

**Sobre os candomblés como modo de vida:
Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis**

Wanderson Flor do Nascimento¹

Resumo

O presente artigo se dedica a pensar algumas possibilidades de abordagem de aspectos filosóficos presentes nos candomblés, entendidos não apenas como religiões, mas também como modos de vida elaborados no Brasil com a presença de elementos culturais africanos, como crenças, saberes, valores e práticas. Partindo da percepção de que as heranças africanas nos candomblés não são baseadas em binarismos ontológicos – ou de qualquer outra natureza – buscamos verificar alguns desdobramentos para verificar os modos como conceitos são produzidos e experimentados nos candomblés, de modo que possamos afirmar que haja uma dimensão filosófica das cosmologias e sistemas de crenças vivenciados pelos candomblés.

Palavras-chave

Candomblés. Filosofias. Heranças Africanas. Filosofias Afro-diaspóricas.

Abstract

This article aims to think some approaches to philosophical aspects present in Candomblé, understood not only as a religion but also as way of life, developed in Brazil, with the presence of African cultural elements such as beliefs, knowledge, values and practices. Starting from the perception that African heritage in Candomblé are not based on ontological binarisms - or any other kind - seek to verify some developments to check ways concepts are produced and experienced in Candomblé, so we can say that there is a philosophical dimension in the cosmologies and belief systems experienced by Candomblé.

Keywords

Candomblé. Philosophies. African heritages. African Philosophies in Diaspora.

¹Professor de Filosofia e Bioética da Universidade de Brasília (UnB). Membro no Núcleo de Estudos Afrobrasileiros da UnB. Co-líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde - GEPERGES Audre Lorde (UFRPE/UnB-CNPq). E-mail: wandersonn@gmail.com

Introdução

Pouco sabemos sobre as diversas tramas que compõem o complexo cultural brasileiro. Por vezes, conhecemos uma nuance ou outra, mas é difícil alguém conhecer todo o vasto conjunto de elementos que constituem nossa identidade cultural e, muito menos, estabelecer uma filosofia da cultura ou pensar filosoficamente sobre esses elementos.

Provavelmente em função de nosso passado colonial escravagista – que, persistentemente, deixa suas marcas em nosso presente – sabemos pouco sobre as nossas heranças africanas e de que maneira estas são constitutivas de nossas identidades. O rico legado das culturas africanas que aportaram, à força, nos territórios que hoje pertencem a nosso país, segue ainda por ser estudado com a seriedade que este complexo cultural merece. Dentre as muitas heranças culturais deixadas pelo velho continente negro, encontramos as chamadas “religiões de matrizes africanas” e, dentre elas, os *candomblés*, que serão o objeto de reflexões neste texto.

Antes de iniciar nosso percurso reflexivo, faz-se necessário apontar algumas dificuldades metodológicas para tratar “o candomblé” como tema investigativo. A primeira delas é o fato de que talvez seja incorreto utilizar a expressão “o candomblé”, no singular. Há uma variedade grande de práticas de matrizes africanas que poderiam, através de rápidas generalizações, ser chamada de “candomblé”. Isso se deve ao fato de que, historicamente, os candomblés, no Brasil, nascem da articulação de diversas práticas e crenças que se originaram de locais diversos do continente africano. É comum utilizar-se da expressão “nação do candomblé”, como marcador que busca apontar a predominância de um local de origem das práticas. Há várias “nações”; entre elas, as mais conhecidas e praticadas são *Ketu, Angola e Jeje*, designando que, na organização das práticas predominam, respectivamente, elementos advindos das regiões iorubás de Ketou, no atual Benin com influências iorubás de outros lugares da Nigéria; das regiões bantas de Ngola, compreendendo as regiões dos atuais Angola e Congo e das regiões ewé-fons do Antigo Dahomé, atual Benin e Togo (SERRA, 1995). Essas diferentes predominâncias fazem com que determinadas ações, visões de mundo e valores se modifiquem no interior dos candomblés, fazendo com que não se possa, sem complicações, simplesmente homogeneizá-los como uma “única” prática com nomes diferentes. Desse modo, qualquer generalização deverá ser feita com bastante cuidado para não cometermos erros de aproximação.

A segunda dificuldade – vinculada à primeira – está relacionada com a ausência de referenciais permanentes e gerais que possam ser utilizados para compreender a dinâmica das práticas dos candomblés. Apesar de ser uma experiência bastante recente – tal como conhecemos hoje, os candomblés nascem no final do século XIX – já houve uma série de transformações nas dinâmicas das práticas mesmo no interior de uma mesma “nação” (SILVEIRA, 2006). E como não há textos sagrados, pois os candomblés são fundamentados na tradição oral, e são diversas as casas matrizes de referência, dentro de uma mesma nação, é difícil construir conceitos gerais que abarquem todas as práticas dos candomblés, mesmo quando estamos lidando com a mesma nação (CASTILLO, 2010).

Uma terceira dificuldade metodológica diz respeito ao acesso aos “conceitos empíricos” emanados dos candomblés. Eles nascem – como em muitas outras religiões – em meio a um ambiente sincrético. Segundo Lopes (2004, p. 623) o sincretismo é a “combinação, em um só sistema, de elementos de crenças e práticas culturais de diversas fontes”. O sincretismo religioso uniu práticas e crenças católicas e práticas e crenças de diversos povos africanos. O sincretismo teve uma função estratégica na constituição dos candomblés, uma vez que a perseguição a qualquer elemento da cultura negra era muito frequente na sociedade brasileira da época do surgimento dos candomblés, o que tornou esta estratégia uma forma de resistência e camuflagem (FERRETTI, 2013).

A dificuldade está em saber como esse sincretismo modifica a relação de praticantes com o contexto do que é sincretizado. Em que medida não há uma efetiva transformação das crenças e das práticas? E, além de haver o sincretismo das práticas e crenças africanas com elementos católicos há, também, o sincretismo entre as diversas práticas e crenças africanas entre si. O acesso a esses elementos é sempre mediado por um discurso sincrético, feito, utilizando a expressão corrente das comunidades de terreiro, “da porteira para fora”, isto é, para quem não vivencia os candomblés (LUZ, 2000, p. 146). Como, então, entender a relação dos conceitos com as práticas, uma vez que não temos garantia de que haja a possibilidade de acesso ao conjunto de práticas e crenças sem a mediação estratégica dos sincretismos?

Nesse cenário, a literatura disponível – quase toda escrita por sociólogos/as, antropólogos/as, teólogos/as, psiquiatras, psicólogos/as e historiadores/as enfrenta uma dupla dificuldade. São muitas vezes a reprodução de um discurso estrategicamente preparado para adequar uma prática ao que a pesquisa pretende verificar e, por outro

lado, o vocabulário fornecido por essas pesquisas – o que finda por mediar nossos acessos aos conceitos empíricos – é já eivado pelo imaginário ocidental sobre as religiões e que, muitas vezes, imprime nelas elementos que lhes são forâneos, em função da estratégia sincrética com o cristianismo católico.

Tendo em vista estas advertências, o que sabemos dos candomblés? Que características teriam essas religiões? Que conceitos estas religiões criam e que podem ser úteis para fortalecer nossas perspectivas filosóficas? É possível, desde elas, pensarmos em uma filosofia da religião? Seria possível pensar em algum horizonte filosófico desde elas? Estas são algumas das questões que este texto abordará buscando estabelecer diálogos profícuos para pensar desde os candomblés na tentativa de encontrar elementos através dos quais possamos pensar filosoficamente.

O que são os candomblés?

As pessoas africanas que foram escravizadas durante o tráfico trouxeram para nosso país muito mais do que sua força de trabalho. Trouxeram valores, práticas, saberes e crenças que deixaram marcas indeléveis em nossas maneiras de viver, muito embora nem sempre sejamos capazes de visualizar essas heranças.

Uma delas são as espiritualidades africanas que findaram por se incorporar às religiões que nasceram no Brasil como resultado da necessidade de não perder os referenciais identitários arrancados das pessoas escravizadas no continente africano e trazidas para cá contra sua vontade.

Estas pessoas africanas ou descendentes de africanas constroem “religiões” brasileiras que trazem elementos africanos e os articulam de modo particular formando um conjunto de ritos, crenças e valores que ficaram conhecidos, a partir das experiências na Bahia e no Rio de Janeiro, como candomblés. Dito de outro modo, os candomblés são “religiões” brasileiras que construíram práticas sincréticas que uniram elementos africanos, indígenas e cristãos na história da religiosidade brasileira. Além dos candomblés, encontramos, entre outros, os Tambores do Maranhão, o Xangô do Recife, o Batuque do Rio Grande do Sul, a Umbanda e o Terecô, como experiências de “religiões de matrizes africanas”. Embora tenham vários elementos em comum, essas práticas se diferenciam não apenas geograficamente, mas também na maneira como veem, acreditam e executam suas práticas (SILVA, 1994).

Os candomblés, então, foram formados como vivências brasileiras, constituídos por articulações de elementos culturais africanos, indígenas e cristãos a partir da

segunda metade do século XIX, sobretudo na Bahia e Rio de Janeiro, vindo mais tarde a se proliferar pelo restante do Brasil e alguns outros países do mundo.

Em função de seu caráter iniciático e por não divulgar, normalmente, aquilo que apenas as pessoas iniciadas têm acesso, conhecemos apenas seu caráter público, que na maioria das vezes consiste nas festas, o que faz com que usualmente só conheçamos a exuberância das vestimentas, os cânticos e as danças se se apresentam nesses eventos festivos. Mas há muito mais na constituição dos candomblés que sustenta aquilo que, apenas nas bordas, visualizamos publicamente.

Para além destes aspectos públicos, os candomblés sustentam uma cosmologia integrada da realidade, que poderíamos chamar de holística, na medida em que pensa uma interconexão radical entre todos os elementos da natureza humana e não humana (todo vivo – *cabaça*). Esta interconexão se dá através da atuação de uma força vital fundamental presente em toda a realidade, de modo fundamentalmente dinâmico. Tal força é conhecida, dependendo da origem ou “nação” do candomblé como “Axé” (para os candomblés de origem iorubá), “Nguzu” (para os candomblés de origem banta) ou simplesmente “força” (SERRA, 1995). A movimentação do *Axé* ou *Nguzu* faz com que a própria natureza, a própria realidade seja inteiramente dinâmica e esse fato tem forte impacto na maneira como essa cosmologia entenda todos os eixos da experiência, passando pelo modo como conhecemos, como agimos, como somos, sempre em constante transformação.

O “culto” é prestado à natureza e aos ancestrais, que ora aparecem na forma de nossos “mortos”, que compõem a comunidade ora às “divindades” que recebem os nomes de *Orixás*, nos candomblés de origem iorubá, *Inquices*, nos candomblés de origem banta e *Voduns*, nos candomblés de origem ewé-fon (dahomeana). Estas figuras representam – e são responsáveis – ora por uma força da natureza, ora por um fenômeno da experiência humana. Elenco as dezesseis mais conhecidas no Brasil, seguindo a ordem de apresentação dos panteões iorubanos, bantos e jejes e que aparecem ligados com as mais conhecidas abordagens sobre tais divindades (BOTELHO, FLOR DO NASCIMENTO, 2011):

Exu – Njila – Elegbara: fogo, chão, comunicação.

Ogum – Nkosi – Gu: ferro, tecnologia, guerra.

Oxóssi – Mutalambô – Otolu: matas – caça/alimentação

Ossãe – Katendê – Agué: folhas, cura

Omolú – Kavungu – Sapatá: terra, saúde

Nanã – Nzumba – Nāburuku: lama, morte

Oxumaré – Angorô – Bessém: chuva, arco-íris, movimento

Iroko – Kindembu – Lokô: estações do ano, temporalidade.

Xangô – Nzazi – Heviosô: pedras, trovões, justiça.

Oyá (Iansã) – Matamba – Jó: vento, impetuosidade.

Oxum – Ndandalunda — Aziri: águas doces, fertilidade.

Logun-Edé – Telekompensu – Averekwete: lagos, pesca, jovialidade.

Iemanjá – Mikaiá – Naetê: águas salgadas, organização, maternidade.

Ibeji – Vunji – Tokén: gêmeos, diversão.

Oxaguiã – Nkasuté – Lisa: frio, ponderação.

Oxalufã – Lembá – Lisá: ar, paz.

Embora haja locais dedicados a esses cultos, as vivências das relações com essas divindades é experienciada no cotidiano dos/as praticantes, que incluem preceitos e modos de se alimentar, de se vestir, de se portar, de falar, valores etc., que acompanham toda a sucessão de seus dias (AMARAL, 2002). A entrada de uma pessoa para um candomblé se dá de várias maneiras, sendo a mais conhecida delas a *iniciação*, que consiste em fazer com que alguém pertença à comunidade ampliando os vínculos com o orixá, inquice ou vodun que “afiliam” esse indivíduo e ocupando uma função no meio comunitário. A comunidade tem uma estrutura hierárquica forte, com um formato familiar, inclusive com todos os tabus de incesto conhecidos pelas discussões antropológicas (LIMA, 2003). Nesse cenário, o que chamamos de culto seria uma rotina de manutenção das múltiplas interações com a natureza, com a comunidade e com as diversas relações com a ancestralidade.

Os orixás, voduns e inquices são membros da comunidade e não *divindades separadas*. Por isso, dependem da comunidade como todas as outras componentes e, como todos/as, têm funções a desempenhar. Os mortos também são parte da comunidade e assim como os orixás, voduns e inquices, têm funções na mesma, comem e festejam com ela. Este aspecto está ligado com a cosmologia que não pensa a pluralidade de mundos. Há um mundo só e todos estão presentes, de modos diferentes, nesse mesmo mundo. E o mundo é repleto de comunidades familiares distintas, mas relacionadas. Utilizando a distinção de Eduardo Viveiros de Castro (2011, p. 375), o mundo, na cosmologia africana que se mostra nos candomblés, é *antropomórfico* e não *antropocêntrico*. Isso implica uma herança da cosmologia africana que expande a noção

de humanidade a todos os elementos da natureza, embora hierarquizando o modo como a noção se aplica a animais humanos, não humanos e seres que chamamos no vocabulário ocidental de “inanimados” (FLOR DO NASCIMENTO, 2015).

Em que sentido seriam religiões?

Uma das características mais marcantes dos candomblés, em consonância com o pensamento tradicional africano, é não organizar sua cosmologia, suas crenças e práticas em torno da centralidade de ideias que operam de modo binário opositor: assim como não há dois mundos, não há binarismos certo/errado, bem/mal etc. (NDAW, 1997, p. 131). Essa característica tem implicações importantes para as maneiras como se dá a própria experiência no interior dos candomblés.

Em vez de pensar a partir de distinções binárias, duais, estas cosmovisões pensam em termos de totalidades complexas e articuladas. E isso começa pelo próprio mundo. Não há dois mundos. Duílu (ou riulo)² e Mungongo³ – assim como Orun e Aiyê – **não são** dois mundos distintos: são aspectos contíguos, partes de um mesmo mundo – e não por acaso são representados como metades de uma cabaça, de modo que o mundo seja a cabaça inteira e não apenas o Mungongo ou o Aiyê (OGBEBARA, 2005). Para exemplificar a complexidade das cosmovisões africanas que temos contato nos candomblés, vale lembrar a imagem das tradições iorubás acerca dos *mesan orun* (que poderíamos traduzir por “nove céus”), presentes tanto nas narrativas fundamentais de Exu, quanto nas de Iansã. Os binarismos não são constitutivos das cosmovisões que herdamos, nos candomblés, de nossas ancestrais africanas.

Assim como não há uma dualidade entre céu e terra, também não há duas substâncias no ser humano: mukutu (corpo) e muenho (“espírito” ou sopro vital) – assim como ara (corpo) e èmí (“espírito” ou sopro vital) – são também partes do ntu (ou eni), isto é, do ser humano, da pessoa. E o próprio mukutu (ara) é composto de diversos elementos que encontramos no restante da natureza, não sendo ele mesmo algo unitário. Deste modo, nos vemos como totalidades complexas e dinâmicas, mas nunca duplas ou duais. Dito de outro modo, em nessas tradições “não encontramos o dualismo corpo e alma” (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 110).

Seguindo a trajetória de não operar basilarmente com distinções duais fundamentais, as cosmovisões africanas que os candomblés herdam não sustentam uma quebra radical entre o sagrado e o profano. O Sagrado, para as tradições ocidentais, está ligado com o que é divino, com o espiritual, com o que merece culto por não estar “em

²Parte imaterial ou “espiritual” do mundo, em idioma kimbundu. Muitas vezes é traduzido por “céu”

³Parte material do mundo em idioma kimbundu. Muitas vezes traduzido por Terra ou “Mundo”.

nosso mundo”, que é, de alguma maneira, separado. Para esta percepção, o profano é exatamente aquilo que não é sagrado, que foge ao âmbito religioso, constituindo um território onde o culto não precisa ou não pode acontecer. Para os candomblés tudo é instância das manifestações dos orixás, inquices e voduns: o chão, as encruzilhadas, o mato, a água, os corpos, os cemitérios, o vento, as transformações da natureza, a tecnologia etc.

Não há dimensão profana para os candomblés. O “culto” é mais um recorte na dimensão temporal da experiência (já que não se se come, não se dança o tempo inteiro, por exemplo), que um recorte ontológico ou místico. Tudo participa dos inquices, orixás e voduns e estes estão presentes em tudo o que existe no mundo. O corpo, nesse contexto, não é um território *do* sagrado, como se pudéssemos recortar o sagrado e encontrar nele o corpo. O corpo é, ele mesmo, como todas as coisas, parte e participado dessas figuras primordiais dos candomblés. O corpo é reflexo deles. Formado de elementos que pertencem tanto a ancestralidade histórica, e natural. Os corpos carregam a história que constituiu nossa família, carrega o tempo da memória, os acordos e alianças que fizeram com que nossa existência se desse. Carregam também a água, os metais, os sais minerais, o sangue e os ossos, trazem o ar e o fogo que nos aquece: todos elementos ligados com os orixás, inquices e voduns. Os corpos trazem em si a divindade e permitem o trânsito delas entre Duílo (Orun) e o Mungongo (Aiyê) para estabelecer uma das formas de contato que orixás, inquices e voduns têm com o restante das comunidades.

É nos corpos que orixás, voduns e inquices se manifestam para confraternizar e confirmar a instância da ancestralidade, através do transe. É neles que elas dançam, festejando, ensinando. Dessa forma, o corpo é um dos conectores fundamentais entre as duas (ou múltiplas) partes da mesma cabaça, entre as dimensões do mesmo mundo que, ao mesmo tempo em que materializa a ancestralidade (um corpo só existe porque antes há os ancestrais) como potencializa o futuro, que só existe em função do que se faz hoje, com os corpos, que são complexos, cheio de nuances, dimensões e detalhes. O corpo nas cosmovisões africanas é sempre plural e nada simples, por se conectar à ampla comunidade que é composta pelas pessoas, pelos mortos, pelos orixás, voduns ou inquices e por quem ainda nascerá.

Alguns autores, em função desta ausência de binarismos (ou de sua reduzida importância), entendem que é problemático pensar que os candomblés sejam religiões, assim como é problemático pensar como religião as práticas tradicionais do mundo

africano. Como não há separação entre seres humanos e divindades que demande uma religião, uma noção de religião como uma experiência que reconecta dois mundos, o humano e o divino, não teria sentido para as abordagens tradicionais africanas no continente negro (INIESTA, 2010, p. 16-29) ou nos candomblés. Portanto, se se espera de uma prática denominada de “religião” um horizonte metafísico da transcendência, advinda de uma percepção binária da realidade, não o encontraremos nos candomblés, para os quais as divindades são imanentes a um mesmo mundo, sendo presentes e participando deste todo articulado. Tampouco encontraremos duas instâncias partidas (sendo que uma delas contém o humano) que devem ser religadas por meio das práticas religiosas.

Entretanto, esta noção de religião como *religare* entre pessoas e divindades é apenas um dos vários sentidos possíveis que essa prática pode ter (AZEVEDO, 2010). Winston King (2005 p. 7692) afirma que a perspectiva que verifica a instância religiosa como separada do restante da vida é uma preocupação eminentemente ocidental e, em certa medida, tal abordagem é quem sustenta o caráter de religião, *ao qual nos referimos*, como definidor. Ora, se não há uma ligação perdida entre os seres humanos e orixás, voduns, inquices ou com a divindade suprema, não há o que religar nesse sentido ritual/espiritual. Não apenas há outras concepções de religião que não apelam para a noção de *religare*, como é possível resignificar, inclusive, a própria noção de religião para pensar em que sentido ela seria aplicável aos candomblés, enquanto herdeiros de “espiritualidades”⁴ africanas (WIREDU, 2010).

Contudo, podemos pensar em uma noção de religião que religue as pessoas a contextos identitários que foram rompidos pelos processos escravagistas/coloniais, uma religião com a memória ancestral, com uma história partida. Assim, os candomblés religariam histórias entre Brasis e Áfricas, buscando outras maneiras de conexão que não passem apenas pelo caráter negativo da escravidão, mas por uma atitude criativa frente à vida, que retome valores, práticas e sentidos que foram legados pelo continente africano (FLOR DO NASCIMENTO, 2014).

Nesse sentido, existiriam funções de resgate que os candomblés assumem, construindo estratégias de resistência das culturas africanas em solos diaspóricos, nos apresentando uma noção política de religião como *religare* e que torna os candomblés como práticas que reconstróem maneiras de vivenciar valores, crenças e práticas

⁴Entendo, aqui – e em modos ocidentais –, a espiritualidade como uma maneira de lidar com fenômenos humanos, desvincilhada das maneiras empíricas, objetivas, repetíveis e previsíveis de lidar com o cotidiano, evocando emoções, crenças subjetivas, esperanças.

advindas do continente africano, rearticuladas aqui, com elementos autóctones e que finda por constituir um modo de vida, mais que meramente uma prática espiritual – embora também o seja para os parâmetros ocidentais que pensam o vivido, histórico, material como apartado daquilo que seria espiritual.

Assim, os candomblés, de modo generoso, oferecem às pessoas brasileiras um modo de viver que possibilite a salvaguarda de conhecimentos, valores, crenças em um contexto histórico que se esforçou por exterminá-los quando da saída compulsória das pessoas negras do velho continente negro. Por isso, poderíamos pensar os candomblés como uma religião definida como um modo de vida que se mostra como um *continuum* criativo entre nosso país e alguns lugares do continente africano.

As narrativas orais são fundamentais para as práticas dos candomblés. Elas têm funções variadas, como explicar a dinâmica do mundo, criar valores, apontar situações nas quais se fazem necessárias as modificações valorativas, embelezar as relações, justificar práticas. Em torno das narrativas, as tradições se mantêm e se transformam. A palavra falada é portadora do *axé* ou do *nguzu* e, por isso, tão dinâmica quanto estes. O caráter múltiplo e variável dessas narrativas mostra um traço da percepção da realidade como constantemente dinâmica, o que faz com que, para as comunidades dos candomblés, a mudança não seja um motivo de insegurança, medo ou incerteza. Pelo contrário, a incessante transformação é a mais radical das certezas e criar constantemente estratégias para lidar com a dinâmica da realidade é uma das funções fundamentais da prática dos candomblés.

Do ponto de vista valorativo e ontológico, não há pecado ou danação para a cosmologia dos candomblés (OLIVEIRA, 2006, p. 67). Os erros fazem parte do processo de aprendizado no interior das comunidades. E, nesse sentido, os orixás, inquices e voduns nunca se desligaram dos seres humanos e não há que se resgatar uma ligação perdida por alguma falha humana (MACHADO, 2013, p. 53-54). O parâmetro valorativo para a ação é a manutenção da comunidade e da natureza como um todo. Ou seja, toda ação é desejável quando potencializa e mantém a comunidade e a natureza e indesejável quando compromete, fragiliza a existência da comunidade ou da natureza, de modo que não há nenhuma ação que seja essencialmente boa ou essencialmente má, a depender de seu impacto, seus efeitos na comunidade ou na natureza.

Apesar de que a noção de humanidade seja expandida para toda a natureza, a linguagem e as línguas são pensadas como diferentes. Assim como não conseguimos nos comunicar com grupamentos que tenham línguas diferentes sem mecanismos de

tradução (ou sem aprender outra língua), a cosmologia africana afirma que nas diversas comunidades as línguas faladas são diferentes. Animais, plantas e outros seres que, no ocidente, chamamos de “inanimados”, falam outras línguas e os mortos, orixás, voduns e inquices têm outra linguagem. E nesse contexto que aparece uma espécie de mecanismo orientador/tradutor, que propicia a comunicação com mortos, orixás, voduns e inquices, chamados inapropriadamente de oráculos. Os conhecidos “jogos de búzios” são os mais usuais, embora haja outros meios de traduzir as linguagens diferentes para que possamos compreender o que dizem esses outros componentes da comunidade. Apenas em um sentido muito estrito os jogos poderiam ser entendidos como “vaticinadores”, pois eles servem para acionar narrativas que possibilitam a transcrição de nossa linguagem para a dos mortos, orixás, voduns e inquices e vice-versa. Apenas ao modo de uma *carta náutica* os jogos poderiam fazer previsões ou, ainda, como previsões meteorológicas, na ligação com a imagem interconectada da realidade. Nesse cenário, não há “adivinhação” no candomblé, se esta for entendida como um acesso mágico e imediato ao futuro.

Não obstante a inexistência de acessos mágicos ao futuro, os candomblés lidam com aquilo que poderia ser considerado feitiço ou magia, entendidos pelas comunidades como instrumentalização do *axé* ou do *nguzo* para fins singulares. São trocas que dinamizam estas energias para a realização de alguma finalidade, fortalecendo vínculos, estabelecendo distâncias quando necessário.

Todo o cotidiano das comunidades candomblecistas tem de lidar com a pertença a duas culturas distintas, nas quais as pessoas estariam inseridas. Uma comunal ou comunitarista típica da herança africana nos candomblés e outra individualista do mundo ocidental. As tensões dessa *dupla pertença* aparentemente são bem trabalhadas pela comunidade, mas difíceis de pensar do ponto de vista analítico. É nesse cenário que as noções hegemônicas de religião se tornam ou inapropriadas ou insuficientes para classificar o candomblé.

Os discursos sobre a identidade nos candomblés são bastante recentes, datados da última década do século XX. Como normalmente os candomblecistas não se veem como pertencentes a uma religião, mas como praticantes de um modo de vida – que contém em seu interior práticas rituais de culto à ancestralidade e à natureza – até muito recentemente era pouco comum um discurso sobre estabelecer uma identidade, sobretudo em contextos religiosos, dos candomblés. Também é relativamente recente a ideia de pensar o candomblé como uma religião. Na história das pesquisas sociológicas,

antropológicas, históricas e psiquiátricas, ele foi pensando ora como uma prática animista fetichista que se instalava numa seita, ora como um processo alucinatório coletivo, ora como prática de povos primitivos desconhecedores da “religião”. É exatamente no momento em que os candomblés passam a ser vistos, desde fora, como “religião”, que o problema da identidade religiosa se instala de modo fundamental.

Sem entrar na polêmica sobre a definição de religião, optamos em utilizar, mesmo que parcialmente, a noção trazida por Portugal e Carvalho (2009, p. 191), em sua interpretação de Winston King. Para estes autores a religião seria:

“essa busca por um tipo de valor e realidade últimos, que organiza a vida como resposta às experiências humanas de incerteza e ambiguidade do mundo, variando em forma, completude e clareza de cultura para cultura. Essa busca e tentativa de organizar a vida se dão em geral por meio de alguns elementos que variam histórica e culturalmente: o apego à tradição, os mitos, a busca por uma salvação/libertação, os lugares, objetos e tempos sagrados, os ritos, os meios de apresentação da revelação sagrada, uma comunidade sagrada mais ou menos ‘profissional’, e uma alegada experiência mística, com diferentes graus de intensidade e exclusividade”.

Embora, em minha leitura, essa concepção de religião não satisfaça à totalidade da experiência das práticas do candomblé, entendo que ela permite observar, com alguma proximidade, os elementos de algo que poderíamos chamar de “espiritualidade” que, com algum esforço, poderíamos encontrar no interior desse modo de vida, que nos permitam adentrar a cosmologia africana aí assentada e buscar alguns conceitos que possam ser interessantes para as discussões em filosofia da religião e, a partir disto, buscar por conceitos que possam ser abordados filosoficamente, desde essas práticas.

Filosofias desde os candomblés

Como exemplo dos muitos conceitos possíveis de serem observados desde o candomblé, gostaria de abordar um, a noção de “caminho” ou constantemente observada no cotidiano das falas do candomblé. Recordando uma das dificuldades metodológicas, a inexistência de cânones referenciais registrados, temos de apelar à memória coletiva, mantida na tradição oral para acessar essa noção. Essa memória coletiva é, muitas vezes, expressa na fala das pessoas “mais velhas”, que se mostram como “sábias parciais”, uma vez que, em função do caráter dinâmico constante das comunidades, não cessam de aprender – e ensinar – jamais, o que impede uma

“sabedoria plena”. Assim, podemos buscar nas metodologias desenvolvidas pela perspectiva das filosofias africanas da sagacidade, estratégias para observar o modo como os conceitos são criados, transmitidos e transformados no interior dos candomblés.

Para Kibujjo Kalumba (2004), a perspectiva das/os sábias/os pode ser acessada como marcador de um saber coletivo, quando observamos as maneiras como as comunidades africanas legitimam os saberes e conferem a essas/es sábias/os a possibilidade de expressar aquilo que a comunidade acolhe, entende e faz funcionar como saberes, valores e práticas úteis e fundamentais.

As pessoas “mais velhas” nos candomblés, não são apenas as idosas, mas também, aquelas que têm mais tempo de iniciação, o que é uma relação sempre posicional, pois somos, ao mesmo tempo, mais velhas que alguém e mais novas que outras. E nessa relação dinâmica encontramos as informações que podemos utilizar para pensar filosoficamente a noção de “caminho”. Esta observação serve para justificar o fato de que buscarei em falas registradas de lideranças legitimadas pelos candomblés para encontrar elementos referentes aos conceitos empíricos sobre a noção que evocarei aqui como exemplo, sem esquecer que estas falas representam um pensamento coletivo sustentados pelos povos que vivem nos terreiros de candomblé.

Aqui tomarei, como exemplo, apenas dois registros, os livros *Caroço de Dendê*, da sacerdotisa Mãe Beata de Yemojá e o *Terreiro Mokambo: Espaço de aprendizagem e memória do legado banto no Brasil* do sacerdote Anselmo José da Gama Santos, conhecido como Tata Anselmo. Os dois livros são expressões da oralidade típica dos candomblés, buscando manter a dinâmica oral, a partir da estratégia chamada *oralitura*, que busca não subsumir a oralidade embora a registre por meio da escrita (SANTOS, 2011). Ambos os livros são diferentes formas narrativas que contam histórias que atribuem sentidos às práticas nos terreiros, marcando os valores, crenças e contextos que explicitam os modos de pensar presentes seja no candomblé de origem ketu, como no caso do livro de Mãe Beata, quanto no candomblé de nação angola, como no caso do livro de Tata Anselmo. Não são livros que tenham destaque especial na bibliografia sobre candomblé, escritos por sacerdotisas e sacerdotes: são livros comuns e, exatamente por isso, nos interessa, por narrarem aquilo que é cotidiano para a experiência dos terreiros. Nestes livros notamos como a autobiografia e a história das comunidades se fundem na busca de narrar trajetórias, o que já oferece uma maneira interessante elementos para entender a noção de caminho para os candomblés.

Nessas narrativas, vemos que *caminho*, *estrada*, *onã*, *njila*, são nomes utilizados para referenciar uma experiência de movimento, de deslocamento que faz com que alguém transite pelo mundo. A estrada, para além de um recorte físico no solo que possibilite a circulação é também uma dimensão vivente do mundo. A estrada não é coisa: estrada é viva! O caminho aponta direções, indica percursos, convida a caminhar junto. Isso faz com que o próprio caminho seja um caminhar, como percebemos na narrativa de Anselmo Santos (2010, p. 80-87) sobre sua chegada ao candomblé.

Para mais além de um destino ou uma destinação, o caminho é um destinar-se, sempre em movimento, pois nada está pronto no caminho enquanto o caminhar não se põe em marcha. E esta marcha é sempre, de algum modo, não totalmente previsível, pois há constantemente encontros nela. Esta é uma característica fundamental dessa ideia de caminho como caminhar: ela é sempre coletiva. Nunca se caminha sozinho, seja porque a própria estrada é já companhia, seja porque as margens da estrada e o próprio caminho trazem outras pessoas para caminhar. A natureza intersubjetiva do caminhar é fundamental, pois esse caminhar tem como característica não ser exercido por um caminhante prévio: o próprio andarilho se faz no caminhar, vai se transformando, tornando-se outro, diferente do que era no início da jornada.

Não é sem menos que, para as tradições dos candomblés de origem iorubá, os orixás, as divindades, responsáveis pelo caminho são Exu e Ogum. Estes orixás são vinculados também, respectivamente, com as palavras e as encruzilhadas e com as guerras e a tecnologia. Reino de Exu, as encruzilhadas dizem que os caminhos vistos como caminhar nem sempre vão para o mesmo lugar e que nas encruzilhadas nos colocamos na tarefa de decidir, nunca completamente sozinhas, por onde seguir. E as palavras, meio, instrumento da comunicação são também usadas para decidirmos onde ir. E ao lembrarmos que as tradições africanas, herdadas e mantidas pelo candomblé, são orais, veremos que a palavra, sobretudo a palavra falada, essa que Exu rege, é sempre o lugar onde a própria humanidade se instala, ou como *a la* Heidegger, é onde o ser do humano habita. A palavra como lugar nos mostra, portanto, que a própria palavra é caminho. Caminho intersubjetivo, pois a palavra falada sempre supõe que haja alguém que fale e alguém que ouça, pois para a percepção de mundo afirmada nos candomblés, ninguém fala sozinho.

Ogum, o outro orixá dos caminhos, é guerreiro, rege as lutas, essas relações que mais do que supor uma contenda com um inimigo, supõe que haja um motivo justo para o que lutar, como nos lembra Mãe Beata de Yemonjá (2002, p. 105-6). Entre erros e

acertos, o caminhar se faz também em meio a conflitos, pois o movimento constante que o mundo e as múltiplas relações nas quais os seres humanos se encontram não são harmoniosos: são tensos e, por isso, o equilíbrio deve ser buscado. A guerra é um dos modos de lidar com essa tensão contínua que nos constitui em meio a todos os movimentos que compõe a estrutura da realidade. E aqui, a tecnologia, a transformação intencional da natureza, a interação para que a natureza produza de modo diferente daquela que já produz, o que supõe que, no contexto aventado em torno de Ogum, essa transformação tenha sempre efeitos coletivos. É transformando a natureza e a nós mesmos – efeito coletivo da tecnologia – que caminhamos. E, por fim, o caminho, o caminhar, nos faz caminhantes coletivos. E é isso que nos definiria como humanos frente a essa perspectiva de uma perspectiva do caminhar.

Este exemplo trazido de modo breve e simplificado, nos mostra como o modo de ver, crer e experimentar no candomblé para além de qualquer simplificação procura justificativas e explicações complexas para as transformações do humano e sentidos de sua existência. Muitas vezes ouvimos nos candomblés o voto “Que Ogum te dê bons caminhos” ou “Que Exu guarde teu caminhar” e estas expressões não estão vinculadas necessariamente a uma mera viagem de deslocamento físico numa via de trânsito, mas endereçadas à própria existência humana que são explicadas por um intrincado e sofisticado sistema simbólico que tentam não apenas responder a problemas vinculados com aquilo que chamaríamos, no ocidente, de sentido da vida, mas também a fazer as questões corretas para que a resposta possa ser buscada no contexto desse mesmo sistema.

Aqui poderíamos pensar em filosofias desde os candomblés, buscando nos temas comuns de suas narrativas orais não apenas explicações, mas os horizontes nos quais as questões que produzem essas explicações emergem. Basta que não tenhamos olhares exotizadores para esse modo de vida, para que nele encontremos elementos filosóficos ou um filosofar.

Considerações Finais

Muito do que temos aprendido sobre os candomblés, como o restante das religiões de matrizes africanas, é bastante atravessado pelo racismo que exotiza, inferioriza e ataca esse modo de vida. Reduzidos a uma mera prática religiosa, os candomblés são alvos constantes de um fenômeno que superficialmente identificamos como intolerância religiosa. Minha hipótese é de que há algo muito mais profundo

nesses ataques. O que, de fato, se ataca nessas “religiões”? É o fato de que não sejam cristãs? Muitas religiões de nosso país não o são e nem por isso tem seus templos e suas lideranças atacadas com tanto afinco. É o caso de ser (como pensa, indevidamente, o imaginário racista) praticante de bruxaria? Os Wiccans e outros grupos mágicos praticam bruxarias e, nem por isso, são atacados com a mesma brutalidade.

O que se ataca é precisamente *a origem negra africana* destas religiões. Por isso, vejo uma estratégia racista em demonizar as “religiões” de *matrizes africanas*, fazendo com que elas apareçam como o grande inimigo a ser combatido, não apenas com o proselitismo nas palavras, mas também com ataques aos templos e, mesmo, à integridade física e à vida dos participantes destas “religiões”. Portanto, isso que visualizamos sob a forma da intolerância religiosa nada mais é que uma faceta do pensamento e prática racistas que podemos chamar de *racismo religioso*.

Por tudo isso, a necessidade da luta antirracista prossegue imperativa. É uma tarefa não apenas para as pessoas negras, mas para todas as pessoas que pretendam viver em uma sociedade menos opressora. O enfrentamento ao racismo é tarefa de cada uma e cada um de nós, que nos ocupemos da construção de uma sociedade mais democrática, mais plural.

Parte fundamental das estratégias do racismo moderno consistiu em animalizar, inferiorizar, desumanizar as pessoas negras, recusando, inclusive, sua capacidade de pensar de modo sofisticado, que é uma das características da filosofia. Nesse contexto, buscar interlocuções filosóficas com os candomblés, não os reduzindo a uma experiência religiosa, é uma das ferramentas de combate ao racismo, pois explicita a própria humanidade dos povos que vivenciam os candomblés.

E aqui cabe afirmar que nossos esforços não caminham apenas por estabelecer uma relação externa entre de um lado a filosofia, este pensar de modo superior que tanto é prezado pelo humanismo moderno do ocidente e, de outro, os candomblés; pelo contrário: trata-se de fazer visível a dimensão filosófica mesma das cosmologias, valores, saberes e práticas criadas, afirmadas pelos candomblés. E, com isso, podemos também fazer com que a filosofia profissional que hoje praticamos, que tanto se valeu de saberes não modernos de outras culturas, possam também receber contribuições potentes dessa herança que nosso país recebeu do velho continente negro.

Referências Bibliográficas

AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e viver no candomblé.* Rio de Janeiro/São Paulo: Pallas/EDUC, 2002.

AZEVEDO, Cristiane A. *A procura do conceito de Religio: Entre o Relegere e o Religare.* *Religare*, n. 7, v. 1, mar/2010, p. 90-96.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O Código do Corpo: Inscrições e Marcas dos Orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Candomblé: Religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras.* Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 103-138.

BEATA DE YEMONJÁ, Mãe. *Caroço de dendê. A sabedoria dos terreiros.* Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

BOTELHO, Denise; FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés. In: FILHO, Geraldo Silva; LOPES, Maria Aparecida de Oliveira; PIRES, Antonio Liberac Cardoso Simões (orgs.). *Fragmentos de diásporas africanas no Brasil: sociedade, escravidão, religiosidades.* São José: Premier, 2011, p. 89-107.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia.* Salvador: EdUFBA, 2010.

FERRETTI, Sérgio. *Repensando o Sincretismo.* São Paulo: Edusp/Arché, 2013.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Orí: A saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas. In: SOUZA, Edileuza Penha de (Org.). *Negritude, Cinema e Educação.* v. 3. Belo Horizonte: Mazza, 2014. p. 134-146.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Alimentação socializante: notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. *Revista das Questões.* n. 2, fev/maio, 2015, p. 62-74.

INIESTA, Ferran. *El pensamiento tradicional africano.* Madrid: Catarata; Casa África, 2010.

KALUMBA, Kibujjo M. Sage Philosophy: Its Metodology, Results, Significance and Future. In: WIREDU, Kwasi (ed.). *A companion to African Philosophy.* Malden, Oxord, Victoria: Blackwell, 2004, p. 274-281.

KING, Winston L. Religion [First Edition] in: JONES, Lindsay (ed.) *Encyclopedia of Religion – Second Edition.* Chicago: Macmillan, 2005, vol. 11, p. 7692-7701.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: Um estudo sobre as relações intragrupais.* Salvador: Currupio, 2003.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. *Abebé: a criação de novos valores na educação.* Salvador: SECNEB, 2000.

MACHADO, Vanda. *Pele da cor da noite.* Salvador: EdUFBA, 2013.

NDAW, Alassane. *La pensée africaine: recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine.* Dakar: Nouvelles Editions Africaines, 1997.

OGBEBARA, Awofá. *Igbadu: a cabaça da existência.* Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente.* Curitiba: Gráfica Popular: 2006.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco; CARVALHO, Jairo Dias. *Filosofia da religião e candomblé: questões e oportunidades.* Interações - Cultura e Comunidade. v. 5, n. 5, 2009, p. 181-200.

SANTOS, Anselmo José da Gama. *Terreiro Mokambo: espaço de aprendizagem e memória do legado banto no Brasil.* Brasília: FCP, 2010.

SANTOS, Margarete Nascimento dos. Entre o oral e o escrito: a criação de uma oralitura. *Babel: Revista Eletrônica de Línguas e Literaturas Estrangeiras.* n. 1, dez de 2011, p. 1-15.

SERRA, Ordep. *Águas do Rei.* Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia: 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira.* São Paulo: Ática, 1994.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de construção do primeiro terreiro baiano de ketu.* Salvador: Maianga, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2011.

WIREDU, Kwasi. African religions from a philosophical point of view. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion.* Oxford: Blackwell, 2010, p. 34-43.