

# Velhice e ancestralidade: entre o abandono e a resistência

## *Old age and ancestry: between abandonment and resistance*

Messias Nogueira FREITAS

Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia

[messias@hcte.ufrj.br](mailto:messias@hcte.ufrj.br)

Isabel Leite CAFEZEIRO

Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Instituto de Ciência e Tecnologia

Universidade Federal Fluminense

[isabelcafezeiro@id.uff.br](mailto:isabelcafezeiro@id.uff.br)

**Abstract.** *The plurality of practices and knowledge in Afro-Brazilian culture, which ensures dignity and quality of life for elder masters, prompts reflections on the situation of the elderly in Brazilian society, marked by social abandonment and the lack of structured public policies. The contrast between this neglect and the recognition of masters in Afro-Brazilian culture reveals alternative and more humane ways of understanding aging, acknowledging it as a space of wisdom and historical continuity. In cultural circles and manifestations, young adepts demonstrate profound care for the elderly masters, but this care, while essential, does not meet their basic needs such as health, housing, and social security, making state intervention indispensable. This research, grounded in my own formative experiences in circles of culture, meetings, and Black cultural events across dozens of Brazilian cities, seeks to highlight this contrast between paradigms. Literary records, song lyrics, academic articles, and the voices of masters—particularly Índio Maranhão and Toni Vargas—will be mobilized, along with critical references from Black cultural thinkers, contributing to destabilizing hegemonic narratives and pointing toward paths of resistance and valuing old age as living ancestry.*

**Keywords:** Old Age. Ancestry. Afro-Brazilian Culture. Public Policies. Resistance.

**Resumo.** A pluralidade de práticas e conhecimentos na cultura afro-brasileira, que garante dignidade e qualidade de vida aos velhos mestres, suscita reflexões sobre a situação da terceira idade na sociedade brasileira, marcada pelo abandono social e pela ausência de políticas públicas estruturantes. O contraste entre esse abandono e a valorização dos mestres na cultura afro-brasileira revela caminhos alternativos e mais humanos de pensar a velhice, reconhecendo nela um lugar de sabedoria e continuidade histórica. Nas rodas e manifestações culturais, os jovens adeptos demonstram profundo cuidado com os mestres idosos, mas esse cuidado, embora fundamental, não supre suas necessidades básicas, como saúde, moradia e seguridade social, tornando indispensável a intervenção do Estado. Essa pesquisa, ancorada em minhas próprias experiências formativas em rodas, encontros e eventos de cultura preta em dezenas de cidades brasileiras, busca evidenciar o contraste entre esses paradigmas. Serão mobilizados registros literários, letras de músicas, artigos acadêmicos e falas de mestres em especial Índio Maranhão e Toni Vargas, além de referências críticas de pensadores da cultura preta, que contribuem para desestabilizar narrativas hegemônicas e apontar caminhos de resistência e valorização da velhice enquanto ancestralidade viva.

**Palavras-chave:** Velhice. Ancestralidade. Cultura Afro Brasileira. Políticas Públicas. Resistência.

Recebido: 08/09/2025 Aceito: 10/01/2026 Publicado: 18/01/2026

DOI:10.51919/revista\_sh.v1i0.509

## 1. Senioridade como referência

A seguinte pesquisa tem por finalidade colocar em contraste as práticas e conhecimentos adquiridos dentro da cultura preta e o etarismo na sociedade brasileira. Essa inquietação se deu quando, no ano de 2010, fui convidado para ministrar aulas de danças populares na casa de convivência Bibi Franklin Leal, umas das casas administradas pela Secretaria Municipal do Envelhecimento Saudável e Qualidade de Vida da Prefeitura do Município do Rio de Janeiro, cujo, público-alvo é a terceira idade. prontamente aceitei o convite, pois gostaria muito de adquirir experiência com esse público no papel de facilitador de danças populares e de capoeira. Esse experimento durou 10 anos. Atuei em mais de três casas atingindo uma média de 250 idosos. Foi considerado um projeto de referência no país. Aprendi muito, criei laços e ouvi muitos relatos desagradáveis referente ao preconceito relacionado à idade, abandono, casos de falta de respeito, exploração, negligência e maus-tratos por parte de familiares que consideravam os idosos descartáveis, ultrapassados e incapazes de participar ativamente da vida social e econômica.

Refletindo sobre esses relatos me deparo com um cenário oposto às práticas da cultura afro-diaspórica em que cresci, que contam com uma diversidade de comportamentos e saberes presentes. Sendo assim abordo questões a partir de uma perspectiva político-epistemológica, cujos caminhos se desenvolvem por meio das minhas observações dentro desse pluriuniverso.

No jongo, capoeira, samba de roda, coco, tambor de crioula, ciranda e no candomblé desde cedo é ensinado o respeito profundo aos mais velhos, considerados fonte normativa da vida do grupo, coletivo ou comunidade. São eles os responsáveis por transmitir tradições, ensinamentos e histórias, e são vistos como os guardiões do conhecimento, comparáveis a bibliotecas vivas na tradição africana. “Na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”, disse o escritor Amadou Hampâté Bâ (1992), nascido na República do Mali, África Saariana. Da mesma forma, a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyêwùmí, estudiosa da cultura Iorubá, mostrou, através do estudo da linguagem e da organização social, que a senioridade é o princípio da organização social na nação Iorubá. Na Língua Iorubá, os pronomes não são generificados, como acontece na Língua Portuguesa e outros idiomas ocidentais. No lugar do gênero, é a relatividade etária que rege a dinâmica social: “(O)s pronomes de terceira pessoa *ó* e *wón* fazem distinção entre pessoas mais velhas e mais jovens nas interações sociais.” (Oyêwùmí, 2021, p. 80, grifos da autora). É preciso identificar os mais velhos para adotar o pronome com reverência condizente à sua idade.

Esse respeito é um pilar fundamental da educação não formal, onde os mais velhos detêm o papel de mestres na preservação da história e da cultura. São bem cuidados, acolhidos, ouvidos e ativamente participativos. Eles ajudam a moldar a visão de mundo das gerações mais jovens, garantindo que as tradições não sejam esquecidas. Indo de encontro a essas questões me apoio na seguinte contribuição do Babalorixá Rodney de Oxóssi:

No candomblé, a velhice é sempre um ideal a ser atingido. Inclusive determinados elementos, como improdutividade, declínio físico e morte iminente, que constituem o modelo (negativo) de envelhecimento socialmente sugerido, nos terreiros passam a ser valorizados, uma vez que aproximam os “mais velhos” da ancestralidade – princípio sagrado e fonte de poder em nossa tradição. Existem no candomblé categorias específicas de hierarquia e poder, entre elas a dos “mais velhos”, que é, sem sombra de dúvidas, a de maior prestígio. Por se tratar de uma religião calcada nos princípios de senioridade e ancestralidade, a idade é considerada um fator preponderante na aquisição de conhecimento, tornando-se sinônimo de autoridade e força. (Oxóssi, 2019)

É evidente, nas rodas e manifestações da cultura afro-brasileira, a forma singular como os mais jovens se dirigem aos mais velhos, assim como a perpetuação dos saberes ancestrais por meio dos rituais, revelando múltiplas maneiras pelas quais o respeito e a reverência moldam comportamentos. Tais práticas não apenas influenciam a forma de se relacionar com os idosos, mas também promovem a reflexão sobre o próprio lugar no mundo, fortalecendo a identidade e a conexão com a ancestralidade.

Um exemplo emblemático ocorre anualmente, no mês de maio, no Quilombo São José da Serra, localizado na região do Vale do Café, no estado do Rio de Janeiro. O quilombo realiza um evento em homenagem aos pretos velhos, englobando uma série de ações e atividades que celebram a cultura preta. Iniciando-se no sábado pela manhã e se estendendo até o domingo, o evento recebe comunidades jogueiras de diversas localidades do Sudeste e apresenta um cronograma extenso: mostra de filmes e documentários, feijoada comunitária, rodas de capoeira, maculelê,

calango e mineiro pau. Além de apresentações de coletivos e pesquisadores de danças populares.

O ponto culminante é a denominada “benção da fogueira” (Figura 1), um momento orgânico e simbólico. Os anfitriões da casa reúnem-se a centenas de metros do local principal, em volta de um centenário pé de jequitibá à beira da cachoeira, sob a orientação dos mais velhos. O ritual inicia-se sem a presença dos visitantes. Tocam-se o tambú e o candongueiro (tambores do jongo) enquanto se canta um ponto de autoria do grupo, conduzido pela matriarca, que segura em uma mão uma cuia com água da cachoeira e, na outra, uma erva colhida localmente. Paralelamente, no espaço do evento, centenas de pessoas, em sua maioria jovens, se posicionam em torno de uma fogueira de mais de dois metros de altura. O som crescente dos tambores sinaliza a aproximação dos anfitriões e, ao acender-se a fogueira, inicia-se o ponto alto do ritual. Em seguida, a anciã circula a roda em sentido anti-horário, aspergindo a água da cuia sobre o público, enquanto os mais velhos abrem a roda de jongo, cantando e dançando, estabelecendo os fundamentos do rito (Figura 2). Antes de entrar na roda, os jovens pedem licença e bênção aos mais velhos, reverenciando a ancestralidade ao se benzerem aos pés dos tambores.



**Figura 1.** Benção da fogueira na festa do quilombo São José. Região do Vale do Café estado do Rio de Janeiro, maio de 2015.

*Fonte:* Imagem de Rui Zilnet.



**Figura 2.** Messias Freitas com jongueiros do Quilombo São José. Festa do Quilombo São José, região Vale do Café estado do Rio de Janeiro, maio de 2009.

*Fonte:* Imagem do autor.

Nas rodas de capoeira, mesmo entre praticantes experientes, a ética intergeracional orienta as interações: solicita-se permissão para integrar a roda, responder a cantigas, tocar instrumentos ou participar dos jogos. A capoeira possui normas éticas claras: quando um mestre está jogando capoeira com outra pessoa no centro da roda, somente outro mestre pode substituí-lo. Apesar de eu possuir o título de mestre, jamais substituiria para jogar capoeira alguém significativamente mais velho, pois tal conduta ao meu ver é considerada antiética e desrespeitosa. Nas rodas tradicionais, o mestre mais velho possui plena autonomia para conduzir o canto, o jogo e sua permanência no centro da roda (Figura 3).



**Figura 3.** Mestre Messias Freitas na roda conduzida por mestre Moa do Katendê, ao lado de mestre Rafael Magnata. Evento “Minha Alma Canta Angola”, Fortaleza (CE) em setembro de 2018.

*Fonte:* Imagem do autor.

A possibilidade de hoje realizarmos rodas de cultura afro-brasileira em espaços públicos, teatros, universidades e instituições diversas sem sofrer criminalização deve-se à perseverança dos mais velhos. Durante décadas, muitos mantiveram essas expressões culturais na clandestinidade, enfrentando humilhações, perseguições, prisões e o confisco de objetos sagrados.

O reconhecimento dessas práticas e atitudes nos convida a refletir sobre o tratamento dispensado aos idosos na sociedade contemporânea. Ao considerarmos que todos nós chegaremos à velhice, torna-se imperativo garantir que essa fase da vida seja marcada por dignidade, respeito e valorização da experiência acumulada, reconhecendo nela uma dimensão de sabedoria e continuidade histórica.



## 2. O saber através da oitiva e oralidade

Desde a primeira infância, sempre convivi com os mais velhos. Segundo relato do meu pai, minha mãe me enviava com ele para as rodas de cultura quando eu ainda tinha apenas um ano de idade. Meu pai brincava dizendo que a intenção dela era afastá-lo do interesse de outras mulheres, mas, na realidade, era ali que eu começava a ser introduzido no universo da cultura popular. Em São Luís (MA), além das rodas de capoeira, existem diversas expressões da cultura maranhense, como o tambor de crioula, o cacuriá, o bumba meu boi, entre outras, manifestações que se estendem durante todo o ano. Era nesse movimento que eu transitava na infância, sempre na “cacunda” do meu pai ou passando de braços em braços entre amigos e conhecidos. Por serem essas expressões guiadas pelos mais velhos, eu estava permanentemente cercado por esses guardiões da cultura orgânica, que moldavam minha percepção de mundo, identidade e pertencimento.

Em minha família, adorava visitar os avós maternos. Tornou-se tradição reunir toda a família em datas comemorativas como semana santa, dia das mães, dia dos pais, natal e ano novo. Meu avô, entre os diversos ofícios que possuía, destacava-se como marceneiro. Enquanto confeccionava suas peças de madeira, contava suas histórias, e eu me sentia absorvendo conhecimento e narrativas preciosas. Lembro-me especialmente de uma grande mesa, na qual cabíamos todos da família, e meu avô ocupava a ponta, assumindo o papel de um rei silencioso, cuja autoridade era marcada pelo carinho e pelo saber acumulado.

Hoje, em minhas andanças por eventos culturais, seja comoicineiro ou convidado, a presença dos mais velhos continua a ser profundamente marcante. Sinto enorme alegria quando compartilho o mesmo cartaz ou até o mesmo quarto de hotel com um ou mais mestres. Esses momentos representam oportunidades únicas de aprendizado, em que não se adquire apenas técnica ou conhecimento prático, mas também vivência, ética e compreensão do valor histórico e simbólico da cultura afro-brasileira. Estar junto a esses mestres é lembrar que todo saber se constrói sobre o legado dos que vieram antes, e que minha própria trajetória está intimamente ligada a essa continuidade.

É justamente aí que encontro eco nas palavras de Oyèrónké Oyêwùmí (2021, p. 133), quando distingue “primeiro, história como experiência vivida; segundo história como registro da experiência vivida que é codificada nas tradições orais; e terceiro, a história escrita”. Minha narrativa se move nesse fluxo: a infância vivida nos braços dos mais velhos, os relatos transmitidos pela oralidade e, agora, o registro escrito que busca honrar essas memórias. É um mesmo fio, que atravessa gerações, garantindo que a história não seja apenas lembrada, mas sentida e partilhada.

Esses registros que fazem parte da minha trajetória parecem dialogar com as observações de Oyèrónké Oyêwùmí (2021, p. 133) a respeito da oralidade nas culturas africanas. Ela argumenta que a cultura Iorubá não tem a visão como sentido preponderante. A tradição é oral, e a audição é privilegiada. Amadou Hampâté Bâ também salienta a oralidade:

Quando falamos de tradições ou histórias africanas, queremos dizer tradição oral; e nenhuma tentativa de penetrar na história e no espírito dos povos africanos é válida, a menos que se baseie na herança de conhecimento de todo tipo transmitido pacientemente de boca em orelha, de mestre para discípulo, através dos séculos. (Amadou apud Oyèrónké Oyêwùmí, 2021, p. 133)

Assim, o ritmo, o batuque, os pontos cantados nas rodas cumpriram historicamente com um papel importante na comunicação e transmissão do saber. No jongo, os pontos carregam linguagens metafóricas cifradas. O Jongo, por preservar características de matriz africana, permite múltiplas interpretações e sentidos em seus pontos. No caso do ponto do mestre Totonho: “Lá na fazenda do Tibúrcio enxada nova não corta capim de angola, deixa meu velho capinar, deixa meu velho capinar, senhor jongueiro, deixa meu velho capinar” (Totonho do Jongo, 1996). Interpreto-o da seguinte maneira: associo a enxada ao mais jovem, simbolizando a força de quem inicia e aprende; o capim de Angola representa os fundamentos e tradições do Jongo; o ato de cortar refere-se à manutenção do ritual, à preservação do axé e à energia da roda; e a expressão: deixa meu velho capinar, indica a importância de confiar a responsabilidade ao mais velho e aguardar pacientemente a sua vez de atuar.

Outro ponto de Jongo bastante conhecido, que acabou incorporado a um partido-alto, foi lançado em 1986 por Almir Guineto no álbum caxambu: “Carreiro novo que não sabe carrear, o carro tomba e o boi fica no lugar” (Guineto, 1986).

Esse ponto faz referência ao jovem inexperiente, simbolizado pelo carreiro novo, enquanto o carro de boi representa o Jongo. A metáfora sugere que, sem experiência e conhecimento, a condução do ritual ou da prática cultural pode se tornar instável, destacando a importância da aprendizagem, do acompanhamento dos mais velhos e da transmissão dos fundamentos que mantêm viva a tradição.

Na capoeira, a dinâmica da cantiga, embora diferente do Jongo, também está carregada de ensinamentos e mensagens subliminares. Um exemplo é a letra do Mestre Toni Vargas:

“Urubu quer comer, mas, boi não morre. Boi não morre, boi não morre. Refrão: Urubu quer comer, mas, boi não morre” (Vargas, 2008). Apesar de sua simplicidade, a letra carrega múltiplos significados. Eu a interpreto da seguinte forma: o urubu simboliza a pessoa mais jovem, enquanto o boi representa o mais velho.

Outra contribuição significativa, que dialoga com o passado e com a nova geração, é a música de capoeira de autoria do Mestre Índio Maranhão:

Lembrança dos meus ancestrais trago vivo em meu peito, com orgulho eu relembro a vocês esta arte, essa dança guerreira. Luta do negro fujão era a capoeira, dança de liberdade, arte de guerrear, o negro fingia dançando com esta arte de matar. Refrão: É capoeira de Angola, São Bento Grande e Regional. Esse jogo é em cima, é embaixo, esse jogo é por todos os lados. Meu mestre aprendeu assim, ele me ensinou assim, hoje eu sigo ensinando, lembrando dos meus ancestrais. (Freitas, 2021, p. 64)

Durante minha atuação nas casas de convivência do município do Rio de Janeiro, onde passei cerca de uma década ministrando aulas de capoeira, percussão e danças populares, aproveitava os finais das atividades e os intervalos para dialogar com os idosos, ouvindo suas experiências de vida, legados e percepções sobre a sociedade. Nessas conversas, chamaram-me profundamente a atenção inúmeros relatos de maus-tratos, desrespeito, impaciência e negligência, tanto dentro quanto fora de seus lares. Muitos desses idosos são aposentados e, ao longo de suas vidas, contribuíram significativamente para a construção social e econômica do país, por meio de seus trabalhos em áreas diversas. Ainda assim, enfrentam preconceitos cotidianos, discriminação e invisibilidade social, reafirmando a marginalização da velhice na sociedade contemporânea.

Essa realidade nos leva a refletir sobre a diferença marcante entre o tratamento dispensado aos idosos na sociedade dominante e o respeito conferido aos mestres e mestras na cultura afro-brasileira. Nesta última, os mais velhos são reconhecidos como guardiões do saber e da tradição, ocupando um papel central na reprodução de práticas culturais, no fortalecimento da identidade coletiva e na transmissão de conhecimentos.

Ao contrário, na sociedade dominante, os idosos frequentemente são subestimados, privados de reconhecimento e desprovidos da valorização que sua experiência e contribuição histórica legitimamente exigem.

Do ponto de vista social e cultural, esses relatos evidenciam que o reconhecimento da velhice não é apenas uma questão individual, mas profundamente política e ligada à forma como diferentes grupos estruturam respeito e continuidade histórica. A valorização dos mais velhos na cultura afro-brasileira oferece um paradigma alternativo, mostrando que o cuidado com os idosos, o respeito e o reconhecimento do saber acumulado são fundamentais para a manutenção da identidade e da ancestralidade viva.

No entanto, mesmo nesse contexto, observa-se que tanto os idosos em geral quanto os mestres e mestras da cultura enfrentam desafios estruturais que limitam o reconhecimento de seus direitos e saberes. Enquanto a sociedade dominante marginaliza os idosos e invisibiliza suas contribuições, o Estado muitas vezes não garante políticas públicas adequadas que reconheçam formalmente o papel dos mestres e mestras da cultura popular, deixando-os desprotegidos em relação à saúde, aposentadoria, moradia e à preservação de seu legado. Apesar de algumas iniciativas de proteção e valorização, ainda há lacunas significativas que deixam evidente a necessidade de atenção estrutural e institucional.

Essa constatação evidencia que dois públicos interligados — os idosos e os guardiões da cultura popular — sofrem formas complementares de desvalorização: um por negligência social, outro pela ausência de proteção institucional. Ambos carregam experiências acumuladas de vida e saberes essenciais que permanecem invisíveis ou subvalorizados. Torna-se, portanto, urgente refletir sobre medidas estruturantes que promovam respeito, reconhecimento e dignidade, garantindo que tanto a velhice quanto os mestres e mestras da cultura possam ocupar seu



devido lugar na sociedade, reconhecendo suas trajetórias, saberes e contribuições para a coletividade.

### 3. Velhice invisível

Entendo que o capitalismo exerce uma influência direta e profunda na desvalorização dos idosos, mesmo em um contexto em que a velhice poderia e deveria ser reconhecida como lugar de sabedoria, memória e continuidade histórica. Ainda que a expectativa de vida da população tenha aumentado exponencialmente nas últimas décadas, o capitalismo estabelece a juventude, a produtividade e o consumo como valores centrais da vida social. Nesse modelo, aqueles que já não fazem parte da lógica imediata do mercado de trabalho são vistos como sujeitos de menor utilidade, sendo muitas vezes invisibilizados e tratados como um peso para a sociedade. Trata-se de um paradoxo cruel: quanto mais a longevidade se amplia, mais a velhice é estigmatizada e empurrada para as margens da vida pública.

A esse cenário soma-se a influência eurocêntrica que historicamente orientou a organização social e educacional do Brasil. Desde a colonização, foram priorizados métodos formais, hierárquicos e centralizadores de ensino, que valorizam mais a abstração e a padronização do que o saber experiencial, coletivo e oral. Esse modelo contrasta profundamente com as práticas e pedagogias da cultura africana, pautadas na circularidade, na oralidade, na coletividade e no aprendizado pela vivência, pelo corpo e pela ancestralidade. Nesse ponto, como afirma Luiz Rufino:

Defendo a noção de que as práticas culturais da afro-diáspora estão assentadas e são orientadas por outras formas de racionalidade que se diferenciam do modelo de pensamento moderno ocidental. Nesse sentido, suas lógicas de funcionamento revelam múltiplos conhecimentos, outras epistemologias que apontam caminhos possíveis diante da pobreza de experiência produzida pela linearidade de uma única narrativa explicativa de mundo e de um único modelo de conhecimento. (Rufino, 2014, p. 26)

Ao ignorar essa pluralidade epistemológica, o Brasil continua a reproduzir um sistema educacional que secundariza tais saberes e os relega a posições marginais, ainda que a Lei 10.639/2003 determine sua obrigatoriedade no currículo escolar.

Muitas vezes, a presença desses conteúdos se limita a eventos pontuais ou a abordagens superficiais, tratadas como folclore, sem que se reconheça a potência pedagógica, filosófica e epistemológica que carregam. Essa realidade demonstra a continuidade de valores coloniais e capitalistas que colocam o conhecimento hegemônico no centro, relegando ao silêncio ou à invisibilidade outras formas de saberes e de existências.

Percebo, portanto, que a desvalorização dos idosos e a desvalorização das tradições culturais afro-brasileiras estão intrinsecamente conectadas. Ambas se negam a se enquadrar nos padrões do mercado ou da racionalidade eurocêntrica. Enquanto o capitalismo marginaliza os corpos que já não produzem, a educação formal, estruturada em bases coloniais, marginaliza os

conhecimentos que não se conformam ao modelo hegemônico. Nos dois casos, perde-se uma riqueza inestimável: a experiência acumulada dos mais velhos e a ancestralidade que sustenta práticas e conhecimentos da cultura preta.

Desta forma o capitalismo e esse modelo eurocêntrico e universal que só reconhece a ciência branca, contribuem para a desvalorização que atinge diferentes camadas da sociedade.

O capitalismo por sua vez, enaltece apenas a juventude produtiva e a herança eurocêntrica que marginaliza outras formas de conhecimentos. Os idosos, mesmo aposentados e tendo contribuído durante décadas para a construção social, econômica e cultural do país, são frequentemente vistos como descartáveis, enquanto os mestres e mestras da cultura popular, mesmo sendo referências vivas de ancestralidade e resistência, seguem invisibilizados nas políticas públicas e sem a proteção adequada que reconheça sua importância.

O que se percebe é que ambos os públicos sofrem de um mesmo mal estrutural: a negação do valor de seus saberes e experiências. No caso dos idosos em geral, a marginalização se manifesta no preconceito cotidiano, no abandono social e na ausência de políticas de cuidado que garantam dignidade e bem-estar. Já no caso dos mestres e mestras da cultura, a negligência se expressa na falta de políticas culturais consistentes que assegurem não apenas a transmissão de seus conhecimentos, mas também condições concretas de sobrevivência como: saúde, moradia, seguridade social e reconhecimento formal de sua contribuição.

Essa realidade evidencia que tanto a velhice quanto a ancestralidade cultural sofrem de uma mesma lógica de invisibilidade: ambas são reduzidas a um lugar de silêncio, quando deveriam ocupar posições centrais na sociedade. Enquanto os idosos carregam consigo a experiência de vida, os mestres e mestras da cultura representam a continuidade de tradições, práticas e saberes que sustentam identidades coletivas e fortalecem vínculos comunitários.

Portanto, pensar a valorização dos mais velhos, seja no âmbito familiar e social ou no campo da cultura popular, é também refletir sobre o papel do estado e sobre as políticas públicas necessárias para romper com a lógica de exclusão e desvalorização. É reconhecer que, sem a devida intervenção institucional, tanto os idosos quanto os guardiões da cultura continuarão sofrendo com a precariedade, o esquecimento e a falta de garantias mínimas de dignidade.

## Agradecimentos

Agradeço a Deus e aos meus orixás, que têm iluminado meus caminhos e fortalecido minha jornada com proteção, sabedoria e axé. Expresso minha profunda gratidão aos meus mais velhos, pilares da minha formação. À minha família, que sempre me sustentou com amor, coragem e apoio incondicional. Ao meu mestre e pai Índio Maranhão, a quem devo não apenas ensinamentos, mas também dívida de gratidão, saúde, obrigação e favor. Aos meus alunos, amigos e a todas as pessoas que, de forma direta ou indireta, contribuíram para a realização

deste trabalho, deixo aqui meu reconhecimento e apreço. Um agradecimento especial à mestra e orientadora Isabel Cafezeiro, por seu apoio generoso, suporte constante, companheirismo inspirador e pelas valiosas sugestões, leituras críticas e contribuições que enriqueceram a construção deste artigo. Seu olhar atento e sua escuta sensível foram fundamentais em cada etapa deste processo.

## Financiamento

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## Referências

Bã, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas Athena, 1992.

**BRASIL** Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

Freitas, Messias. **Mestre Índio Maranhão**. Rio de Janeiro: Produção Independente, 2021.

Guineto, Almir. Carreiro novo que não sabe carrear. In: **Caxambu**. Rio de Janeiro: RGE, 1986. Disco sonoro.

Oxóssi, Rodney de. No Candomblé, envelhecer é uma dádiva. **Revista Carta Capital**, 13 dez. 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/no-candomble-envelhecer-e-uma-dadiva/>. Acesso em: 15 out. 2024.

Oyèwùmí, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

Rufino, Luiz. **Histórias e saberes de jongueiros**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.

Totonho do Jongo. **Comunicação oral**. Guaratinguetá, 2016.

Vargas, Toni. Urubu quer comer, mas boi não morre. **Comunicação oral**. Rio de Janeiro, 2008.