

Encruzilhadas epistêmicas: a estruturação dos princípios filosóficos dinamizadores presentes nos terreiros

LINCONLY JESUS ALENCAR PEREIRA*

Resumo: Encruzilhada é o ponto de encontro, de novas possibilidades que se interligam e podem gerar contribuições potentes para um novo contexto civilizatório. Através de seus caminhos, Exu, o mensageiro, comunica o possível ao impossível, o plano espiritual ao plano físico, abre e fecha caminhos, complica para descomplicar, desorganiza para organizar. Os princípios filosóficos presentes nos terreiros são dinamizados por Exu, ensinando-nos a questionar e desobedecer a poderes e hierarquias que se dizem detentoras de saberes únicos. Assim, propomos como objetivo central deste ensaio a reflexão sobre os princípios filosóficos dinamizadores que estruturam o processo de cosmobiointeração ancestral dos terreiros com o objetivo de fundar valores civilizatórios para a sociedade no pós-pandemia.

Palavras-Chave: Epistemologias de terreiro; Cosmobiointeração; Exu.

Epistemic crossroads: structure and dynamical philosophical fundaments displayed in terreiros

Abstract: Crossroads (encruzilhadas) is the meeting point of new possibilities that are interconnected and can generate powerful contributions to a new civilizing context. Through their paths, Exu, the messenger, communicates the possible to the impossible, the plan spiritual to the physical plane, opens and closes paths, complicate to uncomplicate, disorganize to organize. The philosophical principles present in the terreiros are dynamized by Exu, teaching us to question and disobey the powers and hierarchies that claim to have unique knowledge. Thus, we propose as a central objective of this essay the reflection on the philosophical principles that dynamize the process of ancestral cosmobiointeraction of the terreiros with the objective of founding civilizing values for society in the post-pandemic.

Key words: Terreiro's epistemology; Cosmobiointeraction; Exu.



* LINCONLY JESUS ALENCAR PEREIRA é professor e Babalorixá. Doutor em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Introdução

Adentramos esse caminho pedindo licença, permissão e benção aos nossos ancestrais, que nos possibilitaram ocupar esses lugares, e a Exu, senhor dono das encruzilhadas e das brincadeiras e mensageiro que transita pelo espaço sagrado onde habitam os invisíveis. Trata-se do fluxo do plano espiritual, ou Orun, que está diretamente ligado ao plano material, ou Aiyê, com base na cosmogonia nagô-iorubá. Nessa encruzilhada, visualizamos um cenário de novas possibilidades que contradiz a lógica ocidental, que, por sua vez, associa a encruzilhada a um lugar de finitude. É dessa forma que nós, povos de terreiros, sempre começamos nossas reflexões.

Com base nesse alicerce já montado, elencamos como objetivo central deste ensaio refletir sobre os princípios filosóficos dinamizadores que estruturam o processo de cosmobiointeração ancestral dos terreiros a fim de fundar valores civilizatórios para a sociedade no pós-pandemia. Compreendemos, a partir das nossas vivências e pesquisas, que o espaço dos terreiros é território de resistências, pois nos possibilita reflexões contra-hegemônicas, tendo em vista a diversidade de referenciais vindos da África que subsidiaram sua constituição. Com isso, esses diversos grupos étnicos ressignificaram os seus modos de existência para sobreviver.

A atual conjuntura que vivenciamos no planeta Terra nos impulsiona a refletir sobre a necessidade urgente da raça humana de repensar suas formas de conviver com as outras espécies e de ressignificar o trato com a natureza. O panorama de uma modernidade inacabada sempre associada às figuras e aos valores tecnologicamente desenvolvidos, descartando os saberes

originários e tradicionais, supervalorizando as relações líquidas e a cultura *fast food*, apontam para um abismo iminente. A exploração do meio ambiente como pressuposto para o desenvolvimento científico e econômico tornou-se base para a ascensão do capitalismo, fazendo com que o caminho principal até o momento seja a superexploração dos recursos naturais e humanos, a extinção de muitas espécies da fauna e flora, o aumento das desigualdades sociorraciais e a aceleração do colapso planetário.

O comando de toda essa estrutura de superexploração parte dos grandes conglomerados econômicos internacionais, que, através do jogo monetário e de suas negociatas, promovem a manutenção da colonialidade, do patriarcado e da divisão internacional do trabalho, reforçando a base do capitalismo predatório. Tudo isso teve início com a fragmentação das civilizações africanas no contexto da diáspora e do escravismo criminoso, que se delonga na contemporaneidade, ocasionando a falência dessa base capitalista predatória que tem adoecido a humanidade e o planeta Terra.

Não somos inocentes, já que a manutenção da colonialidade também é desenvolvida pelo sistema educacional, que se ancora em uma:

[...] lógica totalitária investida e mantida ao longo de séculos [que] tem pautado a educação, não como uma prática emancipatória, mas como forma de regulação. Essa lógica travestida de educação revela-se como mais uma face das ações assentes no empreendimento colonial, que tem na raça/racismo/gênero/hétero-patriarcado/capitalismo os seus fundamentos. (RUFINO, 2019, p. 264)

O cenário até aqui apresentado nos possibilita apontar a necessidade urgente de lançarmos olhares para um novo contexto civilizacional no mundo pós-pandemia, com o objetivo de provocarmos rupturas nas bases totalitárias e de dominação perpetradas pelo capitalismo. Dessa forma, lançamos mão dos saberes ancestrais presentes nos terreiros, que nos possibilitam promover o rompimento com o binarismo judaico-cristão, as bases científicas empiristas e o paradigma newtoniano-cartesiano e permitem que vejamos caminhos transgressores abertos através da transformação provocada pelo orixá Exu e, em específico, pelas epistemologias de terreiro.

A necessidade de um novo contexto civilizacional

Essa nova condição de existência provocada pela atual crise sanitária vivida por toda a raça humana, que tem como elemento central a pandemia da COVID-19 (doença causada pelo novo coronavírus) em todo o globo terrestre, nos impele a refletirmos sobre os modos de convivência com o planeta. Hoje, todos(as) nós somos forçados(as) ao isolamento social – apesar de muitos seguirem caminhos reacionários e genocidas –, o que nos obriga a traçar, assim como nossos ancestrais africanos, as estratégias de luta e de resistência para garantirmos vidas saudáveis. Essa nova condição ou modo de sobrevivência, que busca preservar o bem-estar individual e coletivo, faz com que repensemos nossos valores civilizatórios e meditemos sobre o legado que estamos construindo para as gerações que virão.

Compreendemos a urgência de ressignificar os saberes e as práticas de vida na contemporaneidade, pois, assim como as populações africanas e seus descendentes fizeram para sobreviver no pós-abolição com o avanço da

industrialização moderna no século XIX, também nós precisaremos reinventar as relações humanas diante de um futuro incerto no período pós-pandemia do século XXI.

Acreditamos que as novas estratégias que precisamos criar podem contribuir para outros atributos e fruições cognitivas e que, a partir desse novo panorama, a educação necessitará renovar seu projeto filosófico e, conseqüentemente, seu axé:

Esse fenômeno está diretamente vinculado à experiência com o outro, tem como natureza radical a sua condição dialógica, diversa e inacabada. Por não ter fuga, inscrevendo-se como um ato de responsabilidade, a educação é logo uma problemática ética, pois está implicada à dinâmica inevitável de tessitura de experiências com o outro. Assim, o conceito de axé emerge como uma perspectiva para inscrevermos a educação. (RUFINO, 2019, p. 271)

Tendo em vista a necessidade de que a ciência ocidental tem de compreender novas epistemologias, lançamos mão da ideia de *ebó epistemológico*, gerada pelo diálogo de Rufino (2019) com Exu, apontando para a construção de um projeto ancestral antirracista, sulista e decolonial, ou seja, um projeto que contenha axé para a transformação educacional, cognitiva e planetária.

As amarras que rompemos ainda se encontram nos ambientes acadêmicos. Esse fenômeno fica mais claro quando nos detemos sobre o conceito de epistemologia, já que esta trata do conjunto de experiências cognitivas que potencializam a produção ou manutenção de saberes, ou seja, epistemologia é o *estudo do conhecimento*. Se observamos a etimologia da palavra; porém, percebemos que o termo epistemologia

carrega em si uma conotação colonial. Advinda do grego, ele embarca nas caravelas e aporta em terras “outras”, impondo-se como o único conhecimento válido, que é a ciência ocidental produzida por uma a civilização europeia de religião judaico-cristã. Desse modo, ela descarta outras perspectivas científicas, como, por exemplo, a africana, a indígena e a dos demais povos que constituem a nação brasileira.

No Brasil, onde a formação social do país se deu através da junção, muitas vezes forçada e violenta, de três principais grupos raciais – os povos originários, os invasores coloniais europeus e a mão de obra escravizada africana –, a evidência civilizatória e epistêmica pregada no meio social, com ênfase na educação escolar, define o grupo racial branco europeu como o centro de toda a civilização, ciência, religião, política e economia, logo, como o proprietário da epistemologia.

Essa dinâmica de supervalorização dos grupos étnicos europeus em detrimento dos demais povos da terra é chamada de eurocentrismo. Com isso, é necessário questionar o lugar da ciência ocidental, das epistemologias brancas e de sua soberania na educação escolar. Afinal, se três grandes grupos raciais contribuem para a formação social brasileira, por que apenas um deles – o europeu – é (super)valorizado? Buscamos refletir essa questão apontando para as epistemologias dos terreiros, confrontando-as com a soberania epistêmica branca.

Segundo Leite (1996, p. 14), os processos de continuação civilizatória na África e, conseqüentemente, na diáspora, nos possibilitam entender que:

[...] as sociedades negro-africanas sempre viveram suas próprias realidades no fluxo de processos sociais abrangentes, que se definem

seja em relação a grupos extensos caracterizados pelos diversos complexos culturais, seja em relação ao conjunto de civilizações negro-africanas, que formam, mais do que uma simples constelação de povos, um universo histórico elaborado pela rede de relações sociais totais típicas do universo social que define essas sociedades. Em outras palavras, essas civilizações mantiveram e mantêm a sua continuidade histórica – e não apenas a sobrevivência histórica – e nesse processo a natureza singular de seus valores civilizatórios é mecanismo de sua materialidade.

Há um *continuum* civilizatório africano que pode ser identificado também no espaço dos terreiros, como um eixo científico-cultural na experiência social afro-brasileira. Esses princípios fundamentam a estrutura das epistemologias de terreiro, que nos darão base, mais à frente, para compreender e aprofundar as reflexões sobre os princípios filosóficos dinamizadores. Entretanto, precisamos dar um grande mergulho nesse oceano, pois, como afirma Machado (2019), os terreiros são lugares míticos, espaços de resistência política, de proteção e cuidado com o outro, são as “pequenas Áfricas” solidificadas e reinventadas na diáspora, espaços próprios na produção de conhecimentos e arranjos socioafetivos.

Os terreiros não estão congelados no passado. Eles reinventam-se cotidianamente. São espaços dinâmicos, inventivos, dialógicos, portadores de matrizes e motrizes culturais (LIGIÉRO, 2011) que os fazem manter a tradição e, ao mesmo tempo, transformá-la. Podemos apontar essas motrizes culturais como dinâmicas das epistemologias do terreiro, que fazem as tradições se manterem vivas em uma relação dialógica com as transformações sociais. Há um complexo arranjo

científico-cultural fundamentado por valores civilizatórios, que solidificam a contribuição africana na experiência social brasileira. Nos terreiros, essas dinâmicas são parte indissociável do cotidiano do povo de santo. Entender isso é crucial para que compreendamos que esses princípios filosóficos africanos e afro-brasileiros tornam-se dinâmicos na rotina das práticas religiosas afro-brasileiras.

O processo de biointeração ancestral dinamizado por Exu

Os colonizadores, quando chegaram à África, fragmentaram todas as cosmopercepções (OYĒWÙMÍ, 2002) ancestrais com o intuito de domar e silenciar o agente dinamizador de todo esse processo, o orixá Exu, como podemos ver a partir do olhar dos colonizadores. Prandi (2001, p. 47) afirma que:

Os primeiros europeus que tiveram contato na África com o culto do orixá Exu dos *iorubás*, venerado pelos *fons* como o *Vodum Legba* ou *Elegbara*, atribuíram a essa divindade uma dupla identidade: a do deus fálico greco-romano Príapo e a do diabo dos judeus e cristãos [...]. Atribuições e caráter que os recém-chegados cristãos não podiam conceber, enxergar sem o viés etnocêntrico e muito menos aceitar.

Sem compreender a dimensão cosmológica dos grupos étnicos africanos e demonizando a figura de Exu, banindo-o do trabalho de abrir caminhos e potencializar a abundância comunitária, os europeus colonizadores prosseguiram com o plano nefasto de escravização dos corpos, mentes e exploração dos recursos naturais.

A contenção da energia de Exu tornou-se peça fundamental para as estratégias de dominação e colonização no período da

escravatura, pois, através dessas amarras, o corpo dos escravizados foi colonizado, domado e acorrentado, de modo que os desejos da humanidade não poderiam mais ser realizados. Tudo isso ocasionou uma trama muito bem estruturada pelo pensamento eurocêntrico, que, de forma nefasta, atribuiu aos terreiros os estereótipos que carregam até hoje.

Impedir que Exu transite, ou seja, sua contenção pelos sistemas de opressão do equilíbrio pessoal e coletivo, gera o desequilíbrio da exploração capitalista, promovendo a manutenção da colonialidade e do patriarcado e reforçando a superexploração da natureza e do afastamento da humanidade do seu compromisso estabelecido com os ancestrais.

No contexto de ressignificação de estratégias de sobrevivência no Brasil, a união dos diversos grupos étnicos africanos nos espaços dos terreiros possibilitou a criação de um outro modelo familiar. Assim, a cosmobiointeração é a compreensão desse arranjo que os africanos e seus descendentes constroem através da família de axé, ou seja, a família que vai para além dos laços sanguíneos e que possibilita a manutenção da energia pessoal e coletiva. Tratamos da relação direta da ligação energética/axé através da qual todos(as) estão diretamente conectados(as), porque isso nos permite analisá-la a partir de dois pontos referenciais: o corpo coletivo e o corpo individual, que está imerso e diretamente ligado ao corpo coletivo através do axé.

Compreendemos o corpo individual como o microcosmo de força/axé, que é divinizado nos momentos rituais no terreiro e pode ser diretamente subdividido em três energias, sendo elas: *Orí*, *Exu Bara* (Exu individual) e o orixá. Esse estado de equilíbrio é

potencializado quando analisamos que, ao falarmos de *Orí*, estamos tratando da nossa cabeça, não apenas em um contexto físico, mas, sim, do primeiro orixá a ser louvado, tratado como a representação individual, pois nos acompanha desde antes do nosso nascimento, durante a vida terrena e no pós-morte. A potencialização de todos os nossos caminhos de vida e destinos, ou seja, do destino individual e do desenvolvimento de cada ser humano, é representada por Exu *Bara*. Santos (1986, p. 241) afirma que Exu *Bara* “é aquele que fala e guia e que indica os caminhos dos indivíduos”.

No contexto de sacralização do corpo durante o período de iniciação, evidenciamos o rompimento dessas amarras, pois o corpo físico, ou *Ará*, torna-se divinizado, passando a ser receptáculo do axé individual, interconectado com o axé coletivo. Depois de sete dias de recolhimento no útero do terreiro – conhecido como roncó ou camarinha –, nasce, então, o orixá, uma divindade intermediária entre as forças naturais e sobrenaturais que toma forma no corpo do *iyawo* – filho(a) de santo –, que se manifesta durante o estado de possessão através da sua *performance* religiosa com todo o complexo de mitologias contados pelo corpo no ritual do xiré – organização cosmológica dos orixás nas danças e rituais. Todo o conjunto de atos e feitos dos(as) filhos(as) de santo demarca a sua trajetória na comunidade e a sua função religiosa. Dessa forma, a cosmobiointeração nos possibilita compreender que essa trajetória não é ingênua, tendo em vista o equilíbrio ou desequilíbrio dessas três energias: *Orí*, Exu *Bara* e orixá.

O nascimento do orixá, ou seja, a conexão do corpo do(a) iniciado(a) com o mundo ancestral através dos ritos

sagrados, nos permite perceber a relação de respeito e significado estabelecida entre os seres vivos e não vivos, entre as folhas sagradas, rios, mares, estradas, encruzilhadas, pedreiras, ar, fogo, matas, florestas e manguezais, ou seja, todos os espaços da natureza, locais que são estabelecidos como sagrados para determinados orixás ou fenômenos.

Para a cosmobiointeração acontecer durante os ritos iniciáticos do *iyawo*, toda a comunidade do terreiro precisa estabelecer seu ritmo de conexão de axé, de forma que todos participem do andamento da função. O sistema oracular do jogo de búzios é o fator disparador dessas atividades para o terreiro. Nesse momento, Exu é consultado, trazendo os recados de Orumilá, orixá da adivinhação. Orumilá determina o melhor caminho a ser seguido para a vida do neófito, concedendo suas receitas de ebós, banhos, comidas ou encantamentos específicos determinados para cada orixá. Dessa forma, o sagrado determina o conjunto de atividades que serão desenvolvidas naquele dia, durante a iniciação, determinando as práticas de manutenção do axé e possibilitando a conexão ancestral.

Nesse contexto, os *abians* – filhos(as) de santo ainda não iniciados(as) – se encarregam da manutenção do espaço físico, principalmente aqueles que não têm função pré-determinada dentro do espaço do terreiro, seja varrer, limpar, pintar, podar árvores ou cuidar de animais ou plantas, enquanto os(as) *iyawos* executam tarefas específicas que só pessoas que já passaram pelos ritos sagrados e compreendem a manutenção do axé coletivo podem desenvolver, seja cuidar do espaço sagrado, do ritual da cozinha de santo, das folhas sagradas e da preparação de rituais ou auxiliar seus irmãos e irmãs mais velhos(as), os ebomes, aqueles que já passaram por

todas as obrigações rituais e fecharam os ciclos dos sete anos. Os(as) ebomes auxiliam o babalorixá ou *yalorixá*, juntamente com os *ogans* – homens responsáveis pelos toques sagrados ou aqueles que auxiliam o babalorixá em rituais específicos de sacralização de animais etc –, e com as *ekedes* – mulheres que auxiliam os babalorixás e *yalorixás* no cuidado dos *ibás* dos orixás, nas danças e no cuidado com os(as) filhos(as) de santo. É importante especificar que os *ogans* e as *ekedes* são os(as) filhos(as) de santo que não entram em estado de possessão, pois são escolhidos especificamente por Exu, através do jogo de búzios, ou nos momentos rituais do terreiro, para servir aos orixás. Com base nesses esclarecimentos, podemos definir, como cosmobiointeração, a manutenção do axé coletivo do terreiro, que retroalimenta os axés individuais durante as atividades cotidianas, dinamizadas por Exu através de uma conexão ancestral, determinando o conjunto de relações que estão conectadas com a natureza e pré-determinadas pelos ancestrais, sejam elas econômicas, políticas, sociais, sejam culturais.

Nos quatro caminhos de uma encruzilhada

Estamos percorrendo esse caminho porque muitos(as) o abriram e nos possibilitaram chegar até aqui. Nossos ancestrais inicialmente o desbravaram e deixaram o seu legado para que aprendêssemos com seus ensinamentos ancestrais. Na contemporaneidade, dialogamos com pesquisadores e pesquisadoras que romperam com as bases teóricas eurocêntricas, mantenedoras da colonialidade, e prepararam esse caminho para nossa jornada, fazendo-nos amadurecer e refletir sobre os princípios filosóficos dinamizadores presentes nos terreiros

através dos escritos de Petit (2015), Rufino (2011), Ligiéro (2011), Quintana (2009), Leite (1996), dentre outros(as).

Por tratar de um universo complexo, organizamos uma estratégia de ação para a compreensão de uma forma mais fluida, de modo que possamos analisar esses princípios filosóficos como base categorizada a partir de dois pilares, mesmo sabendo que essas bases dialogam entre si: a Ligação com o Caos (*Rudurudu*) de Exu e a Ligação com a Ancestralidade (*Idile*).

Segundo Ramose (2011, p. 12), “[...] a posse da chave para o conhecimento deste modo é pretender possuir o poder de determinar o destino dos outros”. Isso constitui a filosofia de um terreno prático e intelectual que luta pelo poder sobre as vidas e os destinos dos outros. A concepção de princípios filosóficos africanos está diretamente atrelada à noção das experiências sociais afro-diaspóricas, dessa forma, ao falarmos dessas filosofias, estamos ao mesmo tempo abordando/visualizando os valores civilizatórios.

Ligação com o Caos (*Rudurudu*) de Exu

Na sociedade brasileira, o racismo é estrutural e possui um vasto enraizamento nas relações de poder. Em específico, trazendo essa discussão para nós, povos de terreiros, trata-se de um racismo religioso que também foi ancorado nos espaços de saberes, sejam eles fora, sejam dentro do universo acadêmico, onde a figura demonizada seguiu sendo atribuída ao orixá Exu. Essa visão equivocada se cristalizou no imaginário simbólico da sociedade brasileira, que lhe atribuiu um estereótipo maléfico, e, com isso, condenou-lhe ao destino de orixá mais incompreendido e caluniado do panteão afro-brasileiro (BASTIDE, 1978).

Para os povos iorubás, Exu é o portador das orientações e ordens, “nada se faz sem ele, nenhuma mudança, nem mesmo uma repetição” (PRANDI, 2001, p. 50). Sendo aquele que ata e desata o nó e propicia o caos na busca pela ordenação das afetividades humanas com o cosmo, os espaços e as regras não lhe impõem limites. Ele escapa das distinções entre o bem e o mal; ele é a prática da ironia que inverte os papéis sociais e as aparências e desfaz as ilusões (QUINTANA, 2009). Essas explicações iniciais já revelam sua potencialidade. Removendo a grossa crosta satânica que o racismo religioso, no contato colonial, atribuiu a ele, Exu aparece em sua forma originária, um poderoso articulador das relações afetivas, ancestrais e científicas. Sendo o próprio movimento, Exu se multiplica ao infinito (PRANDI, 2001) e emerge como o dinamizador de todo o universo cosmológico e como aquele que nos possibilita ampliar nossos conhecimentos e atuações. Sua capacidade de estar em toda parte nos propicia lograr toda a potencialização da ordem do mundo e da sociedade (QUINTANA, 2009).

Sem Exu, não haveria possibilidades de encruzilhar experiências, ciências, emoções e cosmopercepções neste ensaio, tampouco de afrontar a ordem racista e eurocêntrica na educação; aliás, só a sua citação em espaços educacionais já pode acarretar reações fervorosas de ódio e ignorância a essa figura, principalmente dos setores mais conservadores dentre evangélicos e católicos. Exu, o orixá mensageiro, tem toda a capacidade “anticartesiana” (QUINTANA, 2009), estabelecendo-se por três princípios filosóficos centrais para esse pilar: a ironia, que desqualifica e deprecia o poder e suas hierarquias dominantes e alienadoras; a rebelião, quando demonstra que o poder não é intocável e digno de todos(as)

aqueles(as) que o conquistam em seu devido equilíbrio cósmico; e o movimento, que introduz a mudança e a desordem enquanto resistência à ordem social estabelecida e constituída (QUINTANA, 2009).

São por esses e tantos outros motivos que Exu nos permite seguir durante essa trajetória com passos firmes e estruturados, afinal, caminhamos com ginga. Compreendê-lo em sua complexidade é o primeiro passo para entrarmos nas cosmopercepções presentes nas epistemologias de terreiro.

Ligação com a Ancestralidade (*Idile*)

Da terra/solo extraímos a vida e nela cultivamos nossos alimentos. Nela, estão enterrados nossos ancestrais, nossos parentes já falecidos, aqueles(as) que já passaram pelo plano físico Aiyê, abriram caminhos para nossa existência e cujo corpo foi devolvido à terra para unir-se à renovação cósmica do axé planetário, retornando para o Orun. De posse dessa compreensão cosmológica, e a partir de toda a sua complexidade, dinamizada por Exu na interação do que é e está no plano visível com o invisível, os orixás, os(as) iniciados(as), traduzem esse conhecimento, fazendo isso através das danças, dos ritmos, dos toques e dos cânticos. Esses elementos compõem um complexo mitológico trazido da África no contexto da diáspora que foi sistematizado nos primeiros terreiros.

Falamos da memória viva no corpo dos iniciados, de uma memória cultural, como afirma Lima (2015), que nos permite ir além e avançar nessa compreensão, caracterizando-a como memória cultural ancestral. Trata-se do fluir que brota da ancestralidade a partir da interconexão que todos(as) os(as) iniciados(as) têm com seus laços ancestrais e que os(as) levam para os espaços sagrados dos terreiros. Nestes,

estão contidas as lembranças que não conseguimos explicar, mas que, de forma sistemática, relembramos, tendo a impressão de já termos passado por determinados lugares e cenários ou já vivido situações com pessoas ainda não conhecidas. Essas lembranças são memórias latente no próprio corpo que, quando dorme, (re)conecta-se com o Orun e com seus ancestrais. Através do desdobramento do espaço-tempo, as visões do futuro próximo possibilitam que traduzamos mensagens que recebemos em sonhos ou prevejamos o que ainda não aconteceu, em preparação para a vida no Aiyê.

A memória cultural ancestral é aquela a que todos nós, humanos, que ainda não rompemos com o determinismo cartesiano, não damos credibilidade, descartando-a em vez de vivê-la ou usá-la para identificar pessoas, lugares, cheiros, formas ou movimentos. Para os povos de terreiro, especificamente, isso não acontece, pois essa memória é naturalmente entendida como um canal de identificação com o sagrado, diretamente ligado à irradiação de mensagens do Orun para o Aiyê. Tratamos essa memória como um sinal dos orixás e ancestrais para ajudar os(as) filhos(as) e seus descendentes a potencializar um melhor contexto de vida na Terra e, com isso, enfrentar seus problemas e superar dificuldades.

Falamos de ancestralidade com o objetivo de continuarmos adentrando as conexões do Orun com o Aiyê, a fim de mergulhar nas rupturas e amarras acadêmicas de compreensão baseadas no paradigma newtoniano-cartesiano. Nossa tentativa é a de extrapolar barreiras e, com isso, promover três reflexões que nos permitam descompartmentalizar esse princípio filosófico.

Primeiro: buscamos desconstruir a ideia que nos foi passada pelos(as) mais velhos(as), por muitos anos, de que, ao falarmos de ancestralidade, estaríamos apenas nos referindo aos(às) parentes já falecidos(as), ou seja, àqueles(as) que já passaram pelo plano físico. Santos (1986) esclarece que, na verdade, estamos tratando de uma complexa relação estabelecida entre o ir e o vir dos nossos ancestrais. Referimo-nos ao trânsito entre os planos sagrados do Orun para o Aiyê, conforme seja necessário por eles, ou conforme sejam convidados por nós. Ou seja, os nossos ancestrais, os orixás e os invisíveis, podem transitar pelos nove planos espirituais e pelo plano material, caso seja permitido ou seja esse seu desejo.

Segundo: tratamos da relação de respeito e convivência com a natureza e, em específico, das formas de cuidar/morar da humanidade no planeta Terra, pois nele estão depositados nossos ancestrais e dele retiramos nossos alimentos, promovendo a nutrição alimentar da nossa civilização. Nas nossas análises, também precisamos ir além desse contexto, pois compreendemos que, na terra/no solo, está toda a dimensão energética do nosso axé. É da terra que nos retroalimentamos; ela é nossa grande fonte de energia. No momento específico do cantar-dançar-batucar nos terreiros, compreendemos que, quando os orixás vêm à Terra, o corpo do(a) iniciado(a), divinizado(a) no ritual, energiza-se através desse processo de interconexão, o que revigora seu axé. O Aiyê e o Orun reconectam-se nos terreiros, em uma ligação que torna esse espaço vivo e cheio de energia vital pulsante, emanando vitalidade para todos(as) que ali estão e promovendo a renovação do axé dos(as) filhos(as) de santo.

Terceiro: mergulhamos na consciência da humanidade, que vive o momento

presente em um constante aprendizado e transformação, relacionando-se com os saberes e ensinamentos dos antepassados, que preparam a chegada das futuras gerações. Dessa forma, questionamos: qual a nossa responsabilidade para com as gerações futuras? Trago para esse diálogo a reflexão feita por Beniste (1997, p. 133), quando esclarece que todos os aspectos da experiência humana são predestinados pela escolha que alguém faz do seu *Orí*, no caso dos mitos nagô-iorubás cantados nos terreiros de candomblés *Ketu*:

[...] após a modelagem de cada futura pessoa por *Orixalá*, é convocado *Ajalá*, com a tarefa de fornecer o *Orí*, cada ancestral cede as substâncias necessárias para aperfeiçoar a forma das cabeças. Essas substâncias são denominadas *oke ipori*, que passam a acompanhar a pessoa todo o tempo de sua existência, sendo merecedoras de respeito e culto. Mas *Ajalá*, mesmo sendo *Orixá*, tem suas deficiências. É esquecido e descuidado, e nem sempre as cabeças que faz saem boas. O resultado é que a maioria das pessoas que escolhem por si mesmas as cabeças, sem recorrerem a *Ajalá*, acabam escolhendo cabeças ruins e imprestáveis. A interpretação para este fato, refere-se ao produto final que é o homem, que terá uma tarefa árdua e bem complicada para enfrentar quando chegar à Terra. Em razão disto, *Olodumaré* ordena sempre à *Orumilá* para ensinar os seres humanos a restabelecerem o ponto de equilíbrio necessário em suas cabeças. Assim, nasceram os ritos de *borí*, sempre determinados por *Orunmilá* através dos sistemas divinatórios.

Compreendemos que todos nós somos agentes das nossas próprias escolhas, destino e caminhos de vida, mas que eles também foram traçados inicialmente

com a ajuda dos nossos ancestrais no Orun para nossa existência no Aiyê. No decorrer da maturação dessas reflexões e das cosmopercepções, concluímos que nossas influências corporais não são apenas determinações genéticas ou do meio de interação social que vivemos no Aiyê, mas trata-se também de elementos que ainda não foram explicados/compreendidos pela ciência empírica moderna.

Considerações finais

Essa perspectiva nos lança reflexões acerca do processo urgente que devemos desenvolver enquanto raça humana para dialogarmos com a construção de outras epistemologias e, com isso, visualizarmos um novo contexto de vida planetário pós-pandemia do novo coronavírus.

Estamos nessa encruzilhada epistêmica, em que os conhecimentos e construtos passados através da tradição oral por milhares de anos, em seguida silenciados e amordaçados, hoje são libertados e potencializados por Exu, o orixá dinamizador desse novo modo de vida. Exu nos possibilita avançar na estruturação de uma nova base epistemológica partindo dos terreiros, impulsionando-nos a lançar reflexões que possam ir além do que não é provado empiricamente em uma ciência racional, cartesiana, nascida de um modelo colonizador. Exu nos permite delinear um novo contexto paradigmático.

Repensar essa estrutura de conhecimento eurocêntrica, cristalizada e hegemônica através da cosmobiointeração presente nos terreiros, ou seja, das interconexões ancestrais, é uma ideia ousada e potente, afinal, mergulhamos em um processo de ruptura e desobediência epistêmica. Entretanto, tendo em vista a falência do sistema capitalista, essa ruptura se faz necessária e se torna possível. A ginga

em nossos corpos e a mandinga em nossas estratégias nos fazem trazer a transgressão dos padrões estabelecidos pela colonialidade para o centro dessas encruzilhadas epistêmicas, com o intuito de reparar as injustiças cognitivas estruturadas contra nós, povos de terreiro, e contra a imagem de Exu. Consideramos de máxima urgência e necessidade avançarmos nessas reflexões e, com isso, visualizarmos estratégia de reconstrução da nossa sociedade no contexto pós-pandemia do novo coronavírus, de modo que possamos construir processos de autonomia a caminho da emancipação humana.

Referências

BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia**: Rito Nagô. 3. ed. São Paulo, Nacional, 1978.

BENISTE, J. **Orun-Aiye, o encontro de dois mundos**: o sistema de relacionamento *nagô-yorubá* entre o céu e a Terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

LEITE, F. Os Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-africanas. **África**: Revista do Centro de Estudos Africanos, São Paulo, v. 18-19, n. 1, p. 103- 118, 1996.

LIGIÉRO, Z. O conceito de “motrizes culturais” aplicado às práticas performativas afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências e Sociologia**, v. 8, n.1 6, p. 129-144, jul./dez. 2011.

LIMA, F. Corpo e Ancestralidade. **Repertório**, Salvador, n. 24, p.1 9-32, 2015.

MACHADO, V. **Irê Ayó**: uma epistemologia afro-brasileira. Salvador: EDUFBA, 2019.

OYÈWÚMÍ, O. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. *In*: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P. J. (eds.). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002. p. 391-415.

PRANDI, R. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, São Paulo, n. 50, p. 46-63, jun./ago. 2001.

PETIT, S. H. **Pretagogia**: pertencimento, corporeidade afroancestral e tradição oral africana na formação de professoras e professores: contribuições do legado africano para a implementação da Lei nº 10.639/03. Fortaleza: UECE, 2015.

QUINTANA, E. Sujeitos descontextualizados em contextos educativos, ou Exu quer ir à escola: se você abrir eu entro, mas se não abrir eu troco a porta de lugar. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL AS REDES DE CONHECIMENTOS E AS TECNOLOGIAS: OS OUTROS COMO LEGÍTIMO OUTRO, 5., 2009. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: UERJ, 2009.

RAMOSE, M. B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Ensaio Filosófico**, v. 4, p. 9-25, out. 2011.

RUFINO, L. Pedagogia das Encruzilhadas: Exu como Educação. **Exitus**, Santarém, v. 9, n. 4, p. 262-289, out./dez. 2019.

SANTOS, J. E. **Os Nagô e a morte**: *Padè, àsèsè* e o culto a *ègun* na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

Recebido em 2020-05-31
Publicado em 2021-03-06