somente por fazer. Todo ritual deve ter um propósito específico, uma intenção claramente definida. Deve haver algo para ser resolvido”. Eliade (2018, p.70) aponta o ritual como a “reatualização da cosmogonia” da qual é necessário o movimento de repetição constante. A repetição para o autor tem um resultado duplo “ao imitar os deuses, o homem mantém-se no sagrado e, conseqüentemente, na realidade; por outro lado, graças a reatualização ininterrupta dos gestos divinos exemplares, o mundo é santificado” (ELÍADE, 2018, p.88). Portanto, os rituais são como instrumentos de passagem a esse tempo e espaço sagrado.

Ao estudar a festividade sagrada de Babá Egum, em Itaparica, na Bahia, Fábio Velame (2019, p.189) afirma que os rituais “rompem com o tempo linear, sequencial, escatológico, irreversível e lançam o homem religioso no exato instante do ato da criação, no tempo original, primordial, no tempo cosmogônico, num tempo que é cíclico e renovável, onde há sucessivas eternidades”.

As religiões cuja matriz é africana possui como uma de suas características a realização periódica de festas as divindades sagradas. Além do candomblé, as comunidades que integram o xangô pernambucano, a umbanda, o tambor de mina maranhense, o batuque gaúcho, se reúnem em festividades diversas para celebrar com suas divindades. Desta maneira as religiões afro-brasileiras realizam, sistematicamente,

inúmeras festas e nos levam a entender que “a própria vida dentro do terreiro pode ser pensada com a permanente produção da próxima festa” (AMARAL, 2005, p.29).

Sodré (2017, p. 149) aponta que a alacridade/alegria (*ayó*, em Iorubá) é “modo fundamental da existência nagô”. Essa alegria está presente nos rituais festivos, coloridos, dançados, cantados e animados a toque de tambor.

Nas festas, os santos “brincam” de um modo que alegra, anima, consola os humanos: renova-lhes o mundo. Sua dança combate o aborrecimento, as aflições, a tristeza. Tem poder de bênção. Ao celebrá-los assim, vai-se muito além da diversão. A festa dos Encantados nada tem de fútil, de frívolo, de passatempo; relaciona-se com as fontes da vida (SERRA; VATIN, 2011, p.449).

As festividades representam parte fundamental do candomblé sendo, muitas vezes, interpretados como algo único, inseparável, como pode ser visto em Nina Rodrigues: “chamam-se de candomblés as grandes festas públicas do culto yorubano, qualquer que seja a sua causa” (RODRIGUES, 1935, p. 141). Ou como Arthur Ramos afirmava ser “os próprios lugares ou centros onde se realizam as cerimônias” (RAMOS, 1934, p.42). Desta maneira “a religião passa a se confundir com a própria festa (AMARAL, 2005, p. 30) e assim “fica evidente o caráter de sinônimo que o termo candomblé assume para com o termo festa desde os seus primórdios no Brasil” como bem relato nos estudos de Amaral (2005, p. 29).

Amaral (1996, p.05) pesquisando sobre os sentidos do festejar nas comunidades de candomblé relata que as festividades ocupam uma posição de destaque no cotidiano do povo de santo e assim: “[...] a própria vida dentro do terreiro pode ser pensada como a permanente produção da próxima festa pois inclui, através de aspectos dramatizados ou outros, sua continuidade pelos tempos futuros. A estrutura religiosa, iniciática, leva a isto”. Nas pesquisas realizadas por Amaral (1998) sobre a importância das festividades para as diferentes religiões aponta que as festas são capazes de agrupar seus fiéis em torno de objetivos comuns e confraternizações como ocorre no catolicismo, no pentecostalismo, entre outras. Entretanto, segundo a autora, se faz ainda necessário compreender de que modo a festa se insere na estrutura religiosa, podendo ser de dois tipos: 1) “considerada como elemento constitutivo dessa estrutura”; 2) como “elemento exterior”, usado para intermediar o sagrado com o profano de modo inteligível.

Para Amaral (1998, p. 116) a festa é elemento constitutivo do candomblé, “[...] a festa e a religião fundem expressando sua estrutura comum através dos eventos que marcam seu acontecimento. Festa e candomblé são sinônimos, explicitando-se um no outro. A festa é estrutural”. E por ser estrutural, está impregnada da sua visão de mundo marcada pelos valores festivos, como a alegria, sensualidade, transgressão, ludismo que são expressas dentro e fora do terreiro. No segundo caso, a festa é percebida como um meio para que os homens expressem seus sentimentos de alegria diante de um Deus, sendo, portanto, circunstancial, conjuntural.

O candomblé sendo uma religião iniciática cujo as divindades são cultuadas, através dos rituais de iniciação/feitura, através das oferendas, comidas e, especialmente, na execução das festas. Desta maneira as festividades fazem parte do calendário anual dos terreiros e constituem elemento que estrutura toda a comunidade. Por esta razão as festas ocorrem com tanta frequência nos terreiros, entre elas: saída de Yawô (final do obrigatório período de recolhimento para a feitura do santo) confirmação de uma Ekede/Ogan, seja nas obrigações de 1,3,5 e 7 anos de cada filho de santo, seja nas festas de celebração de uma divindade dentro do calendário fixo de cada casa, entre tantas outras. Entre as razões de a festa ser realizada com tanta frequência pelos terreiros:

A festa é o momento em que a identidade dos grupos se expressa plenamente. Como categoria antropológica, a festa pode ser definida como paroxismo das sociedades, as quais ela renova e purifica. É o momento da circulação de riquezas, das trocas, da distribuição do que se tem de melhor. Expressa a glória da coletividade. É a ocasião em que o grupo comemora os nascimentos que asseguram seu futuro. É na festa que ele recebe em seu interior os novos membros. E, por isso, é também na festa que o grupo toma consciência dos seus mortos (AMARAL, 2005, p.31-32).

Para Amaral (1998) a festa de candomblé representa o ritual estruturante da religião “é o “elemento mais adequado de acesso a essa matriz (e de sua expressão), por englobar os mitos, a hierarquia, o conjunto dos valores religiosos e a vivência dos adeptos (por ser um fato social total), pelo que ela representa da visão de mundo do povo de santo” (AMARAL, 1998, p. 116). Ainda segundo a autora “as festas constituem uma ruptura na obrigação do trabalho, uma liberação dos limites e constrangimentos da condição do homem: é o momento em que se vive o mito, o sonho. O momento em que

o homem recebe um Deus em sua casa, às vezes em seu próprio corpo” (AMARAL,1996, p. 06). Ainda sobre as festas a autora enfatiza:

[...] ela consolida as relações, reafirma as associações, expressa a visão de mundo de grupos e indivíduos. Além disso, ela é uma espécie de "vitrine" da religião, um modo de mostrar ao público a identidade do culto, sua forma ampla e complexa, muito mais bonita e lúdica do que o que pode parecer num contato com finalidades "instrumentais" com a religião, como é o caso da consulta ao jogo de búzios e da realização de ebós (despachos). A festa mostra o que o grupo é e pensa (AMARAL,1996, p.06).

Através das festas o candomblé é capaz de elevar os homens, de fazê-los se sentirem maiores. Serra e Vatin (2011) relatam a importância fundamental das festas e para a vida das pessoas que fazem parte da comunidade religiosa, ao afirmarem que:

Do ponto de vista do povo-de-santo, sem festa o mundo não sobrevive: perde o alimento de sua origem, a graça da criação. Em falta de festejo, fica reduzido a um jogo de coisas, sujo de banalidade. Apenas roda sua rotina, esquecidamente; e nesse giro monótono a vida dos homens e mulheres pode gastar-se à toa, manchar-se de triste impureza. Pois mundo sem festa é imundo. Para que não pegue a doença mortal do desencanto, o *ayê* – o espaço do cosmo em que nós vivemos – precisa de festa, portanto. Carece principalmente daquela que é da competência dos santos – dos “Encantados”, como eles também se chamam. (SERRA; VATIN, 2011, p. 448).

Após as divindades deixarem os corpos das matérias humanas indo embora, ficam os homens dançando, cantando e celebrando todo axé recebido das “visitas” das divindades. Sendo assim, a festa é uma só, vivida tanto pelos deuses quanto pelos homens, uma grande comunhão, inseparável.

[...] pois a festa dos deuses e demais entidades só acontecem no corpo dos homens. E esses homens se tornam deuses à medida que fazem parte, ainda que por pouco tempo, da matéria desses deuses dos quais são o elemento fundamental, pois são eles que os concebem, ao mesmo tempo em que são concebidos por eles. É na festa, portanto, que é possível vermos de que modo cada um desses homens pensa seus deuses e por eles é pensado (AMARAL, 1998, p. 117).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É tarefa deste artigo pensar e fortalecer as discussões sobre a experiência afrodiáspora e os caminhos teórico-metodológicos para compreender a experiência

dos homens e mulheres negros/as e, aqui, especificamente, a partir das cosmopercepções vinculadas a prática religiosa do candomblé. Nesse sentido, a afrocentricidade emerge como proposta epistemológica que desloca esse pensamento dominante e aponta nossas possibilidades e perspectivas de mundo.

Muniz Sodré (2019) ao apontar o modelo africano de entendimento do mundo esclarece que o espaço não se dissocia por dicotomizações do tipo humano/natural, sensível/inteligível. Para o autor o “espaço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir” (SODRÉ, 2019, p.77) cuja cosmopercepção entende que “as árvores, as casas, aservas, os animais, os homens, compõem uma totalidade que hoje os valores da acumulação capitalista e as formas produtivistas da organização do mundo procuram fragmentar” (SODRÉ, 2019, p. 94).

As comunidades de terreiros de candomblé carregam legado ancestral e são, essencialmente, constituídos de filosofia, cosmologia, heranças das culturas africanas e afro-brasileiras. Seus valores ancestrais estão presentes na sua organização social familiar, ligação com a natureza e ocupação com seu território. Em suas comunidades existe a valorização dos saberes (especialmente dos mais velhos), fazeres presentes na corporeidade, oralidade, musicalidade, memória e ancestralidade numa relação imbrincada entre tangível e intangível, visível e invisível.

Através de um longo processo de resistência as comunidades de terreiro preservaram um legado cultural e valores civilizatórios que integra materialidade e imaterialidade. A ligação entre os terreiros de candomblé e seu entorno sagrado (barracão, matas, rios, encruzilhadas) une através dos rituais de axé os aspectos materiais e imateriais. As comunidades de terreiro carregam cosmopercepções, crenças, valores, ritualística, mitos, entendimento do sagrado que muito difere dos paradigmas ocidentais e modernos. Neste artigo as noções de espaço e tempo revelam as percepções das comunidades de axé muitas vezes destoantes das visões ocidentais de mundo. Esse modo de ser e estar no mundo, presentes nos terreiros, questiona e tensiona esse saber hegemônico.

REFERÊNCIAS



AMARAL, Rita de Cássia. *Awon Xirê! A Festa de Candomblé como elemento Estruturante da Religião*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcos de (ORG). **Leopardo dos Olhos de Fogo**: Escritos sobre a religião dos Orixás – VI. São Paulo: Ateliê Editorial, 1996.

AMARAL, Rita de Cássia. **Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, São Paulo: EDUC, 2005.

ASANTE, Molefi Kete. *The afrocentric idea*. Filadélfia: Temple University Press, 1987[Segunda edição: Filadélfia: Temple University Press, 1998.

ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. Trad. de Carlos Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2008.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo, Companhia Editara Nacional, 1961.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O candomblé. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Guerreiras de natureza**: Mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008.

DO NASCIMENTO, Wanderson Flor. Ensino de filosofia e filosofia africana: dimensões metafilosóficas na discussão curricular. **Revista do NESEF**, [S.l.], v. 6, n. 6, ago. 2017. ISSN 2317-1332. Acesso em: 14 mar. 2022.

ELÍADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

ELÍADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercury, 1992.

HAMPATÉ BÂ. Amadou. **A tradição viva**. In: História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

HOLZER, Werther. A influência de Eric Dardel na construção da geografia humanista norte-americana In: **Anais XVI Encontro Nacional dos Geógrafos** Crise, práxis e autonomia: espaços de resistência e de esperanças. Porto Alegre, 2010.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias africanas**: uma introdução. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2020.

LOPES, Nei. Bantos, índios, ancestralidade e meio ambiente. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Guerreiras de natureza**: Mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008.

MAZAMA, Ama. Afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. 1.ed. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.

OLIVEIRA, Eduardo. **Ancestralidade na Encruzilhada**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

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

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, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SANTOS, Juana Elbein. **Os Nàgô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto de Égun na Bahia. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

SERRA, Ordep. J.; VATIN, Xavier. **Manifestações culturais no Recôncavo da Baía de Todos os Santos**. In: CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C. (Org.). Baía de Todos os Santos: aspectos humanos. Salvador: EDUFBA, 2011.

SOMÉ, Sobonfu; **O Espírito da intimidade**: Ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar, São Paulo, Ed. Odisseus, 2007.

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

VELAME, Fábio M. **Arquiteturas da ancestralidade afro-brasileira**: o Omo Ilê Agboulá um templo do culto aos Egum no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2019.

Submetido em: 26/06/2023

Aceito em: 08/07/2024