



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA  
CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS: CULTURA,  
DESIGUALDADE E DESENVOLVIMENTO  
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

HERÁCLITO DOS SANTOS BARBOSA  
TAATA LUANGOMINA

CANDOMBLÉ BANTU-INDÍGENA DA BAHIA: ORGANIZAÇÃO SOCIORRELIGIOSA E  
RELAÇÃO GLOBAL DA COMUNIDADE CAXUTÉ NA COSTA DO DENDÊ

CACHOEIRA-BA  
AGOSTO 2019



Heráclito dos Santos Barbosa  
Taata Luangomina

**Candomblé Bantu-Indígena da Bahia: organização  
sociorreligiosa e relação global da Comunidade Caxuté na  
Costa do Dendê**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), como requisito final para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, sob a orientação do Professor Dr. Kabengele Munanga.

Orientador: Kabengele Munanga

Cachoeira-BA

agosto 2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L926 Luangomina, Heráclito dos Santos Barbosa Taata.  
Candomblé Bantu-Indígena da Bahia: organização sociorreligiosa e  
relação global da Comunidade Caxuté na Costa do Dendê./ Heráclito dos  
Santos Barbosa Taata Luangomina. – Cachoeira, 2019.

105f. : il.; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Kabengele Munanga.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em  
Ciências Sociais, Centro de Artes, Humanidades e Letras, Universidade  
Federal do Recôncavo da Bahia, 2019.

1. Candomblé. 2. Identidade cultural. 3. Salvaguarda – Bahia (Br). 4.  
Etnografia. 5. Cultura afro – brasileira. 6. Bantu-indígena (Ba). 7. Cultura  
indígena – Brasil I. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. II.  
Título.

CDU: 394

HERÁCLITO DOS SANTOS BARBOSA  
TAATA LUANGOMINA

CANDOMBLÉ BANTU-INDÍGENA DA BAHIA: ORGANIZAÇÃO SOCIORRELIGIOSA E  
RELAÇÃO GLOBAL DA COMUNIDADE CAXUTÉ NA COSTA DO DENDÊ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), como requisito final para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, sob a orientação do Professor Dr. Kabengele Munanga.

Aprovada em Cachoeira-BA, 26 de Agosto de 2019.

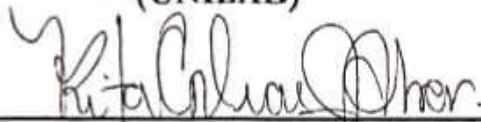
---

Prof. Dr. Kabengele Munanga  
(UFRB) – Orientador



---

Profa. Dra. Zelinda dos Santos Barros  
(UNILAB)



---

Profa. Dra. Rita de Cássia Dias  
Pereira Alves (UFRB)

Cachoeira-BA  
agosto 2019



*Direciono minha dedicatória, nesta dissertação, aos que lutam historicamente pela garantia da declaração universal dos direitos humanos, principalmente ao meu povo afro e indígena que lutaram pela abolição da escravatura no mundo. Dedico esta obra ao meu pai índio, Caboclo Rei das Neves Pena Branca, meu reitor dentro do Candomblé! Candomblé é mais que uma universidade, é o meu lugar de formação educacional!*

*Consultoria Afro Religiosa: Mam'etu Kafurengá (Maria Balbina dos Santos)*

*Espaço de Formação Educacional: Primeira Escola de Religião e Cultura de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia*

*Orientador espiritual: Caboclo Rei das Neves Pena Branca*





---

## Agradecimentos

---

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia pela bolsa de mestrado, sem ela seria difícil à minha permanência dentro da UFRB.

Agradecer ao Dr. Kabengele Munanga pela minha orientação neste mestrado, minhas congratulações ao senhor que é Soba de Kitembu, confirmado na Nzo Nkasuté em agosto de 2018.

Ao Professor Xavier Vanti que me acolheu dentro do programa de mestrado, bem como a professora Dra. Zelinda Barros que confiou no meu potencial acadêmico.

Ao Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro Indígena e à ACULTEMA.

Agradecer à Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro – FENACAB, pelo acesso à pesquisa.

Agradecer a César de Ajagunã e meu querido Babalorixá Aristides Mascarenhas.

Agradeço de forma especial ao Taata Roxe Alê Marcelo Santos, pela contribuição nos meus estudos, que de forma especial me mostrou alguns caminhos da minha família Tumba Junsara. Aos que não ajudaram paciência!

Agradeço ao Taata Sibouamin pela entrevista autorizada dentro desta pesquisa. Agradecer meu pai é sempre bom, o senhor nos garantiu a navalha do angola! Sua benção meu taata!

Agradeço à Mãe Mira, minha avó, tia, mãe, que concedeu moradia, sustento, e formação à minha mãe Kafurengá e a mim, bem como ao Caxuté, que descende a ampla seu legado.

À minha eterna e amada mãe Elvira, doçura e carinho, encontro e desencontros no candomblé. Mãe a senhora sempre será importante na minha vida, minha mãe criadora, a vida me deu direito de ter duas mães no candomblé Kafurengá e Elvira. Ao meu taata bakisi e taata mpemba Mina Kisimbi que preparou com nossa mãe Kafurengá meus fundamentos.

Agradecer a Domarecongo, Jane de Hongolo mãe pequena também dentro do Caxuté. Agradecer a todos aqueles mais velhos que me carregaram no colo!

Ao meu Ogã Marcelo de Ogun e meu pai amado e querido Dôca Salvador José de

Oliveira, meu taata pokó, pai de meu nkisi Lwangu.

Agradecer neste momento às filhas Amanda Benedetti de Matamba, Camila Avelino, Matambalê, Márcia Ganem Dandamaresi, Cintia Reis, e Kokulehooxi, filhas que precisaram ajudar seu pai na normatização acadêmica desta pesquisa. Meninas o potencial de vocês nos ajuda a construir nosso Coletivo de Estudos e Pesquisas Koiaki Sakumbi, bem como reforça o aprofundamento historiográfico de nossa nzo.

Agradecer à minha mãe Maria Neném, Twenda D'Unzambi, fundadora de nosso Candomblé na Bahia.

Agradecer sempre aos meus avós Elpídio (em memória) e à minha doce e adorável mãe véa Alzira Félix dos Santos Odemina.

Agradecer a todos as minhas crianças do Caxuté, Emerson Lima, Saulo Vitória, Luango, Beijamin de Cairú, Joaquim, Duda, Kafunje Kafulajô, Ruan, Beijamim de Cairu, Aila Vitória, “as meninas de Bárbara” Oiamalesy, Caique de Ruthe de Wenceslau Guimarães, e todas as crianças que me fizeram feliz dentro da Escola Caxuté.

À minha esposa e companheira que marcou minha existência: Diovana Oliveira dos Santos, que trás ao mundo nosso filho Sumak Kawsay, representante em nossa família da filosofia indígena do bem viver.

*“Viver na ancestralidade é viver a natureza e se alimentar dela. Cada filho/a pensa, desenvolve a culinária do nkisi para o fortalecimento do corpo e da alma e valorização da ancestralidade no Caruté . Cozinhando cada elemento, cada detalhe, cada pensamento que comunga com o trabalho dos mukixi.”*  
*(Mam’etu Kafurengá)*



## RESUMO

A presente pesquisa é resultado de uma longa sistematização de dados históricos e etnográficos que venho reunindo durante anos sobre a fundação da Comunidade Caxuté, obtidos a partir da reunião e organização de registros e informações coletadas desde o ano de 2005, bem como toda a trajetória da Comunidade, iniciada em 1994. Esses dados dizem respeito a registros iconográficos, entrevistas, áudios, textos escritos, matérias em jornais, informações publicadas em redes sociais, etc. O trabalho tem como sujeito/local de estudo a trajetória da Comunidade Caxuté e sua religiosidade. O objetivo geral é registrar a trajetória da Comunidade Caxuté. O problema central pauta-se na importância, para as ciências sociais no Brasil, de se registrar e dar visibilidade às trajetórias e à produção de conhecimento sobre os bantu-indígenas. O método utilizado neste estudo concentra-se na etnografia, com utilização da participação observante, em que são consideradas a vivência e a experiência do pesquisador na comunidade pesquisada. Nesta pesquisa não há somente o requisito de uma dissertação, mas também uma perícia etnográfica para salvaguarda do nosso patrimônio histórico material e imaterial, que compreende o desenvolvimento do Caxuté, bem como sua luta de afirmação enquanto comunidade tradicional com posicionamento de povo de terreiro do campo, localizado na zona rural e litorânea da Costa do Dendê, na Bahia. Os resultados obtidos são apresentados em três capítulos, os quais nos ajudam a registrar e salvaguardar a história e trajetória da Comunidade, bem como fortalecer o acervo de informações escritas sobre os bantu-indígenas, sobre comunidades afro-brasileiras e afro-indígenas, além de fortalecer o conceito de *terreiro do campo*.

Palavras chaves: Candomblé, Bantu-indígena, Identidade, Salvaguarda.



## **ABSTRACT**

In this research we intend to registry the history of the Caxuté Community. The root of its social organization and religious community aspect was the meeting of the Bantu and indigenous cultures. We use ethnographic method with participant observation in the field research. Once that we beening from that studied community. Actual research is based in a long historical and ethnographics sources analysis about the Caxuté Community foundation. The Caxuté Community is localized in a Costa do Dendê rural area in Bahia. Along the years, I have collected ichnoghaphic registries, interviews, audio records, manuscripts, newspapers articles, public sources like social media posts about Caxuté Community. The Caxuté Community history registry is the general goal of this work. It has the Caxuté people, location and religiousness as subjects. This work contributes to increase the bantu-indigenous studies visibility on Brazilian Social Science. We use the ethnographic method, and the researcher own experience in the referred community has been a research element. The ethnographic research helps us to safeguard the historical patrimony of Caxuté and show it struggle for the traditional rural community development of yard people. Two chapters present collected information of Caxuté, it historical material and imaterial patrimony. The sources report information since 1994.

Key-words: Candomblé, bantu-indigenous, identity, salfeguard.





---

## Lista de ilustrações

---

Figura 1 – Mapa de localização do município de Valença. . . . .	36
Figura 2 – Pontos de localização da Comunidade Caxuté. . . . .	37
Figura 3 – Encontro realizado no Caxuté com os indígenas Maya Muniz e o Cacique Ramon, 2018. . . . .	45
Figura 4 – Mam’etu Kafurengá abraçada com Luangomina, e Mam’etu Ndenge Odemina ao fundo do lado de Kafurengá . . . . .	75
Figura 5 – Mam’etu Kafurengá ensinando ao muzenza Luango práticas ancestrais de adoração à água de Hongolo, 2014 . . . . .	82
Figura 6 – Mam’etu Kafurengá e alunos da escola Caxuté na lavagem de Nossa Senhora do Amparo, 2015. . . . .	83
Figura 7 – Mãe Mira, a Mam’etu Kasanji. Acervo Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro Indígena, foto de 1997 . . . . .	85
Figura 8 – Mam’etu Kafurengá com antigos membros do Terreiro Dandalunda Diandelê, 2016 . . . . .	86
Figura 9 – Cortejo do Terreiro Diandele na Lavagem do Amparo, Valença/BA . . . . .	87
Figura 10 – Taata Sibouamim com Mam’etu Kafurengá, 2018. . . . .	88
Figura 11 – Foto da Feitura de Mam’etu Kafurengá com Taata Sibouamim. S/d. . . . .	89
Figura 12 – Mãe Elvira, na entrega do Deká à Mãe Bárbara do Terreiro Caxuté, na noite de 11 de agosto de 2010. . . . .	92
Figura 13 – Mãe Elvira colhendo folhas sagradas para dar banho em mãe bárbara, no ilê axé ajunsun adê, na tarde de 31 de agosto de 2014. . . . .	93
Figura 14 – Mam’etu Kafurengá e Mãe Elvira em evento no Caxuté, 2014. . . . .	94



---

**Lista de tabelas**

---

Tabela 1 – Calendário anual das atividades do terreiro Caxuté (Pisa Caboclo e Kizoomba Maionga). . . . . 67



<b>INTRODUÇÃO</b> . . . . .	<b>21</b>
<b>Referenciais políticos, éticos, teóricos e metodológicos</b> . . . . .	<b>24</b>
<b>Notas sobre as principais fontes de pesquisas e estratégia de análise</b> . . . . .	<b>31</b>
<b>Njila 1</b> <b>O CANDOMBLÉ BANTU INDÍGENA NA BAHIA</b> . . . . .	<b>35</b>
1.1 <b>Terreiro Caxuté: um campo negro na Costa do Dendê</b> . . . . .	<b>35</b>
1.2 <b>Nossas raízes: os negros Bantus no Brasil</b> . . . . .	<b>38</b>
1.2.1 <b>Nas Águas de Angola</b> . . . . .	<b>41</b>
1.3 <b>Os donos da Terra: presença indígena no Brasil</b> . . . . .	<b>42</b>
1.4 <b>A Identidade Bantu-indígena do Terreiro do Campo Caxuté</b> . . . . .	<b>46</b>
<b>Njila 2</b> <b>COMUNIDADE CAXUTÉ: ORGANIZAÇÃO SOCIAL E EDUCAÇÃO</b> . . . . .	<b>55</b>
2.1 <b>Ensinando com o Tempo: Uma Escola Terreiro</b> . . . . .	<b>59</b>
2.2 <b>Mariana e Rei das Neves: a madrinha e padrinho da Escola Caxuté</b> . . . . .	<b>60</b>
2.3 <b>Ações da Escola Caxuté</b> . . . . .	<b>64</b>
2.4 <b>A Comunidade Caxuté andando pelas matas, fazendo maionga e o seu exercício político</b> . . . . .	<b>67</b>
<b>Njila 3</b> <b>MAM'ETU KAFURENGÁ: TRAJETÓRIA DE VIDA E RELIGIOSIDADE</b> . . . . .	<b>73</b>
3.1 <b>Bárbara menina nas palhas de <i>Tempo</i></b> . . . . .	<b>75</b>
3.2 <b>Mam'etu Kafurengá a pedagoga do Candomblé</b> . . . . .	<b>78</b>
3.2.1 <b>O impacto da educação do Caxuté</b> . . . . .	<b>81</b>
3.3 <b>Nzo Diandelê: o “palácio” bantu da Costa do Dendê</b> . . . . .	<b>84</b>
3.4 <b>Trajetória do Taata Sibouamin (Pai João): iniciação de Mam'etu Kafurengá no Candomblé Angola</b> . . . . .	<b>86</b>
3.5 <b>Caminhos entrelaçados: trajetórias de mulheres negras no Candomblé da Costa do Dendê no Sul da Bahia</b> . . . . .	<b>91</b>
3.5.1 <b>Trajetória de Mãe Elvira Ajunsun Adê: encontro com o candomblé Ketu</b> . . . . .	<b>91</b>
3.5.2 <b>Filosofia da Ancestralidade na cosmovisão de Mãe Elvira</b> . . . . .	<b>93</b>
<b>Njila 4</b> <b>EPÍLOGO: TERRITÓRIOS DE MEMÓRIA E ORIGENS BANTU-INDÍGENA NO CANDOMBLÉ DO BAIXO SUL</b> . . . . .	<b>97</b>
<b>Bibliografia</b> . . . . .	<b>101</b>

**Glossário . . . . . 105**

---

## INTRODUÇÃO

---

Contar a própria história faz parte do processo de tornarmos protagonistas das nossas trajetórias de vida, bem como, produzir narrativas que fortaleçam nossas identidades tecidas através do pertencer, saber, vivenciar, experimentar, compreender e construir territórios de memórias. Portanto, escrever sobre a identidade afro-indígena é um ato de resistência que demarca a luta pela autoafirmação dos povos tradicionais, movimento muito importante para nós de candomblé, das religiosidades fronteiriças, em meio a um sistema mundo colonial-moderno que nos mata e invisibiliza.<sup>1</sup>

Para que os caminhos deste trabalho possam adentrar as matas do Caxuté, quero pedir licença, mas não uma licença “alvará”, não uma licença do dicionário da língua portuguesa, mas aquela que diz respeito a permissão para caminhar e falar de meu povo dentro da universidade. Por isso peço a *Mbanda Njila*, *bandajira*, *Tateteu Njila*, para exercer a *wzuela*, a fala, o diálogo sobre nossa comunidade de candomblé Angola, minha comunidade originária.<sup>2</sup>

Proponho realizar nesta dissertação o importante processo de registro etnográfico da Comunidade Caxuté como ferramenta de salvaguarda da trajetória e memória deste território de identidade Bantu-indígena. Esta pesquisa é resultado das minhas inquietações perante a defesa coletiva do território afro-religioso da comunidade terreiro Caxuté, a partir das minhas vivências dentro deste espaço ancestral. As experiências sociais de nossa comunidade são frutos das lutas e processos de formação das comunidades negras no Brasil, são heranças ancestrais que aqui se tornam legados para o empoderamento dos membros dessa comunidade no combate ao racismo e a violência religiosa que os povos tradicionais afrodescendentes e indígenas sofrem desde o tempo da escravidão até os dias atuais.

De outro giro, esta dissertação busca apresentar a organização social social da Comunidade Caxuté esuas as propostas educativas no que concerne as relações étnico-raciais Brasil em contribuição com as leis 10.639/03 e 11.645/08 que tornam obrigatório o ensino da história e cultura africana e Afro-brasileira e dos povos indígenas.

---

<sup>1</sup> QUIJANO, Anibal. Colonialidade, poder e eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Organização: Edgardo LANDER. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

<sup>2</sup> Adoto na escrita desta dissertação a literalidade das palavras na tradição de origem bantu. Em alguns casos, opto por traduzir os termos utilizado para a melhor compreensão do leitor (a).

No campo historiográfico os estudos e pesquisas sobre os povos africanos e indígenas não são recentes. No entanto, esses trabalhos em sua grande maioria foram desenvolvidos por pesquisadores *brasilianistas* e, em especial, os estudos voltados para as questões da religiosidade de matriz africana têm sido sistematizados por pesquisadores estrangeiros.<sup>3</sup> Neste contexto, pensar o espaço afro-religioso por quem não vive a experiência ancestral ou, ainda, por aqueles que se apropriam do espaço apenas como fonte de acesso para a produção de pesquisas consiste em invisibilizar sujeitos históricos contribuindo com o funcionamento hegemônico de que somos apenas objetos de estudos e não protagonistas da construção do saber.

Desde a década de 1980, os estudos sobre as questões afro-brasileiras vêm ganhando cada vez mais espaço, seja por meio da criação de disciplinas, cursos de graduação, mestrados ou doutorados, sendo este o reflexo de um entendimento cada vez maior da questão racial, em suma, como fundamental para compreensão da realidade nacional. Contudo, esses pesquisadores, que em sua maioria eram brancos e/ou franceses, amplamente influenciados pela visão eurocêntrica acabavam por invisibilizar as nossas narrativas e cosmovisão. Aquilo que produzíamos era legitimado apenas por essas mãos que por vezes contribuíram para o silêncio de nossa autonomia, no entanto contrariando as estatísticas eu nasci e vivo em uma comunidade de terreiro, onde aprendi as primeiras palavras que falei e muitas delas escrevo neste trabalho sem que seja necessário alguém “me conceder a voz”, pois sou autor de minha própria história.

Diante disso, esta pesquisa está escrita em primeira pessoa como estratégia política, pois entendo que escrever a partir de uma narrativa da vivência, é assumir um lugar político. Dessa forma, de objeto de estudo ou sujeito subalternizado pela sociedade brasileira, assumo a responsabilidade por produzir e expandir conhecimentos que são construídos não sobre, mas junto a comunidade de terreiro Caxuté e por isso não poderia dizer que esta pesquisa é feita por apenas duas mãos já que se trata de produção da coletividade.

A minha experiência de vida foi construída dentro do candomblé de tradição angolana. Nesse espaço, cresci como ser humano a partir das *insabas* sagradas, pelos *minikisi* e por minha família, que vai além das relações de parentesco da “biologia” sendo ampliada pela família ancestral. Desde cedo, aprendi a lidar com as demandas diárias da liturgia do Candomblé Angola, do culto aos *minikisi* e aos caboclos, através dos ensinamentos dos meus mais velhos e minhas mais velhas.

Tal vivência permitiu desenvolver minha humanidade a partir de uma cosmologia que não tem como centro o sujeito iluminista, que divide razão e emoção, corpo e mente, teoria e prática. Para nós a vida está justamente na interação dos seres, dos elementos da

<sup>3</sup> Um exemplo comum é o fotógrafo/etnólogo francês Pierre Verger VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás, os deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.



---

natureza, do vento, da água, das pessoas entre si. Tudo que há no mundo é sagrado, pois tudo partiu de *Nzambi*, o/a senhor/senhora supremo/a, *Nzambi* que não é homem e nem mulher: é uma força única, é uma potência única, constrói nosso *mw̃tue*. diz respeito a fonte da vida e da morte, que se complementam, indo além do “bom” ou “ruim” construído pelo europeu/ cartesiano.

A presente pesquisa é resultado de uma longa sistematização de dados históricos e etnográficos que foram coletados em diferentes momentos desde a fundação da Comunidade Caxuté até os dias atuais. Tomo aquilo que está no passado, porque não podemos esquecer-lo, pois ele fala sobre as nossas vidas, acontecimentos e trajetórias, portanto não pode ser tomado como algo do “nunca” ou “mito”, ele é responsável pelos acontecimentos que levaram nossos antepassados e ancestrais a construírem a história da humanidade. O passado não pode ser concebido como ficção ou mentira, o passado é resposta para o nosso presente.

Nesta perspectiva, compreender a formação da Comunidade Caxuté, salvaguardar sua memória e história é entender a história do Brasil, a história da África e da diáspora africana, com ênfase na participação dos povos originários e as suas contribuições na formação do território e da sociedade brasileira e, sobretudo, pensar nas estratégias de resistência que nos possibilite a existência de um futuro em que o nosso legado ancestral e a memória histórica do nosso povo seja preservada.

A trajetória de um terreiro de candomblé que possui linhagem ancestral e de tradicionalismo litúrgico nesta religiosidade, não pode ser vista apenas como uma comunidade formada “do agora” ou por “acaso”. Uma comunidade de terreiro tem uma linhagem familiar que remonta à colonização do Brasil, que está conectada ao processo de escravização neste território e por isso, os principais modelos de candomblé que temos no Brasil são fruto das insurgências, lutas e resistências contra a escravização. Se algum terreiro sobreviveu, foi por que houveram diversas estratégias de resistência contra o cristianismo e o *modus operandi* europeu.

Historicamente, os povos pretos (africanos) e vermelhos (americanos/ ameríndios) foram vítimas do racismo praticado pelo cristianismo e pelas potências europeias, as quais foram as principais ou (únicas) responsáveis pela escravidão, uma das marcas de violência na história mundial. Os povos pretos e vermelhos no Brasil foram e são vítimas dos fundamentos do cristianismo, conhecidos por instituir e legitimar as crueldades sofridas e estabelecidas contra negros africanos, afro-brasileiros e indígenas. Com isso entendo que a escrita desta dissertação é construída para modos de resistência.

Para falar do Candomblé Bantu-indígena na costa do Dendê, organizei esta pesquisa em três capítulos assim divididos: o primeiro capítulo, intitulado *Njila 1: o Candomblé Bantu-indígena na Costa do Dendê* retrata o espaço geográfico, social e político em que está inserida a Comunidade Caxuté. Busco apresentar quem somos, enquanto uma comunidade

de terreiro do campo formada a partir dos saberes e legados dos povos africanos de origem Bantu e dos povos indígenas, gerando a nossa identidade cultural Bantu-indígena.

No segundo capítulo, denominado *Njila 2: organização Social da Comunidade Caxuté e Educação* apresento ao leitor a Comunidade Caxuté em sua organização social e o espaço geopolítico que recriamos cotidianamente enquanto parte de nossa estratégia de resistência, sendo eles o Terreiro Caxuté, o Terreiro Caxuté de Serra Grande/do Caboclo Rei das Neves, a primeira Escola de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia, o Coletivo de Estudos e Pesquisas da Comunidade Caxuté Koiaki Sakumbi, a Associação ACULTEMA, o Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro Indígena, o Sistema Agrícola Tradicional da Costa do Dendê – SAT Caxuté – SAT Costa do Dendê e a Organização do Mutirão Bantu-indígena pela Comunidade Caxuté.

O terceiro capítulo tem por título *Njila 3: Mam'metu Kafurengá nos conta sua/nossa trajetória: uma escuta atenta pela sistematização do seu/nosso saber* narrativa em que apresento as trajetórias individuais e coletivas de vida da nossa sacerdotisa, Mam'etu Kafurengá, dos seus mestres e os seus legados. O objetivo central desse capítulo é discorrer sobre a história de vida dessa mulher, negra, campestre, pedagoga e candomblecista no cenário de afirmação e resistência das religiões de matriz africana no Brasil.

Por fim, encerro esta dissertação apresentando minhas considerações finais através de um epílogo em que discorro sobre os territórios das memórias do candomblé Bantu-indígena na Bahia e os legados dos nossos ancestrais africanos e afrodescendentes na construção do espaço afro-religioso brasileiro.

## Referenciais políticos, éticos, teóricos e metodológicos

Para compreensão e visibilidade da trajetória da Comunidade Caxuté, coloco em evidência os estudos antropológicos, de uma antropologia que se faz dentro do terreiro, necessária para a defesa da historicidade do Candomblé no mundo. Nós, das ciências antropológicas, precisamos criar mecanismos de defesa e preservação da história, memória e legado da produção de conhecimento Afro Indígena no Brasil, afinal, vivemos num país que nasce com a violação do direito de diversos povos, sendo fruto de estupros, saques, violências. Tenho como horizonte a intenção de produzir uma antropologia que seja honesta, ética, capaz de oferecer uma sistematização de história, memória e práticas que possibilitem aos jovens e ao nosso povo, em geral, o encontro de narrativas de valorização de suas histórias, cultura e vida.

A antropologia e as ciências sociais não podem ser feitas apenas por e para os antigos gabinetes, elas precisam emergir dos espaços historicamente marginalizados, pois essa população também tem direito a sua historicidade. Ao partir desse ponto, podemos incentivar os povos que vivem no Brasil, no continente africano, na América Latina, etc. a

compreenderem a memória e trajetória de seus ancestrais, pois não podemos compreender nosso presente ou futuro sem olharmos para aqueles que vieram antes de nós, que são nossos bakulos (nossos ancestrais).

A sociedade brasileira, de onde faço ecoar minha voz, precisa reconhecer a verdadeira história colonial, conhecimento que, alterando a nossa consciência, pode transformar a história e o presente de um povo que “resiste”. Escrever não pode ser apenas um ato de emoção, escrever precisa ter sentido, não apenas o sentido semântico, mas o sentido do *para que* se escreve e *o que* se quer expressar.

Nesta dissertação, quero trazer elementos da minha participação observante dentro do Candomblé de Cajaíba, o Candomblé de *Nlemba ye Kitembu*, da zeladora Mam’etu Kafurengá. Foi neste espaço que fui criado e incentivado a ser um “mestre” dentro da academia. O Candomblé de Cajaíba me autoriza e enxerga a necessidade de que eu seja um “doutor” das *jinsabas* (doutor das folhas, doutor do candomblé, uma espécie de defensor), como bem me fala sempre a *mwona nkisi Hooximalê de Tatetu Hoori Mukumbi*, Dadi, uma mulher “negra da costa”, como ela mesma se reconhece.

As vivências dentro de um terreiro de candomblé representam um ritual de preparação para a vida em coletividade e fortalece as experiências sociais das comunidades negras. Observar é tornar algo conhecido, memorável, algo capaz de gerar informações. Dentro do terreiro eu faço “candomblé” e nesta pesquisa partilho a trajetória e aprendizado do meu povo que circundam nas bases da família que entende sobre transformar alimento em pensamento, alimento em escrita, alimento em memória, alimento em poder.

Esta pesquisa possui caráter qualitativo e está apoiada no método etnográfico, lançando mãos da participação observante dentro do nosso ambiente de pesquisa que é a Comunidade de Terreiro do Campo Bantu-indígena no Caxuté. Dentro dessa metodologia, faremos uso dos ensinamentos praticados e transmitidos pela Mam’etu Kafurengá[, na obra de sua autoria “*A Pedagogia do Terreiro: experiência da primeira escola de religião e cultura de matriz africana do Baixo Sul da Bahia*”, que só foi possível diante a tudo que é vivenciado e ensinado em nossa comunidade a qual nos deu embasamento para construção do referencial teórico tanto do livro da Mam’etu quanto desta dissertação.

Discutir método e metodologia na condução desta pesquisa se faz necessário haja vista que a sistematização da trajetória da Comunidade Caxuté passa pela vida e trajetória pessoal de Mam’etu Kafurengá, dentro da tradição Bantu-indígena do candomblé. Aqui os sujeitos da comunidade são importantes e ancestrais são importantes sem isso seria impossível a nós, povo de candomblé, resistir, mesmo que ao sabor do tempo, às investidas do colonialismo. Como diz Kafurengá,

As questões relacionadas a método e metodologia são centrais no presente trabalho, visto que a experiência da Pedagogia do Terreiro é a experiência de diversos sujeitos, dentre os quais a própria autora do presente trabalho

se inclui.<sup>4</sup>

Para tencionar a discussão sobre a minha posição enquanto pesquisador nativo, membro de uma comunidade tradicional de matriz Bantu-indígena, recorro a Baitz,<sup>5</sup> que nos ajuda a pensar sobre a implicação no campo de construção da pesquisa:

Implicação significa, primeiramente, que não se podem isolar certas peculiaridades da pesquisa em si mesmas; que o pesquisador faz parte da pesquisa (no campo, ele é mais um elemento do conjunto, portanto, mais um elemento a analisar) e que ele, consciente ou não, está imerso nessa relação e desempenha um mandato social muito especial [...]<sup>6</sup>

A partir de Baitz (2006) e Porto-Gonçalves (1990), Mam'etu Kafurengá (2017) diretamente nos informa que: a necessidade de pesquisar, compreender e sistematizar práticas e ações que constituem a própria vida da pesquisadora do presente projeto se dá devido ao entendimento de que, ainda que pesquisas como esta não sejam consideradas “verdadeiramente científicas”,<sup>7</sup> com elas rompemos com um modelo tradicional de fazer ciência, ou seja, com um modelo europeu e ocidental que há séculos subjuga e reduz como “inferiores” os conhecimentos dos povos que trazem consigo outro modo de ser e viver no mundo<sup>8</sup>, sendo eles os negros e indígenas.<sup>9</sup>

Diante do exposto, no presente trabalho, visamos romper com a falsa dicotomia entre sujeito e objeto, pois “[...] dentro dessa metodologia, assim como em nossa prática na Pedagogia do Terreiro, não há separação entre ‘sujeitos’ e ‘objetos’, bem como entre ‘pesquisadores’ e ‘pesquisados’”.<sup>10</sup>

Fundamentado tanto nas palavras de Baitz<sup>11</sup> quanto nas palavras de Kafurengá<sup>12</sup>, afirmo o lugar de fala dos membros das comunidades tradicionais enquanto produtores de conhecimentos, capazes de sistematizar e apresentar seus saberes. Com isso, entendo que a nós é possível superar o modelo científico eurocêntrico que, ao longo da história, em especial nos estudos culturais, objetificou as subjetividades não europeias, silenciando

<sup>4</sup> KAFURENGÁ, Mam'etu Maria Balbina Santos dos. *Pedagogia do Terreiro: Experiências da Escola Caxuté*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia) – Curso de Pedagogia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Candeias, Valença, 2017. p. 25.

<sup>5</sup> BAITZ, Ricardo. A implicação: um novo sedimento a se explorar na geografia? *Boletim Paulista de Geografia*, n. 84, p. 25–50, 2006. Disponível em: <<http://www.agb.org.br/publicacoes/index.php/boletim-paulista/article/view/726>>. Acesso em: 31 jul. 2017.

<sup>6</sup> Id., 2006, p. 33; KAFURENGÁ, 2017, p. 25.

<sup>7</sup> BAITZ, 2006, p. 28.

<sup>8</sup> PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. São Paulo: Ed. Contexto, 1990.

<sup>9</sup> KAFURENGÁ, 2017, p. 25.

<sup>10</sup> Ibid., p. 26.

<sup>11</sup> BAITZ, op. cit.

<sup>12</sup> KAFURENGÁ, op. cit.

suas vozes e, com isso, provocando o apagamento de suas epistemes, fundamentadas em outras matrizes de conhecimento. Para Garnica<sup>13</sup>

O termo pesquisa ganha novo significado, passando a ser concebido como uma trajetória circular em torno do que se deseja compreender, não se preocupando única e/ou aprioristicamente com princípios, leis e generalizações, mas voltando o olhar à qualidade, aos elementos que sejam significativos para o observador-investigador.<sup>14</sup>

Em relação ao conhecimento oral, Mam’etu Kafurengá<sup>15</sup> nos ajuda com a Pedagogia do Terreiro que de acordo com ela,

A maioria de nossos sujeitos de pesquisa vivencia suas experiências por meio da transmissão oral e por ela são instruídos e conservam suas tradições. A observação e a prática coletiva, cujas experiências são transmitidas oralmente tem sido a estratégia do povo de Nkisi para alimentação de suas tradições.<sup>16</sup>

Assim, entendendo nosso ato enquanto uma trajetória circular também é importante reforçamos que, diante da impossibilidade de sustentar o discurso da neutralidade da pesquisa, adotamos a estratégia de assumir o lugar de fala do pesquisador, evidenciando as implicações entre sujeito que pesquisa e o campo pesquisado.

Em seus discursos, Mam’etu Kafurengá utiliza como referências trabalhos científicos e orais, como o caminho da “encruzilhada”. Para nós, povo de *mkisi*, caminhos ou encruzilhadas são espaços de disputas, de negociações, um espaço de resolução de problemas, espaço de fissura do colonialismo e toda a herança da colonialidade que nos subjuga ainda hoje. Neste sentido, tomamos a encruzilhada de *Njila* para nos referenciar. Seguimos o *Njila*, que é o caminho, para traçar este trabalho acadêmico nas fontes nativas afro diaspóricas, em especial o recorte de matriz Bantu-indígena, com o qual trabalhamos.

Para nós, povo de *nkisi*, caminhos ou encruzilhadas são espaços de disputas, de negociações, um espaço de resolução de problemas, espaço de fissura do colonialismo e toda a herança da colonialidade que nos subjuga ainda hoje. Neste sentido, tomamos a encruzilhada de *Njila* para nos referenciar. Seguimos o *Njila*, para traçar este trabalho acadêmico nas fontes nativas afro diaspóricas, em especial o recorte de matriz Bantu-indígena, com o qual trabalhamos.

Desse modo, ressaltamos que o método aqui utilizado é o *etnográfico e da participação observante*, que consiste em olharmos a nossa realidade enquanto *pesquisador nativo*,

<sup>13</sup> GARNICA, A. V. M. Algumas notas sobre pesquisa qualitativa e fenomenológica. *Interface, Comunicação, Saúde, Educação*, v. 1, n. 1, p. 109–122, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/icse/v1n1/08.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2019.

<sup>14</sup> Ibid., p. 111.

<sup>15</sup> KAFURENGÁ, op. cit.

<sup>16</sup> Ibid.

para melhor compreendê-la, bem como compreender a nossa produção de conhecimentos ancestrais. Desta maneira queremos, à luz de *njila*, quebrar os preconceitos e interpretações equivocadas que, ao longo do tempo, o colonialismo, a escravização e o processo de evangelização cristã e europeia nos impuseram, como estratégia de demonização, apagamento e usurpação das nossas tradições africanas e indígenas.

A criação dessa pesquisa se deu a partir de um olhar contra-hegemônico, de ruptura com os estudos e métodos de pesquisa estruturados no eixo euro- tradicional-ocidental-cristão-científico-heteronormativo-patriarcal, que historicamente quis impor aos povos africanos, indígenas e seus descendentes, à margem dos estudos, como seres incapazes de desenvolver raciocínio lógico e científico.

Frente a isso, o método proposto consiste em realinhar a análise etnográfica a partir do conceito de *escrevivência* formulado pela escritora e poeta negra Conceição Evaristo, expoente das análises sobre as populações negras no Brasil e referência desse trabalho.<sup>17</sup> As produções de conhecimentos desenvolvidos por povos africanos e indígenas que, por meio de seus valores civilizatórios, construíram metodologias e epístemes são de grande potência para as práticas e relação com a ancestralidade.

A metodologia deste trabalho busca compreender a produção cultural, pensamentos e valores civilizatórios, possibilitando uma análise etnográfica não objetificada, afirmando caminhos decoloniais, baseados no reconhecimento da tradição dessa comunidade de Candomblé Bantu-indígena da Costa do Dendê.<sup>18</sup>

A perspectiva decolonial<sup>19</sup> me inspira a tomar uma posição militante e elaborar pesquisa ativista a partir de questionamentos que venho fazendo sobre a vida e sobre a ciência. Acredito na necessidade de criarmos projetos focados em constituir contra-narrativas capazes de fazer o enfrentamento do colonialismo e da herança colonial, valorizando modos de ver e projetar o mundo baseados na potência das diferenças e da diversidade, dando visibilidade aos povos historicamente subalternizados.

A todo o momento, professores e a própria comunidade científica tentam marginalizar nossas pesquisas enquanto “pesquisadores nativos”. Em geral, somos cobrados a exercer uma “neutralidade” científica em nossas pesquisas porque fazemos parte de um grupo ou comunidade. Na maioria das vezes a comunidade acadêmica tenta taxar nossas pesquisas de panfletárias ou de discurso, ou até mesmo de pesquisa não científica, o que

<sup>17</sup> EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: NADILZA Martins de Barros Moreira; Eliane Schneider. (Org.). Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Editora Universitária, 2005. v. 1, p. 201–212.

<sup>18</sup> LUANGOMINA, Heráclito S. B. T. Elementos da identidade bantu da nação angola na Costa do Dendê. In: 41º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2017, Caxambu. *Anais eletrônicos...* [S.l.: s.n.], 2017. Disponível em: <<https://anpocs.com/index.php/papers-40-encontro-2/spg-4/spg29-1/11025-elementos-daidentidade-bantu-da-nacao-angola-na-costa-do-dende/file>>. Acesso em: 13 jun. 2019.

<sup>19</sup> COSTA, Joaze Bernadino; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e a perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan. 2016; QUIJANO, 2005.

nos fere enquanto humanos e pesquisadores originários do *locus* da pesquisa.

[...] A ciência não é neutra porque seus usos e frutos são apropriados por alguns seguimentos, e não por todos, bem como se transformou em instrumento de regulação social em benefício de um determinado status quo. Conseqüentemente, a pretensa neutralidade política da ciência não pode servir de garantia de cientificidade. A falsa neutralidade ciência combina-se à falsa neutralidade do seu método, ou métodos, particularmente nas ciências sociais.<sup>20</sup>

Nestes escritos, estou preocupado em elaborar uma síntese que coloque as produções dos povos Bantus- Indígenas das nossas comunidades tradicionais, de povos de terreiro e demais comunidades afro diaspóricas na posição de protagonismo. Sua produção de conhecimento e suas narrativas devem ter visibilidade e amplo registro nos bancos da ciência mundial. Isso é projetar para além de nossos territórios a voz de nossas comunidades historicamente marginalizadas.

Precisamos perceber que contar a nossa história e trajetória é exercício do poder que as sociedades e intelectuais colonizadores, missionários e das elites nos roubaram e tentam ainda hoje roubar. Não podemos ser vistos como objetos de pesquisa, precisamos e merecemos respeito dentro da comunidade científica, pois somos nós os detentores de nossa memória. Ninguém melhor pra contar a nossa história.

Em nossa comunidade, queremos enxergar nos livros didáticos e paradidáticos nossos mais velhos e mais velhas, nossos ancestrais como protagonistas da construção de mundo e de valores civilizatórios não eurocentrados-cristianizados. Aqui somos nós, pretos/as, indígenas, Bantu-indígenas, candomblezeiros, comunidades tradicionais, construindo na interseccionalidade *interseccionalidade*<sup>21</sup> nossos referenciais epistemológicos, políticos e éticos, assinando a autoria de nossas histórias.

Nos primeiros séculos, a colonização se caracterizou pelo uso frequente da tortura e por intensa catequese de origem cristã, como modelo de educação no Brasil, resultando em imposições que, por sua vez, eram respondidas através de resistência, que também significaram *negociações* pelo povo preto e vermelho. Assim, ao longo dos séculos XVII e XVIII, podemos perceber uma grande influência do catolicismo popular e de recursos híbridos de desenvolvimento das religiosidades.<sup>22</sup> A trajetória da Comunidade Caxuté permite discussões sobre a forma de desenvolvimento do candomblé Bantu-indígena e como ela constitui-se a partir de identidade estrategicamente fabricada em terras vermelhas, cujo território demarca o aquilombamento de povos pretos, negros, indígenas e pobres do Brasil.

<sup>20</sup> MACEDO, Roberto Sidnei. *A Etnopesquisa Crítica Multireferencial nas Ciências Humanas e na Educação*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2014. p. 154.

<sup>21</sup> DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

<sup>22</sup> SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ed. Selo Negro, 2005.

Os povos Bantus, nas relações construídas nos quilombos, conviveram e respeitaram os ancestrais Indígenas, construindo o encantado *caboclo* como síntese destas relações. Os caminhos de Mãe Mira, a formadora de Mam'etu Kafurengá, bem como dos seus mais velhos, marcam culturalmente os entrelaces, combates, resistências e negociações dos povos subalternos.

O que é feito aqui é o ato de beber água nas fontes criadas pelos nossos povos para matar a nossa sede e fazer brotar a construção de proposições político-sociais capazes de rasurar a noção de conhecimento e de sujeito construídas a partir dos referentes da colonialidade<sup>23</sup> Como pesquisador me coloco a serviço do meu povo e da nossa história por uma nova perspectiva antropológica, capaz de questionar e problematizar os ditames acadêmicos que, a partir de suas tramas epistêmicas e políticas, contribuíram para reduzir os legados culturais e os saberes afro diaspóricos, e afro-brasileiros, em especial, a mero folclore.

É preciso que mais pretos, pretas, indígenas, povos de candomblé contem sua história e falem da sua ancestralidade, quebrando o silenciamento e a invisibilidade que a matriz civilizatória, cristã e europeia nos impôs. O que coloca a necessidade em falar mais sobre as nossas trajetórias dentro dos espaços acadêmicos de modo a visibilizar nossas trajetórias, como bem sabemos fazer, a partir de nossos terreiros, do *ilê axé*, *rupames*, da nossa *nzo*, espaços de resistência negro-indígena diaspóricos.

Neste trabalho, tais espaços são entendidos como territórios do despertar da ancestralidade e das divindades para exercemos a nossa cidadania, são locais de resistência ancestral e construção de pensamentos, práticas e saberes no qual podemos *girar saberes*, ou seja, experimentar e encontrar na própria experiência a resposta para a força da ancestralidade. A ancestralidade negra e a própria definição política de negritude e raça poderão apimentar este debate no contexto do quilombo e do aquilombamento, propiciando o reencontro dos povos.

Nesta pesquisa, concentro esforços em identificar, a partir das águas de *Kasanji* e do candomblé afro-indígena da região, com foco no Candomblé do Caxuté, os legados Bantus a partir de diferentes fontes, tais como, relatos orais e fontes memorialísticas que afirmam a nossa raiz, a partir de uma estética e linguagem própria.

Busco assim, adensar os estudos decoloniais para pensar o candomblé Angola com sua própria historicidade e construção cultural. Diante da realidade dos candomblés no Brasil, em que as mais diferentes nações cultuam aos caboclos, observamos que o culto a este encantado, por si só, não atesta a identidade Angola. Nesse sentido, surge a pergunta: o que atesta esta identidade?

Por meio da análise dos discursos construídos por sujeitos praticantes de candomblé

---

<sup>23</sup> QUIJANO, 2005.



no Baixo Sul e do material de pesquisa construído durante minha pesquisa de graduação para a constituição da trajetória de Mãe Mira, e agora mais especificamente sobre a Comunidade Caxuté, pretendo elencar elementos culturais e políticos que norteiam esse trabalho.

Para seguir os capítulos lanço as seguintes questões que serão respondidas através da sistematização da trajetória da Comunidade Caxuté ao longo da pesquisa: um espaço calçado com as *jinsaba* (folhas) é suscetível às investidas do capitalismo ou tem especificidades potentes para fazer seu enfrentamento? Um lugar de família ampliada é vulnerável à demolição das coletividades, que temos vivenciado, ou terá justamente o poder para enfrentá-la? Um local de pretos e pretos, indígenas e pobres tem potencial de resistência ao projeto segregador da elite branca, que hoje reacende no cenário da política institucional brasileira?

Acredito que nosso papel na antropologia ou dentro das ciências antropológicas é o de nunca apagar a violência que a comunidade negra e indígena sofreu no processo de invasão do Brasil pela Europa e das consequências sociais desde a escravização dos povos africanos e indígenas até os dias atuais. Enquanto membro de uma comunidade tradicional é crucial não se esquecer desses fatores que me cercam como também é inadmissível aceitar que qualquer antropólogo não leve em conta esses fatos, que é a base para interpretação das nossas culturas e povos.

## Notas sobre as principais fontes de pesquisas e estratégia de análise

No caminho para alcançar o objetivo principal, percorri e me deparei com uma “encruzilhada” chamada Caxuté. A comunidade é elemento central para a compreensão da constituição identitária dos povos de terreiro que se afirmam no campo da militância social enquanto Comunidade de Terreiro do Campo, Indígena Caxuté. Este candomblé, especificamente, está construído dentro e em meio às Matas Atlânticas, no campo, este território que nos possibilita cultivar nossos saberes ancestrais e fazeres religiosos. Para nós, o campo é o lugar de formação, uma escola de pensamento.

Por estar localizado dentro da zona rural, em uma região historicamente marginalizada pelas políticas públicas, nosso candomblé sofre com dificuldades de acesso a essas políticas se comparados com os terreiros da cidade, onde os direitos são acessados de maneira mais efetiva pela população urbana. Os direitos trabalhistas são um claro exemplo desse processo. Enquanto os trabalhadores urbanos conquistam a consolidação das Leis Trabalhistas em 1943, somente vinte anos depois, em 1963, será publicado o Estatuto do Trabalhador Rural. Sabemos que a escolarização também é uma questão muito complexa quando se trata do campo brasileiro, sendo a discussão sobre a educação *do* campo (e não *para* o campo) extremamente recente se comparada à escolarização urbana (que sempre

aparece como se fosse “geral” e não localizada nas cidades). O reflexo disso pode ser visto em nossa própria comunidade, onde nossa primeira Escola de Cultura e Religião de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia atua a partir da necessidade de alfabetização do nosso povo, e tem a função de fazer com que nossa comunidade aprenda a ler e escrever através das práticas da Pedagogia do terreiro.

A pedagoga, também chamada de Pedagogia do Terreiro torna cada aluno/membro da comunidade uma pesquisador de sua própria história e identidade. Trazendo a seguinte questão norteadora: o que temos de Bantu-indígena na região da Costa do Dendê? Essa é uma pergunta que diariamente nos propomos a responder através de nossas pesquisas e indagações, tanto dentro da comunidade Caxuté, quanto dentro do nosso coletivo de estudos e pesquisas *Koiaki Sakumbi*. Este coletivo teve sua fundação no ano de 2011, preocupado em organizar, sistematizar e escrever o cotidiano da Comunidade Caxuté, sendo o trabalho do coletivo uma das fontes para esta dissertação.

Durante a graduação pesquisei a trajetória de Mam’etu Kasanji (Mãe Mira), sacerdotisa negra da Costa do Dendê e sua importância para a constituição do candomblé no Baixo Sul da Bahia. A partir do desenvolvimento deste trabalho de conclusão de curso, no Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira da UNILAB, campus dos Malês-Bahia, várias questões de pesquisa emergiram como possíveis e como fundamentais a serem discutidas. Dentre elas, a mais importante foi pensar a forma de constituição identitária da Comunidade Caxuté na Costa do Dendê na Bahia, ou seja, em quais são os significados de ser e viver a partir de um território ancestral que é uma Comunidade de Terreiro do Campo Bantu-indígena. Questionamentos que são objetos de reflexão do primeiro capítulo desta dissertação.

Nesse sentido, o resultado desse trabalho servirá para fortalecer o banco de dados e registro histórico que temos construído sobre quem somos enquanto comunidade. A do trabalho já citado, o nosso acervo conta com, o trabalho intitulado “Terreiro Caxuté, um caminho na minha vida”<sup>24</sup> e com a obra “Pedagogia do Terreiro” de Kafurengá,<sup>25</sup> que foi recém-publicado em formato de livro. Para além das monografias, nossas fontes escritas incluem jornais, revistas, artigos acadêmicos, sites e o acervo do próprio Caxuté, organizado pela nossa associação ACULTEMA.

Por fim, justificamos a pertinência desse trabalho no campo das ciências sociais, primeiro por que esse trabalho se insere em uma pesquisa que trará grandes contribuições para nossa comunidade em relação ao conhecimento de sua historicidade e por nos caminhos da pesquisa, evidenciar que é possível ser um pesquisador sem precisar recorrer a uma neutralidade axiológica para compreensão do *locus* em que estamos inseridos. Ressaltamos

<sup>24</sup> MAGALHÃES, Gilberto Almeida de. *Terreiro Caxuté, Um Caminho na Minha Vida*. 2011. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em Pedagogia) – Universidade Estadual da Bahia, Campus XV, Valença-BA, 2011.

<sup>25</sup> KAFURENGÁ, 2017.

ainda, que há ainda poucos registros sobre os estudos Bantu-indígenas, como também sobre os povos Bantus do candomblé, campo de estudos em que esse trabalho pretende contribuir.



---

## O CANDOMBLÉ BANTU INDÍGENA NA BAHIA

---

### 1.1 Terreiro Caxuté: um campo negro na Costa do Dendê

Neste trabalho, o sujeito/local de estudo é o legado da Comunidade Caxuté, que nasce no Terreiro Diandelê, localizado na Rua das Flores, Bairro Tendo município de Valença, no Estado da Bahia (figura 1). Essa comunidade teve como sua principal sacerdotisa Mam'etu Kasanji (Mãe Mira)<sup>1</sup> e por sua seguidora Mam'etu Kafurengá. Atualmente a comunidade terreiro Caxuté está sob os cuidados de Kafurengá que preserva a transmissão dos fundamentos e tradição de candomblé Bantu-indígena. Essa sacerdotisa fundou, em 2000, o Terreiro Caxuté, por sua vez, situado na Rua da Graciosa no Distrito de Maricoabo em Cajaíba e no Distrito de Serra Grande<sup>2</sup>, ambos em Valença (BA).

A Comunidade de Terreiro Rural Bantu-indígena Caxuté é um território tradicional de culto e organização da religiosidade do candomblé e de culto da espiritualidade e cosmo visão Indígena posicionada na Mata Atlântica, numa região litorânea que abriga a plenitude geográfica de um ecossistema capaz de sustentar seus habitantes.

Assim, posso dizer que o passado histórico - e o presente - da comunidade Caxuté está alicerçado sobre uma geografia diversa que nos indicam três principais pontos dentro de Valença apresentados na figura 2. Nesse mapa, podemos observar a antiga localização do Terreiro Diandelê no ponto da Rua do Cajueiro, a localização do Terreiro Caxuté do Pai Caboclo Rei das Neves, no ponto de Serra Grande e o Terreiro Caxuté de Cajaíba, no ponto da Comunidade Terreiro Caxuté.

Nossa comunidade é composta de pessoas de diferentes classes sociais, profissões e etnias. Entre os membros da comunidade há marisqueiras, extrativistas de dendê, professores, prestadores de serviço, camponeses, entres outros. São homens e mulheres com suas mais diversas narrativas de vida.

De acordo com a secretaria de desenvolvimento do Estado da Bahia,<sup>3</sup> o município de Valença está localizado no território de identidade do Baixo Sul da Bahia, no qual vive

---

<sup>1</sup> Que será apresentada no segundo capítulo deste trabalho.

<sup>2</sup> Apresentaremos de maneira mais profunda o que são os diferentes terreiros que compõe a comunidade no capítulo três.

<sup>3</sup> TERRITÓRIOS de Identidade. Governo da Bahia, Secretaria de Planejamento. Disponível em: <<http://www.seplan.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=17>>. Acesso em: 19 jun. 2019.

Figura 1 – Mapa de localização do município de Valença.



Fonte: CLAUZET; RAMIRES; BEGOSSI. Etnoictiologia dos pescadores artesanais da praia de Guaibim, Valença (BA), Brasil. In: NEOTROPICAL Biology and Conservation 2(3):136-154, september-december 2007. [S.l.: s.n.], 2007. Disponível em: <<https://sites.unisantabrazil.com/thesesandfood/pdf/2007/2007-Ethnoichthyology-Clauzet-et-al.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2019

uma população de maioria negra e indígena e de brancos empobrecidos (em menor escala), que tem buscado sobreviver no pós-abolição em meio às dificuldades sociais que o Brasil enfrenta secularmente.

O Caxuté nasceu e cresceu em meio aos dendezeiros, numa comunidade que se caracteriza justamente por ser extrativista de dendê e em que a maior parte de sua população sobrevive economicamente da extração desse produto. A cultura dendezeira faz parte da nossa geografia em que o roldão do dendê, por exemplo, é uma paisagem muito comum e presente em nosso cotidiano. Como pode ser observado na figura 2, estamos localizados em duas zonas rurais, no distrito de Maricoabo e também no Distrito de Serra Grande. Somos, portanto, caracteristicamente um *terreiro do campo*. Assim definido por Marques,

A separação entre o econômico, o político e a vida imediata, que se constituem em diferentes esferas de significado, está na origem da constituição da urbanidade e tem gerado, com o desenvolvimento do capitalismo, a

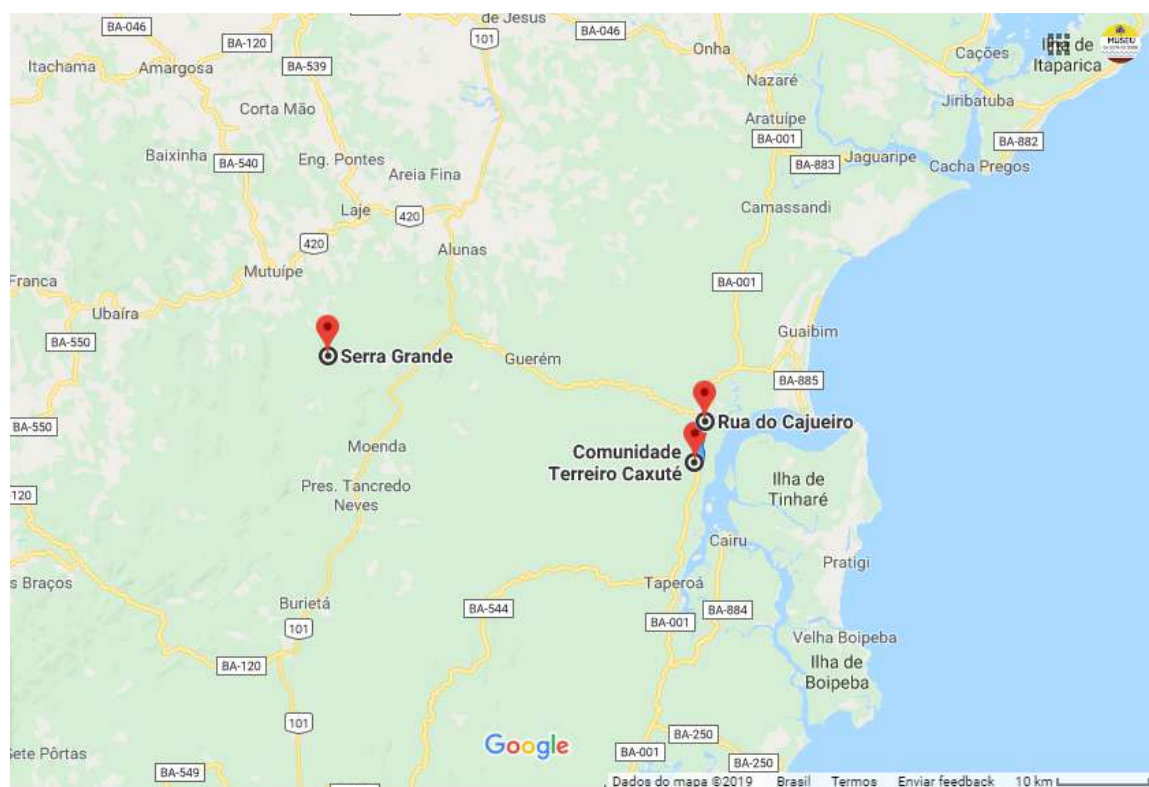
própria redefinição da ruralidade e resignificação da forma campo.<sup>4</sup>

Considero que as relações do campo são uma resistência ao modelo urbano de reprodução da vida, ao que Marques (2006) chama de “urbanidade”. Ser um terreiro do campo significa que estamos em um lugar cuja resistência é marcada pela busca cotidiana de autonomia, de não dependência das cidades, das relações marcadas exclusivamente pela compra e venda. Somos do campo e, como tal, queremos plantar o alimento de nossos *mukixi* sem ter de comprar milho transgênico para nossos rituais religiosos e para nosso consumo. Fazer parte de uma comunidade campesina significa luta diária por autonomia e por relações baseadas no equilíbrio, onde a terra é sagrada e nos dá o que precisamos para nos alimentar e viver.

Na Costa do Dendê existem muitos espaços de promoção da cultura europeia e cristã divulgados para a promoção do turismo, como os patrimônios arquitetônicos da igreja católica e casarões de ex-senhores proprietários de negros escravos. Esses monumentos considerados muitas vezes como patrimônios “oficiais” das cidades por parte de seus gestores, são mais uma das testemunhas tanto das atrocidades cometidas contra nosso

<sup>4</sup> MARQUES, M. I. M. Entre o campo e a cidade: formação e reprodução social da classe trabalhadora. *AGRÁRIA*, n. 5, 2006. p. 172.

Figura 2 – Pontos de localização da Comunidade Caxuté.



Fonte: GOOGLE Maps. elaboração própria. Disponível em: <<https://maps.google.com>>. Acesso em: 19 jun. 2019.

povo como da sabedoria desses sujeitos que foram escravizados, afinal fomos nós, indígenas e africanos (em diáspora), que construímos esta arquitetura que atravessa a história baiana.

Nossa região é um exemplo de que, mesmo passados tantos anos do período colonial, ainda vivemos um lento processo para a descolonização e práticas impostas pelo cristianismo e pela Europa Ocidental. Assim, nossa comunidade se organiza a partir do Terreiro do Campo Bantu-indígena Caxuté que tem participado de diversas formas na prática da descolonização dos saberes e das experiências sociais. Tais práticas incluem um longo processo de retomada de nossas sementes não transgênicas, de nossos alimentos sem veneno, de nossos territórios entre outras ações de resistência a exploração capitalista.

## 1.2 Nossas raízes: os negros Bantus no Brasil

Durante a diáspora milhares de africanos de procedência Bantu, assim como de outras etnias, chegaram ao “novo mundo” na condição de escravizados no processo de tráfico atlântico entre África e as Américas. A Europa Ocidental através do tráfico de africanos para fazer uso não só de sua mão de obra, mas também do uso intelectual a partir da apropriação de seus conhecimentos, modos de pensar, fazer e cultura.

No Novo Dicionário Banto do Brasil, o pesquisador e ativista Nei Lopes (2003) define, etimologicamente, a palavra Bantu. Para ele,

Cada um dos membros da grande família etnolinguística à qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques etc. e que engloba inúmeros idiomas falados, hoje, na África Central, Centro-Ocidental, Austral e parte da África Oriental. // adj. (2) Pertencente ou relativo aos bantos ou às suas línguas. Do termo multilinguístico ban-ntu, plural de muntu, pessoa, indivíduo. Muntu é ser humano, é a pessoa humana, é um indivíduo único que pertence a um coletivo extenso de Bantu (pessoas, povos)<sup>5</sup>

O Bantu é tronco de diversas outras línguas e, antes de tudo, foi à definição que os europeus usaram para se referir a diversos povos que tinham a língua bantu como “mãe” de suas línguas. Esses povos, que vinham dos reinos localizados entre Camarões e Nigéria, no Centro e Sul da África, de países como Congo e Angola, foram os primeiros a serem sequestrados e trazidos as Américas. De acordo com Hall,

O tráfico atlântico de escravos na África Centro-ocidental começou muito cedo e acabou muito tarde. Estima-se que cerca de 40% a 45% dos africanos escravizados trazidos para as Américas pelo tráfico transatlântico de escravos eram falantes do grupo linguístico banto da África Centro—ocidental.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. [S.l.]: Ed. Pallas, 2003.

<sup>6</sup> HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003. p. 251.



Tal processo de categorizar diversos povos que vieram de África como “negros”, sem dúvida, é uma criação da própria modernidade, onde a Europa Ocidental torna-se poderosa o suficiente para “[...] *imponer la idea de 'raza' en la base de la división mundial de trabajo y de intercambio y en la clasificación social y geocultural de la población mundial.*”<sup>7</sup>

No Brasil, a consolidação do Estado Moderno no início do Século XX, teve a contribuição de diversos intelectuais que acabaram por criarem um “modelo” do que seria o “povo brasileiro”. Levando em consideração a noção de que um Estado Nação se consolida a partir da comunhão de um mesmo território, povo e língua. Para a invenção do “povo brasileiro”, durante décadas a estratégia utilizada foi à tentativa de embranquecimento da população, a partir das teorias eugenistas e, mais tarde, dos entusiastas da mestiçagem, a exemplo de Gilberto Freyre,

O movimento eugenista se intensificou no Brasil no início do século XX e, em 1918, foi fundada a Sociedade Eugênica de São Paulo durante uma reunião na Faculdade de Medicina em São Paulo cujo objetivo era discutir os trabalhos eugênicos de Francis Galton (1822-1911) (Stepan, 1985, p. 355). Os principais representantes desse movimento no Brasil foram o médico Renato Ferraz Kehl (1889-1974), cujos trabalhos tinham enfoque “lamarckista”, e o agrônomo Octávio Domingues (1897-1972), como representante de enfoque mendeliano (Stepan, 1985, p. 362).<sup>8</sup>

Na literatura, o autor pioneiro entre os intelectuais supracitados por Neves (2008), está o médico eugenista Raimundo Nina Rodrigues. Para além de dividir e hierarquizar as “raças” entre brancos, negros e índios, Rodrigues também reconheceu certa diversidade entre os povos de África. De acordo com Rodrigues, “*Os povos chamitas que, mais ou menos pretos, são, todavia um simples ramo da raça branca e cuja alta capacidade de civilização se atestava excelentemente na antiga cultura do Egipto, da Abyssinia, etc.*”<sup>9</sup>

Dividindo os povos sequestrados de África e trazidos para o Brasil entre Bantus e sudaneses de acordo com sua localização geográfica, Rodrigues considera que,

“A zona bantú, ao sul do equador; a zona media, entre o equador e o Sahara; a zona Mchamita do Sahara ao Mediterrâneo, vale do Nilo à Somalis” que, segundo Lepsius a língua primitiva é “peculiar à raça negra”, e uma linguagem mista da região intermediária do bantú e chamita.<sup>10</sup>

Assim, para além de considerar os povos negros como “diversos” ainda que, para esse autor, todos eram considerados como inferiores em relação aos brancos, indígenas e mestiços, Rodrigues define de acordo com seus critérios que, entre os já inferiores, os

<sup>7</sup> QUIJANO, Aníbal. ¡Qué tal Raza! *América Latina en Movimiento*, n. 320, 2011. p. 07.

<sup>8</sup> NEVES, Márcia das. A concepção de raça humana em Raimundo Nina Rodrigues. In: *FILOSOFIA e História da Biologia*. [S.l.: s.n.], 2008. v. 3, p. 241-261. p. 242-243.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>10</sup> *Ibid.*

negros eram mais inferiores ainda. Para ele, os primeiros povos africanos a chegarem ao Brasil vindo da região de Angola, eram os mais inferiores.

As teorias de Nina Rodrigues corroboram com essa invisibilização das contribuições dos povos africanos e afrobrasileiros na formação do território brasileiro, bem como na cultura, língua, culinária, música, vestuário, religiosidade etc. Tal visão, presente até hoje no meio acadêmico contribuí com o que podemos chamar de *produção de inexistência* referenciado na obra de Santos<sup>11</sup>. Os legados dos povos africanos e indígenas na cultura nacional são inquestionáveis, contudo, a branquitude através do eurocentrismo busca apagar e esmagar todas as outras culturas e identidades diferentes da sua.

Dito isso, na Comunidade Caxuté reafirmamos nossa língua, reverenciamos aos nossos *mukixi*, respeitamos nossos fundamentos que são de origem Bantu e vieram da região das grandes florestas do continente africano. A Comunidade Caxuté é guardiã de tradições de origem Bantu, ou seja, dos primeiros povos africanos que vieram para as terras em que hoje pisamos a partir do culto de candomblé de Nação Angola. Infelizmente, a cosmovisão Bantu ainda é pouco (re) conhecido no repertório cultural e acadêmico afro-brasileiro, no entanto, estes povos foram os primeiros vindos da África para o Brasil e por isso, muito da sua língua, culinária, agricultura, música e demais sabedorias compõem parte importante da cultura brasileira. De acordo com Filho,

Despercebida de muitos, contestada por alguns, a superioridade da importação de negros bântus, na Bahia, no século XVII, é incontestável. A sua importância foi extraordinária e o seu marco conserva-se ainda hoje. Representando a primeira entrada, em massa, de escravos africanos para a Bahia, a sua cultura disseminou-se em todos os sentidos.<sup>12</sup>

Apropriando-nos de um conjunto de tradições resguardadas pela prática do candomblé, em especial na Bahia, podemos dizer que atualmente, para nós da Comunidade Caxuté o ser Bantu não refere-se somente a um tronco linguístico e sim a uma identidade étnica. Assim, a cultura resguardada, transmitida e ressignificada pelas nossas comunidades de candomblé desde o sequestro de nossos povos e colonização desta terra, permitiram que hoje nós pudéssemos perceber que Bantu não é uma língua, mas um povo.

Através da troca dos povos que vieram de Angola, Congo etc., com os povos indígenas donos das terras em que vivemos criamos uma comunidade que resiste ao sabor do tempo, criamos um povo forte, inteligente, criativo, comprometido com seus povos originários. Bantu-indígena é uma categoria política e identitária que temos reivindicado enquanto Comunidade Caxuté para a partir dela nos posicionarmos e reivindicarmos nossos

<sup>11</sup> SANTOS, Boaventura Sousa de. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais [Online]*, n. 63, 2002. Disponível em: <<http://rccs.revues.org/1285>>. Acesso em: 12 mai. 2019.

<sup>12</sup> VIANNA FILHO, L. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946. p. 48.

direitos territoriais e ancestrais como o de viver em meio à natureza e praticar os nossos rituais sagrados.

### 1.2.1 Nas Águas de Angola

Considero importante dizer que somos um terreiro de origem Bantu e não ketu. Isso significa que cultuamos os *mukixi* e não orixás. As manifestações culturais e religiosas de matriz africana no Brasil são extremamente complexas e sempre associá-las ao iorubá ou aos chamados “Ketú” de modo geral, é um enorme apagamento da história e da diversidade tanto do continente africano como do nosso povo preto.

O debate sobre a ancestralidade Bantu e o candomblé de Angola tem marcos diferenciados de outras nações de matriz africana por suas sistematizações e registros serem mais recentes e pelas diferenciações comuns aos povos diaspóricos. A invisibilização da cosmo visão Bantu ocorreu pela forma como se estruturou a hegemonia do pensamento ocidental, eliminando o diálogo com outras epistemes devido, dentre outros fatores, a dinâmica dos estudos africanos no Brasil. Há, sem dúvida, um abismo entre a importante cultura Bantu e aquilo que tem constituído a identidade afro-brasileira.

Entendo que a identidade se constitui como espaço de luta política estratégica e, enquanto lugar de luta possui limites por sua efemeridade. Falamos de uma identidade Bantu que vai sendo fabricada à medida que a fissura colonial se torna um *entre-lugar*<sup>13</sup> da produção das demandas dos negros brasileiros e da sua própria constituição como sujeitos históricos. Buscamos, assim, encontrar no candomblé de Angola no Baixo Sul um território de fazeres ancestrais esquecidos pela política do Estado brasileiro.

O impasse epistemológico que a partir disso se configura nos ajuda a compreender a centralidade dos estudos sobre os povos da África Ocidental, percebendo que outras epistemes surgem para construir a crítica aos estudos clássicos, a exemplo do já citado Nina Rodrigues, que afirmava que os povos Bantus eram possuidores de “cultura frágil e mítica paupérrima” - o que, para ele, explicava o fato destes terem se apoderado dos rituais nagôs - e de Edison Carneiro (1948) que em sua visão acreditava que estes povos não possuíam mitologia, utilizando termos como “candomblé de caboclo” para se referir ao candomblé Bantu ou de Angola.<sup>14</sup>

Concordo com Valéria Amim (2011), pois entendo o candomblé como um constructo em que as relações e representações se hibridizam, sem hierarquização de suas nações, o

<sup>13</sup> BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução: Myriam ÁVILA, Eliana Lourenço de LIMA REIS e Gláucia Renate GONÇALVES. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

<sup>14</sup> GIVIGI, Ana Cristina Nascimento; SANTOS, Jaqueline Souza Barreto de; BRANDÃO, Jefferson Duarte. O NZO E NZAMBI: ANCESTRALIDADE E EXPERIÊNCIAS EDUCATIVAS BANTU EM VALENÇA-BA. in: 13., 2016, Vitória. ANAIS... [S.l.]: Ufes – Universidade Federal do Espírito Santo, 2016. p. 1–15. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/cnafricab/article/view/15889/10958>>. Acesso em: 13 jun. 2019, p. 3; CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras e Negros Bantus*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1991.

que nos permitirá saber de suas riquezas e negociações. A ideia de constructo superará as dicotomias e nos permitirá compreender as relações sociais de modo mais amplo (AMIN, 2011).

Ao focar nos processos atuais sobre a situação da Nação Congo Angola no Brasil, importa também refletir sobre o que fala Previtalli,<sup>15</sup> que em sua tese de doutorado estudou o candomblé Angola em São Paulo, o qual, segundo ela, vem se esforçando para afirmar sua identidade, minimizando os sincretismos entre as nações Angola e Ketu, além de procurar afirmar sua origem africana.

Para Mirian Rabelo (2014), que investiga trajetórias de famílias religiosas do candomblé de Salvador, é possível entender os valores culturais amalgamados nesse percurso. Desse modo, a construção da Comunidade Caxuté permite pensar como esse candomblé tem se construído na Costa do Dendê.<sup>16</sup> O fato é que as famílias são o *locus* das práticas forjadas por estas religiões, que se estendem à constituição das comunidades negras. O que se vê é a relação social capaz de ser produzida por meio da visibilização das práticas ancestrais. A partir daí podemos compreender como ocorre o processo de afirmação do Caxuté, que se constrói em família e religiosidade.

### 1.3 Os donos da Terra: presença indígena no Brasil

Antes dos europeus aportarem nas terras do “Novo Mundo”, esses territórios já eram habitados por povos originários da terra. Esses povos foram chamados na literatura de índios, indígenas, ameríndios e povos vermelhos. A Comunidade Caxuté tem se construído ao longo do tempo e volta-se cada dia mais para a valorização, reconhecimento, estratégias de defesa enquanto um espaço de produção de saberes não só da ancestralidade africana, mas também ameríndia, onde esta comunidade tem lutado pela sua fixação na terra para exercer o direito ao uso tradicional do território para sua sobrevivência humana, social, cultural, política e da religiosidade.

Para nós, da comunidade de terreiro Caxuté, permear a terra é conhecer nossa ancestralidade sujeito ao apagamento de nossas heranças biológicas e culturais, assim,

<sup>15</sup> PREVITALLI, Ivete Miranda. Minkisi e Inquices: Cosmvisão Banta e Resignificação no Candomblé Angola. In: disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/529/368>>. Acesso em: 23 nov. 2016.

<sup>16</sup> Alguns referenciais importantes: Vianna Filho (1946) dialoga sobre a forte influência dos povos Bantu na Bahia; Edmar Ferreira Santos (2009) escreve sobre a prática do candomblé em Cachoeira-Bahia, no século XX, religiosidade que foi reprimida por meio da imprensa e da polícia local; Wagner Gonçalves da Silva (2005) nos traz um panorama sobre as religiosidades de matriz africana no Brasil, mais especificamente o Candomblé e a Umbanda; Raul Lody (2012) nos oferece em seus escritos sobre o Axé do dendê a possibilidade de pensarmos o quanto o dendê está presente dentro das culturas de matrizes africanas, assim como nos terreiros de candomblé; Nei Lopes (2003), nos faz longas falas sobre as contribuições linguísticas dos povos Bantu no Brasil, e para além disso vai confrontar autores que afirmam uma superioridade nagô dentro do Candomblé a exemplo de Nina Rodrigues.

A cultura significa o modo de vida de um povo e manifesta-se nos seus atos e nos seus artefatos. Os modos de comportamento que compõem a cultura de qualquer sociedade representam generalizações de comportamento de todos ou de alguns como membros da sociedade.<sup>17</sup>

Enquanto membro da Comunidade Caxuté, que também é uma sociedade eclesíastica, interessa-me as temáticas da cidadania afro-brasileira que me leva a investigar melhor nossas origens criando a necessidade de me aprofundar sobre a cultura e tradição do meu povo. Entre os membros da comunidade Caxuté e da minha raiz genealógica há traços fortes indígenas inegáveis a exemplo do fenótipo e genótipo de minha avó Alzira Félix dos Santos, Mam'etu Ndenge Odemina, ainda assim é importante dizer que ser indígena, dentro de nossa comunidade, não é criar uma fantasia ou desejo de ser, o que nos torna Indígenas é o *ejé*, o sangue e a força de nossos ancestrais que cultuamos e reverenciamos como os caboclos de pena, em nossa tradição.

Além de ter entre seus membros indígenas e seus descendentes e os nossos cultos de Candomblé cultuarmos e reverenciarmos os nossos caboclos, no terreiro Caxuté o diálogo é frequente com outros líderes indígenas a fim de fortalecermos os movimentos sociais na luta pelas terras na Costa do Dendê e para *girar saberes* ancestrais. Em entrevista realizada com o Cacique Ramon da Aldeia Tucun, ele destacou a importância da união entre os povos tradicionais,

Então... quanto falar a nossa família do Caxuté, eu digo que o universo nos uniu. Nossos espíritos das florestas, é... minha avó neném, ela dizia aos 66 anos de idade que a nossa trajetória, nós estamos dentro de um círculo e nesse círculo houve um momento que ele se dissipou e as pessoas ficaram desgarradas, mas que quando começam a se fazer suas rezas e seus processos espirituais eles começam a juntar os caquinhos novamente desse círculo e aí começa a se juntando as pessoas necessárias para que se possa abraçar novamente e se olhar nos olhos, e se abraçar umbigo com umbigo e retomar a energia que é de um só. Então, nós somos um corpo só, então a aldeia indígena e o Caxuté, nós somos essa irmandade, nós somos esse povo querido, nós somos parentes, então tudo o que nos agracia, tudo o que nos junta, sobretudo o processo da espiritualidade. Então isso é pra mim, é o mais importante, é o que precisa ser cada vez mais fortalecer, tenho saudades aí, mas como estamos nesse processo de luta também estamos nos organizando para o enfrentamento. Então o povo Tupinambá também é isso, dar continuidade ao processo anterior.<sup>18</sup>

Em sua narrativa, ele ressalta que os nossos legados ancestrais nos uniu, mas esses laços devem ser fortalecidos no tempo presente como uma forma de sobrevivência dessas comunidades, principalmente, por nosso engajamento na luta pela terra. As palavras do cacique Ramon foram reforçadas pela índia Pataxó Hãhãhãe Maria Muniz de Andrade Ribeiro, nome indígena Maya, 70 anos de idade, professora da aldeia a 35 anos, conselheira

<sup>17</sup> MARCONI, Marina Andrade de; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. *Antropologia: Uma Introdução*. 7. ed. São Paulo: Ed. Atlas, 2015. p. 39.

<sup>18</sup> Entrevista realizada em 26 de abril de 2019 com o Cacique Ramon da Aldeia Tucun.

da aldeia. Residente na Aldeia Milagrosa (Aldeia Pataxó Hãhãhãe), Posto Indígena Caramuru, Catarina Paraguaçu, no Município de Pau Brasil. Em entrevista concedida em uma visita ao terreiro Caxuté ela nos disse,

Eu me sinto muito feliz com essa ida aí, né, então é como você diz, eu me sinto, eu sinto em minha casa, sinto como se eu tivesse recebendo o carinho de meus filho, minha família, meus filho, meus sobrinhos, meus irmãos, porque o considero vocês como parente, irmão de luta, de muita garra, irmão que passa as mesma dificuldade que eu passo então aí eu sinto com vocês vendo e sentido os problemas e as mesmas dificuldades, as guerras contra vocês então eu faço parte também desse sofrimento aí, junto aí, com vocês. *Porque temos lutas, porém diferenciadas porque vocês tem o objetivo de vocês também é terra, é espaço pra trabalhar, pra sobreviver à diferença é só de cultura, mas é uma cultura que está também dentro do padrão de nossas culturas, tem um pouco também de nossas culturas, então pra mim, isso aí é riquíssimo, é viável, e eu vou nesse espaço porque eu sinto que esse espaço é onde eu tenho várias respostas, nesse espaço eu sinto que é um espaço de uma grande união, uma grande fraternidade, uma grande amor, grande paz, então por isso que eu me sinto muito bem nesse espaço.*<sup>19</sup>

A luta pela terra é uma bandeira dos povos indígenas desde o processo de invasão colonial. Até os dias atuais a legislação vigente tem negligenciado os direitos dos povos tradicionais, por isso, a fala de Dona Maya é uma bandeira de resistência em nossa comunidade. Sobre a sua relação com a comunidade do Caxuté ela citou que considera o Caxuté uma grande aldeia,

Esse lar de vocês é muito riquíssimo pra mim, tem muito espaço, tem muito conhecimento, tem muito o que falar da fortaleza ao qual eu retorno pra minha casa, pra minha aldeia, a aldeia Pataxó Hãhãhãe, essa aldeia também mãe. Então essa aldeia de vocês é uma aldeia mãe, uma aldeia irmã, aldeia enfim, todo processo de harmonia, união, paz, tranquilidade, ao qual nós recebemos neste local, nesse espaço de muita fraternidade. Pra mim é riquíssimo essa ida até vocês, e a chegada, porque eu me sinto honrada de tá aí nessa localidade, é com muito respeito, muita paz, muito amor.<sup>20</sup>

A entrevista realizada como Dona Maya é muito importante, porque através da sua fala ela nos dá indícios de nosso *tronco* indígena e da ocupação do nosso território por esses povos, sabemos que esse tipo de documentação é rara e escassa no Brasil, desse modo o registro realizado com essa anciã indígena é precioso, vejamos o que ela diz sobre nossa cultura,

Olha, primeiro eu tenho que lhe dizer com muita autonomia e certeza que essa aldeia Caxuté, que eu considero como aldeia é um lar, uma casa, uma morada ao qual trabalha juntamente com o nosso povo muito forte, muito verdadeira, muito corajosa, você tá falando aqui com uma troco

<sup>19</sup> Entrevista realizada em abril e em junho de 2019 com Maya Muniz.

<sup>20</sup> Ibid.

Figura 3 – Encontro realizado no Caxuté com os indígenas Maya Muniz e o Cacique Ramon, 2018.



Fonte: acervo Caxuté.

tupinambá, meus troncos são de Olivença, meu avô e meu bisavô, eu sou do tronco tupinambá, mas nasci na comunidade Pataxó Hãhãhã, eu tenho duas etnias comigo, que eu até me expesso pra o pessoal que eu sou é... Tupinaxó, por ser Tupinambá e Pataxó.<sup>21</sup>

Esse respeito que temos construído com os povos indígenas reforça a nossa identidade Bantu-indígena e fortalece a cultura do Baixo Sul da Bahia. Maya enfatizou que apesar das diferenças culturais que existem entre nossas comunidades, ela pode perceber que existe muitas características dos povos indígenas nas práticas religiosas do terreiro Caxuté, ela cita,

Vocês tem uma cultura diferenciada, diferente a maneira de você cultuarem, mas a gente sente também um pedacinho do nosso gingado, da nossa aldeia, dos nossos rituais, a maneira como trabalhar com os nossos povos, então esse tradicional que vem dentro de vocês, também vem dentro de nós indígenas. Nossos encantados, nossos mestres, eles vem em batuque, em tom diferente, que chega em tom de maracá, um bater palma, o maracá, tocar a nossa gaita, as vezes também até utilizamos pequenos tambores, pequenininhos, então dessa forma, me lembra quando eu chego aí, a maneira de como nossos encantados, nossos mestres se apresentam perante nosso povo, a nossa comunidade, e dentro da cultura de vocês existem chamados que não tem quase diferença nenhuma do chamado dentro do nosso ritual, então a diferença tem sim, existe um jeito diferente, mas um diferente que a gente também a hora, o momento

<sup>21</sup> Ibid.

que eu estou aí, eu tô me sentindo dentro da minha casa, é esse respeito, a consideração, a maneira de falar, a maneira de tratar, como vocês também são representados com os seus ancestrais, o seu povo, que também nos toca, chega bem perto da gente, da comunidade indígena, então eu senti aí uma fortaleza muito grande no momento em eu aparece alguns encantados que vem, que a gente sabe que ele tem apresentado também aqui em nossa aldeia, pataxó Hãhãhãe, e nem só em nossa aldeia como em várias que tenho ido, as vezes no momento que eu chamo com o maracá, bato o maracá, apresentam muito fortemente e as vezes até alguns dos nossos encantados nos apresentam dizendo de onde é que está vindo, de que aldeia ta vindo, então é essa a razão considerar uma aldeia de grande respeito, consideração, seriedade, essa casa, esse terreiro sagrado que é o terreiro Caxuté.<sup>22</sup>

Desculpo-me com o leitor pela longa transcrição, mas o sentido da fala dessa mulher indígena é precioso para compreendermos a concepção de cultura para nosso povo. A respeito das mudanças culturais vejamos Marconi e Presotto (2015), nos orienta a pensar sobre a questão das duplas pertencas em uma breve análise em cultural, em síntese,

A cultura é dinâmica e contínua, em virtude de estar constantemente se modificando, em face dos contatos com outros grupos ou com suas próprias descobertas e invenções, ampliando, dessa maneira, o acervo cultural de geração em geração. Varia, portanto, no tempo e no espaço. [...] Quando os elementos componentes de uma cultura se harmonizam e se completam, há integração cultural, que aparece em diferentes graus de interação, levando a uma participação geral. A cultura é padronizada à medida que todos os membros de uma sociedade agem da mesma maneira.<sup>23</sup>

Desse modo, para o terreiro Caxuté, ser Indígena não é, necessariamente, ser reconhecido pela FUNAI, mas pela nossa herança genética, lutas e vivências que temos dentro de práticas cosmológicas e cotidianas. Mesmo que minha aldeia não seja registrada pela FUNAI (para o que seriam precisos laudos e declarações), para além de instituições colonizadoras, o sangue bate na veia. Não sou indígena porque quero, sou indígena porque sou Ubuntu, sou o que meus ancestrais também foram.

## 1.4 A Identidade Bantu-indígena do Terreiro do Campo Caxuté

Em nossa comunidade, nos reconhecemos como raiz identitária Bantu-indígena, sendo essa uma categoria política que nossa comunidade tem criado e reivindicado politicamente. Somos Bantu-indígenas porque foi por meio da união dos povos Bantu trazidos de África com os povos indígenas desse território que criamos nossos saberes e cosmogonia, nossas epistemologias, nosso jeito de ser, agir e pensar sob o qual a Comunidade Caxuté está alicerçada.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> MARCONI; PRESOTTO, 2015, p. 40.



Em África, a origem dos povos Bantu está muito relacionada à Floresta Mayombe, região geográfica que está presente no território de Angola, dos Congos e do Gabão. Em nosso território, do Baixo Sul da Bahia e, especialmente, da Costa do Dendê, estamos rodeados pela Mata Atlântica sendo a identidade Bantu-indígena, portanto, construída a partir desse chão rodeado de matas, de águas, de terras, de biodiversidade.

O contato com a natureza nos dois continentes – africano e americano -nos transforma no que somos hoje, um povo cuja identidade está extremamente alicerçada em sete elementos da natureza sendo eles: água, terra, ar, fogo, vida, morte e *ngúzu*, Luangomina,<sup>24</sup> esse que faz com que nosso terreiro seja território e lugar, bem como a alacridade e a senioridade.<sup>25</sup>

Para além da presença identitária de mulheres e homens de regiões de origem Bantu-Indígena, a ponto da importância de pensar justamente *a relação, a troca* entre essas identidades, que fez com que na Costa do Dendê fosse construído esse outro modo de ser, pensar e viver o mundo. A Costa do Dendê respira sua identidade Bantu-indígena regada aos elementos da natureza que transformam, com os seres humanos, o meio ambiente num espaço de resistência cotidiana ao colonialismo europeu, bem como ao capitalismo e aos valores morais do cristianismo, ainda fortemente presentes na nossa sociedade nos dias atuais

No Caxuté a identidade Bantu-indígena possibilita ao nosso povo viver a partir das relações baseadas no conceito Ubuntu e no Bem Viver, filosofias que têm refletido cotidianamente na práxis de nossa comunidade. Embora muitas vezes se diga o contrário, as comunidades tradicionais produzem conhecimentos, filosofias (re) vividas nos discurso e práticas dos *minkisi*, dos caboclos e do corpo sacerdotal da comunidade, representado legalmente pela Mam'etu Kafurengá, que nos diz que “viver a ancestralidade é viver a natureza e se alimentar dela.”<sup>26</sup>

O conceito de *bem viver* nos remete ao viver bem e com dignidade a partir da natureza, que para nós é entendida como sujeito de direito.<sup>27</sup> Na tentativa de sistematizar o que seria a filosofia do Bem Viver, Acosta nos lança num universo de termos acadêmicos que tendem a pensar sobre o bem estar social, natureza, direitos humanos, política, movimentos indígenas, movimentos sociais, ecologia, economia, ancestralidade etc., temáticas que não se encerram no bem viver, é claro. Ainda assim, nesta filosofia se destacam: *Equilíbrio, Harmonia e Convivência entre os Seres*, três lanças que são fundamentos presentes nos nossos encantados de matriz indígena, bem como dos *minkisi*, que são a própria natureza.

A noção filosófica africana *Ubuntu* refere-se ao fato de *todos sermos um*, no Caxuté

<sup>24</sup> LUANGOMINA, 2017.

<sup>25</sup> MARCONI; PRESOTTO, op. cit.

<sup>26</sup> KAFURENGÁ, 2017.

<sup>27</sup> ACOSTA, Alberto. *O Bem-Viver: Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Ed. Rosa Luxemburgo, 2016.

vemos a coexistência de duas filosofias que aqui se fundem e a partir da qual criamos essa identidade política Bantu-indígena. Quando se deseja ou se profere as palavras bem viver ou Ubuntu, estamos todos pedindo a solução para nossos problemas cotidianos apresentados na comunidade, bem como nas batalhas diárias da militância em defesa da terra e do sagrado e da nossa cosmovisão.

Quando se pede que um humano tenha “humanidade” na verdade está se pedindo que tenham nesta sociedade e no universo mais amplo, uma mentalidade voltada para uma vida em paz, respeitando o equilíbrio, a harmonia e a convivência entre os seres como já citado acima.

O que me faz ser Bantu-indígena é a necessidade de não negar minha herança ancestral, bem como de não colaborar com as práticas eurocêntricas do colonialismo e cristianismo que legitimou o processo de escravização de nossos povos tanto ameríndios quanto africanos. O Bem Viver e o Ubuntu são nossas filosofias de vida, é nossa forma de ver e enxergar o mundo físico e o espiritual não sendo possível para nossa comunidade pensar uma identidade sem a outra.

Assumo a identidade Bantu-indígena porque não posso me alienar desse processo de reconhecimento, não posso negar minha origem e compromisso ético com minha descendência genética e meus antepassados. No Caxuté somos Bantu-indígenas devido a nossa liturgia e nacionalidade dentro do candomblé sendo a iniciação religiosa por meio de fundamentos da tradição do Candomblé Angola na Bahia.

Desse modo, compreendemos que identidade racial diz respeito à raça, ou seja, os afrodescendentes pretos e pardos compõem a raça negro. As pessoas só podem construir uma identidade racial negra sendo negra da mesma forma que os povos indígenas. A categoria povos bantu/bantos diz respeito a etnia. Assim, entre os vários grupos de africanos que vieram escravizados para o Brasil durante o tráfico negreiro aportaram aqui diferentes grupos étnicos. Entre os povos indígenas do mesmo modo, as denominações Pataxó, Tupinambá, Payayá etc, refere-se as diferentes etnias dos povos indígenas brasileiros.

A identidade cultural diz respeito a um lugar de construção política, também, mas é um lugar de construção política a partir dos saberes, fazeres das experiências. A identidade racial diz respeito que o Candomblé, enquanto sistema é construído pelo povo negro a partir de ancestrais negros, de sua caminhada, e que por isso foi desde sempre um lugar de reservatório político, cultural, da memória do legado ancestral negro, contudo sendo um lugar religioso e construído a partir da experiência uma prática cultural política-cultural é também marcada pela luta racial. E neste sentido, brancos que estejam em adesão a luta racial, precisam reforçar o Candomblé como reservatório negro de luta antirracista.

De outro giro, o Caxuté, por meio de seu corpo sacerdotal, tem destacado também o compromisso de afirmação da sua identidade indígena por meio de seus membros e práticas. Um exemplo disso, é que tanto eu, *Taata Luangomina*, quanto a nossa *Mam'etu Kafurengá*

e a nossa *mama ndenge* Odemina, somos descendentes diretos de povos indígenas. Contudo, o colonialismo tentou nos matar, tirar de nós as identidades étnicas, através das práticas cotidianas de violência contra os povos indígenas brasileiros e os seus descendentes. No terreiro Caxuté vivemos um momento de afirmação de nossa identidade por meio da retomada de nossa ancestralidade. Não sabemos necessariamente especificamente, de qual ou quais etnias indígena descendemos devido à violência que nossos antepassados sofreram durante o domínio do território brasileiro que dizimou um grande número de grupos indígenas no Brasil.

Mesmo com os fluxos e afluxos da nossa história, ainda sim tem sido uma questão de descoberta e incentivo próprio à pesquisa genealógica. Nossos corpos foram invadidos na história mundial. Não há o que se comemorar, com o racismo não se negocia, o racismo mata, o racismo é a negação dos direitos humanos. Em meio às lutas, seguimos em aldeia, sustentando nossa herança genética (afro e indígena), ancestral, defesa do direito de viver. Os *Mukixi/minkisi* e caboclos chegam onde querem, não tem caixinhas exclusivas para atuação na vida dos seres humanos. Para Marconi e Presotto,<sup>28</sup>

A cultura é criada e acumulada pelos membros do grupo e transmitida socialmente de uma geração à outra e perpetuada em sua forma original ou modificada. Os indivíduos aprendem a cultura ou os aspectos da cultura no transcurso de suas vidas, dos grupos em que nascem ou convivem. Dessa maneira, ela é compartilhada por todos.<sup>29</sup>

Assim, quando o caboclo da Mam'etu Kafurengá, Rei das Neves Pena Branca, senta-se com seus filhos e divide a comida sagrada com todos os presentes falando da importância da luta pelo plantio de sementes, estamos diante de um momento do cotidiano em que aprendemos nossa cultura, alimentamos nossa espiritualidade e aprendemos que natureza (o alimento) e os seres humanos formam uma parceria para a existência do sagrado.

Todas as práticas desenvolvidas em nossa comunidade parte do entendimento de que com aquilo que plantamos criamos políticas comunitárias de terreiro, da aldeia, do Nzo, ou nos terreiros/casas. Kaipó, Laje Grande, Boiadeiro, Jurema, Pena Branca, Juremeira, Antambansé, Serra Negra, Araribóia, Mayara são caboclos e ancestrais que solicitam nossa presença humana para o compromisso com o equilíbrio, a harmonia para com suas terras e com a natureza num sentido mais amplo. Nesse sentido,

A nossa identidade e a consideração dos elementos da natureza como elementos sagrados não constituem somente um discurso, mas uma práxis cotidiana de nossa comunidade tendo como base o respeito a todos os seres, sejam humanos, encantados, naturais etc. Um exemplo pontual dessa prática pode ser observado anualmente no dia 02 de fevereiro, quando realizamos o ritual ancestral de presentear a “Samba Kalunga”.

<sup>28</sup> MARCONI; PRESOTTO, 2015.

<sup>29</sup> Ibid., p. 39.

As festividades do dia 02 de fevereiro são conhecidas em todo Brasil e em diversos países como um momento no qual em muitas cidades e estados diferentes ocorrem celebrações que saúdam e presenteiam Inaiê, Janaína, Kaiala, Iemanjá, ancestrais ligadas diretamente à água salgada, ao mar. Mesmo que de matriz africana, notamos que desde muito tempo o protagonismo dos candomblés, neste período de festa, é substituído por um discurso hegemônico que o considera uma “festa popular”, onde as vozes do povo de terreiro são suplantadas por reportagens midiáticas, palanque político eleitoral, ações pontuais do poder público, dentre outros, que quase nunca debatem temas estruturais com a comunidade negra, mas que nesse momento encenam apoios a partir dos órgãos oficiais de Cultura e Turismo.

O dia 2 de fevereiro exemplifica uma estratégia hegemônica da apropriação cultural na qual uma festa que é essencialmente do culto de origem africana tem homenagem a *Yemonjá* para os povos de origem Iorubá e para os povos de origem Bantu que cultuam nesse dia às divindades das águas salgadas *Kaiala* e *Kukueto*, mas que acabou tornado-se “brasileira”, assim como o samba, a capoeira etc. Nesse sentido, vemos a reprodução do mito da democracia racial,<sup>30</sup> no qual o país é visto como uma “mistura de raças” como se não houvesse nenhuma hierarquia ou milhares de violências nesse processo. Em geral, depois dessa data, os cultos de Matriz Africana só aparecem no sincretismo religioso de lavagens das escadarias das igrejas católicas ou como alegorias.

A Comunidade Caxuté de forma crítica busca recuperar a nossa antiga e tradicional forma de comemoração, recusando-nos a fazer parte da festa turística promovida pela prefeitura. Nessa comemoração, cerca de cem membros da Comunidade Caxuté, dentre os quais me incluo, junto de bebês de colo, crianças, jovens, adultos e idosos realizamos um dos mais importantes rituais do Candomblé Angola - Kongo da Costa do Dendê, o presente a Mam’etu Samba Kalúnga. Saímos do *Kunzo Nkisi Caruté Kitembo Mvila Senzala Dendê* e caminhamos até a ponte de Graciosa, que estabelece a divisa entre os municípios de Valença e Taperoá, às margens do Rio Vermelho, onde tomamos alguns barcos em direção ao alto mar para realização do ritual.

Durante a caminhada, autonomamente realizamos um ato contra a violência religiosa e pela afirmação dos rituais criticando sua utilização como festa alegórica por parte do Estado. “A comum utilização das tradições como vitrine de uma suposta democracia racial que não existe tem nos incomodado”, afirma Kafurengá, Mam’etu no Kunzo Caxuté, “afirma Kafurengá, Mam’etu no Kunzo Caxuté, “o que vemos mesmo é nossa identidade violada por várias opressões coloniais”.<sup>31</sup>

No caminho que fazemos em direção ao mar, durante nosso ritual, presenteados Mam’etu *Samba Kalunga* com um balaio de palha de dendê e cipó, contendo alimentos

<sup>30</sup> FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1965.

<sup>31</sup> KAFURENGÁ, op. cit.

(raízes, frutos e grãos) destinados à Nkise além de flores e perfumes naturais. Romper com a banalização do nosso sagrado, convertido em “festa para gringo ver”, significa, portanto, o fortalecimento de nossa filosofia do Bem Viver e do Ubuntu, no qual reafirmamos nosso compromisso com todas as vidas presentes na Terra, no cuidado com a vida dos animais, da floresta, da biodiversidade bem como de todos os seres humanos (que infelizmente não vivem numa democracia racial).

Durante o mês de fevereiro celebramos *Kaiala*, *Samba Kalunga*, essência das águas salgadas, Nkise do mar e seus elementos. Esta não é uma celebração ecumênica, é uma tradição do candomblé, dos povos pretos e vermelhos que fizeram com que essa tradição fosse preservada ao longo do tempo.

Demarcamos que nossa ancestralidade não é folclore e o mesmo Estado que permite com que sejamos os mais assassinados no país, como mostra o último Atlas da Violência<sup>32</sup>, não pode se apropriar de nossas celebrações para se promover. Na visão de Mam’etu Kafurengá, “A tarefa dos terreiros é lutar por autonomia, preservação da memória ancestral e resistir junto ao povo negro e indígena”.<sup>33</sup>

Para além da festa de *Kaiala*, outra atividade de nosso terreiro que exemplifica o modo como praticamos nossa identidade bantu indígena e nossos valores é a *Kizoomba Maionga*. *Maionga* é um termo oriundo do kimbundu e corresponde a denominação de banho sagrado, sendo utilizado não só para os ritos de limpeza como também nos rituais de iniciação do Candomblé.

No Candomblé de tradição Angola-Congo, *maionga* é um banho sagrado destinado especialmente à limpeza do corpo e do espírito. Para nós, povos de terreiro, esse ritual é indispensável, por isso pedimos aos filhos e filhas de santo que se dediquem para participar desse banho de purificação, pois sua força é muito grande e permite um contato intenso com a energia (*ngúzu*) dos *Minkisi*. Essa festa é feita para *Kitembu*, patrono do Candomblé de Angola no Brasil. Ele está ligado aos ciclos que desencadeiam os processos naturais como a atmosfera, as estações do ano e até mesmo o tempo cronológico, por isso mesmo é cultuado no Brasil também com o nome de Tempo. As principais referências que remetem ao culto desse ancestral são a bandeira branca, simbolizando a época em que os povos Bantu eram nômades e que usavam a bandeira como guia dos caçadores indicando o local de retorno. Também é saudado em terras brasileiras a partir da árvore conhecida como Gameleira Branca. *Kitembu* ocupa lugar de destaque no Terreiro Caxuté, pois é o segundo ancestral regente da casa, juntamente com o primeiro que é *Nlemba*. Encontramos referência do culto ao ancestral nos estudos de Lody.<sup>34</sup> Segundo ele,

<sup>32</sup> ATLAS da Violência de 2019. Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada & Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=ar%20ticle&id=34784&Itemid=432](http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=ar%20ticle&id=34784&Itemid=432)>. Acesso em: 6 jun. 2019.

<sup>33</sup> KAFURENGÁ, op. cit.

<sup>34</sup> LODY, Raul. *Tem Dendê, tem Axé*: Etnografia do dendezeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

Nos candomblé Angola-Congo, em seu conjunto de divindades, encontramos o inquite Tempo – Quitembe – que é interpretado pelos adeptos como o responsável pelas mudanças climáticas e pelos fenômenos meteorológicos. Por isso, seu assentamento e seu culto são situados no campo da fitolatria, recebendo práticas junto ao pé de gameleira, genipapeiro, cajazeira, onde são colocados os seus objetos simbólicos em metais e utensílios em cerâmica.<sup>35</sup>

*Bandagira*, é a primeira palavra ritual pronunciada quando os responsáveis se curvam para catar as folhas, daí em diante, por meio do respeito, abstenção sexual, e de uma sequência de *muimbos* (cantigas) acontecerá o encanto/despertar tanto do/a catador/a de folhas, que recebe o nome de taata kinsaba (masculino) ou *mametu kinsaba* (feminino), com a magia do *ngúzu* das próprias folhas, que Kitembu entregou no mês de maio. Com elas, formamos um círculo de *insabas* sobre a terra que sustentam profundas, robustas e longas raízes da árvore de culto a *Kitembu*, a Gameleira Branca.

As folhas sinalizam a chegada do outono e é a partir daí que começamos mais apuradamente a refletir sobre como pode ser a programação da Festa da Maionga, utilizamos “com pode ser” para ilustrar que tudo que se pensa para organização de uma celebração dentro de um terreiro de Candomblé, e em especial na comunidade Caxuté, é passado pelo crivo da consulta ao ancestral *nkisi Kitembu* ou de *Nlemba* (patrono do Caxuté), podendo haver interferências e/ou contribuições dos outros ancestrais.

Neste contexto em que, as folhas da Gameleira caem começam o processo de preparação da *Kizoomba* de *Kitembu*. Estas nsabas (folhas) que estão nos ares vão descansar um pouco na terra, para que os *taata kinsaba* possam posteriormente recolhe-las para rituais internos, que servirão para compor o banho sagrado, a *maionga* da *Kizoomba Maionga*.

A nossa *Kizoomba Maionga* é também o momento das vivências internacionais da Comunidade Caxuté, originadas do *Projeto Viver Terreiro*. Assim, em agosto, anualmente abrimos a festa de Tempo com cerca de uma semana de debates, rodas de conversa e giras de saberes, que terminam no dia da *Kizoomba Maionga*, sendo um momento de aprendizado extremamente profundo, afinal, no Caxuté, a educação é um alicerce essencial.

Comungo com a ideia de Mota Neto<sup>36</sup> quando diz sobre o significado da educação no candomblé. Segundo o autor,

A educação é concebida dentro do terreiro realizando-se na experiência diária, nos rituais, nas relações sociais, nas rodas de conversa, nos trabalhos de desenvolvimento mediúnico e em qualquer outro espaço onde saberes são compartilhados. Por esse motivo, uma importante

<sup>35</sup> LODY, 1992, p. 112.

<sup>36</sup> MOTA NETO, João Colares. *A educação no cotidiano do terreiro: Saberes e práticas culturais do Tambor de Mina na Amazônia*. 2008. Dissertação (Mestrado em educação) – Universidade do Estado do Pará.

característica das práticas educativas do terreiro é a de constituir-se como educação do cotidiano<sup>37</sup>

Os dois rituais apresentados demonstram não só o modo como partilhamos da filosofia do *Bem Viver* e *Ubuntu* como forma de afirmação da nossa identidade étnico racial, mas também, como aprendemos a respeitar/cuidar da natureza através dos legados dos nossos ancestrais, por isso para nós, a água, as folhas, a natureza em si, são elementos sagrados que compõe nosso pertencimento étnico e nossa religiosidade. Se não partirmos de uma concepção ecológica e sustentável (no sentido da continuidade das práticas de nossos ancestrais, em oposição a exploração capitalista), nós simplesmente morreremos de forma física e espiritual. A identidade Bantu-indígena e as filosofias do Bem Viver e do Ubuntu também se convertem em luta política pela reafirmação de nossos direitos e da natureza enquanto portadora de direitos também.

---

<sup>37</sup> Ibid.





---

## COMUNIDADE CAXUTÉ: ORGANIZAÇÃO SOCIAL E EDUCAÇÃO

---

A comunidade Caxuté, situada na região de Valença, está localizado na Costa do Dendê, Baixo Sul da Bahia, região onde a Mata Atlântica foi/é devastada devido à exploração madeireira, à construção naval e civil, à expansão das fronteiras agrícolas da seringueira, do cravo da Índia, da pimenta-do-reino, do guaraná contribuindo para acelerar o desmatamento. Segundo o Censo Demográfico (IBGE, 2010), cerca de 285 mil pessoas vivem na região. As atividades rurais são significativas. A base da economia provém de atividades ligadas a agricultura diversificada, enquanto, nas regiões litorâneas, destaca-se a pesca e o turismo.

Esta comunidade detém um conjunto de saberes ancestrais da cultura Bantu Indígena, os quais são vividos nas práticas agrícolas e ritualísticas, que propagam o cultivo e o uso de ervas medicinais, folhas sagradas e em práticas simbólicas que fortalecem e difundem o seu patrimônio tangível e intangível, bem como constituem planos de existência relacionados à identidade desta comunidade. Assim, a Caxuté é uma comunidade de Terreiro campesina e de matriz africana bantu indígena que, nas suas práticas sócio políticas e religiosas, dialoga e compõe-se pelos coletivos de comunidades indígenas, quilombolas, de pescadores artesanais, de marisqueiras, de ribeirinhos, de praieiros, de agricultores/as, dentre outros. Aproximadamente, em 2019, a Comunidade conta com cento e cinquenta famílias.

A comunidade Caxuté<sup>1</sup> foi instituída em 2000, na Rua da Graciosa, no bairro Cajaíba, na cidade de Valença/BA. Zelada pela sacerdotisa Mameto Kafurengá (Maria Balbina dos Santos), já apresentada neste texto e sua Pedagogia do Terreiro, exercida através da Escola Caxuté, tem-se uma “problematização de modos de fixação do povo negro no campo e ensejado desafios à elaboração de multiplicidade de pedagogias para a educação do campo que pautem a discussão dos terreiros como lugares campesinos diferenciados”,<sup>2</sup> visto a proposição de enfrentamento, de disputa e de composição de fissuras aos modos de explicação da vida eurocentradas. As práticas religiosas e de salvaguarda da cosmovisão dos Povos de Terreiro de matriz bantu indígena compõem o cotidiano desta comunidade.

De origem e características rural e pesqueira, esta comunidade reúne uma população campesina constituída por negros/as que vivem de trabalho agrícola, voltado para a colheita

---

<sup>1</sup> Estrada da Graciosa, Km 11 da BA 001, Distrito de Cajaíba, Valença/BA.

<sup>2</sup> GIVIGI; SANTOS; BRANDÃO, 2016, p. 2.

do dendê e outras culturas como o cacau, a banana, a mandioca e a produção de farinha<sup>3</sup>. A Pedagogia do Terreiro é exercida cotidianamente com centralidade nos valores ancestrais dos povos que compõem a tradição do candomblé de Angola e com foco no fortalecimento dos princípios de organização, coletividade e vínculo comunitário da comunidade. Assim, esta Pedagogia, já apresentada neste texto, se entremeia àquilo que compõe o terreiro como a terra, as matas, as águas e os/as filhos/as que compõem a comunidade. Assim, por e com ela educa-se para que filhos/as do terreiro valorizem a natureza como espaço sagrado de memória biocultural, necessária para a vida material e espiritual, pois a cosmovisão bantu-indígena compõe-se de necessárias conexões entre biodiversidade e diversidade cultural. Esta cosmovisão é intermediada por saberes herdados destas ancestralidades, de modo a tanto educar sobre as tradições como também com ênfase na defesa dos povos e comunidades tradicionais, no reconhecimento da relação cotidiana com o espaço que é circunscrito o Terreiro e na afirmação das águas e das matas dos arredores da comunidade, preservando-os e pautando sua salvaguarda.

A defesa de um contexto interior e exterior à comunidade que compõe o seu referente biocultural para as práticas da cosmovisão bantu indígena está articulada diretamente com as composições cotidianas de celebração dos ancestrais por meio de alimentos, nsabas, água e outros elementos da terra. Fundamentos e práticas fundamentais que levam a comunidade a atuar na defesa dos espaços e a se dedicar ao plantio de alimentos, ervas medicinais e ritualísticas.

Assim, é importante registrar que o território da comunidade é permeado por pés de dendezeiros que vivem em diálogos com as plantas nativas da região. No Caxuté, há um roldão antigo de muitos anos que tem proporcionado a produção de azeite em uma escala de uma economia de subsistência. Na Costa do Dendê<sup>4</sup>, o plantio do dendezeiro é executado desde a dispersão dos frutos, dos dendês que se soltam do seu próprio cacho quando está maduro em nível de ficar solto, bem como por animais que se alimentam dos frutos bem como por meio do plantio humano.

No âmbito do seu exercício civil, a comunidade Caxuté apresenta uma associação representativa e de defesa da comunidade. A ACULTEMA é a Associação Religiosa e Cultural Terreiro Caxuté Tempo Marvila Senzala do Dendê, a qual foi fundada em 2009, pela sacerdotisa Mam'etu Kafurengá do Terreiro Caxuté ou civilmente Maria Balbina dos

<sup>3</sup> A implantação do Museu da Costa do Dendê a partir de editais específicos da Secretaria Estadual de Cultura do Estado da Bahia (SECULT) permitiu a criação associada da Kitanda Bantu. A Kitanda é um espaço comunitário localizado em frente ao Terreiro onde a comercialização dos produtos é realizada, onde a comunidade dispõe os livros que compõem a biblioteca da Escola Caxuté, onde há uma das cozinhas da comunidade (e realização de refeições coletivas) e há uma organização física que possibilita acionar este espaço para a realização das gira de saberes da Escola Caxuté. Para saber mais sobre o Museu da Costa do Dendê, indica-se acessar <http://museudacostadodende.com/>.

<sup>4</sup> A produção e o beneficiamento do dendê são responsáveis por cerca de 3.000 empregos e parte significativa da renda regional. Esta produção é responsável pelo fornecimento de azeite de dendê consumido em Salvador e na Costa do Dendê.

---

Santos, por filhos/as religiosos/as, acadêmicos/as e simpatizantes do respectivo Terreiro de Matriz Bantu Indígena.

A associação surge da necessidade de organizar e buscar mecanismos de luta e articulação para a constituição de uma assessoria jurídica, bem como para o desenvolvimento de ações, desde a formalização das práticas educativas até a composição de comissões para a elaboração de projetos submetidos a editais de apoio e financiamento. Assim, importa dizer que há certa dinâmica de articulação na comunidade para a proposição de sua agenda e seu funcionamento cotidiano que perpassa o Terreiro, a Escola e a Associação, compondo assim, a Comunidade Caxuté.

A Comunidade Caxuté também é constituída pelo Coletivo de Estudos e Pesquisas Koiaki Sakumbi, o qual surgiu em janeiro de 2010, a partir de espaços formativos promovidos pela Primeira Escola de Religião e Cultura de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia – Escola Caxuté. Importa registrar este Coletivo, visto que se constituiu e se constitui como um espaço onde membros e não membros do Terreiro Caxuté realizavam estudos sobre a questão racial, o movimento negro, os saberes africanos e afro-brasileiros nos mais diversos campos científicos e a produção acadêmica, política e cultural sobre o Candomblé, com destaque para os povos bantu. Esta organização foi/é fundamental, visto que, no Baixo Sul da Bahia, eram/são poucas as referências bibliográficas acerca desses saberes ancestrais, apesar da forte presença dos elementos culturais desses povos no referido território.

No âmbito do seu exercício civil, a comunidade Caxuté apresenta uma associação representativa e de defesa da comunidade. A ACULTEMA é a Associação Religiosa e Cultural Terreiro Caxuté Tempo Marvila Senzala do Dendê, a qual foi fundada em 2009, pela sacerdotisa Mam'etu Kafurengá do Terreiro Caxuté ou civilmente Maria Balbina dos Santos, por filhos/as religiosos/as, acadêmicos/as e simpatizantes do respectivo Terreiro de Matriz Bantu Indígena.

A associação surge da necessidade de organizar e buscar mecanismos de luta e articulação para a constituição de uma assessoria jurídica, bem como para o desenvolvimento de ações, desde a formalização das práticas educativas até a composição de comissões para a elaboração de projetos submetidos a editais de apoio e financiamento. Assim, importa dizer que há certa dinâmica de articulação na comunidade para a proposição de sua agenda e seu funcionamento cotidiano que perpassa o Terreiro, a Escola e a Associação, compondo assim, a Comunidade Caxuté.

A Comunidade Caxuté também é constituída pelo Coletivo de Estudos e Pesquisas Koiaki Sakumbi, o qual surgiu em janeiro de 2010, a partir de espaços formativos promovidos pela Primeira Escola de Religião e Cultura de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia – Escola Caxuté. Importa registrar este Coletivo, visto que se constituiu e se constitui como um espaço onde membros e não membros do Terreiro Caxuté realizavam estudos sobre a questão racial, o movimento negro, os saberes africanos e afro-brasileiros nos mais diversos

campos científicos e a produção acadêmica, política e cultural sobre o Candomblé, com destaque para os povos bantu. Esta organização foi/é fundamental, visto que, no Baixo Sul da Bahia, eram/são poucas as referências bibliográficas acerca desses saberes ancestrais, apesar da forte presença dos elementos culturais desses povos no referido território.

O Coletivo atua em articulação e com o fortalecimento da sua vinculação com a Escola Caxuté, aproximando as atividades com universidades, movimentos sociais, organizações não governamentais e demais instituições que atuam no campo de defesa dos Povos e Comunidades Tradicionais. O Coletivo Koiaki Sakumbi passou a se reunir periodicamente no Terreiro Caxuté e a co-organizar cursos, formações, giras de estudo, encontros, seminários e vivências, a exemplo das tradicionais Vivências Internacionais do Caxuté, como a Kizoomba Maionga (ritual do banho sagrado destinado ao Nkisi Kitembu). Além disso, o Koiaki Sakumbi contribui na sistematização da programação das principais atividades da comunidade e na elaboração de textos para apresentação dos eventos organizados pela Escola Caxuté.

Ao longo da sua existência o Coletivo Koiaki Sakumbi tem articulado diálogos com terreiros, quilombos, aldeias, assentamentos, escolas e universidades (UFBA, UEFS, UFRB, UNEB, IFBA, IFBaiano, UESC, UFSB, UNIVASF, UNILAB, USP, UFU, UNILA, UFRPE, por exemplo, dentre outras). Em seu funcionamento, o Coletivo evidenciou/evidencia sua posição política em manifestos, notas públicas e cartas abertas, bem como a partir de produção acadêmicas monografias, trabalhos de conclusão de curso, dissertações e produtos de mestrado profissional com foco nas áreas de conhecimento da Educação, Educação do Campo, Agroecologia, Ciências Sociais e Direito. Outra importante atuação é na elaboração de planos de ação político, pedagógico, comunitário e submissão de projetos a editais públicos.<sup>5</sup>

Por fim, um outro desafio cotidiano do Coletivo é pesquisar e disponibilizar para membros das comunidades de terreiro materiais que contribuam com atuação política dos Povos de Terreiro, destacando sempre os estudos realizados pelos próprios sujeitos do candomblé. A tarefa empreendida é superar a mera reprodução de textos, ou seja, o Coletivo busca selecionar, produzir e disponibilizar conteúdos com compromisso epistemológico, político e social com às lutas e demandas da vida dos Povos Tradicionais para além daquilo produzido nas tramas da colonização e do pensamento eurocentrado. Além disso, o Koiaki Sakumbi tem se proposto a resguardar e a instrumentalizar as Comunidades de Terreiro para que possam se apropriar das pesquisas produzidas a partir dos seus saberes ancestrais, garantindo a sua afirmação, a sua autonomia e disputando os modos de conhecer e fazer a vida.

---

<sup>5</sup> A exemplo da assessoria na sistematização das propostas aprovadas pelo Edital de concurso N° 01/2014 – Prêmio de Culturas Afro-Brasileiras submetido a Fundação Cultural Palmares e pelo Edital PNPI 2015 – Prêmio Boas Práticas de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, submetido ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Cultural – IPHAN.

Além destes espaços coletivos que funcionam, basicamente, no Nzo Caxuté em Valença/BA, a Comunidade Caxuté também é constituída por suas Casas Terreiro. A Casa Terreiro Nzo Ndandalunda, localizado na Zona Rural de Valença/BA, no Povoado do Rapatição, distrito de Serra Grande; a Casa Terreiro Ventos de Angola, localizada na zona rural de Amargosa/BA são exemplos das ramificações da raiz da Comunidade Caxuté.

“Gostou do índio porque não vem vê/ se é caboclo tem que obedecer/ eu sou caboco porque visto pena, vim mostrar força que tem a jurema”. Zuela cantada para o Caboclo Rei das Neves Pena Branca, pai e orientador da Comunidade Caxuté e do “seu terreiro” como evidencia o caboclo ao falar do Casa Terreiro Nzo Ndandalunda de Serra Grande. Esta é uma organização da religiosidade bantu indígena e, neste espaço, se cultua os mesmos minkisi da Comunidade Caxuté em Caxatuba, pois atualmente funciona como a segunda matriz do Caxuté, sob a responsabilidade sacerdotal da Mam’etu Kafurengá, mas seu diferencial que é o terreiro do Caboclo Rei das Neves Pena Branca, como o mesmo tem afirmado.

## 2.1 Ensinando com o Tempo: Uma Escola Terreiro

Tempo é senhor dos destinos e se faz “tambor de todos os ritmos”, como diz os versos da canção de Caetano Veloso. Foi Tempo que fez Kafurengá voar em meio as suas vivências entre os cantos e encantos da Bahia. Kafurengá como filha de Kitembu/Ndembu (Tempo, no Brasil, nkisi das mudanças climáticas), andou como formiga a construir sua morada, fez vôo como abelha para construir sua colméia e fazer brotar mel e assim adoçar vidas em meio às adversidades.

Eu, juntamente com Mam’etu Kafurengá, enquanto filho biológico e mwona nkisi com posto de herdeiro da Nzo Nksuté, fundamos a “Escola terreiro Caxuté”, a primeira escola de religião e cultura de matriz africana do Baixo Sul da Bahia, onde temos desenvolvido a Pedagogia do Terreiro. O objetivo desse modelo de educação é criar estratégias de empoderamento, por isso os combates à discriminação e ao racismo estão presentes em tal prática educacional, que gira saberes e é reverberado por nossa sacerdotisa.

A Pedagogia do Terreiro é metodologia de ensino que surge dentro do Caxuté com raízes na filosofia do Candomblé Angola. Essa pedagogia busca contribuir com a produção de conhecimento afrodescendente na diáspora africana na Bahia, capaz de despertar nas mentes e no território corporal de cada indivíduo a descolonização dos saberes e das nossas tradições que historicamente foram contaminadas por influências da supremacia euro-cristão, que por sua vez buscou a aniquilar o pensamento dos afrodescendentes e povos ameríndios.

Por meio de observações escritas nos diários de campo e minha vivência na comunidade Caxuté onde aprendi que o nkisi Tempo se responsabiliza em distribuir as sementes

da terra pelo “chão” capaz de produzir saberes. Com sua força motriz, capaz de fazer transformações, ajuda Nzambi a construir o paraíso terrestre, sem tempo/vento/ar/movimento não existe nada. Tempo nos ensina a caminhar e a fazer escolhas na trilha da vida, ele não anda apenas no céu como poderíamos a priori supor, Tempo nkisi na cosmovisão baiana de candomblé é vento e movimento do ar.

No balanço da maré Tempo anuncia sua presença e no respirar ele se faz presente, até mesmo quando não se produz o movimento do ar. Patrono das experiências no Caxuté Tempo nos ensina onde e como se faz o viver no terreiro. Ao caminhar por nossas matas, aprendo a enxergar a força do ar que é vento e é Tempo.

A Casa do Tempo é uma Escola que, por meio do regimento da natureza nos faz eternos aprendizes. O Nkisi Kitembu quando chega ao corpo de Mam’etu Kafurengá, não rege apenas a vida dela, mas além do tempo da vida, ao mesmo passo, que também nos enche de espírito e ânimo.

Quando tudo está perdido o Nkisi Tempo canta: “quando o tempo girar, quando o tempo girar, quando o tempo girar meu deus do céu não sabe o que será”. Essa cantiga nos ensina que “tudo com tempo, tem Tempo” e por isso sei que não estamos sozinhos no mundo e sim acompanhados por forças universais, por entes queridos ou inimigos que podem transformar nossa vida. A Escola Caxuté, a escola do Tempo, nos permite produzir e disseminar conhecimentos da vida e ancestrais.

Observei durante as pesquisas que os Nnkisi de Mam’etu Kafurengá têm chancelado os processos educacionais realizados dentro do Caxuté intrinsecamente. Quem ensina dentro do terreiro são os ancestrais, divindades e encantados que da maneira de cada um podemos extrair em seus passos, gestos, afagos, posicionamentos, traços cosmogônicos a presença do divino e de como se manifesta práticas educativas, que por sua vez nos transmite informações que dizem respeito à filosofia do *bem Viver*<sup>6</sup> e da Filosofia *Ubuntu*footcite.

## 2.2 Mariana e Rei das Neves: a madrinha e padrinho da Escola Caxuté

Mam’etu Kafurengá tem uma bakulo (espírito ancestral) que se denomina Mariana, uma entidade que afirma “Sou Mariana, morri no fogo queimado, o cabaré pegou fogo e morri lá dentro”. A cigana Mariana é famosa em soltar palavrões com pessoas que se aproximam dela e muitas vezes com pessoas que não a conhecem mensageira da vida sobre resoluções de problema e conflitos em família, no amor e prosperidade, Mariana desmancha “feitiços” negativos e assume uma dualidade que nos lembra do arquétipo do Orixá Exu.

Um detalhe que me chama atenção, é que desde pequeno eu era chamado por ela

---

<sup>6</sup> ACOSTA, 2016.

de “filadaputa”: “vá lá e chame esse filadaputa que eu quero falar com ele”, era assim que muitas vezes fui chamado para receber conselhos, regulagens morais, sempre palavras a fim de me livrar de energias negativas, coisas que eu poderia me prejudicar ou prejudicar os outros. Considero que esta cigana é muito conselheira.

A força e o amor de Mariana pelo Caxuté contribuíram com a expansão da Escola, foi ela que me pediu para perguntar a sua matéria, Mam’etu Kafurengá, se ela queria uma “casa” ou uma “escola”, na área onde foi construída uma casa ao lado da casa mais antiga do Caxuté onde atualmente funciona a galeria do museu, a sala de Lwangu.

Mam’etu Kafuengá, como filha obediente que sempre foi, temeu as ordens dos seus seres divinos e prontamente resolveu abrir mão da sua casa, que era a primeira casa feita por ela em Cajaíba e resolveu quebrar várias paredes da casa e a fazer aos poucos uma sala de aula e um auditório que pudesse acolher mais pessoas.

A respeito da cigana Mariana, analiso que foi fundamental para que o Caxuté tivesse um espaço para escola fora da estrutura murada, de quadros e livros, oferecendo a possibilidade de enxergar que o Caxuté também tem se adaptado a uma configuração visual do que poderia ser uma escola. Mariana deu caminho a sua “matéria”, deu a luz do conhecimento na luta pela afirmação de um espaço enquanto lugar de aprendizagem.

Mariana é fruto da desdemonização ancestral praticada desde as águas de Kasanji,<sup>7</sup> ela sempre foi a meu ver uma entidade com certo perfil “feminista”, pois esta sempre se atentou pra as demandas das mulheres que são vítimas do machismo e da homofobia. Mariana diz, que ela é a responsável de dar comida a “matéria” dela, sempre afirmou que Mam’etu não pode andar e nem viver em ambientes sujos, pois Mariana tem repulsa à bagunça.

Outra coisa interessante é que as divindades de Mam’etu Kafurengá nunca a permitiram deixar as atividades do Caxuté em segundo plano sempre lembrando a sacerdotisa que não deveria buscar seu alimento em outras funções sociais, pois ela tenderia a passar grandes dificuldades caso deixasse o terreiro como segunda opção. Sempre foi solicitado à Mam’etu que não ficasse reclamando dos seus filhos de santo, ou mwona nkisi, pois segundo as divindades “quem seria a Mam’etu sem seus filhos e filhas” mesmo que seus filhos fossem rebeldes, pois Tempo era o responsável por solucionar os problemas da comunidade .

Ressalto também a participação do Caboclo Rei das Neves Pena Branca, uma divindade Indígena que tem sido orientador geral da escola e de como devem ser feitas as diretrizes do funcionamento escolar. Rei das neves, que por sinal o chamo de pai por ter

---

<sup>7</sup> LUANGOMINA, Heráclito Santos Barbosa Táta dos. Mãe Elvira Ajunsun Adê: das cozinhas ao trono de Yalorixá. In: I SEMANA UNIVERSITÁRIA – COMPARTILHANDO SABERES, São Francisco do Conde-BA. *Anais...* São Francisco do Conde-BA: [s.n.], 2014. v. 1. Disponível em: <<http://semanauniversitaria.unilab.edu.br/wp-content/uploads/2015/11/ANAIS-DA-I-SEMANA-UNIVERSIT%C3%81RIA-COM-SUM%C3%81RIO-CAPA-MODIFICADA.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2019.

sido criado em seus fundamentos desde criança, tem desde sempre orientado meus escritos universitários bem como a produção literária de Mam'etu Kafurengá e de muitos outros membros, principalmente, no que se refere ao Caxuté e nossas dinâmicas no contexto social.

Se Caxuté fosse “universidade” ou “faculdade”, o caboclo Rei das Neves seria o “reitor” desta instituição, pois sua atuação é fundamental pra o desenvolvimento da comunidade, ele tem sido uma coluna para o sustento de nossas práticas pedagógicas sem que seja necessário nos afastar dos fundamentos do terreiro/aldeia e suas liturgias.

Rei das Neves é um caboclo de pena que com suas raízes, folhas e sementes trazem à sua aldeia/nzo caminhos do amanhecer, um amanhã melhor de luta e conquista. Nos deixa a demanda de zelar não apenas por uma escola física, mas de um território mais amplo em sua dimensão organizacional. Para seu Rei das Neves, a escola não precisa apenas de paredes, mas de atenção para aprender com a vida, com a terra e sua produção de conhecimento.

Mam'etu Kafurengá trilhou diversos caminhos em busca de aportes para realizar seu sonho de transformar seu terreiro de candomblé em um espaço de promoção dos saberes ancestrais e da oralidade. Ela acredita que a educação é capaz de organizar e estruturar uma sociedade e em consonância com o Movimento Negro no Brasil criou a Escola Caxuté como contributo capaz de corrigir atitudes perversas do racismo que atinge historicamente a nós afrodescendentes e ameríndios.

Em 2005 começou a fazer rodas educativas, onde expunha questões sobre ancestralidade, identidade e o processo de pensar a escola que queriam, incentivando aos educando (analfabetos) a escrever seu próprio nome, escrever o nome do seu pai, da sua mãe, dos seus familiares e também dos ancestrais (nkisis, orixás, vodus e caboclos) que estavam presentes na vida deles.

Em seguida a escola começou a funcionar com turmas de reforço escolar, nas quais a educadora Rosimeire dos Santos, irmã de Mãe Bárbara, instruía somente as crianças da comunidade local da vila de Graciosa, principalmente das famílias carentes, crianças, filhas e netas de membros do Caxuté e vizinhos, dos quais muitos moravam na Rua das Ostras (antiga Burundanga).

Era de conhecimento da dirigente do Caxuté que aquelas crianças, filhas de seus filhos espirituais (adeptos) necessitavam de um amparo que compreendessem atividades de lazer, esporte e o trabalho de afirmação da identidade daquelas crianças, marginalizadas por serem negras, filhas de pais pobres e adeptas de um terreiro de Candomblé. Essas crianças em extrema vulnerabilidade social possuíam altos índices de reprovação escolar no ensino fundamental I na rede municipal de ensino.

Em sua grande maioria, esses menores ajudavam a seus pais na renda complementar,



por meio do trabalho de retirada de caranguejos e outros frutos do mar e do mangue, bem como na extração e produção do azeite de dendê, nos roldões (fábricas artesanais de fabrico do olho vegetal) locais. Muitos pais tinham apenas os recursos da Bolsa Escola e/ou da Bolsa Família, ambos os programas do governo federal da república para auxiliar na educação e criação de seus filhos.

Na comunidade da Graciosa não há atrativos culturais promovidos pelos órgãos públicos, porém existem várias atividades promovidas pelo Terreiro Caxuté que movimentam o ano inteiro com várias atividades religiosas e culturais que alegram a comunidade local, assim como também as anuais festas católicas da igreja de Bom Jesus da Lapa, apenas no dia 6 de agosto e agora uma igreja evangélica faz uso do evangelismo popular e conservador intolerante a população local.

Esta igreja evangélica vem criando um histórico de violência religiosa desde sua fundação quando seus dirigentes buscaram promover discursos de demonização das práticas de matriz africana como os carurus, que antes todas as crianças viam comer e hoje por proibição das igrejas evangélicas evitam a comida de “São Cosme e São Damião” que por sua vez e historicamente é feita pra os Erês e Wunji dentro dos Candomblés.

Apesar das disputas no campo social e religioso presente em nossa região, dentro da nossa comunidade ensinamos o respeito a todas às religiões e orientações religiosas. Educamos nosso povo pelas nossas práticas, práxis que nos foram repassadas ao longo de nossas aprendizagens em movimento afro-indígena em sua ampla diversidade e especificamente dentro de terreiros de candomblé angola. A educação que se faz em terreiro é uma expressão de nossa capacidade cognitiva. Educamos para nos organizar, para nos humanizar, pra nos estruturar enquanto humanos em civilização.

Na roça de candomblé se aprende o valor da vida e respeitar a morte, aprende que humanos e não humanos precisam viver em equilíbrio e harmonia, a caça não pode ser apenas pra comer a carne ou por “desejo”, o ato de caçar é simbólico e a lança de um guerreiro não é apenas pra matar um bicho, sua lança também pode ser defesa de seu território.

No candomblé se fomos pensar na questão da educação, vamos observar que o terreiro é uma escola que tem todo seu corpo educacional é possível aprender o que precisamos para desenvolver na vida para nos defender, produzir invenções e criatividade que possam nos ajudar a coordenar nosso cotidiano.

A vida em terreiro é um pedaço de terra que precisa ser cuidado pra que haja frutos. A vida no terreiro requer ao iniciante a reavaliação da sua vida enquanto ser vivo, a todo o momento no Caxuté os iniciantes são orientados a pensar na sua própria vida em sociedade e intrinsecamente. Quando pensamos estamos caminhando em horizontes capazes de promover encontros e reencontros com a vida em universo, almejamos assim um mundo amplo capaz de nos revelar e desvendar códigos pra compreensão do mundo.

No cenário de mata atlântica reuniam-se nas rodas de conversas, após as festividades sagradas da Comunidade Caxuté em Cajaíba, familiares do candomblé (adeptos), amigos, simpatizantes e intelectuais deste espaço de resistência Bantu-Indígena para refletirem sobre a criação de uma escola e uma associação representativa desta comunidade.

Nos diálogos constantes com a comunidade estavam em destaque as estratégias para o fortalecimento do Caxuté. Os eventos sempre eram acompanhados por iguarias dos rituais afro-baianos, ao som das ngomas em honra e louvor aos ancestrais do Caxuté muitas das vezes registradas e assinadas em livros e atas.

## 2.3 Ações da Escola Caxuté

A Escola Caxuté compreende um espaço dinâmico onde os educandos e educadores trazem em rodas de diálogos suas angústias e inquietudes as quais foram trabalhadas através de orientações da Pedagogia do Terreiro, estruturadas a partir dos princípios da Educação da ancestralidade para a Cidadania e o Protagonismo comunitário.

Esse espaço, não funciona apenas como reforço escolar, em 2005 transformou-se numa escola de pensamento que tem como mestre os ensinamentos filosóficos das divindades e ancestrais Bantu-Indígena. É nkisi que rege as mentes, são os encantados que nos fazem aprender com a vida na terra e suas dimensões cosmológicas.

Entre suas ações, apresentamos como exemplo a realização do “Março Mulher” do Caxuté, hoje denominado “Encontro de Mulheres e das Relações de Gênero – Mulheres Caxuté”. Esse evento tem a função de dar visibilidade às mulheres de religiões de matrizes africanas que integram a nossa Comunidade Caxuté e o seu entorno.

Através de práticas dialógicas da interação em grupo, do exercício da escrita, da leitura e da oralidade, as ações da Escola Caxuté visam o empoderamento das pessoas vítimas de violência racista, machista, cultural, religiosa e homofóbica. Destacamos, também, a presença de pastores evangélicos e padres católicos que visitam o espaço a convite da sacerdotisa e diretora escolar, Mãe Bárbara, para dialogar sobre o respeito e intolerância.

Mam’etu Odemina ressalta que o Caxuté é também uma local de muito aprendizado,

O Terreiro Caxuté, para mim, é uma escola, uma trajetória que eu estou passando lá, todos os dias, todo o momento, convivendo com os filhos de santo, né?... Porque eu hoje sou uma pessoa que dentro dessa escola, tanto eu tô ensinando como também eu estou aprendendo alguma coisa com os filhos de santo, porque a gente nunca... Diz que a pessoa morre de velho... A gente nunca para de aprender, de ter conhecimento, então hoje eu também tenho conhecimento, da minha trajetória pra minha grande escola Terreira Caxuté, adonde a todo o momento a gente busca conhecimento, a gente busca saber, roda de conversa e a gente vai

aprendendo nessa trajetória de vida, de vida no terreiro Caxuté.<sup>8</sup>

Ela, como a mãe de Mametu Kafurengá, ainda que sem formação pedagógica formal ressalta que todo o conhecimento adquirido nesse espaço é fruto das atividades desenvolvidas nas giras de saberes e nos diálogos promovidos dentro da comunidade e nas relações com povos de terreiro,

Seguindo essa trajetória de vida, adonde nós busca nosso conhecimento, adonde nós sai para buscar também nosso conhecimento com outros pais de santo também, a gente também vive junto na liderança. Saio também pras militança, pras troca de conversa, pra momento de roda de conversa, gira de saber alí junto também com a Mam'etu Kafurengá, o Táta Luangomina e outros e outros membros das comunidades como já passei por muitas comunidade aí... levando um pouco do meu conhecimento e buscando também porque a gente sozinho num é ninguém, então tudo isso que eu tô passando hoje é dentro do terreiro Caxuté, tudo isso é Caxuté! Todas essas viagens que eu faço toda essa busca de saber, toda essa roda de conversa, passando um pouco do que eu sei e aprendendo também nessas rodas de conversa, nessas gira de saber e nessa vida que eu vou levando, nessa trajetória do terreiro Caxuté, então pra mim o terreiro Caxuté é tudo, é um lugar que pra mim hoje é minha faculdade, é minha vida.<sup>9</sup>

Assim como dito por mãe Odemina, as práticas educacionais da Escola Terreiro Caxuté nos apontam para a promoção de uma teia de diálogos com a sociedade civil e o poder público da região, independentemente do seu credo religioso ou ideológico.

Buscamos promover ações e estratégias que garantam a valorização, preservação, salvaguarda, registro, documentação e sistematização das experiências cotidianas dos saberes e dos fazeres de caráter cosmológico Bantu-Indígena, educativo e cultural (não valorizadas pelo sistema formal de ensino brasileiro) que se faz presente nesta comunidade tradicional de matriz africana, na qual a transmissão dos seus valores afro-brasileiros às suas crianças, jovens, adultos e idosos, que frequentam este espaço de resistência ancestral negra, é sua maior missão. Mergulhando nos pensamentos de Afonso,<sup>10</sup> também concordamos com seu pensamento de que:

A África vive, hoje, a era da Renascença Africana, desde o Continente à sua diáspora, que é a sua Sexta Região. Estamos no momento certo em que os diferentes especialistas em ciências sociais e humanas puderem criar equipes multidisciplinares capazes de reatualizarem e contextualizarem todos os fragmentos históricos, linguísticos, socio-antropológicos e religiosos da cultura Bantu, e mesmo da iorubana, de forma a evitarem-se os clichês e as várias armadilhas que foram concebidas e tratadas desde o fim da escravatura, durante a colonização e que ainda persistem, em

<sup>8</sup> KAFURENGÁ, 2017.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> AFONSO, Camilo. *A educação tradicional do noroeste de Angola: formas de transmissão de saberes e sua presença na Bahia*. 2016. Tese de dourado – Universidade Estadual da Bahia, Salvador.

pleno Século XXI, na lógica das teorias evolucionistas, iluministas, relativistas na interpretação da máxima “dividir para melhor reinar.” Afinal, concordando com o mestre Ki Zerbo: “É o conhecimento de toda a curva que conta”.<sup>11</sup>

Essa Escola Terreiro idealizada pela Sacerdotisa Afro Mam’etu Kafurengá, pelos seus filhos religiosos e por acadêmicos que lutaram para que fosse um espaço de resistência ancestral da educação afro-brasileira a partir do ensino/transmissão dos saberes tradicionais a ela relacionados. A Escola Caxuté já promoveu vários eventos de caráter sociais de combate ao racismo contra nós afrodescendentes e ameríndios, combate à violência e intolerância religiosa, e de preconceitos contra os legados e heranças africanas e indígenas presentes no Brasil.

Com sua implantação houve a necessidade de elaborar mecanismos de desenvolvimento integrado e sustentável para a comunidade, com o propósito de compreender a realidade comunitária. A partir daí, começamos a idealizar e construir ações convergentes e articuladas, capazes de transformar a realidade local, objetivando a melhoria da qualidade de vida dos seus membros (educandos e educadores).

A respeito da educação formal e não formal, CHAGAS (1993) explica detalhadamente, que:

*A educação formal caracteriza-se por ser altamente estruturada. Desenvolve-se no seio de instituições próprias – escolas e universidades – onde o aluno deve seguir um programa predeterminado, semelhante ao dos outros alunos que frequentam a mesma instituição. A educação não formal processa-se fora da esfera escolar e é veiculada pelos museus, meios de comunicação e outras instituições que organizam eventos de diversa ordem, tais como cursos livres, feiras e encontros, com o propósito do ensinar ciência a um público heterogêneo. A aprendizagem não formal desenvolve-se, assim, de acordo com os desejos do indivíduo, num clima especialmente concebido para se tornar agradável. Finalmente, a educação informal ocorre de forma espontânea na vida do dia-a-dia através de conversas e vivências com familiares, amigos, colegas e interlocutores ocasionais. (1993, p.2).*

Cabe-nos dizer que a pedagogia do terreiro é difícil de ser explicada em palavras escritas uma vez que a linguagem abriga mais do que a escrita para a filosofia africana. A nossa tradição oral nos permite afirmar que a palavra é compromisso, é expressão, é acordo coletivo. Seu valor estende-se pela repetição, pela garantindo autoridade e confiabilidade a quem a emana. Em nossa comunidade, nosso pai, o Caboclo Rei das Neves vem até nós para ensinar, para orientar, para auxiliar em nossa caminhada. Ele é nosso pai, nosso guia, merecedor de todo nosso respeito.

Na festa de Nkosi, foi ele quem serviu a feijoada oferecida ao nkisi e a todos os convidados da festa, aos mais novos e aos mais velhos. Esse gesto traz entendimentos para

<sup>11</sup> AFONSO, 2016, p. 303.

a comunidade de que as relações das hierarquias não precisam ser de tiranias, onde um apanha e o outro bate. O significado simbólico do nosso pai nos servindo, nos dando o que comer, diz aos filhos e filhas do Caxuté que somos poderosos, que somos dignos.

Esses ensinamentos são reforçados por nossa sacerdotisa que nos ensina: “quando nossos pobres, oprimidas, faveladas, negras, indígenas entenderem que é dignos, talvez isso seja um problema para os ricos e brancos que até hoje gostaríamos que nós ainda fôssemos escravizadas e escravizados.”<sup>12</sup> A Pedagogia do Terreiro é um modelo de ensino que não visa subalternizar os seus discentes, pois é pautada na autonomia do educando.

## 2.4 A Comunidade Caxuté andando pelas matas, fazendo maionga e o seu exercício político

“Caboclo véi, erô, cheguei agora do sertão do paraná, cheguei agora do sertão do paraná, eu sou caboclo sou guerreiro, não nego meu naturá”

A Comunidade Caxuté apresenta um calendário de atividades anuais. A maioria das atividades previstas estão dispostas abaixo. Dentre estas, evidenciarei especificamente a Pisa Caboclo e a Kizoomba Maionga.

Tabela 1 – Calendário anual das atividades do terreiro Caxuté (Pisa Caboclo e Kizoomba Maionga).

Janeiro	Méa Kambuka
Fevereiro	Presente Ecológico da Costa do Dendê
Março	Mulheres Caxuté: Econtro de Mulheres e das Relações de Gênero da Comunidade Caxuté.
Abril	Kizoomba das Matas e dos Mukongos Pisa Caboclo
Maio	
Junho	
Julho	Culto a Caboclo
Agosto	Kizoomba Maionga
Setembro	Carurus populares e aniversário de Taata Ndenge Luangomina
Outubro	Vunji e aniversário de Mam’etu Odemina
Novembro	
Dexembro	ENAFRO e aniversário de Mam’etu Kafurengá, Kizoomba de Matamba

Fonte: ACULTEMA.

O Pisa Caboclo é uma celebração anual da Comunidade Caxuté evidencia a ancestralidade indígena e a o lugar de importância do Caboclo Rei das Neves Pena Branca.

<sup>12</sup> KAFURENGÁ, op. cit., p. 31.

Por meio desta celebração que ocorre em meados de abril, o povo da Comunidade Caxuté evoca o seu direito a memória biocultural e coletiva, bem como o direito ao território local enquanto espaço de tradições culturais e ontológicas.

A atividade acontece com planejamento e com mutirões preparativos, estes últimos compostos como práticas da pedagogia do Terreiro da Escola Caxuté. Compreendem a limpeza da nzo, a roçagem da terra, a realização de plantios e a colheita, a busca por flores e folhas da mata, raízes pra fazer as chamadas “curas” e beberagens, colher e plantar tintas para os corpos das pessoas que recebem as divindades ameríndias e os caboclos de “couro”, os boiadeiros.

A já mencionada funcionalidade da articulação da Escola Caxuté com a ACULTEMA e com o Terreiro Caxuté se constitui efetivamente no Pisa Caboclo. Há um funcionamento direcionado da associação para acionar solicitações de acompanhamento da Polícia Militar e Federal Rodoviária da região para acompanhar o cortejo, que é realizado em formato de carreata, para garantir a livre circulação nas vias legais da administração rodoviária para esta prática religiosa e política de visibilidade da comunidade de Terreiro Caxuté, como solicitado pelo Caboclo. Como desde a primeira vez, em 2017, a carreata conta com um carro aberto que tem a responsabilidade de fazer o trajeto tendo a honra de transportar em formato de andor a imagem representativa do caboclo Pena Branca.

O Pisa Caboclo é a afirmação do nosso espaço biocultural, é um espaço de reviver, de colocar em prática a resolução dos nossos problemas sociais e espirituais. Quando se busca a palavra do sagrado, o salvaguardar práticas e a afirmação pública das nossas tradições, organizam-se lutas contra as forças promotoras do colonialismo. O colonialismo nunca respeitou e nunca respeitará tradições seculares dos povos originários, visto que sua constituição se faz em composição com o capitalismo.

A Kizoomba Maionga ou Mayanga é a maior celebração dentro do calendário litúrgico da Comunidade Caxuté. A Kizoomba Maionga consiste em um tradicional banho sagrado realizado em homenagem ao Nkisi Kitembu (ancestral de matriz africana Bantu) cultuado no Terreiro Caxuté, sob a orientação da Mam’etu Kafurengá (Maria Balbina dos Santos), ao longo dos dias que antecedem este ritual, a Comunidade Caxuté tem promovido a Vivência Internacional. Um evento que reúne estudantes, educadores/as e instituições para dialogar sobre temas relacionados ao legado bantu indígena no Brasil, a partir da educação, cultura e respeito à natureza.

A atividade ocorre ao longo dos primeiros dez dias de agosto, tendo seu dia principal o 10 de agosto de cada ano. A sacerdotisa Mam’etu Kafurengá realiza ações voltadas a preservação das tradições de Matriz Africana desde o ano de 1994 e a Kizoomba Maionga é realizada há, aproximadamente, duas décadas.

A realização da Kizoomba Maionga é de inteira responsabilidade da Comunidade Caxuté, sob os cuidados e orientações de Mam’etu Kafurengá. A manutenção dos saberes

tradicional preservados pela comunidade é realizado a partir dos ensinamentos também durante a Kizoomba Maionga, atividade que zela por se direcionar de modo mais direto ao debate da educação. Também neste momento, para além das práticas cotidianas, a tradição é partilhada a partir de espaços educativos através da pedagogia do terreiro que mantém o legado ancestral vivo por meio da iniciação e formação dos sujeitos nas práticas bantu indígenas da Comunidade Caxuté.

Ao criarmos uma pedagogia que coloca o negro e o indígena enquanto protagonistas centrais do processo, como produtores de saberes e fazeres, como seres que tem muito a ensinar e também muito a aprender, estamos criando uma proposta de educação que poderia ir além dos dendezeiros e matas do Caxuté: podem ser uma referência para as escolas públicas em geral, especialmente para as escolas de Valença.<sup>13</sup>

Dentre os objetivos da Kizoomba Maionga, destaca-se a possibilidade de articular os povos e comunidades de Terreiro de matriz bantu indígena e, neste espaço, expressar sua cultura e cosmovisão, uma vez que a literatura científica e os espaços institucionais ainda compreendem pouco o legado cultural, social e econômico construído pelos povos bantus oriundos de África ao chegarem em diáspora no Brasil. Parte significativa do que circula na mídia e na academia sobre o candomblé expressa e evidencia a matriz africana dos povos Nagô.

Entre os membros da Comunidade e visitantes que acompanham às atividades, em geral, reúnem-se cerca de 300 pessoas a cada ano, sendo, em geral, 80 destas pessoas integrantes da Comunidade Caxuté. São trabalhadores/as, estudantes, educadores/as, pescadores/as, marisqueiras, agricultores/as, artistas e candomblecistas que realizam um expressivo intercâmbio educativo e cultural denominado de Vivência nos dias que antecedem o tradicional ritual da Kizoomba Maionga – ritual dedicado ao ancestral africano Kitembu.

Ainda importa situar a organização do Sistema Agrícola Tradicional da Costa do Dendê – SAT Caxuté – é outro instrumento político de organização de povos tradicionais da Comunidade de Terreiro Caxuté. Trago meu professor Dr. Maurício Silva, o qual, na sua primeira aula, na minha turma de mestrado da disciplina Teoria Política, ao enunciar a seguinte frase “as “minorias” já não mais aceitam o “papel” de minoria na sociedade. Essa frase sempre chamou minha atenção para refletir sobre como que as comunidades tradicionais de terreiros de candomblé, em especial a comunidade onde eu resido e participo do processo de (re)cosmologização ancestral bantu indígena, têm se organizado para combater esse *modus operandi* do capitalismo. Um sistema político, social e econômico capaz de enriquecer um grupo da camada das elites que historicamente tem promovido desgastes e opressões contra o povo pobre e de terreiro, no caso aqui de tradição ou linhagem bantu-indígena.

<sup>13</sup> KAFURENGÁ, 2017, p. 30.

O SAT Costa do Dendê aciona um conjunto de saberes ancestrais da cultura Bantu Indígena vividos nas práticas agrícolas, no cultivo do dendê e na agricultura de subsistência, de modo principal; em práticas ritualísticas, que propagam o cultivo e o uso de ervas medicinais e folhas sagradas; e em práticas simbólicas, que fortalecem e difundem o seu patrimônio tangível e intangível, bem como constituem planos de existência e a identidade desta comunidade. Assim, este SAT promove atividades continuadas relacionadas ao plantio e à colheita de seus produtos agrícolas de modo entremeado às práticas educativas da Escola Caxuté e do Museu da Costa do Dendê possibilitando a difusão das tradições, dos “cinco elementos (água, fogo, ar, terra e ngunzu) [...] e como estes se articulam para gerar uma cosmovisão que diferencia e alinha seres, estratégias, modos e fazeres.”<sup>14</sup>

Uma das dificuldades encontradas é a falta de rede para tratamento do esgoto primário. Em 2010, segundo a FUNASA, 34,5% dos domicílios e comunidades rurais estavam ligados a redes de abastecimento de água e apenas 5,45% possuem tratamento de esgoto sanitário. Assim, consideramos importante a manutenção e conservação do solo e do lençol freático constituindo um modo sustentável e estreitamente vinculado aos princípios ancestrais e tradicionais de uma comunidade de terreiro de candomblé bantu indígena. Outra dificuldade a ser mencionada é a falta de regularização da terra onde a Comunidade Caxuté e seus elos estão localizados. Além disso, importa mencionar a exploração da terra<sup>15</sup> e dos recursos naturais por agentes externos às comunidades e pelos grandes latifundiários na região. As águas da Costa do Dendê têm sido privatizadas pelas grandes fábricas de azeite que não funcionam de forma tradicional e o entorno das nascentes e dos rios têm sido tomados por fazendeiros gerando um grande impacto para o exercício dos rituais e cultos tradicionais da Comunidade Caxuté, visto que estes se expandem para além das fronteiras da Comunidade.

Este contexto geral produz um contexto de enfraquecimento da identidade coletiva negra e indígena, já que, a cada dia e pelas dificuldades citadas, há implicações para a salvaguarda e continuidade das manifestações e afirmações de pertencimento e fazer ancestral. Nesse sentido, a “garantia de acesso e preservação proporciona a continuidade destes povos e comunidades que demandam da natureza os seus recursos, na mesma medida em que cuidam da sua preservação” (BAHIA, 2016-2019, p.36-37). Assim, a Comunidade Caxuté e o Museu da Costa do Dendê “atuam na luta contra processos insistentes em tentar apagar os nossos saberes e fazeres” (Zwela à Tempo: Carta da Kizoomba Maionga 2017. Fonte: <https://comunidadecaxuteblog.wordpress.com>)

<sup>14</sup> LUANGOMINA, 2017, p. 3.

<sup>15</sup> O Relatório da III Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional de 2017, aponta que “as populações negras, pelo contexto histórico que lhe é peculiar devido ao processo de escravização, foram submetidas a um modo de exclusão de maior gravidade e de características próprias. Os dados indicadores nacionais de segurança alimentar e nutricional deixam evidente esta realidade” (BRASIL, 2007, p.14). A Comunidade Caxuté problematiza e questiona a produção desordenada da fronteira agrícola, especialmente, associada à monocultura, valorizando o policultivo e salvaguardando os modos de cultivo oriundos dos saberes dos nossos povos.



A tomada de decisões se dá em diferentes espaços coletivos do SAT Costa do Dendê. São realizados encontros mensais para discutirmos questões relacionadas à comunidade. Além disso, semanalmente, a comunidade realiza giras de saberes, na Escola Caxuté, bem como as práticas do Terreiro. E, frequentemente, são oferecidos cursos continuados e oficinas na Comunidade para novas práticas e novos conhecimentos para o público diverso. Junto a isso, a Comunidade Caxuté tem organizado grupos de trabalho para discussão de temas que perpassam a vida da comunidade, tais como sexualidade, saneamento, educação, salvaguarda. Por fim, o Museu da Costa do Dendê funciona diariamente para visitação. “O contato direto com os espaços expositivos, como os espaços sagrados da comunidade Caxuté, [...] conduz o visitante a viver a complexa experiência dos sentidos físico e espiritual do universo bantu-indígena, levando ao processo de difusão de saberes fundamentais desta cultura, enquanto elemento educacional oferecido ao público” (Fonte: [museudacostadodende.com/educação](http://museudacostadodende.com/educação)).

Importa ainda situar que o SAT Costa do Dendê criou o Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro Indígena, na Comunidade Caxuté, com o objetivo de abrir um diálogo entre a comunidade tradicional e a sociedade ampliada, para compartilhar a cosmovisão Bantu Indígena, em suas conexões entre biodiversidade e diversidade cultural, intermediada por saberes herdados desta ancestralidade. Para a preservação e dinamização dos saberes tradicionais como alicerce das práticas territoriais, o Museu da Costa do Dendê atua de modo principal na salvaguarda dos saberes tradicionais, os quais orientam o manejo agrícola baseado na biodiversidade e a inovação em novas formas de produtos e serviços.

O Museu,<sup>16</sup> atualmente, é um importante espaço da Comunidade Caxuté dedicado a abordar o patrimônio material, imaterial e ambiental da região, numa pesquisa iconográfica sobre as comunidades tradicionais, a diversidade ambiental, produtiva e suas manifestações culturais como o Zambiapunga, Capoeira, Burrinha, Marujada, samba de roda e a pesquisa sobre os quilombos e irmandades negras. O objetivo maior é dar voz às comunidades tradicionais, reconhecendo a importância do seu legado histórico e cultural, enquanto elemento vital para o fortalecimento da identidade do território.

Assim, a difusão dos saberes Bantu Indígena é o alicerce do Museu. Os saberes agrícolas, medicinais e sagrados, são abertos para que o/a visitante entre em contato direto com os espaços da comunidade Caxuté, visitando a Mata Atlântica, dendezeiros, cacauzeiros, as árvores sagradas, como a gameleira de Kitembu e, assim, viva a complexa experiência dos sentidos físico e espiritual deste universo, levando ao processo de difusão e salvaguarda deste patrimônio. Prioriza-se um direito em instituir um espaço museal com foco em evidenciar a importância do seu legado para a identidade do território, enquanto

---

<sup>16</sup> O Museu foi viabilizado através dos recursos da Comunidade Caxuté e o apoio do Programa de qualificação Design Dialógico: Uma Estratégia para Gestão Criativa de Território, do Instituto de Design e Inovação, obtidos através da política de editais da Secretaria Estadual de Cultura do Estado da Bahia (SECULT).

ação de salvaguarda e abertura de novas possibilidades de sustentabilidade do sistema.

Valorizar e visibilizar o legado histórico e cultural das comunidades tradicionais é fundamental pro fortalecimento da identidade e sustentabilidade. Nesse sentido, o Museu é um importante instrumento político de preservação dos saberes e fazeres identitários e também um espaço de compartilhamento dos valores da comunidade para o fortalecimento da ancestralidade. A implementação do Museu da Costa do Dendê articulou as demandas de comunicação e dinamização das tradições locais e ao mesmo tempo, contribuiu para a continuidade destas tradições. Hoje, a comunidade conta com uma área expográfica e educacional de  $1.000m^2$  que inclui um espaço permanente de venda dos produtos do SAT, que mantem um fluxo de visitação continua de diversas universidades e pessoas individualmente.

---

## MAM'ETU KAFURENGÁ: TRAJETÓRIA DE VIDA E RELIGIOSIDADE

---

Neste capítulo apresento ao leitor a trajetória de vida e iniciação religiosa de Mam'etu Kafurengá, sacerdotisa do terreiro Caxuté. Além disso, evidencio os legados dos nossos ancestrais na formação religiosa da comunidade Caxuté e no candomblé de tradição Angola na Costa do Dendê na Bahia. Para isso, trago depoimentos, entrevistas, relatos orais e escritos que contam a história do povo que compõem a direção do Terreiro Caxuté.

As entrevistas realizadas e registradas nesta dissertação contribuirão para estudos e pesquisas futuras sobre nosso povo já que diante o levantamento realizado não encontrei registros de trabalhos acadêmicos que dissertem sobre Mãe Mira, exceto os que eu mesmo realizei durante a graduação, nem mesmo sobre o Taata Sibouamim, tão pouco sobre Mãe Elvira. Penso que cada palavra proferida pelo nosso povo é capaz de passar informações capazes de revelar histórias de nossos antepassados não somente através da fala, mas das expressões corporais que nos indicam caminhos os quais nos levam aos meandros da vida privada.

Não pretendo com esse trabalho erguer um monumento de idolatria, mas sim trazer à tona aspectos da vida de sujeitos que carregam o saber ancestral apagado e silenciado pelo poder colonial. A partir da identificação e acolhimento de suas trajetórias e com o cruzamento de diferentes fontes históricas, ao longo das leituras realizadas em livros, artigos e entrevistas no processo de desenvolvimento desse trabalho.

Esta pesquisa, portanto, trata-se de uma biografia contemporânea que dialoga com diversos teóricos constituindo uma abordagem que aponta para a questão do desafio biográfico e a relação do Indivíduo e o Contexto. Não se trata de um trabalho de biografias lineares, mas da análise de aspectos relevantes sobre as suas trajetórias<sup>1</sup> em especial aquela feita por Mam'etu Kafurengá junto a sua atuação na Comunidade Caxuté com a Educação Popular e a Pedagogia do Terreiro.

Nesta biografia aponto para um momento de superação das biografias tradicionais, em que se construía o personagem-objeto visto em si mesmo, solitário e isento aqui,

---

<sup>1</sup> BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: *Usos e abusos da História Oral*. Organização: Marieta Moraes de FERREIRA e Janaína AMADO. Rio de Janeiro: Editora da UFG, 1996. p. 167-182; LE GOFF, Jacques. *São Luís: Biografia*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1999; LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: *Usos e abusos da História Oral*. Organização: Marieta Moraes de FERREIRA e Janaína AMADO. Rio de Janeiro: Editora da UFG, 1996.

entretanto busco o biografado no seu movimento de vida, como sujeito ativo em suas contradições. O foco desse capítulo é a trajetória de Mam'etu Kafurengá entendendo que o ambiente em que viveu é o cenário para as ações desta mulher com outros sujeitos. Neste sentido, o seu universo pessoal e coletivo foi incluído nos mais variados espaços.

Observá-la em sua atuação cotidiana na Comunidade de Terreiro Caxuté e principalmente como intelectual que desenvolveu a Pedagogia do Terreiro como conceito como agente multiplicador de ideais, sentimentos e realizações dentro e fora de nossa comunidade. Rastreado os caminhos percorridos por Mãe Bárbara, a Mam'etu Kafurengá, sua trajetória será narrada no conjunto de experiências individuais e sociais, e, assim, dando forma a uma biografia dinâmica e fecunda.

Peço *bandajira*, passagem, para falar de uma sacerdotisa que é símbolo de um legado da resistência afro-brasileira, conhecedora dos saberes da terra e para ela retornou para constituir e organizar sua comunidade religiosa, em meio a um território de identidade marcado pela perseguição feita pelo cristianismo e também pelas heranças da colonização.

Ao narrar à vida de Mam'etu Kafurengá procuro, entre outras coisas, apresentar a sacerdotisa refletida por ela mesma através dos discursos religiosos, jornalísticos, literários, etnográficos, historiográficos e memorialísticos. Construir a sua narrativa através de suas ações sociopolíticas empreendidas nos diversos espaços onde atuou e recolher dados dispersos, elaborados por contemporâneos que conviveram e compartilharam experiências nos diversos momentos da sua vida. Observando suas linearidades e contradições na dinâmica da sua existência nas dimensões do público e do privado. Mãe Bárbara foi entrelaçada nos fios da humanidade de sujeito social em sua historicidade.

Escolhi narrar a história do nosso povo através das vozes desses sujeitos é ir além do que já foi levantado na historiografia tradicional sobre as comunidades de terreiro, pois esse trabalho não buscar apenas analisar seus discursos, mas fazer ecoar essas vozes tantas vezes silenciadas e que necessitam serem ouvidas a fim de contribuem para a memória histórica da formação do campo afro-religioso da Bahia. As histórias narradas de geração a geração é uma das heranças dos povos africanos que tem por tradição formar guardiões da memória oral do seu povo.

Talvez, ainda hoje, são poucos os sacerdotes de candomblé que possuem acesso à leitura e escrita ou até mesmo ao registro das suas memórias e trajetórias de vida. Esses relatos são heranças imateriais de valor inestimável para nossa comunidade, como destaca Levi quando diz que “a sua voz se fez ouvir e ecoou nas páginas escritas ao longo da sua vida”.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> LEVI, Giovanni. *A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 22-23.

Figura 4 – Mam’etu Kafurengá abraçada com Luangomina, e Mam’etu Ndenge Odemina ao fundo do lado de Kafurengá



Fonte: Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro-Indígena – Caxuté.

### 3.1 Bárbara menina nas palhas de *Tempo*

Maria Balbina dos Santos nasceu no dia 3 de Dezembro de 1973, no povoado de Covoada, em Água Sumida, local hoje pertencente à Cidade de Tancredo Neves na Bahia. Filha dos lavradores, seu Elpídio Luís dos Santos e de Alzira Félix dos Santos, logo passou a morar à cima do “Rapatição” no Taboado, no distrito de Serra Grande, pertencente à cidade de Valença- BA, lugar em que seus pais moravam. Seus pais são do Rapatição, são filhos de sambador e por isso Kafurengá afirma que gosta do samba e da sua/nossa ancestralidade. Mãe de um único filho biológico, Heráclito dos Santos Barbosa – Taata Luangomina, membro do terreiro Caxuté.

Serra Grande é um território rural, em caráter de distrito, no território do Baixo Sul da Bahia. Essa localidade sempre se destacou no meio agrícola pelo desenvolvimento da cultura cacaueteira, mandioca e seus derivados, pimenta do reino, guaraná, cravo etc. Assim, no espaço campesino e, desde sua infância, as marcas e traços identitários das comunidades do distrito rural de Água Sumida e de Serra Grande andam presentes nos seus afazeres cotidianos, foi nesse contexto que conheceu diversos instrumentos de trabalho do campo, se alimentou de todas as tradições e culturas presentes naquele povoado que tem presença negra e indígena significativa as quais foram preponderantes na sua história de vida.

A sua mãe biológica, Mam'etu Odemina, nos conta como foi a sua criação e infância de mãe Bárbara:

Meu nome é Alzira Félix dos Santos, minha *djina* é Odé Mina, eu não tinha experiência de vida nenhuma sobre terreiro, mas Maria Balbina, conhecida como Mãe Bárbara, com cinco anos de idade ela já tinha, virava no santo, então eu ficava assustada, não sabia o que tava acontecendo na vida dela. Levei ela num lugar, numa casa dum rezador, pra rezar, pra ver o que era que ela tinha e só que aí em falta de conhecimento nenhum, de vida espiritual, apesar que eu já nasci com esse dom, mas num conhecia, então levei nessa casa, isso aí eu fui buscando mais saber o que era que tinha. Aí foi que eu descobri que ela era de santo, que ela todo momento o santo tomava o *mutue* dela, e aí foi uma escola que eu fui passando, uma trajetória que eu fui passando, e aí foi quando que ela começou, fez as obrigações dela tudo e foi aí que nasceu o terreiro Caxuté.<sup>3</sup>

Mesmo sem conhecer os caminhos do Candomblé, mãe Odemina procurou na nossa raiz Indígena e na sabedoria popular o tratamento para sua filha e nesse período passou a viver no terreiro Caxuté.

A escolarização de mãe Bárbara iniciou-se no prédio escolar João Alves (no Taboado) da alfabetização à 4ª série. A educadora da instituição senhora Analíce Alves e a diretora escolar Helena Bulhões, são pessoas do afeto e memória da sacerdotisa que gostava da sua escola e amava os seus professores. Na 4ª série, estudou com a professora Maria da Conceição, que é natural de Maricoabo, distrito de Valença/BA. Ao completar a quinta série saiu para estudar no município de Mutuípe, no Ginásio Polivalente, em suas memórias ela cita,

Lembro-me muito por que eu tomava aulas de educação física e o nosso professor fazia bastantes atividades e a mais que eu gostava era a de plantar as árvores, principalmente, no dia do Meio Ambiente, momento em que todos os alunos e a comunidade se encontravam na cidade de Mutuípe, nas ruas da cidade. Além disso, desfilei nos concurso das Lindas Camponesas e ganhei em primeiro lugar, nos meus 15 anos.<sup>4</sup>

Muito comunicativa desde menina, mãe Bárbara descreve com emoção a sua alegria quando desfilava nos eventos do “sete de setembro” do Colégio Polivalente, gostava de todas às disciplinas lecionadas na escola, principalmente, artes, educação física e filosofia. Trabalhava com muitos potes de gesso nas aulas de Artes, só não gostava de Matemática e lá a nota média era seis, em um colégio “muito puxado”, diz ela, mas a mesma confessa que aprendeu muito e que sente muitas saudades de sua época de infância. Em suas palavras,

Só estudei e conclui a quinta série no Polivalente, não pude ficar lá porque um homem queria namorar comigo e minha mãe me tirou de lá. Saindo

<sup>3</sup> Entrevista realizada na Comunidade Terreiro Caxuté em janeiro de 2019.

<sup>4</sup> Mam'etu Kafurengá, em entrevista, concedida em 2014.

do Polivalente, vim morar em Valença para estudar a sexta série no Colégio Estadual Gentil Paraíso Martins, ia e voltava todos os dias na caminhonete de Zé de Américo, que carregava os estudantes no trajeto de Valença para Serra Grande. Nesta época, houve muitas brigas na minha família com os meus pais, por conta de uma mulher que meu pai teve um relacionamento amoroso fora do casamento, o qual desestruturou toda a nossa vida familiar na época. Houve muitos problemas na vida de minha mãe, eu era a filha mais velha. Daí fui obrigada a sair da escola. . . Desde os nove anos, eu comecei a sentir uma dor de cabeça, e muita dor no estômago, passando a ficar doente, a partir daí dessa dor de cabeça que surgiu aos nove anos de idade. Vindo para Valença para estudar conheci um porteiro do Colégio Gentil Paraíso Martins, ele me indicou a casa de Mãe Mira.<sup>5</sup>

A partir deste momento começa sua vida religiosa no Terreiro de Mãe Mira, na Rua do Cajueiro. Sem conseguir concluir os estudos, por uma série de questões de ordem familiar, mãe Bárbara levou muito tempo sem ir para à escola. Voltando a estudar algumas anos depois, no curso supletivo da Escola Manoel Marques, em Maricoabo-BA. O incentivo e apoio familiar, meu e minha avó Alzira-Odemina foram fundamentais para que mãe Bárbara retornasse a sala de aula. Posteriormente se matriculou no Colégio Estadual Gentil Paraíso Martins para concluir o ensino médio no programa Educação de Jovens e Adultos no curso *Tempo de Aprender*.<sup>6</sup>

Em meados do ano de 2013 e 2014, mãe Bárbara foi convidada á cursar Pedagogia no Instituto de Educação Social Tecnológico (IESTE) em Valença, nesta época seus familiares incentivavam a ida de Kafurengá para a faculdade, local que ela amou e encontrou vocação nos caminhos da academia, concluindo o curso de Pedagogia em 2017.

Em sua trajetória sacerdotal, Kafurengá é mam'etu riá nkisi sacerdotisa do candomblé Bantu-indígena fundadora do Terreiro Caxuté (cujas casas estão localizadas em Maricoabo e Serra Grande, no mesmo município). Em 2009, fundou a Associação Religiosa e Cultural (ACULTEMA) e foi escolhida para ser coordenadora da Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro (FENACAB) no ano de 2012. Tem filhos de candomblé e seguidores em diversos estados brasileiros e fora dele. É idealizadora da Pedagogia do Terreiro e fundadora da Primeira Escola de Religião e Cultura de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia, na qual atua como diretora. Por razões metodológicas, na seção a seguir faço

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Segundo informações no site do Governo do Estado da Bahia, o Tempo de Aprender “É um curso de matrícula e estrutura didática semestral. As aulas são semipresenciais, pois colocam-se como oferta própria àqueles educandos que trabalham em turnos ou dias alternados e não podem frequentar a escola regularmente. Os alunos poderão frequentar a escola três vezes por semana e têm garantido o direito de aproveitamento de estudos já realizados nos diferentes componentes curriculares. O curso total é composto de dois (02) segmentos distribuídos ao longo de quatro (04) anos:

- Tempo de Aprender I (equivale ao 2º segmento da educação fundamental)
- Tempo de Aprender II (equivale ao ensino médio)”

um recorte na trajetória de vida de Mam'etu Kafurengá para narrar sua história como pedagoga e idealizadora da educação pautada na Pedagogia do Terreiro.

### 3.2 Mam'etu Kafurengá a pedagoga do Candomblé

As pedagogias mais eficazes nos processos de destruição de seus saberes, suas identidades, de sua produção como inferiores, sub-humanos, da produção do despojo de seu lugar na história da produção cultural e intelectual passam pela subversão material de sua vida cotidiana. Ao destruir, afetar a produção da vida dos coletivos, são afetadas na raiz as capacidades humanas, os saberes colados a essas formas de sua produção. São destruídas as formas ancestrais de viver, de produção da vida humana, das identidades e dos saberes”.<sup>7</sup>

Kafurengá nos oferece uma pedagogia afirmativa da Comunidade Caxuté, fico imaginando que, talvez, Paulo Freire esteja muito feliz com as pedagogias que dentro do Brasil têm sido desenvolvidas, ou seja, outras formas de educação não pautadas no modelo brasileiro de educação institucional vigente nas escolas públicas. Em 2017, ano em que concluiu seu trabalho de conclusão de curso, a Mam'etu nos presenteou, as margens do Rio Paraguaçu, sobre o que se trata a Pedagogia de Terreiro:

Eu sou Mam'etu Kafurengá, estou nessa cidade pela importância do conhecimento da Pedagogia do Terreiro na ancestralidade Bantu, aqui em Cachoeira. Procurando afirmações e cada vez ser empoderada, dentro desse contexto da militância Bantu para a Pedagogia do Terreiro Caxuté. *A Pedagogia do Terreiro está construída nas praças, está construído nas profundezas dessa água doce, desse encontro de água salgada com água doce, está construído no sangue que jorraram nesta cidade para ter esse momento histórico, que é o momento da africanidade com a sua ancestralidade.* Esse momento é um momento ímpar, o momento que Táta Luangomina está fazendo mestrando aqui nessa cidade, fazendo esse intercâmbio para essa vivência do território do Baixo Sul com Cachoeira, aqui no Recôncavo. A Pedagogia do Terreiro vai para além do espaço físico do Caxuté. A Pedagogia do Terreiro está em todos os espaços, formais ou não formais, que se encontra na dimensão afro e ameríndio. A minha trajetória na cidade de Cachoeira, começou em uma visita na casa de Mãe Filhinha e na casa de Manuel Line da Murutuba. Valença ela tem uma importância muito grande na minha vida, que foi onde eu nasci, foi aonde eu me criei, foi aonde eu me afirmei como militante e muzenza e Mametu na cidade de Valença. “Aqui é um momento histórico, no qual eu pude estar nesse momento aqui, nessa segunda-feira, para esse empoderamento e para tá com nosso Tatetu Kavungo” (Depoimento de Mam'etu Kafurengá, no banco histórico de Cachoeira). [Grifo nosso]

Para a Mam'etu a Pedagogia do Terreiro configura-se como uma prática educacional que nasce do respeito aos saberes ancestrais e memória histórica passadas por várias gerações de nosso povo as quais se fundem aos elementos da natureza e ao cotidiano das

<sup>7</sup> ARROYO, Miguel Gonzalez. *Outros sujeitos, outras pedagogias*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. p. 73.



práticas do Candomblé Angola, da educação popular e autônoma, preconizada por Paulo Freire.

Camilo Afonso, que atuou na Casa de Angola em Salvador-BA, escreve me ajuda a pensar o que são saberes tradicionais africanos presentes em nossas comunidades de terreiro. O autor desenvolveu uma importante pesquisa de reafirmação dos laços ancestrais presentes em países de procedência Bantu:

Ou seja, a escola dos saberes tradicionais africanos presentes no Candomblé é o próprio candomblé. Ali existe um aprendizado contínuo e sistematizado, cuja primeira etapa tem a ver com a iniciação. O Candomblé é o espaço ideal e vital para a preservação da identidade dos Terreiros de matriz africana, sobretudo, bantu e Congo-Angola, como são conhecidos na Bahia, e de modo geral, em todo o Brasil.<sup>8</sup>

A vida de Mam'etu Kafurengá marca hoje a história da região da Costa do Dendê, assim como, as histórias de vida de outras sacerdotisas do culto afro-religioso, tal como, Mam'etu Kasanji, Maria Neném, Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Beata de Yemonjá, Makota Valdina Pinto, Mãe Jaciara Ribeiro, Mãe Olga de alaketu e tantas outras importantes mulheres de *ngunzu* e *asé*.

Ao sistematizar o conhecimento da Pedagogia do Terreiro, Mam'etu Kafurengá, se tornou referência educacional para nossa comunidade, bem como, para o campo dos estudos sobre história e cultura africana e afro-brasileira. Suas práticas, seus textos e a escola Caxuté são giras de saberes disseminados por Kafurengá estão em consonância com as diretrizes educacionais no escopo da Lei 10.639/03 que tornou obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana no ensino básico, de maneira a ressaltar a importância da cultura negra na formação da sociedade brasileira.

As bases educacionais da Pedagogia do Terreiro se instituiu em nossa região como processo educacional de combate ao preconceito e a discriminação racial no Brasil. A mesma tem buscado desenvolver um modelo de educação pautado nos saberes ancestrais que estão presentes nas vivências de seu terreiro de candomblé e dos terreiros de candomblé que a mesma descende.

Kafurengá grafa na história do baixo sul da Bahia e na história do Brasil enquanto sacerdotisa de Candomblé a produção de saber em que registra o processo de educação dentro de um terreiro de candomblé, de modo a fazer circular os saberes ancestrais de origem africana e indígena no território identidade da Costa do Dendê:

Por tudo isso, acreditamos que as contribuições bantu à civilização brasileira e baiana já não podem ser ouvidadas, mas devem abrir novas agendas de pesquisas e de intercâmbios em diversos campos do saber, para que a justiça seja feita no reconhecimento da sua participação na

<sup>8</sup> AFONSO, 2016, p. 285.

construção deste novo mundo. E que as gerações presentes sintam-se vinculadas aos povos que lhes deram nome, e as futuras possam conhecer e vangloriarem-se do seu patrimônio cultural material e imaterial de origens africanas, quer sejam bantu ou iorubá.<sup>9</sup>

A Comunidade Caxuté tem sua história registrada na literatura por uma mulher que tem marcas na pele das diferentes tradições absorvidas em sua mente diante de experiências capazes de combater o epistemicídio negro e Indígena. Kafurengá, assim como outros referenciais no candomblé, fez alicerce para a organização da comunidade afro-brasileira e para a região do Baixo Sul na Bahia é pauta histórica ter uma sacerdotisa escritora sem grandes oportunidades para tornar-se doutora legitimada pela academia, mas com força, coragem e persistência de seu povo na luta cotidiana volta-se para o passado dos povos originais do Brasil para visualizar o processo de escravização e de colonização do seu povo. Ela busca reinventar a sua história para não ficar na invisibilidade que tem atingido, principalmente, as mulheres negras e Indígenas.

A Mam'etu oferece, como diz Kabengele Munanga, “caldo bom para os estudos afro-brasileiros” e sendo seguidor da sua ordem, tem orgulho cotidianamente dos aplausos que essa pedagogia desenvolvida por Mam'etu tem conseguido de um público não somente da sua região, mas a nível nacional e internacional. Mais lindo que qualquer tipo de fama a nível nacional e internacional é ver pessoas de candomblé e estudiosos desejando exemplares do livro *Pedagogia de Terreiro* para conhecer sobre experiência da primeira escola de matriz africana no baixo sul da Bahia de Mam'etu Kafurengá.

Tomo as reflexões de Paulo Freire para pensar sobre quem é esta pedagoga, pois Freire nos ajuda a entender a educação como prática da liberdade, nos fazendo imaginar como uma mulher Afro-Indígena que nasceu na zona rural e constrói saberes pautados na experiência do viver também produz uma educação como prática da Liberdade, Paulo Freire nos escreve dizendo que “a educação como prática da liberdade, ao contrário daquela que é prática da dominação, implica a negação do homem abstrato, isolado, solto, desligado do mundo, assim como também a negação do mundo como uma realidade ausente dos homens.”<sup>10</sup>

A comunidade Caxuté se orgulha em ter esta mulher que colocou seu corpo, sua vida e sua trajetória em cada alicerce que sustentam as paredes do terreiro de candomblé nessa aldeia para que futuras gerações possam tomar o que aqui escrevo não só como um discurso egocêntrico para receber um título acadêmico ou por pertencer à ordem dessa sacerdotisa, mas se trata de reconhecer o legado que esta mulher tem plantado e regado a cada dia para garantir o fundamento e a existência.

Marcada pela presença dos saberes da terra, em meio à vida na zona rural e o trabalho juntamente com seus pais para sustentar a família, foi marcada pela opressão do

<sup>9</sup> AFONSO, 2016, p. 303.

<sup>10</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. [S.l.]: Paz e Terra, 1970. (Coleção O Mundo, hoje). p. 70.

colonialismo que por sua vez é combatido com as forças dos mkises, dos caboclos e a a militância sócio-política de defesa da religiosidade do Candomblé no Brasil.

Mam'etu Kafurengá compõe a arquitetura dos saberes que compartilha a partir do que aprendeu desde as lavouras com o plantio ao cultivo da terra e assim constrói o reconhecimento diante as comunidades de Candomblé da Bahia, que possibilitaram a uma mestra de saberes e fazeres, capaz de ensinar para as novas gerações a importância de se construir comunidade e educação em conjunto como pauta importante.

Escrevo sobre uma mente que a todo o momento voa pelos cantos do mundo sem precisar sair do seu lugar de origem, conhecida por suas características como conselheira, política, combativa, mediadora de conflitos, educadora e liderança religiosa, elementos que conferem poder e autoridade como exemplo. Mam'etu kafurengá e sua comunidade não criam apenas uma escola física, mas de pensamentos, em que valores do candomblé marcam a identidade da comunidade negra da região.

A preocupação deste trabalho consiste em apresentar alguns aspectos teóricos fundamentados na obra Paulo Freire ao que ele denomina de *pedagogia do oprimido*, onde destaca que a educação precisa ser forjada junto e não para a luta incessante de recuperação de humanidade. Trata-se de uma Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto da reflexão dos oprimidos, obtendo como resultado o engajamento necessário na luta por libertação em processo de fazer e refazer.<sup>11</sup> A Pedagogia do Terreiro de Mam'etu Kafurengá têm muito a ensinar a academia por seus discursos reverberarem a potência de uma educação libertadora preconizada na obra de Paulo Freire.

### 3.2.1 O impacto da educação do Caxuté

Muitas vezes o processo de educação no Caxuté pode se confundir com os rituais desenvolvidos por Mam'etu Kafurengá e suas divindades, pois na maioria dos rituais, ou em quase todos, temos a participação do sagrado dialogando com a comunidade em questão. Falar em educação de terreiro é, também, construção espiritual, ecológica e humana que se constrói em um ethos educacional com base nos ensinamentos da natureza, divindades e cosmos que cada ser possa acreditar isso é inclusive uma atitude cultural.

Muitos filhos iniciados no Caxuté desdenham: “eita, já vem mãe com palestra”, e ignoram o processo de ensino como também a educação antirracista e de descolonização o que em muitos casos afastam pessoas, que iam ao terreiro em busca livros de feitiço, aprender a fazer ebós pra vencer demandas, conquistar ou “amarrar” homens e mulheres reiterando a folclorização criada sobre os terreiros. No entanto, a escola Caxuté tem se empenhado em desenvolver um processo de ensino capaz de retirar ou de modificar a mentalidade colonizada de diversos sujeitos e membros que procuram o Terreiro Caxuté.

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 32.

Figura 5 – Mam'etu Kafurengá ensinando ao muzenza Luango práticas ancestrais de adoração à água de Hongolo, 2014



Fonte: Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro-Indígena – Caxuté.

A educação é um fenômeno complexo, composto por um grande número de correntes, vertentes, tendências e concepções, enraizadas em culturas e filosofias diversas. Como toda educação é política, como nos ensinou Paulo Freire, ela não é neutra, pois, necessariamente, implica princípios e valores que configuram certa visão de mundo e de sociedade. Daí existirem muitas concepções e práticas da educação. Não dá para falar de uma educação em geral, separando-a de seu contexto histórico. É preciso qualificar de que educação estamos e em qual ponto de vista ela está pautada, pois toda educação é necessariamente situada historicamente.<sup>12</sup>

Em nossos ensinamentos há ênfase de que a Escola Caxuté nasceu do pensamento nobre de Mãe Mira, Mam'etu Kassange, quando fundou a antiga Creche Lar de Amparo um Pedacinho de Mim, que tinha por objetivo dar às crianças acesso à educação. Seu sonho dormiu, mas acordou configurado com força e vigor em Escola Caxuté, que a sua filha Mam'etu Kafurengá, Mãe Bárbara de Caxuté, recriou quebrando paradigmas e se o transformou nesta iniciativa que hoje tem o devido reconhecimento do Governo Federal.

Recorremos a mitologia de uma ave que pode expressar o que seria a escola Caxuté:

<sup>12</sup> GADOTTI, M. Educação Popular, Educação Social, Educação Comunitária: conceitos e práticas diversas, cimentadas por uma causa comum. In: IV CONGRESSO INTERNACIONAL DE PEDAGOGIA SOCIAL: DOMÍNIO EPISTEMOLÓGICO,, 1, Brasília. *Revista Diálogos: pesquisa em extensão universitária*. [S.l.: s.n.], dez. 2012. v. 18, p. 10-32. p. 10.

Figura 6 – Mam'etu Kafurengá e alunos da escola Caxuté na lavagem de Nossa Senhora do Amparo, 2015.



Fonte: Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro-Indígena – Caxuté.

o Sankofa. Na literatura o Sankofa caminha para frente trazendo consigo sua ancestralidade africana. Nosso público-alvo são membros da Comunidade Caxuté, estudantes, curiosos e pesquisadores acadêmicos que tenham o interesse pela temática Cultural e História Africana e Indígena.<sup>13</sup>

Sobre a imagem 6, há uma criança da Escola Caxuté exibindo quadro com a imagem de Mãe Mira, entre duas outras alunas que seguram exemplares do livro Brasil Afro-Brasileiro, durante a Lavagem do Amparo 2015. No fundo Mãe Bárbara sob a regência na condição de Mam'etu Kafurengá como Coordenadora da FENACAB, na manifestação pública do Candomblé valenciano.

O *site* oficial da Nzo Tumbansi<sup>14</sup> noticiou também sobre a realização da Conferência reconhecendo o trabalho que vem sendo feito no Baixo Sul da Bahia para a salvaguarda da memória religiosa de Mãe Mira, assim escreve a redação do site: “Aconteceu 18 de maio de 2016, a Conferência do Coletivo de Estudos e Pesquisas de Matriz Africana”, onde foi discutido “Ancestralidade Bantu no Baixo Sul da Bahia: memória e convivência religiosa”

<sup>13</sup> LUANGOMINA, Táta. *SERAFRO: Comunicação Negra*, 27 out. 2015. Disponível em: <<http://serafro.blogspot.com.br/2015/10/escola-caxute-premiada-pela-fundacao.html>>. Acesso em: 13 nov. 2016.

<sup>14</sup> Segundo informações do seu próprio site o terreiro está localizado na Rodovia Armando Sales, 5205 – Recreio Campestre – Itapeccerica da Serra/SP – Brasil, sendo o Nzo Tumbansi, uma Comunidade Tradicional de Matriz Congo-Angola (Bantu) liderada pelo Taata Katuvanjesi de Kavungu.

no auditório Tempo Livre, da Escola Caxuté.

O objetivo da conferência foi alimentar o acervo do memorial Mam'etu Kasanji, idealizado pelo Taata Luangomina, pesquisador sobre a trajetória de Mãe Mira (Mame'etu Kasanji) que estará sendo criado pela Associação Religiosa e Cultural Terreiro Caxuté Tempo Marvila Senzala do Dendê, para, como também, contribuir com a produção de registro sobre a convivência religiosa de dois sacerdotes que tiveram em suas vidas a presença sacerdotal da saudosa rainha negra do território do Baixo Sul. A conferência trouxe trocas de experiências do Taata Kwa Nkisi Katuvanjesi e da Mame'etu Kwa Nkisi Kafurêngá (Nzo Tumbansi, maio de 2016).

### 3.3 Nzo Diandelê: o “palácio” bantu da Costa do Dendê

Nesta seção farei uma breve abordagem sobre o legado do Terreiro Nzo Diandelê na região do Baixo Sul da Bahia. Em seguida, trago algumas problematizações no âmbito da continuidade dos legados entre esses terreiros e o Caxuté. Diante das relações estabelecidas entre esses dois terreiros, indagamos: esses terreiros consistem em um projeto de herança das ações de Mãe Mira? Ou representa a consolidação de um projeto já pensado por ela? Para responder aos questionamentos consultei o dizem os nossos mais velhos e nossas mais velhas. Convido o leitor a uma escuta atenta do que dizem nossos mais velhos e mais velhas.

A respeito da matriarca da Comunidade Caxuté, Mãe Mira (ver figura 7), vejamos a fala do *taata kwa nkisi* Katuvanjesi, coordenador nacional do ILABANTU<sup>15</sup>, onde o sacerdote fala da importância da Comunidade Caxuté e suas ações para salvaguarda da memória de Mam'etu Kasanji, ele cita,

O trabalho que o terreiro Caxuté está fazendo é um dos mais importantes já vistos por uma comunidade tradicional de terreiro de Candomblé e colocar em evidência a importância de Mãe Mira é também de grande valia para revitalização histórica da marcante presença Bantu no Candomblé do Baixo Sul da Bahia. Mãe Mira teve uma importância enorme na consolidação do Candomblé e a sua instituição naquela área e, eu acho que é de uma atitude mais digna que um terreiro de Candomblé possa fazer com a grande expoente que foi Mãe Mira do Cajueiro, Mam'etu Kasanji.<sup>16</sup>

Pedrinho, o filho de Lucimar e neto de Mãe Mira, conta em entrevista que tinha muito apego à sua avó e que a chamava de “mainha”. Ele também relatou que dentro dessa comunidade havia uma creche infantil criada por sua avó, o nome era “Creche Lar de Amparo um Pedacinho de Mim”. Isso evidencia que dentro dos terreiros de Candomblé Angola a educação e o cuidado com as crianças sempre estiveram presentes.

<sup>15</sup> Instituto Latino Americano de Tradições Afro Bantu.

<sup>16</sup> Taata Katuvanjesi, entrevistado em maio de 2016.

Figura 7 – Mãe Mira, a Mam’etu Kasanji. Acervo Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro Indígena, foto de 1997



Fonte: Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro-Indígena – Caxuté.

Na imagem 9, vemos Mãe Bárbara atrás de Mãe Mira com a quartinha (pote de barro) branca pintada de bolinhas vermelhas e verdes carregando água de cheiro na Lavagem do Amparo em Valença-Ba. Nessa imagem vejo Carolina, a criança presente na foto, neta de Mãe Mira, filha de Luiz Alberto, também conhecido por “Beto Feiticeiro”. Mãe Mira criou Caroline desde criança, eu brincava com ela.

Durante a realização desta pesquisa, utilizei da minha condição de membro da ACULTEMA – Associação da Comunidade Caxuté e na qualidade de líder fundador do Coletivo de Estudos e Pesquisa de Matriz Africana – Koiaqui Sakumbi para realizar ações de visibilidade da trajetória de Mãe Mira, por meio de Caxuté. Estes eventos realizados foram homenagens à Mãe Mira, que também aconteceu durante a *Lavagem do Amparo* na cidade de Valença-BA no ano de 2015, onde diversos cortejos de religiões afro-brasileiras e de matriz africana. Esse momento propiciou que os povos de terreiro pudessem rememorar a trajetória dessa sacerdotisa por meio de discurso e fotografias que fizeram alusão ao seu legado no Candomblé da Costa do Dendê, no Território de identidade do Baixo Sul da Bahia.



Figura 8 – Mam'etu Kafurengá com antigos membros do Terreiro Dandalunda Diandelê, 2016



Fonte: Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro-Indígena – Caxuté.

### 3.4 Trajetória do Taata Sibouamin (Pai João): iniciação de Mam'etu Kafurengá no Candomblé Angola

João Carlos Carvalho Miranda, mais conhecido com *Taata* Sibouamin, possivelmente adentrou aos solos do Baixo Sul da Bahia em 1978, ano que também iniciou sua vida religiosa no Candomblé de tradição Angola.<sup>17</sup> Nesse período o religioso enfrentou perseguições advindas de casas de Umbanda e de casas que cultuavam aos donos da terra, os caboclos e há a preocupação de registro dessas histórias em galeria que conte sobre o candomblé e a raiz Tumba Junsara.

Taata Sibouamin é um dos responsáveis pela organização da comunidade de candomblé na cidade de Valença, atuou como delegado e coordenador da Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro – FENACAB, fundador da Associação Instituição Centro de Cultura Afro do Baixo Sul da Bahia e atualmente é coordenador Regional da Associação Brasileira de Preservação Afro-ameríndia – AFA. Como representante legal dessa instituição no segmento de matriz africana das expressões afro-brasileiras na cidade de Valença na região do baixo sul da Bahia, ele contribuiu muito para a nossa comunidade.

Pai João fundou dois espaços de matriz africana: o *Ilê Axé Acaibou Boboia Sara*, atualmente chamado de *Unzó Nkisi Samba Kaiala Roxe Burungunzo ua Nzanbe Sara* em Valença/BA; também fundou a primeira filial que chama-se *Unzó Nkisi Moitumba Sara*

<sup>17</sup> Consultar endereço eletrônico <http://bojinanjunsa.blogspot.com/2013/01/tumba-juncara.html>, acesso em 22 de maio de 2019.



Figura 9 – Cortejo do Terreiro Diandele na Lavagem do Amparo, Valença/BA



Fonte: Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro Indígena.

em Santa Inês/Ba e a segunda filial *Unzó Nkisi Kaiala Roxe ua Nzanbe Sara* em Cairu/Ba. Geograficamente o seu terreiro em Valença -BA tem como endereço a Rua da Inglaterra – nº 121 – Muta – Bairro da Bolívia – Valença/Ba, e em Santa Inês a Rua Marechal Floriano, 420 – Centro, Santa Inês/BA.

Também foi o responsável por implantar dois terreiros de candomblé tendo seu nome como titular de ambos sendo que os dois espaços são de matriz africana. Destaco que a princípio o nome de seu terreiro era de nomenclatura *Ilê Axé Acaibo Boboia Sara*, nome este que remete aos nomes da Nação de Candomblé Ketu no Brasil, esse terreiro ainda hoje está localizado na Rua da Inglaterra, Bairro da Bolívia, em Valença-BA. O seu segundo terreiro localiza-se na cidade de Santa Inês, na Bahia, sendo este segundo dedicado ao culto dos caboclos e dos *Minkisi*. Como o Taata Sibouamim sempre afirmou, o terreiro localizado em Santa Inês é o Moitumba Sara. Taata Sararandu, um outro líder religioso de nossa comunidade em vida teve no Terreiro Moitumba, reafirmando a importância da casa e concedendo validade a fundação do terreiro de candomblé em Santa Inês.

A tradicional Lavagem do Amparo realizada anualmente em Valença-BA durante muitos anos foi organizada pelo Taata Sibouamim, mas sua participação só foi registrada como apoiador da Parada do Orgulho Gay em Valença. Ainda hoje, ele é um sacerdote conceituado dentro da região e aprendeu a lidar com burocracias do governo, foi um jovem muito forte pra assumir a sua homossexualidade e sua religiosidade. O candomblé

Figura 10 – Taata Sibouamim com Mam'etu Kafurengá, 2018.



Fonte: Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro-Indígena – Caxuté.

acolheu este jovem que depois viera a se tornar um pai de muitos filhos e filhas dentro do candomblé. As comunidades de terreiro devem muito respeito a esse religioso que soube mostrar ao poder público o quanto é importante respeitar as manifestações afro-religiosas, mesmo que em dados momentos fosse necessário negociar com o governo e igreja católica na busca da afirmação do candomblé.

Pai João foi um líder religioso que sempre causou polêmicas dentro de Valença-BA por apoiar campanhas políticas e sempre condenar a fala nas atividades da Lavagem do Amparo. Foi o Taata que conduziu diversos presentes de Yemanjá na costa litorânea do Baixo Sul e apesar dos contratemplos com sua casa de iniciação permaneceu dentro da família Tumba Junsara tomando suas obrigações com a atual sacerdotisa do terreiro, a mãe Iraildes Mesoeji.

Na trajetória dentro do candomblé, taata Sibouamim conheceu os meandros da religiosidade no Terreiro Diandelê que Mãe Mira já despontava juntamente com a Mãe Bela, a saudosa Kasendá. Certa feita, o Taata me contou em entrevista de campo, que gostava muito da Mãe Bela, que ela sabia de muitas coisas do Candomblé. Esse sacerdote foi o responsável pela reafirmação da ligação religiosa de Mam'etu Kafurengá com o Candomblé Angola, foi ele quem raspou e fez todos os processos de iniciação de sua filha Kafurengá dentro da sua casa-terreiro e posteriormente na zona rural de Cajaíba-BA.

Como pai de Kafurengá, foi ele quem plantou todos os fundamentos e assentamentos

Figura 11 – Foto da Feitura de Mam'etu Kafurengá com Taata Sibouamim. S/d.



Fonte: Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro-Indígena – Caxuté.

do terreiro de candomblé, também lhe deu os ensinamentos necessários pra sua mwona nkisi de Nlemba e Kitembu. Na cidade de Valença-BA existem muitos comentários sobre a obrigação de Kafurengá, por ter sido uma rica feitura. Nas obrigações de Kafurengá Taata Sibouamim sempre foi muito exigente e a fartura nas obrigações partiram de seu desejo, por isso as compras eram feitas em quantidades suficientes para alimentar toda comunidade religiosa, como de costume na época.

Segundo afirma *Taata* Sibouamim, por meio de entrevista gravada em áudio, a validade do documento de registro de feitura de Maria Balbina dos Santos, se encontra arquivado na Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro e a data confirmada e grafada em papel manuscrito por Taata Sibouamim afirma que ela foi recolhida de 22 de julho a 11 de agosto de 2001, dada a dijina em 11 de agosto de 2001, iniciada para *Nlemba e Tempo*:

Sua mãe não foi feita por Kasanji, ela viveu muito tempo, isso aí não escondo, ninguém pode esconder, ninguém tira isso dela, ela queria muito bem à Kasanji [...] sua mãe ela é filha legítima minha, eu fiz duas pessoas pra ela, dei à ela. Eu conheci Bárbara na casa de Mira, conheci lá, veio falar comigo pra tomar obrigação, foi ela mesmo, no início eu me escorei um pouco, pra não entrar em briga com Mira, me escorei pra não dar mas acabei dando o que tinha que dar. E, na época, também, Aristides Mascarenha (presidente da FENACAB) tinha me telefonado, pedindo que eu desse a obrigação de Bárbara, me pediu e disse: você coloca cuia, Ela fez tudo, tudo, tudo, [...] de navalha ela só teve uma que foi a minha, ela teve outras pessoas como mãe de santo dela, teve mais pessoas [...] Inclusive quem fez essa ficha fui eu, é minha (referindo-se a caligrafia em documento), [...] sua mãe foi feita sem defeito, sem defeito, nesse ponto aí a feitura dela eu defendo em qualquer canto e brigo com qualquer um pela feitura. Mais Bárbara nesse ponto de feitura, porque eu só posso falar da feitura, de outra coisa não posso, né, depois essas coisas não foi mais comigo, eu falo do que eu fiz, da feitura eu tiro o chapéu! Porque eu nunca vi até hoje, nuca vi? não! Minto, aí tá errado, a conversa, hoje em dia hoje em dia eu não vejo mais despachar um carregó de abiku como foi o de Bárbara, sua mãe é abiku [...] Meu sonho

era ter dado um rico deká à sua mãe. Não tenho raiva de sua mãe não, não tenho ódio dela não, muita gente pensa “mas João tu mais Bárbara só vive brigando os dois”, eu digo “é filho e pai”. Te digo com pureza d’alma, não tenho um pingo de ódio dela, tanto que quando eu vejo, eu beijo, abraço e tudo, não consigo guardar, não consigo dizer que criei um ódio de Bárbara, agora muitas eu não me envolvo muito na casa dela não é porque eu não estou me dando com ela não, é por causa de algumas pessoas que têm lá, por isso que eu não ia. Por Bárbara eu ia qualquer hora... se eu estiver num canto e ver tocar alguma coisa da feitura de Bárbara, o período que Bárbara estava na minha companhia, eu tomo a briga pra mim na hora! A feitura foi na tua casa em Cajaíba, tu estava no dia, Bárbara tirou todas as fotos, eu fiz questão que ela tirasse todas as fotos, ela tem tudo, eu fiz com tanto gosto aquela obrigação, que eu fiz questão mesmo que ela batesse foto por foto pra ninguém dizer que estava faltando isso [...] sou o terceiro e primeiro de navalha. Dentro de mim mesmo, não existe rachamento entre mim e Bárbara, porque o povo acha que eu mais Bárbara somos inimigo perpétuo, eu não sou inimigo de Bárbara. Muitas vezes eu não concordo com algumas coisas que Bárbara faz e depois já passou! [...] briga minha mesmo entre eu e Bárbara nunca teve, nunca discutir com ela. E Bárbara saiu da minha casa? Tô sabendo agora! Pois eu não sou sabedor que Bárbara saiu da minha casa! Por ela tá com Elvira, eu não sou sabedor que Bárbara está fora da minha casa. [...] Bárbara mesmo, o santo dela é de Nlembafurama e também Tempo, que ela já tinha não podia tirar, porque ninguém pode tirar o que Deus deu! Quem é doído? [...] Ela usou o kelê de Nlemba porque era dono do kamutuê dela, era o nkisi dela, é este! E botou o kelê de Ntembu, porque Ntembu é quem pegava ela mais frequente do que Nlemba... estava se apoderando como se fosse dono do mutuê dela, aí levou dois kelê... para não ter briga nem com um nem com outro, agradou um e agradou o outro. Eu prefiro perder a pessoa do que eu fazer uma coisa errada e quando eu não sei fazer eu vou aos meus mais velhos, ou então quando não tenho mais velhos eu desisto de fazer. Ela não me obrigou a nada, nem tão pouco tentei agradar pra ser um bom pai de santo, pra ser isso ou aquilo não. Eu fiz aquilo realmente, que o jogo me orientou! Foi muito bonito!<sup>18</sup>

Dentro do candomblé historicamente houveram rupturas, encontros, desencontros e reencontros em família diante a estrutura eclesiástica, o que por sinal é muito negativo para o desenvolvimento da sociedade afro brasileira no Brasil e em qualquer espaço. Contudo, os laços familiares dentro do candomblé é algo que sempre foi muito discutido internamente e pouco discutido fora do espaço religioso. Faz-se necessário uma discussão interna mais apropriada dentro das estruturas formais do candomblé para um diálogo a respeito da continuidade e descontinuidade de iniciados dentro dos terreiros, para a compreensão do que levam os religiosos do candomblé a brigar por espaço social de poder se na maioria das vezes estão no mesmo barco, marginalizados dentro do candomblé por um sistema opressor cristão e branco que a todo momento reinventa novas formas e práticas do racismo na direção de candomblecistas, umbandistas e pessoas que participam dos cultos tradicionais ameríndios.

<sup>18</sup> Taata Sibouamim, Valença-BA, em 14 de maio de 2018.

## 3.5 Caminhos entrelaçados: trajetórias de mulheres negras no Candomblé da Costa do Dendê no Sul da Bahia

Desde a UNILAB tenho estudado sobre a trajetória de Mãe Elvira, numa perspectiva de valorização das minhas mais velhas dentro do candomblé.<sup>19</sup> Nesta seção analiso a trajetória da Yalorixá Mãe Elvira Ajunsun Adê (coroa do rei da terra), enfocando o processo de reconhecimento do título de sacerdotisa no Candomblé, com a finalidade de dar visibilidade à história de vida dessa mulher não conhecida no cenário nacional, mas como muitas outras foram fundamentais para o processo de resistência e manutenção ao culto dos seus ancestrais africanos e afro-brasileiros. São muitas as mulheres negras que foram e são fundamentais na resistência ao culto dos seus ancestrais africanos e afro-brasileiros, para isso dialogaremos com a concepção de filosofia africana e filosofia da ancestralidade.<sup>20</sup>

### 3.5.1 Trajetória de Mãe Elvira Ajunsun Adê: encontro com o candomblé Ketu

Mãe Elvira nasceu na quinta-feira de 19 de junho de 1935, no município de Água Fria no sertão baiano, sua mãe era conhecida pelo apelido de “Senhorinha” e seu pai Serverino Silva. O ofício de sua mãe era cuidar do lar, dos animais, da plantação, do esposo e dos filhos, era rezadeira e “filha de santo” de um senhor chamado Constantino:

Quando ela vinha das matas, lá, vinha com todas aquelas folhas. Tinha uma mesa enorme no fundo do quintal, aí ela botava aqueles fechos ali... dentro de um quatinho coberto de sapé, aquelas barricas de cominho, lá não sei o que tinha ali dentro... [então ela era do axé!? – comenta Mãe Bárbara] era raizeira minha mãe, minha filha! Mas era uma raizeira, uma raizeira que tinha o segredo dela, né? Ela só vivia na casa de um homem lá que chamava Costantino, eu conheci esse pai de santo, era dois irmãos, a irmã e o irmão. Tudo que tinha lá ela ia, por isso que eu aprendi muitas coisas, como eu disse a você... que até hoje eu sei o canto do boi, quando derruba o boi... até hoje eu sei.

Ainda criança, Mãe Elvira partiu da sua cidade natal e foi residir na capital do estado da Bahia, a cidade de Salvador, para trabalhar como doméstica em casas de famílias. Até ocupar o trono de Yalorixá (um dos cargos mais importantes na hierarquia do Candomblé), ela fez um percurso que nos ajuda a pensar e a entender um conjunto de processos sociais compartilhados por outras mulheres negras de origem pobre do Recôncavo da Bahia durante um longo período da história desta região. Da mesma forma, sua trajetória evidencia aspectos importantes do saber e do fazer das mulheres dentro do Candomblé.

Conversar com esta filha de Obaluaìyé requer muita atenção e habilidade no ato de ouvir para que possamos compreender melhor o universo afro-religioso retratado pela

<sup>19</sup> LUANGOMINA, 2014, p. 747.

<sup>20</sup> Ibid.



Figura 12 – Mãe Elvira, na entrega do Deká à Mãe Bárbara do Terreiro Caxuté, na noite de 11 de agosto de 2010.



Fonte: Almir Bindillat (fotógrafo).

sacerdotisa que muitas das vezes se mistura com a própria história da sociedade baiana da época em que se fez presente. Quem visita o Ilê Axé Ajunsun Adê, situado no município de Valença na região da Costa do Dendê, na Bahia, poderá conhecer um pouco mais das histórias a respeito da ancestralidade de matriz africana vivenciada pela Yalorixá Elvira da Silva Sena, religiosamente conhecida por Mãe Elvira de Obaluaiyé.<sup>21</sup>

Quem fazia parte do Candomblé nos anos em que Mãe Elvira nasceu não era nada fácil, bem antes e no tempo dela os ataques aos templos afro-brasileiros eram constantes.<sup>22</sup> Esses ataques eram praticados por policiais, sustentados pelo estado brasileiro que sempre reprenderam e não reconheciam os afro-brasileiros como formadores do Brasil.

Hoje, além de policiais, esses ataques são feitos por marginais que na maioria das vezes são integrantes de facções religiosas que infelizmente invadem, matam, destroem espaços de cultos, forçam ideias contrárias as nossas crenças para as pessoas, produzindo uma série de violências e desrespeitos.

Outro ato de intolerância religiosa foi sustentado pelo pastor Edi Macêdo<sup>23</sup> ao publicar o livro “Orixás, Caboclos e Guias, Deuses ou Demônios” que demoniza as práticas litúrgicas de matriz afro-brasileira. Desde sua primeira edição, tem sido campeão de vendas nas livrarias sem que a justiça brasileira tome medidas cabíveis em combate ao ato

<sup>21</sup> Ancestral que possui domínio sobre a terra.

<sup>22</sup> Durante o século XIX os cultos e as religiões de matriz africana eram terminantemente proibidos por Lei na Bahia – a liberação definitiva só foi assinada pelo governador Roberto Santos em 1976.

<sup>23</sup> Fundador da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD.

de intolerância religiosa.

Desse modo, destacamos a importância de retratarmos a história de vida dessas mulheres negras candomblecistas no contexto de repressão da afro-religiosidade baiana como forma de valorização da cultura afrodescendente e da comunidade negra na Costa do Dendê. Na seção seguinte discorreremos sobre a filosofia que norteiam as nossas tradições.

### 3.5.2 Filosofia da Ancestralidade na cosmovisão de Mãe Elvira

A Filosofia da Ancestralidade é resultado de um longo estudo sobre afrocentrismo, filosofia cultural, filosofia da diferença, filosofia africana e filosofia latino-americana em que visa dialogar filosoficamente com a educação das relações étnico-raciais no Brasil.<sup>24</sup> Eduardo Oliveira reivindica a “ancestralidade” teórica para compreender e intervir no campo da educação, especialmente na educação das relações étnico-raciais brasileiras, em conexão com o pensamento complexo e o paradigma da multirreferencialidade.<sup>25</sup>

Contudo, as manifestações de matrizes africanas têm sido vista e descritas por autores racistas a exemplo de HEGEL (2001) que não vivenciou o continente africano, e criou um pensamento racista reproduzido por outros autores de mesmo perfil teórico com visões equivocadas e negativas sobre as manifestações de matriz africana no Brasil, sobre essas práticas e liturgias religiosas afirma:

<sup>24</sup> OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 18, p. 28–47.

<sup>25</sup> Ibid.

Figura 13 – Mãe Elvira colhendo folhas sagradas para dar banho em mãe bárbara, no ilê axé ajunsun adê, na tarde de 31 de agosto de 2014.



Fonte: Heráclito Barbosa.

Figura 14 – Mam'etu Kafurengá e Mãe Elvira em evento no Caxuté, 2014.



Fonte: Museu da Costa do Dendê de Cultura Afro-Indígena – Caxuté.

O negro, como já observado, exibe o homem natural em seu completo estado selvagem e indomado. Nós devemos deixar de lado todo pensamento de reverência e moralidade – tudo aquilo que chamamos de sentimento – se nós desejarmos compreendê-lo. Não há nada em harmonia com humanidade a ser encontrado neste tipo de caráter.<sup>26</sup>

Em oposição a essa visão eurocêntrica, Oliveira<sup>27</sup> pensa teoricamente a partir da ancestralidade que arregimenta a cultura do candomblé e destaca a importância dessa filosofia enquanto mais um espaço de pensamento intelectual africano e afro-brasileiro. A partir de sua experiência e vivência teórica ancestral, esse autor nos convida a valorizar a educação que se produz dentro dos templos afros brasileiros e contribuições específicas da Filosofia de terreiro para a formação intelectual de nosso povo.

Em comparação com o que diz Oliveira,<sup>28</sup> a trajetória da sacerdotisa em questão serve como exemplo de como o Candomblé forma pessoas para religiosidade e para a vida social. Sendo ela uma mulher de candomblé desde quando iniciada para o Orixá Ajunsun, em seu terreiro de origem (Mãe Luiza de Logun Edé), que está localizado em Salvador onde aprendeu a liturgia afro-brasileira com sua yalorixá.

A liturgia do candomblé é marcada pela transformação da educação que é repassada

<sup>26</sup> HEGEL, Georg H. F. *The Philosophy of History*. Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001.

<sup>27</sup> OLIVEIRA, op. cit.

<sup>28</sup> Ibid.



no dia a dia da vivência no terreiro marcada pelos valores que são transmitidos pelos sacerdotes e religiosos do candomblé que repassamos ensinamentos trazidos de diferentes partes do continente africano e resguardados em solo brasileiro. Estes referenciais, os quais podem ser citados como exemplos a senioridade, a alacridade, a ancestralidade, a circularidade, a musicalidade, a energia vital (ngúzu e axé) estruturam a vivência no candomblé e que por sua vez está presente na leitura de Oliveira.<sup>29</sup>

A Filosofia da Ancestralidade está presente na formação e trajetória de Mãe Elvira Ajunsun Adê, por sua experiência com a ancestralidade de matriz africana e de como acontece o processo de formação do indivíduo no candomblé ketu. Para falar de uma mulher negra e praticante baluarte da sua comunidade religiosa Ilê Axé Ajunsun Adê, do candomblé da nação Ketu, mergulhei na filosofia da ancestralidade como forma de pensar uma relação possível entre filosofia e candomblé com base na trajetória de Mãe Elvira.

No dia a dia dos candomblés da Bahia, vemos a forte presença da educação para as relações étnico-raciais e a representação do candomblé como parte integrante do conceito epistemológico da Cultura e podemos observar como as relações dinâmicas e cosmológicas são (re) construídas dentro desses espaços.<sup>30</sup> Relações essas que também integram a filosofia da ancestralidade, pensada por africanos e candomblecistas, estudiosos da área, autores de suas próprias histórias e trajetórias de vida religiosa, política, cultural, econômica, intelectual e social, Oliveira<sup>31</sup>

As culturas africanas e afro-brasileiras foram relegadas ao campo do folclore com o propósito de confiná-las ao gueto fossilizado da memória. Folclorizar, nesse caso, é reduzir uma cultura a um conjunto de representações estereotipadas, via de regra, alheias ao contexto que produziu essa cultura.<sup>32</sup>

Portanto, falar da Yá<sup>33</sup> Elvira é contar sobre um ser humano que reconhece a si mesma e aos seus semelhantes como portadores de respeito. Passar uma tarde na companhia da sacerdotisa é relembrar de uma ancestralidade presente no seu ilê axé.<sup>34</sup> Essa anciã é uma senhora dentetora de ma sabedoria contagiante com sua disposição física, mental e espiritual. Apesar do combate ao sedentarismo, a sacerdotisa faz tratamento para diabete, descoberta no final do ano passado (2014), os cuidados são tomados a partir da utilização de ervas sagradas e uma dieta indicada pela profissional especialista na questão.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> MACHADO, Adilbênia Freire. *Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira*. 2014. DISSERTAÇÃO (Mestrado em Educação) – 2014.

<sup>31</sup> OLIVEIRA, Eduardo David de. *Epistemologia da ancestralidade*. [S.l.: s.n.], 2003. Disponível em: <[https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo\\_oliveira\\_-\\_epistemologia\\_da\\_ancestralidade.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf)>. Acesso em: 11 mai. 2015.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Yá, termo que designa mãe em Iorubá.

<sup>34</sup> Ilê = Casa; Axé do iorubá Asè traduz-se para português como força ancestral e vital.

Mãe Elvira não gosta de ser fotografada principalmente em seu terreiro, pois a doutrina dela não permite fotografias, contudo a busca da trajetória de Mãe Elvira assim como também de outras religiosas consiste em afirmar uma filosofia da ancestralidade. Falar dessa mulher é manter viva a memória desta sacerdotisa, além de provocar nos demais adeptos de candomblé à vontade e a necessidade de pensar em registrar a memória do povo negro de candomblé, contribuindo para a fundamentação político ideológico de que a população negra tem toda a capacidade e legitimidade de ser autora da sua própria história e sua memória.

---

## EPÍLOGO: TERRITÓRIOS DE MEMÓRIA E ORIGENS BANTU-INDÍGENA NO CANDOMBLÉ DO BAIXO SUL

---

Uma pesquisa não se encerra quando chega ao fim, pois sempre há o que dizer nas investigações acadêmicas e lacunas inevitavelmente são deixadas para serem preenchidas ou reconstruídas. O tempo traz transformações e com ele novos e outros métodos de produção, inclusive, científica. No momento da pesquisa, por meio de uma participação observante, a Comunidade Caxuté me faz pensar e procurar modos de me aprofundar em novos estudos sobre a construção do Candomblé na diáspora. Meu desejo é o de interpretar aquilo que ainda é despercebido. Nascer e viver dentro de uma comunidade de terreiro é sempre olhar a natureza como fonte de memórias ancestrais. Por isso, o mar desperta em mim uma memória ancestral longínqua e viva dos meus irmãos negros arrancados da Costa d'África e trazidos para o Brasil em navios negreiros durante o tempo da escravidão. Refletir sobre a dura travessia de Kalunga, feita pelos meus irmãos malungus,<sup>1</sup> me ensinou a perceber que foram os laços de solidariedade que os fizeram sobreviventes, pois assim como dizem os versos da poeta “um rio não caminha só, ele atravessa: rasga pedras e fere o chão com sua correnteza translúcida.”<sup>2</sup>

Investigar o nosso “passado sensível”<sup>3</sup> e as memórias do cativo a partir das trajetórias individuais e coletivas de homens, mulheres e crianças africanas escravizadas no Brasil, além de ter se tornado um exercício importante em minha formação profissional, me possibilitou conhecer mais profundamente as experiências de vida desses sujeitos, sem sujeitá-los a uma visão eurocêntrica engessada em seu passado escravista.

Apesar desta pesquisa apresentar uma análise etnográfica sobre as culturas africanas e indígenas presentes no candomblé da Costa do Dendê, ressalto ainda, a ausência de um

---

<sup>1</sup> Para os africanos de origem bantu que foram traficados como escravizados para o Brasil no século XIX, malungo significa “companheiro, patrício, da mesma região, que veio no mesmo comboio ou barco”. Ver SLENES, Robert Wayne. *Malungu, ngoma vem!: Africa encoberta e descoberta no Brasil*. [S.l.]: Museu Nacional da Escravatura, I.N.P.C., Ministério da Cultura, 1995. (Cadernos do Museu da Escravatura). P. 5.

<sup>2</sup> NATÁLIA, Livia. *Água Negra e Outras Águas*. Salvador-BA: Editora Caramurê, 2017. p. 31.

<sup>3</sup> A historiadora Hebe Mattos argumenta que o racismo no Brasil é consequência da incapacidade de lidarmos com as memórias “sensíveis” do nosso passado escravista. Que o racismo estrutural do Estado brasileiro durante a abolição da escravidão, garantiu a cidadania da população do cativo na lei, mas, negada na prática. Tal prática, se estende até os dias atuais, visto que a temática racial é invisibilizada tanto pela história oficial quanto pelas classes dominantes através do “mito da democracia racial”. Ver MATTOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Maria Lugão. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

debate mais aprofundado sobre a história e os legados socioculturais desses povos que são tão marcantes na memória histórica da nossa região. Novas pesquisas abrirão o leque de possibilidades de investigação sobre os processos da colonização e ocupação na região do Baixo Sul da Bahia e da ocupação desse território.

Este estudo aponta para a necessidade de construir um caminho mais sólido sobre os estudos dos povos indígenas e afrodescendentes na região. Desta pesquisa emerge não somente o aprofundamento histórico-etnográfico sobre o Caxuté, mas também a necessidade de nova imersão na busca pela procedência étnica dos africanos escravizados bem como dos povos indígenas que deixaram marcas, legados, ontologia e postulados dentro deste território afirmo ser de origem Bantu-Indígena.

O Candomblé brasileiro tem inegável procedência na cultura Afro-ameríndia, resultado da união dos povos que construíram espaços e estratégias de sobrevivência em meio a colonialidade do poder. Esse sistema social possui alicerce no culto às forças da natureza as quais tem oferecido ao mundo uma nova maneira de enxergar.

A filosofia Ubuntu é de etimologia e criação dos povos Bantus, assim como o Bem Viver, Sumak Kawsay, Tekoporã ou mesmo a filosofia de Nguzu. Os significados e as vivências de tais conceitos filosóficos são essenciais para compreendermos as experiências de comunidades negras na África, mas também no Brasil.

Os caminhos percorridos por esta pesquisa de mestrado foram apenas o começo do registro da trajetória do Candomblé de origem Bantu-indígena no Brasil, sem a pretensão de esgotar, neste estudo, as pesquisas sobre o tema, mas ao contrário, construir possibilidades de expansão do saber para as pesquisas que virão sobre essa temática de modo a estimular novos pesquisadores e pesquisadoras a colaborem com esse debate.

O Candomblé Bantu-Indígena no Brasil oferece propostas de ver e conceber o mundo de formas nada assemelhada ao que foi posto pelo colonialismo europeu, pois a filosofia Nguzu é a força que emerge da natureza<sup>4</sup> e nos faz resistentes às investidas da colonização, tal como ressalta Grosfoguel,

As formas de luta anticapitalista e de socialização do poder que emergem no mundo islâmico são bastante diferentes das que emergem nos povos indígenas das Américas ou nos povos bantu da África Ocidental. Todas partilham o projeto anti-imperialista, antipatriarcal, anticapitalista descolonial, mas dão ao projeto da socialização do poder concepções e formas institucionais diversas, de acordo com as suas múltiplas e diferentes epistemologias.<sup>5</sup>

A luta e a resistência dos povos africanos e afro-brasileiros na preservação dos

<sup>4</sup> LUANGOMINA, 2017.

<sup>5</sup> GROSGOQUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147, mar. 2008. p. 144.

saberes ancestrais nas suas vivências, nas práticas culturais e religiosas durante a escravidão e no pós-abolição no Brasil são exemplos tangíveis de que foi o caminhar coletivo que tornou possível salvaguardar a memória histórica.

Na atualidade, são esses legados deixados de geração em geração que embasam a Pedagogia do Terreiro, desenvolvida por Mam'etu Kafurengá, na comunidade Caxuté e que me leva a seguir os mesmos caminhos traçados pelos meus ancestrais dentro do Candomblé de tradição Angola.

Assim, aponto a necessidade de novas epístemes capazes de superar o modelo hegemônico que opera na escrita acadêmica. Entendo e uso desse espaço para legitimar a produção científica do povo de Candomblé a partir de suas histórias construindo outros métodos. Desse modo, as narrativas que busco são aquelas que estejam em consonância com nossas próprias versões da história e das experiências nos caminhos do Candomblé Bantu-Indígena, presentes também nas comunidades negras no Brasil.



---

**Bibliografia**

---

- ACOSTA, Alberto. *O Bem-Viver: Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Ed. Rosa Luxemburgo, 2016.
- AFONSO, Camilo. *A educação tradicional do noroeste de Angola: formas de transmissão de saberes e sua presença na Bahia*. 2016. Tese de doutorado – Universidade Estadual da Bahia, Salvador.
- ARROYO, Miguel Gonzalez. *Outros sujeitos, outras pedagogias*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- ATLAS da Violência de 2019. Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada & Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=ar%20ticle&id=34784&Itemid=432](http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=ar%20ticle&id=34784&Itemid=432)>. Acesso em: 6 jun. 2019.
- BAITZ, Ricardo. A implicação: um novo sedimento a se explorar na geografia? *Boletim Paulista de Geografia*, n. 84, p. 25–50, 2006. Disponível em: <<http://www.agb.org.br/publicacoes/index.php/boletim-paulista/article/view/726>>. Acesso em: 31 jul. 2017.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução: Myriam ÁVILA, Eliana Lourenço de LIMA REIS e Gláucia Renate GONÇALVES. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: *Usos e abusos da História Oral*. Organização: Marieta Moraes de FERREIRA e Janaína AMADO. Rio de Janeiro: Editora da UFG, 1996.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras e Negros Bantus*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1991.
- CLAUZET; RAMIRES; BEGOSSI. Etnoictiologia dos pescadores artesanais da praia de Guaibim, Valença (BA), Brasil. In: *NEOTROPICAL Biology and Conservation* 2(3):136-154, september-december 2007. [S.l.: s.n.], 2007. Disponível em: <[https://sites.unisanta.br/fisheriesandfood/pdf/2007/2007-Ethnoichthyology-Clauzet-et-al.pdf](https://sites.unisantabr.fisheriesandfood/pdf/2007/2007-Ethnoichthyology-Clauzet-et-al.pdf)>. Acesso em: 1 jun. 2019.
- COSTA, Joaze Bernadino; GROSFUGUEL, Ramón. Decolonialidade e a perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan. 2016.

- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: NADILZA Martins de Barros Moreira; Eliane Schneider. (Org.). *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Editora Universitária, 2005. v. 1, p. 201–212.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1965.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. [S.l.]: Paz e Terra, 1970. (Coleção O Mundo, hoje).
- GADOTTI, M. Educação Popular, Educação Social, Educação Comunitária: conceitos e práticas diversas, cimentadas por uma causa comum. In: IV CONGRESSO INTERNACIONAL DE PEDAGOGIA SOCIAL: DOMÍNIO EPISTEMOLÓGICO, 1, Brasília. *Revista Diálogos: pesquisa em extensão universitária*. [S.l.: s.n.], dez. 2012. v. 18, p. 10–32.
- GARNICA, A. V. M. Algumas notas sobre pesquisa qualitativa e fenomenológica. *Interface, Comunicação, Saúde, Educação*, v. 1, n. 1, p. 109–122, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/icse/v1n1/08.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2019.
- GIVIGI, Ana Cristina Nascimento; SANTOS, Jaqueline Souza Barreto de; BRANDÃO, Jefferson Duarte. O NZO E NZAMBI: ANCESTRALIDADE E EXPERIÊNCIAS EDUCATIVAS BANTU EM VALENÇA-BA. In: 13., 2016, Vitória. ANAIS... [S.l.]: Ufes – Universidade Federal do Espírito Santo, 2016. p. 1–15. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/cnafricab/article/view/15889/10958>>. Acesso em: 13 jun. 2019.
- GOOGLE Maps. elaboração própria. Disponível em: <<https://maps.google.com>>. Acesso em: 19 jun. 2019.
- GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115–147, mar. 2008.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- HEGEL, Georg H. F. *The Philosophy of History*. Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001.
- KAFURENGÁ, Mam'etu Maria Balbina Santos dos. *Pedagogia do Terreiro: Experiências da Escola Caxuté*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia) – Curso de Pedagogia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Candeias, Valença, 2017.
- LE GOFF, Jacques. *São Luís: Biografia*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1999.
- LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: *Usos e abusos da História Oral*. Organização: Marieta Moraes de FERREIRA e Janaína AMADO. Rio de Janeiro: Editora da UFG, 1996.



\_\_\_\_\_. *A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LODY, Raul. *Tem Dendê, tem Axé: Etnografia do dendezeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. [S.l.]: Ed. Pallas, 2003.

LUANGOMINA, Heráclito S. B. T. Elementos da identidade bantu da nação angola na Costa do Dendê. In: 41º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2017, Caxambu. *Anais eletrônicos...* [S.l.: s.n.], 2017. Disponível em: <<https://anpocs.com/index.php/papers-40-encontro-2/spg-4/spg29-1/11025-elementos-daidentidade-bantu-da-nacao-angola-na-costa-do-dende/file>>. Acesso em: 13 jun. 2019.

LUANGOMINA, Heráclito Santos Barbosa Táta dos. Mãe Elvira Ajunsun Adê: das cozinhas ao trono de Yalorixá. In: I SEMANA UNIVERSITÁRIA – COMPARTILHANDO SABERES, São Francisco do Conde-BA. *Anais...* São Francisco do Conde-BA: [s.n.], 2014. v. 1. Disponível em: <<http://semanauniversitaria.unilab.edu.br/wp-content/uploads/2015/11/ANAIS-DA-I-SEMANA-UNIVERSIT%C3%81RIA-COM-SUM%C3%81RIO-CAPA-MODIFICADA.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2019.

LUANGOMINA, Táta. *SERAFRO: Comunicação Negra*, 27 out. 2015. Disponível em: <<http://serafro.blogspot.com.br/2015/10/escola-caxute-premiada-pela-fundacao.html>>. Acesso em: 13 nov. 2016.

MACEDO, Roberto Sidnei. *A Etnopesquisa Crítica Multireferencial nas Ciências Humanas e na Educação*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2014.

MACHADO, Adilbênia Freire. *Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira*. 2014. DISSERTAÇÃO (Mestrado em Educação) – 2014.

MAGALHÃES, Gilberto Almeida de. *Terreiro Caxuté, Um Caminho na Minha Vida*. 2011. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em Pedagogia) – Universidade Estadual da Bahia, Campus XV, Valença-BA, 2011.

MARCONI, Marina Andrade de; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. *Antropologia: Uma Introdução*. 7. ed. São Paulo: Ed. Atlas, 2015.

MARQUES, M. I. M. Entre o campo e a cidade: formação e reprodução social da classe trabalhadora. *AGRÁRIA*, n. 5, 2006.

MATTOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Maria Lugão. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MOTA NETO, João Colares. *A educação no cotidiano do terreiro: Saberes e práticas culturais do Tambor de Mina na Amazônia*. 2008. Dissertação (Mestrado em educação) – Universidade do Estado do Pará.

- NATÁLIA, Livia. *Água Negra e Outras Águas*. Salvador-BA: Editora Caramurê, 2017.
- NEVES, Márcia das. A concepção de raça humana em Raimundo Nina Rodrigues. In: FILOSOFIA e História da Biologia. [S.l.: s.n.], 2008. v. 3, p. 241–261.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 18, p. 28–47.
- \_\_\_\_\_. *Epistemologia da ancestralidade*. [S.l.: s.n.], 2003. Disponível em: <[https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo\\_oliveira\\_-\\_epistemologia\\_da\\_ancestralidade.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf)>. Acesso em: 11 mai. 2015.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. São Paulo: Ed. Contexto, 1990.
- PREVITALLI, Ivete Miranda. Minkisi e Inquices: Cosmovisão Banta e Ressignificação no Candomblé Angola. In: disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/529/368>>. Acesso em: 23 nov. 2016.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade, poder e eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Organização: Edgardo LANDER. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227–278.
- QUIJANO, Aníbal. ¡Qué tal Raza! *América Latina en Movimiento*, n. 320, 2011.
- SANTOS, Boaventura Sousa de. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais [Online]*, n. 63, 2002. Disponível em: <<http://rccs.revues.org/1285>>. Acesso em: 12 mai. 2019.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ed. Selo Negro, 2005.
- SLENES, Robert Wayne. *Malungu, ngoma vem!: Africa encoberta e descoberta no Brasil*. [S.l.]: Museu Nacional da Escravatura, I.N.P.C., Ministério da Cultura, 1995. (Cadernos do Museu da Escravatura).
- TEMPO de Aprender. [S.l.]: Secretaria de Educação do Estado da Bahia. Governo do Estado da Bahia (Ed.), 2019. Disponível em: <<http://escolas.educacao.ba.gov.br/tempodeaprender>>. Acesso em: 30 jun. 2019.
- TERRITÓRIOS de Identidade. Governo da Bahia, Secretaria de Planejamento. Disponível em: <<http://www.seplan.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=17>>. Acesso em: 19 jun. 2019.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás, os deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.
- VIANNA FILHO, L. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946.

**bakulo** antepassado. 23

**bandagira** licença. 50

**insabas** folhas. 20, 50

**Kaiala** nkisi do mar. 48

**Kasanji** nome de origem africano Kimbundu. 28

**Kitembu** nkisi das mudanças climáticas no Brasil. 23

**Kizoomba Maionga** Festa do Banho. 49

**Koiaki Sakumbi** Estudar o Movimento. 22

**Mam'etu** minha mãe. 28

**mametu kinsaba** cuidadora das folhas. 50

**Mbanda Njila** licença. 19

**minkisi** plural de nkisi. 20

**muimbos** cantigas. 50

**mukixi** plural de nkisi. 35

**mwtue** cabeça. 21

**nkisi** divindade, santo ou orixá. 25

**Nlemba** o nkisi mais velho. 23

**Nzambi** deus do Candomblé Congo Angola. 21

**nzo** casa. 28

**rupames** plural de nzo. 28

**Samba Kalunga** nkisi do além mar. 47

**taata** pai. 46

**taata kinsaba** cuidador das folhas. 50