



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS-DECISO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

VLADIMIR DA COSTA

**RITUAL NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO POVO MANDJAKU DO SETOR
DO CAIÓ, GUINÉ-BISSAU E NO CANDOMBLÉ TRADIÇÃO NAGÔ DO RECIFE,
PERNAMBUCO**

RECIFE/PE
2026

VLADIMIR DA COSTA

**RITUAL NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO POVO MANDJAKU DO SETOR
DO CAIÓ, GUINÉ-BISSAU E NO CANDOMBLÉ TRADIÇÃO NAGÔ DO RECIFE,
PERNAMBUCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco, como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais. Área de concentração: Processos Sociais, Desigualdades e Diversidades Culturais.

Orientadora: Profa. Dra. Júlia Figueredo Benzaquen
(UFRPE)

Coorientadora: Profa. Dra. Natalia Cabanillas
(UNILAB)

RECIFE/PE
2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema Integrado de Bibliotecas da UFRPE
Bibliotecária Suely Manzi – CRB/4 809

C837r Costa, Vladimir da
Ritual na construção da identidade do povo Mandjaku do setor do
Caió, Guiné-Bissau e no candomblé tradição nagô do Recife,
Pernambuco / Vladimir da Costa. – Recife, 2026.
193 p.: il.

Orientadora: Júlia Figueredo Benzaquen.
Coorientadora: Natalia Cabanillas.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Rural de
Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais,
Recife, BR-PE, 2026.
Inclui bibliografia.

1. Manjacos (Povo africano) – Usos e costumes 2. Guiné
portuguesa 3. Manjacos (Povo africano) – Religião e mitologia
4. Candomblé – Recife (PE) 5. Candomblé – Rituais 6. Danças afro-
brasileiras 7. Música de candomblé – Recife (PE) I. Benzaquen, Júlia
Figueredo, orient. II. Cabanillas, Natalia, coorient. III. Título

CDD 300

VLADIMIR DA COSTA

**RITUAL NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO POVO MANDJAKU DO SETOR
DO CAIÓ, GUINÉ-BISSAU E NO CANDOMBLÉ TRADIÇÃO NAGÔ DO RECIFE,
PERNAMBUCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovado em: 24 de fevereiro de 2026

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Júlia Figueredo Benzaquen - Orientadora
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

Profa. Dra. Natalia Cabanillas – Coorientadora (Externo)
Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Profa. Dra. Maria Grazia Cribari Cardoso (Examinadora Interno)
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos (Examinadora Externo)
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

DEDICATÓRIA

Dedico esta obra à mulher que me ensinou o verdadeiro significado de força, dignidade e amor: minha mãe, Helena Mendes. Com mãos calejadas e coração de ouro, ela enfrentou madrugadas frias e dias quentes.

CANÇÃO À MÃE

Sinto-me orgulho de ser filho de lavadeira. Um trabalho humilde sem brincadeira. Ando com cabeça erguida, pois tenho uma mãe guerreira. Mulher humilde e corajosa, trabalhadora e vencedora.

Para cuidar dos seus filhos, ela não precisa de diploma. Investe no futuro dos seus queridos cada centavo ganho no gotejar de calor. Uma mãe que levanta todas as madrugadas, pronto para molhar no frio de kun-fen-tun.

O tempo escapa-lhe para a diversão, pois somos a razão da sua decisão. O corpo dela só goza da beleza natural. A estética artificial não a retira centavos, pois ela prioriza o sustento da família.

Minha Mãe espera na esperança de me ver tornar homem ku balur e kinhon. Mãe, teu coração é de ouro.

O teu sorriso contagiante encanta todos que estão ao teu redor. Humildade e sabedoria, amor e amizade, força e balur di mindjer são ingredientes que seu trajeto espelha no traço da tua trajetória. Viva, mãe lavadeira!



Vladimir da Costa
26/01/2023

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, fonte de vida, força e sabedoria, por ter me concedido saúde, perseverança e inspiração ao longo de todo o percurso que culminou na realização desta dissertação de mestrado. Reconheço que nada disso seria possível sem a proteção espiritual que me acompanha desde sempre. Estendo esse agradecimento aos meus ancestrais, cuja presença simbólica e espiritual orienta meus passos, sustenta minha caminhada acadêmica e fortalece minha identidade enquanto sujeito africano e Mandjaku.

Agradeço, de maneira muito especial, à minha família, base fundamental da minha existência. Aos meus pais, Pedro da Costa (in memoriam) e Helena Mendes, expresso minha mais profunda gratidão. Meu pai, durante sua vida terrena, cumpriu com dignidade o papel de pai, e acredito firmemente que, espiritualmente, continua ao meu lado, acompanhando e abençoando esta que representa mais uma conquista acadêmica na minha trajetória, agora no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

À minha mãe, Helena Mendes, dedico um agradecimento especial e eterno. Mulher guerreira, trabalhadora, viúva, que assumiu simultaneamente os papéis de mãe e pai para sustentar e educar seus filhos. Tudo o que sou hoje devo, em grande medida, à sua força, aos seus sacrifícios e ao seu amor incondicional. Foi ela quem renunciou a muitas coisas para garantir meus estudos, quem acreditou no meu sonho e lutou para que eu pudesse atravessar o oceano e estudar no Brasil. Entre dificuldades, desafios e superações, sigo tentando ser o homem que ela sempre sonhou que eu fosse, não apenas para mim, mas também como referência para meus irmãos. Muito obrigado, mamãe, por tudo. Agradeço também a todos os meus familiares irmãos, irmãs, primos/as, tios/as e sobrinhos/as pelo apoio, pelas palavras de incentivo e pela compreensão nos momentos de ausência.

No âmbito acadêmico, expresso minha profunda gratidão à minha orientadora, Profa. Dra. Júlia Figueredo Benzaquen, pela confiança, paciência, escuta atenta e orientação rigorosa ao longo deste trabalho. Seu incentivo foi fundamental para que eu acreditasse na minha capacidade de realizar esta pesquisa. Agradeço igualmente à Profa. Dra. Natália Cabanillas, minha coorientadora nesta dissertação e orientadora desde o curso de Bacharelado em Humanidades na UNILAB. Desde o meu primeiro semestre, quando a procurei para ser minha orientadora, construímos uma parceria acadêmica sólida e contínua. Sua dedicação, generosidade intelectual e compromisso com a formação crítica dos estudantes são inspiradores, e sua presença foi decisiva em toda a minha

trajetória acadêmica.

Registro também meu sincero agradecimento ao Prof. Dr. Luís Tomás Domingos, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), por sempre me incentivar a estudar o lugar de onde vim, a valorizar minha cultura e a resgatar a história do meu povo. Mais do que um professor, tornou-se uma figura paterna, sempre presente nas minhas produções acadêmicas e na minha formação intelectual. Foi um enorme privilégio tê-lo como referência.

Quero agradecer de coração à professora Maria Grazia por ter aceitado me orientar no estágio de docência na disciplina de Introdução à Antropologia. Essa experiência foi intensa e transformadora. Ali, mergulhei em discussões teóricas, metodológicas e pedagógicas que foram essenciais para minha formação acadêmica. No estágio, pude me aprofundar em debates centrais da Antropologia, cultura, diversidade, ritual, relativismo cultural, produção do conhecimento etnográfico. As conversas em sala, o contato direto com os estudantes e a prática do ensino realmente fizeram diferença. Tudo isso ajudou a amadurecer as análises que trouxe para esta dissertação e deixou tanto a base teórica quanto a metodológica do trabalho muito mais sólidas. Sou muito grato à professora Maria Grazia pela confiança, pela orientação cuidadosa e pela generosidade intelectual. As trocas e aprendizados com ela marcaram meu caminho no mestrado e foram fundamentais para consolidar essa pesquisa

Agradeço a todos/as os/as professores/as e colegas da UNILAB e da UFRPE que fizeram parte da minha trajetória, contribuindo direta ou indiretamente para minha formação acadêmica e humana. Em especial, agradeço aos docentes das disciplinas cursadas no mestrado, e bem como aos professores e colegas envolvidos nas práticas e debates que enriqueceram minha formação.

Meus profundos agradecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos, fundamental para a realização do curso de Mestrado e para o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço às pessoas que me acolheram desde a minha chegada ao Recife, em especial ao pessoal do Sene, Aissa, Celeste, Dr. Bidansanta, Nádia e a todos/as que contribuíram para que eu me sentisse em casa. Agradeço também aos amigos com quem compartilhei a vida cotidiana, como Isnaba Tique, aos colegas moçambicanos com quem convivi, o Celso e o Paulo, além de muitos outros amigos construídos ao longo da caminhada na UFRPE e no mestrado.

Gostaria de expressar minha mais profunda gratidão a todos os colegas e amigos que, de

formas variadas e imprescindíveis, contribuíram para que esta pesquisa se concretizasse. Cada gesto de apoio, cada palavra de incentivo e cada colaboração prática foram fundamentais para que este trabalho ganhasse vida e significado. Em especial, não posso deixar de destacar Maria Rafaela e sua filha Dandara, que não apenas abriram as portas de suas casas, mas também doaram generosamente seu tempo, acolhimento e confiança durante todo o trabalho de campo. Sua presença constante e seu envolvimento ativo foram essenciais para o desenvolvimento da pesquisa, proporcionando um ambiente de escuta, respeito e aprendizagem mútua. Sou imensamente grato pelo compromisso que demonstraram, pois sem essa base sólida de apoio, muito do que foi realizado simplesmente não teria sido possível.

Da mesma forma, registro minha sincera gratidão a Bárbara de Cássia da Silva, cuja paciência, atenção aos detalhes e dedicação minuciosa na transcrição dos materiais coletados foram determinantes para garantir a integridade e a fidelidade das informações.

Meu irmão Gregório merece um agradecimento especial e afetuoso. Sua atuação foi absolutamente central, especialmente ao assumir a responsabilidade de traduzir do Mandjaku para o português. Essa ponte linguística não apenas viabilizou o acesso aos dados, mas também ampliou minha compreensão sobre aspectos culturais, históricos e contextuais dos relatos. Graças a ele, foi possível interpretar com maior profundidade as experiências compartilhadas, o que elevou o rigor e a riqueza da análise.

Também sou profundamente grato ao informante Ciago, cuja generosidade em compartilhar seu conhecimento e disponibilidade para participar das discussões deram novo rumo à pesquisa.

Agradeço igualmente a todas as pessoas que se dispuseram a conversar comigo, concedendo entrevistas e dividindo suas histórias de vida, saberes e memórias. Cada relato, cada lembrança, cada perspectiva compartilhada constituiu uma peça indispensável deste mosaico de experiências. Sem essa troca autêntica, muitos aspectos valiosos teriam se perdido, e a pesquisa teria ficado incompleta.

Não poderia deixar de mencionar, de modo especial, o mano Eurizando Gomes Caomique, que exerceu um papel fundamental ao construir pontes e facilitar o contato com a comunidade de Caió. Sua mediação foi decisiva para estabelecer relações de confiança e pertencimento, permitindo que o estudo avançasse de forma ética e respeitosa. Gracete, Carlos, Rucas e Fefé também participaram ativamente desse processo, enriquecendo o trabalho com suas vivências, perguntas e sugestões, que trouxeram novas camadas de reflexão e ampliaram o alcance do estudo.

Faço um reconhecimento sincero ao amigo-irmão Eurico Paulo Sampa, cuja parceria intelectual e afetiva foi um verdadeiro pilar ao longo de todo o percurso. Nossas conversas constantes, trocas de ideias, críticas construtivas e debates aprofundados foram fundamentais para fortalecer minha capacidade de análise e ampliar minha visão crítica sobre os textos e os dados. Sem esse diálogo franco e estimulante, este trabalho certamente não teria atingido a profundidade e a qualidade desejadas.

Quero agradecer, de coração, à Tainã e ao Rafael. Eles foram essenciais para que eu conseguisse entrar no campo de pesquisa. Logo no começo, minha orientadora me indicou a Tainã como alguém que podia me ajudar. Ela não hesitou, logo abriu espaço na agenda, me ouviu com atenção. Nas primeiras conversas, pelo Google Meet, apresentei meu projeto, falei das minhas dúvidas e angústias acadêmicas, e tentei achar um jeito de ligar minha pesquisa ao contexto local. Desde o início, Tainã mostrou uma disposição incrível. Sempre pronta para colaborar, ajudou com generosidade e compromisso verdadeiro na construção dos temas desse trabalho. Ela aconselhou quando precisei, esteve disponível em momentos em que eu ainda nem sabia como acessar o campo empírico ou que terreno poderia coletar os dados da pesquisa. Foi graças a ela que consegui chegar até o Terreiro de Mãe Amara, Ilê Obá Aganjú Okoloyá. Com a Tainã do meu lado, conheci o terreno, fui apresentado à comunidade e me senti acolhido de um jeito respeitoso e generoso. Esse momento foi decisivo para o desenvolvimento do meu trabalho e deixou uma marca profunda na minha trajetória acadêmica e pessoal. Por tudo isso, deixo aqui meu agradecimento mais sincero à Tainã uma pessoa incrível, que entrou na minha vida de repente, mas com um impacto enorme, tornando possível a realização deste trabalho. Também agradeço ao Rafael. Conheci ele através da Tainã, e desde então ele não mediu esforços para me ajudar, principalmente quando precisei conseguir a carta de anuência do terreno. Minha gratidão aos dois é enorme.

Agradeço de forma especial ao Terreiro de Mãe Amara, Ilê Obá Aganjú Okoloyá, na pessoa de Mãe Maria Helena Sampaio, e a todos/as os/as participantes da pesquisa Diogo, Francisco Assis, Dantas, Janaína, Luís, Neto, Julia, Lucas e demais colaboradores pela acolhida, partilha de conhecimentos e ensinamentos que foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho e para meu crescimento pessoal e acadêmico.

Por fim, agradeço às pessoas da minha igreja, Comunidade de São Brás (sítio dos pintos, Recife), pela força espiritual, pelas orações e pelo apoio constante ao longo dessa caminhada. Sem cada uma dessas pessoas, este trabalho não teria sido possível. Meu muito obrigado a todos e todas.

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais viram acontecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potência em sua semente (Tierno Bokar)

Hampâté Bâ (2010, p. 167)

RESUMO

Rituais sempre tiveram um papel central na vida das sociedades humanas. Eles não são só tradições ou costumes vão além disso. São essenciais para construir quem somos, tanto como indivíduos quanto como grupos. Este estudo, Ritual na construção da identidade do povo Mandjaku do Setor do Caió, Guiné-Bissau, e no Candomblé de tradição nagô do Recife (Pernambuco), analisa como essas práticas moldam a vida social e fortalecem os laços de pertencimento étnico e espiritual em dois contextos cheios de significado. O Katchituran, um ritual de passagem entre os Mandjaku do Setor do Caió, que marca a transição dos jovens para uma nova fase. Ele não apenas celebra a mudança, mas reafirma valores ancestrais e reforça a ligação com a comunidade. No Candomblé, o Ritual de Yawô é o ponto de partida para quem quer se integrar à comunidade de axé. É um processo de iniciação que envolve recolhimento, aprendizado, preparação espiritual, obrigações sagradas e festas públicas. Entre todos os rituais do Candomblé, esse talvez seja o mais profundo quando se fala de identidade e da continuidade da tradição nagô em Recife. Assim como o Katchituran, o Ritual de Yawô mostra o quanto a ancestralidade, a música, a dança e a liturgia são fundamentais para formar o senso de pertencimento espiritual e comunitário. A pesquisa segue uma abordagem qualitativa e etnográfica, combinando entrevistas semiestruturadas, observação participante parcial e análise de documentos. Os trabalhos de campo aconteceram principalmente em dois lugares: Caió (com interlocuções online) e o Terreiro de Mãe Amara, em Recife (presencialmente). Ao mergulhar em como o ritual, a música e a dança servem como pilares da identidade entre os Mandjaku e no universo do Candomblé, este estudo não só busca compreender essas práticas, mas também valorizar sua importância no mundo de hoje, onde a diversidade cultural ainda é espaço de afirmação, memória e resistência.

Palavras-chave: Ritual; identidade étnico-cultural; Mandjaku; Candomblé; música e dança.

ABSTRACT

Rituals have always played a central role in the lives of human societies. They are not merely traditions or customs; they go beyond that. They are essential in constructing who we are, both as individuals and as groups. This study, "Ritual in the Construction of Identity of the Mandjaku People of the Caió Sector, Guinea-Bissau, and in the Nagô Tradition Candomblé of Recife (Pernambuco)," analyzes how these practices shape social life and strengthen the bonds of ethnic and spiritual belonging in two contexts full of meaning. The Katchituran, a rite of passage among the Mandjaku of the Caió Sector, marks the transition of young people to a new phase. It not only celebrates the change but reaffirms ancestral values and reinforces the connection with the community. In Candomblé, the Yawô Ritual is the starting point for those who want to integrate into the axé community. It is an initiation process that involves seclusion, learning, spiritual preparation, sacred obligations, and public celebrations. Among all the Candomblé rituals, this is perhaps the most profound when it comes to identity and the continuity of the Nagô tradition in Recife. Like the Katchituran, the Yawô Ritual demonstrates how ancestry, music, dance, and liturgy are fundamental to forming a sense of spiritual and community belonging. The research follows a qualitative and ethnographic approach, combining semi-structured interviews, partial participant observation, and document analysis. Fieldwork took place mainly in two locations: Caió (with online interactions) and Mãe Amara's Terreiro in Recife (in person). By delving into how ritual, music, and dance serve as pillars of identity among the Mandjaku and within the Candomblé universe, this study not only seeks to understand these practices but also to value their importance in today's world, where cultural diversity remains a space for affirmation, memory, and resistance.

Keywords: Ritual; ethno-cultural identity; Mandjaku; Candomblé; music and dance.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Estrutura Geopolítica da Guiné-Bissau.....	71
Figura 2 - Regiões Administrativas da Guiné-Bissau.....	75
Figura 3 - Mapa dos setores da região de Cacheu.....	79
Figura 4 - Adaptação e resistência cultural dos africanos na diáspora.....	93
Figura 5 - Mapa de diáspora africana	95
Figura 6 - Cansaré / Kabupa	114
Figura 7 - Meninas vestidas para participar na dança	122
Figura 8 - Apresentação pública dos dançarinos/as na rua.....	123
Figura 9 - Deferentes tipos de panos de pinti, (os que estão em cima são mais caras à relação aos que estão em baixo).....	127
Figura 10 - Raspagem dos cabelos (orô).....	153
Figura 11 - Apresentação pública de um Yawô com corpo pintada	154

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - As contribuições sobre Linguagens do sagrado nos rituais	57
Tabela 2 - As contribuições para o estudo do corpo ritualizado	62
Tabela 3 - As contribuições para o estudo de tradição oral.....	68
Tabela 4 - Distribuição Percentual dos Grupos Étnicos de Região de Tombali.....	72
Tabela 5 - Região de Quinara.....	72
Tabela 6 - Região de Oio	73
Tabela 7 - Região de Biombo.....	73
Tabela 8 - Região de Bolama	73
Tabela 9 - Região de Bafatá.....	74
Tabela 10 - Região de Gabú.....	74
Tabela 11 - Região de Cacheu	74
Tabela 12 - Setor Autônomo de Bissau.....	75
Tabela 13 - Africanos recém-chegados no Recife (1790-1815).....	90
Tabela 14 - O base construtivo do Candomblé.....	103
Tabela 15 - Roteiro de entrevistas sobre Katchituran	128
Tabela 16 - Roteiro de entrevistas sobre rito de Yawô	146

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	17
1.1 Procedimentos metodológicos da pesquisa	24
1.2 Organização e apresentação dos capítulos	30
2. CAPÍTULO I - FUNDAMENTOS TEÓRICO-CONCEITUAIS	34
Parte I – O ritual como marcador da identidade social.....	34
2.1 Conceituando o ritual: entre o simbólico, o social e o político	34
2.2 Identidade e pertencimento: práticas culturais como expressão coletiva.....	39
2.3 Temporalidade e memória nos rituais: entre ancestralidade e reinvenção cultural.....	44
Parte II – Música e dança como elementos rituais e estratégias de resistência	50
2.4 Linguagens do sagrado: música, dança e performance nos rituais.....	50
2.5 O corpo ritualizado: educação sensível, gestualidade e ritmo.....	58
2.6 Oralidade, ritmo e resistência cultural: a memória que dança e canta	63
3. CAPÍTULO II - CONTEXTOS HISTÓRICOS E SOCIOCULTURAIS DAS TRADIÇÕES PESQUISADAS.....	69
Parte I – Guiné-Bissau e o Povo Mandjaku	70
3.1 História Política da Guiné-Bissau	70
3.2 A Região de Cacheu e o Povo Mandjaku.....	78
Parte II – Brasil como Diáspora Africana e o Candomblé	88
3.3 O Brasil e a Diáspora Africana.....	88
3.4 Candomblé: Resistência, Memória e Tradição.....	96
4. CAPÍTULO III - OS PROCEDIMENTOS RITUALÍSTICOS NAS TRADIÇÕES ESTUDADAS	104
Parte I: O Ritual de Passagem no Katchituran	104
4.1 Estrutura ritual e organização social do Katchituran.....	104
4.1.1 Estrutura e Etapas de realização do Katchituran.....	112

4.1.2 Tumba para os Mandjaku do Setor do Caió.....	119
4.2 Estética, performatividade e poder ritual no Katchituran.....	120
4.2.1 Tipos de panos de Pinti	125
4.3 Depoimentos dos entrevistados/as sobre o Katchituran	127
Parte II: O Ritual de Iniciação no Candomblé (Yawô).....	144
4.4 Etapas da pesquisa e roteiro de entrevistas.....	144
4.5 Pesquisa do Campo: vivência e aprendizado	146
4.6 Estrutura do ritual de iniciação e organização do terreiro.....	149
4.7 Depoimento dos entrevistados/as sobre rito de Yawô.....	159
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	176
REFERÊNCIAS	181
6. GLOSSÁRIO.....	190

1. INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo geral compreender como os rituais atuam na construção e afirmação da identidade étnico-social nas tradições culturais dos Mandjaku¹ (ritual de Katchituran) e do Candomblé (rito de Yawô). Para isso, buscaremos descrever a estrutura dos rituais, seus elementos sagrados e simbólicos, o papel do corpo, a hierarquia e o poder, e a estética e performatividade. Os dois contextos, embora distintos, conectam-se por uma mesma lógica ancestral, configurando uma investigação que articula os campos da antropologia simbólica, dos estudos africanos e das práticas de resistência cultural afro-diaspóricas, partindo de uma abordagem sensível à singularidade de cada tradição.

Para contextualizar as transformações que impactam as práticas rituais, é fundamental analisar as intersecções entre os conceitos de civilização, modernidade, identidade e diferença, conforme abordados por autores como Norbert Elias, Stuart Hall, Tomaz Tadeu da Silva e Anthony Giddens. A partir da leitura crítica da literatura, percebe-se que as civilizações europeias e a modernidade não apenas se inseriram, mas impuseram transformações profundas no cotidiano dos povos tradicionais, redefinindo suas formas de apresentação e de vida em sociedade. A própria noção de “civilização”, discutida por Elias (1994), embora um processo contínuo de transformação, foi frequentemente instrumentalizada para impor padrões e hierarquias. Elias alerta que a civilização não é um ganho isento de problemas, mas um tema de reflexão contínua, o que nos permite questionar a ideia de um modelo “superior” ao qual outras culturas deveriam se conformar.

As sociedades africanas, em particular, sofreram uma profunda transformação com a chegada da modernidade. Giddens (2002, p. 9) enfatiza que “[...] a modernidade altera radicalmente a natureza da vida social cotidiana e afeta os aspectos mais pessoais de nossa existência”. Essa transformação global suscita a necessidade de debater as questões de identidade e diferença, abordadas por Silva (2014) e Hall (2011) no campo dos estudos culturais. A modernidade, ao ditar padrões de “civilidade” e conformidade, impôs uma complexa variedade de escolhas aos indivíduos, muitas vezes sem oferecer clareza sobre as opções a serem selecionadas (Giddens, 2002, p. 79). É a partir dessa análise que a problemática que norteia esta dissertação se estrutura,

¹ A grafia desse termo varia. Ora, é escrito como Mandjaku, ora é majaco, ora é majac, ora é manjak, ora é mandjako. Dependendo da preferência do autor e do contexto. Os que vivem nas zonas de influência francesa tendem a usar as variações relacionadas à língua francesa: manjak ou manjako. Eu uso a palavra **Mandjaku** porque a pronúncia está mais adequada com a fonética das línguas africanas bantu e com a língua guineense (crioulo).

buscando desvendar: **De que maneira os rituais atuam na construção e reafirmação da identidade étnico-social nas tradições culturais estudadas?** Além disso, investigamos como essas práticas influenciam a percepção de pertencimento em sociedades multiculturais e em contextos de diáspora, e de que forma refletem adaptação cultural frente à globalização e aos processos de transformação histórica.

Para investigar essas questões nos contextos específicos do povo Mandjaku e do Candomblé, é crucial, antes de avançar nos objetivos centrais deste trabalho, é fundamental apresentar um panorama abrangente do universo Mandjaku traçando não apenas suas origens, mas também sua trajetória histórica, tecido social e modo de vida. Compreender de onde vêm, como se organizam e quais dinâmicas atravessam seu cotidiano se mostra indispensável para revelar as bases simbólicas, políticas e identitárias que sustentam seus rituais. Só com essa lente é possível apreender, de maneira profunda, o significado das práticas de iniciação que serão analisadas ao longo da pesquisa.

Os Mandjaku integram o amplo grupo linguístico Bak², compartilhando raízes com outros povos da África Ocidental. Suas origens remontam a antigos movimentos migratórios de populações sudanesas ocidentais, em processos marcados por múltiplas adaptações, ocupação de novos territórios, reelaboração de estruturas sociais, negociações e alianças com grupos vizinhos. Esses deslocamentos, longe de serem lineares, envolveram confrontos, trocas culturais e transformações profundas em sua organização interna. Ao fim desse percurso, os Mandjaku estabeleceram-se principalmente na região de Cacheu, ao norte da Guiné-Bissau, território que se tornou um núcleo de sua identidade coletiva. Sua presença, porém, não se limitou a essa área, eles também migraram para zonas próximas à fronteira com o Senegal, sobretudo em Ziguinchor, Dakar e alcançaram certas regiões da Gâmbia, articulando redes de parentesco que ultrapassavam fronteiras coloniais.

Com o passar dos séculos, novas ondas de deslocamentos afetaram a distribuição dos Mandjaku. Em tempos mais recentes, fatores como deslocamentos forçados por conflitos, migrações motivadas por crises econômicas e transformações políticas que impulsionaram o surgimento de comunidades Mandjaku na diáspora sobretudo em Portugal e França, resultado de

² Grupo linguístico Bak é uma macrofamília linguística que abrange centenas de línguas faladas principalmente na África Subsaariana. Mandjaku pertence o grupo linguístico Bak do ramo Atlântico da família Níger-Congo e faz parte das línguas do mundo que possuem sistema conhecido como classe nominal, também chamado de gênero. Língua Bak (MANJAKU - Bok, Cur, Bassarel; Pepel; Mankanya) Ivo Aloide Ié (2024, p. 246-247).

deslocamentos forçados, migrações econômicas e transformações políticas ocorridas durante e após o período colonial.

O impacto do colonialismo português foi profundo e duradouro. Entre os séculos XVI e XX, os Mandjaku foram diretamente afetados pela conquista europeia, sofreram com o tráfico de pessoas escravizadas, o recrutamento forçado para os quadros administrativos e militares coloniais e a imposição de modelos organizacionais e religiosos alheios às suas tradições. Essas intervenções abalaram as bases do seu sistema social, interferindo em laços de parentesco, estruturas de autoridade e práticas espirituais. Contudo, a história dos Mandjaku não se resume à opressão. Como destaca Tchernó Djaló (2013), diante das tentativas de dominação, os Mandjaku responderam de modo resiliente, investindo na preservação dos seus rituais, nas redes de parentesco e nas formas de autoridade ancestral. Essas práticas não só resistiram à erosão colonial, mas adaptaram-se às novas realidades, tornando-se instrumentos de coesão social e de afirmação identitária.

A resistência Mandjaku, foi e continua sendo ativa, reinventando-se a cada geração. A manutenção dos seus rituais e da autoridade dos anciãos não apenas garantiu a sobrevivência de valores e conhecimentos tradicionais, mas também fortaleceu a identidade coletiva diante das pressões externas. Esses elementos permanecem, até hoje, no centro das dinâmicas sociais Mandjaku, tanto nos territórios de origem quanto nas comunidades da diáspora.

O Katchituran é um rito que marca a transição da juventude para a idade adulta por meio de reclusão, provações simbólicas, ensinamentos espirituais e reintegração na comunidade. Se por um lado a trajetória dos Mandjaku na Guiné-Bissau revela uma longa história de resistência e de preservação dos seus valores culturais. Por outro, no Brasil, descendentes de africanos escravizados desenvolveram formas próprias de reconfigurar suas referências identitárias e espirituais. É nesse contexto que emerge o Candomblé, religião afro-brasileira que, apesar de distante geograficamente da Guiné-Bissau, compartilha elementos fundamentais no que tange as tradições religiosas, como o culto aos ancestrais, os rituais de iniciação, a centralidade da música e da dança, e a construção comunitária da identidade.

A consolidação do Candomblé no Brasil deve ser compreendida como um processo histórico, de resistência, pertencimento e reelaboração identitária no contexto da diáspora africana.

O Candomblé, estruturado a partir das tradições iorubás, nagô³, jeje⁴ e bantu⁵, emergiu no Brasil como resposta cultural e espiritual às violências da escravidão e da colonização. Conforme Capone (2004), o termo “Candomblé” deriva da palavra bantu *kandombe*⁶, referindo-se a “dança com atabaques” ou “festa em louvor aos ancestrais”, e foi adotado no Brasil para designar os cultos de matriz africana que articulam música, dança, sacralidade e organização comunitária.

Nesse processo de enraizamento no território brasileiro, Recife, capital de Pernambuco, destacou-se desde o século XVIII como um importante polo de desenvolvimento do Candomblé, especialmente pela forte presença de africanos nagôs. Ao longo do tempo, a cidade consolidou-se como referência religiosa e cultural, abrigando casas tradicionais que desempenharam papel central na manutenção da herança africana como o Terreiro de Mãe Amara, Ilê Obá Aganjú Okoloyá, localizado no bairro de Dois Unidos. “Fundado em 18 de julho de 1945 por Amara Mendes da Silva. O terreiro representa uma importante herança da tradição nagô em Pernambuco, sendo um dos poucos que ainda mantém viva a ancestralidade”.⁷ O reconhecimento institucional desse legado materializou-se na declaração do Terreiro de Mãe Amara como Patrimônio Imaterial Cultural do Recife, conforme o “Projeto de Lei nº 189/2024, de autoria da vereadora Cida Pedrosa (PCdoB).” De acordo com Cida Pedrosa,

É reconhecer a relevância histórica, cultural, social e política dessa instituição que há quase 80 anos desempenha um papel fundamental na presença e valorização das tradições afro-brasileiras do município do Recife e, também, do Brasil. O terreiro representa uma importante herança da tradição nagô em Pernambuco, sendo um dos poucos que ainda mantém viva a ancestralidade. Ao longo dos anos, o Terreiro de Mãe Amara destacou-se não apenas como espaço religioso, mas também como um ponto de convergência para atividades culturais, sociais e educativas, que beneficiam tanto a comunidade local quanto a cidade do Recife como um todo.⁸

O reconhecimento do Terreiro de Mãe Amara, Ilê Obá Aganjú Okoloyá, como Patrimônio Imaterial do Recife, reforça de modo emblemático o papel do Candomblé na consolidação da

³ **Nagô:** é o nome dado a uma religião de Pernambuco conhecida como Xangô de Pernambuco, ou Nagô Egbá. Link: <https://luzumbanda.com/nacoes-do-candomble/>. Acesso de 09 de junho de 2025.

⁴ **Jeje:** A palavra Jeje em Yoruba adjeje, significa apenas estrangeiro, sendo assim não existe e nunca existiu uma nação Jeje, o chamamos de Jeje é o Candomblé formado por vários povos diferentes, quase todos vindos da região de Dahomé e pelos Mahins. Link: <https://luzumbanda.com/nacoes-do-candomble/>. Acesso de 09 de junho de 2025.

⁵ **Bantu:** Uma das maiores nações do Candomblé é a Banto ou Bantu. A palavra em si quer dizer humanos, gente. Cultuam Nzambi, Nkisi (Orixás) e Vodun (ancestrais). Link: <https://luzumbanda.com/nacoes-do-candomble/>. Acesso de 09 de junho de 2025.

⁶ A palavra *kandombe* é de origem bantu, especialmente de línguas como o kimbundu e o kikongo, faladas em Angola e no Congo.

⁷ Disponível em diário do Pernambuco, publicado no dia 11/02/2025: <https://shre.ink/5I3z>. Acesso, 24/09/2025.

⁸ Disponível em: <https://www.recife.pe.leg.br/comunicacao/noticias/2025/02/terreiro-de-mae-amara-pode-se-tornar-patrimonio-imaterial-cultural-do-recife>. Acesso, 24/09/2025.

identidade afro-brasileira. Este reconhecimento não apenas legitima a presença das tradições de matriz africana na esfera pública, mas também contribui para sua valorização, rompendo com processos históricos de marginalização e apagamento. Dessa forma, o terreiro se consolida como um elo entre passado, presente e futuro, um espaço dinâmico onde saberes ancestrais não apenas sobrevivem, mas se reinventam e se adaptam às demandas contemporâneas, tornando-se relevantes para novas gerações.

Nesse contexto de continuidade e ressignificação cultural, destaca-se o rito de iniciação Yawô, que envolve processos de reclusão, aprendizado simbólico, incorporação espiritual e apresentação pública, marcando uma transformação profunda no status religioso e social do iniciado. Para Prandi (2005), a iniciação é uma pedagogia espiritual que reorganiza o corpo, o tempo e a existência em torno do axé, força vital que conecta o humano ao divino. Esses rituais operam como verdadeiros sistemas de conhecimento, nos quais a memória africana se encarna por meio do canto, da dança e da hierarquia sagrada.

Os rituais, enquanto sistemas complexos, não podem ser compreendidos apenas como manifestações religiosas ou estéticas, eles condensam dimensões simbólicas, sociais, políticas e espirituais. No caso do Katchituran, o rito envolve separação do grupo, instrução espiritual, provas corporais, consultas aos ancestrais e uma celebração pública que reafirma a nova posição social. Já no Candomblé, o rito do Yawô implica recolhimento ritual, preparação do corpo e do espírito, incorporação dos orixás e reinserção do iniciado na comunidade com novo status espiritual. Como afirma Peirano (2003, p. 11), “o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica, constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios”.

Diante desse panorama, este trabalho defende que, apesar das diferenças históricas, geográficas e organizacionais, as tradições africanas e afro-diaspóricas compartilham elementos estruturais e simbólicos que evidenciam profundas continuidades culturais entre a África e sua diáspora. Os corpos dos iniciados, suas danças, os ritmos, os cantos, os objetos sagrados e as narrativas mitológicas atuam como mecanismos de preservação e transmissão de valores ancestrais. Stuart Hall (2006) nos lembra que “a identidade é construída dentro, e não fora, do discurso”, o que, no caso das tradições afro-atlânticas, significa compreender os rituais como discursos corporais e espirituais de pertencimento e memória.

A escolha deste tema emerge de um percurso pessoal, acadêmico e político, construído ao

longo dos anos. Desde o início da minha graduação, percebi um padrão recorrente, a grande maioria dos estudantes guineenses do curso Humanidades na UNILAB pesquisam temas como política, educação, políticas públicas etc. Essas pesquisas, sem dúvida, têm relevância significativa e respondem a demandas sociais urgentes, mas acabam por superar campos igualmente fundamentais, como a cultura, a ancestralidade, as experiências dos povos tradicionais guineenses.

Minha perspectiva começou a se transformar radicalmente durante uma disciplina de Estudos Africanos. Houve um momento especialmente marcante, onde o professor perguntou à turma “você conhece a si mesmos? sabem de onde vieram?” Essa indagação, aparentemente única, reverberou profundamente em mim. Ela expôs não apenas uma lacuna curricular, mas um abismo existencial entre o conhecimento acadêmico hegemônico e os saberes ancestrais que forjam a identidade, a memória e a experiência de estudantes africanos e afrodescendentes. Foi nesse instante que compreendi, de maneira consciente e politicamente situada, a necessidade de voltar meu olhar para minha própria trajetória, para a etnia Mandjaku, e para as tradições culturais de onde venho. Mais do que uma escolha de objeto de estudo, foi um gesto de afirmação identitária, de compromisso ético e de resistência frente às epistemologias dominantes. Como membro da etnia Mandjaku, nascido na África e socializado nas práticas culturais do meu povo, compreendendo que pesquisar nossos rituais, ancestralidades e formas simbólicas é também assumir um lugar de fala e responsabilidade na produção do conhecimento. Isso implica não apenas pertencer, mas mergulhar criticamente na tradição, conforme afirma Mudimbe (2013), é preciso compreender, vivenciar, questionar e transmitir os saberes ancestrais de forma reflexiva e situada. Por esse motivo, minha proposta vai além da mera descrição etnográfica, desejo interpretar e ressignificar os rituais, evidenciando como se constituem enquanto sistemas complexos de conhecimento, pedagogias sociais e instrumentos de construção de identidades coletivas, que operam tanto no plano simbólico quanto no cotidiano das comunidades.

Do ponto de vista acadêmico, a relevância deste estudo se justifica por duas razões centrais. Em primeiro lugar, há uma notória carência de pesquisas aprofundadas sobre os rituais Mandjaku, especialmente o Katchituran, o que evidencia um vácuo no campo dos estudos africanos. Em segundo lugar, existe uma necessidade urgente de ampliar o diálogo entre práticas rituais do continente africano e aquelas desenvolvidas nas diásporas, especialmente no contexto brasileiro. Ao propor uma análise concitativa no que tange a importância de ancestralidade na Etnia Mandjaku e no Candomblé, busco não apenas identificar continuidades simbólicas, cosmológicas e corporais

que atravessam o Atlântico, mas também contribuir para uma compreensão mais sofisticada dos processos de reinvenção, adaptação e resistência cultural. Trata-se de construir conexões analíticas que respeitem a singularidade de cada contexto, evitando comparações simplistas, e valorizando, a memória coletiva. Além disso, pretendo fortalecer o campo das Ciências Sociais, especialmente a Antropologia e a Sociologia, por meio da incorporação de novas referências empíricas e teóricas sobre povos e práticas ainda pouco exploradas na academia. Ao sistematizar conceitos como ritual, memória, temporalidade, identidade e ancestralidade a partir de perspectivas africanas e afro-diaspóricas, espero não apenas enriquecer o repertório de pesquisadores e pesquisadoras específicas nesses temas, mas também contribuir para o desenvolvimento de abordagens críticas, plurais e descoloniais. Acredito que, ao trazer à tona epistemologias enraizadas em tradições africanas muitas vezes marginalizadas pela academia ocidental, abrimos espaço para a valorização da diversidade de formas de conhecimento e para a permanência de paradigmas científicos mais inclusivos e representativos.

No plano político e social, a justificativa deste estudo está intimamente ligada à verdade de que pesquisar os rituais e culturas de povos tradicionais é, acima de tudo, um ato de preservação, resistência e afirmação identitária. Em contextos marcados por heranças coloniais, silenciamentos históricos e racismo epistêmico, produzir conhecimento sobre a própria cultura é ou o direito de narrar nossa própria história, de afirmar a legitimidade de nossos saberes ancestrais e de fortalecer os laços de pertencimento coletivo. Essa postura se traduz na construção de uma ciência social engajada, comprometida não só com a produção acadêmica, mas também com as lutas e aspirações das comunidades que representam a base viva dessas tradições. Por tudo isso, minha pesquisa se propõe a ser mais do que uma contribuição teórica ou metodológica para a academia. Ela é, antes de tudo, um compromisso ético com a história, a memória e a continuidade dos saberes tradicionais africanos e afro-brasileiros. Ao reivindicar o lugar da ancestralidade como fundamento da vida social, busco colaborar para a construção de uma ciência social mais inclusiva, sensível à pluralidade de experiências e capaz de dialogar com as demandas de justiça epistêmica e reconhecimento histórico das populações africanas e afrodescendentes. Desta forma, acredito que este estudo pode não apenas enriquecer o debate acadêmico, mas também fortalecer processos de autoafirmação, valorização cultural e resistência frente às múltiplas formas de exclusão e silenciamento ainda presentes em nossa sociedade.

1.1 Procedimentos metodológicos da pesquisa

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa adota uma abordagem etnográfica, com base em entrevistas semiestruturadas, observação participante parcial e análise documental. Este tipo de pesquisa busca analisar e interpretar de maneira mais profunda os aspectos que condicionam a complexidade da conduta humana, extraindo o sentido dos hábitos, atitudes e tendências das sociabilidades e seus condicionantes.

Em consonância com o método etnográfica, a metodologia se alicerça intrinsecamente na tradição oral como um elemento central para a compreensão e preparação dos rituais em estudo. Reconhecemos que o contato com as gerações anteriores e com a própria estrutura ritualística é transmitido, primordialmente, por meio da oralidade. Numa sociedade que valoriza a palavra, segundo Vansina,

[...] reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições -chave, isto é, a tradição oral. A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas (Vansina, 2010, p.139-140),

Nas Ciências Sociais, a etnografia é compreendida não apenas como uma técnica específica de coleta de dados, mas como um modo de produção do conhecimento que privilegia a compreensão dos significados sociais a partir da perspectiva dos próprios sujeitos. Conforme argumenta Clifford Geertz (2008), a etnografia consiste em um esforço interpretativo voltado à construção de “descrições densas”, capazes de apreender os sistemas simbólicos que orientam as ações humanas. Nesse sentido, a etnografia não se reduz à permanência prolongada no campo, mas envolve uma postura analítica atenta às narrativas, aos gestos, às práticas e às cosmologias dos grupos estudados.

Partindo dessa compreensão, o trabalho foi inicialmente concebido como uma etnografia clássica, com observação participante sistemática tanto na Guiné-Bissau quanto no Brasil, Pernambuco. No entanto, ao longo do desenvolvimento da pesquisa, o desenho metodológico precisou ser reformulado diante de limitações concretas de ordem logística, institucional e ética. Essas reformulações não significaram o abandono da perspectiva etnográfica, mas conduziram à adoção de uma pesquisa qualitativa de inspiração etnográfica, conforme defendem Hammersley e Atkinson (2022), que reconhecem a flexibilidade metodológica como parte constitutiva da prática etnográfica contemporânea.

A pesquisa etnográfica, segundo Hammersley e Atkinson (2022) caracteriza-se pela observação e compreensão do ser humano, e transcender a superficialidade das interações cotidianas. Para Malinowski (1986), a etnografia pressupõe a imersão prolongada do pesquisador na vida cotidiana do grupo estudado. Contudo, autores como Franz Boas (2005), reconhecem que, em contextos marcados por restrições éticas, políticas ou institucionais, a etnografia pode assumir formas adaptadas, sem perder sua densidade analítica.

Nesse sentido, a presente pesquisa se insere no que Minayo (2012) denomina como abordagem qualitativa flexível, na qual os procedimentos metodológicos são ajustados às condições reais do campo, mantendo o rigor científico. A inspiração etnográfica manifesta-se na forma como os dados foram coletados, analisados e interpretados, sempre buscando compreender os rituais a partir das lógicas internas dos grupos sociais envolvidos.

A coleta de dados ocorreu em dois contextos distintos: no Brasil, de forma presencial, e na Guiné-Bissau, de forma mediada e remota, sobre um contexto cultural ao qual pertencem.

No Brasil, a pesquisa foi realizada no Estado de Pernambuco na cidade do Recife, bairro de Dois Unidos, por meio de entrevistas presenciais e online, observações diretas no Terreiro de Mãe Amara - Ilê Obá Aganjú Okoloyá. Ainda que não tenha sido possível realizar observação participante ininterrupta, o pesquisador frequentou o terreiro em diferentes ocasiões, durante quatro (4) meses de (setembro a dezembro de 2025), acompanhando atividades, nas quais a pesquisa era permitida momentos dinâmicos públicos ou internos da Casa. Essas experiências possibilitaram a observação de aspectos fundamentais da organização ritual, como hierarquias religiosas, temporalidades do sagrado, processos de reclusão e preparação, especialmente no que se refere à iniciação de Yawô.

As entrevistas realizadas em Recife/Pernambuco foram de natureza semiestruturada, permitindo que os interlocutores expressassem suas experiências, interpretações e memórias sobre o processo ritual, na língua materna dos/as entrevistados/as, o português brasileiro.

Na Guiné-Bissau, optamos por realizar a coleta de dados por meio de entrevistas remotas, uma decisão motivada pela limitação logística. Para viabilizar esse processo, utilizamos ferramentas digitais, como formulários online, que permitiram registrar informações de forma estruturada e segura, mesmo à distância. Além disso, contamos com o apoio fundamental de um colaborador residente na região, fluente em crioulo, mandjaku e português, cuja atuação foi essencial para estabelecer uma ponte entre a equipe de pesquisa e os participantes, facilitando a

comunicação e promovendo um ambiente de confiança mútua.

Nossa estratégia está alinhada ao conceito de pesquisa de campo indireta, conforme discutido por Lakatos e Marconi (2010). Nesse tipo de pesquisa, o acesso aos dados empíricos ocorre por meio de intermediários e do uso de tecnologia, o que exige do pesquisador uma atenção redobrada para garantir a fidedignidade das informações coletadas. Apesar da distância física, mantivemos o rigor metodológico ao estabelecer protocolos claros para a condução das entrevistas e para o registro dos dados, assegurando a validade e a confiabilidade dos resultados. Assim, conseguimos superar os desafios do contexto e produzir conhecimento robusto sobre o ritual de Katchituran e seu papel na vida dos Mandjakus.

No terreiro de Mãe Amara, meu vínculo sempre foi atravessado por uma dualidade marcante. De um lado, sou um estrangeiro: não pertencço à linhagem dos filhos de Santo, nem compartilho as raízes brasileiras que ali predominam. No entanto, paradoxalmente, sinto-me ligado de maneira profunda àquela casa de axé. Essa ligação não nasce de laços formais ou institucionais, mas sim de algo mais ancestral, que ultrapassa fronteiras geográficas e culturais. Minha história pessoal começa na África Ocidental, onde nasci e fui criado imerso na cultura Mandjaku. Desde pequeno, vivi cotidianamente os rituais, festas e modos de convivência que constituem o universo Mandjaku, absorvendo valores, crenças e gestos que me formaram como indivíduo.

É justamente essa bagagem que me aproxima das tradições afro-brasileiras. No terreiro, reconheço gestos, cantos e símbolos que, embora transformados pelo tempo e pelo contexto brasileiro, carregam ressonâncias do mundo que me viu nascer. Essa sensação de familiaridade estabelece uma espécie de irmandade, uma conexão silenciosa que escapa às categorias acadêmicas rígidas. É uma aproximação que se dá na experiência sensível, nos modos de sentir, na memória corporal. Por isso, é difícil traduzir plenamente essa vivência em palavras científicas falta sempre algo daquilo que só se experimenta vivendo.

Quando penso no ritual de Katchituran, por exemplo, lembro que meu conhecimento sobre ele não veio das leituras ou da investigação formal, mas da convivência direta, do aprendizado orgânico que se dá no dia a dia da comunidade Mandjaku. Aprendi sobre Katchituran em Mandjaku e em crioulo guineense, línguas que moldaram não apenas meu pensamento, mas também meu modo de recordar e de sentir o mundo. Essas línguas carregam nuances e afetos que não se traduzem facilmente para outros idiomas e isso impacta profundamente a forma como trago essas lembranças para o campo científico. Ao transformar essas experiências em objeto de pesquisa, sinto

que elas ganham outro peso, outro sentido: deixam de ser apenas memórias pessoais e passam a dialogar com um universo mais amplo de saberes, abrindo espaço para novas interpretações e conexões.

O trabalho de campo sobre o Katchituran em Caio também reflete esse duplo paradoxo. Por razões práticas e contextuais, precisei conduzir a pesquisa à distância, utilizando ferramentas tecnológicas, redes sociais e contando com a colaboração de um intelectual local que atuou como ponte entre mim e os participantes. Essa mediação à distância trouxe desafios metodológicos importantes: precisei repensar minhas estratégias de aproximação, buscar formas alternativas de escuta e de diálogo, e lidar com as limitações impostas pela ausência física. Ao mesmo tempo, cada entrevista, cada relato compartilhado, tocava em temas que me são extremamente íntimos. As histórias, os sentimentos e as reflexões dos participantes faziam ecoar experiências que vivi na infância e adolescência, reavivando lembranças e emoções que compõem minha identidade mais profunda.

Esse processo me fez perceber que a pesquisa, para além de um exercício acadêmico, é também um caminho de autoconhecimento e reconexão com minhas próprias raízes. A distância física foi, de certa forma, compensada por uma proximidade afetiva e simbólica, que tornou o trabalho ainda mais significativo. Assim, minha trajetória entre a África Ocidental, o Brasil e o campo científico se entrelaça, revelando a potência das memórias vividas e a complexidade das identidades em trânsito. Cada etapa desse percurso amplia meu entendimento sobre o valor das experiências compartilhadas e sobre a riqueza dos encontros entre culturas que, embora distintas, dialogam e se reconhecem em suas ancestralidades.

A análise dos dados foi realizada a partir de uma abordagem interpretativa, própria das pesquisas qualitativas em Ciências Sociais. As entrevistas semiestruturadas foram analisadas por meio da identificação e as categorias como ritual, ancestralidade, memória coletiva, iniciação, identidade e tradição, para uma compreensão aprofundada dos significados sociais presentes nos discursos e práticas dos sujeitos (Minayo, 2012).

As observações realizadas em campo, tanto presenciais quanto mediadas, foram articuladas às narrativas dos interlocutores, permitindo uma leitura contextualizada dos rituais estudados. Esse procedimento dialoga com a proposta de Geertz (2015), para quem a interpretação antropológica deve articular o dito e o feito, o discurso e a prática, o simbólico e o social.

Além da pesquisa empírica, o percurso metodológico deste trabalho incluiu pesquisa bibliográfica sistemática, orientada pela necessidade de fundamentar conceitualmente os principais eixos analíticos mobilizados ao longo da investigação. Essa etapa foi fundamental para a delimitação dos conceitos de ritual, memória, temporalidade, ancestralidade e religião, especialmente no contexto das culturas tradicionais africanas e afro-brasileiras.

Conforme afirmam Lakatos e Marconi (2010), a pesquisa bibliográfica constitui uma etapa indispensável nas Ciências Sociais, pois permite ao pesquisador estabelecer diálogo com produções já consolidadas, identificar diferentes abordagens teóricas e construir um referencial analítico coerente com o objeto de estudo. No caso desta pesquisa, a bibliografia não foi utilizada apenas como suporte teórico abstrato, mas como instrumento metodológico que orientou tanto a elaboração das entrevistas quanto a interpretação dos dados empíricos.

A seleção do material bibliográfico priorizou estudos clássicos e contemporâneos sobre rituais, com especial atenção às abordagens antropológicas e sociológicas que compreendem o ritual como prática social, linguagem simbólica e mecanismo de produção e reprodução da vida coletiva. Foram analisados textos que discutem o ritual enquanto marcador de identidade, dispositivo de transmissão de saberes e elemento central na organização das sociedades tradicionais.

Ao articular estudos sobre rituais africanos, afro-brasileiros e religiões de matriz africana, a pesquisa bibliográfica permitiu construir uma compreensão ampla e situada da importância dos rituais para os povos de culturas tradicionais. Essa etapa metodológica foi essencial para evitar leituras simplificadoras, assegurando uma análise comprometida com a complexidade simbólica, histórica e política dessas práticas.

Assim, a pesquisa bibliográfica desempenhou um papel central no percurso metodológico, funcionando como eixo estruturante da análise e como ponte entre os dados empíricos e a reflexão sociológica. Ao fundamentar os conceitos de ritual, memória, temporalidade e ancestralidade, essa etapa contribuiu para situar a pesquisa no campo das Ciências Sociais e para reforçar a compreensão dos rituais como elementos fundamentais na construção da identidade social e na organização da vida coletiva, tanto em contextos africanos quanto afro-brasileiros.

Um elemento central do percurso metodológico foi a reflexão sobre a posição do pesquisador no campo. Sendo o pesquisador pertencente à etnia Mandjaku, essa condição foi

compreendida não como obstáculo, mas como elemento que exige vigilância epistemológica, conforme propõem Bourdieu, Chamboredon e Passeron (2004).

Nesse sentido, a pesquisa buscou evitar o que Miriam Goldenberg (2004) denomina como armadilhas metodológicas, especialmente a confusão entre experiência pessoal e análise científica. A vivência e a proximidade cultural foram constantemente tensionadas pelo diálogo com a teoria, pela sistematização dos dados e pela explicitação dos procedimentos metodológicos adotados.

O caminho metodológico que escolhi para esta pesquisa foi fruto de uma reflexão cuidadosa sobre o objeto de estudo e sua complexidade. A decisão por uma abordagem qualitativa não foi aleatória, mas sim fundamentada na compreensão de que, ao investigar rituais e práticas culturais de povos tradicionais, é essencial valorizar a riqueza dos significados, das experiências subjetivas e das dinâmicas sociais envolvidas. A pesquisa de natureza aberta e flexível, permitiu que eu me adaptasse às especificidades do campo, proporcionando espaço para escuta sensível e respeito às vozes dos participantes. Além disso, o compromisso ético esteve presente em todas as etapas, reforçando a importância de conduzir um trabalho que reconheça e valorize o saber dos sujeitos com quem dialoguei.

Para construir um olhar abrangente e profundo sobre o tema, lancei mão de diferentes instrumentos metodológicos. As entrevistas semiestruturadas possibilitaram conversas livres, em que os interlocutores puderam expressar suas percepções e experiências em seus próprios termos, enriquecendo a compreensão do contexto. As observações diretas, por sua vez, permitiram que eu acompanhasse de perto as práticas e os rituais, percebendo sutilezas e nuances muitas vezes ausentes em relatos orais. A mediação etnográfica foi fundamental para estabelecer confiança e criar um ambiente de troca respeitosa, em que o pesquisador não se coloca como mero observador, mas como alguém disposto a aprender com o outro. A pesquisa bibliográfica complementou o trabalho de campo, oferecendo embasamento teórico e ampliando as possibilidades de análise.

O desenvolvimento da metodologia não seguiu uma trajetória linear ou predeterminada. Pelo contrário, ela foi sendo construída ao longo do processo, em constante diálogo com as situações vivenciadas no campo, os desafios encontrados e os referenciais teóricos que me ajudaram a interpretar a realidade estudada. Essa postura aberta e reflexiva permitiu que a pesquisa se mantivesse sensível às demandas do contexto e aos valores que orientam as Ciências Sociais contemporâneas, especialmente no que diz respeito à ética e ao reconhecimento da diversidade cultural.

A ética na pesquisa científica configura-se como dimensão fundante da produção de conhecimento nas Ciências Sociais e Humanas (CSH), especialmente quando esta envolve seres humanos em contextos de vulnerabilidade social, política ou simbólica. No Brasil, a institucionalização das práticas éticas nas pesquisas com seres humanos foi significativamente marcada pela Resolução Nº 196/1996 do Conselho Nacional de Saúde (CNS), posteriormente atualizada pela Resolução Nº 466/2012 e, com mais especificidade para as CSH, pela Resolução Nº 510/2016. Este marco normativo, ainda em consolidação, tem suscitado amplos debates na comunidade acadêmica, tanto em relação à sua adequação epistemológica quanto à sua capacidade de resguardar os sujeitos da pesquisa e de sustentar práticas comprometidas com a integridade científica (Nascimento et al. 2023, p. 1-2)

Importante destacar que todo o percurso metodológico foi submetido à avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa da UFRPE, que aprovou o projeto sob o parecer consubstanciado nº **7.716.431**, CAAE **88684725.9.0000.9547**. Esse aval institucional reforça o compromisso com a condução ética da pesquisa, garantindo os direitos, a dignidade e o bem-estar dos participantes. Dessa forma, foi possível conduzir uma análise sólida e respeitosa, sem extrapolar os limites do campo e reconhecendo, de forma genuína, o valor e a legitimidade dos saberes compartilhados pelos sujeitos envolvidos na pesquisa.

1.2 Organização e apresentação dos capítulos

A presente dissertação está organizada em três capítulos fundamentais, além desta introdução e das considerações finais, estruturando o percurso investigativo de forma coerente com os objetivos propostos. Nesse sentido, o **capítulo I e III** estão articulados a um objetivo específico da pesquisa, que são: 1) Analisar o ritual como marcador da identidade social; 2) Investigar o papel da música e da dança na preservação das tradições culturais; 3) Descrever os procedimentos ritualísticos em ambas as tradições.

Dando início ao desenvolvimento desses objetivos, o **primeiro capítulo** estabelece as bases epistemológicas da pesquisa, mergulhando nos *Fundamentos Teórico-Conceituais* que informam a análise do ritual. Na **Parte I – O ritual como marcador da identidade social**, o capítulo inicia com uma conceituação multifacetada do ritual, desvelando suas dimensões simbólicas, sociais e políticas. Foi explorado como o ritual transcende a mera formalidade, apoiando-se em pensadores como Émile Durkheim (1915) para suas funções de solidariedade social e sacralização do coletivo, e em Catherine Bell (1992) para sua compreensão da ação ritualística como construtora de ordem moral e identidade. A discussão avança para a relação intrínseca entre identidade e pertencimento,

examinando as práticas culturais como veículos essenciais para a expressão e consolidação de coletividades, dialogando com as perspectivas de Stuart Hall (2006) sobre a formação e transformação contínua da identidade. Ainda na Parte I, o capítulo aprofunda na complexa interconexão entre temporalidade e memória nos rituais, investigando como esses atos performáticos não se limitam a lembrar o passado, mas o revitalizam e o reinterpretam, nutrindo a ancestralidade e impulsionando a reinvenção cultural. Foram mobilizadas as contribuições de Maurice Halbwachs (1990) para a memória como fenômeno essencialmente social e dependente de quadros coletivos, de Paul Ricoeur (2007) para a memória como construção narrativa e a intrínseca relação entre tempo e experiência, e de Pierre Nora (1993) ao distinguir memória de história e propor os "lugares de memória" como dispositivos de lembrança na modernidade.

A **Parte II – Música e dança como elementos rituais e estratégias de resistência** redireciona o foco para as dimensões estéticas e expressivas do ritual. Foi detalhada a importância da música, dança e performance como linguagens do sagrado, evidenciando como esses elementos se tornam veículos primordiais de comunicação, expressão e conexão espiritual em diversas culturas tradicionais. A análise irá além do aspecto estético, situando essas linguagens como pilares da experiência ritualística. Adicionalmente, na Parte II, o capítulo se debruça sobre O corpo ritualizado: educação sensível, gestualidade e ritmo, examinando como o corpo se constitui como um agente central na performance ritual, sendo moldado por uma disciplina sensorial específica que envolve movimentos codificados e ritmos intrínsecos. Concluir-se-á com a seção Oralidade, ritmo e resistência cultural: a memória que dança e canta, que sintetizará a fusão desses elementos como estratégias vitais para a preservação identitária, transmissão de saberes ancestrais e contestação frente a discursos hegemônicos, ressaltando a capacidade do ritual de manter viva a memória cultural.

O **segundo capítulo**, intitulado *Contextos Históricos e Socioculturais das Tradições Pesquisadas*, dedica-se a imergir o leitor nos cenários socioculturais que servem como pano de fundo para os rituais em estudo. A **Parte I - Guiné-Bissau e o Povo Mandjaku**, inicia com uma análise da História Política da Guiné-Bissau, traçando a trajetória do país desde suas configurações pré-coloniais, passando pela colonização portuguesa e a luta pela independência, até os desafios contemporâneos. Este panorama, embora não se detenha em autores específicos aqui, fornece o contexto histórico-social indispensável para a compreensão das dinâmicas que perpassam o povo Mandjaku. Em seguida, ainda na Parte I, o foco foi estreitado para a Região de Cacheu e o Povo

Mandjaku, detalhando as especificidades geográficas, culturais e sociais dessa etnia. Serão apresentados suas origens, organização social, sistemas de crenças e as particularidades culturais que distinguem os Mandjaku de Cacheu.

A **Parte II – Brasil como Diáspora Africana e o Candomblé** desloca a análise para o hemisfério ocidental, começando com a discussão sobre O Brasil e a Diáspora Africana. Este segmento aborda os fluxos históricos do tráfico negreiro, a formação da sociedade brasileira sob a égide da escravidão e as intrincadas redes de resistência e intercâmbio cultural que culminaram na constituição de uma rica e complexa identidade afro-brasileira, fundamental para a emergência das religiões de matriz africana. Para finalizar o capítulo, a Parte II se dedica ao Candomblé: Resistência, Memória e Tradição. Esta seção examina o Candomblé não apenas como um sistema religioso, mas como um poderoso dispositivo de preservação da memória ancestral, de reafirmação identitária e de resistência cultural frente às pressões da sociedade colonial e pós-colonial. Foram apresentados seus fundamentos, sua organização hierárquica e seu papel vital na manutenção e recriação de laços com as raízes africanas, servindo de base para a análise do ritual de iniciação Yawô no terceiro capítulo.

O **terceiro capítulo**, *Os Procedimentos Ritualísticos nas Tradições Estudadas*. Este capítulo se propõe a examinar de perto os procedimentos ritualísticos das tradições estudadas, dividido em duas partes principais. Na Parte I, mergulho no Katchituran, um ritual de passagem dos Mandjaku na Guiné-Bissau. A Parte II segue para o Yawô, ritual de iniciação do Candomblé em Pernambuco. Não faço comparações diretas, mas, ao separar as análises, consigo mostrar, de forma clara e organizada, como cada ritual ganha sentido social, simbólico e identitário em seu próprio contexto.

Na **Parte I – O Ritual de Passagem no Katchituran**, começa examinando de que modo o ritual se estrutura e como a sociedade Mandjaku organiza esse momento. As lideranças tradicionais, os anciãos, a comunidade todos entram em cena para legitimar o rito. Depois, em trago um olhar detalhado sobre as etapas do Katchituran, da preparação dos jovens até a celebração pública, quando eles finalmente assumem um novo status social. Também, discuto a estética, a força performativa e o poder do ritual, destacando a importância dos panos de pinti para os mandjakus. Encerrando a primeira parte, reunindo os relatos dos participantes, revelando experiências vividas, sentidos atribuídos e a importância do ritual na identidade Mandjaku.

Na **Parte II – O Ritual de Iniciação no Candomblé (Yawô)**, entro no universo dos

terreiros. Primeiro, mostro como organizei a pesquisa: etapas, roteiro das entrevistas, como coletei os dados, e as estratégias para chegar até os participantes. Depois, conto o caminho do trabalho de campo, destacando o que vivi ali, o que aprendi na prática, as surpresas e desafios que cada etapa trouxe. A seguir, mergulho na estrutura do ritual de iniciação no Candomblé e na dinâmica interna do terreiro. Examino as hierarquias religiosas, a autoridade das lideranças espirituais, e o modo como tudo isso se articula no cotidiano da comunidade. Trago as vozes dos próprios participantes do ritual de Yawô são relatos que abrem espaço para entender, de dentro, os sentidos subjetivos, espirituais e coletivos que eles atribuem à iniciação.

O capítulo deixa claro: esses rituais ocupam o centro da vida social, transmitem saberes e moldam identidades coletivas. Mostro como o ritual garante a continuidade cultural, unindo passado e presente tanto entre povos africanos quanto nas comunidades afro-diaspóricas. No fim, apresento as considerações finais da pesquisa.

2. CAPÍTULO I - FUNDAMENTOS TEÓRICO-CONCEITUAIS

O Capítulo apresenta uma estrutura dividida em duas partes interligadas, ambas centradas na compreensão do ritual como elemento fundamental na formação e consolidação das identidades sociais. Na **primeira parte**, intitulada “O ritual como marcador da identidade social”, o texto aprofunda-se na análise de como o ritual atua como uma engrenagem essencial para a coesão social. E servem como transmissores de valores, tradições, memórias e saberes ancestrais, funcionando como verdadeiros arquivos vivos da experiência coletiva. A **segunda parte**, “Música e dança como elementos rituais e estratégias de resistência”, amplia o debate ao destacar o papel do corpo, do som e do movimento dentro do contexto ritualístico. Aqui, música e dança aparecem não apenas como manifestações artísticas, mas como instrumentos potentes de conhecimento e comunicação. São formas de linguagem que atravessam gerações, possibilitando a transmissão de saberes, emoções e narrativas que muitas vezes não encontram lugar na oralidade ou na escrita.

Parte I – O ritual como marcador da identidade social

2.1 Conceituando o ritual: entre o simbólico, o social e o político

Desde a existência da humanidade, os rituais ocupam uma posição central na vida coletiva das sociedades humanas. Longe de serem apenas expressões simbólicas ou religiosas, essas práticas estruturam a forma como os grupos compreendem a si mesmos, organizam sua existência e atualizam os valores que sustentam o tecido social. Em diferentes culturas, os ritos acompanham os momentos decisivos da trajetória individual e coletiva, funcionando como ferramentas de transmissão de saberes, de reconhecimento social e de continuidade cultural.

Em contextos como o dos Mandjaku e dos adeptos do Candomblé, os rituais são mais do que marcos cerimoniais: são dispositivos que promovem a inscrição social dos sujeitos, reorganizam posições na hierarquia comunitária e reafirmam a continuidade das linhagens e tradições. O Katchituran, por exemplo, é um rito de passagem que redefine o status dos jovens Mandjakus, conferindo-lhes novos papéis e responsabilidades sociais. Já os rituais de iniciação no Candomblé implicam não apenas uma transformação espiritual, mas também uma reconfiguração do lugar social e simbólico do iniciado, que passa a integrar plenamente a comunidade religiosa

com um novo nome, novos vínculos e um novo corpo simbólico.

Dessa forma, as análises dos pensadores clássicos e contemporâneos revelam uma complexidade e a adaptabilidade do ritual como um fenômeno cultural e social.

Os fundamentos da teoria do ritual encontram-se nas obras de sociólogos e antropólogos que buscaram desvendar suas funções essenciais nas sociedades. Émile Durkheim (1915), um clássico da sociologia, na sua obra intitulado “*As Formas Elementares da Vida Religiosa*”, vê no ritual uma das principais formas de expressão da solidariedade social. Para ele, os rituais religiosos reforçam os laços coletivos e renovam a coesão moral do grupo. Os rituais, nesse contexto, segundo Durkheim (1915) são modos particulares de ação e regras de conduta que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas que está conectado ao divino.

Nessa perspectiva, Durkheim (1915) sublinha que o ritual é fundamentalmente sobre a comunidade, atuando como um elemento de coesão social, promovendo a consistência comportamental e oferecendo significado e propósito durante as transições da vida. John Hoffmann (2013, p. 40) mostra que “os rituais são a principal fonte de renovação da consciência coletiva, solidificando os limites sociais e gerando um senso de nós versus eles”. A celebração do sagrado, para Durkheim (1915), é uma celebração do poder da própria sociedade, cumprindo a função primordial de unificação social. Entretanto, a análise do ritual exige mais do que a consideração de sua forma e função. É necessário entender seus fundamentos filosóficos. O ritual, conforme interpretado por Catherine Bell (1992), constitui a interação necessária entre as representações coletivas da vida social e a experiência e o comportamento individuais. A designação de algo como sagrado, e seu subsequente tratamento ritualístico, é um ato social que ativamente produz coesão e ordem moral. Essa demarcação simbólica é uma tecnologia social fundamental para definir a identidade do grupo e impor normas, carregando implicitamente um peso político ao determinar quem pertence e o que é aceitável dentro de uma coletividade. Contudo, uma crítica importante a Durkheim (1915) é que grupos com poder político ou dominância social podem definir a moralidade e os rituais aceitáveis, o que introduz uma dimensão política à função social do ritual.

Arnold Van Gennep ([1909] 2012) um clássico da Antropologia, em sua obra seminal *Os Ritos de Passagem*, foi um dos primeiros autores a sistematizar o estudo dos rituais como marcos estruturais da vida social. Para ele, o ritual consiste em um conjunto de cerimônias que assinalam mudanças de estado ou posição dos indivíduos na sociedade: nascimento, puberdade, casamento, morte. Estão organizadas em três fases: separação, agregação e liminaridade. Por exemplo:

Se o rito é um funeral, a tendência das sequências formais será na direção de marcar ou simbolizar separações. Mas se o sujeito está mudando de grupo (ou de clã, família ou aldeia) pelo casamento, então as sequências tenderiam a dramatizar a agregação dele no novo grupo. Finalmente, se as pessoas ou grupos passam por períodos marginais (gravidez, noivado, iniciação etc.), a sequência ritual investe nas margens ou na liminaridade do objeto em estado de ritualização (Van Gennep, 2012, p. 16).

Van Gennep (2012), sua identificação da estrutura universal de três estágios oferece uma gramática fundamental para entender como as sociedades gerenciam a mudança e integram indivíduos em novos papéis, o que é essencial para compreender a formação da identidade como um processo dinâmico. A universalidade dessa estrutura implica uma função social profunda do ritual, que transcende contextos puramente religiosos, e destaca como as sociedades navegam pelas transições e reforçam normas coletivas por meio da ritualização.

A força da análise de Van Gennep (2012) está na percepção de que as transições sociais são reguladas por práticas simbólicas que visam restabelecer a ordem em momentos de ruptura. Segundo ele, toda mudança de lugar, estado, posição social e idade acarreta para os indivíduos uma série de ações especiais que tomam forma de cerimônias: são os ritos de passagem.

Victor Turner ([1969⁹] 1974) também outro clássico da Antropologia, em “*O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*” ampliou o entendimento da liminaridade¹⁰, enfatizando-a como um momento de suspensão das normas sociais e de intensa criatividade simbólica. Em sua perspectiva, os rituais proporcionam experiências que transcendem as divisões sociais habituais, dando origem à *communitas*¹¹, uma forma de comunhão igualitária entre os participantes. Turner (1974) expandiu a teoria dos ritos de passagem de van Gennep, focando na fase “liminar”, um estado ambíguo de entre lugares onde os participantes são temporariamente desvinculados de seus status sociais, permitindo a experimentação de relações sociais alternativas ou a invenção de novas. Durante a liminaridade, emerge a *communitas*, um vínculo espontâneo, direto e igualitário, que representa uma anti-estrutura ritual e questiona a arbitrariedade das normas sociais. Turner (1974) via os ritos como agentes de mudança social, capazes de infundir os papéis cotidianos com o espírito da *communitas* para o bem comum. Sua perspectiva revela que os rituais não são meramente forças conservadoras, mas campos dinâmicos onde as estruturas sociais podem ser

⁹ Ano da primeira publicação.

¹⁰ “Liminaridade é a passagem entre “status” e estado cultural que foram cognoscitivamente definidos e logicamente articulados” (Turner, 1974, p. 5).

¹¹ “*Communitas* é um relacionamento não-estruturado que muitas vezes se desenvolve entre “Liminares. É um relacionamento entre indivíduos concretos, históricos, idiossincrásicos. Esses indivíduos não estão segmentados em funções e “status”, mas encaram-se como seres humanos totais” (Turner, 1974, p. 5).

temporariamente suspensas, questionadas e renegociadas. A anti-estrutura criada no ritual permite um espaço seguro, embora temporário, para a inversão de papéis e o igualitarismo, o que pode infundir a vida social cotidiana com novas possibilidades. Isso sugere um processo cíclico em que o ritual tanto reflete quanto molda ativamente a ordem social, sendo crucial para entender como grupos marginalizados utilizam o ritual para expressar dissidência e forjar solidariedade.¹² Turner (1974) também observou que os rituais podem ser cercados por aqueles com interesse em manter o *status quo*¹³, limitando sua capacidade subversiva. O Katchituran, especificamente, é uma cerimônia que introduz os jovens ao universo adulto através de provações físicas, ensinamentos espirituais e um período de reclusão ritual, separando-os temporariamente da vida cotidiana. A experiência liminar resultante marca simbolicamente a transição de status e reafirma os valores e estruturas que sustentam a coletividade Mandjaku.

As revisões contemporâneas da teoria do ritual oferecem lentes mais dinâmicas e críticas. Catherine Bell (1992) argumenta que os rituais não são meros atos superficiais, mas estruturas fundamentais que moldam identidades individuais e coletivas. Ela vê o ritual como uma performance social que transmite mensagens e atinge objetivos comunitários através de ações físicas e comunicação simbólica. Bell (1992) enfatiza que o significado do ritual é socialmente construído, negociado e contestado, e que ele frequentemente serve para reforçar ou desafiar as dinâmicas de poder existentes. Bell sustenta que os rituais são arenas ativas e contestadas onde as comunidades estrategicamente performam suas identidades, desafiam narrativas dominantes e negociam seu lugar dentro de estruturas de poder mais amplas, tornando o ritual um local vibrante de política cultural.

Clifford Geertz ([1926]¹⁴ 2015) propõe uma abordagem interpretativa, na qual os rituais são lidos como textos culturais que expressam universos simbólicos particulares. Para Geertz (2015), o ritual é uma forma de discurso social sobre si mesmo. No Candomblé, por exemplo, os mitos são encenados nas danças dos orixás, funcionando como narrativas que sustentam e comunicam a visão de mundo do grupo.

Talal Asad (1993), uma voz proeminente na perspectiva descolonial, apresenta uma crítica contundente às abordagens formalistas que enxergam o ritual como um sistema fechado de

¹² Victor Turner on ritual, acesso 13 de junho 2025, <http://www.thury.org/Myth/Turner2.html>

¹³ Status quo - significa preservar a situação como está.

¹⁴ Ano da primeira publicação.

símbolos ou regras autônomas. Para Asad (1993), é fundamental considerar o contexto histórico e político em que o ritual ocorre, tendo em vista que está profundamente imerso em relações de poder. No caso de situações pós-coloniais, como na Guiné-Bissau, os rituais Mandjaku não apenas resistem à influência das instituições ocidentais, mas também se configuram como estratégias de sobrevivência e afirmação identitária.

Autores africanos e afrodiaspóricos aprofundam e ampliam essas perspectivas. John Mbiti (1969) na sua obra *African religions and philosophy*, reforça essa ideia ao considerar que sem ritual, não há comunidade sendo o ritual a expressão material da vida moral e espiritual africana. Amadou Hampâté Bâ (2010) um intelectual maliano em *A tradição viva*, afirma que todo ritual tradicional é, antes de tudo, uma escola de vida. Para ele, o ritual é o lugar onde se transmite os valores ancestrais, as práticas éticas e os conhecimentos simbólicos que mantêm o equilíbrio do mundo. Ifi Amadiume (1987), em sua obra *Male daughters, female husbands*, fornece uma lente crítica para entender o papel do ritual na identidade que vai além das suposições patriarcais ocidentais. Se os rituais são fundamentais para transmitir valores sociais e definir papéis, então em sociedades organizadas os rituais incorporariam e reforçariam esses princípios matriarcais. Leda Maria Martins (1997) observa que os rituais de matriz africana no Brasil operam como plataformas de ensino, onde se transmite formas de ser, resistir e criar coletivamente.

A pesquisadora brasileira Mariza Peirano (2003) propõe uma abordagem crítica do ritual, defendendo que este deve ser compreendido como parte integrante da ação social, e não como algo apartado da vida cotidiana. Para Peirano, o ritual opera segundo uma lógica própria e é capaz tanto de confirmar quanto de subverter relações sociais.

O que são exatamente rituais?

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos; 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo] (Peirano, 2003, p. 11).

Para Rodolpho (2004, p.139), “o ritual mostra as formas convencionais e estilizadas para

organizar certos aspectos da vida social”. Ainda o autor mostra que, “todos os grupos sociais possuem acontecimentos ou eventos que consideram especiais e únicos; entretanto, as sociedades fazem isto de formas muito diferentes” (Rodolpho, p.140). Nesse sentido, podemos entender que, o ritual tem grande importância nas nossas vidas cotidianas, para resoluções de conflitos e reproduzir as relações sociais.

A teoria do ritual, um campo vasto e em constante evolução, demonstra como essas práticas são muito mais do que meras formalidades. Começando com Émile Durkheim, que as via como pilares da coesão e solidariedade social, e com Arnold Van Gennep, que as estruturou em ritos de passagem, a compreensão do ritual expandiu-se enormemente. Victor Turner revelou a liminaridade como um espaço de suspensão de normas e de emergência da *communitas*, um potencial para a mudança social e a contestação. Essa evolução sublinha que os rituais não servem apenas para manter a ordem, mas também como arenas de disputa e transformação social, especialmente quando consideramos as dinâmicas de poder que influenciam quem define a moralidade ritualística.

As perspectivas mais recentes, como as de Catherine Bell e Talal Asad, aprofundam essa visão, mostrando o ritual como performance social, um local de poder e resistência, particularmente relevante em contextos pós-coloniais. Clifford Geertz nos ensina a interpretar rituais como "textos culturais", revelando universos simbólicos. A contribuição de pensadores africanos e afrodiáspóricos, como Amadou Hampâté Bâ e John Mbiti, é fundamental, pois destacam a inseparabilidade do ritual da vida e da comunidade, enfatizando sua função na transmissão de saberes ancestrais e na garantia da continuidade cultural. Em sua essência, o ritual é um sistema de comunicação simbólica e performativa que, além de organizar a vida social e mediar conflitos, serve como um meio potente para forjar a coletividade e manter a ancestralidade viva.

2.2 Identidade e pertencimento: práticas culturais como expressão coletiva

A identidade é compreendida, nas ciências sociais contemporâneas, como um processo relacional, histórico e dinâmico, que se constitui na interação entre sujeitos, símbolos e práticas sociais. Não se trata de uma essência fixa ou imutável, mas de uma construção que se atualiza permanentemente em diferentes contextos. Para Stuart Hall (2006), a identidade é formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados

nos sistemas culturais que nos cercam. A identidade se estabelece no cruzamento entre o discurso e a experiência vivida, e os rituais nesse caso, ocupam um papel central nesse processo, funcionando como espaços de reforço simbólico da pertença.

Ainda segundo Hall (2006), a identidade deve ser vista como um ponto de sutura, temporário, entre o sujeito e as posições que o discurso cultural oferece. Ou seja, a identidade é sempre provisória, sujeita à mudança e à contestação. Em contextos rituais, essa construção adquire densidade simbólica e afetiva, pois envolve performances coletivas, narrativas compartilhadas e marcas simbólicas que reafirmam a ligação do indivíduo com um grupo e com uma memória coletiva.

No campo da antropologia contemporânea, Clifford Geertz (2008) em *a Interpretação das Culturas* oferece uma contribuição fundamental ao pensar o ritual como parte do sistema simbólico da cultura. Em sua visão, a cultura é um sistema de significados herdados expressos em formas simbólicas, por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e atitudes em relação à vida. Os rituais, nesse sentido, funcionam como práticas que não apenas refletem a ordem simbólica, mas também a produzem e reproduzem. Geertz argumenta que o ritual é ao mesmo tempo molda a realidade social, pois ele representa e prescreve condutas. Segundo Geertz (2008) a identidade e o pertencimento não são dados, mas são ativamente construídos por meio da participação nessas práticas simbólicas.

[...] a identidade pessoal não deveria ser definida em termos tão superficiais porque meramente humanos como idade, sexo, talento, temperamento ou realizações isto é, biograficamente, mas em termos da localização numa hierarquia espiritual geral, isto é, tipologicamente. [...] não é o que o homem é como homem que importa, mas onde ele se adapta num conjunto de categorias culturais que não somente não mudam, mas que, sendo transumanas, não podem mudar (Geertz, 2008, p.167).

Geertz está criticando a ideia de que a identidade pessoal possa ser definida apenas por características biográficas como idade, gênero, talentos ou conquistas. Para ele, isso é superficial diante da complexidade cultural. Em vez disso, ele propõe que a identidade seja compreendida tipologicamente, ou seja, com base em categorias culturais profundas e duradouras, que transcendem o indivíduo. Quando ele fala em “hierarquia espiritual geral” e “categorias culturais transumanas”, está se referindo a sistemas simbólicos que organizam a sociedade como mitos, rituais, papéis sociais e crenças que existem além do indivíduo e moldam como ele é percebido e como se percebe. Essas categorias são “transumanas” porque não pertencem a uma única pessoa, mas a uma cultura inteira, e são vistas como imutáveis dentro daquele contexto. Ou seja, não

importa tanto quem a pessoa é em termos individuais, mas como ela se encaixa nas estruturas simbólicas da cultura. A identidade, nesse sentido, é uma posição dentro de um sistema de significados coletivos.

A pluralidade e complexidade das identidades culturais é também destacada por Valentin Mudimbe ([1988] 2013, p.154), ao afirmar que “os africanos não são iguais, nem necessariamente idênticos e, por fim, as suas tradições não refletem meramente cada um e não são a mesma coisa”. Com isso, o autor desmonta a ideia de uma África homogênea e essencializada, frequentemente construída a partir de olhares externos e coloniais. Para Mudimbe, a diversidade interna dos sujeitos africanos e de suas tradições revela que a identidade não pode ser reduzida a categorias universais, mas deve ser entendida como múltipla, situada e historicamente produzida.

Partindo dessa compreensão, observa-se que a identidade se constitui como uma construção relacional, situada na interseção entre os significados compartilhados culturalmente e os posicionamentos individuais diante desses sentidos. Ela não é estática nem isolada, mas emerge da interação entre como o sujeito se vê e como é visto, sendo continuamente atualizada pelas dinâmicas sociais, pelas fronteiras simbólicas e pelas experiências de alteridade. Como argumenta Fredrik Barth (1998, p. 149), “a identidade étnica se define simultaneamente pelo que é subjetivamente reivindicado e pelo que é socialmente atribuído”. Ou seja, não basta que um indivíduo se reconheça como pertencente a um grupo étnico é preciso também considerar como ele é reconhecido ou classificado pelos outros.

Essa dupla dimensão revela que a identidade é um fenômeno construído no encontro entre sujeitos e contextos sociais. A reivindicação subjetiva está relacionada à experiência pessoal, à escolha simbólica e ao sentimento de pertencimento. Já a atribuição social implica dinâmicas de poder, estigmatizações e fronteiras que definem quem está “dentro” ou “fora” de um grupo. Assim, a identidade étnica é continuamente moldada por fatores como o contexto histórico, as relações intergrupais e os discursos sociais, refletindo as dinâmicas de pertencimento e diferenciação que se manifestam nas interações sociais.

Essa articulação do pertencimento também é destacada por Geertz, ao observar que,

[...] a pertença étnica não pode ser determinada senão em relação a uma linha de demarcação entre os membros e os não-membros. Para que a noção de grupo étnico tenha um sentido, é preciso que os atores possam se dar conta das fronteiras que marcam o sistema social ao qual acham que pertencem e para além dos quais eles identificam outros atores implicados em um outro sistema social. Melhor dizendo, as identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade, e a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles (Geertz, 2008, p.152).

Essa concepção é essencial, pois ressalta que a identidade étnica não se estabelece de forma isolada, mas sim a partir da delimitação simbólica de pertencimento e exclusão. No contexto que analiso, os sujeitos se reconhecem como parte de um grupo não apenas por afinidades internas, mas também porque identificam o “outro” como diferente criando assim fronteiras identitárias perceptíveis. A dinâmica Nós/Eles, emerge como uma lógica central para a afirmação étnica, onde o sentimento de pertencimento é sustentado por distinções socialmente reconhecidas e culturalmente compartilhadas.

Stuart Hall (2006) propõe que a cultura é sobre significados compartilhados, um processo, um conjunto de práticas que produzem e trocam significado. A identidade está profundamente entrelaçada com essas práticas e significados culturais, conferindo um senso de quem somos e a quem pertencemos. Para Hall (2006), a cultura é um local crítico de ação e intervenção social, onde as relações de poder são estabelecidas e potencialmente desestabilizadas. Esse argumento de Hall nos permite pensar os rituais, como práticas culturais, que não são apenas expressões de significado compartilhado, mas locais onde o poder é disputado, tensionado e, por vezes, subvertido. Essa leitura se articula diretamente com a ideia de resistência cultural e com o caráter dinâmico e processual da formação identitária.

Essa visão de uma cultura viva e em constante construção encontra ressonância nas ideias de Hampâté Bâ (2010). Ele destaca a oralidade, a memória coletiva e a transmissão dos saberes ancestrais como pilares da identidade africana. Para Hampâté Bâ (2010, p. 169), “a cultura africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo, um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem”. Hampâté Bâ, nos mostra que, a cultura africana é intrinsecamente ligada à vida cotidiana e à forma como as pessoas experienciam e se relacionam com o mundo.

Quando ele afirma que “a cultura africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida”, Hampâté Bâ está enfatizando que a cultura não é apenas um conjunto de ritos, tradições ou objetos artísticos que se pode estudar separadamente. Pelo contrário, ela é vivida, respirada e praticada em cada aspecto do dia a dia. É a maneira como as comunidades se organizam, como as famílias interagem, como o conhecimento é transmitido, como as histórias são contadas e como os valores são expressos. Ela está presente nas canções, nas danças, nos provérbios, na

culinária e até mesmo na forma de cumprimentar.

A parte mais reveladora da sua afirmação é quando ele diz que a cultura envolve “uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo”. Isso sugere que a cultura africana não é apenas um *modo de ver* o mundo, mas um *modo de estar* no mundo. É uma forma de existência que molda a percepção, as interações e o entendimento da realidade. Essa “presença particular” implica uma profunda conexão com o ambiente, com o passado, com o futuro e com as outras pessoas.

Essa ideia de que esse mundo é “concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem” é crucial. Hampâte Bâ aponta para uma cosmovisão holística, característica de muitas culturas africanas, onde não há separação rígida entre o espiritual e o material, entre os seres humanos e a natureza, ou entre o passado, presente e futuro. Tudo está interligado em uma teia complexa de relações. As ações de um indivíduo afetam a comunidade, e a saúde da natureza reflete na saúde do povo. Essa interconexão promove um forte senso de comunidade, responsabilidade e interdependência.

Complementando essa perspectiva histórica, o intelectual senegalês Cheikh Anta Diop ([1955] 1974) defendeu a valorização das civilizações africanas pré-coloniais como fundamento para uma identidade africana autêntica. Ele defendia que o apagamento das origens negras do Egito antigo e a imposição de discursos eurocêntricos foram fatores que contribuíram significativamente para a alienação cultural dos africanos. Diop (1974, p.399), afirmou, “é necessário para nós interpretarmos nossa própria cultura, ao invés de persistir em vê-la somente através de olhos Ocidentais”. Ainda segundo Diop (1974, p. 18), torna-se urgente restaurar a consciência histórica dos povos africanos, resgatando suas narrativas próprias e devolvendo-lhes o protagonismo na construção de sua identidade. Para o autor, este processo deve ser acompanhado da reconquista de uma “consciência prometeica” aquela que impulsiona os sujeitos a agir sobre o mundo com criatividade, coragem e espírito transformador, rompendo com as estruturas impostas pela dominação colonial e epistemológica. A identidade cultural, nesse caso, é construída na articulação entre o passado ancestral, o presente vivido e o futuro projetado, reforçando a importância da narrativa histórica na construção da identidade.

Essa noção de identidade como um constructo dinâmico e historicamente enraizado converge, de forma notável, com a perspectiva de Benedict Anderson. Em sua influente obra *Comunidades Imaginadas* ([1983] 2008), Anderson apresenta uma poderosa lente interpretativa ao

argumentar que as nações são, fundamentalmente, construídas como comunidades imaginadas. Mesmo sem se conhecerem pessoalmente, os membros compartilham a ideia de pertencimento a um mesmo corpo coletivo, como destaca Anderson (2008, p. 32), a noção de comunidade é construída simbolicamente, pois “mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles”.

A construção do pertencimento se realiza por meio de recursos simbólicos como a língua, os meios de circulação cultural, os rituais públicos e os mitos fundacionais, que articulam os sujeitos em torno de uma representação coletiva. Desse modo, a identidade nacional constitui-se por práticas culturais que promovem a coesão entre indivíduos dispersos, operando a cultura como instância mediadora entre o sujeito e a coletividade.

A identidade nas ciências sociais contemporâneas é um processo contínuo e dinâmico, forjado na interação de indivíduos com símbolos e práticas sociais. Não é algo fixo, mas uma construção que se atualiza constantemente. Stuart Hall nos lembra que somos continuamente moldados por como somos representados nos sistemas culturais. Assim, os rituais se tornam espaços essenciais para o reforço simbólico do pertencimento, onde a identidade se estabelece no cruzamento entre o que é dito e o que é vivido.

Essa compreensão é ampliada por Clifford Geertz, que vê os rituais não apenas refletindo, mas produzindo e reproduzindo a ordem social. Neles, identidade e pertencimento são ativamente construídos. A visão de Valentin Mudimbe sobre a pluralidade das identidades e de Fredrik Barth sobre a identidade ser tanto reivindicada quanto atribuída, somada às perspectivas de Hampâté Bâ e Cheikh Anta Diop sobre a cultura africana como uma “presença particular no mundo” e base de resistência, reforçam que a identidade é um constructo complexo. Por fim, Benedict Anderson mostra como nações se tornam "comunidades imaginadas" através de símbolos e rituais que promovem a coesão. Em essência, os rituais são locais vibrantes de ação social, onde o poder é disputado, a memória coletiva é atualizada e a ancestralidade permanece viva, afirmando quem somos e a quem pertencemos.

2.3 Temporalidade e memória nos rituais: entre ancestralidade e reinvenção cultural

A compreensão da temporalidade e da memória coletiva nos rituais é crucial para entender

a ancestralidade e a reinvenção cultural. Esses elementos não são estáticos, mas dinâmicos, moldados e remodelados continuamente por meio de práticas sociais.

Maurice Halbwachs, um clássico da sociologia em sua obra *A Memória Coletiva* ([1950] 1990), foi um dos primeiros a defender que a memória não é apenas um processo individual, mas essencialmente social. Segundo Maurice Halbwachs (1990, p. 13), a memória individual está sempre ancorada em contextos sociais. Quando ele afirma que “ninguém pode lembrar-se efetivamente, senão da sociedade”, está destacando que nossas lembranças pessoais não existem de forma isolada elas são moldadas, organizadas e recuperadas a partir dos quadros sociais nos quais estamos inseridos.

Isso significa que a recordação depende de grupos de pertencimento, como a família, a religião, a escola ou a nação, que fornecem os referenciais simbólicos e linguísticos para que possamos reconstituir o passado. Ou seja, mesmo as memórias mais íntimas só ganham sentido por meio das estruturas sociais que nos envolvem. Assim, para Halbwachs (1990), a memória é um fenômeno coletivo por excelência: o indivíduo se lembra através dos esquemas mentais e das narrativas compartilhadas com os outros. Essa perspectiva é vital, pois implica que a memória coletiva não é uma soma de memórias individuais, mas é ativamente construída e mantida através de processos sociais, incluindo os rituais. Assim, rituais que se conectam com o passado (ancestralidade) não estão apenas relembando eventos, mas moldando e remodelando a memória coletiva para responder às necessidades presentes.

O ritual é também um mecanismo de atualização da memória coletiva. Ele permite que o passado seja reencenado, reinterpretado e transmitido às novas gerações. Nesse sentido, os rituais operam como mediadores entre o passado e o presente, servindo como canais privilegiados de transmissão e atualização da memória coletiva. Eles constituem aquilo que Pierre Nora (1993) chamou de “lugares de memória”. Conforme argumenta Nora (1993, p. 13), o advento da modernidade provocou o enfraquecimento da memória espontânea e orgânica, tornando necessário instituir práticas formais de rememoração. Ao afirmar que os lugares de memória “nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notoriar atas, porque essas operações não são naturais”, o autor evidencia que a memória coletiva passou a depender de dispositivos institucionalizados. Tais mecanismos funcionam como estratégias de fixação simbólica que buscam compensar o apagamento da experiência vivida, contribuindo para a

construção de identidades coletivas a partir de referências históricas formalmente elaboradas e socialmente preservadas. Nesse ponto, é crucial distinguir entre memória e história, conceitos frequentemente confundidos, mas que, para Pierre Nora, são fundamentalmente opostos.

Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta a dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta e a torna sempre prosaica [...]. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é o absoluto e a história só conhece o relativo (Nora, 1993, p. 9).

A transição dessa memória orgânica para uma dependência da história, conforme observa Nora (1993, p. 17), provocou um movimento generalizado de redefinição identitária por parte dos grupos sociais. Nesse contexto, o chamado “dever de memória” confere a cada indivíduo a incumbência de tornar-se historiador de si mesmo, rompendo com a exclusividade da historiografia institucionalizada. A busca por origens e raízes não se limita às minorias tradicionalmente silenciadas pela história oficial, mas se estende a todos os sujeitos sociais, independentemente de sua posição intelectual, étnica ou cultural. Trata-se de um imperativo contemporâneo que impulsiona famílias, grupos e comunidades a reconstruírem narrativas que explicam sua constituição, recuperando trajetórias anteriormente invisibilizadas e conferindo-lhes densidade simbólica no presente.

Paul Ricoeur na sua obra *Memória, história, esquecimento* ([1913] 2007) amplia essa perspectiva ao pensar o tempo como construção narrativa, destacando que a memória é continuamente reconfigurada pelas práticas sociais. A memória, nesse sentido particular, segundo Ricoeur (2007) é caracterizada inicialmente como afecção, o que a distingue precisamente da recordação. Ainda Ricoeur (2007, p. 27) aponta que “quando narramos coisas verdadeiras, mas passadas, é da memória que extraímos, não as próprias coisas, que passaram, mas as palavras concebidas a partir das imagens que elas gravaram no espírito, como impressões, passando pelos sentidos”. Ricoeur propõe uma abordagem filosófica e hermenêutica da memória, compreendendo-a não apenas como um registro estático de fatos passados, mas como um processo simbólico e

interpretativo profundamente vinculado ao tempo e à linguagem. Ao afirmar que a memória é uma *afecção*, ele sugere que ela nos afeta diretamente é algo que nos acontece, uma experiência sensível e involuntária, distinta do ato consciente de recordar (*recordação*), que já envolve elaboração e reconstrução. Ricoeur (2007) sublinha o caráter mediado da lembrança: não acessamos diretamente o passado, mas as marcas que ele deixou em nós imagens, emoções, impressões sensoriais. E essas marcas são reinterpretadas cada vez que são narradas, moldadas pelas práticas sociais e pelos contextos de rememoração.

Portanto, a memória, para Ricoeur (2007), é profundamente narrativa: o sujeito reconstrói o passado a partir de fragmentos inscritos no presente, filtrando-os por meio das estruturas simbólicas disponíveis. Isso tem implicações diretas para o modo como as identidades são constituídas historicamente, pois lembrar é também contar, dar forma e sentido ao vivido. Nesse mesmo horizonte interpretativo, o ritual surge como uma prática por meio da qual a memória se atualiza e adquire densidade coletiva. Ao repetir gestos, narrativas e performances herdadas, os sujeitos não apenas reproduzem um legado, mas o reinterpretam à luz de suas próprias experiências, afetividades e contextos históricos. O ritual, nesse sentido, configura-se como dispositivo de transmissão ativa, que preserva e ao mesmo tempo transforma os sentidos da tradição, mantendo-a viva, pulsante e aberta à reinvenção. Assim, o pertencimento coletivo não se ancora em um passado fixo, mas se constrói na articulação entre herança e invenção, entre continuidade e criação simbólica.

A centralidade da memória e da temporalidade para a construção e manutenção das identidades coletivas e da ancestralidade, conforme discutido por teóricos como Halbwachs, Ricoeur e Nora, ganha uma dimensão ainda mais vívida e urgente quando o foco se desloca para as culturas de tradição oral. Nesses contextos, onde a escrita não é o principal repositório do saber, a própria existência da memória coletiva e a transmissão do conhecimento dependem intrinsecamente de performances e rituais que encarnam o passado no presente. O que para as sociedades ocidentais pode ser um “lugar de memória” formalizado em um monumento, para muitas culturas é uma prática viva, um conto repetido, uma dança que reconecta gerações. No entanto, essa forma de preservação do saber foi frequentemente desvalorizada ou ativamente suprimida por projetos coloniais, que impuseram a escrita como única forma legítima de história e conhecimento, buscando apagar as narrativas e cosmologias ancestrais. É nesse cenário de resistência e valorização do que foi marginalizado que a voz dos intelectuais africanos e

afrodiaspóricos se torna indispensável.

Essa luta contra o apagamento epistêmico e a afirmação da riqueza das culturas orais é poderosamente articulada por Amadou Hampâté Bâ, o etnólogo malinês, que celebrizou a afirmação de que “Na África, quando um velho morre, é uma biblioteca que queima”. Essa frase vai além de uma metáfora poética; ela carrega uma profunda crítica à visão ocidental de conhecimento e história. Hampâté Bâ (2010, p. 168) radicaliza essa ideia ao afirmar que “os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens”. Com isso, ele não apenas inverte a lógica eurocêntrica que privilegia a escrita, mas ressalta uma temporalidade intrínseca e viva do saber. O conhecimento, nessa perspectiva, não é um dado estático e imutável confinado a volumes empoeirados, mas um fluxo contínuo, dinâmico, que se atualiza na performance e na transmissão oral de geração em geração. A vida do ancião, portanto, é a própria cronologia e o repositório de séculos de sabedoria, experiência e história, fazendo com que sua partida represente a perda irreparável de um elo vital com um passado vivenciado. Essa concepção de memória viva e em trânsito está diretamente ligada à ancestralidade, que para Hampâté Bâ é a essência da cultura africana. Para ele,

a tradição africana não corta a vida em fatias e raramente o “Conhecedor” é um “especialista”. Na maioria das vezes, é um “generalizador”. Por exemplo, um mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas ou más de cada planta), mas também a “ciência das terras” (as propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de solo), a “ciência das águas”, astronomia, cosmogonia, psicologia etc. Trata-se de uma ciência da vida cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática (Hampâté Bâ, 2010, p. 175).

Essa abrangência do saber do ancião que domina não apenas a ciência das plantas, mas também a das terras, das águas, astronomia, cosmogonia e psicologia, entre outras áreas demonstra que a “biblioteca” que queima é um sistema de conhecimento holístico e interconectado, onde o saber é intrinsecamente prático e integra todas as dimensões da existência. Essa totalidade do saber é o que permite à tradição oral alcançar uma profundidade temporal extraordinária.

Nesse sentido, a visão de Hampâté Bâ ressoa com as análises de Jan Vansina (2010), um renomado historiador e antropólogo belga, conhecido por sua pesquisa pioneira sobre *A tradição oral e sua metodologia*, argumenta que:

A profundidade temporal máxima alcançada pela memória social depende diretamente da instituição que está ligada à tradição. Cada instituição tem sua própria profundidade temporal. A história da família não remonta a um passado muito distante porque esta conta apenas três gerações, e porque, de modo geral, há pouco interesse em lembrar acontecimentos anteriores. Portanto, as instituições que englobam maior número de pessoas se prestam melhor a nos fazer mergulhar mais fundo no tempo (Vansina, 2010, p.

154).

A argumentação de Vansina complementa Hampâté Bâ ao explicar como e por que a memória ancestral pode ser tão profunda em culturas orais. O ancião “generalizador” de Hampâté Bâ personifica precisamente o tipo de “instituição” vasta e multifacetada que, segundo Vansina, é capaz de manter uma linha temporal excepcionalmente longa. Ou seja, a riqueza e a integridade da “biblioteca” oral que Hampâté Bâ lamenta perder com a morte de um ancião são possibilitadas pela estrutura da própria tradição oral como uma instituição coletiva e abrangente, que transcende a memória individual e garante que a ancestralidade seja não apenas lembrada, mas ativamente tecida e perpetuada no contexto social.

Nesses termos, a ancestralidade não é um passado distante e inerte, mas uma força ativa e presente que permeia a existência. Os rituais, como partes integrantes e centrais dessa "grande escola da vida" que é a tradição oral, tornam-se os veículos primordiais dessa temporalidade e ancestralidade interligadas. Eles são os espaços onde a sabedoria dos antepassados é reencenada, os valores éticos são transmitidos e os conhecimentos simbólicos que mantêm o equilíbrio do mundo são continuamente atualizados. Assim, o saber se perpetua não apenas como informação, mas como uma presença viva que se manifesta na conduta, na cosmovisão e na própria constituição da identidade coletiva, desafiando a desvalorização colonial das culturas orais e atuando como força ativa de resistência e reinvenção cultural contra o apagamento imposto.

A teoria da temporalidade e memória nos rituais revela um diálogo profundo sobre a construção da identidade e da ancestralidade. Iniciando com Maurice Halbwachs, a memória é compreendida como um fenômeno essencialmente social, moldada por grupos de pertencimento e continuamente atualizada por rituais. Essa atualização se manifesta nos “lugares de memória” de Pierre Nora, que surgem na modernidade para compensar a perda da memória orgânica, distinguindo-a da história como uma reconstrução crítica. Paul Ricoeur aprofunda essa visão, tratando a memória como uma afecção e um processo narrativo, onde o passado é reconfigurado pelas práticas sociais e rituais que transmitem e reinterpretam o legado. Essas perspectivas ocidentais estabelecem o palco para a compreensão de como o passado é encarnado e vivenciado.

Essa complexa teia de memória e tempo ganha uma dimensão particularmente vital nas culturas de tradição oral, muitas vezes marginalizadas por epistemologias eurocêntricas. Aqui, o ritual e a narrativa oral são elevados ao patamar de repositórios vivos de conhecimento. A inestimável contribuição de Amadou Hampâté Bâ ressoa poderosamente ao nos fazer compreender

que a sabedoria de um ancião representa uma “biblioteca” imaterial, repleta de uma vasta gama de conhecimentos integrados de plantas à cosmogonia. Ele nos convida a reconhecer uma temporalidade fluida, onde o saber é um fluxo que se atualiza e se manifesta na transmissão oral e performática. Essa concepção é ecoada por Jan Vansina, que explica a profundidade da memória ancestral em culturas orais pela abrangência das instituições que a sustentam. Assim, a ancestralidade transcende a mera cronologia para se tornar uma força ativa e presente, vital para a identidade. Os rituais, nesse contexto, são os canais pelos quais essa sabedoria ancestral é reencenada, valores são transmitidos e a própria identidade coletiva é constantemente nutrida e reinventada, configurando-se como atos de resistência cultural contra o apagamento e garantindo a continuidade de um legado que se manifesta como uma presença viva.

Parte II – Música e dança como elementos rituais e estratégias de resistência

2.4 Linguagens do sagrado: música, dança e performance nos rituais

A música e a dança, em suas diversas manifestações, transcendem o mero entretenimento para se consolidarem como elementos rituais fundamentais em praticamente todas as culturas humanas. Longe de serem adornos, configuram-se como linguagens universais capazes de evocar emoções profundas, facilitar a conexão com o sagrado e mediar a experiência coletiva. Por meio de ritmos, melodias, movimentos coordenados e a performatividade do corpo, elas criam atmosferas imersivas que reforçam significados compartilhados, transmitem narrativas e solidificam identidades, permitindo que os participantes se sintam parte integrante de algo maior que si mesmos. Essa capacidade intrínseca de organizar a experiência e mobilizar o coletivo faz da música e da dança componentes insubstituíveis na estruturação de cerimônias e práticas rituais.

Contudo, a potência da música e da dança vai além da coesão e da expressão cultural, em muitos contextos históricos, elas emergiram como estratégias vitais de resistência frente à opressão. Em cenários de colonização, escravidão ou marginalização, onde a palavra era silenciada e a cultura nativa suprimida, ritmos e movimentos corporais tornaram-se veículos codificados para a preservação de memórias ancestrais, a transmissão de conhecimentos proibidos e a articulação de uma identidade que se recusava a ser apagada. Nessas situações, a música e a dança rituais funcionaram como espaços de contestação sutil, forjando laços de solidariedade entre os oprimidos

e oferecendo um refúgio para a continuidade cultural. Elas não foram apenas uma resposta reativa, mas uma forma proativa de sobrevivência e reinvenção cultural, capaz de semear as bases para futuras lutas por liberdade e reconhecimento.

Nas expressões corporais, a música e a dança se sustentam mutuamente, criando uma dinâmica de interdependência que potencializa a experiência estética e comunicativa. Como afirma Ralha Laranjeira (2014, p.1)¹⁵, “a dança serve-se do suporte emocional e expressivo que a música confere ao movimento, estabelecendo uma ligação comunicativa com o público”. Trata-se de uma relação recíproca, na qual o corpo físico e a razão consciente se conectam, permitindo ao espectador “ouvir” o gesto dançado e perceber a qualidade técnica e simbólica do movimento, segundo Laranjeira (2014).

A técnica na dança não deve ser compreendida apenas como um conjunto de habilidades motoras ou padrões corporais codificados. Ela representa, acima de tudo, uma via de acesso às possibilidades expressivas do corpo, funcionando como catalisadora de sentidos e significados. Como afirma Elisabete Monteiro (1991, p. 35), “a técnica é importante no sentido de desencadear possibilidades ao corpo como instrumento de expressão. E isto remete-nos para o problema da comunicação não verbal, estabelecida em dança.” Nesse sentido, a técnica não é um fim em si mesma, mas um meio que permite ao corpo comunicar, sentir e significar por meio do movimento.

Essa perspectiva encontra ressonância na obra de Susan Foster (1986, p.485), que defende que “cada técnica de dança constrói um corpo especializado e específico, um corpo que representa uma determinada visão estética da dança de um coreógrafo ou tradição”. Ou seja, a técnica não apenas molda o corpo fisicamente, mas também o inscreve em uma determinada lógica estética, cultural e simbólica. O corpo dançante torna-se, assim, um texto vivo portador de uma linguagem própria, que comunica sem palavras e expressa mundos internos e coletivos.

A partir Susan Foster, podemos entender que a técnica não é universal ou neutra. Ela é sempre situada, pois cada tradição, cada coreógrafo, cada cultura molda o corpo segundo seus próprios valores estéticos e simbólicos. Isso significa que o corpo dançante é construído socialmente, e que sua técnica carrega uma visão de mundo.

Ao dizer que esse corpo representa uma “visão estética”, Foster nos convida a pensar que o gesto dançado é também uma narrativa visual uma forma de contar histórias, expressar afetos e

¹⁵ As citações seguem a paginação do texto original. No arquivo em PDF, a página indicada como “p. 1” corresponde à página 12, devido à numeração preliminar em algarismos romanos (I, II, III...).

afirmar identidades. Quando conectamos essa ideia à música e ao ritual, percebemos que a técnica é também expressão espiritual e memória cultural. Ao mesmo tempo é simultaneamente estrutura e liberdade, ela organiza o gesto, mas também abre espaço para a subjetividade, a emoção e a comunicação sensível. Na dança, o corpo técnico é também corpo poético capaz de transmitir narrativas, afetos e espiritualidades por meio da sua presença e movimento.

Essa dimensão poética do corpo é intensificada pela música, que atua como catalisadora da expressividade. Regina Muller (2008, p. 69) afirma que “a dança é a linguagem do corpo em movimento, realizada no ritmo da música, executada pelo canto ou instrumento musical ou por ambos. Em geral, a palavra para a música vocal e a dança é a mesma: não há dança sem canto e por isso, voz e movimento constituem a materialidade dessa expressão”.

A dança e a música nas comunidades dos povos tradicionais africanos e afrodiáspóricos, devem ser compreendidas como expressões vivas de rituais, performances que corporificam e atualizam a memória coletiva, como afirma Muller (2008),

[...] os rituais, por sua vez, como experiências sensíveis da ética e visão de mundo de um povo, sistemas expressivos através do qual se re-vive, re-cria, re-constrói, re-modela, re-elabora e re-interpreta uma cultura. Seus conteúdos dizem respeito a valores éticos e estéticos, constitutivos das cosmologias (visão de mundo) e mitologias, bem como às relações sociais e contexto histórico (Muller, 2008, p.69).

A compreensão das práticas corporais nas comunidades tradicionais exige uma abordagem que considere os múltiplos contextos históricos e socioculturais vividos por esses grupos. A corporalidade, nesse sentido, não é apenas expressão física, mas uma construção simbólica que carrega marcas da trajetória coletiva, das relações interétnicas e das experiências de resistência e afirmação identitária. Cada povo desenvolve formas singulares de produzir a vida em comunidade, e essas formas se manifestam também nos modos como os corpos são vividos, performados e reconhecidos.

É nesse panorama que se insere a reflexão de Arthur José Almeida (2015), ao afirmar que:

[...] cada contexto sociocultural é marcado pelas relações historicamente vividas, tanto no que se refere ao próprio povo, quanto a outras etnias ou grupos diversos da sociedade não indígena que se relacionam. Com isso, compreende-se que são distintas as formas de produção dos corpos e de suas práticas corporais, pois, por serem construções socioculturais, dependem das possibilidades de mediações que cada grupo vivenciou em sua história. A corporalidade construída por cada grupo é um meio de distinção, ou seja, se identificam entre si e de se diferenciar de outros grupos (Almeida, 2015, p. 1).

Ao afirmar que os corpos e suas práticas são produzidos de forma distinta conforme as

mediações vividas por diferentes grupos, o autor rompe com visões universalistas que tendem a homogeneizar o corpo como uma entidade neutra ou biológica. Em vez disso, ele propõe uma leitura que reconhece o corpo como território simbólico, político e identitário.

Essa perspectiva é especialmente relevante quando se trata dos povos tradicionais, cujas formas de viver, sentir e expressar o mundo são marcadas por cosmologias próprias e por relações históricas muitas vezes atravessadas por processos de colonização, resistência e resignificação. A corporalidade, nesse contexto, torna-se um instrumento de afirmação cultural um meio de se reconhecer e de se diferenciar, de preservar saberes ancestrais e de construir coletividade.

É importante ressaltar que segundo Luiza Almeida (2020), o ritual funciona como uma prática que conecta a comunidade à natureza e estabelece uma ponte entre o mundo material e o espiritual. Sem a presença da música, as energias que possibilitam essa comunicação permanecem bloqueadas ou, se liberadas, podem seguir caminhos desordenados e potencialmente prejudiciais. A música, nesse contexto, atua como uma ferramenta essencial que abre passagem para essas forças, permitindo que elas se manifestem de forma orientada durante o rito. Assim, ela canaliza os fluxos energéticos e convoca os espíritos para interagir com os vivos por meio da dança.

Como afirma Somé (1999, p. 146 apud Almeida, 2020, p.160), “o Ritual é uma dança com o Espírito, a maneira como a alma interage com o *mundo-além*, a oportunidade para que a psique humana desenvolva uma relação com os símbolos deste mundo e os espíritos do outro”. Essa perspectiva revela o caráter simbólico e espiritual do ritual, onde a música atua como força propulsora, mantendo o ritmo e o pulso dessa interação. A música, portanto, não é apenas elemento estético, mas tecnologia ancestral que sustenta o movimento, convoca presenças e ativa memórias.

Quando falamos das linguagens do sagrado e da performance nos rituais, somos conduzidos a reconhecer que essas expressões não se limitam à estética ou à técnica, mas envolvem dimensões profundas da existência, da memória e da espiritualidade. É nesse contexto que Achille Mbembe (2014) nos oferece uma leitura potente e sensível, da força que habita o tambor, o canto e a dança. Para ele, essas expressões não são apenas manifestações culturais, mas entidades vivas que mobilizam mundos e convocam presenças:

[...] o tambor, o canto e a dança são verdadeiras entidades vivas, com um poder contagiante e irresistível. Juntas, estas três entidades produzem uma concatenação de sons, ritmos e gestos, criam um semimundo de espectros, precipitando, pelo meio, o regresso dos mortos. Sons, ritmos e gestos multiplicam-se infinitamente, segundo o princípio da disseminação. Nomeadamente os sons, pelo seu singular desenrolar e o seu encadeamento uns nos outros, têm uma capacidade de envolvimento que os religa à matéria alada. Mas têm também o

poder de suscitar, ou até de ressuscitar e pôr de pé. O pôr de pé é de seguida substituído pelo ritmo ao qual se associa o gesto. Ritmos e gestos existem em grande número. Vidas subitamente puxadas do calabouço da morte e do túmulo são momentaneamente acompanhadas pelo som, pelo ritmo e pela dança. No acto de dançar, irão provisoriamente perder a lembrança daquilo que as amarra. Abandonam os gestos habituais, libertam-se, por assim dizer, dos seus corpos para melhor enfrentarem as figuras mal esboçadas, prolongando assim, através de uma pluralidade de linhas misturadas, a criação do mundo: Quando o Tambor começa a tocar, todos aqueles que há centenas de anos antes estavam mortos levantam-se e vêm testemunhar o tambor a tocar sozinho; e quando o Canto começa a cantar, todos os animais domésticos desta nova cidade, os animais selvagens e as serpentes vão pessoalmente ver o canto; e quando a Dança começa a dançar, todas as criaturas da selva, os espíritos, as criaturas da montanha e as criaturas dos rios vêm à cidade para ver quem está a dançar. Quando estes três se miram ao mesmo tempo, todos os que ali estão, todos os que se haviam levantado das suas sepulturas, os animais, as serpentes, os espíritos e outras criaturas sem nome dançam juntos, com estes três, e foi, assim, que me apercebi de que as serpentes dançavam melhor que os humanos e que outras criaturas (Mbembe, 2014, p.241-242).

Essa citação de Achille Mbembe é uma poderosa evocação da força vital e espiritual que habita o tambor, o canto e a dança nas cosmologias africanas e afrodiáspóricas. Ao descrevê-los como “entidades vivas”, Mbembe rompe com a visão ocidental que tende a tratar a arte como objeto ou espetáculo. Aqui, som, ritmo e gesto não são apenas expressões estéticas são forças animadas, capazes de convocar presenças, mobilizar energias e reconfigurar o mundo.

A ideia de que essas práticas “precipitam o regresso dos mortos” aponta para uma concepção de tempo e existência que não é linear, mas circular e relacional. O tambor não apenas marca o tempo, ele convoca os ancestrais, abre portais entre dimensões e transforma o espaço em território sagrado. O canto não apenas comunica: ele seduz, convoca, cura. A dança não apenas movimenta: ela liberta, desamarra, (re)encanta.

Mbembe (2014) sugere que, ao se entrelaçarem, essas três forças criam um “semimundo de espectros” um espaço liminar onde vivos e mortos, humanos e não humanos, matéria e espírito coexistem. É nesse espaço que se dá a “ressurreição” simbólica, não como milagre religioso, mas como reativação da memória, da presença e da potência ancestral. O corpo dançante, nesse contexto, não é apenas corpo físico, mas corpo cosmológico, corpo coletivo, corpo em trânsito.

Ao afirmar que “as serpentes dançavam melhor que os humanos”, Mbembe nos convida a repensar hierarquias entre espécies e a reconhecer que o mundo é habitado por múltiplas formas de vida e inteligência. A dança torna-se, então, linguagem universal, capaz de reunir criaturas diversas em um mesmo ato de criação um gesto que prolonga o mundo, que o reinventa.

Essa visão desafia profundamente os paradigmas eurocentrados que separam arte de espiritualidade, corpo de alma, humano de natureza. Ela nos convoca a escutar o tambor não com

os ouvidos, mas com o espírito; a ver a dança não com os olhos, mas com a memória; a sentir o canto não como som, mas como presença.

Nos terreiros de Candomblé, se percebe que, a dança e a música são elementos centrais e sagrados não apenas formas de expressão, mas tecnologias espirituais que ativam o axé, convocam os orixás e organizam o tempo ritual. Elas não existem para entreter, mas para comunicar com o mundo espiritual, criar pontes entre o visível e o invisível, e sustentar a memória ancestral.

Segundo Junior (2024)¹⁶ mostra que “a música no Candomblé não é apenas melodia. É oração, chamado, presença divina. O toque do atabaque, o som dos agogôs, os cânticos em iorubá e o corpo em dança tudo isso forma uma linguagem ancestral que conecta os filhos de santo com os orixás”. Ainda Junior (2024) ressalta que “no Candomblé, cada toque, cada canto e cada pausa tem um significado. A música não é acessório, é fundamento. É por meio dela que os orixás são chamados, identificados e saudados. O som organiza o espaço sagrado, abre portais, inicia processos espirituais e conduz o transe de incorporação”.

A música, nesse sentido, não apenas estrutura o ritual, mas forma o corpo coletivo que dança, canta e incorpora. Como destaca Muller (2008), o ritual é uma experiência sensível que reinterpreta a cultura, e Almeida (2015)¹⁷ complementa ao afirmar que a corporalidade é uma construção sociocultural que distingue e identifica os sujeitos. No Candomblé, o corpo que dança ao som do tambor não apenas se movimenta ele se transforma em território do sagrado, em canal de comunicação entre o mundo visível e o mundo espiritual.

Junior (2024) sustenta que,

no Candomblé, o ritmo não é improvisado ele é fundamento, linguagem codificada que comunica diretamente com o mundo espiritual. Cada orixá possui toques específicos, conhecidos como toques de fundamento, que o invocam e o identificam. Por exemplo: Xangô: toque alujá; Iemanjá: toque Ibamijé; Oxóssi: toque Agueré; Ogum: toque adarrum; Exu: toque barravento ou Ilu. Cada batida é um chamado. Cada canto é uma saudação.

A afirmação de Junior (2024) de que “no Candomblé, o ritmo não é improvisado”, revela a profundidade simbólica da musicalidade nos terreiros. Diferente da concepção ocidental que frequentemente associa a música ao entretenimento, no Candomblé o som é matéria sagrada, uma ferramenta poderosa dos ancestrais que estrutura o tempo ritual e ativa presenças invisíveis.

¹⁶ Carlos Duarte Junior. **Música no Candomblé: O Som Sagrado que Move o Axé, 2024**. Candomblé Desmistificado: Revelando Tradições, Celebrando Raízes. Disponível em: <https://sl1nk.com/T5v2E>. Acesso, 20 de outubro de 2025.

¹⁷ Arthur José Almeida.

As músicas no Candomblé são entoadas majoritariamente em línguas africanas, especialmente o iorubá e seus dialetos. São chamadas de orikis, e funcionam como louvações poéticas aos orixás, exaltando seus feitos, forças e caminhos. Cantar é mais do que expressar: é ativar o axé. Esses cânticos são passados de forma oral, memorizados nos rituais e fortalecem a ancestralidade viva. Quando uma comunidade canta junta no xirê, está se conectando a gerações que vieram antes, e que ensinaram que música é memória espiritual (Junior, 2024)¹⁸.

Junior (2024) oferece uma contribuição significativa ao reconhecer a música no Candomblé como uma linguagem ancestral que transcende o ato de cantar. Ao destacar os *orikis*¹⁹ como louvações poéticas em iorubá e seus dialetos, o autor valoriza a dimensão espiritual e identitária desses cânticos, compreendendo que “cantar é mais do que expressar: é ativar o axé”. Essa formulação é potente, pois desloca a música do campo estético para o campo do sagrado, revelando seu papel como tecnologia de conexão entre mundos.

A análise desenvolvida ao longo deste subcapítulo evidencia que música, dança e performance transcendem o âmbito estético, constituindo linguagens do sagrado essenciais para a construção de sentidos, identidades e memórias coletivas. Autores como Ralha Laranjeira (2014) e Regina Muller (2008) destacam a interdependência entre gesto corporal, canto e ritmo, mostrando que a expressividade plena do corpo só se realiza na articulação entre movimento e som. Enquanto Laranjeira enfatiza a dimensão técnica e estética, Muller amplia o olhar para a inseparabilidade da dança em relação ao ritual, reforçando seu caráter comunicativo e simbólico.

Do ponto de vista técnico e sociocultural, Elisabete Monteiro (1991) e Susan Foster (1986) enfatizam que cada técnica de dança constrói corpos específicos, inscritos em tradições e visões de mundo, sendo tanto meio de comunicação quanto inscrição cultural. Arthur José Almeida (2015) amplia essa reflexão ao afirmar que as práticas corporais são construções socioculturais que identificam coletividades, posicionando o corpo como território político e identitário. Nessa perspectiva, a corporalidade não apenas expressa a memória coletiva, mas também atua como instrumento de resistência e afirmação cultural, sobretudo em comunidades africanas e afrodiáspóricas.

Na dimensão espiritual, Luiza Almeida (2020), Malidoma Patrice Somé (1999) e Achille Mbembe (2014) destacam a função vital do som e do gesto no ritual. A música organiza o fluxo

¹⁸ Carlos Duarte Junior. **Música no Candomblé: O Som Sagrado que Move o Axé**, 2024. Candomblé Desmistificado: Revelando Tradições, Celebrando Raízes. Disponível em: <https://sl1nk.com/T5v2E>

¹⁹ *Orikis* são composições poéticas e musicais originárias da tradição iorubá, que têm como principal função louvar, narrar e exaltar os feitos dos orixás. No contexto do Candomblé, os orikis são cantados durante os rituais especialmente no xirê e funcionam como uma forma de comunicação espiritual, ativando o axé e convocando as divindades.

energético e convoca a presença dos ancestrais, enquanto o tambor, o canto e a dança são compreendidos como forças vivas que reconfiguram o mundo. Essa visão encontra continuidade nos estudos sobre o Candomblé Nagô, em que Junior (2024) mostra que cada toque e canto possui significado específico, convocando orixás e sustentando a ancestralidade viva. Assim, música, dança e performance se afirmam como tecnologias ancestrais de resistência, memória e espiritualidade, revelando o corpo como espaço sagrado, político e poético nas comunidades africanas e afrodiáspóricas.

Tabela 1 - As contribuições sobre Linguagens do sagrado nos rituais

Autor /Ano	Contribuição Principal	Dimensão Enfatizada
Ralha Laranjeira 2014	Destaca a relação indissociável entre dança e música; o gesto corporal adquire expressividade plena pela interdependência com a música	Estética, comunicação corporal
Elisabete Monteiro 1991	Técnica como catalisadora de expressividade e meio de comunicação não verbal	Técnica, expressão corporal
Susan Foster, 1986	Cada técnica constrói corpos específicos, inscritos em tradições e visões de mundo; o corpo torna-se texto vivo	Técnica, simbolismo, construção cultural
Regina Muller 2008	Dança como linguagem do corpo em movimento, inseparável da voz e do canto; ritual como experiência sensível que reinterpreta a cultura	Música, dança, ritual, memória coletiva
Arthur José Almeida, 2015	Rejeita visões universalistas do corpo; corporalidade como construção sociocultural que distingue coletividades; corpo como território político e identitário	Corpo, identidade, sociocultural
Luiza Almeida 2020	Música canaliza fluxos energéticos e possibilita interação entre mundo material e espiritual	Música, espiritualidade, energia ritual
Malidoma Patrice Somé 1999	Ritual como “dança com o Espírito”; música organiza a comunicação com espíritos	Música, ritual, espiritualidade
Achille Mbembe, 2014	Tambor, canto e dança como “entidades vivas” que convocam presenças e reconfiguram o mundo; interação entre vivos, mortos e elementos não humanos	Música, dança, cosmologia, espiritualidade
Junior, 2024	Música no Candomblé como linguagem codificada; cada toque e canto tem função específica, convocando orixás e estruturando o tempo ritual	Música, corpo, espiritualidade, ancestralidade

Fonte: Elaboração própria.

2.5 O corpo ritualizado: educação sensível, gestualidade e ritmo

Para além das dimensões sonoras e performáticas, a compreensão dos rituais exige um olhar atento para o corpo como seu epicentro. Nas práticas rituais, o corpo não é apenas um recipiente passivo de experiências, mas um agente ativo, moldado e transformado por uma educação sensível específica. É através da imersão em ambientes rítmicos e da internalização de sequências de movimentos e posturas que o indivíduo transcende o cotidiano, adentrando um estado de percepção aguçada e engajamento coletivo. Esta seção se dedicará a explorar como a gestualidade codificada e o ritmo intrínseco aos rituais operam como linguagens primordiais, capazes de inscrever significados profundos na corporalidade dos participantes e de tecer laços indissolúveis de pertencimento e memória coletiva.

Essa disciplina corporal e sensorial vai além da mera repetição de movimentos; ela incorpora e transmite saberes, valores e cosmovisões que são dificilmente expressos por outras vias. O corpo ritualizado torna-se, assim, um repositório vivo da cultura, um veículo através do qual a história e a ancestralidade são sentidas, encarnadas e perpetuadas. Ao participar dessas ações rítmicas e gestuais, o indivíduo não só aprende e internaliza normas e identidades, mas também contribui para a contínua reinvenção da tradição, reforçando o sentido de comunidade e a conexão com o sagrado em um nível profundo e não-discursivo.

Marcel Mauss (1934), em seu célebre ensaio “*As técnicas do corpo*”, inaugura o debate ao afirmar que cada sociedade molda seus corpos de maneira distinta, ensinando modos de andar, sentar-se, respirar ou mover-se. O que ele chama de “técnicas corporais” não são apenas habilidades motoras, mas sistemas culturais internalizados que conferem sentido às práticas sociais. Esse ponto de partida permite compreender o ritual como espaço privilegiado de transmissão dessas técnicas, onde gestos e ritmos são aprendidos desde cedo e se tornam naturais ao sujeito.

Pierre Bourdieu (1989), ampliando esse raciocínio, desenvolve o conceito de *habitus*, que traduz como disposições corporais e mentais incorporadas ao longo da vida. No contexto ritual, o *habitus* organiza não só a forma de agir, mas também de sentir e perceber. Ou seja, os gestos não são repetidos mecanicamente, mas carregam disposições culturais que orientam a postura, a emoção e a espiritualidade. Aqui, corpo e sociedade tornam-se indissociáveis. Esse aspecto pode ser observado, por exemplo, os Mandjaku do setor do Caió, Guiné-Bissau, cujo ritual de passagem (Katchituran) envolve a aprendizagem de passos, cantos e gestos que só podem ser dominados

mediante um longo processo de formação sensível, transmitido por anciãos.

Esiaba Irobi, ilustre dramaturgo nigeriano, que em sua obra *O Que Eles Trouxeram Consigo: Carnaval e Persistência da Performance Estética Africana na Diáspora (2012)*, afirma com contundência, “devemos ter em mente que toda tradição de representação ritual e cerimonial africana, com toda sua música, dança, linguagem de percussão, arquitetura, canções, espetáculos, configurações espaciais, coreografias e máscaras, sempre foram fenomenologicamente transmitidas de geração a geração” (Irobi, 2012, p.275). Isso significa que não se trata apenas de herança simbólica ou transmissão intelectual, mas de uma experiência incorporada, vivida e atualizada no corpo e no espaço comunitário. A fenomenologia do ritual africano nos lembra que a memória não é abstrata, mas pulsa no ritmo dos tambores, nas coreografias ancestrais, na materialidade dos objetos sagrados e na coletividade que os renova continuamente.

É nesse ponto que a reflexão de Maurice Merleau-Ponty (1999), em *Fenomenologia da Percepção*, contribui de maneira decisiva. Para o filósofo, o corpo é o centro da experiência: é por meio dele que percebemos e habitamos o mundo. Ao aplicar essa perspectiva ao contexto ritual africano, compreende-se que não há separação entre gesto e consciência o corpo que dança, canta e participa do rito não apenas representa uma cosmologia, mas a vivencia sensivelmente. Assim, a transmissão de saberes ritualizados não se dá como mera repetição formal, mas como incorporação de sentidos existenciais e espirituais que atravessam gerações.

Retomando Irobi (2012, p. 276), essa fenomenologia do corpo no rito ganha um segundo nível de compreensão. Se num primeiro plano o corpo encarna práticas funcionais, como gesticular, subir, esculpir ou dançar, num segundo plano ele se torna veículo de uma semiologia complexa, em que o gesto passa a ser linguagem codificada da espiritualidade. Nesse horizonte, o corpo ritualizado deixa de ser apenas físico e emerge como receptáculo simbólico e expressivo do transcendente, portador de ideias filosóficas que estruturam religião, adoração, cerimônias, celebrações, guerras, matrimônios, funerais, realeza e política. A música, a dança e a gestualidade, portanto, não são acessórios da cultura africana, mas sua própria gramática ontológica, um modo de estruturar e manifestar a vida em sua totalidade.

Quando Irobi (2012) afirma que, na África e em sua diáspora, a dança acompanhada pela música é a “arte suprema”, ele está dizendo que o corpo é central na transmissão cultural e espiritual. A dança não é mero adorno, mas o próprio lugar da memória, da cosmologia e da história espiritual. O corpo dançante, então, não apenas executa movimentos, mas ritualiza a existência,

inscrevendo no gesto toda uma ontologia coletiva. Esse corpo ritualizado transforma-se em arquivo vivo da comunidade, carregando tanto o mundo interior (afetos, espiritualidade) quanto o exterior (relações sociais, história, resistência).

Ao caracterizar a dança como “instrução sinestésica”, Irobi aponta que ela funciona como pedagogia do sensível, o corpo aprende não só pela razão discursiva, mas pela experiência integrada de música, ritmo, emoção, visão e movimento. Essa instrução sinestésica educa os sujeitos a perceber o mundo em sua totalidade interior/exterior, material/espiritual. Assim, a dança e a música, enquanto rituais, ensinam de forma incorporada aquilo que dificilmente poderia ser comunicado por palavras. É um tipo de educação que forma não apenas a mente, mas sobretudo a sensibilidade, criando pertencimento e reforçando identidades.

Nos rituais do Candomblé, por exemplo, o corpo não é apenas instrumento, ele se torna presença do orixá. O transe, a dança e a gestualidade rítmica não podem ser compreendidos sem considerar o corpo como locus de percepção e espiritualidade. O movimento é simultaneamente experiência estética e incorporação de forças ancestrais.

Essa dimensão da experiência corporal se conecta diretamente à noção de liminaridade desenvolvida por Victor Turner (1974), para quem o ritual constitui um espaço-tempo em que as hierarquias sociais cotidianas são suspensas, dando lugar à *communitas*, isto é, a vivência intensa da igualdade e da união coletiva. Nessa perspectiva, os corpos em ritual não apenas repetem gestos herdados, mas os atualizam em um estado de suspensão e transformação, reforçando a pertença comunitária ao mesmo tempo em que se abrem ao sagrado.

Raimundo Viana (2004, p. 38) amplia esse entendimento ao mostrar que “o corpo que canta, o corpo que ouve e o corpo que dança” são modos de comunicação que ultrapassam a linguagem verbal e revelam a sensibilidade incorporada nas práticas sociais. A experiência ritual, assim, articula-se como um processo comunicativo plural, no qual gesto, som e movimento não apenas expressam, mas também transformam a realidade social. Ao se comunicar dessa forma, o corpo ritualizado produz sentidos que atravessam o estético, o espiritual e o político, demonstrando que a educação sensível inscrita no ritual é também uma pedagogia da coletividade.

É justamente nesse ponto que a reflexão de Marcos Neira e Mário Nunes (2007) ganha relevância, pois desloca esse potencial do corpo para o campo da educação formal e não formal. Segundo os autores,

Se adotarmos a teorização cultural sobre a construção da linguagem corporal, reuniremos interessantes contributos para a organização de uma ação educativa geradora de

transformações sociais. [...], cada prática corporal tematizada poderá ser confrontada, discutida e elucidada a fim de que os participantes compreendam seu contexto de formação, a realidade na qual aquela manifestação da linguagem corporal se insere e o que permitiu ou dificultou seu surgimento e continuidade. Com essas ações didáticas, ampliam-se as possibilidades de participação dos representantes dos diversos grupos sociais num espaço privilegiado de produção de cultura” (Neira e Nunes, 2007, p.12).

Ou seja, aquilo que Viana (2004) identifica como potência comunicativa e transformadora no corpo ritualizado pode e deve inspirar práticas pedagógicas que reconheçam a pluralidade das linguagens corporais, questionem a hegemonia eurocêntrica do ensino de esportes e ginásticas, e abram espaço para que diferentes grupos sociais se vejam representados na produção cultural. Assim, o corpo que no ritual canta e dança para o sagrado também aponta, no espaço pedagógico, para a necessidade de uma educação sensível, crítica e inclusiva, que acolha a diversidade como fonte de transformação social.

As filosofias africanas trazem uma chave fundamental para compreender o corpo ritualizado não apenas como construção social ou experiência sensível, mas como território sagrado e ancestral. John Mbiti (1969), em *African Religions and Philosophy*, recorda que o corpo participa de uma concepção de tempo circular, na qual passado, presente e futuro se entrelaçam. O gesto rítmico, quando executado em um ritual, não é mero ato performático: ele atualiza a presença ancestral, permitindo que os vivos e os mortos compartilhem o mesmo espaço-tempo. Assim, quando os Mandjaku em Caió ou os adeptos do Candomblé em Recife realizam danças e cânticos, não apenas homenageiam os ancestrais, mas os tornam efetivamente presentes no corpo dos iniciados. Esse é um ponto decisivo, pois mostra que a educação corporal nos rituais não se reduz à aprendizagem de movimentos, mas constitui uma pedagogia ontológica que forma sujeitos na relação com os antepassados e com o sagrado.

Amadou Hampâté Bâ (2010), por sua vez, amplia esse entendimento ao afirmar que, nas sociedades africanas, a tradição é essencialmente “viva”. Para ele, o corpo é arquivo e biblioteca da comunidade, transmitindo oralmente e corporalmente aquilo que não está escrito. Cada gesto, cada batida de tambor, cada canto repetido em roda é uma forma de inscrição da memória coletiva que não cabe no papel, mas que se perpetua no corpo social. Entre os griots africanos, guardiões da palavra e da música, ou nas casas de Candomblé, onde a oralidade organiza a liturgia, vemos que a educação corporal é indissociável da tradição oral: ambas constituem mecanismos de transmissão de saberes, valores e cosmologias. O corpo, nesse sentido, não é apenas suporte da memória, mas agente ativo de sua atualização, tornando-se o lugar privilegiado onde se inscreve a

história de um povo.

A análise do corpo no contexto ritual revela que ele não é um instrumento passivo, mas o epicentro da experiência cultural, espiritual e educativa, um espaço onde memória, ontologia e pedagogia se entrelaçam na formação de identidades e sensibilidades coletivas. Marcel Mauss (1934) inaugurou essa reflexão ao mostrar que as técnicas corporais moldam gestos, posturas e percepções como sistemas culturais internalizados, e Pierre Bourdieu (1989) ampliou esse entendimento com o conceito de habitus, demonstrando que corpo e sociedade são indissociáveis, já que as disposições incorporadas organizam modos de agir, sentir e pensar. Nessa mesma linha, Esiaba Irobi (2012) destacou que a tradição africana se transmite fenomenologicamente pelo corpo, tornando a dança e a música gramáticas ontológicas e instruções sinestésicas que educam a sensibilidade, ao passo que Maurice Merleau-Ponty (1999) reforçou o corpo como centro da percepção, onde gesto, consciência e cosmologia não se separam. Victor Turner (1974) acrescentou a noção de liminaridade e *communitas*, mostrando que o ritual suspende hierarquias e cria intensa união coletiva, enquanto Raimundo Viana (2004) evidenciou que o corpo, ao cantar, ouvir e dançar, comunica-se para além da linguagem verbal, produzindo sentidos transformadores que se atualizam no espaço ritual. Esse potencial comunicativo encontra prolongamento na educação, como defendem Neira e Nunes (2007), ao proporem práticas pedagógicas que valorizem a pluralidade das linguagens corporais e reconheçam a diversidade cultural como fonte de transformação social. As filosofias africanas aprofundam ainda mais essa compreensão: John Mbiti (1969) mostrou que o corpo ritualizado atualiza o tempo circular africano, tornando os ancestrais presentes no gesto ritual, e Amadou Hampâté Bâ (2010) lembrou que o corpo é arquivo vivo da tradição, guardando e transmitindo oral e corporalmente os saberes da comunidade. O corpo no ritual é simultaneamente arquivo, linguagem e presença sagrada; ele educa integralmente os sujeitos, conecta vivos e ancestrais, e atua como pedagogia coletiva que perpetua e reinventa tradições, revelando-se como chave interpretativa para compreender o humano em sua totalidade cultural, espiritual, histórica e comunitária.

Tabela 2 - As contribuições para o estudo do corpo ritualizado

Autor (Ano)	Contribuição Principal	Enfoque Teórico
Marcel Mauss (1934)	Corpo moldado por técnicas corporais que são aprendidas culturalmente.	Antropologia cultural

Pierre Bourdieu (1989)	Conceito de habitus : disposições corporais e mentais que organizam ação e emoção.	Sociologia/antropologia
Esiaba Irobi (2012)	Tradição transmitida fenomenologicamente; dança e música como gramática ontológica e “arte suprema”.	Estética africana/diáspora
Merleau-Ponty (1999)	Corpo como centro da percepção e da consciência; gesto inseparável da experiência.	Fenomenologia
Victor Turner (1974)	Noção de liminaridade e communitas no ritual, que suspende hierarquias sociais.	Antropologia simbólica
Raimundo Viana (2004)	Corpo que canta, ouve e dança como comunicação não verbal e transformadora.	Antropologia/cultura
Neira & Nunes (2007)	Corpo como linguagem pedagógica ; defesa de práticas educativas plurais.	Educação cultural
John Mbiti (1969)	Corpo ritualizado atualiza o tempo circular africano e torna ancestrais presentes.	Filosofia africana
Amadou Hampâté Bâ (2010)	Corpo como arquivo vivo da tradição , memória e história comunitária.	Filosofia/tradição oral

Fonte: Elaboração própria.

2.6 Oralidade, ritmo e resistência cultural: a memória que dança e canta

Em diversas sociedades, especialmente aquelas que não privilegiaram a escrita como principal meio de registro, a oralidade constitui o cerne da transmissão de saberes, histórias e valores. Longe de ser uma forma passiva de comunicação, a oralidade se manifesta como um processo dinâmico e performático, onde a palavra falada é frequentemente inseparável do gesto, do tom e, crucial, do ritmo. É o ritmo que confere estrutura, facilita a memorização e engaja os participantes, transformando a mera narrativa em uma experiência sensorial coletiva. Nesse contexto, o conhecimento não reside apenas em textos, mas pulsa na voz, no corpo e na interação comunitária, assegurando a continuidade de uma memória viva e em constante recriação.

Essa centralidade da palavra falada no tecido social e cultural africano foi amplamente analisada por Jan Vansina (2010). O autor demonstra que, mesmo em regiões onde a escrita já estava presente, como na África Ocidental a partir do século XVI, sua utilização era restrita, uma vez que muito poucas pessoas sabiam escrever. Nesse sentido, a oralidade permanecia como principal meio de transmissão do conhecimento, como destaca Vansina:

As civilizações africanas, no Saara e ao sul do deserto, eram em grande parte civilizações da palavra falada, mesmo onde existia a escrita; como na África ocidental a partir do século XVI, pois muitas poucas pessoas sabiam escrever, ficando a escrita muitas vezes relegada a um plano secundário em relação às preocupações essenciais da sociedade. Seria

um erro reduzir a civilização da palavra falada simplesmente a uma negativa, “ausência do escrever”, e perpetuar o desdém inato dos letrados pelos iletrados, que encontramos em tantos ditados, como no provérbio chinês: “A tinta mais fraca é preferível à mais forte palavra”. Isso demonstraria uma total ignorância da natureza dessas civilizações orais. Como disse um estudante iniciado em uma tradição esotérica: “O poder da palavra é terrível. Ela nos une, e a revelação do segredo nos destrói” (através da destruição da identidade da sociedade, pois a palavra destrói o segredo comum) (Vansina, 2010, p.139).

A importância atribuída à oralidade também é enfatizada por Amadou Hampâté Bâ, que reforça sua dimensão vital para a preservação da memória coletiva. Para ele, a literatura africana é construída a partir das memórias, nas quais a oralidade desempenha papel central, pois permite que a comunidade partilhe e atualize suas lembranças comuns. Amadou Hampâté Bâ (2010) recorda que, quando falamos de tradição em relação à história africana, tratamos essencialmente da tradição oral, pois nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade se não se apoiar nessa herança de conhecimento, pacientemente transmitida “de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos”. Para o autor, essa herança ainda não se perdeu e reside “na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer que são a memória viva da África” (Hampâté Bâ, 2010, p. 167).

Foi nesse mesmo horizonte que o Mestre Tierno Bokar, também evocado por Hampâté Bâ (2010), afirmou:

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.

Essa visão complementa a análise de Vansina ao demonstrar que, nas tradições africanas, o conhecimento não está preso a suportes materiais, mas vive na palavra pronunciada, no corpo que a performa e na memória coletiva que a conserva. Trata-se, portanto, de um patrimônio dinâmico, transmitido de geração em geração e constantemente recriado na experiência comunitária.

Com isso, torna-se evidente que, nas culturas africanas, a oralidade não deve ser entendida como fragilidade, mas como potência. Ela sustenta a memória coletiva, reforça identidades e preserva saberes que dificilmente poderiam ser plenamente captados pela escrita. É nesse horizonte que a oralidade se compreende como prática de resistência: diante de imposições externas ou tentativas de apagamento identitário, a capacidade de uma comunidade manter vivas suas narrativas, cânticos e danças constitui um ato político de afirmação.

É justamente nessa profunda interconexão entre fala, corpo e pulsação que a oralidade se

revela como ferramenta estratégica de resistência cultural. A memória que dança e canta transforma-se em arquivo vivo e resiliente, capaz de transmitir histórias de luta, preservar línguas e rituais ameaçados e fortalecer laços de solidariedade inquebrantáveis. Esta seção, portanto, explorará como a fusão entre a riqueza das tradições orais, a energia do ritmo e a expressividade da dança se manifesta como estratégia vital para a manutenção da identidade, a contestação das narrativas dominantes e a celebração da autonomia cultural em face da adversidade.

A definição da tradição oral como um testemunho transmitido de geração em geração segundo Vansina (2010), evidencia sua função primordial na preservação da memória coletiva. Diferente das fontes escritas, ela não se limita ao registro estático de informações, mas envolve um processo dinâmico, em que o conhecimento é constantemente atualizado, recriado e ressignificado no ato da transmissão. O “verbalismo” a que se refere a definição não deve ser compreendido como uma limitação, mas como a expressão de uma forma de saber que integra palavra, gesto, ritmo e contexto social, características que enriquecem a experiência comunicativa.

Entretanto, reconhecer sua complexidade é fundamental. A tradição oral não possui um único formato ou estrutura; ela abarca desde mitos fundacionais, genealogias e narrativas históricas até cantos, provérbios e rituais performáticos. Por isso, como apontam autores como Vansina (2010) e Hampaté Bâ (2010), qualquer tentativa de defini-la de maneira universal tende a ser parcial, já que a oralidade é múltipla e inseparável do contexto cultural que a produz.

Assim, mais do que buscar uma definição fechada, é preciso compreender a tradição oral como um campo vivo, que articula memória, identidade e resistência, sendo ao mesmo tempo fonte histórica, prática cultural e instrumento político de afirmação das comunidades.

Essa concepção ilumina a experiência dos povos tradicionais afro-brasileiros, sobretudo no Candomblé, onde a oralidade é a base da transmissão do axé e do conhecimento religioso. O saber não é registrado em livros, mas guardado e atualizado na memória dos mais velhos (os pais e mães de santo, os ogãs, as ekedis), que ensinam por meio da palavra, do gesto, da música e da prática ritual. Os itans yorubanos²⁰ narrativas míticas que contam a origem dos orixás e do mundo são transmitidos oralmente e recitados em momentos de ensino ou de ritual, funcionando como verdadeiras “bibliotecas vivas”.

²⁰ **itans yorubanos** são as narrativas míticas da tradição iorubá que contam a história dos orixás, sua origem, suas ações no mundo e suas relações com os seres humanos. A palavra “itan” significa literalmente “história” ou “relato” em iorubá, e essas histórias funcionam como uma forma de transmissão de conhecimento, valores, ética e memória cultural.

As cantigas em língua ritual (iorubá) são outro exemplo central. Elas não apenas marcam o ritmo das cerimônias, mas também guardam palavras e expressões africanas que sobrevivem no Brasil como elementos de memória ancestral. O aprendizado dessas cantigas se dá pela escuta e repetição coletiva, em que cada verso carrega significados religiosos, históricos e culturais. A palavra cantada, inseparável do ritmo e da dança, dá continuidade a um processo semelhante ao descrito por Vansina, uma memória viva que só existe no momento da performance, no encontro entre corpos, vozes e comunidade.

Além disso, no Candomblé, a transmissão oral está diretamente ligada ao conceito de axé, força vital que circula nos rituais e se mantém viva justamente pela repetição, pela entoação correta das palavras e pela observância das práticas herdadas. O axé não pode ser fixado na escrita; ele só se transmite no corpo e na palavra, no gesto de quem ensina e no aprendizado ritualizado de quem recebe.

Assim, a tradição oral nas religiões afro-brasileiras a oralidade é potência criadora, não limitação. No terreiro, cada canto, cada história e cada dança não são apenas memórias do passado, mas recriações contínuas da herança africana no presente, que fortalecem a identidade coletiva, mantêm viva a ancestralidade e constituem uma forma de resistência cultural frente às tentativas de apagamento histórico.

Na cosmologia africana, o aprender é um processo do dia a dia, pois, ninguém é sábio como o Tudo Poderoso. Por isso, o processo de aprendizagem na comunidade tradicional se centraliza na pedagogia coletiva da convivência diária um aprende com outro. É na interação social que o ser humano aprende valores comportamentais, religião e práticas culturais. Na educação as pessoas recebam um treinamento para vida social, e nos ritos tradicionais essa educação é dada de fase a fase de acordo com o amadurecimento, por exemplo, uma criança pode receber alguns ritos importante na sociedade por ser conservador e respeitoso aos valores culturais sagrado, enquanto um adulto que é conhecido na comunidade como pessoa não sério e mentiroso para os anciões não é digno para receber a sabedoria dos ancestrais, pois, é um algo que deve ser passado para geração futura. A mentira não é bem-vinda na comunidade tradicional africana uma vez que a palavra é sagrada e tudo que sai na boca deve ser bem pensado depois ser anunciado. Segundo Hampâté Bâ (2010),

a mentira não é simplesmente um defeito moral, mas uma interdição ritual cuja violação lhes impossibilitaria o preenchimento de sua função. Um mentiroso não poderia ser um iniciador, nem um “Mestre da faca”, e muito menos um Doma. Se, excepcionalmente,

acontecesse de um tradicionalista- doma revelar -se um mentiroso, jamais voltaria a receber a confiança de alguém em qualquer domínio e sua função desapareceria imediatamente. De modo geral, a tradição africana abomina a mentira. Diz-se: “Cuida-te para não te separares de ti mesmo. É melhor que o mundo fique separado de ti do que tu separado de ti mesmo” (Hampâté Bâ, 2010, p.176-177).

Na prática pedagógica formal o professor tem um papel fundamental na construção do saber dos alunos, pois a sua didática tem que ser bem planejada para estimular os estudantes a terem curiosidade. De igual modo acontece na didática africana: os anciões repassam o conhecimento oral através das músicas, danças, contação de histórias, entre outras formas estratégicas de transmitir as experiências adquiridas ou acumuladas ao longo de vários anos. Essa lógica também se manifesta em práticas culturais afro-brasileiras, como o Candomblé, onde os ensinamentos sobre os Orixás, os rituais e os valores comunitários são transmitidos oralmente, respeitando os tempos de amadurecimento espiritual e social de cada indivíduo.

A didática, segundo Farias et al. (2009, p. 50), deve “promover interações com os muitos universos culturais dos diferentes sujeitos aprendizes que exercitam a linguagem nas suas múltiplas manifestações [...]”. Todo o saber que os jovens recebem dos mais velhos é planejado de acordo com os tempos e com o processo de crescimento do indivíduo, pois em algumas comunidades africanas você aprende algo apenas quando atinge a idade socialmente estipulada, e outros conhecimentos são acessados conforme o nível de inteligência alcançado na perspectiva dos anciões da comunidade.

Silva (2017) nos faz compreender que a oralidade não é simples repetição de conteúdo do passado, mas um processo criativo em permanente transformação. Ao unir ancestralidade, memória e presente, ela garante que os saberes tradicionais não se congelem, mas permaneçam vivos, reelaborados a cada geração. Essa dinâmica fortalece a identidade coletiva, pois a tradição oral atua como um elo que preserva valores e conhecimentos ao mesmo tempo em que os adapta às demandas atuais. Nesse sentido, a palavra falada, carregada de experiências históricas, constitui uma prática de resistência diante das marcas da colonização, assegurando a continuidade de memórias e saberes que sustentam a vida comunitária.

A oralidade está no coração das cosmologias africanas e afro-brasileiras. É por ela que o saber circula memória, ancestralidade e vida comunitária se entrelaçam na fala, nos gestos, no convívio. No Candomblé, transmitir conhecimento não se separa do axé, essa força vital que passa de corpo em corpo, de palavra em palavra, em cada ritual. O axé não se deixa prender pela escrita. A palavra falada é sagrada e carrega peso ético: mentir não só fere a confiança do grupo, mas

também impede que alguém cumpra seu papel pedagógico e ritual, como lembra Hampâté Bâ. Ninguém aprende sozinho. O saber cresce aos poucos, dentro dos rituais e do tempo de cada um, sempre com respeito ao ritmo social e espiritual. Os mais velhos têm papel decisivo passam adiante o conhecimento em cantos, danças, histórias, práticas do cotidiano do terreiro. Oralidade, aqui, não é só repetir o passado. É criação, é movimento. Ela sustenta identidades, protege valores e, se afirma como resistência diante de tantos processos históricos de silenciamento e apagamento.

Tabela 3 - As contribuições para o estudo de tradição oral

Autor (Ano)	Contribuição Principal	Enfoque Teórico
Jan Vansina (2010)	As sociedades africanas sempre foram civilizações da palavra falada. Oralidade aqui não é falta de escrita.	Histórica/ Antropologia.
Amadou Hampâté Bâ (2010)	Destaca a palavra como sagrada, ética e portadora de memória viva, guardada pelos anciãos.	Filosofia africana da tradição oral
Tierno Bokar (apud Hampâté Bâ, 2010)	Diferencia escrita e saber, afirmando que a escrita é apenas a “fotografia do saber”, enquanto o conhecimento verdadeiro vive no ser humano.	Filosofia/ Epistemologia africana
Farias et al. (2009)	Defendem uma concepção de didática baseada na interação cultural, na pluralidade de linguagens e na valorização dos diferentes universos simbólicos dos sujeitos aprendizes.	Didática intercultural/ Educação
Silva (2017)	Compreende a oralidade como prática criativa e dinâmica, que articula passado, presente e ancestralidade.	Oralidade como resistência.

Fonte: Elaboração própria.

3. CAPÍTULO II - CONTEXTOS HISTÓRICOS E SOCIOCULTURAIS DAS TRADIÇÕES PESQUISADAS

Este capítulo propõe um mergulho profundo nos contextos históricos, sociais e culturais que formam a base do estudo, indo muito além de uma simples localização geográfica ou cronológica da pesquisa. Busca-se compreender como territórios aparentemente distantes Guiné-Bissau, com destaque para a região de Cacheu e o povo Mandjaku, e o Brasil, especialmente por meio das tradições afro-religiosas do Candomblé estão intimamente conectados por redes de memória, práticas sagradas e processos dinâmicos de ancestralidade. Aqui, o interesse não se restringe à descrição de paisagens ou à enumeração de fatos históricos, mas reside, sobretudo, no entendimento das articulações entre experiências coloniais, formas de resistência e contínuas reconfigurações identitárias que atravessam o Atlântico e se atualizam nas trajetórias dos sujeitos que habitam essas margens.

Este capítulo se organiza em duas partes interligadas. Inicialmente, dedica-se à análise da Guiné-Bissau, destacando a formação política do país e o papel fundamental do povo Mandjaku na construção de identidades étnicas e sociais. Examina-se o modo como tradições, rituais e valores comunitários serviram tanto de resistência quanto de adaptação às adversidades históricas. Em seguida, o olhar se volta para o Brasil, entendido como espaço de reinvenção das matrizes africanas, onde o Candomblé emerge como símbolo de continuidade, resistência e criação de novas formas de existir e de se identificar. Ao aproximar esses dois universos, o texto evidencia que eles fazem parte de uma mesma história atlântica, marcada por deslocamentos forçados, lutas pela autonomia, cruzamentos culturais e contínuas recriações identitárias.

Em última instância, a reflexão proposta neste capítulo convida o leitor a perceber que tais contextos não são realidades estanques, mas territórios de passagem, diálogo e transformação incessante. As trajetórias de Guiné-Bissau e do Brasil, entrelaçadas pelo fio da ancestralidade e pelo poder dos rituais, continuam a moldar as experiências contemporâneas de identidade, pertencimento e resistência cultural, reafirmando a vitalidade e a relevância das tradições africanas no mundo atual.

Parte I – Guiné-Bissau e o Povo Mandjaku

3.1 História Política da Guiné-Bissau

Guiné-Bissau localiza-se na costa oeste da África, fazendo fronteira com Senegal, ao norte, e a Guiné-Conacri, ao leste e ao sul, enquanto o vasto Oceano Atlântico se estende a oeste. Apesar de sua área relativamente modesta pouco mais de 36.125 km² segundo o Instituto Nacional de Estatística (INE, 2009), a configuração do território é profundamente marcada pela baixa altitude. Apenas cerca de 27.700 km² do país realmente permanecem acima do nível do mar, o que faz da relação entre terra e água um dos traços mais distintivos da geografia local. As marés do Atlântico avançam de forma impressionante terra adentro, em alguns pontos penetrando até 150 km, resultando em zonas que, durante certos períodos do ano, tornam-se inacessíveis, isolando comunidades inteiras e condicionando o modo de vida das populações.

A paisagem de Guiné-Bissau revela uma diversidade notável, desenhando dois grandes conjuntos de zonas produtivas. De um lado, as áreas diretamente influenciadas pelas marés, especialmente os manguezais e planícies litorâneas, que se renovam constantemente com o fluxo e refluxo das águas salgadas. Essas regiões são propícias para a rizicultura (cultivo de arroz), uma das bases da alimentação local, e para a extração de recursos do ecossistema de mangue, como peixes, crustáceos e moluscos, fundamentais para a subsistência e a economia das comunidades ribeirinhas. Por outro lado, as zonas interiores apresentam uma topografia mais variada, alternando entre savanas, florestas e áreas de transição ecológica, o que favorece a diversidade de cultivos agrícolas, como a castanha de caju, produto de exportação emblemático do país.

O litoral da Guiné-Bissau é particularmente extenso e recortado, repleto de ilhas, enseadas e canais navegáveis. Entre seus maiores tesouros naturais está o arquipélago dos Bijagós, composto por mais de 80 ilhas e ilhotas, muitas das quais praticamente intocadas pela ação humana (INE, 2009). Essa região é um dos pontos de maior biodiversidade de toda a África Ocidental, abrigando espécies raras de aves, tartarugas marinhas, hipopótamos e uma rica variedade de peixes e plantas. Além disso, a cultura local dos povos bijagós preserva tradições, ritos e sistemas de organização social que remontam a séculos, tornando o arquipélago um importante patrimônio não só ambiental, mas também cultural. O reconhecimento da UNESCO²¹ (2025), ao declarar o

²¹ UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/ilhas-dos-bijag%C3%B3s-declaradas-patrim%C3%B3nio-mundial-natural/a-73262940>. Acesso, 24/11/2025.

arquipélago como reserva da biosfera, reforça a importância global dessa área, tanto pela conservação dos ecossistemas quanto pela manutenção dos modos de vida tradicionais, que coexistem de forma relativamente equilibrada com o ambiente.

A população de Guiné-Bissau gira em torno de dois (2) milhões de habitantes, constituindo uma sociedade multiétnica com dezenas de grupos e línguas locais, além do português, idioma oficial herdado do passado colonial (Nobrega, 2003; Augel, 2007; Caomique, 2022). O relevo do país é predominantemente plano e baixo, raramente ultrapassando os 300 metros de altitude de acordo com (INE, 2009). O clima da Guiné-Bissau é tipicamente tropical, marcado por temperaturas elevadas e umidade constante, além de duas estações bem definidas: o período chuvoso, que vai de maio a outubro, e a estação seca, de novembro a abril (Caomique, 2022). A hidrografia é densa, marcada por rios como o Geba, o Corubal e o Cacheu, que funcionam como eixos vitais de comunicação, comércio e subsistência das populações. Essas condições geográficas favoreceram historicamente o desenvolvimento de economias agrárias e pesqueiras, bem como o estabelecimento de redes comerciais regionais que conectavam o interior às zonas costeiras e insulares (INE, 2009).

Figura 1 - Estrutura Geopolítica da Guiné-Bissau



Fonte: Enciclopédia Global, Guiné-Bissau²²

²² Disponível em: <https://www.megatimes.com.br/2018/04/guine-bissau.html>. Acesso, 03.11.2025

De acordo com os dados do Instituto Nacional de Estatística da Guiné-Bissau (INE, 2009), a distribuição da população por grupos étnicos e regiões revela a grande heterogeneidade cultural que caracteriza o país. Essa diversidade, longe de representar fragmentação, expressa a riqueza histórica e a complexa formação social da Guiné-Bissau, onde as identidades étnicas se entrelaçam com as dinâmicas territoriais, econômicas e religiosas. As regiões guineenses não se configuram como espaços homogêneos, mas como territórios de coexistência e interação entre diferentes povos, cuja presença e predominância refletem tanto as condições ecológicas quanto as trajetórias históricas de migração, resistência e convivência.

A região de Tombali, situada no extremo sul do país, distingue-se pela forte predominância das etnias Balanta, Fula, Felupe e Saracolé. Balanta (agricultura) e Fula (comercio).

Tabela 4 - Distribuição Percentual dos Grupos Étnicos de Região de Tombali

Região	Grupos Étnicos Predominantes	Percentual (%)
TOMBALI	Balanta	46,9 %
	Fula	20,9 %
	Felupe	1,0 %
	Saracolé	1,0 %

Fonte: Elaboração própria.

Na região de Quinara, observa-se uma predominância equilibrada entre as etnias Beafada e Balanta, o que reflete uma área de convergência cultural e de cooperação histórica entre comunidades agrícolas e florestais. As etnias Balanta-Mané, Nalu, Sosso e Felupe não apresentam expressão demográfica significativa nessa região, indicando uma relativa homogeneidade étnica em comparação com outras partes do país (INE, 2009).

Tabela 5 - Região de Quinara

Região	Grupos Étnicos Predominantes	Percentual (%)
QUINARA	Beafada	36,7 %
	Balanta	35,2 %
	Balanta-Mané	Não apresenta
	Nalu	N/A
	Sosso	N/A
	Felupe	N/A

Fonte: Elaboração própria.

A região de Oio, localizada no centro-norte, apresenta uma configuração marcadamente mista, com Balantas e Mandingas como grupos majoritários. A presença inexpressiva da etnia Nalu nessa região indica os limites geográficos de expansão desse grupo, tradicionalmente localizado no sul (INE, 2009).

Tabela 6 - Região de Oio

Região	Grupos Étnicos Predominantes	Percentual (%)
OIO	Balanta	43,6 %
	Mandingas	32,9 %
	Nalu	Não apresenta

Fonte: Elaboração própria.

Na região de Biombo, situada a oeste de Bissau, a população é majoritariamente composta pelas etnias Pepel e Balanta. Essa região é uma das mais representativas da cultura Pepel, reconhecido por suas práticas agrícolas, pelo culto aos antepassados e pela forte organização familiar. As etnias Sosso e Saracolé aparecem com apenas 0,1% (INE, 2009).

Tabela 7 - Região de Biombo

Região	Grupos Étnicos Predominantes	Percentual (%)
BIOMBO	Pepel	64,7 %
	Balanta	19,4 %
	Sosso	0,1 %
	Saracolé	0,1 %

Fonte: Elaboração própria.

A região de Bolama-Bijagós apresenta uma composição populacional distinta, a etnia Bijagó corresponde a cerca de dois terços da população (64,3%), constituindo o grupo amplamente dominante. As práticas culturais autônomas, baseadas em um sistema matrilinear e em rituais de iniciação profundamente simbólicos. Outras etnias, como os Balanta-Mané, têm expressão inferior a 0,1% (INE, 2009).

Tabela 8 - Região de Bolama

Região	Grupos Étnicos Predominantes	Percentual (%)
BOLAMA	Bijagó	64,3 %
	Balanta-Mané	0,1 %

Fonte: Elaboração própria.

Em Bafatá, as etnias Fula e Mandinga são amplamente predominantes, constituindo mais de quatro quintos da população regional (INE, 2009).

Tabela 9 - Região de Bafatá

Região	Grupos Étnicos Predominantes	Percentual (%)
BAFATÁ	Fula	60 %
	Mandinga	22,9 %

Fonte: Elaboração própria.

Já em Gabú, essa predominância é ainda mais acentuada, com Fula e Mandinga representando quase toda a população. Bafatá e Gabú, configuram o núcleo da presença islâmica no país, articulando redes de parentesco, comércio e ensino religioso (INE, 2009).

Tabela 10 - Região de Gabú

Região	Grupos Étnicos Predominantes	Percentual (%)
GABÚ	Fula	79,6 %
	Mandinga	14,2 %

Fonte: Elaboração própria.

A região de Cacheu, localizada no Noroeste, destaca-se por sua diversidade étnica e histórica. É habitada principalmente pelos Mandjaku seguidos pelos Balanta e pelos Felupe. Essa composição plural reflete a trajetória de Cacheu como antigo entreposto colonial e zona de intenso contato entre diferentes povos (INE, 2009).

Tabela 11 - Região de Cacheu

Região	Grupos Étnicos Predominantes	Percentual (%)
CACHEU	Mandjaku	36,8 %
	Balanta	28,8 %
	Felupe	9,1 %

Fonte: Elaboração própria.

No Bissau, S.A. a capital e maior centro urbano do país observa-se uma configuração étnica mais diversificada, típica dos espaços urbanos. As etnias com maior expressão são os Balanta, Fula, Papel e Mandinga, compondo um quadro de pluralidade que reflete os fluxos migratórios internos em busca de oportunidades econômicas, educação e serviços públicos (INE, 2009).

Tabela 12 - Setor Autônomo de Bissau

Região	Grupos Étnicos Predominantes	Percentual (%)
BISSAU – AS	Balanta	20,5 %
	Fula	18,0 %
	Pepel	15,7 %
	Mandinga	Não apresenta

Fonte: Elaboração própria.

De modo geral, os dados do INE (2009) confirmam que a Guiné-Bissau é um país multiétnico e pluricultural, no qual cada região apresenta um equilíbrio particular entre as diversas comunidades.

Essa distribuição revela não apenas a adaptação dos grupos às condições ecológicas e econômicas, mas também a complexidade das relações históricas que estruturaram o país. Essa pluralidade é a base sobre a qual se constrói a identidade nacional guineense, um projeto ainda em curso que busca conciliar diversidade e coesão, tradição e modernidade.

Figura 2 - Regiões Administrativas da Guiné-Bissau



Fonte: Suburbano Digital²³

²³ Disponível em: <https://suburbanodigital.blogspot.com/2018/06/lista-regioes-da-guine-bissau-e-suas-capitais.html>. Acesso, 03.11.2025.

Muito antes da chegada dos europeus, a região que conhecemos hoje como Guiné-Bissau era o epicentro de uma complexa teia de relações africanas. Sociedades vibrantes conectavam-se por extensas redes de comércio, compartilhavam línguas, práticas religiosas e tradições que atravessavam toda a África Ocidental. Esse território integrava o poderoso Império do Mali entre os séculos XIII e XV, um dos maiores impérios do continente, cuja influência se estendia do atual Mali até as margens do Atlântico (Sadjo, 2019). A ascensão do Kaabu foi favorecida pelas crises internas do Mali. Instabilidades políticas e lutas pelo poder debilitaram o antigo império, criando espaço para que o Kaabu não apenas conquistasse sua autonomia, mas também expandisse sua influência, transformando-se em um império mandinga que dominou etnias vizinhas (fulas).

O Kaabu não era apenas um reino, mas tornou-se uma potência regional. Tall (2010) destaca que, enquanto as guerras entre tuaregues e Songhai pelo controle do Mali minavam a economia maliana, o comércio com os portugueses nas áreas costeiras teve efeito oposto: revitalizou as províncias ocidentais, impulsionando o comércio local e conferindo novo dinamismo à economia regional. Essa interação precoce com os europeus, marcada sobretudo pelo comércio de produtos como ouro, marfim e escravos, alterou profundamente a paisagem política e social da Senegâmbia. Barry (1989) ressalta que, entre os séculos XV e XVI, o comércio atlântico promovido pelos portugueses nas costas africanas e nas ilhas de Cabo Verde desencadeou transformações radicais: antigas estruturas políticas foram abaladas, o Kaabu ganhou destaque como força dominante, e o antigo domínio do Mali na parte sul da Senegâmbia chegou ao fim.

Geograficamente, as províncias ocidentais do Mali, onde se situava o Kaabu, eram especialmente privilegiadas. Clima favorável, chuvas regulares, solos férteis e rios abundantes garantiam colheitas fartas e permitiam o desenvolvimento de uma agricultura sólida. Os rios, embora por vezes dificultassem a navegação durante as cheias, eram essenciais para a circulação de pessoas e mercadorias, além de servirem como corredores naturais para a caça e a exploração do marfim, que alimentava o comércio regional e internacional.

Culturalmente, Kaabu era uma unidade política majoritariamente animista durante a maior parte de sua existência, conforme aponta Dias (2003). Mesmo diante das pressões crescentes do islamismo, que se espalhava pela Senegâmbia principalmente através dos Fulas e de outros grupos, o animismo permaneceu como referência central até o terceiro quartel do século XIX, quando as mudanças trazidas pelo colonialismo europeu começaram a dissolver as antigas formações políticas. Kaabu, assim, representa não só um legado político e militar, mas também um testemunho

da riqueza cultural, da diversidade étnica e das profundas transformações que marcaram a África Ocidental antes e durante o contato com o mundo atlântico.

Antes da invasão europeia, na África, especificamente na Guiné-Bissau, já existiam estruturas políticas consolidadas, sistemas de alianças, comércio interétnico e formas próprias de espiritualidade e justiça. A sociedade era organizada por linhagens, com base em princípios de solidariedade, reciprocidade e respeito aos ancestrais.

A presença portuguesa iniciou-se no século XV, com as primeiras expedições na costa de Cacheu e Bissau. Inicialmente, o interesse português concentrava-se no comércio atlântico de escravizados, que transformou a região num dos principais entrepostos da chamada Costa da Guiné. Cacheu e Geba tornaram-se portos estratégicos, e muitos grupos locais foram envolvidos, de forma direta ou indireta, nesse sistema de exploração.

Com o passar dos séculos, a colonização portuguesa consolidou-se através da criação de postos militares e administrativos, que impuseram um controle cada vez maior sobre as populações locais. No entanto, a dominação nunca foi total: as populações guineenses resistiram, mantendo suas instituições tradicionais e valores culturais.

Durante o século XIX, a ocupação colonial intensificou-se, sobretudo após a Conferência de Berlim (1884-1885), que legitimou a partilha do continente africano entre as potências europeias. Portugal, pressionado a “ocupar efetivamente” seus territórios, estabeleceu colônias militares e administrativas, criando o território designado como “Guiné Portuguesa”. Essa fase foi marcada por violência, trabalho forçado e resistência armada.

A resistência ao domínio colonial português culminou na luta de libertação nacional, iniciada na década de 1950. Em 1956, foi fundado o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), sob a liderança de Amílcar Cabral, figura central do pensamento político africano e da teoria de libertação anticolonial. Cabral compreendia que a libertação não se limitava à expulsão do colonizador, mas exigia uma reafirmação cultural e epistemológica, ou seja, uma verdadeira revolução decolonial. Para ele, a descolonização deveria reconstruir a dignidade dos povos africanos e valorizar seus saberes, línguas e sistemas simbólicos (Caomique, 2022).

A luta armada começou em 1963, com forte apoio camponês nas regiões do interior, especialmente no leste e sul do país. Ao longo de onze anos, o PAIGC construiu zonas libertadas, com escolas, hospitais e formas locais de governo, o que demonstrava a eficácia de um Estado paralelo ao domínio português.

Em 24 de setembro de 1973, o PAIGC proclamou unilateralmente a independência da Guiné-Bissau em Boé, com reconhecimento imediato de diversos países africanos e do bloco socialista. Portugal reconheceu oficialmente a independência apenas em 10 de setembro de 1974, após a Revolução dos Cravos em Lisboa.

Desde então, o país passou por diversos desafios políticos, marcados por períodos de instabilidade, golpes de Estado e esforços de reconstrução nacional. Apesar dessas dificuldades, a Guiné-Bissau continua sendo um símbolo da resistência africana e da luta pela autodeterminação dos povos.

A espiritualidade na Guiné-Bissau é marcada pela pluralidade e pela convivência entre sistemas religiosos africanos tradicionais, o islamismo e o cristianismo. Grande parte da população professa religiões de base africana, centradas no culto aos ancestrais, aos espíritos da natureza e às forças invisíveis que regem a vida comunitária. Cada grupo étnico possui seus próprios rituais, danças e símbolos sagrados (Caomique, 2022).

Compreender a história política da Guiné-Bissau é reconhecer que o país nasceu da resistência e da luta pela autonomia cultural. Desde o período pré-colonial até o processo de libertação, as populações guineenses afirmaram constantemente sua soberania simbólica e espiritual. Essa trajetória revela não apenas um projeto político, mas também um projeto civilizatório, no qual a identidade étnica, as práticas religiosas e os rituais desempenham papel fundamental na construção da memória coletiva e da consciência nacional.

3.2 A Região de Cacheu e o Povo Mandjaku

A região de Cacheu ocupa um lugar de destaque não apenas na história, mas também na própria configuração política da Guiné-Bissau. Localizada estrategicamente no Norte, com superfície de 5.174,9 km² conforme dados do Instituto Nacional de Estatística (INE, 2009), fazendo fronteira com Ziguinchor (Senegal), Cacheu vai muito além de uma simples divisão administrativa traçada no mapa. O que realmente a caracteriza é a rica tapeçaria de encontros culturais, intensas trocas econômicas e uma trajetória histórica que remonta a épocas anteriores à chegada dos colonizadores europeus. Sua posição geográfica privilegiada com rios navegáveis e proximidade de antigas rotas comerciais transformou a região em um verdadeiro polo de atração, sendo ponto de passagem e interesse tanto para as populações locais quanto para comerciantes luso-africanos e

autoridades coloniais, especialmente entre os séculos XVI e XIX. Isso fez de Cacheu um espaço de confluência, onde diferentes influências se entrelaçaram e moldaram dinâmicas sociais que perduram até hoje.

A região possui 192.508 habitantes, e de acordo com dados do INE levantados em 2009, Mandjaku corresponde a 8,3% (atualmente está ocupando 13,3%) da população do país. Esta região é constituída por seis (6) setores: Bigene, São Domingos, Bula, Caio, Canchungo e Cacheu.

Figura 3 - Mapa dos setores da região de Cacheu



Fonte: Boubacar Sagna et al. (2019, p. 322)

Segundo Paulina Mendes (2014, p. 09), “a maior parte dos habitantes desta região é do grupo étnico Mandjaku [...]”, e entre os setores, Canchungo e Caió se destacam tanto em número quanto em relevância cultural. Logo nesse ponto, fica claro que a população de Cacheu não pode ser reduzida a uma simples questão de estatística demográfica. O que se observa ali é fruto de um longo e complexo processo histórico, no qual séculos de ocupação, deslocamentos de grupos humanos e adaptações sucessivas deixaram marcas profundas na forma como o espaço é vivido, percebido e organizado. Esse acúmulo de experiências, sedimentado ao longo do tempo, fez com que a paisagem humana de Cacheu fosse construída em múltiplas camadas, cada uma delas trazendo consigo memórias, valores e práticas sociais distintas.

Ao escolher o setor de Caió como foco deste estudo, a intenção é justamente lançar olhar sobre um território de grande significado dentro da região de Cacheu. Caió abrange 664,3 km² e é administrativamente dividido em sete (7) tabancas²⁴: Batchou, Tubébe, Bulabate, Bissoi, Tumambú, Dikantanhe e Caiomete (INE, 2009). No entanto, essas tabancas são mais que meras unidades administrativas, elas representam verdadeiros núcleos de vida comunitária, onde se reproduzem práticas culturais, rituais ancestrais e formas próprias de sociabilidade. A distribuição dessas tabancas pelo território e os modos como se relacionam entre si evidenciam como o grupo Mandjaku ocupa uma posição central não apenas geograficamente, mas também na articulação das dinâmicas sociais e culturais da região.

Os Mandjaku ultrapassa a dimensão quantitativa de sua maioria populacional, alcançando os alicerces da identidade coletiva de Cacheu. Eles desempenham um papel fundamental na configuração do tecido social, pois são responsáveis pela manutenção de redes de parentesco, sistemas de solidariedade comunitária e estruturas de autoridade tradicional que coexistem, muitas vezes em tensão ou complementaridade, com as instâncias do Estado moderno. Assim, o predomínio Mandjaku não se traduz apenas em números, mas em práticas cotidianas e formas de habitar o território que tecem ligações profundas entre passado e presente.

Mendes (2014) chama atenção para o fato de que compreender Cacheu exige ir além da leitura do mapa administrativo oficial. Segundo Mendes, é necessário realizar uma verdadeira cartografia social, capaz de captar as fronteiras culturais e étnicas que precedem e, por vezes, desafiam os limites impostos pelo Estado. As divisões setoriais atuais, estabelecidas durante e após o período colonial, não apagam os traçados históricos das linhagens, tabancas e subgrupos que há muito conferem sentido e identidade ao território. Dessa forma, a Guiné-Bissau contemporânea se vê frequentemente diante de um desafio, administrar um espaço onde lógicas tradicionais, heranças de antigas ocupações e estruturas estatais modernas se sobrepõem e interagem de maneira complexa.

Os setores definidos pelo Estado não são, portanto, meros recortes burocráticos, mas sim espaços carregados de simbolismo, onde se desenrolam disputas de pertencimento, poder e memória. O predomínio dos Mandjaku em Cacheu, aliado à relação secular entre território,

²⁴ Tabanca é uma palavra que está no dicionário em português – (crioulo guineense) – “se refere ao que se chama também de “aldeia” ou comunidade de um determinado grupo étnico. As tabancas normalmente se referem ao espaço de compartilhamento de cultura e saberes de cada grupo, estando localizadas dentro das cidades e setores da Guiné” (Jesus, 2018, p.8)

linhagem e formas próprias de organização comunitária, revela que a base social da região é sustentada por raízes que antecedem e, em muitos aspectos, transcendem a própria administração do Estado. Não se trata apenas de uma superposição entre práticas tradicionais e instituições formais, mas de uma convivência dinâmica onde as estruturas Mandjaku dão o tom profundo da vida coletiva. Mendes (2014) aprofunda ao demonstrar que a sociedade Mandjaku em Cacheu se articula em torno de nove (9) comunidades ou subgrupos, cada qual guardando não só práticas culturais específicas, mas também sistemas políticos locais e vínculos territoriais diferenciados.

Esses subgrupos são:

O subgrupo Djeta, (Picixe e Caió); o subgrupo Canhobe, (Tam e Pandim); o subgrupo Babok (...) que integra (Canchungo, Utia-Côr, Pontchenar, Canou, Bar, Capol, Badjope, Blequisse, Cadjindjassa, Tchualam, Petabe, Beniche etc.); o subgrupo Tchur, que integra (Tchur, Cacheu, Mata e Bianga); o subgrupo Pantufa, o subgrupo Pelundo e Binhante; o subgrupo Basserel; o subgrupo Caliquesse, e subgrupo Cobiano (Mendes, 2014, p. 10).

Esses subgrupos, longe de fragmentarem o coletivo, funcionam como pilares de um sistema identitário robusto. Cada um deles ocupa funções sociais que se complementam, promovendo uma coesão interna que resiste a pressões externas e adapta-se às transformações históricas. O pertencimento a um subgrupo não se traduz em isolamento, mas em interdependência, pois o funcionamento pleno da sociedade Mandjaku depende da atuação conjunta de todos esses segmentos. As relações entre eles são marcadas por sistemas de reciprocidade, trocas rituais, alianças matrimoniais e práticas de governança própria, que atravessam gerações e renovam continuamente os laços comunitários.

A compreensão dessa dinâmica deixa claro que a realidade de Cacheu não pode ser reduzida ao que aparece nos limites administrativos oficiais ou à lista de tabancas formalmente reconhecidas pelo Estado. O território, para os Mandjaku, é uma construção viva, urdida pelas redes de parentesco, pelas alianças ancestrais e pelas experiências compartilhadas ao longo da história. É uma cartografia marcada mais pelas memórias coletivas e pelas trajetórias familiares do que por linhas desenhadas em mapas institucionais. Os estudos de Mendes (2014), reforçam esse ponto ao mostrar que as fronteiras dos subgrupos são simbólicas, enraizadas em experiências históricas, práticas rituais e narrativas transmitidas oralmente. Essas comunidades são, assim, unidades fundamentais para se compreender a lógica de organização do território, já que representam uma continuidade histórica que confere sentido ao pertencimento e à ocupação da terra.

Ao reconhecer a importância dos nove subgrupos, amplia-se a percepção sobre a complexidade social dos Mandjaku e da própria região de Cacheu. Esse reconhecimento convida a

uma abordagem antropológica e histórica que leve a sério as categorias nativas de identidade e pertencimento, valorizando os modos próprios de organização e as formas de resistência cultural. As subdivisões internas dos Mandjaku não são apenas detalhes etnográficos; são manifestações de uma identidade plural, resiliente e em permanente construção, capaz de dialogar com o passado ancestral e com as exigências do presente. Com isso, fica evidente que tradição, território e dinâmicas comunitárias se entrelaçam num processo contínuo de reinterpretação e renovação, garantindo a vitalidade e a continuidade da sociedade Mandjaku em Cacheu, mesmo diante das mudanças e desafios impostos pelo contexto contemporâneo.

O fato de os Mandjaku não constituírem um bloco homogêneo, mas sim uma constelação de comunidades articuladas, mostra a existência de papéis sociais diferenciados e mecanismos formais ou informais de mediação e resolução de conflitos. A presença de múltiplos subgrupos é indicativa de processos históricos complexos, que envolvem desde migrações e integração de novos membros até a manutenção de alianças políticas e rituais. Esse dinamismo contribui para a vitalidade da sociedade Mandjaku e para a sua capacidade de adaptação frente às mudanças históricas.

Como ocorre em muitas sociedades da África Ocidental, a estrutura social dos Mandjaku está profundamente ancorada na família extensa. Contudo, o conceito de família alargada vai muito além da coabitação doméstica: ele é o núcleo em torno do qual se organizam as atividades econômicas, as práticas rituais, o exercício da autoridade e a transmissão de saberes tradicionais. A família extensa constitui, assim, o verdadeiro pilar da vida comunitária, sendo responsável não só pela reprodução material, mas também pela manutenção dos valores morais, das normas de convivência e da identidade coletiva. Ela opera como espaço de socialização, de negociação de conflitos, de construção de alianças e de perpetuação de uma memória comum, que vincula o presente aos ancestrais e ao território.

A definição proposta por Carreira (1947) permanece uma das mais abrangentes e elucidativas para compreender a intrincada rede de relações que sustenta a vida social dos Mandjaku. Seu olhar minucioso revela que o conceito de família extensa transcende amplamente o núcleo conjugal tradicional, abarcando não apenas marido, esposa(s) e filhos, mas também sobrinhos, parentes colaterais e outros indivíduos ligados por laços de sangue ou aliança. Essa amplitude deixa evidente que, para os Mandjaku, os contornos entre “família”, “comunidade” e “linhagem” não são estanques: são permeáveis, dinâmicos e negociados constantemente pelas práticas cotidianas. O

princípio da cooperação mútua, destacado por Carreira (1947), não se restringe a uma norma abstrata; é uma força vital e concreta que estrutura a ordem social, fomentando solidariedade e assegurando a transmissão das tradições de geração em geração. O imperativo de colaborar de modo leal e perfeito sustenta a unidade do grupo e legitima as relações sociais, funcionando como um mecanismo de coesão fundamental diante das transformações históricas e dos desafios externos.

A organização social Mandjaku, para além do espaço doméstico, estrutura-se a partir de um sistema patriarcal robusto, no qual o poder masculino é centralizado, mas nunca absoluto. Essa centralidade masculina, longe de marginalizar as mulheres, insere-se em um arranjo de interdependência de gênero, em que homens e mulheres desempenham papéis complementares e indispensáveis à reprodução material e simbólica da sociedade (Carreira, 1947). As mulheres, por exemplo, são figuras essenciais nas negociações matrimoniais, constituindo pontes entre linhagens e consolidando alianças políticas duradouras. No âmbito econômico, elas são protagonistas no cultivo agrícola, na gestão dos recursos e na transmissão de conhecimentos práticos e rituais. Sua atuação se estende ao domínio espiritual, participando ativamente da manutenção dos rituais e do culto aos antepassados, prática que entrelaça vivos e mortos e reforça a legitimidade da ordem social vigente. O culto ancestral não é apenas uma expressão religiosa, mas também um elo que une passado e presente, fundamentando a autoridade política e garantindo a continuidade da memória coletiva.

Leister (2012) enfatiza que, nas sociedades Mandjaku, o coletivo assume primazia sobre o indivíduo. A identidade de cada pessoa é forjada a partir de sua inserção em uma rede de relações de parentesco e de pertencimento à linhagem, cuja memória ancestral é continuamente evocada e celebrada. A noção de self, portanto, não se constrói em oposição ao grupo, mas como parte indissociável dele, ecoando o princípio filosófico africano da relacionalidade: “eu sou porque nós somos”. Esse entendimento não só orienta as práticas sociais e os rituais, mas também molda as expectativas individuais, as obrigações morais e os direitos de cada membro da comunidade.

Nestas sociedades horizontalizadas prevalece o tipo de família patriarcal. O indivíduo cede lugar ao grupo familiar coletivo em que todos os membros mantêm íntima ligação entre si e as tradições são mantidas, principalmente, o culto aos antepassados (Leister, 2012, p. 130).

A vida Mandjaku se desenrola em torno das tabancas, unidades territoriais e políticas que congregam famílias extensas, linhagens e subgrupos. Cada tabanca é dotada de autoridades

próprias, espaços sagrados, rituais específicos e uma história coletiva que se entrelaça à de outras tabancas. Essa forma de organização é anterior à colonização e subsistiu mesmo diante das pressões coloniais, demonstrando uma notável resiliência e capacidade de adaptação.

Bicari (2000) ressalta que, a família alargada não se limita a um conjunto de parentes consanguíneos, mas constitui a “primeira célula” da vida social, a matriz onde se articulam as dimensões econômica, política, social e ritual. A linhagem regula a produção agrícola, a circulação de bens, o estabelecimento de hierarquias, a realização de rituais, a formação de alianças políticas, bem como a definição de direitos e deveres. Ao contrário do modelo ocidental moderno, que compartimentaliza as esferas da vida, os Mandjaku articulam todas essas dimensões de forma integrada, conferindo sentido e coesão às suas práticas cotidianas.

A primeira célula da vida social organizada em que se geram e se harmonizam as relações econômicas (produção, transformação, distribuição, troca, ‘dívidas’ e ‘créditos’), sociais (família, linhagem, etnia, gênero, educação, saúde), políticas (direitos, deveres, encargos, hierarquias, heranças) e cosmológicas (religião, magia, tempos e espaços sagrados e profanos) da sociedade étnica (Bicari, 2000, p. 136)

Outro aspecto fundamental da organização Mandjaku é a especialização de certas linhagens em funções na comunidade, segundo Mendes (2019):

Alguns sepultam os mortos, os Bakuram; outros são adivinhos, os conhecidos como Bapene; outros chamados de Bamanham (sacerdotes), que servem nos altares dos Gëtchai (espíritos), onde só estes podem ter e dar acesso, inclusive qualquer ato neste local sagrado é consumado pelo Bamanham; ainda existem os Babucim (famílias nobres). É uma sociedade essencialmente hierarquizada que se estabelece conforme descrição ascendente a seguir: Naiëk Pëboka (chefe da casa); Naiëkkaboka (chefe da linhagem/famílias extensas ou alargadas); Maték (chefes de cada parte); Namantch Utchak (chefe/régulo) de cada tabanka e no topo o Namantchkor Baserel (régulo dos régulos, que reside na tabanka de Baserel) (Mendes, 2019, p. 2).

Essas especializações não apenas conferem prestígio e autoridade, mas também asseguram a transmissão do saber ancestral e a continuidade dos ritos que legitimam a estrutura social. O acesso a esses papéis é regulado por critérios ancestrais, reforçando a centralidade da linhagem e da herança cultural.

A hierarquia interna é rigorosamente estabelecida, com múltiplos níveis de autoridade que vão do chefe da casa (Naiëk Pëboka) ao chefe da linhagem (Naiëkkaboka), chefes de partes (Maték), Régulo²⁵ da tabanka (Namantch Utchak) e, por fim, o régulo supremo (Namantchkor Baserel). Essa complexa arquitetura política demonstra a sofisticação do sistema administrativo Mandjaku, que foi capaz de se manter ativo e funcional mesmo após a imposição das estruturas

²⁵ Régulo é autoridade máxima da tabanca.

coloniais. Em suma, a sociedade Mandjaku revela uma profunda interdependência entre parentesco, autoridade, ritual e memória coletiva, compondo um tecido social no qual cada elemento é indispensável para a reprodução do todo e para a resistência cultural frente às adversidades históricas.

O trabalho de Pinto (2009) evidencia de forma notável como o sistema de regulados entre os Mandjaku não apenas resistiu ao domínio colonial português, mas também se manteve como uma força política determinante após a independência. Esse sistema tradicional de organização, longe de ser apenas um resquício do passado, demonstrou capacidade de adaptação e vitalidade, tornando-se um dos principais polos de poder local, em constante diálogo e por vezes em tensão com as estruturas do Estado moderno.

Na década de 1980, um episódio emblemático ilustra essa resistência e renovação: a escolha de um régulo, autoridade máxima entre os Mandjaku, se deu a partir de critérios tradicionais, pautados pela ancestralidade, linhagem e autoridade ritual, e não apenas pelos parâmetros burocráticos impostos pelas autoridades administrativas estatais. Esse fato revela que, mesmo diante das tentativas do Estado de uniformizar e controlar os mecanismos de liderança local, as instituições autóctones não só sobreviveram, como também conseguiram reivindicar e legitimar espaços próprios de poder.

Como aponta Pinto (2009), a comunidade Mandjaku:

Têm um sistema de organização territorial em regulados. Sistema este que sobreviveu à colonização e protagonizou, nos anos 80, um episódio conhecido de revitalização do poder tradicional, através da escolha de um régulo por critérios tradicionais, contra os critérios das autoridades administrativas (Pinto, 2009, p. 35).

As instituições tradicionais e sua capacidade de desafiar as imposições externas, demonstrando que o poder tradicional não foi simplesmente absorvido ou anulado pelo Estado moderno, mas, ao contrário, continuou sendo um elemento ativo e criativo na vida política local.

A sociedade Mandjaku, portanto, articula de maneira complexa e sofisticada elementos de parentesco, pertencimento territorial, hierarquia ritual e memória ancestral. Essa combinação resulta numa estrutura social que preserva sua coerência interna, garantindo identidade e coesão ao grupo. A região de Cacheu, historicamente associada à presença Mandjaku, permanece até hoje como um território onde as práticas tradicionais moldam as relações sociais, mesmo frente às transformações profundas provocadas pela colonização, pela imposição do Estado nacional e pelas dinâmicas da globalização contemporânea.

Ao analisar a organização social dos Mandjaku, percebemos que a tradição, longe de ser um repertório estático de práticas herdadas, constitui um organismo dinâmico, permanentemente adaptável às transformações históricas e sociais. A tradição, nesse contexto, atua como um fio condutor que não apenas conecta o presente ao passado, mas também dialoga ativamente com as mudanças impostas tanto pelo contato com o exterior quanto pelas próprias disputas internas do grupo. Entre os Mandjaku, a tradição é, portanto, uma força vital, que garante a coesão coletiva e fornece um alicerce simbólico e institucional robusto. Esse alicerce não só confere estabilidade diante das pressões e desafios externos como a colonização e a globalização, mas também oferece instrumentos para mediar conflitos internos, reinventando continuamente as formas de pertencimento e gestão do poder.

Essa experiência evidencia que as instituições africanas autóctones não apenas sobrevivem à dominação e imposição de modelos externos, mas são capazes de se renovar, reafirmando sua relevância e vitalidade contemporânea. Ao contrário da imagem de um continente passivo diante das injunções coloniais, vemos aqui sociedades que, ancoradas em suas tradições, reinventam suas práticas e valores, transformando adversidade em resiliência cultural. A tradição, nesse sentido, não se opõe à mudança, mas é precisamente o motor que permite a adaptação sem ruptura, mantendo uma lógica coletiva que transcende gerações.

Quando se trata das relações de gênero, estudos como o de Jesus (2018) revelam que, entre os Mandjaku, a estrutura social da tabanca é fortemente matrilinear, a filiação e o pertencimento são definidos prioritariamente pelo lado materno. Isso significa que a linhagem, a herança e a identidade do grupo passam pela mãe. No entanto, quando olhamos para a esfera política, encontramos uma realidade mais complexa. A autoridade formal segue, em grande parte, ligada às linhagens paternas, especialmente na figura do Régulo, que concentra o poder político e administrativo. Esse arranjo evidencia que a matrilinearidade não é sinônimo de matriarcado, nem implica, automaticamente, o domínio das mulheres nos espaços institucionais de decisão.

Narciso (2013) complementa essa análise ao mostrar que as sociedades matrilineares africanas não devem ser vistas como simples inversão das patrilineares. Mesmo em contextos em que a transmissão do pertencimento se dá pelas mulheres, os homens continuam a ocupar posições estratégicas de poder, especialmente no campo político e cerimonial. Ou seja, a matrilinearidade organiza a vida social de maneira distinta do modelo ocidental, mas não elimina a centralidade masculina em determinados domínios, resultando em sistemas mais complexos e menos

dicotômicos do que as categorias clássicas sugerem.

Esse olhar encontra ressonância no pensamento de Cheikh Anta Diop, que em “*A Unidade Cultural da África Negra*” (1982) propõe uma leitura da história africana centrada na continuidade de suas formas culturais e sociais, em oposição à fragmentação provocada pelo colonialismo. Diop destaca que várias sociedades africanas antigas, como o Egito faraônico, apresentavam estruturas matriarcais ou matricêntricas, mas sem excluir os homens da organização social. Para Diop, as realidades africanas não podem ser compreendidas a partir da oposição rígida entre patriarcado e matriarcado, como faz o pensamento ocidental. Em vez disso, prevalece uma lógica de complementaridade, onde homens e mulheres compartilham responsabilidades e funções sociais, políticas e simbólicas de maneira interdependente e fluida.

Nessa perspectiva Ifi Amadiume, em suas obras como “*Male Daughters, Female Husbands*” (1987) e “*Re-Inventing Africa*” (1997), aprofunda essa discussão ao examinar sociedades africanas em que a centralidade das mulheres ou das linhagens maternas redefine as noções de gênero, autoridade e poder. Amadiume (1987) demonstra que, nesses contextos, as mulheres desempenham papéis fundamentais não apenas na vida doméstica, mas também na política, na economia e na religião. Contudo, essa centralidade feminina não representa uma simples inversão do patriarcado, mas a constituição de sistemas sociais plurais e flexíveis, onde a autoridade feminina e masculina coexistem, complementando-se e negociando espaços de influência.

Ao desafiar as categorias ocidentais de gênero, Amadiume (1997) evidencia que as sociedades africanas oferecem modelos alternativos de organização social, nos quais as identidades de gênero são construídas em diálogo com as necessidades e valores locais, e não a partir de hierarquias rígidas e excludentes. Isso permite que homens e mulheres exerçam liderança em esferas distintas ou até sobrepostas, e que a autoridade seja definida por critérios múltiplos, como idade, linhagem, experiência e capacidade de mediação.

Oyèrónké Oyèwùmí (2018) chama atenção ao denunciar os efeitos da colonialidade na construção das categorias de gênero na África. Ela argumenta que a ideia do homem como padrão universal de humanidade e sujeito político privilegiado é uma imposição do pensamento colonial europeu, que introduziu novas hierarquias de gênero alheias às lógicas locais. A colonialidade não apenas impôs novos modelos de poder, mas também reconfigurou as próprias formas de percepção e organização social, muitas vezes apagando ou distorcendo práticas e valores.

Para Oyěwùmí, compreender as relações de gênero nas sociedades africanas exige um esforço ativo de descolonização do olhar, que passa pelo reconhecimento da pluralidade histórica e cultural das formas africanas de organização. É necessário questionar as categorias herdadas do Ocidente e buscar entender as dinâmicas locais a partir de seus próprios referenciais, valorizando a diversidade e a criatividade com que os povos africanos constroem suas identidades coletivas e seus sistemas de poder.

Dessa forma, as sociedades africanas em particular, dos Mandjaku revela a riqueza de modelos alternativos de organização social, onde tradição, identidade e coletividade são continuamente reinventadas. Nesses contextos, as relações de gênero não se reduzem a hierarquias fixas, mas se expressam em arranjos complexos e negociados, desafiando tanto as imposições coloniais quanto os estereótipos ocidentais. Trata-se de um convite a pensar a África em sua própria pluralidade e dinâmica, reconhecendo o protagonismo de seus agentes na construção de sociedades vivas, resilientes e profundamente inovadoras.

Parte II – Brasil como Diáspora Africana e o Candomblé

3.3 O Brasil e a Diáspora Africana

O Brasil constituiu-se historicamente como um espaço de colonização europeia marcado por profundas assimetrias sociais e raciais, cujas origens remontam à chegada dos portugueses ao território em 1500, sob a liderança de Pedro Álvares Cabral (Baggio, 2018). Contudo, é fundamental afirmar que esse território não era um espaço vazio ou inabitado. Antes da colonização, aqui já existiam diversos povos indígenas, portadores de culturas, organizações sociais e formas próprias de conhecimento, que foram sistematicamente desconsideradas e violentadas pelo projeto colonial.

A colonização portuguesa estruturou-se prioritariamente pela exploração econômica, com base no sistema de plantação, inicialmente voltado à produção açucareira e, posteriormente, à mineração e ao cultivo de café. Esse modelo econômico exigiu mão de obra intensiva, o que levou à institucionalização da escravização de povos africanos como base da economia colonial (Boris, 1996).

Entre os séculos XVI e XIX, o Brasil foi o maior receptor de africanos escravizados nas

Américas. Segundo estimativas do projeto Trans-Atlantic Slave Trade Database, aproximadamente 4,8 milhões de africanos foram trazidos à força para o Brasil, representando cerca de 40% de todo o tráfico transatlântico. Esse dado revela a magnitude da presença africana na formação da sociedade brasileira, não apenas sob o aspecto numérico, mas sobretudo cultural, religioso, linguístico e político (Silva e Eltis, 2008).

A colonização portuguesa instituiu também uma organização política fortemente centralizada, inicialmente vinculada à Coroa de Portugal, até a Independência formal em 1822, proclamada por Dom Pedro I. Porém, a independência não significou ruptura com as elites coloniais nem com a estrutura escravocrata. De acordo com Schwartz e Gomes (2018), o Brasil permaneceu como o último país do Ocidente a abolir oficialmente a escravidão, em 13 de maio de 1888, por meio da Lei Áurea, assinada pela princesa regente Princesa Isabel.

Ainda Schwartz e Gomes (2018) mostram que:

O país não só foi o último a abolir essa forma perversa de mão de obra nas Américas, como aquele que mais recebeu africanos saídos de seu continente de maneira compulsória, além de ter contado com escravos em todo o território. Com as primeiras levas chegando em 1550 e as últimas na década de 1860, já que existem registros de envio ilegal de africanos entre 1858 e 1862, estima-se que 4,8 milhões de africanos tenham desembarcado no Brasil. Tais dados fizeram do Brasil colonial e pós-colonial uma sociedade mestiçada, mas também profundamente marcada pela presença africana. No entanto, e mesmo levando-se em conta o enraizamento desse sistema no país, é importante escapar de uma armadilha recorrente, que implica entender a escravidão no Brasil como um modelo de trabalho quase a-histórico, espécie de evolução natural, que desconsidera contextos, especificidades ou variações. A escravidão - indígena e africana - esteve presente, de modo combinado e diverso, em várias partes do Brasil, e apresentou diferentes feições econômicas, culturais e demográficas (Schwartz e Gomes, 2018, p. 18/PDF).

Com base nos dados do Transatlantic Slave Trade Database (*doravante Slave Voyages*), Daniel Domingues da Silva e David Eltis publicaram, em 2008, o ensaio *The Slave Trade to Pernambuco, 1561–1851*, no qual afirmam que o Recife foi o quinto ou sexto porto com maior número de desembarques de africanos escravizados em toda a América e o terceiro na América portuguesa (Silva e Eltis, 2008).

As principais rotas do tráfico transatlântico conectavam a costa ocidental africana abrangendo regiões que hoje correspondem a países como Senegal, Benim, Nigéria e Angola aos portos do Caribe, da América do Norte e, sobretudo, do Brasil. Território brasileiro, com destaque províncias da Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro e Minas Gerais (Alencastro, 2000).

Tabela 13 - Africanos recém-chegados no Recife (1790-1815)

Nações	Anos		
	1790-1801	1808-1810	1811-1815
Costa da Mina	68	19	121
Angola	86	6	49
Congo	-	-	23
Banguela	-	1	2
Loanda	-	1	-
Rebolo	-	-	3
Cabinda/Cabundá	-	-	64
Moçambique	-	1	29
Calabar	-	-	18
Sabaru	-	-	1
Gabão	-	11	52
Rio Zaire	-	-	1
São Thomé/Ilha do Príncipe	-	-	2
Não informado	7	4	42
TOTAL	161	43	407

Fonte: Elaboração Própria a partir Family Search, AIMSSAR – Livros de Batismos (1790-1815) apud Melo (2022, p. 8)

Os dados revelam a impressionante diversidade das regiões africanas de origem das populações escravizadas que foram trazidas ao Brasil, demonstrando não apenas a complexidade do tráfico atlântico, mas também como esse padrão de migração forçada se transformou ao longo do tempo. No período entre 1790 e 1801, predominavam pessoas vindas da Costa da Mina e de Angola, dois territórios que estavam no epicentro das rotas controladas pelos portugueses. Essas áreas eram estratégicas não só pela facilidade de acesso e logística, mas também pela presença de redes comerciais estabelecidas e alianças políticas que facilitavam a captura e o embarque de africanos. Com o passar dos anos, especialmente entre 1808 e 1810, ocorreu uma queda geral no número de desembarques, refletindo as mudanças nas políticas internacionais, como o aumento da pressão britânica pelo fim do tráfico e as transformações econômicas na própria África Ocidental.

Nesse período de retração, as chamadas “nações” africanas categorias utilizadas para agrupar pessoas de diferentes etnias e regiões – aparecem de forma mais limitada e fragmentada, evidenciando o impacto direto das dinâmicas políticas e econômicas tanto na África quanto no Brasil e na Europa. No entanto, o cenário volta a se modificar entre 1811 e 1815, quando o volume de africanos desembarcados cresce significativamente e as origens se diversificam ainda mais. É

nesse momento que surgem registros de pessoas provenientes de regiões como Cabinda/Cabundá, Gabão, Moçambique, Congo e Calabar, sinalizando uma reorganização das rotas do tráfico e o fortalecimento do comércio de pessoas em novas áreas do continente africano. Essa expansão das áreas de captura e embarque reflete não só a busca dos traficantes por novas fontes de mão de obra, diante dos obstáculos crescentes em regiões tradicionais, mas também as redes transatlânticas adaptando-se rapidamente às mudanças políticas globais, como o bloqueio de certos portos e o aumento da fiscalização internacional.

Toda essa multiplicidade de origens africanas exerceu uma influência profunda e duradoura sobre a formação da sociedade e da cultura brasileiras. A presença de diferentes grupos étnicos e culturais se manifesta até hoje nos idiomas, dialetos e expressões linguísticas herdadas, nas práticas religiosas como o candomblé e a umbanda, nos sistemas de organização social e em rituais que atravessaram gerações. Essa riqueza cultural foi especialmente marcante em regiões como Bahia e Pernambuco, que se tornaram verdadeiros epicentros da matriz africana no Brasil. Nesses lugares, as tradições africanas não apenas sobreviveram, mas foram reinventadas e incorporadas ao cotidiano, tornando-se elementos fundamentais da identidade local e nacional. A herança africana está presente na culinária, na música, na dança e nas celebrações, criando um mosaico cultural que diferencia o Brasil e contribui para a sua pluralidade. Esse processo histórico ressalta não só a violência e o sofrimento do tráfico, mas também a capacidade de resistência, adaptação e criatividade dos povos africanos e de seus descendentes, que transformaram o Brasil em um dos países mais multiculturais do mundo.

É nesse contexto que o Brasil se consolidou como o maior território da diáspora africana nas Américas. A diáspora africana, mais do que um simples deslocamento forçado, representa um processo histórico contínuo de reinvenção identitária, de resistência cultural e de elaboração de novas formas de existência. Como afirma Domingos

Os africanos e seus descendentes foram vendidos, raptados e/ou roubados e trazidos a força em condições desumanas, tinham que dar o sentido e o significado a realidade de novos lugares. Nas américas, the plantation, “a plantação” se transformou gradualmente numa instituição econômica lucrativa para os escravocratas e disciplinar e penal para os escravizados. Apesar de descarrilamento, o único mapa mental que dispunham para navegar e dar sentido a nova condição de servidão e barbarismo era o mapa mental de ser humano na sua cosmovisão (es) africana(s). Esta espoliação organizada em proveito do tráfico atlântico (século XV ao XIX), homens e mulheres africanos foram transformados em homens objetos e homens moedas. E aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros, que se puseram hostilmente a seu cargo, deixando assim de ter nome ou língua própria. Destarte, o colonizador e escravocrata procurou destruir esses conceitos de estar e ser humano no mundo Africano. E partindo de “tabla raza” deu-lhe

outra identidade, negro e escravo num contexto de processo de violência extrema (física, psicológica, espiritual, simbólica, etc.) (Domingos, 2017, 191).

Os africanos e seus descendentes, mesmo submetidos à brutalidade da escravidão e ao abandono após a abolição, não foram apenas vítimas do sistema, foram também sujeitos históricos ativos, capazes de preservar, adaptar e recriar saberes, religiões, cosmologias, práticas artísticas, modos de organização social e estratégias de luta e sobrevivência. A resistência negra no Brasil se expressou de múltiplas formas: nos quilombos, nas irmandades religiosas, nas festas, nas lutas cotidianas por dignidade, no protagonismo nos movimentos sociais e nas contribuições essenciais para a cultura nacional (Schwartz e Gomes, 2018).

Olhar para a história do Brasil a partir da perspectiva da diáspora africana é fundamental para compreender não apenas o passado, mas também os desafios e as lutas do presente. Reconhecer a centralidade da experiência africana e afrodescendente na formação do país implica revisitar narrativas históricas, questionar mitos fundadores e valorizar as trajetórias de resistência e criatividade que moldaram e ainda moldam a sociedade brasileira.

As desigualdades atuais, as disputas por memória, reconhecimento e reparação, bem como as formas contemporâneas de resistência e afirmação identitária, só podem ser plenamente entendidas como racismo estrutural, (Almeida, 2019).

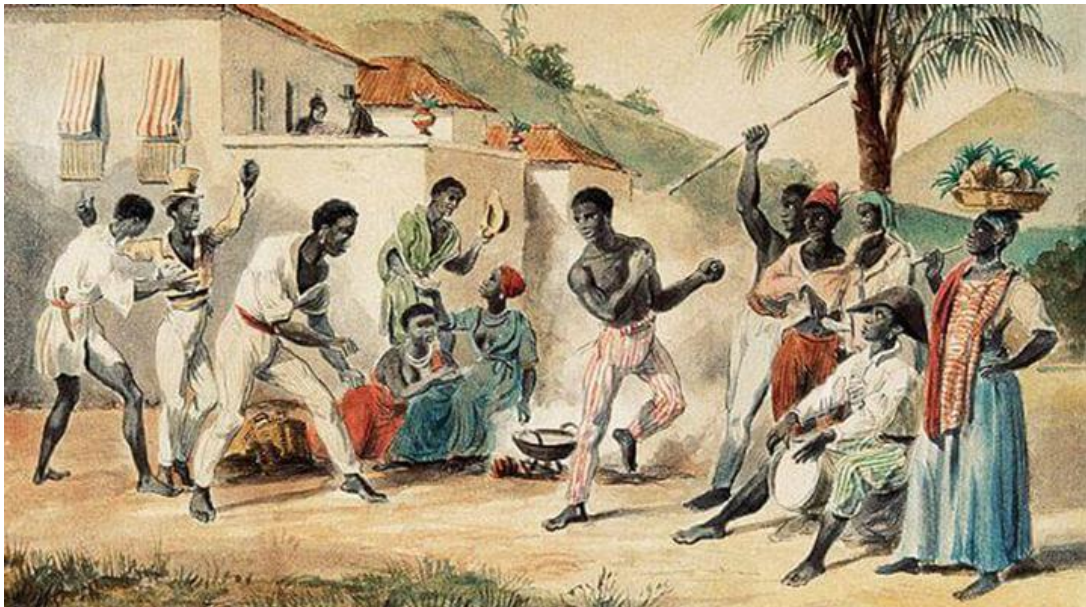
Dentro desse contexto, a diáspora africana não deve ser compreendida somente como resultado da violência colonial, mas como elemento constitutivo e indissociável da própria modernidade ocidental. Segundo Gilroy (2001), durante a diáspora, os negros criaram um corpo único de reflexão sobre a modernidade e seus dissabores que continua presente nas lutas culturais e políticas de seus descendentes. No entanto, o racismo moderno não reconheceu os negros como pessoas com capacidades cognitivas, ou mesmo com uma história intelectual. Essa perspectiva rompe com as narrativas eurocêntricas que tradicionalmente atribuem à Europa a exclusividade da invenção do moderno, revelando que a modernidade é também parte da violência colonial, da escravidão e da criatividade forjada nos contextos diaspóricos.

O tráfico transatlântico de africanos, peça-chave da diáspora, foi muito mais do que um fenômeno econômico. Ele representou um projeto político de dominação racial e de transformação de pessoas em mercadorias, instaurando uma lógica de desumanização que perdurou por séculos (Gilroy, 2001). Como argumenta Achille Mbembe (2014), o processo escravista reduziu o corpo negro à condição de objeto descartável, negando sua humanidade e sua história. No entanto, é

fundamental reconhecer que, diante dessa violência, os africanos nunca foram sujeitos passivos. Desde o início, resistiram de múltiplas maneiras, preservando e reinventando culturas, organizando redes de solidariedade e articulando novas formas de vida, tanto nos porões dos navios negreiros quanto nas plantações, nas cidades e nos quilombos das Américas. Resistir era, muitas vezes, um ato cotidiano, manifestado em pequenas ações, na transmissão de saberes e na manutenção de práticas religiosas e comunitárias.

Essas classificações genéricas desconheciam e invisibilizavam as múltiplas identidades étnicas e culturais dos africanos, funcionando como parte de um projeto colonial de negação da humanidade e da história desses povos. Esse apagamento, porém, não conseguiu silenciar completamente as vozes africanas, que encontraram modos de sobreviver e resistir, reinventando-se nas brechas do sistema escravista.

Figura 4 - Adaptação e resistência cultural dos africanos na diáspora



Fonte: Mariana Lima²⁶

A experiência da diáspora africana no Brasil transcende a condição da escravidão. Ela se prolonga como um processo contínuo de reconstrução cultural, social e identitária. Conforme aponta Francisca Gomes (2022), africanos e seus descendentes, mesmo sob o jugo do cativo, foram capazes de criar sentidos próprios para a vida, articulando práticas religiosas, culturais e

²⁶ Imagem disponível em: <https://observatorio3setor.org.br/curso-sobre-diaspora-africana-esta-com-inscricoes-abertas/>. Acesso, 12/11/2025.

comunitárias como estratégias de resistência, afirmação e sobrevivência.

Francisca Gomes (2022) ressalta que, a diáspora africana que iniciou no século XVI:

Trouxeram para o Novo Mundo não apenas seus corpos flagelados, mas suas mentalidades culturais, seu patrimônio imaterial que não somente ajudou a construir a América, especialmente o Brasil, mas permitiu através de seus mecanismos sincréticos a perpetuação e manutenção dos seus costumes, hábitos, crenças e valores (Gomes, 2022, p. 113).

Do ponto de vista crítico, os estudos sobre diáspora dialogam com pensadores como Stuart Hall (2003), ao compreenderem a identidade diaspórica como processo histórico, relacional e sempre inacabado. As identidades forjadas na diáspora não são fixas ou homogêneas, são identidades em constante negociação, atravessadas pelo deslocamento, pelo racismo, pela exclusão, mas também pela luta por reconhecimento, pertencimento e cidadania. No Brasil, esse processo permanece vivo mesmo após a abolição formal da escravidão, já que a exclusão social, o racismo estrutural e as desigualdades históricas continuam limitando o acesso da população negra à plena cidadania e ao reconhecimento de sua humanidade (Almeida, 2019).

Assim, a diáspora africana não pode ser vista como um evento encerrado no passado. Ela é um processo vivo, dinâmico, que segue moldando o presente e projetando-se sobre o futuro. Suas marcas estão inscritas nas estruturas sociais, nas práticas culturais, nas lutas políticas e nos sonhos de milhões de pessoas. Compreender a diáspora africana é fundamental para entender a própria constituição do mundo moderno, repensar as narrativas históricas e imaginar futuros mais justos e inclusivos, nos quais a diversidade africana e diaspórica seja reconhecida como potência criativa e transformadora.

Pensar a diáspora africana desde as suas origens exige uma abordagem profunda, que vá além das leituras simplistas ou do filtro limitado do olhar europeu. Não se trata apenas de contar uma história de deslocamento forçado, mas de compreender a diáspora como um verdadeiro processo civilizatório, que foi interrompido violentamente pelo colonialismo, mas que nunca cessou de se recriar e de se afirmar de maneiras surpreendentes. A diáspora africana nasce do choque brutal imposto por projetos coloniais de dominação, cujas consequências ainda reverberam, mas ela também se transforma em terreno fértil para a resistência, para a construção de identidades coletivas, para a produção de cultura, espiritualidade e pensamento crítico.

Ao longo dos séculos, comunidades diaspóricas desenvolveram estratégias para preservar saberes ancestrais, reinventar práticas sociais e religiosas, e afirmar sua dignidade diante das opressões. É nesse constante embate entre repressão e criatividade que se revela toda a

complexidade da experiência diaspórica. Estudar esse fenômeno é fundamental para compreender como o passado influencia as lutas contemporâneas por reconhecimento, justiça social e direitos humanos. A diáspora africana não representa apenas um capítulo da história mundial, ela se tornou um eixo central nas discussões sobre identidade, poder, pertença e os esforços urgentes de descolonização do conhecimento. Hoje, ela inspira movimentos e intelectuais que questionam as estruturas coloniais ainda presentes, propondo novas formas de pensar o mundo, de reconstruir memórias e de reivindicar espaços de autonomia e voz para os povos afrodescendentes.

Figura 5 - Mapa de diáspora africana



Fonte: Bruno Cruz, 2018²⁷.

O mapa apresentado revela de maneira detalhada as principais rotas do tráfico transatlântico de pessoas escravizadas com destino ao Brasil, lançando luz sobre um dos capítulos mais sombrios

²⁷ Mapa disponível em: <https://historiadobrasilqueixadas.blogspot.com/2018/04/mapa-da-diaspora-africana-america.html>. Acesso, 12/12/2025.

e complexos da história brasileira e africana. Ele não apenas indica os caminhos marítimos percorridos entre a África e o Brasil, mas também evidencia a magnitude e a sofisticação de um sistema que, por séculos, sustentou a economia colonial brasileira à custa do sofrimento humano.

Ao observar os fluxos indicados pelas setas no mapa, é possível perceber que o tráfico não foi um processo restrito a uma única região africana. Pelo contrário, envolveu vastas áreas do continente, cada uma com suas próprias histórias, línguas, culturas e tradições. A divisão do mapa entre a região sudanesa abrangendo partes significativas da África Ocidental, com reinos históricos como Songhai e áreas próximas à atual Etiópia e a região banto englobando o centro-sul africano, como Congo, Angola (com as cidades portuárias de Luanda e Benguela) e Moçambique destaca a enorme diversidade dos povos capturados.

Portanto, a análise do mapa evidencia que o tráfico negreiro foi não apenas um crime de dimensões incalculáveis contra a humanidade, mas também o ponto de partida para a formação de uma sociedade plural, mestiça e profundamente marcada por heranças africanas. Reconhecer essa diversidade é fundamental para compreender a riqueza da cultura brasileira e para enfrentar as consequências históricas do racismo e da desigualdade, ainda presentes na sociedade contemporânea.

3.4 Candomblé: Resistência, Memória e Tradição

O Candomblé é uma manifestação religiosa de raízes africanas profundamente enraizada na cultura brasileira, que sobreviveu e se transformou ao longo dos séculos, mesmo diante de inúmeros processos de violência, repressão e silenciamento. Sua relevância ultrapassa o campo estritamente espiritual, constituindo-se também como um espaço de resistência cultural, produção de memória e afirmação identitária para milhões de brasileiros. Como afirma George (2009)

O candomblé é uma religião que foi criada no Brasil por meio da herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravizados, sendo aqui reformulada para poder se adequar e se adaptar às novas condições ambientais. É a religião que tem como função primordial o culto às divindades - inquices, orixás ou voduns -, seres que são a força e o poder da natureza, sendo seus criadores e, também seus administradores. Religião possuidora de muitos simbolismos e representações que ajudam a compreender o passado e, também a discernir melhor as verdades e as mentiras, permitindo assim definir conceitos (George, 2009, p. 29).

No Candomblé, segundo George (2009), o conhecimento não surge da invenção individual, mas de um processo contínuo de aprendizado e aperfeiçoamento. Trata-se de um saber construído pela vivência cotidiana, adquirido ao longo do tempo, por meio da prática constante, da humildade,

do merecimento, da inteligência e, sobretudo, do desejo genuíno de aprender. Independente do apoio da mídia ou do capital financeiro, o Candomblé permanece vivo há séculos graças à resistência e à dedicação dos ancestrais e de seus seguidores. Contudo, sua permanência se deve, fundamentalmente, à força e ao poder de suas divindades.

A compreensão do Candomblé exige, inicialmente, uma atenção à própria origem do termo que o nomeia, uma vez que a etimologia da palavra carrega elementos fundamentais para entender suas práticas, significados e formas de organização. O termo não se restringe a uma definição religiosa estrita, mas remete a experiências coletivas de sociabilidade, ritualidade e resistência cultural vividas pelos africanos e seus descendentes no contexto da escravidão. Nesse sentido, a palavra “candomblé” expressa uma articulação entre celebração, memória e religiosidade, como destaca George (2009):

A palavra "candomblé" parece ter se originado de um termo da nação Bantu, *candombe*, traduzido como "dança, batuque". Esta palavra se referia às brincadeiras, festas, reuniões, festividades profanas e, também divinas dos negros escravos, nas senzalas, em seus momentos de folga, popularizando-se. Posteriormente, passou a denominar as liturgias que eles trouxeram de sua terra natal. Este nome se modificou e se secularizou na religião africana que floresceu no Brasil. Existem outras interpretações etimológicas, mas preferimos nos ater a esta (George, 2009, p. 29).

A formação do Candomblé no Brasil está diretamente relacionada ao processo histórico da diáspora africana, marcado pela violência da escravidão e pela convivência forçada entre diferentes povos africanos. Apesar das diferenças étnicas, linguísticas e religiosas, esses grupos trouxeram consigo sistemas complexos de crenças, práticas rituais e formas próprias de organização social, que, no contexto brasileiro, passaram por processos de adaptação, ressignificação e recomposição. Foi nesse cenário de deslocamento e resistência cultural que distintas tradições africanas se encontraram e deram origem a uma nova configuração religiosa, como demonstra George (2009):

A partir do século XVI até o século XIX, africanos de diversos grupos étnicos e culturais, muitas vezes rivais, foram capturados e trazidos para o Brasil como escravos. Como os bantos, que vieram de regiões atualmente conhecidas, como Angola, Congo, Guiné, Moçambique, Zaire etc. (Os primeiros deste grupo a chegar, por volta de 1559 a 1560, foram trazidos do Congo.) Os fons, provenientes do Benim, antigo Daomé. Do Togo foram trazidos os ewes. Os iorubás, de cidades da atual Nigéria, como Ilexá, Oyó, Ketu, Abeokutá, Ekiti, Ondô, Ijexá, Egbá, Egbado etc. Da região de Gana vieram os ashantis, os minas. E trouxeram com eles milênios de diferentes culturas e de religiosidades que aqui se reorganizaram, criando o candomblé (George, 2009, p. 33).

Cada uma dessas comunidades iorubá, jeje, bantu, entre outras mantinha relações específicas com suas divindades, conhecidas como orixás, voduns ou inquices, bem como com mitos fundadores, festas, danças, músicas e práticas de cura transmitidas de geração em geração,

conforme destacam Kileuy e Oxaguiã (2009).

Com a chegada forçada desses povos ao Brasil, suas religiões precisaram se adaptar ao novo contexto, muitas vezes enfrentando repressão e intolerância, o que levou à necessidade de reinvenção e resistência cultural. Assim, o candomblé não apenas preservou elementos fundamentais das religiões africanas, mas também incorporou influências de outras tradições, como o catolicismo e até mesmo crenças indígenas. Esse processo de sincretismo foi essencial para a sobrevivência dessas práticas, permitindo que os descendentes de africanos continuassem a celebrar seus ancestrais, reverenciar seus deuses e manter viva a memória coletiva de suas origens, apesar das adversidades impostas pela escravidão e pela sociedade colonial brasileira. Dessa forma, o candomblé tornou-se não apenas uma religião, mas também um símbolo de resistência, identidade e afirmação cultural para milhões de brasileiros. De acordo com George (2009):

O sincretismo, no passado, ajudou para que a religião pudesse ter continuidade ao permitir que ela se estabelecesse. Porém, nos dias de hoje ele já não é mais necessário e não pode mais ser aceito nem utilizado. Já nos afirmamos e nos impomos como religião! O sincretismo foi necessário e útil 300 anos atrás (George, 2009, p. 37).

Nos debates contemporâneos sobre o Candomblé, tem ganhado destaque a crítica às leituras sincréticas que, por muito tempo, foram impostas como forma de legitimação social da religião afro-brasileira. Essa crítica está diretamente ligada às lutas por reconhecimento, autonomia religiosa e valorização das matrizes africanas, compreendendo o antisincretismo não como negação da história, mas como um posicionamento político e epistemológico diante das violências coloniais. Nessa perspectiva, a defesa do antisincretismo ultrapassa o contexto brasileiro e se insere em uma luta mais ampla do continente africano e de sua diáspora, como expressa (George, 2009):

O candomblé, em conjunto, precisa levantar a bandeira do antisincretismo. Esta não é uma luta somente dos brasileiros; é de todo um continente que se viu invadido e vilipendiado em seus direitos de praticar e escolher livremente a sua religião. Por meio do sincretismo, as raízes culturais e religiosas são renegadas, os segredos fundamentais são violados e os conhecimentos armazenados durante séculos são ignorados! A ancestralidade, os valores e a auto-estima dos africanos tornaram-se reduzidas com o sincretismo (George, 2009, p. 37).

As críticas ao sincretismo no Candomblé revelam não apenas um debate religioso, mas também uma disputa simbólica e política em torno da representação das cosmologias africanas no contexto brasileiro. Ao longo do tempo, o sincretismo foi utilizado como estratégia de sobrevivência frente à repressão colonial, porém também produziu distorções conceituais que afetaram a compreensão das divindades africanas e de suas hierarquias teológicas. Nesse sentido, questionar o sincretismo significa reivindicar a complexidade, a profundidade e a autonomia das

religiões de matriz africana, bem como reafirmar o reconhecimento de um princípio criador supremo. Essa reflexão aparece de forma contundente no que George (2009) ressalta:

O sincretismo distorceu o candomblé, reduzindo a dimensão e a grandiosidade das nossas divindades. Ao mesmo tempo, pretendeu transformar as religiões de matiz africano em politeístas, ou seja, adoradores de vários deuses. Tentaram transformar nossas divindades em "deuses", ignorando Olorum/Olodumaré, "Senhor Supremo e Absoluto de todas as coisas", nosso Deus e a divindade criadora para os iorubás! No Brasil atualmente existem grupos de babalorixás e ialorixás que estão lutando por essa modificação dentro de seus Axés e em suas cidades. Devemos isso aos nossos orixás, inquices, voduns e aos antepassados da religião, pelo respeito e por agradecimento a tudo que eles nos proporcionam! Hoje em dia temos nosso direito e nossa liberdade religiosa assegurados pela Constituição do Brasil (George, 2009, p.37).

“O Candomblé baseia-se no culto aos Orixás, divindades que representam as quatro forças da natureza: Terra, Fogo, Água e Ar. Os Orixás são vistos como energias, desprovidas de corpo material, cuja principal forma de manifestação entre os humanos se dá por meio da incorporação. O escolhido pelo Orixá, chamado elegum, serve como veículo para que o Orixá retorne à Terra e receba o respeito de seus descendentes”²⁸. Como afirma Emily Nunes (2024):

Esta tradição é especialmente conhecida pelo culto aos orixás, divindades que representam forças da natureza e aspectos da vida humana, com cada orixá possuindo características específicas, como cores, alimentos, danças e cantos que lhes são dedicados durante os rituais. A língua utilizada nos rituais da Nação Ketu é o iorubá, que foi preservada e adaptada ao longo dos séculos no Brasil, mantendo uma conexão viva com as tradições africanas (Nunes, 2024, p. 12).

“Cada Orixá possui suas cores, animais, comidas, cânticos, saudações, insígnias, preferências e antipatias, todas relacionadas aos elementos da natureza. O desrespeito a essas características pode trazer consequências negativas aos seus devotos”.²⁹

Conforme destaca Nunes (2024):

Cada orixá possuía atributos e mitologias próprios, que instruíam os fiéis sobre as qualidades valorizadas, a exemplo da coragem, da perspicácia e da justiça. Ogum, por exemplo, era frequentemente invocado antes de conflitos ou em tempos de adversidade, simbolizando a força e a resistência necessárias para enfrentar desafios, enquanto Oxóssi, associado à abundância e à natureza, era especialmente importante para as comunidades que dependiam da caça e da coleta de recursos naturais (Nunes, 2024, p. 16).

O próprio fato de o Candomblé ter conseguido se perpetuar, recriar-se e expandir ao longo de mais de trezentos anos de repressão evidencia não apenas a resiliência das tradições africanas, mas também a extraordinária capacidade criativa de reinvenção cultural dos povos afro-brasileiros.

²⁸ Disponível em OGL: <https://www.oguialegal.com/materias/candomble-tradicao-resistencia-e-identidade-no-brasil/>. Acesso, 12/12/2025

²⁹ Disponível em OGL: <https://www.oguialegal.com/materias/candomble-tradicao-resistencia-e-identidade-no-brasil/>. Acesso, 12/12/2025.

Não se trata, portanto, de uma simples reprodução de práticas religiosas africanas, mas de uma criação histórica forjada nas encruzilhadas da diáspora, no cruzamento de memórias, saberes e experiências que deram origem a novas formas de pertencimento, espiritualidade e coletividade. Ainda Nunes (2024), mostra que,

[...] o Candomblé não apenas preserva um elo com África, mas também serve como um exemplo das estratégias de resistência cultural e adaptação frente à opressão neocolonial. Além disso, continua a desafiar categorizações simplistas de religião e identidade, destacando a dinâmica e a riqueza das interações culturais ao longo da história (Nunes, 2024, p. 18).

A presença africana no Brasil, com destaque para a Bahia, desempenhou um papel fundamental na formação e consolidação do Candomblé e de outras religiões afro-brasileiras. Esse processo não se deu de forma estática, ao contrário, foi marcado por intensas trocas culturais e adaptações criativas. Conforme observa Palmié (2007), ocorreu o que se pode chamar de “iorubanização”, isto é, a incorporação e (re)significação de elementos iorubás nas práticas religiosas dos descendentes de africanos. Esse fenômeno envolveu tanto a preservação de tradições ancestrais quanto a reinvenção de rituais e crenças em resposta ao contexto brasileiro, que era caracterizado por diversidade étnica, repressão religiosa e resistência cultural. Dessa maneira, surgiu uma identidade religiosa dinâmica e plural, capaz de transcender fronteiras geográficas e étnicas, mantendo-se viva e relevante até os dias atuais. O Candomblé, por exemplo, tornou-se não apenas um espaço de culto, mas também de afirmação identitária, resistência social e reconstrução de laços comunitários, refletindo a vitalidade e a adaptabilidade das tradições africanas no Brasil.

Bastide (2005), ressalta que, os terreiros brasileiros emergiram como verdadeiros laboratórios simbólicos, nos quais fragmentos de diferentes tradições foram recombinaados. Esse processo de recomposição e hibridização não apenas assegurou a sobrevivência de elementos africanos, como também possibilitou a emergência de uma religiosidade singularmente afro-brasileira, marcada pela criatividade, pela adaptabilidade e pela reinvenção constante.

Ao ocultar os orixás sob a figura dos santos católicos recurso que Verger (1997) descreve como o uso de máscaras simbólicas os praticantes conseguiram manter vivas suas práticas e devoções mesmo sob perseguição. Essa estratégia não apenas garantiu a continuidade dos cultos, como também imprimiu ao Candomblé uma plasticidade que lhe permitiu dialogar com diferentes universos simbólicos, ampliando seu alcance e sua capacidade de renovação.

A consolidação do Candomblé na Bahia, aspecto enfatizado pelo texto original, está diretamente relacionada à chegada contínua de africanos recém-traficados e à relativa incapacidade

da Igreja Católica de suprimir definitivamente as práticas religiosas afro-brasileiras. Embora as irmandades religiosas tenham funcionado como instrumentos de controle, elas não conseguiram impedir o surgimento de espaços autônomos de culto os terreiros nos quais línguas, cânticos, mitos, danças e sistemas de iniciação foram sistematicamente preservados e adaptados (Silva, 2005). Esses espaços tornaram-se, assim, verdadeiros guardiões da memória africana, ao mesmo tempo em que se afirmaram como centros de solidariedade, acolhimento e resistência coletiva.

Com o passar do tempo, especialmente a partir da década de 1830, o Candomblé passou por um processo de diversificação interna, consolidando diferentes “nações” ou linhagens. O surgimento do Candomblé Kêtu (nagô-iorubá), Jeje (ewe-fon), Angola-Congo (bantu) e, posteriormente, do Candomblé de Caboclo com forte influência indígena e diálogo com a Umbanda evidenciam a pluralidade e a dinamicidade do campo religioso afro-brasileiro. Essa multiplicidade não representa fragmentação, mas antes revela uma notável capacidade de diálogo, negociação simbólica e reinvenção constante, na qual memórias, disputas e identidades são continuamente atualizadas (Prandi, 2001).

No plano cosmológico, essa diversidade se organiza em torno de princípios comuns. O Candomblé está ancorado no culto aos orixás, entidades que concentram as forças fundamentais da natureza e atuam como princípios ordenadores do universo. Terra, fogo, água e ar extrapolam sua dimensão física e assumem significado espiritual, estruturando a complexa rede de relações entre humanos, ancestrais e divindades. Os orixás não possuem corporeidade própria; manifestam-se por meio da possessão ritual, na qual o eleggum iniciado escolhido pela divindade torna-se veículo vivo do sagrado, estabelecendo uma ponte entre o òrùn e o ayé. Nessa perspectiva, o corpo é compreendido como território privilegiado da mediação do divino e da experiência religiosa (Verger, 1997).

Essa cosmologia se expressa também por meio de um rigoroso sistema simbólico. Cada orixá é associado a atributos específicos cores, comidas, animais, cantos, saudações e insígnias que refletem sua ligação singular com as forças naturais e com aspectos da vida social. A observância dessas prescrições não se reduz a um formalismo ritual, mas expressa uma ética cosmológica orientada à harmonização das relações entre seres humanos, divindades e natureza. O descumprimento dessas normas pode gerar desequilíbrios espirituais e sociais, o que evidencia o Candomblé como um sistema normativo complexo, dotado de princípios próprios de organização da vida coletiva (Silva, 2005).

É a partir dessa base cosmológica e comunitária que os terreiros se afirmam como espaços de resistência. Conforme discutido no texto *Opressão e resistência*, o trânsito do candomblé no Brasil, exemplifica como os terreiros ultrapassam sua função estritamente religiosa, transformando-se em verdadeiros bastiões de resistência política, cultural e simbólica. Neles, a preservação da memória ancestral se articula ao fortalecimento dos vínculos comunitários, tornando-os espaços vivos de enfrentamento ao racismo religioso e institucional.

As sucessivas tentativas de criminalização do Candomblé por meio da repressão policial, do preconceito social e de legislações discriminatórias, longe de eliminá-lo, acabaram por consolidar seu papel como força agregadora e instrumento de enfrentamento às opressões. Essas adversidades impulsionaram a criação de redes de solidariedade e apoio mútuo, fortalecendo uma consciência coletiva que reconhece no Candomblé não apenas uma religião, mas uma forma de organização social e política.

Essa dimensão política é analisada com profundidade por Edmar Ferreira Santos (2009), que demonstra como, no Recôncavo Baiano, os terreiros funcionaram como espaços fundamentais de articulação social no período pós-abolição. Alvos constantes de perseguição por autoridades policiais, setores da imprensa e legislações criminalizantes, os candomblés foram acusados de feitiçaria, desordem e ameaça à saúde pública. Contudo, como destaca o autor, a repressão variava conforme os contextos locais e as disputas de poder, abrindo brechas para estratégias de negociação e resistência.

Nesse cenário, mães e pais de santo desempenharam papel crucial ao desenvolverem formas criativas de enfrentamento, que iam desde o acionamento de redes jurídicas e políticas até a ocupação estratégica do espaço público por meio de festas e rituais. A figura de Mãe Judith, ialorixá do Aganjú Didè, simboliza essa resistência ativa: ao transformar celebrações religiosas em atos públicos de afirmação coletiva, ela consolidou o terreiro como polo político, cultural e social (Santos, 2009).

As mulheres do axé, como enfatiza Santos (2009), são centrais nesse processo. Mais do que lideranças religiosas, são guardiãs da memória e da tradição, responsáveis pela transmissão de saberes ancestrais e pela manutenção das redes afetivas que sustentam o Candomblé. Sua liderança articula o sagrado e o político, protegendo não apenas o terreiro, mas a dignidade, a história e a identidade coletiva do povo negro.

Sob essa perspectiva, o Candomblé se afirma, como um sistema de produção de memória

coletiva. Cada ritual, cada mito e cada espaço sagrado funciona como um arquivo vivo da experiência africana na diáspora brasileira. O terreiro torna-se lugar de encontro, reconstrução de laços e invenção de novas formas de pertencimento, oferecendo sentido, dignidade e esperança aos sujeitos historicamente marginalizados.

Como enfatiza Muniz Sodré (2002), essa experiência está profundamente ligada à noção de território simbólico. O egbé a comunidade litúrgica representa a transplantação dos modos africanos de associação para o contexto brasileiro, funcionando como estratégia prática de sobrevivência e autodeterminação. O patrimônio, nesse sentido, extrapola o material e engloba a memória coletiva, a linhagem ancestral, o saber ritual e os sistemas éticos que estruturam a vida comunitária.

Compreender os terreiros como patrimônio vivo permite reconhecer o Candomblé como cultura, modo de vida e projeto político de existência. Mais do que resguardar o passado, os terreiros projetam futuros possíveis, nos quais a ancestralidade constitui fundamento ético e político para a invenção de novas formas de viver e conviver. Assim, o Candomblé permanece como símbolo de resistência, reinvenção e continuidade histórica, demonstrando que, mesmo diante da violência colonial persistente, é possível cultivar mundos baseados na memória, no cuidado coletivo e na afirmação da diferença.

Tabela 14 - O base construtivo do Candomblé

Dimensão	Significado principal	Exemplos práticos
Resistência	Luta contra opressão e preconceito	Terreiros como espaços de proteção; sobrevivência à perseguição religiosa
Memória	Preservação da ancestralidade e saberes	Transmissão oral, cantos, mitos, culinária etc.
Tradição	Continuidade dos rituais e cosmologias	Culto aos orixás, festas, iniciações, danças e tambores

Fonte: Elaboração própria.

4. CAPÍTULO III - OS PROCEDIMENTOS RITUALÍSTICOS NAS TRADIÇÕES ESTUDADAS

Neste capítulo analisamos os procedimentos ritualísticos das tradições estudadas, desdobrando-se em uma investigação detalhada sobre o papel dos ritos de passagem e iniciação na estruturação das sociedades em questão. Na **primeira parte**, dedica-se ao Katchituran, o ritual de passagem da etnia Mandjaku do Setor do Caió, Guiné-Bissau. É um ritual que marca a transição da juventude para a vida adulta. Na **segunda parte**, o foco se desloca para a iniciação do Yawô no Candomblé, um ritual igualmente complexo, mas inserido em um universo religioso distinto. Aqui, o iniciado passa por uma série de etapas codificadas, que envolvem reclusão, preparação física e espiritual, além de uma imersão profunda nas tradições e mitologias do Candomblé.

Parte I: O Ritual de Passagem no Katchituran

Esta parte do trabalho resulta da sistematização escrita das minhas memórias de campo, de entrevistas gravadas e de conversações realizadas com integrantes da etnia Mandjaku.

4.1 Estrutura ritual e organização social do Katchituran

O Katchituran representa uma das mais profundas e, significativas manifestações culturais e rituais entre os Mandjakus do Setor de Caió e Djeta, na Guiné-Bissau. Muito mais do que uma simples celebração tradicional, o Katchituran ocupa uma posição importantíssima na vida social e na convivência comunitária do povo Mandjaku do Caió. A sua realização, protagonizada sobretudo pelos jovens, ocorre sempre na tumba, espaço coletivo e sagrado onde se encontram, convivem, debatem sobre a coletividade. Nesse contexto, o ritual adquire uma dimensão crucial, entrelaçando elementos religiosos, sociais, políticos e econômicos, configurando-se como um autêntico “fato social”, uma vez que mobiliza diversas dimensões da vida coletiva, convocando toda a comunidade para uma vivência conjunta e integrada.

Nas sociedades tradicionais africanas, como no caso dos Mandjaku, os rituais desempenham um papel fundamental na manutenção da ordem social e da coesão comunitária. Eles funcionam como marcos simbólicos das transições entre diferentes fases da vida, operando como mecanismos de reconhecimento, legitimação e reorganização dos papéis sociais no interior do

grupo. Esse aspecto dialoga diretamente com a clássica teoria de Arnold Van Gennep sobre os ritos de passagem, especialmente no que se refere a contextos sociais marcados por vínculos densos, multigeracionais e profundamente interligados.

Nesse sentido, a centralidade desses rituais não pode ser compreendida apenas como um conjunto de práticas simbólicas, mas como parte constitutiva de sistemas sociais altamente integrados, nos quais os indivíduos participam simultaneamente de múltiplas redes de relações. Gennep (2012) destaca que, em tais contextos, os ritos de passagem cumprem a função essencial de organizar e delimitar os papéis sociais, contribuindo para a estabilidade, a coesão interna e a continuidade das estruturas sociais. Como afirma o autor:

[...] os ritos de passagem são realizados para dividir papéis sociais em universos altamente totalizados, onde as relações sociais tendem a uma multiplicação (são, nas suas palavras, “relações multiplex”) e todos se ligam com todos. Nestes sistemas, que caracterizam os sistemas tribais, a teia de relações sociais tem uma realidade maior do que o indivíduo, de modo que separar papéis é um ponto básico, realizado com o auxílio dos rituais, sobretudo dos ritos de passagem (Gennep, 2012, p.19).

Nessa perspectiva, o Katchituran destaca-se como um ritual que consagra a transição dos jovens Mandjakus a um novo status, socialmente reconhecido e valorizado. Como explica Jaló (2019), o Katchituran é concebido como o “*kebur de colegasson*”, ou seja, a “colheita de um determinado grupo”. Esse grupo é formado por meninos e meninas da mesma faixa etária, evidenciando a centralidade da organização por idade na estrutura social Mandjaku. A *colegasson*, nesse caso, vai além de um simples agrupamento festivo: ela assume uma função estruturante, organizando a vida étnica e comunitária por meio de uma divisão clara de tarefas, responsabilidades sociais e papéis de gênero. Essa lógica reflete uma visão própria de equilíbrio e complementaridade, em que a diferenciação não implica, necessariamente, hierarquia ou desigualdade, mas constitui uma estratégia coletiva de organização e solidariedade.

A teoria sociológica de Durkheim, essa forma de organização pode ser compreendida como expressão de uma solidariedade de base comunitária, fundada em valores compartilhados, na forte presença da consciência coletiva e na integração dos indivíduos ao grupo. Conforme assinala Durkheim (1999), nas sociedades em que predomina a solidariedade mecânica, a coesão social deriva da semelhança entre os indivíduos, da partilha de crenças comuns e do reconhecimento de referências simbólicas coletivas. No contexto Mandjaku, o Katchituran atua precisamente como um dos dispositivos centrais de reforço dessa consciência coletiva, na medida em que regula a passagem de status, reafirma valores morais e insere os jovens em uma rede de obrigações e

pertencimentos socialmente reconhecidos.

As *colegasson* reúnem-se tanto para executar tarefas do trabalho agrícola coletivo quanto para organizar e participar dos rituais, mobilizando elementos estéticos e simbólicos específicos, como os tradicionais panos de *pinti*. Antes de qualquer evento festivo, realizam assembleias internas para decidir, de forma coletiva, as datas, as contribuições financeiras, a logística e todos os detalhes da celebração. Essa dinâmica fortalece o senso de pertencimento, a disciplina coletiva e a capacidade de autogestão desses grupos, que funcionam como verdadeiras escolas de convivência social. Sob a ótica durkheimiana, tais práticas contribuem para a interiorização das normas sociais e para a consolidação da solidariedade, ao subordinar as vontades individuais aos imperativos do coletivo sem anular completamente a agência dos sujeitos.

Nesse sentido, o Katchituran transcende o caráter de mera festividade, configurando-se como um espaço privilegiado de socialização, aprendizado intergeracional e transmissão de valores e saberes ancestrais. Trata-se de um processo no qual dançar, comer, beber e compartilhar experiências não são atividades secundárias, mas elementos constitutivos de uma pedagogia social que assegura a continuidade da vida coletiva e o fortalecimento dos laços comunitários.

Jaló (2019) evidencia ainda que a *colegasson* se organiza economicamente de modo autônomo, recorrendo a sistemas próprios de poupança e contribuição coletiva, como o *abota*, no qual valores e prazos são definidos por consenso. Esse modelo reforça a memória coletiva, promove a responsabilidade individual e alimenta a solidariedade grupal, aproximando-se daquilo que Durkheim identifica como a função moral das práticas coletivas na manutenção da coesão social. Mesmo diante das transformações históricas impostas pela colonização que em muitos contextos africanos acentuaram desigualdades de gênero, entre os Mandjakus observa-se uma articulação complexa entre gênero, idade e geração, na qual a diferenciação de papéis não se traduz, necessariamente, em opressão, mas expressa uma lógica própria de equilíbrio, complementaridade e interdependência social.

Semedo (2010) oferece uma perspectiva instigante sobre as *mandjuandadi* também chamados de *colegasson*, não são atualmente definidos exclusivamente por critérios etários. O que realmente determina a pertença é a afinidade de espírito, a solidariedade concreta, a disciplina compartilhada e um compromisso mútuo profundo. Tudo isso ocorre sob o comando ou inspiração de líderes que conquistaram o respeito coletivo, geralmente reconhecidos por sua experiência, sabedoria e capacidade de orientar os demais nascidas nas aldeias. Deste feito, as *mandjuandadi*

cumpriram durante séculos um papel relevante na organização comunitária, servindo como núcleos de mobilização para os trabalhos agrícolas, as colheitas e a administração das tarefas cotidianas. Pois essas coletividades sempre funcionaram como verdadeiros centros de formação humana, nos quais se aprendia não apenas técnicas de trabalho, mas também valores de convivência, cooperação, ética e responsabilidade social.

Ao lado das *mandjuandadi*, destaca-se o Katchituran, que, embora compartilhe os mesmos características, mas a autogestão e a valorização do coletivo, diferencia-se pela sua natureza ritualística e simbólica. O Katchituran é, sobretudo, um rito de passagem, um momento determinante na vida dos jovens, carregado de significados ancestrais. Seu propósito é promover uma profunda transformação interna, tornando os jovens mais maduros, confiantes, capazes de assumir plenamente as responsabilidades e aptos a participar ativamente das decisões que afetam a comunidade. O ritual, apesar de adotar formas de organização semelhantes às *mandjuandadi*, obedece a regras e princípios herdados dos antepassados, preservando uma identidade própria dentro da vasta tradição Mandjaku. O Katchituran, assim, representa não apenas uma etapa biográfica, mas um processo de integração e de afirmação coletiva, em que o jovem é reconhecido como membro pleno e responsável pela continuidade do grupo.

Ainda Semedo (2010) ressalta que as *mandjuandadi* se constituem como autênticas coletividades estruturadas, com normas internas e contribuições específicas que garantem seu funcionamento. Esses espaços são verdadeiros laboratórios sociais, onde se aprende a viver em comunidade, a respeitar as diferenças e a participar ativamente da vida política local. Jaló (2016) acrescenta que a dinâmica interna desses grupos é marcada por uma divisão de tarefas baseada em critérios de idade e gênero, e que a interação entre jovens, onde é fundamental que os mais velhos (jovens) incluam alguns jovens (novos) no grupo, para a transmissão de saberes e valores, assegurando a continuidade das tradições e a renovação do tecido social. Djaló (2013), por sua vez, destaca a flexibilidade das *mandjuandadi*, observando que sua composição varia conforme o grupo étnico e pode englobar tanto homens quanto mulheres, revelando uma grande capacidade de adaptação às especificidades de cada comunidade.

Esses debates dialogam com as observações de Carreira (1961), onde argumenta que as classes de idade ou faixa etária são elementos estruturantes dentro das sociedades africanas tradicionais. Também desempenham um papel crucial como instrumentos de educação cívica, forjando indivíduos autônomos, capazes de liderar, de tomar decisões responsáveis e de debater

ideias em benefício do grupo. Ao longo do tempo, essas instituições se mostraram indispensáveis para a manutenção e renovação das bases sociais, culturais e políticas do povo Mandjaku, funcionando como verdadeiros mecanismos de resistência, adaptação e continuidade. Participar desses grupos é, portanto, um processo de aprendizagem integral, que ultrapassa o simples convívio e se transforma em experiência formadora de cidadania, identidade e coesão social, preservando e reinventando a tradição diante dos desafios contemporâneos.

Na cidade de Caió, se realiza diversas festas e manifestações culturais além de Katchituran que desempenha papel crucial na organização social, religiosa da comunidade. Entre essas manifestações destacam-se Kakau, Kawet-p'boman, Kassará (ou Cansaré) e N'tchagra, todos praticados no mesmo espaço sociocultural.

O Kakau é uma festa cultural realizada em diversas comunidades Mandjaku, como Caió, Calequisse, Bote etc. Trata-se de uma cerimônia cujo principal objetivo é reunir as almas dos defuntos, por meio de ritos de invocação e oferendas alimentares, reafirmando a crença Mandjaku na continuidade da vida após a morte (Gomes, 2024).

No dialeto Mandjaku, o Kakau é designado como “Kadjukan Batchetch”, expressão que significa literalmente “*reunir os defuntos para lhes dar de comer*”. Segundo a cosmologia Mandjaku, os mortos continuam a necessitar de cuidados, atenção e alimentação, ainda que de forma espiritual. Acredita-se que nem todos os defuntos conseguem alimentar-se sozinhos, sendo necessário que os vivos realizem rituais que os auxiliem nesse processo.

A festa ocorre, tradicionalmente, no mês de julho, período da época das chuvas e das atividades agrícolas. Nesse contexto, o Kakau assume também uma função propiciatória, pois durante o ritual, os defuntos são invocados para proteger a comunidade, abençoar o trabalho agrícola e garantir que não ocorram danos nas lavouras e nas sementeiras.

O ritual Kakau estendem-se, geralmente, por três dias consecutivos. Caso uma família não consiga realizar o ritual no primeiro ou no segundo dia, pode fazê-lo no terceiro, respeitando o calendário ritual coletivo, Segundo Djibril Gomes (2024)

Durante esse período, os jovens vinculados à *mandjuandadi*, incluindo aqueles associados simbolicamente à tumba, têm responsabilidades específicas. Portanto, cada jovem convida um amigo próximo para partilhar os dias de celebração, fortalecendo laços de amizade, solidariedade e pertencimento social. Neste sentido, a escolha do dia da participação varia conforme a organização interna e as decisões familiares (Gomes, 2024, p. 18).

O Kakau, portanto, não se limita a um ritual voltado aos mortos, mas constitui um evento social amplo, que articula ancestralidade, agricultura, juventude e sociabilidade, reafirmando a

continuidade entre o mundo dos vivos e o dos ancestrais.

Outra importante manifestação cultural realizada em Caió é o Kawet-p'boman. O termo “Kawet” significa *varrer*, enquanto “p'boman” refere-se à *tumba*, espaço central da vida comunitária. Isso, trata-se do local onde o *Kabupa* se reside e onde se realizam a maioria das atividades coletivas, funcionando como lugar de encontro, decisão e ritual da comunidade (Gomes, 2024).

Em crioulo, o ritual é conhecido como “bari-tumba”, e em português pode ser traduzido como *varrer a tumba*. A festa ocorre nos últimos dias do mês de dezembro, após o dia 25, variando conforme a escolha de cada tabanca.

O Kawet-p'boman tem como objetivo principal a limpeza ritual do espaço comunitário, mas também marca simbolicamente a entrada de novos jovens na *mandjuandadi*. Cada tabanca estabelece regras próprias, definidas e supervisionadas pelo grupo de *colegasom*, responsáveis pela ordem e pelo cumprimento das normas rituais, Gomes (2024) mostra que:

Na manhã do dia escolhido, é obrigatória a presença de todos os membros no espaço da tumba. Pois, durante o ritual, ocorre uma prática simbólica em que os homens aplicam palmadas³⁰ nas mulheres. As mulheres que mantêm relacionamentos com rapazes da mesma tabanca recebem menos palmadas, enquanto aquelas que se relacionam com homens de fora recebem mais. Essa prática tem como finalidade reforçar a coesão interna da tabanca, incentivando que os casamentos ocorram dentro do próprio grupo e evitando o distanciamento social e simbólico. As mulheres levam galos, que são pesados no local e posteriormente sacrificados. O peso dos galos deve ser exatamente o mesmo, conforme determinação dos homens. Caso o galo não atinja o peso estipulado, é aplicada uma multa proporcional à diferença de peso. Após o sacrifício, cada mulher prepara a comida em casa, e à noite todos se reúnem para celebrar a festa. Além dos galos, as mulheres contribuem com amendoim (*mancara*), em quantidade previamente definida, enquanto os homens levam vinho de palma³¹, também segundo medidas estipuladas pelo grupo, garantindo a realização adequada da celebração. No amanhecer do dia da festa, os homens dirigem-se ao mar para buscar ramos de tarrafe, mas apenas após consultarem o *Kabupa*, que decide quem deve ou não participar. O *Kabupa* acompanha o grupo para proteger os jovens contra possíveis acontecimentos espirituais negativos durante o percurso (Gomes, 2024, p. 18-19).

Os ramos coletados são utilizados na reabilitação da casa do *Kabupa*, cuja cobertura de palha é renovada anualmente, reforçando a dimensão ritual da manutenção dos espaços sagrados e da autoridade tradicional.

Kakau e Kawet-p'boman são indispensáveis no ciclo ritual Mandjaku de Caió, sendo responsáveis por abrir o caminho para todo o processo ritualístico da comunidade. Essas cerimônias

³⁰ Aplicar palmadas nas mulheres, não significa violência, mas uma forma simbólica que sentido a tradição de Mandjaku de Caió.

³¹ Bebida tradicional tirado nos cachos dendê.

antecedem o Katchituran e são essenciais para delinear de forma clara a importância da participação dos *colegasom*, que atuam de maneira ativa e constante em cada etapa, não apenas nos rituais, mas também no cotidiano social do grupo. A presença do *colegasom* vai além do coletivo, pois são mediadores e preservadores culturais, transmitindo valores fundamentais às novas gerações.

Katchituran representa um estágio crucial dentro desse ciclo, funcionando como um rito de passagem, de aprovação e coroação. Ele marca a transição para novos status sociais, reconhecendo oficialmente a inserção dos jovens em papéis adultos ou mais elevados dentro da estrutura social Mandjaku. Esse processo não apenas legitima a nova posição social dos indivíduos, mas também reafirma a continuidade e a renovação dos valores e tradições culturais da comunidade.

Participar desse rito não é apenas uma formalidade ou uma passagem obrigatória, é uma experiência transformadora que marca profundamente quem a vivência. Ao atravessar esse processo, a pessoa adquire um saber único, um tipo de compreensão que vai além do que é dito explicitamente.

Arnold Van Gennep, ao estudar esses fenômenos, destaca que os rituais de iniciação não se limitam a transmitir as normas e regras da sociedade. Eles vão além ao proporcionar aos participantes a oportunidade de experimentar realidades alternativas, de explorar identidades diferentes e de perceber o convívio social sob perspectivas inovadoras.

Os jovens não só aprendem os modelos mais básicos do seu sistema, mas, fazendo isso, descobrem uma forma alternativa de viver socialmente num mundo onde as famílias e as crianças desaparecem e com elas as diferenças que constituem a principal raiz dos seus conflitos cotidianos. Por isso, as iniciações e os períodos liminais são formas paradoxais. Ao mesmo tempo que inculcam valores e reprimem sentimentos, elas também apontam na direção de sistemas de comportamento alternativos (Gennep, 2012, p.18).

A organização social do Katchituran envolve uma complexa rede de atores, cada qual desempenhando funções específicas, reconhecidas e hierarquizadas no interior da comunidade. A organização da *colegasson* conta com um presidente, chamado Nasin-uran, responsável por intervir em situações de conflito e zelar pela ordem interna do grupo. Diante de problemas ou contradições, cabe a ele convocar os membros para reuniões da tumba ou em sua própria residência, buscando restabelecer o equilíbrio social. Na ausência do presidente, essa função é assumida pelo Nandjan-uran, que atua como mandatário ou vice-presidente da geração.

Outro papel relevante é o do *Undiga*, responsável por lidar principalmente com as mulheres da coletividade. O *Undiga* é escolhido pelas mulheres como príncipe, partindo das características pessoais. Trata-se, em geral, de uma pessoa de caráter comunicativo, bem-humorada, capaz de criar

um ambiente de descontração e harmonia. Ele se relaciona com mulheres de forma compreensiva, não se zanga com facilidade e é reconhecido como alguém de bom convívio, especialmente nas brincadeiras. Ao entrar no meio da *campada*, sua presença logo desperta alegria, pois consegue fazer rir a todos, criando um ambiente de comunhão coletiva.

O *Naten*, por sua vez, desempenha a função de comunicador oficial da *colegasson*, tanto para reuniões de trabalho quanto para encontros de urgência. No caso dos trabalhos coletivos, ele se levanta muito cedo para verificar quem está disponível para trabalhar, informando ao responsável do dia o número de trabalhadores presentes. Ao final da jornada, os membros da *colegasson* realizam a amarração do arroz, que funciona como forma de pagamento simbólico pelo tempo e esforço dedicados ao grupo. Importa destacar que o *Naten* não é exclusivo das mulheres, existindo também entre os homens, o que evidencia a simetria funcional na organização social da *mandjuandadi*.

Todos os trabalhos organizados pela *colegasson* são regidos por regras previamente estipuladas. O não cumprimento dessas normas implica a aplicação de multas ou outras sanções previstas nos costumes tradicionais, mecanismo que contribui para a manutenção da ordem social e para a regulação da vida coletiva.

O *nasin uran* atua como líder da geração, sendo responsável pela coordenação geral do ritual, pela articulação com as autoridades tradicionais e pela mediação simbólica entre os jovens e o mundo espiritual. Ao seu lado, encontra-se o *adjubenui*, padrinho do grupo, figura que oferece apoio moral, social e ritual. Os anciãos da *tabanca* desempenham um papel fundamental enquanto detentores do saber tradicional e mediadores entre o mundo dos vivos e o universo ancestral. O *Régulo*, autoridade máxima da comunidade, exerce uma função indispensável, pois sua autorização garante não apenas a legitimidade social, mas também a proteção espiritual necessária à realização da cerimônia.

Outro ator central é o *Cansaré*³², responsável pelas previsões rituais, cuja função se assemelha à dos oráculos do mundo helênico, no sentido de antecipar riscos espirituais, doenças ou acontecimentos negativos que possam recair sobre os participantes. *Kabupa*³³, enquanto entidade espiritual, define simbolicamente quem está apto ou não a participar do ritual, reforçando

³² *Cansaré* é nome conhecido por maioria dos guineenses, tem função de solucionar problemas e proteger a comunidade.

³³ *Kabupa* - é considerado o vidente, pois desempenha uma função parecido com do Oráculo, pois conecta o passado, o presente e o futuro, defende e protege a comunidade de qualquer perigo.

a ideia de que o Katchituran não depende exclusivamente da vontade humana, mas da anuência do mundo espiritual. Por fim, meninos e meninas da geração são os protagonistas da cerimônia, participando tanto das provas físicas quanto da organização material e simbólica do ritual, o que evidencia a centralidade da juventude nesse processo.

4.1.1 Estrutura e Etapas de realização do Katchituran

Na fase inicial, de preparação e organização da geração, os membros da *colegasom* reúnem-se ao longo de aproximadamente seis (6) anos em encontros, festas e trabalhos coletivos. Nesse período, os jovens contribuem financeiramente para a formação de um fundo comum destinado à realização do ritual, sendo a participação ativa e contínua um critério essencial para a seleção daqueles que poderão dançar o Katchituran.

- **Primeira Etapa**

Na primeira etapa do ritual, antes de tomada de decisão organização da dança, o grupo se reúne para escolher a data e saber quem vai participar no ritual. Como se vê, esse processo de seleção é fundamental, pois não se trata apenas de escolher quem vai dançar, mas de reconhecer aqueles que realmente estão envolvidos com a vida do grupo. Portanto, observa-se atentamente quem participa ativamente do cotidiano, quem se dispõe a ajudar nas tarefas mais simples ou complexas, e, sobretudo, quem demonstra um compromisso genuíno com os valores e as tradições do coletivo. O *nasin uran*, que ocupa uma posição de liderança respeitada, conduz essa escolha com sabedoria, ouvindo atentamente as opiniões dos outros membros, de modo que a decisão seja o mais justa e representativa possível.

No entanto, ter data definido e as pessoas escolhido não significa estar imediatamente pronto para a dança. Pois existe ainda uma etapa de preparação, que é carregada de simbolismo e importância. Nesse momento, as meninas do grupo assumem um papel central na preparação da *ikomb*, uma comida ritual que carrega consigo memórias e significados ancestrais. A *ikomb* é feita com farinha de arroz, banana e mel. Quando o mel está em falta, elas improvisam com açúcar, demonstrando flexibilidade e criatividade, mas sem perder de vista a essência do preparo. Após esse momento de preparação, o grupo se dirige para tumba.

- **Segundo Etapa**

A segunda etapa é o momento do ritual de previsão. Aqui, tudo se afunila, é a hora mais decisiva para organizar a cerimônia, porque é nela que se define quem realmente pode participar da dança. Os jovens já selecionados no grupo caminham até a tumba, que não é só um lugar físico, mas um espaço sagrado, coletivo. Eles não vão sozinhos. Ao lado deles estão o *nasin uran*, o *adjubeniu* (o padrinho) e os anciãos. Essas figuras carregam autoridade e um saber ancestral. É nesse cenário que acontece a consulta ao Cansaré (ver **Figura 6**). Essa prática existe para abrir um canal com o plano espiritual, sempre mediado pelo *Kabupa*. Não é só tradição, é o momento de buscar orientações sobre o que está por vir. O objetivo da consulta ao Cansaré é bem claro, antecipar e evitar problemas doenças, acidentes, qualquer desequilíbrio espiritual que possa pôr em risco tanto os participantes quanto toda a coletividade. O *Kabupa* é conduzido até o espaço do ritual por duas ou quatro pessoas, evidenciando não apenas seu caráter sagrado, mas também o esforço coletivo necessário para o acessar. Durante a consulta, são mencionados nominalmente todos os membros da coletividade, e pergunta-se, um a um, se cada jovem se encontra em condições espirituais, físicas e sociais de participar da cerimônia. Esse procedimento revela uma concepção de pessoa que ultrapassa o indivíduo isolado, pois o estado de um membro pode afetar todo o coletivo. Caso exista algum impedimento como riscos espirituais, doenças, conflitos ocultos ou ameaças de desgraça, o *Kabupa* o manifesta, permitindo que a comunidade tome providências para evitar desequilíbrios futuros.

É ali, diante dos mais velhos e do sagrado, que se decide quem pode continuar no ritual. O fato de alguns não receberem autorização mostra que esse ritual é realmente seletivo, e que a passagem nunca é automática. Tudo depende de avaliações espirituais e morais bastante rigorosas. Essa seleção mexe com os jovens. Tem expectativa, tensão, desejo tudo isso pulsa no ar. Esses sentimentos não são só um detalhe, mas parte fundamental do próprio ritual de passagem, porque aumentam o envolvimento emocional e simbólico de quem participa. Quando um jovem recebe a autorização, não se trata apenas de uma permissão formal. É um reconhecimento público, um sinal de que ele está pronto para dar o próximo passo em sua trajetória social. Quem é autorizado recebe o *ikomb* (bolinho de arroz) e serve como anúncio oficial da autorização, como convite para a família se envolver e como um chamado para toda a rede comunitária começar a se mobilizar. A partir daí, a família já começa a se organizar tanto material quanto simbolicamente para o *Katchituran*. O ritual, então, deixa de ser uma experiência só do indivíduo e passa a envolver de verdade toda a

comunidade.

Figura 6 - Cansaré / Kabupa



Fonte: Djibril Gomes, 2024.

- **Terceiro Etapa**

No terceiro etapa, o nasin uran e os outros responsáveis de *colegasson* (Nandjan-uran e Adjubeniu) vão ao encontro do Régulo. Ao chegar diante do Régulo, nasin uran anuncia a data proposta para o ritual, mas esse anúncio está longe de ser uma formalidade simples. Escolher o dia é apenas o início de um processo mais amplo de negociação e validação, pois nada ocorre sem o aval do Régulo. Ele é, ao mesmo tempo, guardião e elo entre mundos, responsável por manter a ordem e a harmonia tanto na dimensão dos vivos quanto no território dos ancestrais e espíritos.

O papel do Régulo transcende o controle administrativo. Ele é visto como um protetor, alguém que zela pelo bem-estar de cada membro da comunidade, assegurando que todos estejam preparados e em equilíbrio para participar do Katchituran. Seu poder não é arbitrário, mas fundamentado na confiança e no respeito que a comunidade deposita nele. Assim, a decisão sobre a data do ritual não é unilateral, ela passa por um cuidadoso processo de consulta, diálogo e validação, reforçando a importância do coletivo sobre o individual.

Após o grupo definir a data, ninguém se precipita para iniciar a dança ou os preparativos. Antes de qualquer avanço, o nasin uran deve, obrigatoriamente, apresentar a proposta ao Régulo,

e isso é feito de maneira cerimonial. Ele leva consigo oferendas vinho de palma, cachaça e uma galinha que possuem um simbolismo profundo. Mais do que simples presentes, essas oferendas representam reconhecimento do papel do Régulo, respeito às regras ancestrais e, sobretudo, a disposição para o sacrifício em prol da harmonia social e espiritual. Elas são o elo material que conecta vivos e mortos, humano e divino, e mostram que a decisão é fruto de consenso e diálogo entre todos os envolvidos, inclusive as entidades espirituais.

Esse momento marca a abertura de um diálogo complexo: não apenas entre o grupo e o Régulo, mas também com o mundo invisível, habitado pelos ancestrais e espíritos que participam, à sua maneira, do cotidiano da tabanca. Todos esses agentes entram em cena, cada qual com seu papel, para garantir que a escolha da data seja auspiciosa e traga benefícios para a comunidade.

O Régulo, diante dessa responsabilidade, não toma decisões apressadas. Ele consulta seus próprios espíritos, buscando sinais e orientações. Analisa se a data sugerida não conflita com outros eventos sagrados, como funerais ou festas de grande importância. O Katchituran, entre os Mandjakus do setor de Caió, é um evento que demanda total atenção, seu significado é tão marcante que qualquer sobreposição com outros rituais seria considerada uma afronta à ordem tradicional. O respeito ao calendário ritualístico é absoluto, não se admite interrupções ou conflitos, pois acredita-se que isso pode trazer desarmonia ou até mesmo desventura para a comunidade.

Para garantir essa harmonia, o Régulo realiza seus próprios rituais: observa sinais, interpreta presságios e busca certezas de que o dia escolhido não está carregado de obstáculos, infortúnios ou presságios negativos. Só quando todos os elementos estão em acordo e não há indícios de impedimentos, o Régulo manifesta sua aprovação.

Essa aprovação não é verbal, mas transmitida através de um gesto simbólico e poderoso: ele entrega ao nasin uran uma vassourinha feita de folhas de palmeira. À primeira vista, pode parecer simples, mas seu significado é profundo. A vassoura simboliza a limpeza dos caminhos, a proteção contra forças negativas e, sobretudo, a permissão para que o grupo avance com o ritual. Receber essa vassoura é receber a bênção não só do Régulo, mas de toda a ordem cósmica e ancestral que ele representa.

A partir desse instante, o grupo entende que está liberado para iniciar os preparativos e, finalmente, a dança do Katchituran pode começar. Eles seguem adiante, confiantes de que nenhuma barreira espiritual ou social irá interferir. Todo o processo, desde a escolha da data até a entrega da vassoura, reforça a importância da coletividade, do respeito à tradição e da busca constante pelo

equilíbrio entre o visível e o invisível, entre o passado e o presente, entre o humano e o sagrado. É assim que a comunidade reafirma sua identidade, fortalece seus laços e mantém viva a força de seus rituais.

- **Quarto Etapa**

Essa etapa corresponde à construção do *Utadju*. Durante essa etapa do ritual, cada participante é responsável por erguer o seu *Utadju* uma espécie de espaço simbólico, cuidadosamente preparado para acolher familiares, amigos e visitantes ao longo da celebração. O *Utadju* se assemelha a uma tenda cerimonial, construída com esmero e decorada com panos de pinti. O *Utadju*, portanto, ultrapassa sua materialidade e se converte em um símbolo público e visível da integração do jovem ao ciclo cerimonial, tornando-se um marco reconhecível por toda a comunidade. Os panos de pinti, funcionam como um fio condutor entre os diversos momentos do ritual. Eles marcam presença desde a partida da casa do participante até a chegada à tumba, compondo um cenário visual que se estende por todo o percurso, independentemente de fazerem parte da cobertura do *Utadju* ou de serem dispostos ao longo dos caminhos. Arranjados como discos e espalhados a intervalos regulares pelas trilhas, esses panos atuam como verdadeiros comunicadores visuais, sinalizando à comunidade que ali se desenrola uma festividade intimamente ligada ao Katchituran. O uso dos panos de pinti não é meramente decorativo, ele indica, de maneira clara, que alguém recebeu a autorização para “vestir de cultura” e participar plenamente do universo simbólico do ritual. Assim, os panos transformam a tabanca em território ritualizado, demarcando com suas cores e formas a presença do evento e sua importância para todos.

A dinâmica do ritual ganha vida quando o Régulo, líder tradicional, concede sua autorização para a dança e define a data da cerimônia. Os jovens recém-aprovados, tomados por uma alegria contagiante, correm para casa ansiosos por compartilhar a notícia com seus familiares. Esse anúncio provoca uma mobilização coletiva, parentes próximos e distantes são informados, e todos se unem para angariar uma quantidade significativa de panos de pinti. Essa busca se justifica não apenas pela necessidade de montar e adornar o *Utadju*, mas também pela importância de ornamentar os caminhos e a rua, criando um ambiente festivo e acolhedor para a celebração. Como destaca Jaló (2019).

A família, segundo a tradição, informa para os outros familiares sobre a sua participação

na manifestação cultural, pedindo muitos panos de pente que serão usados durante todo o evento. O participante precisará trocar os panos todos os dias e; para o enfeite da rua, o uso dos panos vai servir de informe para as pessoas sobre a sua participação no evento (Jaló, 2019, p.14).

Após a definição da data do Katchituran e a realização da quarta etapa, que corresponde à construção dos *Utadjus*, logo vem a quinta etapa.

- **Quinto Etapa**

A quinta etapa, marcada pelos preparativos e pela efetivação da dança. Com *Utadjus* já montadas, cada grupo familiar passa a organizar os elementos necessários para que a manifestação aconteça, sobretudo os instrumentos musicais, *Umpam*³⁴ etc. As famílias que possuem *Umpam* próprio utilizam-no diretamente nos rituais e nas apresentações; já aquelas que não dispõem desse objeto recorrem a outras famílias ou pessoas da comunidade que o tenham. Nesses casos, *Umpam* não é adquirido por meio de dinheiro, mas alugado simbolicamente mediante pagamento em vinho, geralmente uma garrafa de vinho de palma ou um litro de vinho tinto. Ao final da festa, o *Umpam* é devolvido seguindo os mesmos procedimentos, reforçando a lógica de reciprocidade e respeito que estrutura as relações comunitárias.

Durante essa etapa, o Katchituran manifesta-se inicialmente na tumba, espaço central de encontro e de legitimação ritual, onde se encontra o Cansaré ou *Kabupa*. É nesse local que se realizam os pedidos de proteção e autorização espiritual para que a festa transcorra sem acidentes. Conforme aponta Fefé Gomes (2025)³⁵, todas as manhãs, ao longo dos dias de festejo, as pessoas dirigem-se ao *Kabupa* levando vinho de palma, pedindo que tudo corra bem e que ninguém se machuque. Ao final de cada dia, o grupo retorna novamente ao *Kabupa* para agradecer, repetindo esse ciclo até o encerramento do Katchituran.

Somente após essa mediação ritual é que os participantes saem pelas ruas, dançando e apresentando a cultura. Cada jovem que vai dançar sai do seu *Utadju* acompanhado por sua rainha (menina que segura *Umpam* por atras), familiares e amigos, seguindo em direção à tumba, com tambores, músicas e cantos próprios de cada família. Segundo Djibril Gomes (2024) mostra que, durante o percurso, os dançarinos passam pelas casas vizinhas, dançando e recebendo oferendas da

³⁴ O *Umpam* é o couro de boi utilizado tradicionalmente pelos participantes, desempenhando uma dupla função: ao mesmo tempo em que serve como instrumento simbólico ligado à força, à resistência e à proteção, também é usado como veste corporal.

³⁵ Fefé Gomes (entrevistado, 2025).

comunidade, como arroz, inhame, mandioca, banana, bebidas e outros bens, que simbolizam apoio, solidariedade e reconhecimento social. Ao chegar à tumba, realizam a dança e, em seguida, retornam para seus *Utadjus*, repetindo esse movimento ao longo dos dias.

A festa ocorre durante três dias consecutivos, com duração aproximada de quatro horas por dia. Cada dia é marcado por novidades, novas apresentações e pela renovação da energia, permitindo observar a força de cada família, o apoio recebido pelos dançarinos e a intensidade das performances. Durante esse período, o dançarino permanece na *Utadju*, que funciona como espaço de acolhimento, onde recebe amigos e familiares, oferecendo comida e bebida, enquanto também recebe aquilo que foi obtido por meio das oferendas.

No último dia, intensifica-se o que tange à água, pois os vizinhos e familiares buscam água e a deixam atrás das bananeiras para mantê-la fria. Essa água é jogada sobre os dançarinos enquanto dançam, simbolizando uma prova de resistência física e espiritual, avaliando a capacidade de suportar o frio e demonstrar coragem. É importante ressaltar que o processo de jogar água no corpo de dançarinos/as é restrito. Segundo Gomes (2024, p.20) “*só pode ser as pessoas da mesma colegasson que têm direito de pôr água sobre quem vestiu de Katchituran*”. Assim, pessoas de diferentes tabancas podem estar presentes como espectadores ou apoiadores, mas o direito de participar diretamente para jogar água é só para membros da mesma coletividade ritual. O *nasin uran* chefe de grupo controla esse momento e, se no caso um dos participantes membro do grupo está jogando muita água no corpo dos dançarinos/as, ele tem o direito de bater nessa pessoa com *Puntamp* para indicar que já é suficiente. As músicas entoadas pelas famílias reforçam a memória geracional, lembrando que pais e mães também dançaram no passado, e afirmam a continuidade do Katchituran como herança cultural.

Ao final dos três dias, os dançarinos descansam e, posteriormente, retornam para agradecer aos vizinhos, às famílias que contribuíram com ofertas e, novamente, ao Cansaré, reconhecendo que a manifestação só foi possível graças ao apoio coletivo e à proteção espiritual. Nesse momento final, observa-se também quem demonstrou maior respeito aos mais velhos, maior compromisso comunitário e maior reconhecimento social, podendo ser simbolicamente coroado como rei ou príncipe da dança. Assim, essa quinta etapa evidencia o Katchituran como um espaço de afirmação da identidade, da solidariedade, da memória e da coesão social da comunidade.

Durante a cerimônia, os corpos dos participantes são preparados com óleo de dendê (*siti*), utilizado tanto como proteção contra o frio quanto contra a grande quantidade de água lançada ao

longo do ritual. Essa água, proveniente de diferentes comunidades, simboliza resistência física, purificação e fortalecimento espiritual, submetendo os jovens a uma prova que avalia sua capacidade de suportar adversidades e reafirmar seu compromisso com a coletividade.

Do ponto de vista social e simbólico, o Katchituran avalia e reafirma três dimensões centrais da vida Mandjaku, a resistência física e espiritual da juventude, a continuidade geracional e a valorização da cultura ancestral. Segundo Peirano (2003), o ritual constitui um sistema de comunicação simbólica composto por sequências ordenadas de atos e palavras. No Katchituran, essas sequências não apenas expressam valores sociais, mas produzem efetivamente a identidade Mandjaku, reforçando a memória coletiva, a autoridade tradicional e a continuidade histórica da cultura.

4.1.2 Tumba para os Mandjaku do Setor do Caió

A maioria dos encontros dessa coletividade ocorre na *tumba*, espaço central da vida social, política e ritual da tabanca. A tumba constitui o verdadeiro coração da comunidade, sendo o local onde se reúnem os membros da mandjuandadi e onde se encontra o *Kabupa*, entidade espiritual central para a organização simbólica e religiosa da sociedade Mandjaku.

É na tumba que se realizam todas as reuniões comunitárias, sejam elas de caráter ordinário ou extraordinário. Quando surge algum problema que perturba a ordem social da comunidade, convoca-se uma reunião de emergência por meio do toque do *bumbulum*, instrumento sonoro cuja variação rítmica comunica imediatamente à população a gravidade e a urgência da situação. Determinados tipos de toque indicam que se trata de um assunto que não pode aguardar dias para ser comunicado, mobilizando rapidamente os membros da tabanca. Quando, por outro lado, não se trata de um problema que afete profundamente a coletividade, o responsável pela comunicação, denominado *Naten*, informa com antecedência aqueles que, por direito, devem participar da reunião. Esse procedimento revela que a sociedade Mandjaku é regida por normas e regras bem definidas, cujo descumprimento acarreta sanções, como multas ou castigos, aplicados de acordo com os costumes tradicionais.

A mandjuandadi na comunidade Mandjaku de Caió, assim como ocorre em qualquer sociedade estruturada, baseia-se em um conjunto de regras, hierarquias e funções que organizam a vida coletiva. Essa estruturação manifesta-se de forma clara no processo de passagem dos adolescentes para a juventude. Para os Mandjaku de Caió, o ciclo da adolescência só se encerra

efetivamente quando o indivíduo ingressa em uma *mandjuandadi*. Enquanto a geração não é formalmente integrada, seus membros continuam sendo socialmente considerados como meninos (crianças). A entrada na *colegasson* segundo Gomes (2024), simboliza o alcance de um novo patamar de maturidade social, indicando que o indivíduo já é capaz de assumir responsabilidades coletivas e compromissos comunitários.

Para ingressar em uma *colegasson*, é necessário cumprir alguns requisitos fundamentais, como afirma Gomes (2024), durante o período de preparação, os jovens buscam a orientação de um mentor do grupo, denominado *Adjubeniu*, figura responsável por aconselhar, orientar e acompanhar a geração. Esse orientador deve ser uma pessoa de idade avançada, dotada de experiência acumulada e reconhecimento social, capaz de compreender as dinâmicas do grupo e conduzi-lo de forma equilibrada. Além do mentor, tem o presidente, *nasin uran* e seus membros de *colegasson*. O grupo deve estar sempre acompanhado nos seus encontros de *Kabupa*, na cosmologia dos anciãos, ***Kabupa*** é “colega” de toda *mandjuandadi* que entra na tumba, uma vez que cada nova geração é simbolicamente integrada sob sua proteção. *Kabupa* é considerada a entidade protetora da *colegasson* e da comunidade como um todo. *Kabupa* cuja função se assemelha à de um oráculo, pois estabelece conexões entre o passado, o presente e o futuro. Trata-se de uma entidade que protege a comunidade contra perigos diversos e que se comunica sem o uso da palavra, por meio de sinais, presságios e manifestações simbólicas.

4.2 Estética, performatividade e poder ritual no Katchituran

A estética e a performatividade ocupam um lugar crucial na estrutura ritual do Katchituran, não apenas como elementos visuais ou ornamentais, mas como dispositivos simbólicos fundamentais para a organização social, a comunicação ritual e a produção de sentidos coletivos entre os Mandjaku. Com isso, no olhar antropológico e sociológico, esses elementos revelam como o ritual articula corpo, objeto, espaço e memória na construção da identidade social e cultural do grupo.

Quando se fala do *Utadju*, a pequena barraca erguida no contexto do ritual do Katchituran, não se trata apenas de uma estrutura física provisória, mas de um espaço simbólico altamente carregado de significados. O *Utadju* marca o território ritual, delimita o espaço do sagrado e anuncia publicamente que ali ocorre um evento extraordinário, distinto do cotidiano. A sua

cobertura com panos de pinte, dispostos de forma estratégica desde as casas até a tumba, funciona como um sistema visual de comunicação coletiva. Esses panos, colocados como “discos” ao longo do percurso, informam à comunidade que naquela direção há uma celebração ritual em curso, um acontecimento em que “alguém vai vestir de cultura”. Assim, o ritual se anuncia no espaço urbano por meio de signos visuais que ativam a memória coletiva e o reconhecimento identitário.

Do ponto de vista antropológico, essa prática pode ser compreendida como uma forma de performatividade espacial, na qual o espaço cotidiano é ressignificado temporariamente pelo ritual. Num olhar antropológico, o ritual não ocorre apenas no tempo, mas também transforma o espaço, criando um território que orienta os corpos, os olhares e as emoções dos participantes e espectadores. Em Caió, cidade marcada por uma forte densidade cultural, o pano de pinte torna-se um verdadeiro marcador territorial do sagrado, conectando casas, ruas e espaços rituais em uma mesma lógica simbólica.

O pano de pinte, elemento central dessa estética ritual, assume múltiplas funções sociais. Ele é, simultaneamente, símbolo de respeito, honra, valor moral, poder econômico e grandeza social. Para os Mandjakus, possuir panos de pinte é sinal de fortuna e prestígio, e sua utilização nos rituais expressa publicamente essas posições sociais. No Katchituran, os panos não são escolhidos de forma aleatória, eles carregam hierarquias, histórias e usos específicos, o que reforça a ideia de que os objetos rituais são também objetos sociais, portadores de relações e memórias.

No ritual, a estética feminina se destaca de maneira poderosa, revelando não apenas escolhas de vestuário, mas também um profundo entendimento simbólico e cultural. As mulheres conseguem unir a simplicidade dos materiais do cotidiano a uma densidade simbólica que transcende o olhar superficial. À primeira vista, pode parecer que não há nada de extraordinário: os panos utilizados são comuns, sem ostentação ou luxo aparente. No entanto, o verdadeiro segredo está no processo de seleção, combinação e disposição desses tecidos. Cada escolha é carregada de intenção, e é nesse cuidado que se constrói uma sofisticação ritual invisível à primeira análise.

As jovens que se preparam para dançar o Katchituran exemplificam essa dinâmica com maestria. Elas utilizam uma banda³⁶ de panos pinte, um tecido específico, pois, o pano não é apenas um adereço funcional, ele carrega uma identidade, uma história, tornando-se uma extensão do próprio corpo e da memória coletiva. Cada detalhe do modo de amarrar à combinação com outros

³⁶ Banda – é uma parte de pano de pinti, porque pano de pinti é construído por seis (6) partes (bandas) ou 8 partes. As mulheres usam para cobrir parte íntima do corpo.

elementos visuais comunica pertencimento, orgulho e continuidade cultural.

Ao colocar a banda no quadril, as jovens não estão apenas se cobrindo, estão realizando um gesto carregado de significado, transformando o corpo em suporte simbólico do ritual. O corpo feminino, nesse contexto, deixa de ser apenas matéria biológica, torna-se um espaço de inscrição de sentidos, de afirmação de identidade e de expressão estética. O ritual de se vestir, de adornar-se, é ao mesmo tempo individual e coletivo, pois reflete valores, saberes e tradições transmitidas entre gerações.

Figura 7 - Meninas vestidas para participar na dança



Fonte: Djibril Gomes (2024)

Após se vestirem, as dançarinas passam azeite ou cite (óleo de dendê) na pele, buscando realçar o brilho do corpo. Esse gesto vai além da vaidade, é uma estratégia estética para capturar a luz, atrair olhares e intensificar a presença durante a dança e, também protege o corpo contra penetração de água joga nelas. O corpo reluzente acentua cada movimento, criando um espetáculo visual que reforça a expressividade e o impacto do ritual. O brilho, nesse contexto, não é apenas beleza, mas também comunicação um modo de destacar a performance e envolver a comunidade no significado do momento.

Na parte de trás das meninas, elas amarram o *plutan*³⁷ na cintura, um elemento que, durante a dança, acompanha o balanço dos quadris. O *plutan* não é apenas um enfeite, ele amplifica a expressividade dos movimentos, tornando cada gesto mais marcante e visível. Sua função vai além da ornamentação, pois contribui para a dimensão performática do ritual, tornando o corpo um verdadeiro veículo de comunicação.

Assim, a estética, o movimento e o símbolo se entrelaçam de forma inseparável, comunicando valores sociais, fortalecendo o sentimento de pertencimento entre diferentes gerações e reafirmando a identidade cultural no universo do Katchituran. Cada detalhe do vestuário, cada gesto e cada brilho revela uma compreensão profunda das relações entre corpo, cultura e ritual, mostrando como a tradição se reinventa e se mantém viva através das ações e escolhas cotidianas das mulheres.

No vestuário masculino, o ritual se manifesta de maneira profunda no modo como o corpo é apresentado à coletividade cada escolha, cada detalhe, carrega um significado que vai muito além da função prática, revelando uma construção estética cultivada ao longo de gerações. Os homens, ao comporem seus trajes, optam deliberadamente por materiais de origem animal, como couro de vaca ou de bode, e acessórios que não apenas adornam, mas também servem a múltiplos propósitos. Esses elementos, ao mesmo tempo que oferecem proteção contra intempéries e conferem uma performance física marcante, são também marcadores de prestígio e pertencimento, evocando valores de força, bravura e maturidade.

Figura 8 - Apresentação pública dos dançarinos/as na rua



³⁷ *Plutan* – se aparece com uma cauda que fica no quadril da menina no centro de bumbum. É construído com muitas linhas, de cor preta em várias ocasiões.

Fonte: Adelino San Pereira apud Costa (2022)

No centro desse traje está o *Umpam*, peça emblemática e carregada de significado. Ele é sempre confeccionado de couro de vaca, mas, em certas ocasiões, de bode e é amarrado com firmeza à cintura, quase como uma armadura. Abaixo do *Umpam*, o vestuário é mínimo, calções simples, muitas vezes até uma cueca (masculino), deixam o restante do corpo exposto. Esse desnudamento não é acidental, mas sim uma estratégia ritualizada de exibir o corpo masculino como território de resistência, vitalidade e crescimento. O corpo, nesse contexto, é entendido como um campo de manifestação de valores comunitários, onde a exposição se converte em linguagem visual e corporal de pertencimento e desafio.

Durante o ápice da celebração, quando a dança toma conta da festa, os homens empunham objetos específicos que intensificam o simbolismo do ritual. Na mão esquerda, seguram guardachuvas um artefato para proteger de quantidade de água jogas sobre o corpo do dançarino, também adquire uma função performática e quase coreográfica. Na mão direita, alternam entre o chifre e o *Puntam* que gira no ar. Outros adereços, semelhantes a fitas de banda, também são girados, compondo um balé de cores e formas no espaço. Esses gestos, aparentemente lúdicos, possuem uma lógica muito clara, manter o corpo sempre aquecido e em movimento, afastando o frio e a umidade, e, ao mesmo tempo, fortalecer o elo entre o indivíduo e o grupo por meio da repetição de gestos ancestrais.

A ornamentação vai além dos objetos de mão. Contas são amarradas nos braços e em outras partes do corpo, reforçando a estética ritual e agregando camadas de significado à apresentação. Cada conta, cada fio, é também uma afirmação do valor simbólico do ritual, expressando pertencimento, status e respeito à tradição. Esses detalhes, muitas vezes negligenciados à primeira vista, são testemunhos do cuidado e da intenção por trás de cada elemento do traje.

O *Umpam*, no entanto, reserva ainda uma função social de grande impacto. Na dança, ele se transforma em ponto de contato entre os gêneros e as gerações, atrás dos homens, as meninas pertencentes à mesma mandjuandadi seguram o *Umpam*, acompanhando os passos com precisão, guiadas pelo ritmo da música. Essa interação cria uma coreografia coletiva onde o corpo masculino, em movimento, é literalmente sustentado e acompanhado pelo grupo feminino, simbolizando a interdependência entre homens e mulheres, a continuidade das gerações e a coesão da comunidade. O ritual, assim, se desenrola não apenas como expressão individual, mas como construção coletiva

de identidade, memória e solidariedade.

O preparo do corpo para a dança também obedece a uma lógica ritual. Antes e durante a celebração, os homens aplicam cite (óleo dendê) sobre a pele. Esse gesto, longe de ser mera vaidade, responde a necessidades práticas impedindo que a água se fixe na pele e intensificando a proteção contra o frio e estéticas, já que o brilho do óleo realça o corpo em movimento, conferindo-lhe um aspecto quase escultural, digno de admiração. O corpo, assim, adquire um novo protagonismo, tornando-se centro das atenções e catalisador de olhares, ampliando o impacto visual e emocional da performance.

A presença de acessórios contemporâneos, como óculos escuros e guarda-chuvas de diferentes estilos, demonstra a capacidade do Katchituran de incorporar elementos modernos sem renunciar a sua essência ritualística. Esses objetos, mais do que simples adereços, funcionam como símbolos de individualidade e de estilos pessoais dentro do contexto coletivo da celebração, revelando a flexibilidade e a criatividade inerentes à tradição.

No universo do Katchituran, coexistem múltiplas estéticas masculinas. Alguns homens preferem a combinação de guarda-chuva e óculos escuros, outros optam pelo *Puntam* ou pelo chifre, enquanto há ainda aqueles que misturam todos esses elementos em uma mesma performance. Essas variações, em vez de fragmentar o ritual, evidenciam sua riqueza simbólica e a abertura para a expressão criativa individual dentro de um quadro coletivo. O vestuário masculino, assim, torna-se uma síntese de resistência física, proteção ritual, identidade partilhada e liberdade performática, traduzindo a complexidade e a vitalidade desse universo cultural em permanente reinvenção.

4.2.1 Tipos de panos de Pinti

Na comunidade Mandjaku, os panos de pinti são crucias, não apenas na vida cotidiana, mas principalmente nas manifestações culturais e rituais, sendo classificados em seis tipos principais: *Kafan*, *Kandjad*, *Kalatrus*, *Kalançaru*, *Kalendj ulef* e *Kanhib*. Cada um destes panos guarda consigo uma história, uma função e uma carga simbólica que ultrapassa o simples valor material ou estético. Três deles, em especial *Kafan*, *Kandjad* e *Kanhib*, são considerados pilares das práticas sagradas e das cerimônias tradicionais Mandjaku, como enfatiza Gomes (2024). Esses panos não podem ser reduzidos apenas a diferenças de tecido, textura ou cor, o que realmente os distingue é

o profundo significado simbólico e ritualístico que carregam, transmitindo valores de ancestralidade, espiritualidade e o respeito pelas tradições que mantêm coesa a identidade Mandjaku ao longo do tempo.

O *Kafan*, por exemplo, representa uma herança ancestral, sendo um dos primeiros panos adotados pela comunidade. Sua presença é absolutamente indispensável nos rituais fúnebres e, sobretudo, nos momentos em que se busca comunicação com os mortos. A ausência do *Kafan* inviabiliza o ritual, pois ele é concebido como uma verdadeira ponte entre os vivos e os ancestrais.

O *Kandjad*, por sua vez, destaca-se não apenas pelo tamanho expressivo, mas principalmente pelo papel fundamental nas cerimônias. Ele é estendida no lugar onde está o defunto, também utilizado em ritos de passagem, como a saída do fanado (circuncisão) o momento crucial na vida dos homens Mandjaku.

O *Kanhib*, por outro lado, está profundamente associado ao universo feminino e ao sagrado que o envolve. Ele é o primeiro pano a envolver o corpo das mulheres falecidas, marcando o início de sua travessia rumo ao mundo dos ancestrais. Além disso, desempenha papel central nos rituais de casamento, simbolizando a continuidade da linhagem, a proteção espiritual e a integração da mulher à nova família. O *Kanhib* é, assim, um símbolo de passagem, pertencimento e transformação. Ele tece, em seus fios, a intersecção entre corpo, gênero e espiritualidade, revelando como a cultura Mandjaku contempla e celebra as múltiplas dimensões da existência feminina.

Os demais panos *Kalatrus*, *Kalançaru* e *Kalendj ulef*, embora menos presentes nos rituais sagrados, desempenham funções sociais de grande relevância. Nesta ótica, são indicadores visíveis de status, poder e riqueza dentro da comunidade. O *Kalatrus*, em particular, destaca-se pelo preço elevado e pelo peso, sendo reconhecido como o ápice da ostentação legítima, aquilo que os Mandjaku denominam “ronco”. Exibir esse pano em eventos públicos é afirmar o próprio prestígio e poder econômico, transformando o ritual num espaço onde se manifestam as hierarquias e desigualdades inerentes à sociedade. Ainda assim, essa exibição é regulada por códigos culturais amplamente reconhecidos e respeitados, de modo que o ritual transcende a simples dimensão espiritual para se tornar também um palco de afirmação social e política.

Dessa forma, os panos de pinti não são apenas tecidos, mas verdadeiros portadores de sentidos, memórias e identidades. Eles constituem uma linguagem própria, através da qual os Mandjaku expressam sua relação com o sagrado, com o social e com a ancestralidade. Cada pano, com sua especificidade, contribui para a perpetuação de valores, para a renovação das tradições e para a construção de uma memória coletiva que resiste ao tempo e às transformações externas, reafirmando a força e a coesão da comunidade.

Figura 9 - Deferentes tipos de panos de pinti, (os que estão em cima são mais caras à relação aos que estão em baixo)



Fonte: Conosaba Blog (2016)³⁸

4.3 Depoimentos dos entrevistados/as sobre o Katchituran

No âmbito deste trabalho, foram coletados quatro (4) depoimentos sobre o ritual do Katchituran, sendo uma participante do sexo feminino e três do sexo masculino, todos pertencentes à comunidade Mandjaku do setor de Caió. Os depoimentos abordam as vivências pessoais, os significados simbólicos e a importância social do ritual, conforme percebidos pelos próprios

³⁸ Disponível em: <http://conosaba.blogspot.com/2016/04/guiné-bissau-ong-recebem-apoio-da-eu.html>.

participantes. Suas falas revelam não apenas experiências pessoais, mas também a maneira como a coletividade constrói, sente e transmite o valor do Katchituran, mostrando por que ele ocupa um lugar tão destacado no imaginário e no cotidiano dos Mandjaku.

Para coletar esses relatos, optei pelo uso de um formulário eletrônico, via Google Forms, no ano 2025. A escolha desse formato foi estratégica, além de garantir a privacidade e o conforto dos respondentes, permitiu que os jovens participassem no seu próprio tempo, sem as pressões de uma entrevista presencial, o que favoreceu relatos mais espontâneos e autênticos. O resultado é um material etnográfico riquíssimo, composto por interpretações internas que iluminam como o grupo entende o Katchituran não apenas como um evento pontual, mas como um verdadeiro rito de passagem, um marcador de identidade coletiva e um elo fundamental na transmissão da memória ancestral. Esses relatos nos ajudam a enxergar o ritual como uma experiência transformadora, que modela a subjetividade e reafirma laços de pertencimento.

O questionário foi estruturado em torno de seis grandes eixos temáticos, que buscam dar conta da complexidade desse fenômeno cultural.

Tabela 15 - Roteiro de entrevistas sobre Katchituran

Sobre o Katchituran	<ul style="list-style-type: none"> • Qual é o seu nome? • Há quanto tempo participou no Katchituran? • O que significa o Katchituran para você? • Como você aprendeu sobre essa cerimônia? • Alguém da sua família já participou? • Na sua opinião, o que torna essa cerimônia tão especial para os Mandjaku do Caió?
Significados e Importância	<ul style="list-style-type: none"> • O que o Katchituran representa na vida das pessoas da comunidade? • Quais são os principais ensinamentos que essa cerimônia transmite? • Você acha que o Katchituran mudou ao longo dos anos? Se sim, como?
Participação na Cerimônia	<ul style="list-style-type: none"> • Quem pode participar do Katchituran? • Tem alguma preparação especial antes? • Os pais querem que seus/as filhos/as passem por essa cerimônia? Por quê? • O que te motivou a participar (ou gostaria de participar)?
Vivências e Experiências	<ul style="list-style-type: none"> • Como foi a sua experiência no Katchituran? • O que mais te marcou? • Quais são os momentos mais importantes dentro da cerimônia? • Tem alguma história ou lembrança especial dessa tradição?

<p>Rituais e Elementos</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Que tipos de ritos fazem parte do Katchituran? • Por que os panos de pente são tão importantes nesse ritual? • O que eles representam? • Tem algum objeto, símbolo ou música que deixa essa cerimônia ainda mais significativa?
<p>Impacto na Comunidade</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Como essa cerimônia influencia a identidade dos Mandjaku? • Você acha que o Katchituran fortalece a união da comunidade? • Como podemos garantir que essa tradição continue forte no futuro?

Fonte: Elaboração própria.

O conjunto dessas reflexões mostra que o Katchituran não é apenas uma cerimônia, mas uma estruturante na vida Mandjaku. Os depoimentos colhidos revelam uma tradição viva, dinâmica, profundamente enraizada no cotidiano e capaz de se reinventar, sempre a partir das vozes e dos olhares de quem a vive intensamente.

• Primeiro depoimento

Gracete Gomes Caomique, 30 anos, filha da tabanca de Tubébe, localizada no setor de Caió, traz um olhar importante para entender o Katchituran. Ela não participou do ritual diretamente, mas acompanhou tudo de perto como espectadora, parente e alguém que pertence à comunidade. Não foi falta de vontade. Segundo ela disse “no momento da minha juventude eu estava estudando no capital Bissau”. E essa ausência já fala sobre mudanças atuais que interferem na presença dos jovens nos rituais tradicionais.

Para Gracete, Katchituran “é um ritual de passagem de jovens para vida adulta, além disso, é um momento de reencontro com colegas e amigos, família e demais conhecido para festejar. Entretanto não só isso, para meninos/as também representam a beleza e cuidado com o corpo”.

O ritual, então, reforça os laços sociais, especialmente quando a comunidade vive espalhada, atravessando processos de migração e redes cada vez mais fragmentadas. Ela também associa o Katchituran à beleza, ao cuidado com o corpo e à estética dos jovens, principalmente das meninas.

Do ponto de vista antropológico, isso importa muito. O ritual não trata só da mudança de status social, ele também constrói publicamente o corpo, a feminilidade e a masculinidade. O corpo ritualizado vira um meio de comunicação, onde disciplina, autocuidado, postura e beleza se mostram diante de todos.

Gracete aprendeu sobre o Katchituran desde pequena, só observando. Fala dela “Aprendi

através das vivenciais desde a minha infância, vendo as primas/os vizinhos/as praticando a mesma cerimônia cada ano, sobretudo, a minha prima materna que morava junto conosco fez esse cerimonia de Katchituran”.

Esse jeito de aprender mostra como a transmissão do ritual é, antes de tudo, é viva e informal vem do convívio, da repetição, de estar presente, mais do que de alguma instrução formal. Mesmo sem participar diretamente, ela absorveu significados, imagens, valores. A socialização ritual não fica só com quem faz o ritual, envolve toda a rede social ao redor.

Na opinião dela, “o ponto mais especial que torna cerimonia para Mandjaku de Caió é a presença dos jovens no local para cumprir o ritual de passagem, e preparativo de material de dança”.

A tumba aparece como espaço central ali, corpos jovens, objetos do ritual e relações sociais se cruzam, se mostram, ganham visibilidade. Quando ela perguntada, O que o Katchituran representa na vida das pessoas da comunidade? Gracete resume o Katchituran com valores “amor, maturidade, postura para vida adulta dos jovens”. Enquanto outros depoimentos falam de coragem e resistência física, ela destaca aspectos morais e relacionais “respeito, educação, cuidado com os mais velhos”. Isso mostra que o ritual opera em várias camadas simbólicas ao mesmo tempo e pode ganhar sentidos diferentes conforme o gênero, a trajetória ou a posição social de cada um. Pensando nas mudanças do ritual ao longo do tempo quando ela foi perguntado você acha que o Katchituran mudou ao longo dos anos? Segundo Gracete, “sim mudou, porque nos últimos anos é difícil para jovens participarem na cerimônia devido a migração para países estrangeiro”.

Gracete enxerga a migração juvenil como um dos principais obstáculos para a participação das novas gerações. Esse ponto bate com outros relatos e abre espaço para uma análise mais ampla, o Katchituran, marcado pelo tempo e pelo espaço da comunidade, agora enfrenta desafios ligados à escolarização prolongada, à mobilidade geográfica e às novas vontades dos jovens fatores que afetam a frequência e a adesão ao ritual. Quando foi perguntada quem pode participar do ritual, ela disse, “pessoas da mesma colegagem, mas as vezes crianças de 5 a 10 anos pode ser escolhida como caçula da colegagem são vestida com os mesmos trajes para acompanhar na cerimônia”.

Do ponto de vista antropológico, isso antecipa a socialização ritual. As crianças já começam a sentir que pertencem ao grupo e vão se preparando simbolicamente para os ciclos futuros de passagem.

Para o Katchituran, tem alguma preparação especial antes? Gracete, fala que “sim, porque

antes de acontecer cerimonia tem alguns preparativos que os pais façam com responsável da tabanca para garantir a segurança dos jovens para que nada aconteça do mal depois da dança”.

Organizar Katchituran, é um processo que ultrapassa a simples organização material do ritual, envolve uma complexa rede de cuidados, expectativas e responsabilidades, sobretudo por parte dos pais e dos líderes da tabanca. Os adultos, especialmente os anciãos, assumem um papel de guardiões atentos, zelando não apenas pela segurança física dos jovens, mas também pela sua integridade espiritual.

No entanto, Gracete observa que nem todos os pais hoje compartilham o mesmo entusiasmo e comprometimento com o Katchituran. Muitos, atravessados por influências externas e novas formas de pensar, acabam se distanciando dos valores tradicionais e, conseqüentemente, deixam de incentivar seus filhos a participar do ritual. Segundo ela, quando foi perguntada, os pais querem que seus/as filhos/as passem por essa cerimônia? Por quê? Ela disse “Sim, mas agora alguns pais com a nova visão da modernidade alguns aceitam mais uns não”. Esse fenômeno revela o inevitável choque entre a força de uma herança cultural viva e a pressão das mudanças sociais contemporâneas, que muitas vezes promovem outros modelos de vida e realização pessoal. O ritual deixa de ser um consenso absoluto, tornando-se um campo de disputa simbólica entre tradição e modernidade, entre o desejo de pertencimento e a busca por novas identidades.

Mesmo sem ter sido iniciada, Gracete expressa uma frustração que transcende o plano individual, ela fala de um vazio que marca não só sua história pessoal, mas também aponta para uma questão mais ampla, o Katchituran não é apenas uma obrigação social, mas um desejo genuíno, uma realização esperada por quem cresce naquele contexto.

Para quem observa de fora, como Gracete, o que mais impressiona é a beleza das meninas e a postura que assumem durante o ritual. Quando foi perguntada, que lhe marcou? Ela simplesmente disse, “a minha experiencia era pouquíssimas por causa da minha idade, o que me marcou foi beleza e a postura das meninas”.

Esse aspecto revela como o corpo, a estética e a performance feminina são centrais, carregando significados profundos sobre maturidade, respeito e pertencimento. Ela foi perguntada, quais são os momentos mais importantes dentro da cerimônia? Ela respondeu, “não me lembro muito bem, porém momentos importantes dessa cerimonia é quando todos jovens vestidos de trajes do ritual num só lugar chamado "tumba" antes de sair para as ruas da comunidade a comemorarem”.

O momento em que as jovens, já trajadas com as roupas ritualísticas, se encontram na tumba

e se preparam para sair às ruas, é carregado de simbolismo. Ali se concentra toda a energia emocional e espiritual do Katchituran, tornando-se uma cena inesquecível, capaz de comover até aqueles que não participam diretamente. A preparação, a expectativa e o orgulho são visíveis em cada gesto, em cada olhar, mostrando que o ritual é também uma celebração pública da coletividade.

Entre os elementos mais marcantes do Katchituran, Gracete destaca “danças, reunião dos mais velho com jovens”. Quando foi perguntada, por que os panos de pinti são tão importantes nesse ritual? O que eles representam? Ela disse que, “é importante porque é usada pelos meninos nas coberturas das barracas e caminho da entrada da casa. Panos para Mandjaku de Caió represente nível social, de cada família”.

O pano de pinte é um verdadeiro símbolo de distinção, sinalizando a posição da família na hierarquia da comunidade e servindo como testemunho visual de conquistas e reconhecimento. Sua presença reforça o papel dos bens materiais como marcadores de identidade e pertencimento, e evidencia como o ritual articula dimensões simbólicas e práticas da vida social.

Ao refletir sobre influência do Katchituran, Gracete afirma que o ritual “influencia bastante a identidade dos Mandjaku, porque ao reiterá-lo fortifica mais na sua permanência”. Isso mostra que Katchituran é uma das forças formadoras da identidade Mandjaku. Ele é uma tradição que, ao ser repetida ano após ano, renova laços, fortalece a coesão comunitária e mantém viva a memória coletiva. Segundo Gracete Katchituran “fortalece afeto, além disso, une toda a comunidade por única causa de amor e festa. Diante das rápidas transformações do mundo contemporâneo, Gracete defende a importância de transmitir conscientemente o valor dessas práticas às novas gerações, promovendo uma pedagogia cultural capaz de resistir ao esquecimento e à diluição das tradições. De acordo com ela, “é continuar repassar a importância da tradição para os mais jovens”.

Mesmo não tendo vivenciado pessoalmente o ritual, o relato de Gracete Gomes Caomique evidencia com força o alcance do Katchituran, trata-se de um ritual total, que ultrapassa a experiência individual para se inscrever profundamente na memória, no desejo e na identidade coletiva dos Mandjakus de Caió.

- **Segundo Depoimento**

Carlos Pereira, 38 anos, natural, Calequisse, e neto de Caió, especialmente na tabanca de Caiomete.

Desde a adolescência, Carlos foi gradualmente introduzido ao universo do Katchituran. Inicialmente como “espetador e na minha juventude como envolvido em organizações do ritual em meados de 2010”. Seu depoimento evidencia como o ritual funciona como um processo contínuo de socialização, os jovens não apenas assistem, mas se tornam protagonistas de uma experiência que exige envolvimento emocional, físico e espiritual. O Katchituran, portanto, não é um evento limitado a um dia ou a uma série de gestos simbólicos, mas um percurso extenso, que demanda preparação, dedicação e maturação coletiva.

Segundo Pereira mostra que:

Na tradição e costumes de Mandjaku de Caio, existem variedades de rituais, e uma delas é ritual de Katchituran que é feita em cada geração, ou seja, ciclo de idade de adolescência e juventude. É um ritual de passagem em que os adolescentes e juventudes começam assumir uma certa autonomia e responsabilidade em dirigir suas próprias vidas e resolver seus problemas tanto a nível de coletividade socialmente como também no plano espiritual em alguns aspectos. A manifestação do ritual é antecedido por umas sérias de arranjos e acertos em busca de antever os imprevistos também resolver algumas situações pendentes como pequenas cerimônia coletivas ou pessoas, que se não fossem resolvidos antes podem pôr em causa a realização ou impedimento de certas jovens a participar nesse ritual. Até própria marcação da data do ritual é negociável e não pode ser a data qualquer habitualmente acontecem no mês dezembro, ou seja, na época da colheita de arroz. O significado simbólico do ritual para quem organiza e prática é de extrema relevância do ponto de vista sociocultural, pois é uma demonstração de bravura e ousadia pois nessa época se faz frio na. Guiné Bissau, sendo que o ritual é praticado no período da tarde e os participantes só usam short no caso dos meninos enquanto as meninas usam uma espécie da banda que é feita de pano de pinte para cobrir partes íntimas e sutiã. Tantos meninos e meninas usam também acessórios e bijuterias enfeitadas e penduradas pelo corpo. Em seguida saem dançar acompanhados de ritmos de tambores nesse caso são acompanhados pelas colegas da mesma idade que são aceites o direito de molhar os que praticam ritual com água fria e no final de uma semana da cerimônia do ritual os vencedores serão os mais resistem água fria. Uma questão importante que é parte do ritual é construção de um quarto de cada participante de sexo masculino feito só de pano de pinte, uma corda amarada em umas árvores de uma ponta para outra ponta de outra árvore cheio de pano penduradas uma bandeira também feita de pano de pinte. Nesse caso quanto mais esse quarto simbólico levar pano é um sinal de que esse participante é querido e amado pelos seus parentes e familiares e isso pode lhe dar mais visibilidade e admiração por muitos. É ali que pode surgir namoro ou até casamento a depender. Sendo como um dos rituais de passagem os participantes saem com mais status social e mais responsabilidade. Os rituais nesse contexto específico acompanham os indivíduos por toda vida e não é um ato isolado, pois envolve todo tecido social, o que permite compreender ritual como uma atividade de manutenção e da construção de identidade sociocultural duma sociedade (Carlos Pereira).

Carlos mostra que a sua vivência no ritual é valioso, segundo ele:

Experiência foi boa, pois tive oportunidade de vivenciar ativamente nos atos preparatórios onde ganhei conhecimentos de como as coisas funcionam e quanto isso é valioso para vida de um jovem, ou seja, é um ato de inserção coletiva na vida de comunidade. E infelizmente o que mais me marcou é o meu impedimento de praticar os atos finais do ritual, pois fiquei sabendo disso logo nos primeiros dias de preparativos sendo uma questão que não podia resolver dentro de limites de tempo que decorria ritual final (Carlos Pereira).

Passar por essa exclusão parcial não tira o peso do ritual. Pelo contrário, mostra o quanto ele é levado a sério, coletivo e exigente. O Katchituran não se molda ao desejo de cada um; ele segue regras que garantem sua força simbólica. Mesmo sem chegar ao final, a experiência contada aqui prova que o ritual estrutura, ensina, cria laços e consciência comunitária mesmo quando surgem tensões ou obstáculos pelo caminho.

- **Terceiro Depoimento**

Fefé Quintino Gomes, 39 anos, filho de tabanca de Tubébe do setor de Caió.

Gomes disse, “comecei a participar no Katchituran desde os meus 15 anos”. Quando foi perguntado, o que significa Katchituran? Ele disse, “Katchituran para mim, significa muita coisa. Identifico-me nele por fazer parte da minha identidade cultural. Na minha aldeia (Caió) Katchituran é uma das cerimônias culturais que aglomera toda comunidade durante 3 dias de festejo”.

Gomes, mostra que Katchituran é algo que se aprende pela convivência, pelo exemplo dos mais velhos, e pela repetição dos gestos e símbolos que marcam o cotidiano da comunidade. Isso evidencia quando foi perguntado, Como você aprendeu sobre essa cerimônia? Alguém da sua família já participou? Ele respondeu:

Eu nasci e cresci vendo meus mais velhos a comemorarem Katchituran. O irmão mais velho foi Nassin uran por ser alto, no desfile de Katchituran é Undiga há pessoa que fica a frente e a rainha atrás dele e os colegas a despejarem bidões de água neles para ver se tremem de frio ou não, de salientar que katchituran faz se no inverno. Se conseguirem resistir ao frio e não tremerem, são chamados de valentes, corajosos e toda família fica contente (Fefé Quintino Gomes).

Para Gomes, o Katchituran transcende a ideia de uma simples cerimônia ritualística. Ele representa momento em que o indivíduo se reconhece plenamente como parte de uma coletividade histórica, portadora de uma cultura e de valores próprios. Um aspecto central destacado por Gomes é o caráter profundamente vivencial do aprendizado do Katchituran. Desde pequeno, ele presenciava os mais velhos participando dos rituais e, através da observação direta, foi incorporando práticas, gestos, símbolos e sentidos. Esse processo de aprendizagem não é formal ou escolarizado, mas acontece no contato direto, na repetição e na experiência compartilhada. Gomes menciona com orgulho o irmão mais velho, que ocupou a posição de nasin uran uma função de destaque durante o desfile ritualístico. A lembrança reforça a importância do corpo, da performance e da resistência física como elementos centrais no Katchituran. Enfrentar o frio intenso, especialmente quando os participantes são molhados com água gelada durante o inverno,

é visto como uma prova pública de coragem, maturidade e autocontrole emocional. Aqueles que resistem sem tremer são reconhecidos como valentes, adquirindo prestígio não apenas para si mesmos, mas também para suas famílias, projetando honra e respeito em toda a rede de relações.

Sob a ótica antropológica, esse componente de teste físico e emocional se conecta diretamente à lógica dos ritos de passagem: são momentos em que o corpo e as emoções são desafiados, assinalando que o indivíduo está pronto para assumir novas funções e responsabilidades sociais. A coragem demonstrada no ritual não é apenas uma qualidade individual, mas se irradia, ampliando o prestígio do jovem, de sua família e de toda a mandjuandadi.

Outro elemento de destaque no relato é a dimensão estética do Katchituran, especialmente no que diz respeito à indumentária. Quando foi perguntado, na sua opinião, o que torna essa cerimônia tão especial para os Mandjaku do Caió? Gomes enfatiza que “é a maneira de vestir, durante katchituran todos os participantes vestem pano. E é bonito ver aquilo. É a representação total da nossa cultura que é a nossa identidade”.

Por outro lado, Gomes mostra que os participantes se vestem com pano de pinte, criando um cenário visual impactante que sintetiza a riqueza da cultura Mandjaku. No plano simbólico, o Katchituran representa muito mais do que uma celebração, ele é um verdadeiro ato de união comunitária, valorização da identidade e homenagem aos antepassados. Segundo Fefé o ritual, “representa momento da união, da valorização de aquilo que é a nossa identidade e a honra aos nossos ancestrais”.

Gomes resume esse sentimento em uma frase recorrente entre os Mandjaku, “podes sair de Caió para qualquer sítio no mundo, mas Caió nunca sairá de ti”.

Katchituran nos faz refletir sobre quem somos nós, de onde saímos e para onde queremos ir, o slogan é *podes sair de Caió para qualquer sítio no mundo, mas a Caió nunca sairá em tí, quer dizer, por onde quer que estejamos sempre vamos ser de lá e katchituran vai ser sempre a nossa identidade* (Fefé Quintino Gomes).

Essa máxima revela a força da memória coletiva e do pertencimento ao território, mostrando como o ritual atua como elo permanente entre cada pessoa e sua origem, mesmo diante de processos migratórios ou transformações sociais. O Katchituran, assim, funciona como um guardião da identidade, mantendo vivas as tradições e o sentimento de pertencimento, independentemente das mudanças externas.

Gomes também demonstra lucidez ao comentar sobre as transformações do ritual ao longo do tempo. Ele observa mudanças significativas, especialmente no desfile e nas roupas.

Antigamente, o nasin uran usava couro de vaca, enquanto as mulheres cobriam-se apenas com um lenço, valorizando a estética corporal e o simbolismo ancestral. Ele afirma que:

Katchituran mudou muito ao longo dos anos sim, até o desfile é diferente. Antigamente Nassin uran vestia de couro de vaca e a rainha usava só um lenço para cobrir partes íntimas. A parte de trás fica descoberta. Para mostrar bela forma que ela tem mas agora, nasin uran veste calção e a rainha um colam (Fefé Quintino Gomes).

Hoje, devido a novas normas sociais e influências externas, os homens optam por calções e as mulheres por colãs, adaptando-se às expectativas contemporâneas de pudor e respeito. Longe de enfraquecer o ritual, essas mudanças evidenciam a capacidade de adaptação da tradição, provando que o Katchituran é uma prática viva, que dialoga com o presente sem perder sua essência.

A participação no Katchituran, por sua vez, é seletiva e regulada por critérios espirituais e morais. Apenas membros da mandjuandadi que manifestam interesse e recebem autorização podem participar, sendo necessário consultar os mais velhos e os espaços sagrados, como a cama de cansaré. Quando foi perguntado, quem pode participar do Katchituran? Ele disse:

Participa no katchituran a pessoa que faz parte de mandjuandadi, a pessoa manifesta a intenção de participar, mas antes os mais velhos vão cortar galinhas ou perguntarem na cama de cansaré se a pessoa pode participar, e só depois disso que ela é liberada a participar. Caso contrário ela não vai participar (Fefé Quintino Gomes).

Esse processo restrito reforça o caráter sagrado do ritual, deixando claro que nem todos podem ingressar automaticamente. Antes de organizar o ritual de Katchituran, Fefé afirma que, “alguns animais são sacrificados nessa preparação até eles informarem que podemos organizar o desfile de katchituran”.

Os anciãos, por meio de sacrifícios e rituais preparatórios, garantem a legitimidade, proteção espiritual e continuidade da cerimônia, assegurando que o Katchituran mantenha seu papel central na vida dos Mandjaku. Quando foi perguntado por que os pais querem que seus/as filhos/as passem por essa cerimônia? Gomes disse, “porque todo pai quer que os seus filhos conheçam a sua realidade e a sua cultura primeiro antes de conhecer outra cultura e viver outra realidade”.

Ver os pais ali, participando ativamente do ritual, transmite de imediato não só o orgulho de ver seus filhos inseridos na tradição, mas também o peso enorme da responsabilidade que carregam sobre os ombros. Eles entendem que são guardiões de um legado que vai muito além do

simples repasse de costumes, querem garantir que cada criança realmente absorva as raízes, a essência da cultura Mandjaku, antes mesmo de se aventurar e se abrir para o mundo exterior. Para eles, o ritual é o fio que costura as gerações e mantém a estrutura da comunidade firme diante das mudanças do tempo. Não se trata apenas de uma cerimônia ou de um momento festivo é um mecanismo profundo de educação, socialização e transmissão de valores, capaz de mostrar, de forma concreta e sentida, o que significa pertencer àquele povo. Através do ritual, cada geração aprende não só sobre o passado, mas também sobre o seu papel no presente e a responsabilidade de levar adiante essa herança.

O motivo que fez Gomes participar no Katchituran segundo ele, “a boa organização de katchituran sempre me motivou a participar, aquela união a volta da cultura é simplesmente genial”.

Quando Gomes compartilha sua experiência pessoal, as palavras ganham um peso emocional que ultrapassa a simples narrativa. Vestir as roupas típicas do ritual, atravessar o espaço público sob os olhares atentos da comunidade, escutar o nome ecoando na voz dos parentes tudo isso vai muito além de um rito de passagem formal. É uma vivência marcante que penetra fundo, moldando a autoestima, reforçando o sentimento de pertencimento e solidificando a identidade individual e coletiva. De acordo com Gomes, “estilo vestimenta me marcou muito, é um dos momentos que me sinto eu mesmo. Sentia me estar com as pessoas com quem me identifico”.

Essas experiências não dependem de registros fotográficos ou de lembranças contadas por outros. Elas ficam gravadas no corpo, na memória sensorial e afetiva, porque são sentidas com intensidade é como se cada gesto, cada som, cada cheiro se transformasse em uma marca indelével na pele e no coração. Assim, o ritual constrói memórias vivas, que acompanham cada indivíduo ao longo da vida e continuam a ecoar em sua trajetória.

Os momentos mais importantes dentro da cerimônia de Katchituran, segundo Gomes, é “durante o desfile, quando vês a sua família ao lado a gritarem o teu nome é, emocionante”.

Os ritos que fazem parte do Katchituran segundo Gomes “são sacrificados animais e bebemos vinho de Palmo”.

Os sacrifícios dos animais não é apenas um ato de oferta, mas carrega significados profundos de renovação, respeito e conexão com os ancestrais. Quando ele foi perguntado por que os panos de pente são tão importantes nesse ritual? O que eles representam? Ele disse que, “os panos de pente representam toda a cerimônia, é através deles que nos sentimos únicos e verdadeiros”.

Tem algum objeto, símbolo ou música que deixa essa cerimônia ainda mais significativa?

“Sim, há canções que as mulheres cantam para com seus familiares. Não é uma coisa específica. Cada qual é livre de cantar a maneira dela para agradar ou fazer ir as coisas.

Os cantos femininos, personalizados para cada participante, expressam o carinho, o reconhecimento e a singularidade de cada um dentro do grupo. As músicas desempenham um papel central e quase mágico: tornam-se uma linguagem simbólica que transcende as palavras, despertando emoções profundas, criando laços entre os presentes, e até estabelecendo uma ponte com o mundo espiritual. A espontaneidade desses cantos, que não seguem regras rígidas, é justamente o que lhes dá força e autenticidade cada ritual é único, cada melodia carrega nuances irrepetíveis, alimentando a dinâmica e a vitalidade da tradição.

Para Gomes, nenhum outro acontecimento se iguala ao instante do desfile durante a cerimônia de Katchituran. Segundo ele, “durante o desfile, quando vês a sua família ao lado a gritarem o teu nome é, emocionante”. É um momento de intensidade rara, marcado por uma emoção avassaladora, especialmente quando, no meio do burburinho e da celebração, ele avista sua família ao lado, vibrando, gritando seu nome com orgulho e alegria. Essa imagem fica gravada na memória, reverberando por muito tempo depois. Não se trata apenas de um reconhecimento individual; é como se cada grito, cada gesto de apoio, reforçasse laços que foram tecidos ao longo de gerações. Gomes sente, naquele minuto, que carrega consigo não só a própria história, mas a de toda uma rede de relações família, amigos, vizinhos, a comunidade inteira. O orgulho é tanto que quase se materializa no ar, criando uma atmosfera de pertencimento, de continuidade, de força coletiva. O Katchituran, nesse sentido, é uma celebração do vínculo, um momento em que cada indivíduo se reconhece como parte essencial de um todo maior.

Os rituais que compõem o Katchituran são carregados de simbolismo. O sacrifício de animais, por exemplo, não é visto apenas como um gesto tradicional, mas como uma ponte entre o presente e o passado, um elo de respeito com os ancestrais. Da mesma forma, o vinho de palma não é apenas uma bebida festiva, mas um símbolo de renovação, de continuidade da vida. Gomes percebe em cada gesto, em cada oferenda, um diálogo silencioso com aqueles que vieram antes. Oferecer algo dentro do Katchituran significa reafirmar que a linhagem permanece viva, que os ancestrais seguem presentes, guiando e protegendo. A espiritualidade não é apenas um pano de fundo, mas o alicerce invisível que dá sentido a cada detalhe da cerimônia. É um lembrete constante de que a existência individual está entrelaçada com uma herança espiritual profunda, que precisa

ser honrada e renovada a cada geração.

Quando perguntam a Gomes sobre os panos de pinti, de acordo com ele, “os panos de pinte representam toda a cerimônia, é através deles que nos sentimos únicos e verdadeiros”.

Vestir o pano de pinti, faz com que cada pessoa se sinta única, integrada, legítima.

Outro aspecto essencial do Katchituran está nas músicas, que sempre brotam das vozes femininas.

Não há uma canção fixa, um repertório determinado Segundo Fefê, “há canções que as mulheres cantam para com seus familiares. Não é uma coisa específica. Cada qual é livre de cantar a maneira dela para agradar ou fazer ir as coisas”.

Cada mulher canta conforme sente, improvisando melodias e versos, buscando expressar votos de felicidade, proteção, prosperidade para quem está sendo homenageado. Essas músicas são criadas para cada pessoa, carregando uma dose imensa de carinho, respeito e reconhecimento da singularidade de cada participante.

Gomes também ressalta que o impacto do Katchituran vai muito além dos limites físicos de Caió. O ritual serve como ponte entre a comunidade local e outros espaços, levando a cultura Mandjaku para além de suas fronteiras e mostrando sua capacidade de adaptação e expansão. Ao mesmo tempo, o Katchituran fortalece os vínculos internos, criando oportunidades para que o povo se reúna, compartilhe desafios, resolva conflitos e exercite a solidariedade. Segundo Fefê, “katchituran consegue unir todo mundo a volta dos preparativos e nesses preparativos são analisados os problemas da comunidade”.

É um espaço de diálogo, de escuta e de construção conjunta de soluções, o que revela o potencial transformador do ritual não apenas como prática cultural, mas como instrumento de organização e coesão social. Gomes defende com convicção a necessidade de manter essa tradição viva, mesmo que ela assume novas formas para dialogar com os tempos atuais. Ele entende que, garantir que essa tradição continue forte no futuro, “é continuar a fazê-la mesmo que seja de forma moderna, porém para mim o essencial é não pararmos para o bem das gerações vindouras”.

Gomes nos mostra que, se o ritual se perder, não será apenas uma prática que desaparecerá, mas toda uma rede de sentidos, saberes e afetos que deixará de ser transmitida, causando uma perda irreparável para as gerações futuras.

No fim o depoimento de Gomes revela que o Katchituran, se reinventa, se adapta, responde às mudanças sem abrir mão de sua essência. Isso mostra que tradição e transformação não estão em conflito, mas convivem e se alimentam mutuamente, garantindo a continuidade e a vitalidade

da identidade dos Mandjakus de Caió. É nessa convivência dinâmica entre antigo e novo, entre permanência e renovação, que a vida coletiva encontra sentido e força para atravessar o tempo.

- **Quarto Depoimento**

Rucas Domingos Caceroe, 32 anos natural de Caió, tabanca de Caiomete. Participou no Katchituran há nove (9) anos atrás.

Para Rucas, o Katchituran,

É uma dança étnica e cultural que se pratica e transmite de geração em geração, ou seja, essa dança é um marco histórico na comunidade de Mandjaku de Caió, pois nota-se que os praticantes são mais ativos no que diz respeito a identidade cultural Mandjaku (Rucas Domingos Caceroe).

O Katchituran atua como um selo simbólico de distinção, participar dele não só garante reconhecimento social e legitimidade moral, como também fortalece o senso de solidariedade e responsabilidade mútua dentro da comunidade.

Rucas relata que seu primeiro contato com a cerimônia veio através de sua família, um vínculo que remonta às gerações anteriores. Ele conta que um de seu tio já havia tomado parte no ritual, e foi assim, dentro do ambiente doméstico, que o conhecimento foi sendo transmitido, de pais para filhos, tornando-se parte fundamental da identidade familiar. Essa transmissão oral, repleta de histórias e ensinamentos, garantindo que os valores e práticas da cerimônia permanecessem vivos ao longo do tempo. Segundo ele, “aprendi através da minha família. Sim alguém da minha família já participou, o meu Tio”.

Ao ser questionado sobre o motivo dessa cerimônia ter tamanha relevância para os Mandjaku do Caió, Rucas enfatiza o papel central dos “saberes ancestrais”. Para ele, o que confere valor e significado à tradição é justamente esse legado de conhecimento antigo, preservado e repassado pelos mais velhos da comunidade. Esses anciãos, com sua experiência e sabedoria, funcionam como guardiões, assegurando que os rituais, os símbolos e os ensinamentos não se percam diante das mudanças do mundo moderno.

Rucas acredita que participar da cerimônia “é uma forma de se conectar com as raízes”, de reafirmar a identidade Mandjaku e de fortalecer os laços entre as gerações. Ele ressalta que, para além do aspecto religioso ou espiritual, a cerimônia representa também um espaço de “aprendizado e de união, onde os mais jovens podem ouvir histórias, compreender os valores do grupo e sentir orgulho de sua herança cultural”. Dessa forma, a tradição se renova constantemente, tornando-se

um elemento vivo e essencial para a coesão e a continuidade do povo Mandjaku do Caió.

Quando indagado sobre a singularidade do Katchituran para os Mandjaku de Caió, Rucas é categórico ao afirmar que são “os saberes ancestrais” que conferem ao ritual sua importância.

O ritual orienta comportamentos, ensina o respeito aos mais velhos, reforça o senso de dever coletivo e molda a ética social. Para Rucas, esse processo educativo é fundamental, pois proporciona não só o domínio das técnicas da dança, mas, sobretudo, a compreensão do próprio papel na história e no universo Mandjaku.

Segundo Rucas, “pode participar na Katchituran os jovens que assumem a Tumba durante 6 anos de mandato”. Isso revela uma dimensão organizacional, disciplinar e até política do ritual.

Rucas destaca que só ingressou no Katchituran graças ao incentivo familiar, o que sublinha o papel da família na mediação entre o indivíduo e a tradição. Segundo ele, “o motivo foi a minha família que me incentivou ao longo do processo, ou seja, preparação para a dança”.

O envolvimento da família durante todo o processo evidencia que a decisão de participar ultrapassa o âmbito individual, tornando-se uma questão de honra e prestígio coletivo. Nesse sentido, o acompanhamento e incentivo da família extensa mostram o ritual como um momento de afirmação pública e de fortalecimento dos laços comunitários.

Para ele, a experiência foi extremamente positiva, especialmente pelo aprendizado obtido junto aos anciãos, que transmitem lições de ancestralidade, moralidade e visão de mundo.

“A experiência foi boa e o que mais me marcou foram os ensinamentos que os mais velhos nos repassaram sobre ancestralidade”.

Isso reforça o caráter do ritual como espaço privilegiado de educação integral moral, social e cosmológica aonde o aprendizado vai além da técnica e alcança a compreensão profunda do próprio lugar no cosmos Mandjaku.

Entre os episódios mais marcantes de sua vivência, Rucas recorda “o último dia da dança, pois normalmente esse dia a família inteira se encontra para dar o suporte ao dançarino”.

Essa celebração é carregada de representatividade, ao mesmo tempo, uma reafirmação de pertencimento e uma legitimação de novos papéis dentro da comunidade. Outro elemento que ele destaca na sua lembrança quando ele participou no ritual é o “Utadju”, um recinto coberto com panos de pente onde são depositadas contribuições solidárias da comunidade. Essa prática demonstra como as dimensões materiais do ritual, profundando e criando uma rede de solidariedade, reciprocidade e prestígio social que sustenta o Katchituran como uma das principais

instituições da vida Mandjaku.

A partir do relato de Rucas, o Katchituran emerge como uma manifestação cultural singular, destacando-se especialmente pela exibição dos panos de pinti, de alimentos como arroz, batata e mancara (amendoim). Os panos de pinti, por sua vez, ganham destaque especial nesse contexto, mais do que adornos, são verdadeiros marcadores de status social, simbolizando coragem, empenho coletivo e o reconhecimento público concedido à família do dançarino. Eles funcionam como uma forma visual de narrativa, contando histórias de superação, solidariedade e respeito dentro da comunidade. Segundo Rucas, “os panos de pente representam que a família do dançarino é valente e trabalhadora”.

Outro elemento central no ritual de acordo com Rucas, é o “Umpan”, a cinta de couro de vaca usada na cintura, que não apenas valoriza a estética corporal durante a dança, mas também evoca ideias de força, resistência e maturidade.

O impacto do Katchituran na vida comunitária, segundo Rucas, “essa cerimônia faz às pessoas se conhecerem e se sentirem mais conectado”. Ele mostra que, por meio dele, pessoas de diferentes famílias, tabancas e gerações se encontram, compartilham experiências e renovam laços de solidariedade.

Rucas afirma que, a vitalidade dessa tradição depende do reconhecimento e da “valorização da identidade cultural”, o que implica enxergar o Katchituran não apenas como um ritual, mas como um patrimônio indispensável. Ele é visto como um pilar essencial da vida social Mandjaku em Caió, servindo tanto como uma fonte de orgulho quanto como um espaço de aprendizagem e reafirmação dos valores coletivos. Dessa forma, a continuidade do Katchituran está intrinsecamente ligada à capacidade da comunidade de preservar, celebrar e transmitir seu legado cultural às próximas gerações, assegurando que o sentido profundo desse ritual permaneça vivo e pulsante no coração do povo Mandjaku.

- **Reflexão Pessoal**

Neste trabalho, busquei entender o Katchituran como um ritual cheio de camadas, onde corpo, estética, espiritualidade, ancestralidade e organização social se entrelaçam no universo Mandjaku. A análise focou nos rituais de passagem, nas performances do corpo, nos panos de pinti, nos objetos do ritual, nas relações familiares e comunitárias, e nos sentidos que a dança, a resistência física e a proteção espiritual têm para quem participa. O que ficou claro ao longo do

caminho é que o Katchituran vai muito além de uma celebração festiva. Ele funciona como um sistema simbólico que estrutura a vida social, onde se criam identidades, hierarquias, pertencimentos e memórias coletivas.

Ainda assim, reconheço que este trabalho não dá conta de toda a complexidade do Katchituran. Faltou tempo, recursos, acesso a certas informações do campo, por isso, algumas dimensões do ritual ficaram de fora. Não consegui tratar em profundidade, por exemplo, da variedade de alimentos presentes no ritual, das diferenças entre práticas cerimoniais em diferentes lugares, nem de outros objetos e saberes que também fazem parte dessa manifestação.

Então, o que apresento aqui é um recorte possível um registro e interpretação daquilo que consegui observar, documentar e analisar durante a pesquisa. Longe de esgotar o assunto, este estudo abre espaço para novos questionamentos. Seguir com a pesquisa em nível de doutorado vai permitir ampliar o olhar, trazer novos dados de campo, detalhar aspectos que ainda ficaram superficiais e acompanhar as mudanças que o Katchituran vem atravessando como a entrada de novos alimentos, objetos e práticas no ritual.

Enfim, enxergo este estudo como uma etapa dentro de um caminho longo, guiado pelo respeito ao saber Mandjaku. Ele é também uma tentativa de construir uma etnografia que reconhece seus próprios limites, mas não deixa de reafirmar a importância de seguir pesquisando para mergulhar, cada vez mais fundo, na riqueza e na vitalidade do Katchituran.

Parte II: O Ritual de Iniciação no Candomblé (Yawô)

4.4 Etapas da pesquisa e roteiro de entrevistas

É fundamental detalhar o momento e as condições em que se deu esta etapa da pesquisa, especialmente considerando que o trabalho de campo se estendeu ao longo de quatro (4) meses, cobrindo um período significativo entre setembro e dezembro. Nesse período indicado, foram feitas diferentes modalidades de coleta de dados: entrevista presencial realizados em diferentes locais de acordo com disponibilidade dos participantes; e pesquisa online por meio de formulário eletrônico. Durante esse percurso, a pesquisa concentrou-se na compreensão do ritual de Yawô no Candomblé, buscando analisar de que maneiras esse ritual contribui para a construção e a reafirmação das identidades do terreiro do Candomblé. Todo esse processo investigativo foi conduzido sempre a partir das narrativas, histórias de vida e experiências de pessoas que vivem, refletem e atuam diretamente nesse universo religioso, garantindo a centralidade de suas vozes na produção do conhecimento.

A realização das entrevistas foi pensada de forma flexível e adaptativa, respeitando as especificidades de acesso, a disponibilidade de tempo e o contexto particular de cada participante. Essa abordagem sensível às realidades individuais garantiu que a participação fosse viável e confortável para todos, além de contribuir para a diversidade de perspectivas. Ao todo, conduzi dez (10) entrevistas, utilizando diferentes formatos: três (3) delas ocorreram presencialmente, permitindo uma interação mais direta e espontânea; outras duas (2) foram realizadas on-line por meio do Google Meet, o que facilitou o contato com participantes que residiam em localidades distantes; uma (1) entrevista foi feita pelo WhatsApp, aproveitando a praticidade desse recurso para quem tinha menos disponibilidade de agenda ou acesso limitado a plataformas de videoconferência; e, por fim, quatro (4) entrevistas foram respondidas via formulário eletrônico, o que possibilitou maior autonomia aos participantes para expressarem suas ideias com calma e profundidade. Entre os dez (10) participantes dessa pesquisa oito (8) são iniciados no Yawô e os dois (2) são frequentadores não iniciados. Isso enriqueceu o material empírico, trazendo uma diversidade e densidade difíceis de conseguir de outro modo.

Dentro desse grupo de oito (8) iniciados, temos Yalorixá, que lidera hoje o Terreiro de Mãe Amara, Ilê Obá Aganjú Okoloyá. Sua fala mostra memória, autoridade religiosa e a força da ancestralidade. Os outros iniciados ocupam diferentes funções no dia a dia do terreiro, e juntos

formam um mosaico de vozes que mostram as várias faces da iniciação.

Além deles, dois participantes não iniciados também entraram na pesquisa. A presença deles foi tão relevante quanto a dos iniciados. Mesmo sem terem passado pelo ritual formal, esses dois mantêm uma ligação constante com o terreiro. Estão sempre presentes nos rituais, nas festas abertas, na vida em comunidade. Essa vivência dá a eles um olhar sensível sobre o significado do Yawô e sobre como se constrói o pertencimento dentro do Candomblé.

Ter esses perfis variados ajudou a compreender o ritual não só a partir de quem vive a iniciação, mas também pelo ponto de vista de quem acompanha, aprende e se conecta ao terreiro por outros caminhos.

Essa variedade metodológica ampliou consideravelmente o alcance da pesquisa, além de respeitar as particularidades, ritmos e preferências de cada interlocutor, enriquecendo o corpus de dados com diferentes formas de expressão.

O tempo dedicado a cada entrevista variou de acordo com o formato e o fluxo da conversa, mas, em geral, as interações sejam presenciais ou virtuais demandaram entre 37 e 110 minutos cada. No total, os encontros presenciais e on-line somaram impressionantes 278 minutos e 12 segundos de gravações, que constituem o núcleo do material empírico desta investigação. As respostas fornecidas pelos formulários eletrônicos vieram complementar esse conjunto, trazendo outras dimensões e aprofundando as reflexões levantadas nos diálogos orais. Esse mosaico de fontes permitiu uma análise mais densa e plural, fundamental para captar a riqueza e a complexidade dos sentidos compartilhados no contexto do Candomblé.

Para estruturar as entrevistas, utilizei questionário semiestruturado, dividido em blocos temáticos que serviram como guias para o diálogo. Essa estratégia permitiu direcionar a conversa para questões-chave da pesquisa, sem, no entanto, engessar ou limitar as falas dos participantes (Marconi e Lakatos, 2010). Pelo contrário, procurei sempre abrir espaço para que cada pessoa trouxesse livremente suas memórias, impressões e interpretações singulares, valorizando as subjetividades e promovendo uma escuta atenta e respeitosa. O roteiro se mostrou fundamental não apenas para garantir uma certa uniformidade nos temas abordados, facilitando comparações e análises posteriores, mas também para permitir que emergissem novas questões e recortes a partir das próprias experiências dos entrevistados. Esse material serviu de base tanto para a condução dos encontros quanto para a organização e análise dos resultados, que são apresentados e discutidos nesta parte do capítulo, sempre buscando evidenciar a riqueza e a diversidade das vozes que

compõem o universo do Candomblé e do ritual de Yawô.

Tabela 16 - Roteiro de entrevistas sobre rito de Yawô

Identificação do Entrevistado/a	<ul style="list-style-type: none"> • Qual é o seu nome? • Qual a sua relação com o terreiro (mestre, mestra, iniciado, frequentador)? • Há quanto tempo participa do Candomblé?
Para Babalorixá e Yalorixá	<ul style="list-style-type: none"> • Como é conduzido o processo de iniciação Yawô no seu terreiro? • Quais são os principais ensinamentos transmitidos aos iniciados durante esse período? • Há variações nos rituais de iniciação entre diferentes nações do Candomblé? • Como se dá a preparação espiritual e física de um Yawô antes da sua apresentação pública? • Qual o papel dos orixás nesse processo? • Que desafios são enfrentados na preservação dos rituais de iniciação tradicionalmente?
Para Iniciados/as	<ul style="list-style-type: none"> • Como você descreve sua experiência como Yawô? • Como foi sua preparação antes da iniciação? • Quais mudanças você percebeu em sua vida desde sua iniciação? • Qual a importância da comunidade nesse processo? • Como é o convívio com os mais velhos e demais membros do terreiro após sua iniciação?
Para Frequentadores(as) não iniciados(as)	<ul style="list-style-type: none"> • Como você percebe a importância do rito de iniciação Yawô dentro do terreiro? • Qual a sua visão sobre o impacto da iniciação na vida dos que passam por esse processo? • O que você acredita ser o papel do Yawô na continuidade das tradições do Candomblé?
Reflexão Geral	<ul style="list-style-type: none"> • Quais são os desafios para manter esses rituais vivos diante das transformações sociais? • Há algo que você acredita ser essencial destacar sobre o rito de iniciação Yawô?

Fonte: Elaboração Própria.

4.5 Pesquisa do Campo: vivência e aprendizado

Durante o desenvolvimento da pesquisa, tive a oportunidade de mergulhar de uma forma significativa e próxima no cotidiano do Terreiro de Mãe Amara - Ilê Obá Aganjú Okoloyá,

localizado no bairro de Dois Unidos, em Recife. A história desse terreiro é longa e profundamente enraizada: trata-se de um espaço não apenas antigo, mas amplamente reconhecido, sendo considerado Patrimônio Cultural de Pernambuco. Isso lhe confere um papel fundamental na preservação da memória e das tradições afro-brasileiras, especialmente diante dos desafios contemporâneos que ameaçam a continuidade desses saberes. O Terreiro de Mãe Amara de tradição nagô, conforme já tinha colocado na introdução, ele foi fundado em 18 de junho de 1945 pela Yalorixá Amara Mendes da Silva. Hoje com 80 anos de existência, se destaca como um dos lugares que resistem à diluição cultural e mantêm vivas, cotidianamente, as práticas ligadas à ancestralidade.

Desde o primeiro contato, ao me apresentar como pesquisador, fui recebido com uma hospitalidade notável, marcada por respeito mútuo e um forte senso de responsabilidade coletiva. Esse acolhimento não foi apenas protocolar, ele expressa um valor crucial da filosofia de vida presente no terreiro, onde o pertencimento se constrói a partir do cuidado com o outro e do reconhecimento das diferenças. A confiança depositada em mim permitiu que eu me inserisse gradualmente na dinâmica diária do espaço, indo além das entrevistas formais. Pude participar de atividades e vivenciar momentos importantes, o que foi essencial para absorver de maneira mais profunda como se desenrolam os rituais, como se formam as redes de solidariedade e como se transmite a memória coletiva.

O terreiro segue uma organização matrilinear, o que significa que a liderança e a transmissão de saberes se dão, predominantemente, através das mulheres, preservando uma linhagem religiosa que valoriza a ancestralidade feminina. Segundo relatos dos mais velhos e registros internos, a fundação do terreiro foi uma trajetória de resistência do longo tempo. Apesar dessa longa história, a configuração que se observa hoje existe há cerca de 80 anos, resultado de processos de transformação interna, acolhimento de novas gerações e adaptação às mudanças sociais e políticas do entorno. O Terreiro de Mãe Amara, nesse contexto, tornou-se referência não só no campo religioso, mas também como polo cultural e comunitário, reconhecido por receber pessoas de diferentes origens e por manter vivas práticas tradicionais que muitas vezes desaparecem em outros contextos urbanos.

Uma das dimensões que mais me chamou a atenção durante a convivência foi a divisão de tarefas muito bem demarcada entre os membros. Cada área do terreiro desde as obrigações religiosas, como o preparo dos rituais e a condução das cerimônias, até setores como a cozinha e

as funções administrativas possui responsáveis específicos, que desempenham seus papéis com dedicação e zelo. Essa organização revela uma lógica de colaboração coletiva profundamente arraigada, que sustenta o funcionamento do terreiro e reflete valores estruturantes das religiões de matriz africana, como a solidariedade, a partilha e o respeito às hierarquias tradicionais. É um sistema que vai além da religião, moldando também as relações sociais e o sentimento de pertencimento entre os participantes.

Meu principal objetivo de pesquisa era compreender os procedimentos ritualística de Yawô, um dos mais emblemáticos do Candomblé. Embora não tenha presenciado uma saída pública de Yawô durante o período do trabalho de campo, pude participar de diversas festas dedicadas a Xangô, onde a riqueza simbólica, a expressividade corporal e o vigor espiritual dos participantes se revelam intensamente. Nesses momentos, o terreiro se transforma num espaço de celebração coletiva, onde a música, a dança, os cânticos e as oferendas criam uma atmosfera de conexão ancestral e de fortalecimento dos laços entre os presentes. A experiência da festa é um verdadeiro laboratório para observar como se dá a incorporação dos orixás, a circulação de energia vital o axé e a reafirmação da identidade coletiva do grupo.

Esses rituais e celebrações me permitiram perceber, de maneira concreta, como a ancestralidade ocupa um lugar central na vida do terreiro. O respeito e a referência constante aos antepassados orientam não apenas a dimensão espiritual, mas também as práticas cotidianas, as decisões coletivas e o modo como se constrói a memória do grupo. Cada pessoa tem um papel fundamental a desempenhar, do mais velho ao mais jovem, e a participação efetiva de todos é vista como condição indispensável para a manutenção do axé, a força que sustenta os rituais e garante a continuidade da tradição. Dessa forma, a experiência coletiva não só fortalece a identidade religiosa dos participantes, mas também alimenta um profundo sentimento de pertencimento, solidariedade e responsabilidade mútua.

No entanto, a realização do trabalho de campo não foi isenta de desafios. Encontrei algumas dificuldades para agendar entrevistas, em função das rotinas intensas dos participantes, divididos entre obrigações religiosas, atividades profissionais e demandas familiares. Ainda assim, consegui construir uma estratégia diversificada, além das entrevistas presenciais, recorri a conversas pelo WhatsApp e a formulários eletrônicos, o que ampliou o alcance das vozes e garantiu uma variedade importante de narrativas e perspectivas para compor o corpus da pesquisa. Essa multiplicidade de olhares enriqueceu a análise e permitiu captar nuances que talvez passassem despercebidas em uma

abordagem mais restrita.

A observação participante foi, sem dúvida, um dos elementos essenciais da pesquisa. Segundo May (2001, 177), é um processo no qual, “um investigador estabelece um relacionamento multilateral e de prazo relativamente longo com uma associação humana na sua situação natural com o propósito de desenvolver um entendimento científico daquele grupo”. Mais do que um método, tornou-se uma vivência transformadora, que me permitiu não apenas compreender os rituais em sua dimensão simbólica, mas também mergulhar nas relações sociais, nos sistemas de organização e nas práticas cotidianas que dão forma ao Candomblé enquanto religião, tradição e espaço de construção de identidades. O Terreiro de Mãe Amara, com sua história, sua força comunitária e sua capacidade de resistência, revelou-se um universo complexo e dinâmico, cuja riqueza só pode ser verdadeiramente apreendida através do contato direto, da escuta atenta e da participação respeitosa. Essa vivência e experiência no terreiro, não apenas ampliou meu entendimento sobre o Candomblé, mas também me ensinou sobre a importância da memória, do coletivo e da ancestralidade na construção das identidades afro-brasileiras.

4.6 Estrutura do ritual de iniciação e organização do terreiro

O ritual de iniciação representa um dos pontos de maior intensidade e profundidade formativa dentro da experiência religiosa do Candomblé, sendo considerado não apenas uma etapa de ingresso, mas um verdadeiro renascimento espiritual e social. Esse processo não é aleatório ou improvisado, ao contrário, é cuidadosamente estruturado segundo uma lógica ancestral, que articula tempo, espaço, hierarquia e simbolismos herdados das tradições africanas, notadamente das matrizes iorubá, ewe-fon e bantu, que constituem o alicerce do Candomblé brasileiro. É nesse contexto que Juana Santos (1986) na sua obra intitulado “*Os Nagô e a morte*”, destaca a iniciação como uma reorganização integral do ser, o indivíduo passa, primeiramente, por uma “morte simbólica”, deixando para trás sua identidade anterior, para então emergir transformado em um novo papel, agora imerso nas responsabilidades, deveres e prerrogativas do universo religioso e social do terreiro.

O rito de iniciação no Candomblé segue de perto a tipologia dos ritos de passagem delineada por Van Gennep (2011), estruturando-se em três momentos fundamentais: separação, liminaridade e agregação. A separação marca o rompimento entre o iniciado e sua vida cotidiana,

implicando um afastamento não apenas físico, mas também simbólico. O Yawô, nome dado ao iniciado, é recolhido ao espaço sagrado do terreiro, onde se submete a uma série de restrições e mudanças de hábitos, indicando uma suspensão temporária. Esse isolamento representa, em termos simbólicos, uma travessia entre dois mundos, preparando o indivíduo para um processo de transformação profunda.

A fase liminar, considerada por Victor Turner (1974) como o núcleo do processo iniciático, é caracterizada por ambiguidade, tensão e aprendizagem intensa. Durante esse período, o corpo do iniciado torna-se suporte central das práticas rituais ele é banhado, marcado, alimentado segundo prescrições específicas, preparado para receber o orixá em sua possessão e para assumir obrigações religiosas que o acompanharão por toda a vida. Aqui se dá a transmissão de saberes orais, gestuais e musicais, fundamentais para a perpetuação da tradição. O iniciado aprende cantigas, rezas, passos de dança e fundamentos do culto, sendo instruído sobre tabus, interditos e códigos de conduta que balizarão sua existência dali em diante.

Mas antes do processo de iniciação, segundo a pesquisa realizada, a Yalorixá Maria Helena Mendes Sampaio, do Terreiro de Mãe Amara mostra que:

Primeiramente tem que entrar numa casa, conhecer o chão que você vai entregar a sua cabeça. Começa como abiã, para ver se é isso mesmo que você quer, o autoconhecimento e o conhecimento da casa e, também da Yalorixá para com a pessoa. Em seguida lava-se uma conta do orixá. Após isso faz a lavagem de cabeça (batismo). Avançando no processo, assenta o seu orixá, depois faz um bori e posteriormente, tendo passado por tudo isso, faz o Yawô, se assim for da aprovação do orixá e da Yalorixá da casa (Sampaio - entrevistada).

Nesse contexto, a própria casa torna-se o agente responsável por guiar um ritual de avaliação, durante o qual é capaz de discernir e revelar ao iniciado/a qual orixá é dele, de acordo com a tradição nagô. O processo também envolve uma dimensão coletiva, pois a comunidade testemunha e apoia a passagem do iniciado por esses ritos. A revelação do orixá é celebrada como um momento de afirmação, não apenas para o indivíduo, mas também para a casa, que é vista como escolhida e abençoada pela presença do orixá. Essa dinâmica reforça a interconexão entre o destino individual, a vida comunitária e o mundo espiritual, destacando a profundidade e o significado da prática ritual dentro da tradição religiosa nagô.

Após o período de aprendizado inicial, como o abiã, segundo Ygor Zayn (2025)³⁹, chega o momento em que o Orixá determina que está na hora da feitura. E o ritual, conduzido pelo

³⁹ Fonte: **candomblé news am**. Disponível em: https://candomblenewsam.com/noticia/61/yao-o-nascimento-de-uma-nova-vida-no-candomble?utm_source=copilot.com. Acesso, 09/01/2026.

babalorixá ou pela Yalorixá, que o abiã se transforma em Yawô, passando a ser reconhecido como filho de santo dentro da tradição.

O processo de iniciação segundo Yalorixá, está ente 16 a 21 dias de reclusa.

Fazendo toda a preparação, todo o autoconhecimento, recebendo os ensinamentos de um Yawô, como se comportar a partir daquele momento, o que é o Yawô para ele, para explicar o que é o Yawô. Tomando seus banhos, fazendo seus preceitos na natureza. Comendo, se alimentando dentro da casa, recluso na casa, a roupa se lava na casa, a comida é feita na casa. Não é todo o tipo de comida que você come. É toda uma preparação (Sampaio).

A iniciação em uma casa de Candomblé implica, necessariamente, um período de recolhimento, o que exige do iniciado disponibilidade de tempo e afastamento temporário das atividades laborais e cotidianas. De acordo com Yalorixá:

quando se inicia na casa, você tem que ter um período de folga, de trabalho. Por isso que, geralmente, os Babalorixás e Yalorixás indicam você se recolher quando você tem um férias, quando você tem um tempo disponível para ficar recolhido. Porque é como se fosse uma incubadora, você se recolhe para renascer de novo. O filho não fica no útero da mãe se preparando? E uma coisa é o Yawô. O Yawô fica também. A mãe é os pés, é o braço, é os olhos, é o cabelo. E o iniciado, não. É aprendendo o que é, quando ele nasce, como é que ele vai se comportar depois do nascimento dele como Yawô. Então, é necessário a pessoa ficar reclusa (Sampaio).

O período de reclusa constitui um elemento indispensável no processo iniciático do Candomblé, sendo visto como um período de profunda transformação e conexão espiritual para o iniciado.

Agora, quando vem um caso de extrema, realmente, necessidade, que, às vezes, você tem necessidade de recolher, e aí você vai de acordo com a necessidade da pessoa. Então, a gente vê como é que se faz, e a gente joga para o orixá, o que é que o orixá diz o que é que nossos ancestrais podem fazer, o que é que vai dizer para aquela pessoa recolher e não se prejudicar com o seu trabalho. Aí, é um trabalho de manutenção espiritual, que aí você vai para os búzios. Perguntar a orientação do ancestral, que é o que orienta a casa, e o do patrono ou a orixá governante daquele lugar, daquela casa (Sampaio).

Iniciar no Candomblé representa um compromisso que vai muito além de uma simples decisão individual de fé. Trata-se de um processo profundo, repleto de etapas rituais que exigem não apenas preparação espiritual, mas também uma série de permissões simbólicas e condições materiais específicas. Entre os diversos aspectos desse caminho, as questões financeiras inerentes ao ritual de Yawô se destacam como um ponto central de reflexão e organização dentro da comunidade religiosa. Ser iniciado no Candomblé envolve uma série de obrigações que ultrapassam o simples pagamento de taxas ou custos administrativos. O ritual de iniciação exige a aquisição de materiais litúrgicos, como contas, tecidos especiais, objetos sagrados de uso exclusivo do iniciado, além de alimentos ritualísticos que serão oferecidos aos orixás e partilhados entre os

membros da casa. Há também a necessidade de roupas específicas, frequentemente confeccionadas sob medida, que representam a pureza e a renovação do iniciado. Cada um desses itens possui um significado simbólico profundo e faz parte da construção da nova identidade espiritual do Yawô.

Quando a pessoa não tem condição para arcar com toda despesa, e a sua iniciação é de extrema importância, a comunidade se reúne, como afirma Yalorixá Maria Helena,

quando a pessoa não tem as condições, a gente é uma comunidade, é um ebê. Então, a gente se ajuda, aí, a orixá, a frente do terreiro, vai fazendo a manutenção. Ele não pode fugir dos padrões, por exemplo, se o iniciado tem que cumprir isso, e dependendo das condições financeiras, ele tem que passar pelo mesmo processo. Quem tem dinheiro, quem não tem dinheiro. Então, cabe a líder, como eu, na minha casa acontece, a gente faz uma comunhão, eu chamo os irmãos, eu explico a necessidade dele se iniciar, então, pode ser doença como a vida da pessoa também, porque não é só uma doença que as pessoas recolhem, não. Às vezes, você nasce com o karma e você precisa ser equilibrado daquela energia, e o orixá precisa ser iniciado na cabeça do filho para poder dar caminho a ele. Então, ele tem que passar por esses preceitos. Então, o que é que a gente faz? Eu o reúno na comunidade (ebê) e a gente se ajuda, porque a Casa de Santo é uma comunidade, é um quilombo que protege, que cura, e que cuida. Não só o lado visionário do dinheiro. Ali você chega buscando uma solução. Até as pessoas com dinheiro mesmo chegam com um sacrifício que você precisa se doar. Então, tudo é um sacrifício, na vida e uma troca também (Sampaio).

É nesse ambiente de comunhão, cuidado coletivo e entrega ritual que se inicia, propriamente, o processo de feitura no santo, entendido como uma profunda transformação na trajetória do indivíduo. Segundo Manuela (2008)⁴⁰, “a feitura no santo, representa um renascimento, tudo será novo na vida do yàwó, ele receberá inclusive um nome pelo qual passará a ser chamado dentro da comunidade do Candomblé”.

Dentro do processo de recolhimento, que dura em média 21 dia e envolve o cumprimento de diversas obrigações rituais, realiza-se também a raspagem dos cabelos (orô), um dos momentos mais significativos da iniciação. Como afirma Manuela (2008):

É feita a raspagem dos cabelos (orô) e o abiã recebe o oxu (representa o canal de comunicação entre o iniciado e seu orixá) o kelê, os delogun, o mokan, o xaorô, os ikan, o ikodidé. O filho de santo terá que passar agora por um ritual, onde terá seu corpo pintado com giz, denominado efun. Ele deverá passar por este ritual de pintura por 7 (sete) dias seguidos. O abiã terá agora que assentar seu Orixá e ofertar-lhe sacrifícios de animais de acordo com as características de cada um. Feito isso ele passa a se chamar yàwó (Manuela, 2008)⁴¹.

⁴⁰ Ritual de iniciação, disponível em: https://ocandomble.com/2008/04/29/o-ritual-de-iniciacao-no-candomble/?utm_source=copilot.com. Acesso, 28/12/2025.

⁴¹ Ritual de iniciação, disponível em: https://ocandomble.com/2008/04/29/o-ritual-de-iniciacao-no-candomble/?utm_source=copilot.com. Acesso, 28/12/2025.

Figura 10 - Raspagem dos cabelos (orô)



Fonte: Manuela (2008).

O encerramento do período de recolhimento não representa apenas o fim de uma etapa de resguardo, mas a culminância pública de um processo profundo de transformação social, corporal e espiritual. Trata-se de um momento em que o iniciado, agora reconfigurado simbolicamente, é reinserido na vida coletiva do terreiro, É nesse contexto que se realiza a saída de Yawô, conforme destaca Manuela (2008):

A festa ritualística que marca o término deste período é denominada Saída de Yawô, neste momento ele será apresentado à comunidade. Ele será acompanhado por uma autoridade à frente de todos para que lhe sejam rendidas homenagens. Deitado sobre uma esteira, ele saudará com adobá e paó, que são palmas compassadas que serão dadas a cada reverência feita pelo yawô e acompanhadas por todos presentes, como demonstração de que a partir daquele momento ele nunca mais estará sozinho na sua caminhada. Primeiramente saudará o mundo, neste momento a localização da esteira é na porta principal da casa. No seu interior, ele saudará a comunidade e por último, frente aos atabaques que representam as autoridades presentes. Neste primeiro momento o Orixá somente poderá dar o jicá. Só após a queda do kelê o Orixá poderá dar seu ilá. O momento mais aguardado do cerimonial é o orukó. Neste momento o Orixá dirá o nome de iniciação de seu filho perante todos e, também é neste momento que se abre a sua idade cronológica dentro de sua vida no santo (Manuela, 2008).⁴²

⁴² Ritual de iniciação, disponível em: https://ocandomble.com/2008/04/29/o-ritual-de-iniciacao-no-candomble/?utm_source=copilot.com. Acesso, 28/12/2025.

Figura 11 - Apresentação pública de um Yawô com corpo pintada



Fonte: Manuela, 2008⁴³

O período de Yawô se estende por sete (7) anos, constitui um ciclo fundamental e rigorosamente marcado dentro das tradições do candomblé, como ressaltou Tainã⁴⁴ (entrevistada).

O período de Yawô compreende um ciclo de 7 anos. Todos os anos “pagamos” o odun ou obrigações, como normalmente chamamos. Ao completar 7 anos (odu eje) você faz uma cerimônia que você recebe o Oye “seus direitos” A partir dessa cerimônia você passa a ser um egbomi (irmão mais velho) e deixa de ser Yawô (dentro da hierarquia) Nesse momento você também tem uma autonomia maior dentro do culto. Podendo se tornar um sacerdote ou assumir algum cargo/posto dentro da casa ou ter a sua própria. Tem terreiros que a partir dos 3 anos de iniciação você já pode ganhar algum cargo. Essas questões de cargos elas são indicações dos orixás/ ancestrais. Que normalmente precisam passar pela confirmação a partir do jogo de búzios. Do orixá patrono da casa, dos sacerdotes (Tainã Moema Espindola de Souza).

⁴³ Ritual de iniciação, disponível em: https://ocandomble.com/2008/04/29/o-ritual-de-iniciacao-no-candomble/?utm_source=copilot.com. Acesso, 28/12/2025.

⁴⁴ Tainã Moema Espindola de Souza, 27 anos iniciada no Candomblé há treze (13) anos, desde 2013. Entrevista realizado por meio de WhatsApp.

De acordo com Tainã, durante o extenso intervalo, o iniciado, chamado de Yawô, dedica-se com rigor e respeito ao cumprimento das obrigações rituais anuais, cada uma delas ligada diretamente ao seu odun, ou seja, ao seu destino espiritual e à trajetória designada pelos orixás. No cotidiano do terreiro, essas etapas são conhecidas de maneira simples como “obrigações”, mas carregam um profundo significado, pois são momentos de renovação do compromisso do iniciado com sua fé, seu orixá e a comunidade que o acolhe.

Cada obrigação ao longo desses sete anos vai além de um simples ritual, ela representa uma oportunidade de aprofundamento do vínculo entre o iniciado e a força do seu orixá, além de fortalecer a ligação com a casa de axé e com todos os membros da comunidade religiosa. Esse processo de amadurecimento espiritual é acompanhado atentamente pelos mais antigos, que orientam o Yawô em sua caminhada e zelam pelo cumprimento correto das tradições, garantindo que nenhum passo seja negligenciado. Assim, o ciclo do Yawô não é apenas uma fase de aprendizado individual, mas também de integração e fortalecimento coletivo, pois cada novo filho de santo reafirma a vitalidade e a continuidade do terreiro.

Percebe-se segundo Tainã, ao término dos sete (7) anos, ocorre um momento especialmente significativo, a chegada do *odu ejé*. O iniciado participa de uma cerimônia solene, na qual recebe o *oyê* um conjunto de direitos e prerrogativas rituais que consagram todo o caminho trilhado até ali. Este rito não apenas reconhece o esforço e a dedicação do Yawô, mas também sela sua transformação, a partir desse momento, ele deixa de ser considerado um neófito e passa a ser reconhecido como *egbomi*, termo que significa “irmão mais velho” e que denota respeito e um novo patamar dentro da hierarquia religiosa.

O novo status de *egbomi* representa muito mais do que um título. Ele traz consigo uma autonomia ampliada e a possibilidade de assumir responsabilidades antes inacessíveis. O *egbomi* pode ser chamado a orientar os mais jovens, participar da condução de rituais mais complexos e até mesmo, se for da sua vontade e se tiver a aprovação necessária, fundar o seu próprio terreiro. Em algumas casas, a tradição permite que determinados cargos sejam ocupados por iniciados com apenas três anos de obrigações, desde que todos os ritos e confirmações sejam devidamente realizados, mas o reconhecimento pleno como *egbomi* geralmente está reservado àqueles que completam o ciclo dos sete anos.

Importante destacar de acordo com Tainã, que nenhuma função ou cargo é concedido de maneira arbitrária ou por mera vontade humana. Todo o processo de escolha é profundamente

espiritualizado, são os orixás e os ancestrais do terreiro que, por meio de sinais e do jogo de búzios, indicam quem está preparado para assumir novas responsabilidades. O orixá patrono da casa, junto aos sacerdotes como o babalorixá ou yalorixá, desempenham um papel central nessa avaliação, garantindo que as decisões respeitem a tradição, a ordem hierárquica e os princípios sagrados do axé.

Roger Bastide (2001) sublinha que esse processo não se reduz a uma experiência individual, trata-se de uma engrenagem coletiva, essencial para a manutenção da coesão interna e para a reafirmação dos valores e memórias da comunidade religiosa. A iniciação é, assim, um mecanismo de transmissão cultural e de renovação constante do corpo social do terreiro.

Dessa forma, a organização do terreiro permanece coletiva, estruturada e guiada por uma cosmologia própria, onde cada indivíduo tem seu tempo e seu espaço de crescimento. Isso assegura não só a preservação dos valores ancestrais, mas também a coesão e a harmonia entre todos os membros da comunidade, permitindo que o legado do candomblé se perpetue por gerações, sempre renovado pelo compromisso de cada novo egbomi que emerge desse ciclo de iniciação. O terreiro não é um espaço neutro, ele se configura como um território simbólico, impregnado de significados cosmológicos.

Cada ambiente dentro do terreiro segundo Prandi (2005), possui uma função ritual definida, sendo delimitado conforme uma lógica hierárquica precisa. O barracão, espaço mais amplo e aberto, é destinado às celebrações públicas, onde ocorrem as festas, os toques de atabaque e as danças dos orixás, promovendo a integração entre o sagrado e o profano. Já os espaços internos, como o quarto de santo (roncó), são reservados exclusivamente para as etapas mais secretas e restritas do processo iniciático, acessíveis apenas a membros autorizados, sinalizando um aumento progressivo de sacralidade e responsabilidade à medida que se avança para o interior do terreiro.

Segundo acompanhamento e observação feito no Terreiro de Mãe Amara, compreende-se que, o estatuto de cada membro está diretamente relacionado ao tempo de iniciação, ao cargo que ocupa e aos laços de parentesco espiritual com a mãe ou o pai de santo, consolidando uma ordem que se perpetua por gerações. Para ter o acesso em diferentes ambientes dentro do terreiro e a participação em determinados ritos, isso são regulados por uma sequência de graus de senioridade e acúmulo de axé a energia vital que sustenta toda a dinâmica do culto. Além disso, a vida no terreiro é marcada por uma rigorosa divisão ritual do trabalho religioso. Cada participante tem funções específicas, determinadas pelo seu tempo de casa, pelo grau de conhecimento e pelas

bênçãos recebidas durante a iniciação. Existem aqueles encarregados da preparação dos alimentos sagrados (axés), outros responsáveis pela condução das músicas, pelo toque dos atabaques, pela ornamentação dos orixás e pelo ensino dos preceitos aos mais novos. As hierarquias dependem de cada casa do terreiro, segundo Neto (entrevistado):

Em cada casa, as hierarquias, os postos, os cargos, as funções, elas variam. Cada casa, ela tem a sua tradição baseada naquela tradição em comum. Por exemplo, o povo Nagô, ele tem a sua base em comum. Mas só que cada uma casa Nagô, ela se adapta às suas necessidades, às suas... Às necessidades que o orixá também apresenta através do jogo de búzios, ou através, por exemplo, um orixá antigo, como, por exemplo, o orixá... Se for da Yalorixá ou do Babalorixá, ele apresenta uma necessidade na casa e aí ele escolhe uma pessoa para exercer uma função. Essas funções, elas são hierarquizadas, na nossa casa, no terreiro de Mãe Amara, a primeira pessoa que está na hierarquia é a **Yalorixá**, que é a nossa mãe. Ela é a liderança da casa, a liderança de todos, entende, ela é a liderança de todos. Em seguida dela vem a **Yalaxé**. A Yalaxé, ela é uma... É como fosse uma mãe também, que auxilia a Yalorixá na condução do Axé, na condução dos processos ritualísticos da casa. Em seguida tem a **Yapetebi**. A Yapetebi, ela é um cargo, um posto sacerdotal voltado para o culto ao **Orunmilá**. Porque na nossa tradição Nagô, existe o culto aos Orixás, mas existe um culto específico ao Orunmilá, que ele é um Orixá também, mas só que ele é um Orixá que tem a sua ritualística específica. E ele tem o seu grau específico, é através do Orunmilá que fala com Deus, que fala com os outros Orixás, através dos jogos de búzios, através dos Oráculos. Então ele tem uma ritualística específica. E a Yapetebi, ela é responsável por essa ritualística. E em seguida vem as **Àjòyès**, que são as mulheres que não se manifestam, elas são responsáveis também por auxiliar a Yalorixá e a Yalaxé na condução dos Orixás, na condução de alguns rituais também. Só um parêntese, que tem um detalhe na nossa casa, que é o seguinte, a nossa casa é matriarcal. Então como ela é uma casa matriarcal, a hierarquia sempre vem, a primeira hierarquia é a da mulher (Neto).

O terreiro de Mãe Amara apresenta uma forte representação feminina, sendo caracterizado como uma casa de organização matrilinear. Nesse contexto, os cargos ocupados por mulheres possuem um peso simbólico, ritual e decisório significativo, distinguindo-se de outros terreiros cuja estrutura é predominantemente masculina. A centralidade da liderança feminina nesse espaço reafirma a importância das mulheres na condução das práticas religiosas, na transmissão dos saberes e na manutenção da hierarquia e da autoridade ritual dentro da comunidade. Neto⁴⁵ mostra que,

existem várias outras casas, outras tradições que não são matriarcais, por exemplo, a figura do **Ogã** é uma figura suprema. Mas na nossa casa ele também é uma figura de muita importância na hierarquia. Mas a **Àjòyès**, que é o que chamam de **Ekedi**, que é a mulher que não se manifesta, ela está acima da hierarquia do **Ogã**, o nosso terreiro, porque o nosso terreiro é matriarcal, a liderança é feminina. Então existem cargos que se assemelham, tanto na mulher como no homem, fazem a mesma função. Mas a hierarquia da mulher sempre está à frente. E a questão que você falou, que as pessoas se abaixam, deitam-se para uma pessoa, não é apenas pelo tempo de santo, por ser uma pessoa mais velha. Ela

⁴⁵ Neto é iniciado no Candomblé no Terreiro de Mãe Amara. Participou na entrevista através de Mãe Maria Helena, para falar sobre hierarquia dentro do terreiro.

precisa ser uma pessoa que tenha uma representação diante do orixá, diante dos ancestrais, para que justifique alguém bater cabeça, que é o que chamam de bater cabeça, no balé, na língua, na língua matriz, como por exemplo, a nossa **Yalorixá**. A nossa Yalorixá é a liderança da casa, então todas as pessoas têm que bater a cabeça para a nossa Yalorixá. A **Yalaxé** e a **Yapetebi**, que são as três principais lideranças. Dentro do Axogum, o Axogum principal, que é o líder do Axogum, que é Gabriel, ele é também da família consanguínea. Então, é preciso que a gente bata a cabeça para ele também, por conta que a nossa tradição do candomblé é uma tradição familiar. E tem também, por exemplo, a figura de uma madrinha, ou um padrinho, fora as madrinhas da casa, que são a Yalaxé e a Yapetebi, do nosso terreiro, mas aí, algumas vezes, a Yalorixá determina que alguma pessoa vai vir auxiliar em um processo de Yawô, por exemplo, e aí se torna madrinha daquele Yawô. Ela não tem, vamos dizer assim, um poder de ordem sobre aquela pessoa, mas só que orixá reconhece que aquela pessoa ajudou. Muitas vezes, a pessoa também, aquele Yawô, bate a cabeça para a madrinha, bate a cabeça para o padrinho, com uma forma de respeito. E, também existe o fato de que as pessoas batem cabeça para algumas pessoas que são mais velhas, mas que elas têm uma oposição que justifica que as pessoas batem a cabeça para elas, como, por exemplo, vem um Babalorixá, algumas vezes um Babalorixá que é irmão de santo da nossa Yalorixá, ele é um Babalorixá antigo, ele é um Babalorixá em respeito. Então, sempre a nossa Yalorixá informa de respeito a ele, para que os filhos da nossa Yalorixá, nós filhos, demonstremos respeito, a gente também bate a cabeça para aquela pessoa. E a hierarquia, ela se prolonga. Ainda tem os outros casos, que as pessoas tocam, tem as pessoas que cozinham, que sacrificam, tem várias coisas na hierarquia. Mas esses aqui são principais (Neto).

A organização interna dos terreiros revela dinâmicas complexas de gênero, nas quais liderança, funções rituais e autoridade simbólica não se distribuem de forma homogênea. Em casas de tradição matrilinear, a centralidade feminina convive com a presença indispensável das funções masculinas, configurando uma lógica de complementaridade ritual e produção coletiva do axé. Ao mesmo tempo, essa convivência não elimina as tensões e disputas em torno do reconhecimento do protagonismo das mulheres, especialmente diante de processos recentes de masculinização da autoridade religiosa. Essas questões emergem de forma clara no depoimento a seguir,

o terreiro foi fundado por uma mulher, então a gente permanece essa tradição. Mas o homem, ele tem uma função. Eu não faço nada dentro do terreiro se não tiver um axogum. Mesmo que não tenha o babalorixá, mas tem a figura do homem, que é meu neto, o Luiz, que é o axogum de Oyá, hoje é que cortam para mim o Yansã, a meu orixá. E aí o homem faz isso, a mulher faz a sua tarefa. E ambos vão procriar, trazer axé, fortalecer o axé, crescer o axé. Não tem esse um é mais ou um é menos. Agora, essa coisa realmente de lutar, de a gente ter o protagonismo, é verdade. Porque os homens, até isso, eles estão tirando da gente. Hoje você vê um terreiro de homens, você não vê o protagonismo de uma mulher, você não vê. Mesmo que seja o homem Ogã, e a mulher rodante, ou a mulher é Ekedí, ou é rodante, mas eles nunca dão o devido atenção que a mulher pode fazer, quer fazer tudo o que a mulher faz, isso acontece muito. Então a gente luta para isso, para a igualdade, cada um no seu quadrado, na sua função (Maria Helena Sampaio).

No terreiro de Mãe Amara, configura-se como um espaço privilegiada de protagonismo mulher e reconhecimento social. Essa dinâmica é evidenciada pela Nunes (2024) mostrando que:

O protagonismo feminino no Candomblé reflete uma tendência mais ampla de liderança feminina em diversos domínios, destacando-se pela trajetória marcada por desafios e

oportunidades. Historicamente, as mulheres no Candomblé têm desempenhado papéis fundamentais como líderes e praticantes, muitas vezes superando barreiras culturais e sociais que restringiam sua visibilidade e autoridade (Nunes, 2024, p. 26).

Portanto, analisar a estrutura do ritual de iniciação e a organização interna do terreiro permite compreender a racionalidade intrínseca que sustenta o Candomblé. O rito de iniciação vai muito além da transformação individual, ele é o eixo em torno do qual se articula toda a ordem simbólica, espacial e hierárquica do terreiro. Por meio dele, saberes ancestrais são transmitidos, a coesão do grupo é reafirmada e a tradição religiosa é continuamente renovada e preservada. Assim, o Candomblé demonstra uma racionalidade própria, profundamente enraizada em sua cosmologia africana, que se expressa tanto nos rituais quanto na organização cotidiana do terreiro, assegurando a vitalidade e a continuidade da comunidade religiosa ao longo do tempo.

4.7 Depoimento dos entrevistados/as sobre rito de Yawô

Nesta seção, apresento os relatos dos próprios entrevistados sobre o rito de Yawô, permitindo que eles narrem, com suas próprias palavras, como compreendem, sentem e vivenciam o processo iniciático no Candomblé. Ao privilegiar essas vozes, o texto não apenas ilumina a complexidade do ritual, mas também ressalta a riqueza das experiências pessoais daqueles que passam por essa jornada sagrada. Os depoimentos revelam nuances profundas sobre o sentimento de pertencimento à comunidade, as mudanças internas e externas provocadas pela iniciação, bem como a maneira como a hierarquia religiosa se manifesta no cotidiano do terreiro. Além disso, emergem reflexões sobre o papel do gênero nesse contexto, mostrando como homens e mulheres negociam suas identidades e funções dentro do ritual. As falas também evidenciam a importância da coletividade, do apoio mútuo e da transmissão de saberes entre gerações, aspectos que não podem ser plenamente compreendidos por meio de uma simples descrição formal dos ritos. Esse enfoque nos relatos pessoais permite captar dimensões subjetivas e afetivas do rito de Yawô, revelando como cada iniciado constrói sentidos próprios para sua experiência, e como tais vivências contribuem para a dinâmica e a vitalidade do Candomblé enquanto tradição viva e em constante transformação.

- **Primeiro depoimento**

Serderson de Oxalá, 53 anos, é iniciado no Candomblé há 24 anos. Atua como sacerdote,

sendo reconhecido como pai espiritual, responsável pelo cuidado, orientação e acompanhamento religioso de seus filhos e filhas de santo.

Quando iniciamos a conversa sobre o processo iniciático do Yawô, compreende-se que o rito não se limita às obrigações rituais visíveis, mas envolve um intenso aprendizado cotidiano, marcado por disciplina, repetição e transmissão de saberes por meio da oralidade e da prática. As instruções recebidas durante o recolhimento organizam o tempo, o corpo e a conduta do iniciado, configurando uma verdadeira pedagogia do sagrado, na qual o respeito à hierarquia, à ancestralidade e à experiência dos mais velhos ocupa lugar central. Nesse sentido, o Yawô é compreendido como alguém que está em processo de nascimento simbólico, vivenciando seus primeiros contatos com o universo do sagrado. Essa dimensão formativa do rito é expressa no depoimento de Serderson de Oxalá, onde mostra que, o iniciado,

recebe instruções, tem as rezas que faz de madrugada quando acorda, antes do banho, tem outras rezas que faz após o banho, tem as rezas que faz antes da primeira refeição do dia, no café da manhã, após a refeição. Depois ela volta a descansar de novo. Durante o dia vai ter um momento que ela vai ter algumas instruções, como Yawô, que é diferente das instruções de um ebomi, que é um futuro sacerdote, mas nem todo ebomi vai ser sacerdote, então ela vai ter todas as instruções para Yawô, como se portar depois da iniciação, na presença dela, nos períodos de função da casa, é importante. O respeito que tem que ter por um Yawô, e o respeito que o Yawô tem aos mais velhos. Costumo dizer que o Yawô é algo muito futuro, porque ele está nascendo, está tendo a primeira experiência com a presença do sagrado, acolhendo-o, abraçando-o, colocando-o até no braço (Serderson de Oxalá).

O período de recolhimento do Yawô é marcado por uma sequência de ritos preparatórios que visam o equilíbrio espiritual, corporal e simbólico do iniciado. Antes mesmo da consagração à divindade, realiza-se o *Bori*, ritual dedicado ao culto do *Orí*, entendido como o princípio da consciência, do destino e da individualidade. Esse cuidado inicial com o Orí revela a centralidade da cabeça como lugar do sagrado e da mediação entre o humano e o divino, indicando que a iniciação se constrói de forma gradual, por meio da disciplina cotidiana, da frequência às obrigações e da vivência contínua no terreiro. Essa compreensão foi destacado no depoimento de Serderson, segundo ele,

durante o período que ele está recolhido, depois de ter passado pelos ebós necessários, depois de ter passado por um ritual chamado Bori, que é o culto à cabeça, o primeiro orixá que é cultuado é o Orí, o equilíbrio do Orí, a harmonia do Orí, para depois cultuar o sagrado, a divindade que pousa no seu Orí. Então, isso é uma preparação, dia após dia, do Yawô, mas não se encerra ali, só depois que termina. No desenrolar do caminho dele, da frequência dele, da disciplina dele na roça, ele vai se preparando cada vez mais. No dia da apresentação ao público, eu costumo dizer, no meu ver, que é de grande importância também, porque é mostrar para as pessoas que aquele filho foi iniciado, passou por todos os preceitos, é uma emoção muito grande para ele e para o orixá. Costumamos dizer que

ele recebe duas emoções, a dele, a do Orí, e a da divindade dele, e, também a do sacerdote que cuidou daquela ser humano, com muito respeito, com muito amor, naquele período em que ele ficou lá recolhido. E as pessoas que estão assistindo ansiosas para ver o Yawô sair com a divindade inteira (Serderson de Oxalá).

A experiência da iniciação no Candomblé, quando narrado pelo próprio iniciado, revela-se como um percurso que ultrapassa o momento ritual propriamente dito, estendendo-se por um processo anterior de preparação espiritual, orientação e reconhecimento do chamado do sagrado. Essas trajetórias evidenciam que a feitura no santo não ocorre de forma abrupta, mas é antecedida por encontros, ensinamentos e vivências que vão construindo, a relação do sujeito com os orixás e com a comunidade religiosa. Além disso, as narrativas ressaltam a centralidade da memória, da emoção e do vínculo afetivo com as lideranças religiosas, elementos fundamentais na constituição da identidade do Yawô. Essa dimensão processual e profundamente sensível da iniciação pode ser observada no depoimento a seguir, no qual o entrevistado descreve sua vivência como Yawô e o caminho que o conduziu à feitura no santo:

Muito antes de eu adentrar para ser iniciado no Candomblé, na tradição nagô, eu vivenciei uma experiência, uma orientação muito importante, muito boa, com a madrinha Irmã de Santos, em que eu passei por uma preparação com ela. Muito antes de eu adentrar mesmo para a tradição nagô. Nós éramos da Umbanda e conhecemos essa senhora muito especial, hoje a Orixá, e ela fez um acompanhamento conosco de orientação, de educação espiritual, no qual ela chamava de Oficina da Vida, um mundo espiritual, uma orientação profundamente espiritual. Ela conversou muito conosco sobre o Orixá, com o Moro e com o Minho, e já perto de terminar a Oficina da Vida, ela nos colocou com o sonho que nós tivemos antes com os Orixás, que nós tínhamos uma história nessa vida com os Orixás, tínhamos que cumprir uma história com eles, brilharmos um caminho com os Orixás. Após isso, conhecemos a yalorixá, que hoje mora no Orum, a nossa primeira yalorixá, uma Iá muito especial, na qual amamos muito e deixou muita saudade em nosso coração. Passamos primeiro pelo jogo, pela orientação no jogo, que neste dia durou três horas de jogo, nosso primeiro contato com ela, em que ela examinou com muito critério, com muito cuidado, toda a nossa situação com os Orixás, o que realmente precisávamos, e depois marcamos as primeiras duas limpezas. Depois de dois meses, voltamos à roça para ser recolhida e passamos pelo processo de mais quatro limpezas e nos recolhemos no mesmo dia. Após as limpezas à noite, passamos pela primeira, um ritual chamado Bori, que foi realizado à noite, ainda me lembro, numa sexta aquela noite, no mês de outubro. Outubro de 2002, foi a nossa primeira iniciativa. Inesquecível, de muita emoção, todos cantavam para o sagrado, para o Orixá, Oxalá, de muita emoção. Reinava ali a presença viva, que o Orixá é vivo, o sagrado, e o amor como a voz dela, daí a Orixá se destacava, apesar de ser uma senhora com muitas limitações de saúde, pelo tempo, pelo nível de compromisso dela, mas como ela nos colocou. Quando eu entro aqui, meu filho, eu me reanimo, eu cresço, a voz dela cantando para o Orixalá e todos os irmãos, repetia, e uma vibração muito alta que provocava uma emoção em todos, não só em mim, mas em todos. E o frio que ficamos recolhidos da nossa primeira iniciação foi também, tivemos muitas canalizações, muitas orientações dele, do seu Oxalá, quando repousávamos, quando acordávamos de madrugada para tomar o banho, depois íamos conversar com o Orixá em silêncio. Uma experiência que, quando concluiu com a saída, foi de muita emoção. Nunca esquecemos. Muitas vezes, quando estou cuidando de alguém, eu fecho os olhos e lembro dela, aquela Yá, de muito amor e cuidou de nós com muita devoção, com muito desprendimento (Serderson de Oxalá).

- **Segundo Depoimento**

Francisco de Assis Alves Filho, 54 anos, é integrante do terreiro Mãe Amara -Ilê Obá Aganjú Okoloyá. Iniciado no Candomblé há 22 anos, é filho de Ogum, Iemanjá e Xangô. No contexto ritual, exerce a função de *mão de faca*, atuando como *imolò*, além de ocupar o cargo de *Cipá*, que lhe confere a responsabilidade de realizar imolações e executar determinados trabalhos dentro dos rituais da casa.

Mas, segundo Assis, sua iniciação como Yawô ocorreu no abril de 2025. No entanto, ele ressalta que já havia passado anteriormente pelo ritual de lavagem de cabeça, o que lhe permitiu uma inserção prévia na vida religiosa do terreiro.

A compreensão da importância dos orixás no processo iniciático do Candomblé está diretamente ligada à ideia de que o sagrado habita o próprio sujeito, manifestando-se de forma gradual ao longo de sua trajetória de vida. Nessa perspectiva, a iniciação não é resultado de uma busca externa ou de um convencimento doutrinário, mas do reconhecimento de uma força que já está presente e que se revela no tempo adequado. O jogo de búzios ocupa papel central nesse processo, funcionando como um meio de comunicação entre o orixá e o iniciado, mediado pela autoridade religiosa da casa. Trata-se de um instrumento que orienta, revela caminhos e confirma o chamado do sagrado, respeitando os princípios energéticos e éticos da religião. Essa concepção é destacada no depoimento de Francisco de Assis, ao ressaltar que o orixá não é algo que se busca externamente, mas

é uma coisa que está dentro de você, que nasce com você, então você não vai em busca do orixá da pessoa, não, mas o orixá está ali dentro e ele vai brotar. Como brotou em mim. E nós não precisamos chegar, chamar ninguém, claro que a gente chama para uma celebração e tal, se caso a pessoa chegar, a gente trabalha disposto a poder ir, mas a gente não chega, nós não damos literatura, nem nada, mas é uma coisa que é da natureza, da própria pessoa, sabe? Se você tem, claro que cada um tem, mas se aquilo ali está latente e tudo e tal, como aconteceu comigo, a gente vai e vem em busca. Então, para isso, para você descobrir, é necessário passar por jogo de búzios. Também, que é o jogo de búzios, o búzio, para gente, ele é uma interação que a gente tem com o orixá, o orixá fala com a gente através dos búzios, né? E tem a zeladora, no caso da Yalorixá, que faz essa ponte para poder os orixás se comunicar com a gente, porque a gente não, muitos não tem, se eu não me engano, um momento, você não pode jogar para você mesmo. Não joga búzios para você mesmo, porque a energia, porque tudo é energia, tudo no mundo é energia, é tudo, tudo, tudo, tudo, então, você não pode jogar para você mesmo, porque a energia já não é a mesma. Então, é o que acontece, o búzio é uma comunicação que a gente tem direta, que os orixás têm para falar da gente por orixá e do orixá para nós, e ao abiã, o filho de santo (Francisco de Assis Alves Filho).

- **Terceiro Depoimento (formulário)**

Lucas Barbosa Gomes de Souza, 34 anos, iniciado no Candomblé há dez (10) anos, descreve o processo de iniciação ao Yawô em seu terreiro como sendo conduzido “de maneira sigilosa e com muito respeito à vida, espiritualidade e ancestralidade do indivíduo que está sendo iniciado”.

Segundo ele, durante esse período são transmitidos ensinamentos fundamentais relacionados aos “conhecimentos a respeito da cultura dos Orixás, seus domínios, a forma como atuam no universo macro e na vida pessoal de cada um, trazendo bençãos e sabedoria”.

Ao tratar das variações nos rituais de iniciação entre as diferentes nações do Candomblé, Lucas ressalta, “não posso afirmar com toda certeza, tendo em vista a minha pouca experiência e o costume que adquiri de não frequentar tanto outras casas de outras nações. Também pelo caráter restrito que a iniciação tem. No entanto, acredito que podem existir sim muitas variações”

No que se refere à preparação espiritual e física do Yawô antes da apresentação pública, Lucas destaca a importância dos “banhos e rezas que vem no intuito de preparar este corpo/espírito para receber a força tão poderosa de seu Orixá pessoal. Além disso, existem os conhecimentos transmitidos pelas lideranças da casa, responsáveis pelo processo de iniciação”.

Para o entrevistado, os orixás exercem um papel central nesse processo, pois são responsáveis por “oferecer o Axé, a força criadora motriz, responsável por tornar possível a realização dos processos e, também tornar possível para o devoto uma vida de bençãos e sabedoria”.

Entre os principais desafios para a preservação dos rituais de iniciação, Lucas aponta a “ vaidade, sobretudo dos neófitos. Pessoas que, para se promover, muitas vezes acabam pulando ou quebrando etapas do seu processo de evolução. A intolerância e interpretação errônea de nossos valores e cultos, por parte da sociedade, também é um fator negativo”.

Ao descrever sua experiência como Yawô, define-a como um “caminho de constante aprendizado, marcado por bênção e honra”. Sua preparação antes da iniciação durou quase sete anos, segundo ele, “aprendendo o básico. Respeito às tradições, costumes, hierarquias, etc. Aprender a abrir meus olhos às formas como o Orixá atua positivamente em nossas vidas, muitas vezes de maneira sutil”. Após a iniciação, Lucas relata mudanças significativas, como “mais equilíbrio e força pra lidar com as adversidades. Naturalmente isso trouxe mudanças nas amizades, ciclos de convívio. Melhora no lado de trabalho e financeiro. Melhora do meu estado psicológico”.

O entrevistado ressalta a importância central da comunidade (*egbé*) no processo iniciático, afirmando que “não existe o culto sem a *egbé*, a coletividade. E o êxito disso tem a ver com a liderança sensível e comprometida de nossas Iyás”.

O convívio com os mais velhos após a iniciação é descrito como “de muito respeito e carinho. Afeto, compreensão, fraternidade”. Diante das transformações sociais contemporâneas, Lucas reconhece que,

o candomblé é dinâmico. Traz os atributos de Exú, Ogum, Iansã e todos os Orixás. Apesar de muitas mudanças no dia de hoje, e de muitas interpretações errôneas por parte de novas lideranças e gente que quer se expor nas redes sociais, onde existir tradição de verdade, esta será mantida (Lucas Barbosa Gomes de Souza).

Para ele, é essencial destacar que, “se por um acaso uma pessoa sentir o chamado do Orixá em seu coração, é interessante que ela ouça essa voz. Bençãos podem estar por vir. Livramentos. Evolução”.

- **Quarto Depoimento (formulário)**

Júlia Maria de Araújo Lisboa, 24 anos, iniciada há três (3) anos no Candomblé, compartilha uma experiência que permite compreender o rito de iniciação Yawô como um processo profundamente complexo e estruturante. A partir dos depoimentos coletados, observa-se que a feitura do santo articula dimensões rituais, corporais, espirituais e comunitárias, não se restringindo a um conjunto de práticas. Trata-se, antes, de uma experiência transformadora, marcada por rigor, cuidado, transmissão de saberes tradicionais e intensa vivência emocional. Nesse sentido, o depoimento de Júlia revela, de forma detalhada e sensível, os fundamentos do rito iniciático e os efeitos desse processo na trajetória pessoal, espiritual e social da iniciada, evidenciando o papel da iniciação na construção da identidade religiosa no Candomblé. Segundo Júlia, o processo de iniciação tem início com,

borí (cerimônia onde é alimentado o orí) e no dia seguinte ocorre a raspagem. Quem raspa a cabeça do filho é o pai de santo, mas quem faz as curas (cortes na pele) é a mãe de santo. A raspagem é feita no peji, com uma mulher (madrinha, mãe de santo ou ajoye) segurando uma vela próximo à cabeça do Yawô. Em seguida o filho de santo é lavado com o banho do orixá Ossain. Nas curas são colocados os axés da casa (banha de orí, oaji, efun, mel e urucum). O Yawô tem a cabeça pintada e o corpo também, usando Efun e Oaji. As contas/guias do filho são lavadas no mesmo banho de folhas e é colocado em seu pescoço o kelê. Na cabeça, também lavado, fica o ekodidé, uma pena vermelha num trançado de palha da costa. São lavados e colocados no filho contra-eguns e uma umbigueira feitos de palha da costa, que fazem parte da ritualística. Depois há o corte dos bichos e o ibá do santo é alimentado. Com o ejé (sangue) e com as vísceras cozidas. O filho de santo fica em torno de 21 dias recolhido, mas o tempo depende do desejo do orixá (Júlia Maria de Araújo Lisboa).

A narrativa destaca ainda a importância dos objetos rituais que passam a compor o corpo do Yawô, como o kelê, o ekodidé, os contra-eguns e a umbigueira, todos confeccionados e consagrados segundo os fundamentos da casa. Após esses procedimentos, ocorre o corte dos animais e a alimentação do ibá do orixá, com o ejé e as vísceras cozidas, momento que simboliza o nascimento do santo. O período de recolhimento, que pode durar cerca de 21 dias, é compreendido como um tempo de resguardo e aprendizado, embora sua duração esteja diretamente relacionada à vontade do orixá.

Durante o recolhimento, são transmitidos ensinamentos fundamentais que estruturam a vida religiosa do iniciado, como “orações, obrigações, itans, a função dos cargos, receitas de alimentos sagrados, seu papel no candomblé, autoestima, mudanças e transformação na vida”.

De acordo com Júlia:

O Yawô passa pela obrigação de entrada e saída. A obrigação de entrada eu descrevi lá em cima, mas a de saída é mais simples. Somente o banho de folhas e corte dos bichos. O Yawô é como um bebê recém-nascido, que precisa ser cuidado, alimentado, observado e ensinado. Os ogãs e Àjòyès/ekedis têm essa função de cuidar como se fossem pais e mães do recém-nascido. O Yawô só pode ser apresentado depois da obrigação de saída, que ocorre entre 9 e 15 dias depois da obrigação de feitura do santo (Júlia Maria de Araújo Lisboa).

O papel dos orixás nesse processo é descrito como absoluto e indispensável. Para Júlia,

o orixá do Yawô nasceu! Os orixás estão presentes do início ao fim. É uma celebração pelo nascimento do orixá. O banho de folhas é de Ossain, o orixá do Yawô é louvado, celebrado e cuidado. Antes do santo do Yawô comer, comem os Exus para abrir os caminhos da obrigação, come Ossain para abençoar com as folhas o nascimento, às vezes come também o orixá do pai e da mãe de santo, para fortificar seu orí e garantir que tudo seja de axé. Sem orixá não tem candomblé (Júlia Maria de Araújo Lisboa).

Ao refletir sobre os desafios enfrentados na preservação dos rituais. Júlia ressalta, “por ser uma cultura oral, muito se perde e muito se renova. A preocupação com a tradição existe, mas é sabido entre os filhos de santo que nenhuma casa faz tudo igual a outra casa. A tradição oral garante a fluidez e originalidade dos cultos a orixás, mesmo que haja o apego pela tradição”.

A experiência vivida durante o Yawô é descrita como profundamente transformadora. Júlia afirma que é “renovadora. Foi uma experiência de autoconhecimento. Um exercício de paciência e de desenvolvimento pessoal e espiritual”.

Para organizar o rito de iniciação, Júlia afirma que:

Foi longa. Passei mais de um ano organizando tudo. Enxoval, bebidas do bori, dinheiro para os bichos...Tudo leva muito tempo e dinheiro. Então foi uma preparação longa. Até o processo de ansiedade e espera precisou de uma preparação. O Yawô tem que entrar na obrigação de mente e corpo limpos. Foi necessário um acompanhamento psicológico e financeiro (Júlia Maria de Araújo Lisboa).

A importância da comunidade aparece como um elemento crucial segundo Júlia, “O ilê é uma família. Desde as minhas refeições, até a lavagem das minhas roupas sujas e a jornada das obrigações só existem por causa da comunidade. O candomblé é constituído em comunidade”.

Após a iniciação, o convívio com os mais velhos e com os demais membros da casa se transforma, como afirma Júlia:

Tudo muda por causa das novas responsabilidades que o cargo exige. Então, eu passei a frequentar reuniões de cargos, ter maiores responsabilidades, estar mais presente e ser tratada como uma irmã mais velha. Ter que dar benção aos mais novos, ensinar, ser mais ativa nos fundamentos da casa... Tudo mudou (Júlia Maria de Araújo Lisboa)

A preservação dos rituais de iniciação no Candomblé enfrenta desafios que vão além das mudanças sociais externas, como a modernização e a intolerância religiosa. Esses obstáculos também se manifestam no interior das próprias comunidades religiosas, uma vez que o Candomblé é uma religião vivida por pessoas, atravessada por relações de poder, disputas e tensões próprias do convívio social. Assim, manter os rituais vivos implica lidar tanto com pressões externas quanto com desafios internos à organização dos terreiros. Essa complexidade é evidenciada no depoimento de Júlia quando argumenta que:

[...] o grande problema é a intolerância, mas outras questões também existem dentro do terreiro. Depois da iniciação, o convívio com membros mais antigos da casa me mostrou que existe na hierarquia do candomblé (lembrando que é uma religião feita por gente e isso implica diversas problemáticas comuns ao convívio social) um certo problema especialmente com aqueles que buscam na religião um espaço de poder e de realização profissional. Tem gente que vive do candomblé e vice para o candomblé. Para muitos a religião não é só o espaço de desenvolvimento espiritual, como o é para mim. Então, já presenciei algumas discussões, algumas imposições absurdas, disputas por posições hierárquicas entre mais velhos, disputas por afeto e até por lugares de prestígio. Creio que mesmo com as mudanças sociais, os problemas de convivência humana dentro da religião e os problemas de intolerância fora dela persistem como as grandes barreiras (Júlia Maria de Araújo Lisboa).

Júlia sintetiza o significado do rito de Yawô ao afirmar que:

A vida antes da raspagem é uma, e quando você sai do recolhimento, é outra. Para dar vida ao santo, precisamos abdicar de muito da nossa própria existência. É um processo muito bonito, mas também muito difícil. Exige muita temperança. Você chora de saudade, mas não pode pensar demais no mundo lá fora. Você sente raiva e estresse, mas tem que se forçar a se livrar dos sentimentos ruins. Você tem sonhos eróticos, que estão fora do seu controle, mesmo você sabendo que não se pode ter pensamentos eróticos (a umbigoeira, na teoria, inibe esse tipo de pensamento). Você tem que comer tudo que te dão, mesmo sendo a pior comida do mundo. Às vezes precisa conviver e ser gentil com pessoas que não te agradam nem um pouquinho. O nascer do santo é lindo, mas o processo é intenso e muitas vezes doloroso. É como um parto. As longas horas de dores e contrações fazem parte do processo antes da mãe olhar nos olhos do filho e se apaixonar perdidamente. O nascimento do santo é igual. Dói, você chora, às vezes grita e acha que vai enlouquecer, mas quando ele nasce você percebe que foi a melhor decisão da sua vida.

- **Quinto Depoimento**

Luiz Valério Soares da Cunha Júnior, 44 anos, tem 7 anos de iniciado.

Luiz relata sua trajetória e função no terreiro destacando o papel que exerce dentro do terreiro de Mãe Amara. Segundo ele:

No terreiro, eu sou iniciado. Eu assumo o cargo de *Baba-egbé* do terreiro, que é a pessoa que é responsável pela hierarquia, a ordem e a tradição no terreiro. Se a gente fosse traduzir o significado desse cargo, seria aquela pessoa que seria o conselheiro, aquele que aconselha, aquele que cuida das questões hierárquicas para poder o terreiro ter uma boa continuidade. Eu estou no terreiro há muitos anos. Estou no terreiro desde, sei lá, desde quando iniciou o afoxé 2009. Estou esse tempo todo indo ao terreiro, acho que antes disso. Então, há mais de 20 anos já estou no terreiro (Luiz Valério Junior).

No Candomblé, o tempo de iniciação não é apenas um marcador cronológico, mas um elemento fundamental na construção da hierarquia, do reconhecimento e das responsabilidades dentro do terreiro. A passagem dos sete anos de feitura representa uma mudança significativa na posição ritual do iniciado, que deixa a condição de Yawô e assume um novo estatuto dentro da comunidade religiosa. É nesse contexto que se insere o depoimento do Luiz, onde argumenta que:

Quando a gente passa dos sete (7) anos, a gente recebe uma titulação no terreiro, Uma titulação que é Ebomi, que é a pessoa que já deixa de ser Yawô. Já deixa de ser uma pessoa comum, uma pessoa que já assumiu um outro patamar. Um exemplo são as cadeiras que estão no terreiro, aquelas cadeiras que estão no salão. Só se senta nessa cadeira que já é Ebomi, eu já me tornei Ebomi, entendeu? É mais uma hierarquia (Luiz Valério Junior).

Luiz explica que o processo de iniciação no Candomblé,

não segue uma linearidade rígida nem uma regra fixa, pois cada trajetória é atravessada por circunstâncias específicas. Diferentemente das religiões cristãs ortodoxas, que costumam estabelecer etapas padronizadas, o terreiro possui suas próprias ritualidade e fundamentos, mas se organiza de forma flexível, considerando a vida e a necessidade de cada pessoa. Segundo ele, há situações em que o indivíduo já chega ao terreiro com indicação imediata para a iniciação. Em casos de adoecimento físico, emocional ou espiritual, por exemplo, ao abrir o jogo de búzios logo na primeira visita, o/a sacerdote/a pode indicar que a pessoa precisa se recolher e iniciar-se naquele momento (Luiz Valério Junior).

Ainda assim, Luiz ressalta que,

o mais comum é que a agente chegue no terreiro como uma pessoa curiosa. Mas você pode chegar no terreiro de diversas formas. Eu sempre digo assim, o que é o terreiro? O terreiro, o candomblé, as religiões de matriz africana, elas são resgates ancestrais. Elas são casas abertas para acolher nossas felicidades, nossas angústias, nossas tristezas, os nossos desejos e os nossos planos para o futuro. Então, o terreiro é um espaço aberto e sagrado para isso. Então, a pessoa pode chegar lá para botar um jogo para curar da doença, para botar um jogo para saber sobre emprego, para botar um jogo para saber sobre questões profissionais ou simplesmente ir para o terreiro para conhecer a dinâmica da sua ancestralidade, da sua retomada com a sua negritude (Luiz Valério Junior).

Ao relatar sua própria trajetória, Luiz afirma que sua aproximação com o Candomblé se

deu:

porque eu me aproximei da cultura de matriz africana, que era o afoxé, por ter um encantamento com a voz do que hoje é minha mãe de santo, Maria Helena, mas, na época, por Maria Helena, aquela voz maravilhosa que cantava nos afoxés, eu era fã dessa mulher. E eu tinha desejo de conhecer essa mulher. E aí conheci essa mulher, Maria Helena, e foi logo no começo que surgiu o afoxé. Então, desde o surgimento do afoxé, das primeiras oficinas do afoxé, eu fui para fazer as oficinas. Quando eu cheguei para fazer a oficina, batei uma afinidade entre a minha energia e a energia de nossa mãe de santo, Maria Helena (Luiz Valério Junior).

Luiz explica que, para que um afoxé possa sair às ruas, existem obrigações rituais que antecedem esse momento. Segundo ele,

para o afoxé sair na rua, existem obrigações que antecedem esse caminho. Então, Maria Helena, na época, hoje minha mãe de santo, me convidou para poder participar. Disse assim, olha, o afoxé sai, eu sei que você não é de Candomblé, mas, se você quiser, para ficar seguro na rua, tem uma obrigação. E eu fui para essa obrigação. Primeira vez que eu tenho entrado em um terreiro. E quando eu chego nessa obrigação, eu incorporo a Oyá. Oyá me toma e, desde então, decidi não sair mais do terreiro. Então, veja, comigo foi assim. E eu fui, então, fazendo todo ano o que a gente chama de eborí, que é uma obrigação que dá para a sustentação da cabeça. Então, todos os anos que eu estive no terreiro, eu fiz o eborí, eu me recolhi para a minha obrigação (Luiz Valério Junior).

No entanto, apenas após um longo período foi que reuniu condições financeiras, espirituais e organizacionais para realizar o ritual de Yawô. Segundo ele,

é um momento muito importante na vida de quem decide ser de Candomblé. Porque é dito entre os mais antigos do Candomblé que a pessoa se torna de Candomblé e pode encontrar o seu tempo de santo quando ela passa por essa ritualística religiosa que é o Yawô. Mas qualquer pessoa pode ou fazer assim como foi a minha história ou fazer da necessidade (Luiz Valério Junior).

Luiz afirmando que cada trajetória é singular: algumas pessoas chegam ao Candomblé pela necessidade imediata, enquanto outras, como no seu caso, constroem esse caminho de forma gradual, ao longo do tempo.

A ritualística e os procedimentos do Yawô não podem ser descritos em detalhes, segundo Luiz, pois envolvem segredos próprios do Candomblé. Ainda assim, ele esclarece o significado desse ritual.

O Yawô significa a iniciação de um Abiã. O que é Abiã? É aquele que tem curiosidade, é aquele que chegou no terreiro, é aquele que está ali, que pode ser aquela pessoa que está despenando o bicho, que está participando da obrigação, que pode já ter várias obrigações, assim como eu tive, mas eu ainda era considerado Abiã. Quando você passa do procedimento para o Yawô, você se torna, então, a pessoa considerada de terreiro de santo. O Yawô é a iniciação, é o procedimento onde você é apresentado ao seu orixá (Luiz Valério Junior).

O Yawô pode ser compreendida de acordo com Luiz,

o momento de purificação e nascimento. Alguém vai dizer que é o seu casamento com o

orixá. Seria o chamado batismo. É quando você diz sim à sua ancestralidade. Então, você fica alguns dias recolhido no terreiro, dentro de um espaço sagrado, que é o peji. Só podem estar perto de você, lhe acompanhar, lhe tocar, lhe ver, as pessoas que já passaram por esse procedimento. Então, só dialoga com o Yawô quem é Yawô, ou quem tem cargo de santo na casa. Então, somente essas pessoas antigas que têm cargo, ou que é Yawô, que vai ter essa ligação (Luiz Valério Junior).

No Candomblé, a obrigação do Yawô é compreendida como o lugar do nascer, um momento em que o iniciado rompe com sua condição anterior para ingressar em uma nova existência ritual. Assim como no nascimento, esse processo é marcado pela fragilidade, pela necessidade de cuidado e pelo amparo coletivo, já que o Yawô passa a depender daqueles que detêm maior experiência e conhecimento no terreiro. Como afirma Luiz:

A obrigação do Yawô é considerada o lugar do nascer. Então, se a gente faz um comparativo sobre a lógica do nascer, significa dizer que você está frágil, que você precisa ser auxiliado. Então, a iniciação do Yawô é um misto muito mágico, no sentido de permitir que você visite o seu íntimo mais sagrado (Luiz Valério Junior).

É notório que a iniciação do Yawô envolve um conjunto de procedimentos que articulam cuidado, disciplina e aprendizado, estruturando um tempo de recolhimento marcado pela ruptura com a vida cotidiana. Segundo Luiz:

Existem procedimentos no Yawô que você vai poder dormir, rezar, dialogar, vai participar de cânticos, vão ter comidas específicas, vão ter ritualísticas específicas de segredo, vai ter momento de construção, de cura, de abrir a sua ligação através dos cortes para a sua ancestralidade, e vai ter também a possibilidade de você compreender o que é o segredo do candomblé. E esse segredo não se pode contar aqui, mas eu vou entender, tipo, vou receber um caderno de ensinamento, eu vou ser acompanhado pelas minhas madrinhas, eu vou ser acompanhado pelas *iabassês*, que vai cuidar de mim, eu não vou poder, por exemplo, fazer nada que o mundo faz, que é lavar prato, que é varrer casa, que é forrar cama, nada disso o Yawô faz. As pessoas que estão cuidando de você durante esses 30 e poucos dias, são quase 36 dias de recolhimento, vai ter alguém cuidando de você. É um nascimento para o orixá (Luiz Valério Junior).

Nesse sentido, o Luiz mostra que:

Orixá é o nascimento, é o encontro de nossa ancestralidade. O papel do Orixás é nos proteger da saúde, organizar, dar caminho. Mas vão ter iaôs que não incorporam. O Yawô não é um procedimento de incorporação. O Yawô é um procedimento de feitura para o nascimento de Orixás. Vão ter pessoas que farão iaô e não vão incorporar, mas vai ter Orixá. Porque a gente já tem o Orixá quando chega no terreiro. O Yawô é a nossa apresentação ao Orixá. É como se fosse uma coisa parecida com o batismo. É o momento de se batizar, de se apresentar. Mas o papel do Orixá é um casamento (Luiz Valério Junior).

O Luiz descreve a sua experiência com Yawô, de uma forma muito emocionante, ele justifica,

porque eu desejava há muito tempo. O que me atravessava não era nenhuma dúvida. Eram questões financeiras, porque é uma ritualística que recruta de você uma organização financeira para fazê-lo. Quando eu consegui organizar, foi a experiência mais linda, mais

ancestral e mais de gênese que eu vivi na minha vida. Eu consegui retornar a minha essência de infância, da minha compreensão do que realmente eu fui predestinado a ser, que é essa lógica de adorar, orixá, e de mobilizar a minha dinâmica de vida para a sustentação de outras pessoas pretas nesse Brasil. Então, eu diria que a experiência foi do retorno à minha existência enquanto pessoa negra no mundo, na sociedade. E, também me fez entender coisas da minha vitória da vida enquanto pessoa, de sucesso que eu me considero. Inclusive, eu fiz uma tatuagem no meu braço. Essa aqui, que foi um dos primeiros sonhos da minha primeira dormida de revelação do Ialô. E a revelação era eu pequeno e quando eu soltava a voz, da minha boca saía. Sempre foi o Oyá. Sempre foi o Iansã. Me dizendo que tudo que eu tive na minha vida, os encontros que possibilitaram eu ser quem eu sou hoje, atravessado por outras pessoas, não foi nada de articulação política, não foi nada de sorte. Foi o caminho que o meu orixá tinha definido para eu ser como eu sou hoje. Inclusive, eu me emociono contando isso aqui para vocês. Isso é uma revelação da minha vivência enquanto Yawô. E depois disso, eu fiquei mais forte, fiquei mais bonito, tive mais certeza daquilo, que eu tinha que estar aqui (Luiz Valério Junior).

Luiz também fala da importância da comunidade, onde mostra que:

só existe Yawô se tiver comunidade. Porque o Yawô é o nascimento, ele precisa ser cuidado. Então, ele não lava, ele não cozinha, ele não forra a esteira que ele dorme, ele só toma banho só. Mas tem, inclusive, um momento que nem banho só ele toma. Então, a importância da comunidade, é como se fosse o núcleo de proteção. É como se aquela pessoa estivesse, que que ser cuidada por todos aqueles que fazem parte, e que são cargos, e que estão ali, para servir à iniciação e ao sucesso daquele Ialô. Então, cada pessoa vai ter uma importância, desde o Abiã, que vai estar lá na cozinha, cozinhando a obrigação, a comida da pessoa que está recolhida, até o pai e a mãe de santo, que vai estar invocando, entoando e fazendo os procedimentos religiosos. A comunidade é de suma importância, porque no terreiro, por mais que se faça o santo singular, não existe singularidade sem a coletividade. Ninguém pode, sozinho, pegar um obi, abrir, macerar e botar na cabeça, tem que ser alguém, na comunidade, junto fazendo. É sempre alguém fazendo pelo outro, junto com o outro. Eu acho que isso é o desenho mais lindo para a sociedade, em geral. Se toda a sociedade olhasse a dinâmica coletiva do terreiro, viveríamos muito mais em paz do que se vive hoje (Luiz Valério Junior).

Quando se trata de festividade e culto dentro do terreiro a música e dança são elo principal na conexão com mundo espiritual ancestral. Elas transmitem uma força energética potente na comunhão do Axé. E nesse contexto, Luiz ressalta que:

A música e a dança é também a ritualística do fazer a comunicação do ancestral em terra. Acredita-se, e o que a gente acredita, é que quando toca o tambor, quando a gente canta, a gente invoca que venham para a terra os nossos ancestrais. E é isso que acontece. A dança vai ser também... A dança incorporada vai ser a presença da manifestação mais primitiva do que a gente acredita do sagrado do orixá em terra. Então, a dança também vai abrir o portal para a manifestação da dança no corpo da presença do que a gente acredita do orixá. Por isso que é divino. Por isso que se cuida. Por isso que se bate cabeça. Por isso que se celebra. Porque acredita-se que aquela pessoa humana está trazendo em terra a presença do orixá. E é a música e a dança que permitem isso acontecer (Luiz Valério Junior).

Nos terreiros existem hierarquias em diferentes maneiras de se classificar. Luiz destaca essas hierarquias através das contas, segundo ele:

Todas as contas vão estar relacionadas. As cores e as contas vão estar relacionadas aos orixás. Ao orixá que você pertence. Quando você passa por uma obrigação, primeiro

contato, você começa a ganhar mais contas. Quando você vai subindo de cargo, você vai conseguindo mudar o seu fio de conta mais simples para o fio de conta mais robusto. Contas africanas, mais robustas. Só pode usar essas contas africanas quem passa dos sete anos, quem se tornou ebomi. Antes disso você usa os fios mais fininhos, porque quando se vê aquela conta, você vai identificar a hierarquia. Cada conta vai identificar a hierarquia, vão ter contas específicas que vai falar do cargo que você ocupa e o tipo de conta, o tipo de fio e o tipo de pedra vai também dizer o cargo e o tempo e o poder que você tem no terreiro. Ela serve então para identificar o seu orixá, para identificar o seu tempo de santo e para identificar a sua hierarquia e o seu poder dentro do terreiro (Luiz Valério Junior).

- **Sexto Depoimento**

Diogo Bruno Wanderley Grandidier Gomes, 41 anos, frequentador não iniciado. Ele iniciou a frequentar o terreiro de Mãe Amara, em julho de 2025. Diogo é professor da Rede Estadual de Pernambuco, formado em Ciências Sociais e Sociologia.

Diogo relata que já teve contato com o Candomblé em momentos anteriores de sua vida, especialmente durante a infância, quando sua família mantinha vínculos mais próximos com a Umbanda. Segundo ele, muitas pessoas de sua família participavam dessas práticas religiosas, mas, com o passar do tempo, acabaram se convertendo a outras religiões, afastando-se dos cultos de matriz africana. Esse processo, em sua percepção, contribuiu para a perda gradual de uma ancestralidade que antes estava mais presente no cotidiano familiar.

Atualmente, segundo Diogo “só meu tio que agora tem um terreiro lá na casa da minha avó, que também é de Umbanda, mas que tem o culto aos orixás”. É nesse contexto de permanências e rupturas familiares que,

o meu encontro com o terreiro, ele vai acontecer dessa inquietação minha de pesquisador, de querer entender mais os elementos, os ritos do candomblé e, também por causa de uma amiga que conseguiu me falar tudo sobre os orixás, consegue falar da ideia mitológica desses orixás e isso para mim foi o que deu sentido e hoje eu sigo mais por essa inquietação, por essa curiosidade de aprender e porque eu sinto a presença dos orixás. Eu sinto, eu acho que isso é uma coisa que é fundamental para você praticar alguma religião, você tem que acreditar. E o orixá, ele é uma coisa muito presente, em todos os momentos que eu estou, em todas as invocações, eu percebo a força que está ali em terra, que a gente pode tocar, que a gente pode abraçar, que a gente pode, enfim, receber um passe (Diogo Gomes).

Diogo, destaca que, mesmo não tendo passado pelo rito de iniciação, percebe no terreiro a transmissão de valores fundamentais como “a solidariedade, a compaixão e o compromisso com os orixás”. Para ele, esses ensinamentos atravessam o cotidiano da casa e orientam as relações estabelecidas no espaço sagrado.

Ao refletir sobre o papel dos orixás no processo ritual, Diogo observa que, ao presenciar o

momento da apresentação pública, compreendeu os orixás como expressões das múltiplas possibilidades de transcendência, responsáveis por conduzir o *ori* ao equilíbrio e à paz. Essa percepção reforça a dimensão espiritual e ética do culto, que ultrapassa a experiência individual e se projeta na vida coletiva.

No que diz respeito aos desafios para a preservação dos rituais de iniciação no Candomblé, Diogo defende que:

Eu cresci em igreja evangélica. Isso é exatamente qual é o tipo de lógica que eles têm em relação às religiões de matriz afro-brasileira, né? Eles acreditam que sejam coisas mesmo do demônio. Coisas que são feitas para o mal, enfim. E tem uma visão que inclusive é muito preconceituosa, discriminatória também. Mas essencialmente ignorância, sabe? Por não entender, por não saber. As pessoas precisam saber o que é vivenciado dentro de um terreno. Que não tem nada a ver com o que eles imaginam. É porque a lógica capitalista, protestante... Dentro dessa lógica capitalista, protestante, existe o certo e o errado. Jesus é o certo e todo o resto é errado. Então essa é a visão que eles têm. Que é uma visão do colonizador mesmo. Sempre foi a do colonizador de apagar, de exterminar. E é um processo que tem a ver com o racismo estrutural. Que nós vivenciamos no Brasil, essencialmente. Porque todo esse ranço social que existe em relação às religiões de matriz africana tem a ver com o processo de colonização que foi aqui implementado no século XVI. De considerar que o negro é uma pessoa sem alma. Os africanos que vieram para cá sequestrados. Que desconsiderar as suas tradições, a sua religião. E isso daí, até hoje, é uma situação que está ali no DNA da formação da sociedade brasileira. A gente não consegue retirar essa visão preconceituosa, essa visão maldosa que existe em relação à religião de matriz africana. Porque isso, infelizmente, é um câncer que a gente tenta tratar, tratar, mas que não morre de jeito nenhum. Ele está sempre ali. A gente só faz o paliativo (Diogo Gomes).

- **Sétimo Depoimento (formulário)**

Bárbara de Cássia da Silva, 26 anos, frequentadora não iniciada há dois anos.

A compreensão de Bárbara sobre o rito de iniciação Yawô reside no fato de que, por meio da iniciação, “a presença do orixá será mais intensa na vida da pessoa. a presença do orixá torna-se mais intensa e atuante na vida da pessoa”.

Ao refletir sobre a continuidade das tradições do Candomblé, Bárbara destaca o papel fundamental dos iniciados, entendendo que o Yawô “é essencial para a disseminação da religião e para a preservação da ancestralidade”.

No que se refere aos desafios enfrentados para manter esses rituais vivos diante das transformações sociais contemporâneas, Bárbara aponta para questões internas às próprias comunidades de terreiro. Para ela, um dos maiores obstáculos está nas atitudes de algumas “pessoas que, ao invés de agir com responsabilidade e compromisso com a tradição, acabam sendo movidas por interesses fúteis, o que pode fragilizar a preservação dos rituais e de seus significados”.

- **Oitavo Depoimento**

Maria Helena Mendes Sampaio, dentro da nossa religião conhecida como Ayatumbe, exerce hoje a função de Yalorixá no terreiro da sua mãe biológica, o terreiro de Mãe Amara, Ilê Obá Aganjú Okoloyá, da tradição nagô de Pernambuco. Ela tem 53 anos, e 32 anos de iniciada como Yawô, para o orixá.

Maria Helena afirma que, o terreiro foi fundada em 1945 por sua mãe chamada Amara Mendes da Silva. Que hoje se encontra no *Orum*, como *Obamêji* rei duas vezes. “O terreiro completou 80 anos de fundação e funcionamento. Nunca fechou. E são 80 anos de atividade religiosa dentro desse espaço”.

Dentro do Candomblé os orixás têm um papel importante na vida dos iniciados/as no processo de Yawô, e essa função, segundo Maria Helena:

É mudar a vida da pessoa. É dar caminho e proteger. É autoafirmar a espiritualidade da vida dele, porque você já nasce com o orí. O orí já é um orixá. Você já nasce com a sua cabeça. Então, o orí vai escolher qual orixá que vai pousar na sua cabeça. Então, o orí precisa dessa energia para conduzir a vida do filho (Maria Helena Sampaio).

Mãe Maria Helena, destaca a importância das toadas nos cultos dos orixás, mostrando que:

a música é um instrumento de invocação. A dança, ela invoca, os tambores não é só tocar, fazer zoada. Cada batida dela é uma invocação. Quer dizer, é um conjunto para que traga aquela energia à terra. Para trazer aquela energia. Então, é um conjunto de invocação espiritual. Eu não digo nem de transe. Minha mãe não gostava muito de falar de transe. Meu pai também dizia manifestação. Porque o orixá vive dentro da gente. Então, ele se manifesta. Então, precisa dos tambores, precisa do ritual, precisa da dança. Porque a dança também é um gesto de movimento que invoca e que diz que você está bem, trazendo aquele orixá, aquela manifestação, aquela alegria. Então, é um conjunto de invocação (Maria Helena Sampaio).

Não se pode fazer ritual ou encontros no terreiro sem toque de batuque, de cordo com Mãe Maria Helena:

Dentro de uma Casa de Santo, não existe, nem que seja com a campá. Tem que ter um chamado. Porque para a gente, a força movimentação é muito importante para mover a energia. Nem que seja com a palma, você está trazendo o orixá. Nem que seja com a campá, você está trazendo. Isso é uma questão de trazer a energia. Para a gente, a música, o movimento, o som é muito importante (Maria Helena Sampaio).

Contudo os desafios que os terreiros enfrentaram nos anos 60, mesmo assim continuaram resistir e manter o legado ancestral dos povos africanos na diáspora. Mãe Maria Helena, quando foi perguntado por que seu terreiro continua forte e firme no que tanque a preservação dos saberes ancestrais sobretudo de tradição nagô Pernambuco, Recife. Ela respondeu dizendo que:

Minha mãe mesmo foi muito desafiadora. Ela era mulher, tinha o seu companheiro, mas quem realmente abriu o terreiro foi minha mãe. Então, ela passou um desafio muito

grande. Mas o que ela passava para a gente, o maior desafio para ela, não é desafio. A maior força era a fé e o orixá dela, Xangô. E que ela dizia assim, eu fui escolhida a perpetuar o orixá Xangô na minha vida. Então, o maior desafio é a fé, é a esperança, é a dignidade, é mostrar que o orixá é vivo, é mostrar que Deus é vivo em nossas vidas, dentro da nossa casa, dentro da nossa religião. Tudo isso é um desafio. Porque a gente vem num mundo muito preconceituoso, que só é religião, é do branco, é aquele Jesus dos olhos azuis, e isso tudo é um desafio. E minha mãe passou por tudo isso e até hoje, e deixou um legado, que hoje é a filha dela biológica que está levando, e depois as netas, depois os bisnetos, e é isso que é a força maior. O maior desafio é isso. E ela conseguiu, está conseguindo (Maria Helena Sampaio).

Durante minhas visitas de campo ao Terreiro de Mãe Amara - Ilê Obá Aganjú Okoloyá, um aspecto recorrente chamou especialmente minha atenção: a saudação inicial proferida por Mãe Maria Helena *“Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo, e para sempre seja louvado”*. Tal enunciação despertou curiosidade etnográfica, sobretudo por ocorrer em pleno século XXI, em um contexto marcado pelo debate sobre o chamado “fim do sincretismo” e em um terreiro que preserva de forma contundente uma herança cultural africana, alicerçada na ancestralidade, na oralidade e no culto aos orixás.

Essa prática, à primeira vista, poderia ser interpretada como uma permanência do sincretismo religioso imposto historicamente às religiões de matriz africana. No entanto, ao dialogar com Mãe Maria Helena, compreendi que tal saudação não se inscreve no campo da imposição colonial ou da negação da identidade religiosa do terreiro, mas sim em uma lógica própria de memória, afeto, gratidão e reparação histórica. Para a Yalorixá, louvar Jesus Cristo e os santos católicos não significa subordinar os orixás, tampouco estabelecer hierarquias entre crenças, mas reconhecer alianças simbólicas que foram fundamentais para a sobrevivência do povo negro e de seus cultos em contextos de perseguição e violência.

Nesse sentido, a fala de Mãe Maria Helena revela uma concepção de religiosidade que não opera pela exclusão, mas pela convivência e pela continuidade da memória ancestral. Ao recordar que, em momentos de sofrimento, os santos católicos “permitiram” que os nomes africanos fossem preservados sob outras designações, ela enfatiza uma ética da reciprocidade: não se abandona aquilo que acolheu e protegeu. Assim, a saudação cristã aparece como um gesto de retribuição simbólica, e não como sinal de submissão religiosa.

É nesse contexto que o depoimento de Maria Helena ganha centralidade analítica, pois explícita como o terreiro compreende a relação entre orixás, santos católicos, ancestrais e Deus, entendido como uma entidade suprema Olorum que transcende qualquer fronteira religiosa. Como ela própria afirma:

Minha mãe acredita, e ela passava muito mesmo para a gente, que a gente nunca abandonasse Nossa Senhora. Porque no momento de sofrimento do povo negro, Nossa Senhora permitiu que a gente usasse o nome dela. Porque hoje a gente não precisa usar o nome dela, como a gente vai abandonar? Aí vai ser ingrato o que fizeram com a gente? Não. Porque a gente não diminui, nem diz que é menos ou mais, se a gente é louvável ao Senhor Jesus Cristo. A gente agradecendo aquilo que fez pela gente. A gente não é ingrato. Como fizeram com a gente, fizeram com a gente. E é ingrato até hoje. E a gente, minha mãe diz, não. Eu, quando precisei de Nossa Senhora e São João Batista, para dizer que meu terreiro é São João Batista e não ser fechado, São João Batista não me abençoou, porque estou até hoje. Porque hoje eu posso... Hoje estou... É, ele é o Ilê Obá Aganjú Okoloyá, o Terreiro de Mãe Amara. Mas ela não deixa de saudar o carneirinho dela. Não deixa de louvar São João Batista com a fogueira. Não deixa de sair a bandeira. Essa é a reparação. A gente não quer uma reparação com a gente. Como é que a gente vai fazer com os santos, católicos? A gente acredita no Egun, porque senão a gente não acreditava nos ancestrais. Não acreditava naqueles que vieram antes da gente. Então a questão, minha mãe, é de afeto. É uma questão de retribuição. Não é a questão de dizer, ah, agora não preciso, puta que pariu. Você sabe, você vai ouvir a manhã viva, a manhã dizia isso. Então ela sempre dizia isso. Ela não quer dizer... Ela dizia que Santa Bárbara me ajudou no momento de aflição. Ela vai me ajudar. Yansã não vai deixar de ser Iansã. Iansã não vai deixar de nos aparar. O orixá é a união. O ser humano que separa. E para a gente do terreiro Ilê Obá Aganjú, isso é muito importante, é a união. Do jeito que nós, negros, queremos ter a reparação, o Santos católico, quando a gente precisou dele, ele nos acolheu, nos protegeu, porque senão não vivia até hoje. Então como é que a gente agora... E eu acho que Nossa Senhora acha certo dizer que Iemanjá é Iemanjá, e ele é ela. Mas não esquecendo que na hora do nosso sofrimento, eles estavam ali, ó, em cima e nossos santos embaixo, nos defendendo. Então é isso que minha mãe acredita e é esse legado que eu vou levar. A louvar o Senhor Jesus Cristo para sempre e seja louvado. Quem pode mais do que Deus? Ninguém. Em nossa língua portuguesa, ele não deixou de ser adorador de Deus, porque a gente, Deus, é Olorum, é um Deus maior, é dono de todos nós. Ele não tem religião, ele tem a fé, o amor, o respeito ao próximo.

Na leitura da Mãe Maria Helena, figuras como Nossa Senhora e São João Batista não são apenas “disfarces” para os orixás, mas entidades que, por meio do sincretismo, ganharam um significado próprio dentro do universo afro-brasileiro. Elas se tornam parte de um campo de afetividade e de ancestralidade, atravessando gerações como testemunho da resiliência e da criatividade dos povos africanos e afrodescendentes. Assim, o sincretismo é, para ela, uma forma de agradecer e de honrar esses símbolos que ajudaram a manter viva a tradição diante da hostilidade e da intolerância. Ao invés de negar as raízes africanas, essa prática reafirma uma herança plural, onde a gratidão e a memória caminham juntas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho que me trouxe até este trabalho é, na verdade, resultado de uma travessia profunda, que ultrapassa amplamente as exigências formais de uma trajetória acadêmica ou o simples cumprimento de etapas universitárias. O processo, desde o início, revelou-se denso e repleto de complexidades, exigindo não apenas preparo intelectual, mas também abertura para lidar com questões humanas, éticas, políticas e culturais que permeiam toda a pesquisa. Enfrentar o desafio de investigar rituais, ancestralidade, memória coletiva e processos de construção identitária em dois contextos tão singulares Guiné-Bissau e Brasil impôs uma série de deslocamentos, não só geográficos, mas principalmente epistemológicos e afetivos. Fui levado a repensar constantemente meus próprios referenciais, a questionar metodologias, a negociar sentidos e a me posicionar frente aos limites impostos tanto pelas instituições quanto pelos próprios campos simbólicos envolvidos. Em meio a tudo isso, tornou-se claro que o compromisso ético com os povos, suas tradições e saberes não é apenas uma exigência formal, mas um eixo central que orienta escolhas e direciona o olhar durante todo o percurso.

Desde os primeiros passos ficou evidente que a pesquisa seria marcada por desafios constantes, e que o caminho a ser percorrido não seria linear, tampouco previsível. A proposta de articular o ritual de passagem Katchituran, dos Mandjakus na Guiné-Bissau, com os rituais de iniciação do Candomblé em especial o complexo processo de feitura de Yawô em Pernambuco logo se mostrou ambiciosa e exigiu redobrada atenção. Não se tratava apenas de um esforço comparativa, era necessário mergulhar com profundidade em universos culturais atravessados por histórias de colonização, resistência, reinvenção e reorganização política. Isso implicou não apenas absorver informações, mas buscar uma escuta sensível, capaz de captar nuances, silêncios, tensões e singularidades presentes em cada contexto. No esforço de evitar comparações rasas ou generalizações apressadas, procurei desenvolver uma abordagem dialógica, que valorizasse tanto as interconexões quanto as diferenças, reconhecendo que, por mais que haja pontos de contato entre os rituais, cada um carrega sentidos próprios, que só podem ser compreendidos no interior de suas tradições e dinâmicas socioculturais específicas.

O desafio metodológico, por sua vez, não se restringiu ao plano teórico. No campo, as dificuldades se materializaram de formas muito concretas: acessar informações, estabelecer contato com interlocutores, organizar entrevistas, conciliar diferentes agendas, superar a distância imposta

pela pesquisa remota, depender da mediação de informantes locais e, por vezes, lidar com desconfianças ou resistências ao olhar externo. A cada etapa, ficou mais evidente que produzir conhecimento sobre práticas tradicionais exige muito mais do que técnica ou domínio intelectual; demanda sensibilidade, humildade, paciência e, sobretudo, respeito ao tempo e ao ritmo das comunidades. O processo de pesquisa, especialmente quando envolve populações tradicionais, não é nunca imediato ou automático. Ele se constrói em camadas, no diálogo, na escuta atenta, no aprendizado constante com o outro. Além disso, há ainda o enfrentamento das demandas burocráticas e éticas: submeter projetos ao Comitê de Ética, aguardar aprovações, revisar documentos, adaptar estratégias, insistir quando necessário e, muitas vezes, recomeçar etapas inteiras diante de imprevistos ou necessidades emergentes.

Apesar de todas as dificuldades, foi exatamente nesse processo permeado por obstáculos, esperas e reinvenções que a relevância dos rituais se tornou ainda mais nítida. Os rituais, percebi, são muito mais do que manifestações culturais pontuais; eles constituem verdadeiros alicerces da organização social, da transmissão de valores, da atualização da memória coletiva e da construção das identidades. O Katchituran, entre os Mandjakus, é um exemplo contundente, não se trata apenas de uma passagem formal de um estágio da vida para outro, mas de todo um processo que redefine o pertencimento, os direitos e deveres dos participantes, reposicionando cada um dentro da coletividade. O ritual é antecedido por uma preparação intensa, que envolve ensinamentos transmitidos pelos mais velhos, provações, períodos de reclusão, dinâmicas de aprendizado coletivo e um contínuo diálogo com a ancestralidade. Mais do que um evento, o Katchituran é um processo que imprime marcas profundas nos sujeitos, moldando sua forma de estar no mundo e de se relacionar com o passado e o futuro da comunidade.

Esse caráter profundamente processual do Katchituran deixa evidente que os rituais não se esgotam em seus aspectos visíveis ou cerimoniais. Eles são mecanismos potentes de reprodução social e simbólica, reafirmando a autoridade dos anciãos, fortalecendo vínculos comunitários e atualizando continuamente a memória coletiva. Através deles, gerações são conectadas, saberes ancestrais são transmitidos e o tecido social se renova, envolvendo cada novo membro em uma rede de significados que ultrapassa o individual e se inscreve em um projeto coletivo de continuidade cultural. O ritual, portanto, é um espaço privilegiado de produção de identidade, onde corpo, memória, ancestralidade e sentimento de pertencimento se entrelaçam de maneira indissociável. Essa dimensão também aponta para a centralidade do tempo vivido em comunidade,

da oralidade e da transmissão intergeracional como formas de resistência diante das forças externas de homogeneização cultural.

Quando volto o olhar para os rituais de iniciação do Candomblé em Pernambuco, especialmente para a feitura de Yawô, reconheço um processo igualmente denso e transformador. A iniciação, longe de ser um ato isolado, constitui um percurso marcado por reclusão, preparação espiritual, aprendizado de saberes ancestrais, reconstrução do corpo e da subjetividade do iniciado. Esse processo é vivido intensamente, não apenas no plano individual, mas sobretudo no coletivo, envolvendo a comunidade de terreiro, as lideranças religiosas e os ancestrais, com quem se estabelece uma relação de continuidade e diálogo. Assim como no Katchituran, a iniciação no Candomblé implica uma profunda transformação do modo como o indivíduo percebe a si mesmo, sua comunidade e o sagrado. O corpo passa a ser entendido como morada de forças ancestrais, e a experiência religiosa se entrelaça com a constituição identitária, fortalecendo laços de pertencimento e solidariedade.

No contexto brasileiro, esses rituais ganham contornos ainda mais complexos, atravessados por uma história marcada por violência, escravidão, racismo estrutural e tentativas sistemáticas de apagamento das culturas africanas e afro-diaspóricas. Nesse cenário, o Candomblé emerge não apenas como espaço de religiosidade, mas como núcleo de resistência e reinvenção identitária. Manter os rituais, preservar a oralidade, respeitar as hierarquias religiosas e atualizar a memória ancestral tornam-se atos políticos de afirmação e luta pela dignidade. Em Pernambuco, essa resistência se expressa tanto na continuidade das práticas religiosas quanto na luta diária das comunidades de terreiro para se afirmarem frente às pressões sociais, religiosas e institucionais. Os rituais funcionam, assim, como mecanismos de proteção, renovação e fortalecimento da identidade coletiva, permitindo que a herança africana permaneça viva, pulsante e em constante reinvenção no cotidiano das comunidades.

Ao longo desse percurso, compreendi que pesquisar rituais é também, de certo modo, ser atravessado por eles. É inevitável que o pesquisador se transforme, seja afetado pelas experiências vividas, pelos encontros, pelas histórias compartilhadas. O trabalho, portanto, é resultado de uma construção coletiva, fruto do diálogo entre saberes, da escuta sensível e do respeito às trajetórias de vida que sustentam cada ritual. Mais do que produzir conhecimento, trata-se de aprender a caminhar junto, reconhecendo os limites do próprio olhar e a riqueza das formas de existência que desafiam as categorias convencionais da ciência. Em última instância, a pesquisa revela que rituais

como o Katchituran e a feitura de Yawô são, simultaneamente, espaços de continuidade e reinvenção, onde o passado se atualiza no presente e projeta possibilidades de futuro para as comunidades que os vivenciam.

Ao aproximarmos Guiné-Bissau e Brasil, percebemos que, apesar das profundas diferenças nas trajetórias históricas, contextos políticos e condições sociais de cada país, existe entre eles um terreno compartilhado de experiências e valores. O que se destaca nesse encontro não é uma tentativa de nivelar ou homogeneizar realidades, mas sim de revelar o modo como ambos depositam no ritual um papel estruturante. Os rituais aparecem como fios invisíveis, mas potentes, que tecem a vida comunitária, conectando passado e presente, memória e criação, tradição e reinvenção. Eles não são apenas cerimônias isoladas, mas linguagens sociais que dão sentido ao cotidiano, organizam relações e mantêm viva a herança coletiva.

A ancestralidade emerge, assim, como uma ponte que atravessa fronteiras geográficas e temporais. Tanto nas terras da Guiné-Bissau quanto no solo brasileiro, especialmente nos contextos afro-diaspóricas, a memória coletiva serve de alicerce para a construção de identidades e resistência frente às adversidades. O ritual, nesse sentido, é mais do que um ato simbólico: é uma estratégia de sobrevivência, de transmissão de conhecimento e de afirmação cultural. Ele carrega histórias, valores e saberes que muitas vezes escapam às formas tradicionais de registro, mas que persistem graças à oralidade, à performance e à experiência compartilhada.

No plano político, o ritual também se revela fundamental. Em Guiné-Bissau, a organização dos Mandjakus, sobretudo em regiões como Cacheu, evidencia sistemas próprios de governança, nos quais o ritual está no cerne dos processos decisórios e da vida coletiva. Esses sistemas desafiam modelos ocidentais de poder e mostram como as práticas tradicionais podem dialogar com a construção do Estado moderno, oferecendo alternativas e resistências às imposições coloniais e às pressões contemporâneas. O ritual, portanto, atua como mediador entre o passado colonial e a busca por autonomia e legitimidade política.

No Brasil, o Candomblé representa um fenômeno igualmente complexo e potente. Nascido do encontro forçado de diferentes povos africanos durante a diáspora, ele se tornou um espaço de reconstrução identitária e de resistência diante do racismo e das desigualdades sociais. Os terreiros funcionam como guardiões de saberes ancestrais, mas também como laboratórios de inovação cultural, onde elementos diversos se misturam, se transformam e se afirmam. O Candomblé não apenas preserva tradições, mas também cria novas formas de ser, de pertencer e de enfrentar as

opressões cotidianas. É nessa dinâmica entre conservação e reinvenção que reside sua força e atualidade.

Este trabalho, fruto de uma longa jornada acadêmica e pessoal, é atravessado por um compromisso ético e político com o reconhecimento e valorização dos povos tradicionais e de seus modos próprios de conhecer e existir. Mais do que demonstrar competências teóricas ou metodológicas adquiridas na Sociologia e nas Ciências Humanas, ele expressa uma escolha consciente de dialogar com outras epistemologias, de escutar outros saberes e de aprender com as práticas que desafiam as hegemonias culturais. Ao analisar os rituais como construtores de identidades, tanto entre os Mandjakus quanto entre os adeptos do Candomblé pernambucano, o estudo contribui para ampliar o escopo dos debates sociológicos e antropológicos, inserindo questões de cultura, tradição, resistência e transformação social no centro da análise.

Chegar às considerações finais não significa encerrar o debate ou esgotar as possibilidades de reflexão. Pelo contrário, é um convite à continuidade, à abertura para novos olhares e perspectivas. Num mundo marcado pela aceleração, pelo consumo rápido de informações e pela tendência à homogeneização cultural, a valorização dos rituais e das tradições se torna uma forma de resistência ativa. Produzir conhecimento que respeite a memória, reconheça a ancestralidade e valorize as culturas tradicionais é uma tarefa urgente, pois só assim poderemos garantir a diversidade, a criatividade e a vitalidade dos povos que tecem a história coletiva da humanidade.

Os rituais, longe de serem apenas resquícios do passado, continuam vivos, pulsando como espaços de criação, reinvenção e afirmação identitária. Eles nos ensinam que a cultura é dinâmica, que a tradição pode ser inovadora e que a resistência pode se manifestar no canto, na dança, na palavra e no silêncio. Ao celebrarmos e estudarmos esses rituais, reafirmamos a importância de manter abertas as portas do diálogo intercultural, de defender o direito à diferença e de lutar pela continuidade histórica e social dos povos tradicionais. Mais do que nunca, é preciso escutar as vozes ancestrais e aprender com elas caminhos de esperança, solidariedade e transformação.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Arthur José Medeiros de. **As Danças Bororo na Contemporaneidade Brasileira**. Anais do XIX Congresso Brasileiro de Ciências Do Esporte. CONBRACE. VI Congresso Internacional de Ciências do Esporte. CONICE. Vitória/ES, Brasil.2015. ISSN 2175-5930.
- ALMEIDA, Luiza Nascimento. **Natureza, Comunidade e Ritual: Música e Ancestralidade em Malidoma Somé**. Ítaca n.º 36 – Especial Filosofia Africana ISSN 1679-6799. São Paulo: 2020.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Books, 1987.
- AMADIUME, Ifi. *Re-Inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*. 1997.
- ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escombros: nação, identidades e pós colonialismo na literatura da Guiné-Bissau**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- BAGGIO, Ulysses da Cunha. **A Formação do Território Brasileiro em Perspectiva: Modernização, Desenvolvimentismo e Apropriação Corporativa do Espaço**. Estudos Geográficos, Rio Claro, 16(1): 91-110, jan./jun. 2018 (ISSN 1678—698X) Disponível em: <http://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/estgeo>.
- BARRY, Boubacar. **A Senegâmbia do séc. XV ao séc. XIX: INEP-Revista SORONDA** Em defesa de uma história sub-regional da Senegâmbia. Comunicação apresentada ao seminário metodológico regional sobre Quelle histoire pour l'Afrique de demain. Realizado 17 a 21 sob os auspícios da UNESCO e CCODESRIA. p. 3-21. Ndjamená 1989
- BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: o desafio da história regional. Amsterdã**. Rio de Janeiro: SEPHIS; CEAA, 2000.
- BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. São Paulo: UNESP, 1998.
- BASTIDE, Roger (1958). **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BELL, Catherine. **Ritual Theory, Ritual Practice**. Oxford University Press, 1992.

BEZERRA, Juliana. **Candomblé**. Professora de História. Toda Matéria. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/candomble/>. Acesso, 28 de dezembro de 2025.

BOAS, Franz, (1858-1942). **Antropologia cultural**. Tradução, Celso Castro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BORIS, Fausto. **História do Brasil**. História do Brasil cobre um período de mais de quinhentos anos, desde as raízes da colonização portuguesa até nossos dias. EDUSP, 1996. Disponível em: https://antigo.ibict.br/images/conteudo/12.Hist%C3%B3ria_do_Brasil_Boris_Fausto_Col%C3%B4nia.pdf. Acesso, 15 de novembro de 2025.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Memória e Sociedade. 1989.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-claude; PASSERON, Jean-claude. **Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2004.

CAOMIQUE, Policarpo Gomes. **Estado e Poder Tradicional na Guiné-Bissau: Uma Análise da (Re)Inserção dos Líderes Tradicionais de Caió no Cenário Político e Administrativo (1991-2020)**. Dissertação. Salvador, 2022.

CAPONE, Stefania: **A Busca da África no Candomblé - Tradição e Poder no Brasil**. Editora Pallas. Rio de Janeiro, 2004.

CARREIRA, Antônio. **Vida social dos Manjacos**. Lisboa: Centro de Estudo da Guiné Portuguesa, 1947.

CARVALHO, Carla. **Ritos de poder e a recuperação da tradição**. Os régulos manjaco da Guiné-Bissau. Soronda: revista de estudos guineense, Bissau, v.4, n.1, pp-1 a 349, 1998.

COSTA, Vladimir da. **Katchituran em Caió, Guiné-Bissau: O Povo Mandjaku e d Formação Do Imaginário Étnico-Social**. TCC – UNILAB. Acarape/Ceará, 2022.

CRUZ, Bruno (2018). **Mapa de diáspora Africana**. Disponível em: <https://historiadobrasilqueixadas.blogspot.com/2018/04/mapa-da-diaspora-africana-america.html>. Acesso, 12/12/2025.

DIAS, Eduardo Costa. **O Islão na África Subsaariana: Identidade Muçulmana Kaabunke**. Um processo de construção indenitária sui generis na Senegâmbia. Actas do 6 Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsaariana. Realizado, no dia 8 a 10 maio Faculdade de Letras. p. 57-74 Portugal-Porto 2003.

DIOP, Cheikh Anta (1955). **A Origem Africana da Civilização: Mito ou Realidade**. 1974.

DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra**. Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade clássica, 1982.

DJALÓ, Tchernó. **O Mestiço e o Poder: identidades, dominações e resistências na Guiné**. 2ª

edição. Editora- Nova Veja, Lda. ISBN 978-972-699-995-9, p. 289, Lisboa 2013.

DOMINGOS, Luís Tomás. **Entre estigmas e traumas de violência de colonização e escravidão: afirmação de identidade afro-descendência.** Identidade! | São Leopoldo | v. 22 n. 2 | p. 190-208 | jul.-dez. 2017 | ISSN 2178-0437X.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** 1915

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes.** Apresentação: Renato Janine Ribeiro. Editor: Jorge Zahar. Volume I; Rio de Janeiro, 1994.

Enciclopédia Global. **Mapa Geopolítica de Guiné-Bissau.** Disponível em: <https://www.megatimes.com.br/2018/04/guine-bissau.html>. Acesso, 03 de novembro de 2025.

Family Search (FS). **Arquivo da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife** (AIMSSSAR), Livros de Batismo (1808-1812); (1812-1813); (1813 1815)

FARIAS, Isabel Maria Sabino de et al. **Didática e docência: aprendendo a profissão.** 1.ed. Brasília: Liberlivro, 2009.

FAZENDA, Maria José. **Dança Teatral: Ideias, Experiências, Ações.** 2ª ed. Lisboa: Edições Colibri/Instituto Politécnico de Lisboa, 2012.

FDB- Faculdade de Direito de Bissau. **Direito Costumeiro Vigente Na República Da Guiné-Bissau.** Com a colaboração do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), 2007-2011.

FILHO, Valtuir Soares; ROCHA, Jose Damião Trinda De. **Candomblé: Tradição e Resiliência Rumo a Sustentabilidade, há Espaço na Agenda ODS 2030?** XXI EGEMA, ISSN: 2359-1048. Dezembro 2019.

FOSTER, Susan. **Reading Dancing: Bodies and Subjects in Contemporary American Dance.** Berkeley: University of California Press, 1986. alifornia Press, 1986

GEERTZ, Clifford (1926). **A interpretação das culturas.** 1.ed. - [Reimpr.]. - Rio de Janeiro: LTC, 2015.

GEERTZ, Clifford [1973]. **Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura.** In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, Anthony (1938). **Modernidade e identidade.** Tradução: Plínio Dentzien. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 2002.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** Tradução de Raul Fiker, - São Paulo: Unesp, 1991.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro.** São Paulo: Editora 34, 2001.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de Pesquisar” Como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais.** Rio de janeiro 2004.

GOMES, Djibril. **Manifestação Cultural da Etnia Mandjacu: Katchit-Uran e N'tchagra na Cidade de Caió**. TCC/ Universidade Lusófona da Guiné. Bissau, 2024.

GOMES, Francisca Cibele da Silva. **Áspora Africana: Resistência, Sobrevivência e Ressignificação dos Sentidos no Cativoiro Tropical**. Revista Horizontes Históricos [online] vol. 5, n. 2, ago./2022 - dez./2022. ISSN: 2596-0377

HALBWACHS, Maurice (1968). **A memória coletiva**. Editora Revista dos Tribunais LTDA, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro – 11ª ed. 1ª reimp. - Rio de Janeiro: DP&A, 2011

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HAMMERSLEY, Martyn; ATKINSON, Paul. **Etnografia: Princípios em prática**. Editora Vozes. Petrópolis: Rio de Janeiro, 2022.

HAMPATÉ BÂ, A. **Tradição Viva**. Capítulo 8 In: KI-ZERBO, Joseph; UNESCO. História geral da África I: Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Cortez, 2010. Brasília, DF: UNESCO. Pp. 167-212.

HOFFMANN John P. **Culture, Cohesion, and Conceptualizing the Sacred**. 2013, p. 40.

IÉ, Ivo Aloide. **Estudo onomástico em antroponímia do grupo étnico pepel da Guiné-Bissau: uma questão da língua, memória e identidade cultural**. Anais do 1º Seminário Internacional da Toponímia e Antroponímia (15 & 16 de ago. 2024) / Revista Njinga & Sepé. São Francisco do Conde (BA), Vol.4, Nº Especial I, p. 239, 2024 (ISSN: 2764-1244). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T_TiEEttPeI

INE-Instituto Nacional de Estatística. **Característica econômicas da população**. Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação de 2009. Disponível em: https://stat-guinebissau.com/Menu_principal/IV_RGPH/rgph1/caracteristicas_economicas.pdf. Acesso, 15 de novembro de 2025.

INE-Instituto Nacional de Estatística. **Características socioculturais**. Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação de 2009. Disponível em: https://stat-guinebissau.com/Menu_principal/IV_RGPH/rgph1/caracteristicas_socio_cultural.pdf. Acesso, 15 de novembro de 2025.

INE-Instituto Nacional de Estatística. **Estado da população de Guiné-Bissau**. Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação de 2009. Disponível em: https://stat-guinebissau.com/Menu_principal/IV_RGPH/rgph1/estado_estrutura_pop.pdf. Acesso, 15 de novembro de 2025.

IROBI, Esiaba. **O Que eles Trouxeram Consigo: Carnaval e Persistência da Performance Estética Africana na Diáspora**. Tradução: Victor Martins de Souza. Projeto História, São Paulo, n. 44, pp. 273-293, jun. 2012.

JALÓ, Tânia Correia. **O ritual, cerimônia de Katchituran na cidade de Caio**. Revista África e Africanidades - Ano XII – n. 30, maio 2019 – ISSN 1983-2354

JESEUS, Bernardo Gomes. **Mandjacos da Guiné-Bissau: Sobre Discursos, Cultura, Saberes e Tradições no Período Colonial e Pós-Colonial**. TCC de graduação apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS; Porto Alegre, 2018.

JUNIOR, Carlos Duarte. **Música no Candomblé: O Som Sagrado que Move o Axé, 2024**. Candomblé Desmistificado: Revelando Tradições, Celebrando Raízes. Disponível em: <https://s11nk.com/T5v2E>. Acesso, 20 de outubro de 2025.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. **O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)**. Organizador: Marcelo Barros. Pallas. Rio de Janeiro: 2009. ISBN 978-85-347-0576-9.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos da metodologia científica**. 7ª ed.-São Paulo: Atlas, 2010.

LEISTER, Fátima Cristina. **Um Prefácio a Povos da Guiné-Bissau: o Boletim Cultural**. Revista Soronda, ainda em circulação e de responsabilidade do INEP, 2012.

LLARANJEIRA, Marta Joana Simões Ralha. **A interação entre Música e Dança na aula de Técnica de Dança Clássica: Estratégias para o desenvolvimento da sensibilidade musical com alunas do 5º ano da Escola Vocacional de Dança da Sociedade Filarmónica Gualdim Pais**. 2014.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. Introdução: objecto, método e alcance desta investiga. In: DURHAM, E.R. (Org.). São Paulo: Ática, 1986.

MANUELA, Maria (2008). **O Ritual de Iniciação no Candomblé**. Mundo dos Orixás. Disponível em: https://ocandomble.com/2008/04/29/o-ritual-de-iniciacao-no-candomble/?utm_source=copilot.com. Acesso, 28 de dezembro de 2025.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória: o reinado do Rosário e os reinados da memória**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MAURÍCIO, George. **O candomblé bem explicado: (nações bantu, iorubá e fon)**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 367p., 23 cm. Bibliografia: p. [365] -367. ISBN 9788534704236.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia: As Técnicas do Corpo**. Tradução: Paulo Neves. 1934.

MAY, Tim. **Pesquisa social: Questões, métodos e processos**. 2001. Porto Alegre, Artemed.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução: Marta Lança. ANTIGONA. 1.ª Edição

Outubro, 2014.

MBITI, John S. *African Religions and Philosophy*. London, Heinemann, 1969.

MELO, Filipe Matheus Marinho de. **Africanos Minas em Pernambuco, C. 1790-C.1822: Notas Iniciais De Pesquisa**. XIV Encontro Estadual de História. Setembro, 2022.

MENDES, Paulina. **Saberes e práticas das mulheres Mandjakus em Cacheu: entre redes, resistências e rupturas**. Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos) – Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa, 2014.

MENDES, Virgínio Vicente (2019). **Manjaco: Construção das identidades a partir da contraposição ao projeto ideológico do ‘homem novo’ no contexto pós-colonial (1963 – 2012)**. ANPUH-Brasil – 30º SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Recife, 2021.

MENDES, Virgínio Vicente. **Rituais e iniciação do povo Manjaco da Guiné-Bissau: Adivinho/Napene e Régulo/Namantch**. UNILAB, TCC BHU, São Francisco do Conde Bahia, 2017, pp-16 a 42.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1908-1961). **Fenomenologia da percepção**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade**. *Ciência & Saúde Coletiva*, 17(3):621-626, 2012.

MONTEIRO, Elisabete Robalo. **O Movimento “Habitado”**. 1991.

MUDIMBE, Valentin. **A invenção da África**. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Editora Pédago, Luanda/ Lisboa, 2013.

MULLER, Regina Polo. **Ritual e performance nas artes indígenas**. Museu, Identidades e Patrimônio Cultural. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Suplemento 7, 2008.

MUNANGA, Kabengele. **Origens Africanas do Brasil Contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações**. São Paulo: Global, 2009.

NARCISO, Vanda Margarida de Jesus dos Santos. **Mulheres e Terra: Faz a Matrilinearidade Diferença? Uma Leitura da Situação no Distrito ne Bobonaro em Timor-Leste**. Dissertação de Mestrado em Estudos sobre as Mulheres, As Mulheres na Sociedade e na Cultura. FCSH – Universidade Nova Lisboa, setembro, 2013.

NASCIMENTO, Beatriz. **Narrativas transatlânticas de mulheres negras**. -- 1. ed. -- Salvador, BA: Diálogos Insubmissos de Mulheres Negras, 2022.

NASCIMENTO, Verlúcia Nogueira do; et al. **Ética nas Ciências Sociais e Humanas: Uma Revisão Narrativa Sobre Saberes, Sujeitos e Compromissos**. CONEDU | ISSN: 2358-8829. 2023.

NEIRA, Marcos Garcia e NUNES, Mário Luiz Ferrari. **Linguagem e cultura: subsídios para uma reflexão sobre a educação do corpo**. *Caligrama.*, v. 3, n. 3, p. 1-16, 2007. Disponível em:

<https://doi.org/10.11606/issn.1808-0820.cali.2007.66201>. Acesso em: 09 fev. 2026.

NÓBREGA, Álvaro. **A Luta Pelo Poder Na Guiné-Bissau**. Universidade Técnica de Lisboa/ Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas. 2003.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

NUNES, Emily Giovana Rodrigues. **Opressão e Resistência: O Trânsito do Candomblé no Brasil. Estudo de Caso do Ilê Axé Opô Arugba**. TCC, UNILA – ILAACH. Foz do Iguaçu, 2024.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ (2016). **Divinizando o Conhecimento: A Questão do Homem Em Ifá**. Tradução: Aline Matos da Rocha. 2018. Disponível em: <https://goo.gl/kE6MuQ>

PALMIÈ, Stephan. **O Trabalho Cultural da Globalização Iorubá**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 27(1): 77-113, 2007.

PEDROSA, Cida. **Terreiro de Mãe Amara como Patrimônio Imaterial Cultural do Recife**. Disponível em: <https://www.recife.pe.leg.br/comunicacao/noticias/2025/02/terreiro-de-mae-amara-pode-se-tornar-patrimonio-imaterial-cultural-do-recife>. Acesso, 24/09/2025.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Ciência Sociais – Passo – A – Passo. Zahar, 2003.

PINTO, Paula. **Tradição e modernização na Guiné-Bissau: uma perspectiva interpretativa do subdesenvolvimento**. 2009. (Mestrado em Estudos Africanos) - Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal.

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

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira**. Companhia das Letras, 2005.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François e Lionel Feltran. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

RODOLPHO, Adriane Luisa. **Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica**. Estudos Teológicos, v. 44, n. 2, pp. 138-146, 2004.

SADJO, Ibu. **Fulas e Mandingas na Luta Pelo Poder e Conquista e o Império de Kaabu: Causas e Consequências (Século XVI - XIX)**. TCC – UNILAB. Acarape/Ceará, 2019.

SAGNA, Boubacar; Et al. **Ecological Characterization of Elaeis guineensis Jacq. Agroforestry Parklands in the Cacheu Region (Guinea Bissau)**. Mapa de Região de Cacheu. American Journal of Agriculture and Forestry 2019; 7(6): 321-329.

SANSI, Roger. **“Fazer o santo”**: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, vol. XLIV (1.º), 2009, 139-160.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos Candomblés perseguição e resistência no recôncavo da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia**. Tradução: UFBA. 11ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Epé Laiyé–Terra Viva**. Salvador: Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, 2009.

SANTOS, Vanessa Silva dos. **De Malinowski aos Pós-Modernos: Uma Breve Reflexão Acerca da Pesquisa Etnográfica na Antropologia**. Número temático: Metodologias de pesquisa em ciências sociais e humanas. *A Cor das Letras — UEFS*, n. 14, 2013.

SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 Textos Críticos**. Companhia das Letras. 2018.

SEMEDO, Maria Odete. **As mandjuandadi: cantigas de mulher na Guiné-Bissau, da tradição oral à literatura**. Belo horizonte, 2010, p.143.

SILVA, Daniel Domingues da; ELTIS, David. **The Slave Trade do Pernambuco, 1561 1851**. In: ELTIS, David; RICHARDSON, David (org.). *Extending the Frontiers: essays on the New Transatlantic Slave Trade Database*. New Haven & London: Yale University Press, 2008.

SILVA, Daniela Barros Pontes e. **Educação, Resistências e Tradição Oral: a transmissão de saberes pela oralidade de matriz africana nas culturas populares, povos e comunidades tradicionais**. Dissertação. Brasília, 2017.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Ed. 15, Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **As Esquinas Sagradas: O Candomblé e o Uso Religioso da Cidade**. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 5ª ed. – São Paulo: Selo Negro, 2005. Bibliografia. ISBN 9788587478108.

SODRÉ, Muniz, (1942). **O Terreiro e a Cidade: A forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOMÉ, Malidoma Patrice. **The Healing Wisdom of Africa: Finding life purpose through nature, ritual and community**. NY: Penguin. Putnam, 1999.

Suburbano Digital. **Mapa de Regiões Administrativa de Guiné-Bissau**. Disponível em: <https://suburbanodigital.blogspot.com/2018/06/lista-regioes-da-guine-bissau-e-suas-capitais.html>.

Acesso, 03.11.2025.

TALL, Madina Ly. **O declínio do Império do Mali Cap. 7. História Geral da África** 2 ed. V. IV ISBN: 978-85-7652-126-6. rev. Brasília. P. 209. UNESCO- Brasil 2010.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Tradução Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.

UNESCO - **Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura**. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/ilhas-dos-bijag%C3%B3s-declaradas-patrim%C3%B3nio-mundial-natural/a-73262940>. Acesso, 24/11/2025.

VAN GENNEP, Arnold (1909). **Os Ritos de Passagem**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2012.

VANSINA, Jean. **A tradição oral e sua metodologia**. História geral da África I: Metodologia e pré-história da África. Editor Joseph Ki-Zerbo – 2ª ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás. Deuses iorubas na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 1997.

VIANA, Raimundo Nonato Assunção. **Corpos Que Dançam: Expressões da Linguagem do Corpo na Educação**. Educação em Questão, v. 20, n. 6, p. 35–47, mai./ago. 2004.

VIGORITO, Joalice de Souza. **Candomblé a Identidade Africana, o Axé, no Objeto Sagrado, no Corpo Imaginário. Baixada Fluminense (1967- 1983)**. ANPUH – XXV Simpósio Nacional De História. Fortaleza, 2009.

6. GLOSSÁRIO

Mandjaku	Português
Adjubeniu	Padrinho – pessoa que acompanha o grupo na tumba por 6 anos.
Ikomb	Bolinho de farinha de arroz – preparada com arroz, banana e mel/açúcar.
Kabupa	Tem uma função parecido com do Oráculo, pois conecta o passado, o presente e o futuro.
Kakau	Trata-se de uma cerimônia de invocação dos defuntos (ancestrais), realizada com o objetivo de solicitar proteção, bênçãos e amparo espiritual para os trabalhos coletivos da comunidade. Por meio desse ritual, busca-se garantir que as atividades agrícolas ocorram sem danos, afastando infortúnios, pragas ou desequilíbrios que possam comprometer o cultivo.
Kassará / Cansaré	Cerimônia com função de solucionar problemas e proteger a comunidade.
Katchituran	Ritual de passagem dos Mandjaku de Caió
Kawet-p'boman	Ritual limpeza do espaço comunitário, mas também marca simbolicamente a entrada de novos jovens na <i>mandjuandadi</i> .
Mandjuandadi.	Coletividade / Irmandade / Grupo de coletivo.
N'tchagra	Ritual de coroação das meninas. Marca momento muito crucial na vida das meninas em Caió. Também é conhecido como ritual de beleza feminina.
Nandjan-uran	Tem função de vice responsável na organização de Katchituran.
Nasin-uran.	Responsável do grupo
Naten	Responsável de comunicação. Ele comunica todas as atividades agendas pelo grupo.
Plutan	Parece com uma cauda que fica no quadril da menina no centro de bumbum. É construído com muitas linhas, de cor preta em várias ocasiões.
Umpam	É uma espécie de couro de boi (vaca), que na dança do Katchituran os participantes homens usam para desfilar.
Undiga	Uma pessoa divertida, que entente mulheres da sua mandjuandadi, Ser Undiga, é uma posição que só pode ser escolhido por mulheres, pois sabem bem a qualidade da pessoa.
Tumba	É um espaço de encontro de mandjuandadi.

Matriz Iorubá	Português
Abiã	Pessoa que frequenta o terreiro, mas ainda não foi iniciada nos mistérios do Candomblé.
Àjòyès	Filhos espirituais ou membros ligados a um mesmo orixá dentro da comunidade religiosa.
Axé	Força vital, energia sagrada que sustenta o universo, os orixás, os rituais e a vida.
Axogum	Responsável pelos sacrifícios rituais e pelo preparo das oferendas animais.
Ayé	Mundo material, espaço da vida humana, em oposição ao Òrùn (mundo espiritual).
Babalorixá	Sacerdote chefe do terreiro, responsável pela condução espiritual e ritual.
Borí	Ritual de fortalecimento da cabeça (Orí), essencial para o equilíbrio espiritual.
Contra-Eguns	Desempenha um papel fundamental ao repelir influências negativas e preservar a integridade espiritual de quem o utiliza.
Ebê	Criança iniciada ou entidade infantil cultuada ritualmente.
Ebó	Oferenda ritual destinada à limpeza espiritual, equilíbrio e resolução de conflitos.
Ebomi / Egbomi	Iniciado mais velho, que já cumpriu obrigações e ocupa posição hierárquica superior.
Eborí	Ritual específico dedicado ao Orí.
Efun	Pó branco sagrado usado em rituais, associado à pureza e a Oxalá.
Egbé	Comunidade ritual; coletividade dos membros do terreiro.
Egun	Espíritos dos ancestrais mortos.
Ejé	Sangue ritual, elemento vital nos sacrifícios.
Ekeḍi	Mulher que auxilia diretamente os orixás e sacerdotes, sem entrar em transe.
Ekodidé / Ikodidé	Pena vermelha do papagaio africano, símbolo de poder e sacralidade.

Elegum	Pessoa que entra em transe e incorpora o orixá.
Exú	Orixá mensageiro, senhor da comunicação, do movimento e das encruzilhadas.
Feitura	Processo iniciático do Candomblé.
Iabassês	Mulheres responsáveis pela preparação das comidas rituais.
Yalorixá	Sacerdotisa chefe do terreiro.
Ibá	Assentamento ou recipiente sagrado do orixá.
Iemanjá	Orixá das águas salgadas, da maternidade e da criação.
Ilê	Casa; no contexto religioso, o terreiro.
Imolò	Especialista ritual ou sacerdote auxiliar.
Itans	Mitos sagrados que narram a história e os ensinamentos dos orixás.
Mokan	Colar sagrado de proteção.
Odu Ejé	Obrigação de sete anos no Candomblé, marcando um dos rituais mais importantes na vida de um iniciado (Yawô)
Ogã	Responsáveis por tocar os atabaques, cantar os cânticos sagrados e auxiliar nos rituais sem entrar em transe. Escolhidos pelos orixás, são considerados guardiões do axé e da ordem no terreiro, mantendo o ritmo que permite a manifestação espiritual.
Ogum	Orixá do ferro, da guerra, da tecnologia e dos caminhos.
Orí	Cabeça espiritual; destino individual.
Orikis	Cantos poéticos de louvação aos orixás.
Orixá	Divindade que representa forças da natureza e aspectos da vida humana.
Orô	Rituais essenciais, cânticos intensos e oferendas sagradas realizadas para invocar Orixás, muitas vezes envolvendo sacrifícios e orações específicas.
Orukó	Refere-se à cerimônia de revelação do nome sagrado do orixá do iniciado.
Orum / Òrùn	Representa o mundo espiritual.
Orunmilá	Orixá da sabedoria e da adivinhação.
Ossain	Orixá detentor do segredo das folhas, das ervas medicinais e da cura
Oxalá	Orixá da criação, da paz e da ancestralidade.

Oyá / Yansã	Orixá dos ventos, tempestades e transformações.
Oyê	Título ou direito adquirido após obrigações.
Paó	Forma ritual de saudação com palmas.
Peji	Espaço sagrado onde ficam os assentamentos.
Roncó	É o quarto sagrado ou camarinha nos terreiros de Candomblé, local onde os iniciados (Yawôs) se recolhem para a iniciação, aprendizado e vivência de preceitos.
Xangô	Orixá da justiça, do fogo e do trovão.
Xaorô	É um instrumento de percussão, tipo guizo ou chocalho de metal.
Yalaxé	Cargo ritual feminino ligado à organização do terreiro. Tuando como guardiã do conhecimento sagrado, tradições e rituais, com a missão de preservar o Axé.
Yapetebi	Título feminino ligado ao culto de Ifá. Desempenha um papel essencial no apoio ao sacerdote.
Yawô	Iniciado recente, em fase de aprendizado. Após a “feitura de santo”, simbolizando um renascimento e “casamento” com o Orixá.