



UNIVERSIDADE DO ESTADO SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO – FAED
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO



TESE DE DOUTORADO

Untó Yawô!
Educação nos Terreiros de Candomblé

Verônica Kimura

Florianópolis, 2021

VERÔNICA KIMURA

Untó Yawô!
Educação nos Terreiros de Candomblé

Tese apresentada ao programa de pós-graduação em Educação do Centro de Ciências Humanas e da Educação da Universidade do Estado de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Educação.

Orientadora: Dr^a Geovana Mendonça Lunardi-Mendes

Co-orientador: Dr. Marcelo da Silva

Florianópolis, SC

2021

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Ciências Humanas e da Educação da Universidade do Estado de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutora em Educação.

Banca Examinadora:

Orientadora: _____

Profª Drª Geovana Mendonça Lunardi-Mendes

Co-orientador: _____

Prof. Dr. Marcelo da Silva

Membros:

Profª Drª Vânia Zikan Cardoso (PPGAS/USFC)

Profª Drª Claudia Mortari (PPGH/UDESC)

Prof. Dr. José Damião Trindade Rocha (Educanorte/UFT)

Profª Drª Ana Maria Preve (PPGE/UDESC)

Suplente:

Profª Drª Ana Paula Nunes Chaves (PPGE/UDESC)

**Ficha catalográfica elaborada pelo programa de geração automática
da Biblioteca Setorial do FAED/UDESC,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

Kimura, Verônica

Untó Yawo! Educação nos Terreiros de Candomblé /
Verônica Kimura. -- 2021.

136 p.

Orientadora: Geovana Lunardi-
Mendes
Coorientador: Marcelo
Silva

Tese (doutorado) -- Universidade do Estado de Santa
Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação,
Programa de

Pós-Graduação em Educação, Florianópolis, 2021.

1. Educação. 2. Etnografia. 3. Terreiros de Candomblé. 4.
Processo Iniciático. 5. Descolonização. I. Lunardi-Mendes,
Geovana



<https://mypixeland.com/conheca-exu-o-orixa-da-comunicacao-e-da-liberdade/>.

*Èsú wa jú wo mòn mòn kí wo Odára
Laróyé Èsú wa jú wo mòn mòn kí wo Odára
Èsú awo.*

*Exu nos olha no culto e reconhece, sabendo que o culto é bom,
Laróie Exu nos olha no culto e reconhece sabendo que o culto
É bonito, vamos cultuar Exu.*



<https://guiadaalma.com.br/oxum-deusa-do-amor/>.

*O ekò a e eguè
Ìyálodè mí ma orô
Orun o yeye o
iyá monlé odo
Osun a dié ojo*

*Nós lhe oferecemos ecô,
pois ela pode tornar-se uma perigosa armadilha
Ela é primeira dama da sociedade
Mãe do culto sagrado (tradicional), ó mãe do céu, mãe dos imanlé do rio.
Oxum é o pilar que sustenta a casa no dia de hoje*

AGRADECIMENTOS

Ao findar este ciclo de doutoramento repleto de tantas transformações nas formas de pensar, na escrita, no entendimento da pesquisa e nas relações com o campo, e que caminhou paralelamente a tantas transições pessoais, fica difícil saber por onde começar a agradecer, mas vamos lá!

Minha gratidão a este programa de pós-graduação pela oportunidade, sobretudo ao acolhimento generoso da minha orientadora Geovana, a quem eu chamo carinhosamente de She-Ra, que domina com maestria a técnica do morde e assopra, e que me deu toda a liberdade para produzir respeitando meus tempos. Para além da orientação, gratidão pelos sambas, cervejas, conversas e amizade que certamente seguirão pela vida afora.

Aos queridíssimos que ingressaram comigo no doutorado, colegas amados de sambas, churrascos, feijoadas, cafés e cervejas. Agradeço às queridas parcerias do OPE, por tardes de aprendizado e guloseimas, em especial a Wil que sempre esteve pronta a me ajudar com aquele formulário e aqueles prazos que a aquariana que aqui vos escreve sempre estava prestes a perder.

Agradeço com todo amor à minha família sanguínea, minha mãe Cleide, pela presença e por me ajudar a criar meus filhos, Caio e Gabi, aos quais agradeço profundamente pelo vivido e pelos não vividos enquanto eu trabalhava. Agradeço ao meu pai que se ancestralizou, mas sempre se faz presente em mim e através de mim. Agradeço ao meu irmão, Juninho, à minha cunhada Lu e aos meus sobrinhos Victor e Lara os quais desalojei em minhas viagens de pesquisa a Sampa. Agradeço a oportunidade de ser a primeira descendente das famílias Kimura e Montañez Santaella a obter o título de doutora, desejando abrir caminhos para a geração de meus filhos.

A cada uma das pessoas de cada uma das casas onde estive agradeço a acolhida e o compartilhamento. Foram camas, colchões, comida boa, prosa, risadas, conhecimento, enfim, generosidade. Faltam palavras.

Agradeço ao meu querido Diego por tanto amor e carinho em tempos difíceis de preceito e produção de tese.

Agradeço com todo amor à minha família de santo do Ilê Axé Ti Gun Bi Nan, que acolheram primeiro a minha pesquisa e depois a mim e ao meu orixá. Meu carinho especial aos meus padrinhos de Catimbó, Ana Inácio e Tiça, e à família da Ekedji Ana Paula e Ogan Ígor e seus filhos, João Lucas, Pedrinho e Valentina. Agradeço à Mãe Mara, Pai Rodrigo, por fazer nascer Oxum em mim e Pai William que prestou toda a assessoria e informações enquanto elaborava este texto.

Às professoras Vania Zikan Cardoso, Claudia Mortari e Ana Paula Nunes Chaves por suas valiosas contribuições na banca de qualificação desta tese.

Agradeço ao meu co-orientador Marcelo pelas leituras e contribuições nos ajustes finais.

Por fim, mas não menos importante, agradeço a Exu por atravessar meu trabalho com seu movimento e a Iya mi Oxum, por estar comigo, em mim.

RESUMO

Este trabalho trata de um processo de educação emancipador, intercultural e pluriversal ligado às comunidades litúrgicas de terreiros de candomblé no Brasil. A proposta de aprofundar a compreensão sobre a educação nos terreiros de candomblé como uma educação iniciática, considerou meu próprio processo de iniciação em diálogo com alguns dos muitos escritos sobre o momento do nascimento do orixá na pessoa, de tal forma que assumo certos riscos ao estar implicada na produção desta pesquisa etnográfica em Educação. A questão motriz era **compreender a educação nos terreiros de candomblé numa perspectiva iniciática**. Para alcançá-la procurei me inserir no campo pesquisado dialogando com os sujeitos que são os portadores destes saberes. Busquei a partir de narrativas e reflexões pautadas em meu processo de iniciação, estabelecer um diálogo com autoridades religiosas e com os escritos produzidos sobre o campo pesquisado, traçando alguns parâmetros sobre esta educação numa perspectiva diferente daquilo já produzido, um estatuto outorgado ao campo de estudos pós-coloniais. Compreender os processos educativos que envolvem a preparação do Abyan e Yawô no Candomblé de Ketu, de acordo com as lógicas que operam dentro dos terreiros, constitui-se no processo formação do ser no seio dessas comunidades. A principal tentativa foi produzir um esforço intelectual no sentido de inventariar parte da educação nos terreiros de candomblé, a partir das minhas vivências e de meu processo iniciático, como uma sabedoria ancestral, um saber praticado que assenta um Brasil profundo. Ao produzir uma etnografia sobre esses processos educativos, busco também problematizar a monologia da educação brasileira e seus pilares para pensar e repensar possibilidades enunciativas no campo da educação das relações étnico-raciais que vislumbrem outros modos de existir, de r(e)existir e buscarmos alternativas para nos desviar das certezas impostas pelo processo colonial.

Palavras-chave: Educação. Etnografia. Terreiros de Candomblé. Processo Iniciático.

ABSTRACT

This work is about the emancipated, intercultural and multiversal process of education towards the liturgical communities of Terreiros de Candomblé in Brazil. The idea of understanding a little deeper the education in terreiros de Candomblé as a initiation for education has considered my own process of initiation in connection with, many times written before, the moment of birth of the Orixá in a person, in such way that I am taking some risks for being implicated in this ethnographical research in education. The main question was to comprehend the education in terreiros de candomblé from a initiation perspective. In order to reach that I have tried to get inserted in field, conversing with subjects that are holders of these wisdom. I aimed to establish, from narratives and reflections presented in my process of initiation, a dialog with religious authorities and with writings on the field tracing some parameters about this education in a different perspective from what has already been produced, a status granted to the field of postcolonial studies. Understanding the educational processes that involve the preparation of Abyan and Yawô in Candomblé in Ketu, according to the logics that operates within the terreiros, constitutes the process of formation of the being within these communities. The main attempt was to produce an intellectual effort to inventory part of education in terreiros de Candomblé, based on my experiences and my initiation process, as an ancestral wisdom, a practiced knowledge that sets a “deeper” Brazil. By producing an ethnography about these educational processes, I also seek to problematize the monology of Brazilian education and its pillars for thinking and rethinking enunciative possibilities in the field of education of ethnic-racial relations that envision other ways of existing, of r(e)existing and seeking alternatives to divert us from the certainties imposed by the colonial process.

Keywords: Education. Ethnography. Candomblé terreiros. Initiation Process.

SUMÁRIO

DANDO O TOM DE ACABAMENTO.....	13
O DESVIO DA PANDEMIA	19
1. ENQUANTO PERCORRI OS CAMINHOS.....	22
1.1 O Recolhimento.....	23
1.2 Sobre memórias e motivações.....	30
1.3 Confecção dos Artefatos que serão encantados.....	34
1.4 Delineando o campo.....	37
1.5 Desafios e negociações.....	41
1.6 Sobre o caminho: aproximações, Ilês, contribuições e ajustes	50
1.6.1 Casa Espírita Vó Joaquina – Joinville/SC.....	51
1.6.2 Ojinjé – Navegantes/SC.....	57
1.6.3 Ilê Axé Ti Gun Bi Nan – São José/SC.....	64
1.6.4 Ilê Iyeiyeô Ayrá Intilé – São Bernardo do Campo/SP.....	70
1.7 Últimos Ajustes	74
2. UNTÓYAWÔ!.....	77
2.1 O dia do Orô – Nascimento de Oxum.....	77
2.2 Ingressos e Aproximações.....	80
2.3 Notas sobre o contexto.....	86
2.4 Sobre uma educação iniciática.....	91
2.5 Tempo, idade e relações.....	96
2.6 Poder e comunicação.....	100
2.7 O Candomblé de saída.....	103
3. POR UMA EDUCAÇÃO COM DENDÊ.....	106
3.1 As lógicas do projeto.....	108
3.2 Territórios de disputa.....	110
3.3 Levantes e Sabedorias de Frestas.....	112
3.4 Há diversidade na escola?.....	119
3.4.1 Há diversidade religiosa na escola?.....	122
3.4.2 Compartilhando possibilidades.....	125

3.5 Notas por uma educação com dendê.....	126
DANDO O TOM DE INACABAMENTO.....	129
REFERÊNCIAS.....	131
APÊNDICE A - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	134
APÊNDICE B - Consentimento para Fotografias, Vídeo e Gravação.....	136

DANDO O TOM DE ACABAMENTO

O colonialismo europeu, por mais que tenha investido esforços, não deu conta da produção de uma história única. A cruz enquanto símbolo máximo do empreendimento colonial é aqui rasurada para ser inscrita como encruzilhada. (Rufino, 2020, p. 122).

Começamos pelo fim. Atender aos tempos impostos por este processo de doutoramento não estanca o vivido neste período, apenas dá conta de apresentar aqui sob a forma de tese, um recorte temporal da pesquisa. Ciente do caráter provisório das ideias compartilhadas por meio deste trabalho procuro relatar uma trajetória de pesquisa que se inicia antes mesmo do meu ingresso neste programa de pós-graduação, momento em que eu era adepta do Candomblé de Ketu, ainda não iniciada, aprendendo na convivência cotidiana do terreiro e participando de um grupo de estudos sobre o candomblé formado em minha própria roça, o Ilê Axé Olorumfunmi.

Parti deste ponto com um projeto de pesquisa rumo ao doutorado munida de muitas certezas e verdades absolutas e no transcurso da pesquisa, movida pelo diálogo com o campo, pela convivência com meus interlocutores, pelo contato com as leituras que foram me atravessando e com minhas vivências como adepta do candomblé, vivenciei a queda de todas essas certezas e verdades, a tal ponto que cheguei à estaca zero. Não sabia mais o que procurava e, nesse estado “zero”, me limitei a continuar acompanhando as funções no terreiro que eu havia escolhido como principal local de pesquisa. Olhando para trás sinto que este foi um momento de entrega, dali em diante foi como se a pesquisa se pesquisasse sozinha.

Minha expectativa inicial era pesquisar a educação de crianças e jovens nos terreiros de candomblé e as passagens entre esta educação e a escola formal de modo a compreender como eles, crianças e jovens, organizavam suas subjetividades entre essas duas realidades distintas. Iniciei uma pesquisa exploratória selecionando previamente duas casas: Associação de Cultura e Tradições de Matrizes Africanas Ojinjé, em Navegantes (SC) e Casa da Vó Joaquina em Joinville (SC). Ambos os terreiros possuíam uma intensa atividade na área social atendendo suas comunidades com projetos educacionais, culturais e assistindo-as em suas necessidades básicas como alimentação e vestimenta. Havia uma grande circulação de crianças de axé e da comunidade entorno nesses espaços.

Numa de minhas visitas à Casa da Vó Joaquina em Joinville, enquanto acompanhava uma aula do Ogan Sandrinho a três adolescentes do terreiro sendo treinados para tocarem nas funções da casa, observava atentamente as instruções e a metodologia do Ogan fotografando os

meninos tocando os atabaques. A aula acontecia no salão principal do terreiro, um espaço muito bonito e organizado e, através da lente da câmera miro esta imagem:



O quadro colocado na parede do salão principal da casa havia sido um presente, segundo me informou a Iyalorixá Jacila de Oxum. “- Mas quem pintou?, pergunto. “- Foi um menino de uma escola que pintou e me deu de presente!” A casa atendia as escolas públicas da região com projetos extracurriculares sobre temas variados ligados à cultura afro-brasileira. Eu o fotografei, baixei a câmera e fiquei por muito tempo observando-o. Olhando para estas seis mulheres negras longamente, em uma delas aparece somente a cabeça, em outra delas não aparecem os braços, fiquei pensando se eram brasileiras ou africanas, se eram sacerdotisas ou se não se tratavam das Ayabas, Orixás femininos cultuadas no Candomblé de nação Ketu, Oxum, Iemanjá, Obá, Ewá, Iansã e Nanã. Intrigada com a imagem do Pikachu, descobri que se tratava de um personagem do universo Pokémon, jogos eletrônicos japoneses, cujo nome imita o som de um raio e os poderes consistem em gerar energia elétrica e produzir choques ou até um raio. O que ele fazia ali ao lado dessas mulheres? Por que e por quem ele havia sido retratado usando um torso africano na cabeça? Seria o pintor uma das crianças atendidas num dos projetos da casa? Essa imagem representava naquele momento a síntese do que eu buscava pesquisar. Não tive respostas. Eu e a pesquisa fomos mudando de foco e, após o período exploratório do campo acabei não retornando à Casa da Vó Joaquina, contudo a inquietação que essa imagem provocou foi um dos momentos importantes da pesquisa.

Segui os fluxos da pesquisa até o momento de minha qualificação de tese, quando resolvemos, eu e minha orientadora, acatar a sugestão da banca de que a pesquisa focasse somente a educação nos terreiros e, após a qualificação resolvi encontrar um local que fosse mais próximo geograficamente, onde eu pudesse estar presente mais frequentemente. Encontrei a casa de Pai Rodrigo de Ogum, o Ilê Axé Ti Gun Bi Nan, em Barreiros (SJ), certa de que sua localização na Grande Florianópolis favoreceria uma convivência mais intensa e, paralelamente, estive visitando outras casas de forma pontual. Esta escolha favoreceu muito este trabalho porque ali pude vivenciar de forma mais consistente a rotina da casa e estreitar a convivência com os membros da grande família do Axé.

Havia inúmeras crianças e jovens, e a pequena e espertíssima Valentina de 6 anos me seduziu logo nos primeiros encontros. Era ela quem me recebia sempre e, percebendo que meu foco de atenção estava sempre neles, os pequenos, me convidava para as brincadeiras que faziam enquanto o candomblé rolava no salão principal. Numa dessas ocasiões me convidou para brincar de mímica num espaço que fica entre o salão principal e a cozinha do terreiro que fica aos fundos do terreno. Era um grupo de sete crianças separado em times de meninos e meninas. Obviamente eu entrei para completar o time das meninas e fiquei ali brincando de imitar e de adivinhar. Começamos pelos bichos – sapos, galinhas, cabras, tartarugas, e muito rapidamente, passamos para a imitação das danças dos orixás, Oxalá, Oxóssi e, às vezes, eram bem mais específicos: “– É o Ogum do Pai Rodrigo!” ou “- É o Oxóssi do João!” Esse universo infantil nos terreiros me encantou demais.

Na primeira parte deste trabalho procurei compartilhar minhas vivências em campo por meio de uma narrativa que agregou elementos descritivos que ficaram na minha memória, algumas anotações pessoais de meu caderno de campo que falam de momentos que considerei especiais e de experiências religiosas minhas simultâneas ao processo de pesquisa. Esses escritos não estão dispostos de forma linear aos acontecimentos cronológicos, mas sim, seguem um caminho de lembranças e sensações que foram se impondo durante o processo de escrita, e eu optei por deixa-los correr livres.

Aponto nessas notas introdutórias ao texto algumas de minhas escolhas voluntárias e algumas situações que se estabeleceram no fluxo da pesquisa. A primeira questão diz respeito à submissão do trabalho ao comitê de ética da pesquisa com seres humanos, condição exigida aos trabalhos produzidos neste programa de pós-graduação. Eu percorri todos os trâmites deste processo de submissão, porém, com o advento da pandemia, houve uma paralisação das atividades de pesquisa e uma série de ajustes se impuseram pelo caminho, por isso a opção pela auto declaração de ética na pesquisa em educação¹. Entretanto, esta pesquisa se submeteu a

¹ Associação Nacional de Pós-Graduação, Ética e Pesquisa em Educação: subsídios. ANPEd, 2019.

diversos critérios éticos, durante todo o seu processo. Na casa de Pai Rodrigo, por exemplo, a pesquisa foi autorizada pelo mesmo, sacerdote da casa, pelos Orixás por meio de consulta aos búzios, e também por Seu Tranca Rua de Embaré, exu incorporado por Pai Rodrigo e considero este o Comitê de Ética mais rigoroso e fundamental num trabalho como este. Cumpre ainda informar que o uso de imagens da casa e de seus membros também foi autorizado para a finalidade da produção desta tese.

A opção por manter os nomes reais das pessoas e casas envolvidas nesta pesquisa está imbricada a produção de uma ética responsiva dentro de um trabalho que procurou inventariar saberes ancestrais ligados ao culto aos orixás, assim como a uma intenção deliberada de que os sujeitos se reconheçam por meio das narrativas compartilhadas aqui, um compromisso ético com o campo. O candomblé caracteriza-se fundamentalmente como um culto a coisas vivas, e a palavra viva, fonte da sabedoria oral, serviu como base primária para os escritos produzidos aqui. A situação pandêmica a qual todos fomos submetidos produziu e proporcionou outras formas de interação e as possibilidades de ouvir outras vozes como a de Mestre Antônio Bispo dos Santos, escritor e líder quilombola e, sobretudo, porta-voz dessas sabedorias, as palavras de Luiz Rufino, as quais Exu encantou, ainda que mediadas pelo monitor do computador, cativaram muito mais que seus escritos, por chegarem aos meus ouvidos carregadas de vida e energia.

Untó Yawô! Essa é uma expressão usada pelo sacerdote quando este acorda a noviça para um banho de madrugada. Parte dos procedimentos de iniciação ao Orixá no candomblé, o banho de untó tem a função de fortalecer os laços recém-fundados entre a noviça e seu Orixá. A proposta de aprofundar nossa compreensão sobre a educação nos terreiros de candomblé como uma educação iniciática, conforme discorro na segunda parte deste trabalho, considerou meu próprio processo de iniciação em diálogo com alguns dos muitos escritos sobre o momento do nascimento do orixá na pessoa, de tal forma que assumo certos riscos ao estar implicada na produção desta pesquisa etnográfica em Educação.

Se houve uma base teórica sobre a qual se assentaram todas as reflexões produzidas ao longo da pesquisa e compartilhadas no decurso deste texto, estas foram inicialmente os escritos de Fanon (1968) e Césaire (1978), essas duas “entidades” que me ajudaram compreender a violência intrínseca aos mecanismos sobre os quais operam as lógicas coloniais nas quais o racismo é a principal expressão. Mais adiante em Quijano (2000) tomo contato com o que o autor denomina “colonialidade do poder” que, em consonância com as ideias de Fanon conclama um reposicionamento das nações do chamado Terceiro Mundo frente ao sistema global. Os termos colonialismo ou colonialidade adotados ao longo do texto referem-se às heranças deste processo colonial que permanecem latentes em nossa sociedade sob formas

variadas: nos mecanismos de regulação, violência e controle impostos aos corpos negros, manifesta-se como intolerância religiosa, reificam a produção de um sistema excludente que se baseia numa supremacia dos corpos e ideais brancos, e mantém-se na negação e na invisibilização de saberes externos ao monismo europeu/ocidental que não dá conta de totalizar a experiência social produzida na mundo.

Tomo a bênção ao meu “mais velho” Muniz Sodré (1988), Obá de Xangô do Ilê Axé Opô Afonjá de Salvador (BA) e manifesto minha gratidão a ele por me ajudar em minhas compreensões basilares dos terreiros como espaços de produção de conhecimentos sujeitados a outras formas de interpretação do mundo. Igualmente, seu livro “Reinventando a Educação: diversidade, descolonização e redes” publicado em 2012, ajudou-me a compreender a Educação como uma forma moderna e democrática de transmissão de saberes no interior da qual pulsa a potencialidade de desenvolver novos seres para o enfrentamento do colonialismo vigente. Uma história engraçada na minha relação com os escritos de Sodré aconteceu durante minha prova de ingresso a este programa de pós-graduação: haviam duas questões na prova e uma delas era sobre a BNCC (Base Curricular Comum Nacional). Ora, este processo seletivo não fornecia nenhuma referência para consulta prévia e, sendo assim, procurei me cercar de uma visão panorâmica da produção no Campo da Educação. Como migrante da área da Música, eu nunca tinha ouvido falar na referida base curricular, mas não considerei justa a possibilidade de ter estudado tanto e ser barrada por esta questão específica. Assumindo minha ignorância quanto ao tema em questão, discorri sobre o que, de acordo com os escritos de Sodré (2012), deveria ser considerado na elaboração de uma base nacional e, ao que tudo indica, consegui convencer os avaliadores do processo de seleção. Anos depois pude o encontrar numa palestra na UFSC e agradei por ter me ajudado no ingresso ao doutorado, do mesmo modo em que agradeço agora por me ajudar a concluí-lo.

Uma das contribuições importantíssimas à produção deste texto é o trabalho de Luiz Rufino, autor de “Pedagogia das Encruzilhadas” (2019), que me arrebatou logo no início da pandemia e tem pautado minhas reflexões até o presente momento. Suas palavras escritas e faladas são portadoras do Axé e do encantamento de Exu. Se restava ainda alguma certeza, o tom de inacabamento, de instauração da dúvida e de transformação conclamado por Exu em seus escritos “sacudiram” a mim e a este trabalho. Da mesma forma, pude a partir de seus escritos interpretar o Campo da Educação como um território de disputa e seu potencial no erguimento de outros seres, compreendendo que as tensões e conflitos que emergem em nossa sociedade a partir da colonialidade vigente, revigora e estimula a produção das chamadas “sabedorias de frestas”, saberes fronteirços cunhados às margens do saber monológico que nos tem sido imposto. E, em concordância com Paul Gilroy em sua visionária imagem do Atlântico

Negro como um lugar de travessias que forjou contraculturas ao padrão de modernidade, propõe que pensemos o Atlântico como encruzilhada, um lugar que reposiciona o Ocidente como somente uma das esquinas. “- Exu transformou a cruz em encruzilhada nas bandas de cá do Atlântico!” afirma em uma de suas palestras com um sotaque carioca fortíssimo.

A terceira parte deste trabalho foi composta a partir de múltiplas falas, para além dos autores mencionados, que se fizeram parceiras num esforço intelectual para pensar uma educação que possa se assentar em novas bases. Destaco a importante insurgência de vozes como as de Emicida, em seu recente trabalho “Amarelo” que traz à tona esse tom de quebra com a agenda curricular colonial, e nos convoca juntamente com as demais vozes, a pensar que a inclusão de conteúdos sobre a história e a cultura africana e indígena nas agendas curriculares obrigatórias são apenas o primeiro passo em busca de uma descolonização da educação.

Vivendo sob um sistema político que organiza a detenção de poderes e privilégios para determinadas pessoas e o racismo, como um conjunto de ações e práticas, sobretudo políticas, precisa ser combatido não apenas em nível discursivo, carecemos de avançar. Não é possível nos escondermos por trás de uma ignorância perniciososa, porque o racismo não é um problema exclusivamente dos negros, letramento racial num país como o nosso é condição essencial para esse avanço. Tampouco faz sentido abrir uma fresta das portas dos espaços historicamente excludentes via ações afirmativas se não for para se abrir igualmente para a escuta de novas vozes e outras gramáticas. A responsabilidade de criar algo novo é de todos nós.

Retornando aos princípios para atingirmos os fins, a questão motriz desta pesquisa teve como foco **compreender a educação nos terreiros de candomblé numa perspectiva iniciática**. Para alcançá-la procurei me inserir no campo pesquisado tal como disorro na primeira parte deste trabalho dialogando com os sujeitos que são os portadores destes saberes, em seguida, na segunda parte, busquei a partir de narrativas e reflexões pautadas em meu próprio processo de iniciação em diálogo com autoridades religiosas e de escritos produzidos sobre o campo pesquisado, traçar alguns parâmetros sobre esta educação numa perspectiva diferente daquilo já produzido, um estatuto outorgado ao campo de estudos pós-colônias. Na terceira parte procurei, partindo do potencial transformador da educação, dialogar com vozes uníssonas no sentido de reivindicar uma urgência na descolonização da educação.

O DESVIO DA PANDEMIA

Era 16 de março de 2020 e fomos bombardeados pelo decreto de *lockdown* o que, para o povo de terreiro, foi apelidado de “Tranca Rua”, fazendo alusão ao Exú conhecido por atuar junto à força de Ogum e considerado como aquele que é responsável pela limpeza dos caminhos do mundo. A conjuntura social era de pânico. Há meses vínhamos acompanhando as notícias internacionais e o cenário devastador de alastramento de casos do Covid-19. Rastilho de pólvora, e havia chegado aqui.

Apesar dos noticiários, nada nos preparou para aquilo que estávamos prestes a viver. Acabávamos de sair de uma temporada de verão muito agradável e aproveitamos o Carnaval que arrastou, como sempre, multidões pelas ruas da cidade e do país. No terreiro de Pai Rodrigo havíamos tido no mês de fevereiro uma enorme função no Catimbó, Orô e Enjuremação de vários filhos de santo. O primeiro Candomblé do ano seria a minha saída de santo, o término do meu período de iniciação. Ainda assim, tomados pelo medo, sentindo a aproximação de Iku, cogitamos fazer a minha obrigação de forma fechada, mas Pai Rodrigo declinou por conta do número de pessoas envolvido neste processo, mesmo que de forma interna.

Num primeiro momento não tínhamos dimensão do que estava por vir, estávamos alarmados por conta do cenário internacional, mas havia uma inocência que vinha do desconhecimento da situação, achávamos, por exemplo, em nossas piores projeções que a pandemia poderia durar uns 6 meses. Tudo para. Conforme as semanas iam avançando, íamos nos dando conta do tamanho do estrago em nossas vidas, em nossas formas de interagirmos com o mundo e parecia que nada mais seria como antes. Ainda hoje parece. É muito difícil descrever as formas como a pandemia nos assolou, e quais serão as implicações futuras deste período vivido, sobretudo porque ainda o vivemos. Passados um ano e quatro meses, testemunhamos a morte de 500 mil brasileiros até o momento e temos sentido os impactos da pandemia em diversos setores de nossas vidas, associadas a um projeto de governo federal que tem caminhado na contramão do combate ao vírus e às suas implicações.

A situação desta pesquisa mudou radicalmente ante este cenário, incidindo diretamente na natureza das atividades desenvolvidas pelos seus sujeitos. O terreiro de Candomblé, cujas atividades que preconizam o contato corporal, foi profundamente afetado. Tudo aquilo que conhecíamos como Sagrado, o conjunto gestual simbólico dos

nossos ritos sofreu uma ruptura repentina. Era-nos impossível imaginar a vida sem o terreiro, e igualmente impossível imaginar o terreiro sem as trocas de bênçãos, as trocas de abraços, a partilha da comida de santo com as mãos, as conversas ao pé do ouvido, o toque com a cabeça no solo Sagrado, o repartimento de nossos hálitos, suores e lágrimas.

O sentimento nesse momento era ambíguo, o enfrentamento da possibilidade de morte causou também uma fissura no processo de pesquisa. Eu havia concluído uma parte da pesquisa, mas previa um aprofundamento de conversas com algumas lideranças religiosas e com membros das comunidades, mas estava impossibilitada física e emocionalmente, e as coisas da ordem prática perderam totalmente o sentido. O adiamento por tempo indeterminado da minha iniciação também abalou a mim e aos encaminhamentos que eu havia projetado para a vida pessoal e para este trabalho. O contato entre membros da comunidade do terreiro de Pai Rodrigo via *Whatsapp* se intensificaram bastante no início da pandemia.



Foto do acervo da Casa disponível em <https://www.facebook.com/ileasetigunbinan>

Logo no primeiro mês de pandemia fomos orientados por Pai Rodrigo, a esta altura eu já era membro da comunidade, a cumprirmos rigorosamente o decreto de “Tranca Rua”. O sacerdote consultou os búzios para se inteirar das orientações de Ogum para a casa e para a comunidade e passou a realizar semanalmente oferendas à Omulu,

Orixá que detém o poder de trazer a cura física, todas as segundas-feiras, dia da semana consagrado a Ele. Num desses dias, convocou o coletivo, por meio do grupo de *Whatsapp*, para que nos uníssemos às 19 horas num encontro virtual onde seria realizado um pedido pela saúde da comunidade, dos familiares e de toda a humanidade. Um pedido de misericórdia a esse Orixá. Fomos orientados a parar o que estivéssemos fazendo, silenciar e levar a cabeça ao chão em submissão à Omulu. Eu escolhi a sala de minha casa, me posicionei e também posicionei o celular à minha frente de modo que eu pudesse acompanhar a transmissão. A imagem era Pai Rodrigo, Mãe Mara e Pai William deitados em frente ao assentamento de Omulu que havia sido trazido para o salão principal. Esse momento foi um marco para que eu retornasse a pesquisa, apesar das readequações e dificuldades que se impuseram.

As alterações se deram, sobretudo, nos prazos e nos meios de comunicação. A impossibilidade do contato presencial interrompeu um cronograma de conversas com membros da comunidade do terreiro ao qual agora eu pertencia, e os contatos com sacerdotes de outras casas nas quais eu havia estado não funcionaram de forma remota como eu esperava. Houve certa resistência em relação às minhas tentativas de vídeo chamadas e um afastamento próprio do momento que estava sendo vivido por todos nós. A densidade dos contatos mudara radicalmente.

Passei a pesquisar acervos dos destes grupos em busca de fotos publicadas nas redes sociais de modo público, assim como vídeos veiculados na plataforma *YouTube*, com o intuito de redimensionar a pesquisa e a prorrogação de prazo foi concedida por este programa. Essas diferentes formas de nos relacionarmos, conversas por vídeo chamadas, participação de congressos por meio de *lives* e videoconferências se, por um lado nos afeta emocionalmente enfatizando esse estado de vulnerabilidade e isolamento, por outro abre novas possibilidades, encurta distâncias e confere um caráter único às nossas produções frente ao contexto que nos é imposto.

Os candomblés se adaptaram frente ao inusitado promovendo ensaios de cantigas *online*, jogos de búzios virtuais, funções internas e obrigatórias dentro do culto que passaram a ser realizadas mediante escala de um número reduzido de membros da comunidade, obrigações e festas a portas fechadas, a exemplo da ocasião de minha iniciação quando pude convidar apenas oito pessoas, e um cenário modificado com recipientes de álcool em gel e lembretes de “use máscara”.

Os escritos aqui não esgotam as possibilidades de descrição e análise dos impactos causados pela pandemia no contexto dos candomblés. Ainda permanecemos em isolamento e nossas formas de interações ainda estão sendo alteradas constantemente, tornando impossível a tarefa de traduzir as novas condições que se impuseram diante deste cenário. Uma verdadeira “chuva” de *lives* produzidas por terreiros de candomblé de todo o Brasil apresentando falas de sacerdotes e apresentações de ogans, durante todo este período pandêmico tem fornecido novas informações diárias que talvez possam, num futuro próximo, permitir uma análise aprofundada acerca das implicações do presente vivido em nossas formas de cultuar o Sagrado.

1. ENQUANTO PERCORRI OS CAMINHOS

“ [...] Eu sabia que não teria tempo de conversar com ela sobre a minha pesquisa e senti que não era isso que eu buscava. Queria me ver pequenininha, de roupa branca, me esgueirando entre os adultos. Queria escutar aqueles pontos que povoam as minhas memórias daquele jeito tão afinado que não encontrei em nenhum outro lugar. [...] Eu choro um choro fácil de gratidão por estar ali [...] mas ali, naquele desfile de entidades que presenciei, me reconheci... Reconheci cada uma das entidades que se manifestam através de mim, não só em suas semelhantes performances, mas na força daquele fluxo quase intermitente de manifestações de diferentes energias. Pude entender ali o quanto carrego em mim daquilo tudo. Coisas que extrapolam minha memória, estão impressas em quem sou. [...] Saio dali com a sensação de que o passado também mudou. Agora falta mudar o presente. E eu estou mudando. (Caderno de Campo, 13 de Julho de 2019).

Nesta primeira parte do trabalho dedico-me a compartilhar os caminhos trilhados na construção desta pesquisa, descrevendo as oportunidades e escolhas que foram se impondo na medida em que procurei avançar nos caminhos teóricos e metodológicos durante o período do doutorado. Este processo acadêmico foi atravessado por muitas de minhas questões pessoais como adepta de candomblé e muitas das descobertas, ao longo do caminho, misturaram-se com minhas experiências de fé e religiosidade, experiências estas que procuro também narrar ao longo do texto.

Os primeiros estímulos para esta pesquisa surgiram a partir de um grupo de estudos formado por adeptos, pesquisadores e orientado por lideranças religiosas de uma casa de Candomblé a qual eu pertencia. Eu tinha muitas certezas. Certezas teóricas e metodológicas, certezas religiosas e pessoais. O presente capítulo procura relatar as travessias ocorridas durante todo esse percurso, mudanças de rumo, trocas de interlocutores, ajustes de foco, dúvidas, desencontros e reencontros e, sobretudo, trata-se de uma tentativa de reelaborar a questão de pesquisa em meio à desconstrução de todas as minhas certezas iniciais.

1.1 O Recolhimento

É chegada a hora! Doze anos após meu primeiro contato com o Candomblé de Ketu, ainda na minha cidade natal - Santo André, no ABC Paulista - munida de uma

infinidade de sacolas de compras, malas e inúmeras bolsas, aguardo a chegada da motorista de aplicativo que me levará até o Terreiro de Pai Rodrigo de Ogum. Minha pequena família sanguínea, mãe e dois filhos, descem comigo ao portão para as despedidas e eu tento me certificar de que não estou me esquecendo de nada. Abro de novo uma das bolsas que carrego comigo a procura do meu caderno de campo, passo os olhos pela casa, me despeço da minha cama, pois passarei muito tempo sem deitar-me nela, mesmo após o meu retorno², vou me despedindo assim de cada cômodo da casa. Olho para os meus cabelos no espelho porque sei que passarei muito tempo sem vê-los (o cabelo e o espelho), desço para me despedir dos meus, sentindo um misto de saudade, ansiedade, alegria, medo, e mais uma porção de sentimentos inomináveis. Abraço todos e passo os olhos novamente pela casa, agora de fora... Penso que voltarei diferente, sem ter a mínima dimensão do quanto minha vida seria afetada.

Guardando apenas uma vaga noção daquilo que me aguarda, somente aquilo que me foi permitido vivenciar enquanto não-iniciada e informações contidas nas tantas leituras que fiz a respeito, artigos e livros, sobre a iniciação no Candomblé, vacilo entre a ansiedade e a determinação, a pesquisadora e a noviça, posição que me perseguiu durante toda a pesquisa.

Lembrei-me de uma ocasião, ainda no meu primeiro ano de pesquisa, em que estive num evento promovido pelo NEAB (Núcleo de Estudos Afro-brasileiros) da Universidade Federal do Paraná, em novembro de 2016. O tema do evento era a Intolerância Religiosa contra as Tradições de Matrizes Africanas, reunindo professores, pesquisadores, especialistas nesta área do Direito e Ialorixás³, dois dias de intensas atividades. Ao final do segundo dia, após uma oficina de dança afro-brasileira na praça em frente à Universidade que marcava o encerramento do evento, e momento onde eu já havia me “enturmado” com as organizadoras, fui convidada para acompanhar um pequeno grupo de pessoas ao Terreiro de Babá⁴ Wallace de Ogum, situado no Bairro Colombo em Curitiba.

² O retorno às atividades rotineiras, consideradas normais, ainda levam algum tempo para serem permitidas ao novo iniciado. Existe um longo e restritivo período denominado Preceito, que deve durar um ano, sendo os primeiros meses mais rigorosos. Neste início o noviço tem uma lista grande de restrições, deve dormir no chão sobre a esteira de palha, não manipular objetos cortantes, não ingerir bebidas alcoólicas, não consumir determinados tipos de alimentos, não ter relações sexuais, não sair ao ar livre com a cabeça descoberta, entre muitas outras.

³ Sacerdotisas de Candomblé.

⁴ Babá, redução de Babalorixá, sacerdote de Candomblé.

Este grupo era formado por Ekedji⁵ Cristina, Pai Marcelo de Oxaguian⁶, Isabela Silva, uma das organizadoras do evento e a professora da UERJ, Dr^a Stella Caputo, cujo livro sobre Educação nos Terreiros havia inspirado o meu projeto inicial de doutorado. Soube que Ekedji Cristina havia agendado com Babá Wallace, seu primo, a concessão de uma entrevista à Stella e que haveria uma “gira de malandro”, um tipo de ritual pertencente ao culto de Umbanda, o que indicou que a casa possuía rituais híbridos, como em algumas outras casas onde pesquisei.

Nosso grupo foi muito bem recebido, passamos pela parte lateral do terreiro onde os adeptos da casa já se preparavam para a gira (a função daquela noite) e seguimos em direção aos fundos do terreno, residência do Babalorixá e de sua família. Serviram-nos café e eu, discretamente, pedi à esposa de Babá Wallace que me emprestasse um pano da costa. De origem africana, o pano da costa faz parte da vestimenta em casas de Candomblé, assim como também é complemento da vestimenta negra típica como, por exemplo, a das quituteiras baianas. Sua função pode ser religiosa e social. Suas formas de amarração ou o tecido com o qual é confeccionado podem determinar a identidade, a função ou a posição hierárquica de sua portadora na comunidade. Além disso, no contexto do terreiro tem a função de proteger os órgãos reprodutores femininos. (CARVALHO, 1982). No caso mencionado, o Pano da Costa foi utilizado em substituição à saia, peça obrigatória para as mulheres ao adentrar no ambiente do terreiro. para que eu pudesse amarrar na cintura, visto que eu estava de calça e não poderia entrar num terreiro assim. Aguardei enquanto a Prof^a Stella entrevistava o Babá e ele discorria sobre sua história e de sua casa, tudo sendo gravado no celular da pesquisadora⁷.

Ela pergunta se a casa inicia crianças e ele responde que sim, contando a história de uma filha adotiva sua: “- Ela sempre teve cobrança do santo e eu fiquei adiando a iniciação dela porque achava que ainda era cedo. Quando ela fez quatro anos, ela adoeceu e foi piorando muito rápido até partir.” Emocionado, Pai Wallace afirmou que se arrepende muito e que depois disso nunca mais adiou a iniciação de nenhuma criança.

⁵ Cargo feminino no Candomblé que reserva importantes funções no culto e é ocupado por mulheres que não entram em transe.

⁶ Pai ou Babá são palavras igualmente usadas para indicar o sacerdócio, seguido pelo nome de batismo da pessoa e o Orixá do panteão africano para o qual a pessoa foi iniciada.

⁷ Cumpre ressaltar que a conversa entre a pesquisadora e o sacerdote não ocorreu de forma privada. Ela ocorreu de forma interativa entre várias pessoas presentes na sala da casa de Pai Wallace.

Terminada a entrevista fomos convidados a descer ao terreiro para o início da gira, Babá Wallace tratou de nos apresentar aos mais velhos – neste caso, mais velhos em idade de iniciação, não em idade cronológica, eram as pessoas que estavam responsáveis pela condução das funções daquela noite, visto que o sacerdote retornou a sua residência e só voltou no final da noite - e de deixar-nos à vontade para fotografar tudo o que fosse necessário. Nos posicionamos na assistência e, assim que começaram os trabalhos, a Prof^a Stella montou sua câmera fotográfica e começou a fotografar as inúmeras crianças presentes na gira. Eu me senti privilegiada em poder acompanhar de perto sua pesquisa, naquele momento ela captava imagens para a produção de um material audiovisual sobre infância nos terreiros. Sua presença com a máquina fotográfica na mão despertou grande interesse e curiosidade nas crianças, foi uma comoção: “- Tia, vocês são do ‘Criança Esperança’?” - perguntou-me um garotinho. Para mim, era muita informação... Eu queria acompanhar a gira como fiel, mas queria também acompanhar a atuação de Stella sem perder nenhum movimento, e aquelas crianças muito amorosas e empolgadas com a nossa presença, falando, gesticulando, se apresentando, enfim... Uma tarefa impossível a de absorver tudo.

Lembro-me de algumas cenas específicas, numa delas Stella estava brava com um Ogan⁸ que tocava um dos três atabaques: “- Eu fico puta com esses caras, onde já se viu vir tocar com a camisa do Flamengo! Além de falta de respeito estraga a foto! E bem no meio!” Em outro momento, quando a gira já se encaminhava para o final, ela se senta ao meu lado e saca um papel de sua pasta, “- Olha, é muito importante que você ande com essas autorizações e faça a pessoa assinar na hora!” Mais tarde ela pergunta ao menino Cristian: “- Quem é sua mãe?” E ele: “- Aquela ali que tá incorporada.” “- Ah, então me avisa quando ela desincorporar!”.

Num dos momentos, enquanto observava fui interpelada por uma entidade⁹ que veio em minha direção e me cumprimentou como se me conhecesse: - “-Oi moça, você por essas bandas?”- Me levanto, o saúdo e respondo: - “- Boa noite, meu velho!” - Era seu Zé Pilintra, reconheci pelos trajes, terno branco, gravata vermelha, chapéu posto meio de lado sobre a cabeça: “- Me dê uma coisa que tu tem aí (apontando para a minha bolsa) que eu vou fazê uma proteção pra tu usar naquele seu trabalhador... Tem que sê a

⁸ Cargo masculino que determina, entre outras, a função de tocar para se chamar o orixá ou, neste caso, as entidades.

⁹ Entidade incorporada num dos filhos da casa.

nova!” Meu trabalhador, pensei o doutorado ou a música. Abri minha bolsa e encontrei um par de brincos que eu havia comprado durante o dia pensando em usar no meu ofício de cantora. Entreguei ao “Seu Zé” e ele os carregou com ele, me entregando só no final da gira, já devidamente encantados.

Stella também teve tempo para conversar com uma entidade feminina, acompanhei de longe. Ficaram algum tempo conversando e a pesquisadora volta boquiaberta com as revelações que obteve: “- Menina, ela falou tudo da minha vida amorosa, imagina, nunca meu viu, não sabe nada de mim...” Noutro momento ela completa: “- Depois que fiz o santo ficou assim. Logun Edé (orixá para o qual foi iniciada) é muito ciumento com seus filhos!”

Ficamos somente nós duas até o final e eu havia me organizado para voltar a Florianópolis naquela noite. Comentei que teria que voltar porque não tinha onde passar a noite. Ela então me convidou para irmos a uma pizzaria e disse que não haveria problemas se eu ficasse com ela no hotel. Deixamos o bairro Colombo e fomos em direção à pizzaria onde pudemos conversar longamente. Falamos de seu livro, dos rumos de sua pesquisa, de pessoas que conhecíamos em comum dentro do universo do Candomblé, de outros pesquisadores, do início de minha pesquisa e de minha vida religiosa. A certa altura pergunto: “- Stella, te observei hoje enquanto fotografava... Você transitando pelo meio das entidades com muita tranquilidade, sem tirar o calçado, totalmente focada na captação de imagens... Quando você tá em campo o que vem primeiro?” E ela responde prontamente: “- A pesquisadora!”.

Não sei dizer se durante a pesquisa eu tive essa habilidade. Nunca houve de fato uma cisão entre a minha condição de pesquisadora e os meus interlocutores, ousou dizer que aos termos de Geertz (1973) a posição de *insider* em campo me causou desconforto menor do que minha posição de *outsider* no Campo da Educação. Deslizei continuamente entre fronteiras daquilo que me organiza enquanto pessoa para aquilo que a pesquisa me exigiu e estou certa de que esta condição está impressa ao longo de meus escritos, em situações onde minha compreensão sobre os assuntos tratados perpassa minha subjetividade tornando-as intraduzíveis e outras tantas que devem ter me escapado ao nível consciente. Até mesmo nesse momento que precede o meu recolhimento, minha iniciação no Candomblé, momento aguardado por mim durante tanto tempo, carreguei meu caderno de Axé, aquele onde vou registrar aquilo que me for

permitido aprender enquanto noviça e o meu caderno de campo para registrar minhas impressões.

Já dentro do carro, equilibrando um bolo decorado sobre minhas pernas e uma lata de cerveja na mão, peço para a motorista aumentar o som enquanto toca um pagode bem festivo: *Pé na areia, a caipinha, água de côco e cervejinha / Pé na areia, água de côco, beira do mar...* Com exceção da água de côco, sabia que meu preceito não me permitiria nenhum desses pequenos prazeres por um longo período. Abro a janela e canto bem alto como que me preparando para sair desse mundo para o qual eu não sei nem quando e nem como volto.

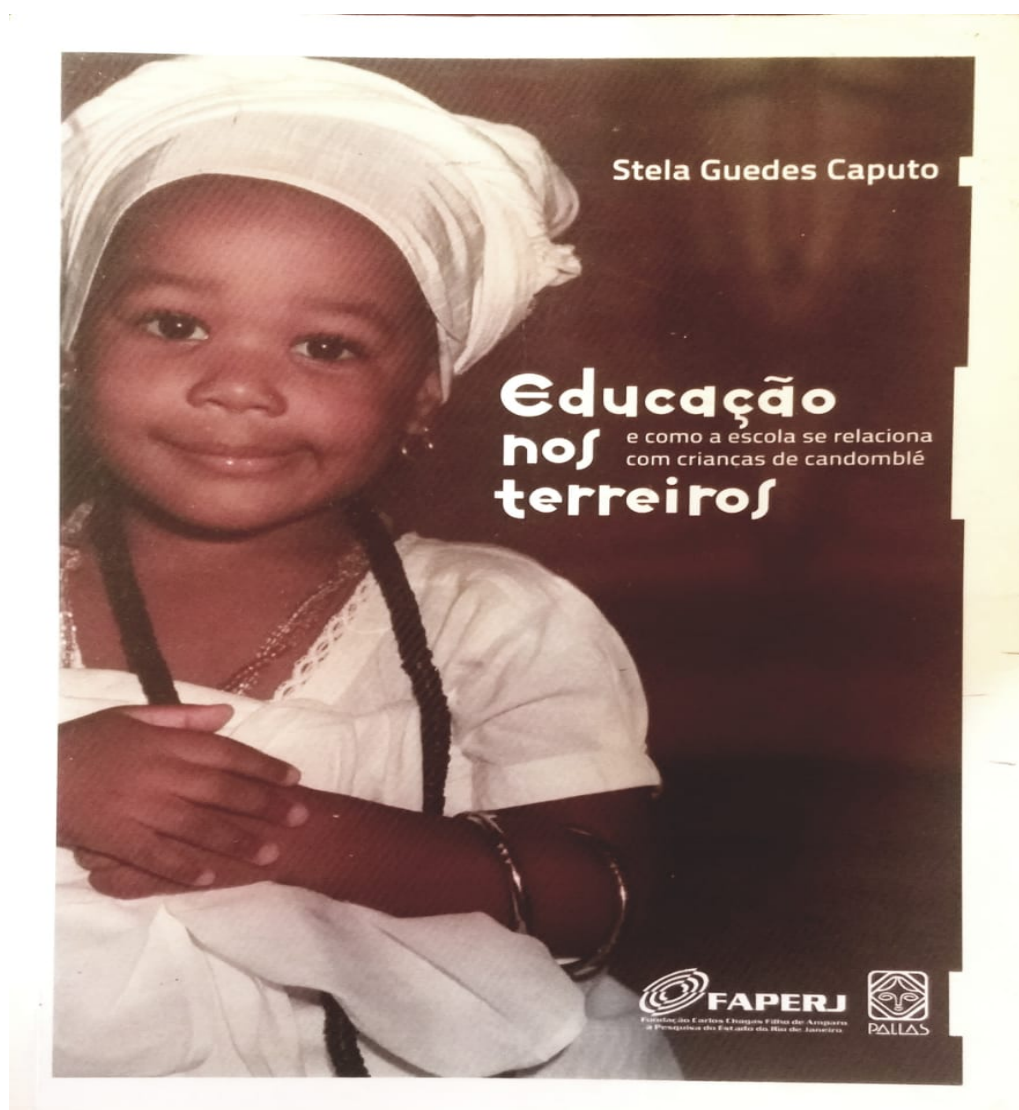
[...]

Meu primeiro contato com o universo do tema pesquisado deu-se no Grupo de Estudos Valores Civilizatórios e Cultura Negra na Diáspora, organizado no Ilê Axé Olorumfunmi, casa de Candomblé a qual eu pertencia pouco antes de ingressar no doutorado, momento em que eu acabara de concluir meu Mestrado em Música, trabalhando com um tema ligado à minha prática como professora de canto. Eu havia me apaixonado pelo processo de pesquisa, mas buscava me distanciar um pouco daquela área de estudo. Mergulhei com afinco nas novas leituras, até o momento em que adquiri um livro¹⁰ que falava sobre a educação de crianças e jovens de terreiro.

Este trabalho, somado ao conjunto de leituras afroperspectivistas que eu tinha acessado na época por meio do grupo, marcou profundamente o início desta pesquisa, pautando inúmeras reflexões que pude fazer sobre a infância nos terreiros. Além disso, os relatos de racismo religioso apresentados pela autora moveram-me em busca de uma compreensão do universo escolar, uma vez que eu havia ingressado num Doutorado em Educação.

Decorreram daí os meus primeiros questionamentos: **haveria uma educação específica de crianças e jovens dentro dos terreiros? Em que lógica ela opera? Em que medida ela se choca ou se relaciona com a Educação Formal Escolar? Como as crianças de terreiro lidam com as passagens entre escola e terreiro? E se eu investigasse estas passagens chegaria a relatos semelhantes aos feitos à autora?**

¹⁰ Educação nos Terreiros e como a escola se relaciona com as crianças de candomblé, escrito por Stela Guedes Caputo (vide referências).



Construo o meu projeto de tese baseada nesses questionamentos e ingresso na linha de pesquisa “Políticas, Ensino e Formação” deste Programa de Pós-graduação, tomada de muita ansiedade em chegar às crianças de axé e certa de que eu estava bem encaminhada teórica e metodologicamente. Inicio neste ponto uma jornada em busca dos objetivos da pesquisa que envolve muitas leituras, uma procura ansiosa sujeitos e desencadeia um processo de lembranças da minha trajetória dentro da religiosidade afro-brasileira.

1.2 Sobre memórias e motivações

Era uma manhã ensolarada de sábado e os filhos de santo de mãe Creusa encontravam-se enfileirados para as oferendas a Exú, aquele que abre os caminhos, antes de começarem os trabalhos daquele evento anual da casa, dia consagrado a Oxum, Ayaba cujo reino são as águas doces e cachoeiras, afinal não se começa nada sem dar “de comer” a Exú.

Estávamos em 1978 e o Santuário Nacional da Umbanda¹¹ ainda não contava com a infraestrutura que conta hoje. Era apenas um descampado cercado pela mata atlântica típica do entorno da represa Billings¹², no ABC Paulista, com uma pequena cachoeira ao fundo. Já naquela época o local era bastante organizado e possuía algumas delimitações como, por exemplo, o espaço que era destinado às oferendas a Exú¹³.

Depois de oferendados os agrados cada filho de santo recebia uma vela preta e vermelha para acender ao redor dos alguidares, saudando Exú e fazendo seus pedidos ao Orixá e às entidades à Ele correspondentes. Aos 8 anos de idade, recebi a vela das mãos de mãe Creusa, a quem trato até hoje como madrinha, momento em que ela acabou sendo questionada por um de seus filhos mais velhos: Babá¹⁴, criança não precisa... Sem interromper a fila, mãe Creusa responde: Precisa sim! É criança, mas está de branco, participa da corrente e é filha de santo. Repete com a madrinha, filha: Laroyê Exú!

Da infância e adolescência vividas em casas de umbanda guardo inúmeras lembranças. Ainda na casa de mãe Creusa onde permaneci até os 11 anos de idade, acompanhando as escolhas de minha mãe carnal (como costuma dizer o povo de santo), me lembro de esgueirar-me pelas frestas das cortinas fechadas para espiar a gira de Exú, o que não era permitido para crianças naquela casa, e ali também senti pela primeira vez o abraço de Oxum, Orixá que me escolheu como uma de suas filhas, época em que eu ainda não sabia que aquele meu choro, uma das manifestações provocadas pela proximidade deste Orixá, me acompanharia durante toda a vida.

¹¹ Informações detalhadas sobre o local em www.santuariodaumbanda.com.br

¹² Informações sobre a história e as características desta represa em <http://www2.santoandre.sp.gov.br/index.php/2014-06-26-19-25-15/o-reservatorio-billings>

¹³ Divindade do panteão africano.

¹⁴ Nos terreiros de umbanda e almas e angola o termo Babá (Pai) é adotado para identificar sacerdotes masculinos e femininos.

A presença e a participação ativa de crianças nesses terreiros de umbanda no estado de São Paulo eram muito comuns. Convivi com várias crianças que acompanhavam seus pais e com outras que eram médiuns. Aos 13 anos meus trabalhos mediúnicos não puderam mais ser adiados e, nessa época, me desvinculei das escolhas religiosas de minha mãe e passei a trilhar meu próprio caminho, me tornando filha de santo de mãe Rosângela até o meu vigésimo ano. Das sessões semanais rotineiras aos festejos anuais na praia e na cachoeira que eram aguardados ansiosamente por nós, filhos de umbanda, guardei inúmeros aprendizados de vida e de axé. Vivi tudo o que se vive numa comunidade litúrgica de culto aos Orixás.

Muitos anos mais tarde, já em terras catarinenses, conheci os terreiros de Almas e Angola da região da Grande Florianópolis. Embora muito semelhante à umbanda que pratiquei, este ritual difundido no estado de Santa Catarina sincretiza o culto à algumas entidades da umbanda com Orixás cultuados no candomblé de Angola. Neste período pude reviver com minha filha mais velha alguns momentos deste contato entre infância e tradições dos orixás. Embora tenha permitido que ela seguisse a orientação religiosa do pai, que é espírita Kardecista, levei-a a algumas festas nos terreiros que frequentei. Foram momentos pontuais, uma vez que nessas casas minha rotina dividia-se entre o trabalho de limpeza e a função que o desenvolvimento espiritual me exigia.

Fiz parte de duas comunidades de terreiro no período da infância de minha filha. Uma delas no continente, próximo à rua Aracy Vaz Calado, bairro Estreito, na mesma rua do tradicional terreiro de mãe Malvina. Tratava-se de um culto familiar realizado num espaço residencial, mais precisamente na sala de estar da casa de uma das médiuns, com pouquíssimas pessoas de fora do círculo íntimo da moradora. Chamou-me a atenção, inicialmente, a ausência da participação de crianças, muito embora a maioria de nós, filhas de santo da casa, tivéssemos filhos pequenos naquela época. Lembro-me que chegávamos a contratar babás para ficar com nossos filhos em dias de sessão.

Mais tarde, já na Tenda de Umbanda Obaluaê e Caboclo Ventania, situada no bairro Trindade, vivi algumas situações onde fui desmotivada a levar minha filha de 5 anos em trabalhos e obrigações da casa e outras mesmo em que me pediram que nos retirássemos. Este contraponto à minha vivência de infância provocou-me muitas reflexões acerca dos impedimentos impostos à participação infantil especificamente nestas casas das quais fiz parte. Em conversas com irmãos de santo mais velhos e com

os próprios pais de santo dessas casas aprendi que o processo iniciático¹⁵, semelhante ao do Candomblé de Angola, as chamadas camarinhas que consistem no recolhimento do médium por vários dias para dar obrigação ao Orixá eram longas, envolviam escolhas, certezas e custos. Percebi que, neste ritual, esses procedimentos funcionam como uma espécie de projeto, onde o médium ingressa num estágio inicial que é chamado de “anjo de guarda” e segue para os níveis “borizado”, “pai pequeno” e, por fim, “Babá”. Cada um desses níveis envolve tempo de vivência na casa, desenvolvimento mediúnico, reservam privilégios e obrigações, e exigem condições financeiras favoráveis. Seguidos esses passos, que podem durar toda uma vida ou apenas alguns anos, todo “anjo de guarda” se tornará um “Babá”. Na verdade, todo este processo está intimamente ligado ao desenvolvimento mediúnico, uma vez que é a firmeza e a desenvoltura dos guias (entidades) manifestados que demonstram se o médium está pronto para avançar para o próximo estágio neste projeto. Fui informada de que é rara a incorporação de crianças no ritual de Almas e Angola e de que o comprometimento de dar obrigações só ocorre quando a saúde ou a própria vida da criança está em risco, caso contrário, o ingresso no ritual ocorre quando o indivíduo já tem poder de escolha, de preferência, na maioridade.

De qualquer forma, as experiências vividas por minha filha nos dias de festa no terreiro somadas ao cotidiano de nosso culto doméstico - a convivência com imagens, oferendas, banhos de folhas, cantigas de orixás, defumações na casa – permearam suas brincadeiras de infância. Dançar imitando o transe dos médiuns na manifestação dos orixás era, para ela, uma brincadeira muito comum. Por muito tempo, transitou com respeito e naturalidade entre as religiões do pai e da mãe, entre manhãs de evangelização kardecistas e tardes de confecção de bonecas de Orixás¹⁶. Ao final de sua adolescência, por volta dos 15 anos, rebelou-se contra algumas questões fundamentais do Kardecismo, sobretudo sua base cristã: “- Mãe, o que é esse bando de homem? O pai, o filho, o espírito santo... Isso não deve ser certo!” Deixamos fluir sua vontade e, recentemente, já aos seus 18 anos, pediu-me para consultar o jogo de búzios com o meu Babalorixá, Pai Rodrigo de Ogum, e descobrimos que ela é filha de Oxum, como eu.

Por fim os caminhos percorridos me levaram ao Candomblé de Ketu em 2008, primeiramente como omô orixá (filha de orixá) de pai Tony de Oxum, em São Paulo e,

¹⁵ As questões que envolvem um processo iniciático nos terreiros serão discutidas mais amplamente no segundo capítulo desta tese.

¹⁶ Entre os anos de 2012 a 2017 mantive um Espaço de Cultura Afro-brasileira, anexo à minha residência, onde aconteciam oficinas de artesanato e confecção de bonecas africanas e bonecas de Orixás.

cinco anos mais tarde, atravesso os portões do Ilê Axé Olorumfunmi levando meu filho mais novo pelas mãos. O ingresso de minha família nesta comunidade deu-se a partir de um período de convivência relativamente longo, durante o qual participamos de algumas funções como visitantes e das atividades consideradas internas do terreiro. Lembro-me do que me foi dito em meu primeiro atendimento, quando fui consultar os búzios: “ - Filha, o candomblé é uma religião coletiva. Não adianta você vir para a casa porque gostou de mim. Existe um grupo de pessoas que você tem que conhecer e aceitar, e ser aceito por elas.”

Por meio deste breve relato de momentos vivenciados por mim e por meus dois filhos, procuro identificar de que forma o contato entre infância e tradição dos Orixás tem permeado minhas experiências religiosas. Contudo, o interesse em desenvolver esta pesquisa sobre a educação de crianças neste contexto tem sua origem no momento em que ingresso no Ilê Axé Olorumfunmi. Naquele período eu me encontrava na metade do meu curso de mestrado em Educação Musical e minhas experiências como educadora musical haviam, desde minha graduação em Licenciatura em Música, se desenvolvido predominantemente em espaços de educação não formais, geralmente em comunidades carentes. Acredito que o exercício deste ofício me trouxe um olhar sensível para diferentes realidades culturais, pois meu trabalho nestes locais partia sempre da cultura musical do grupo de alunos que eu atendia. Penso que esta prática docente me trouxe, já nos primeiros contatos com o terreiro em questão, o estranhamento que deu origem a esta pesquisa. Ali brotaram os meus primeiros questionamentos na medida em que fui percebendo mudanças significativas que nas relações entre adultos e crianças naquele contexto, notei que os corpos falavam entre si e diziam coisas muito diferentes daquilo que eu já conhecia, me vi imersa num universo de símbolos que me despertou um interesse profundo nas peculiaridades da forma de educar dos terreiros de Candomblé.

Em meio a este período de inserção na convivência com as crianças de minha casa de Candomblé e instigada por diversas leituras sobre as Tradições dos Orixás no Brasil, pesquisas sobre infância e terreiros, surgiu a oportunidade de propor a este programa de pós-graduação um projeto de tese que pretendia, inicialmente, discutir as relações entre a educação de crianças nos candomblés da região da Grande Florianópolis e suas relações com o contexto de educação formal. Dito de outro modo, meu objetivo geral era verificar de que forma o trânsito entre terreiro e escola afetava a construção das subjetividades dessas crianças. Acreditava, inicialmente, na

possibilidade de localizar crianças nos terreiros de candomblé e acompanhá-las em suas respectivas escolas, perspectiva que previa a pesquisa em duas casas. Posteriormente, isso se mostrou inviável, pois eu poderia ser direcionada a várias escolas e temi que isto pudesse comprometer a qualidade de minha inserção em campo.

Munida das minhas concepções que foram sendo forjadas em minha própria casa de axé e nas leituras que vinha fazendo, passei a procurar por casas de candomblé na cidade e arredores, sobretudo aqueles candomblés presentes nos livros e pesquisas que haviam me motivado e impelido a iniciar o doutorado. Já havia definido que, por questões éticas, minha pesquisa de campo não envolveria as crianças de minha própria casa sendo assim, iniciei minha caminhada em direção ao campo enquanto revisava os caminhos já trilhados por outros pesquisadores dentro da temática das religiões afro-brasileiras.

1.3 Confeção dos Artefatos que serão encantados

Já dentro do barracão de Pai Rodrigo, permaneço durante os primeiros dias num período de separação. Esse tempo é considerado muito importante para que haja um desligamento gradativo de tudo aquilo que pertence ao mundo externo. Segundo Mãe Mara, Iyalaxé¹⁷ (Mãe do Axé) do terreiro: “- É importante ter um tempo para o corpo e a cabeça esfriarem, senão tu se recolhe e fica pensando nas coisas lá fora!” - uma espécie de transição que precede o recolhimento propriamente dito. Quase não tenho contato nenhum com Pai Rodrigo. Sou recebida por Mãe Mara, que é esposa de Pai Rodrigo e responsável pela conferência de todas as coisas da imensa lista que eu trouxera. É ela quem me dá as primeiras orientações sobre o que eu posso ou não fazer nesses primeiros momentos: “- Filha, já procura ficar mais tranquila aqui dentro (antessala do Roncó, sala que é destinada ao recolhido) sem circular muito pela casa.”

Além dela estão duas das nossas Agbá (aprendi que esta nomenclatura se refere às senhoras mais velhas da casa), Mãe Teresinha de Osún e Mãe Graça de Omulú¹⁸. Elas tratam de separar os alimentos, as folhas e começam a encaminhar as coisas para a

¹⁷ Os cargos de Babalaxé e Iyalaxé são os mais importantes dentro da hierarquia do terreiro, estando somente abaixo do Babalorixá (ou comumente conhecido como Pai de Santo).

¹⁸ As senhoras mais velhas do terreiro são tratadas também por Mães e, neste caso, estão identificadas pelos seus nomes de batismo seguidos pelo orixá para qual foram iniciadas.

preparação da minha obrigação. Normalmente as obrigações são compostas por barcos, como costuma se chamar um grupo de pessoas que será iniciado coletivamente, mas em meu caso, devido à suspensão de meu recolhimento que se daria em março de 2020 pelo decreto de *lockdown* imposto pela pandemia do COVID-19, apelidei-o carinhosamente de caiaque, ou seja, me recolhi para dar obrigação ao Orixá sozinha. Senti-me muito mal por meses, “mal de santo”, mais precisamente, de março a outubro de 2020, momento em que foram liberados os cultos religiosos desde que mantidos os protocolos de segurança e restrição do número de pessoas participantes. “- É que Oxum já estava com a boca aberta, minha filha...” Disse-me Pai Rodrigo numa de minhas inúmeras queixas de mal estar. Esse tipo de linguagem costuma ser corriqueira nos terreiros, mas dito de outro modo, houve uma preparação para conectar-se a energia do Orixá Oxum à minha energia pessoal e isto não pôde acontecer no momento previsto. Na ocasião que precedeu a suspensão de meu recolhimento, ocasião em que o Orixá seria “alimentado” por meio de oferendas, sua energia se encontrava muito próxima de mim, o que me fazia sentir muito mal.

A partir do segundo dia de minha separação iniciou-se a confecção dos artefatos que me acompanhariam durante minha permanência no Roncó, o útero de Osún, o quarto que me abrigaria durante a maior parte do tempo que em fiquei recolhida. Fui auxiliada e orientada pelo Ashogun¹⁹ da casa, Alysson, que desde sua iniciação permanecia na casa cumprindo o seu preceito²⁰. Do primeiro ao último dia de meu recolhimento ele permaneceu por perto, ensinando-me as rezas para abençoar as refeições, a como me portar dentro daquele espaço, as rezas que eu devia cantar aos mais velhos - Pai Rodrigo (Babalorixá), Pai William (Babalaxé e herdeiro da casa) e Mãe Mara (Ialaxé) – e mais uma infinidade de comportamentos que desafiavam a minha memória. Uma das coisas que mais me chamou à atenção naquele início foi uma marca na parede do Roncó feita em giz de cera vermelho: “- Tá vendo essa marca? Você só pode andar abaixo dela. A sorte é que você é baixinha... (risos). Sempre na presença dos mais velhos fique de cabeça abaixada. Lembra de manter o queixo abaixado e jamais levantar os olhos!” De qualquer modo, caso me esquecesse, ele estava sempre ali!

¹⁹ Ashogun – cargo masculino, também considerado um Ogan, mas que tem a especificidade de realizar os cortes nos sacrifícios animais.

²⁰ Preceito - refere-se à um conjunto de restrições físicas, alimentares e de comportamento que são impostas no período subsequente à obrigação de iniciação.

Rimos um pouco, mas na maior parte do tempo ele me deu muitas broncas. “- Abaixa yawo!”

Os artefatos sagrados consistem naqueles que são confeccionados com miçangas: ilekês, os colares de contas nas cores de cada Orixá (ao todo 16 no Candomblé de Ketu), o delegun, colar que identifica para qual Orixá se foi iniciado, tem a cor e o número de fios que o representa, no caso de Oxum é composto por cinco fios atados por uma peça do mesmo material, denominado “firma”, todos em amarelo cristal, e o kelê, que é o símbolo maior da iniciação, confeccionado com o mesmo material do delegun, porém só usado no período de recolhimento e preceito mais rígido. O kelê deve ficar bem rente ao pescoço do noviço, para ser fechado (amarrado) pede-se que o segure pela boca aberta e assim ele é medido. Uma curiosidade sobre o que eu senti em relação ao kelê é que ele parece ficar muito pesado no pescoço, uma sensação muito estranha para mim, além disso, tive, em alguns momentos, a sensação de que parecia uma coleira.

Há também os artefatos que são confeccionados com palha-da-costa, mais destinados à proteção do noviço contra qualquer energia contrária às energias sagradas que serão manipuladas durante o ritual de iniciação. São os contra-egun, tranças de palha que são amarradas nos dois braços na altura dos bíceps, nos dois tornozelos, sendo que a estes são atados guizos (pequenos sinos), a umbigueira que é amarrada na barriga e o mokã, composto por um número de tranças finas de palha que são atadas juntas, formando uma espécie de pompom em cada extremidade. É usado no pescoço junto aos demais fios de contas. Depois de finalmente recolhida, o uso desta indumentária parecia me lembrar, física e constantemente, o peso da responsabilidade assumida na minha iniciação. Em Awô – O Mistério dos Orixás, a Iyalorixá Omindarewa (2006) apresenta uma descrição detalhada desses artefatos, mas eles podem diferir de casa para casa, inclusive os tipos de tranças realizadas com as palhas fazem menção às casas matriciais, formando uma complexa camada de elementos que informam muito sobre seus portadores.



Acervo de Pesquisa de Campo- Fotógrafo Nicolas Farjo.

1.4 Delineando o campo

Eu olho pra aquele mar de água doce, agora mais poluída do que me lembro, e viajo pra minha infância. Me dou conta de que fui criada em torno deste lugar. Um “sem número” de lembranças começam a me invadir. Pescarias em família, passeios, trilhas nas matas em pontos diferentes da Billings, me lembro das tardes de neblina baixa e de como ela nos envolvia, da chuva, do barro, da Olaria onde meu pai costumava pescar e do cheiro dos tijolos sendo cozidos. Enquanto espero a balsa para atravessar em direção à pequena ilha onde se encontra o Ilê Axé que vou conhecer, miro aquelas águas e suas beiradas sinuosas, ainda repletas de mata nativa. Me lembro do meu pai, meio japonês, meio índio e do seu pequeno barco. Um outro mundo... E eu estou de volta. (Caderno de Campo, 11 de Julho de 2019).

Enquanto me lancei assumidamente como turista em terras etnográficas, sem a menor noção de onde chegaria, segui me encantando com os encontros e desencontros que o processo de pesquisa me proporcionou. Conforme afirmei inicialmente, parti com muitas certezas de um grupo de estudos formado em minha própria casa de candomblé, que me iniciou nas leituras sobre o culto aos orixás no Brasil, algumas delas adotadas como referência neste trabalho. As experiências pessoais com infância e terreiro serviram-me de fermento para realizar esta pesquisa, uma vez que as crianças de axé

vinham permeando minha existência, através de mim, dos meus filhos, dos meus irmãozinhos do axé, e ocupado meus pensamentos insistentemente nos últimos anos.

Persisti em busca de respostas para minhas questões motivadoras: **quais elementos compõem a educação de crianças e jovens no contexto dos terreiros de candomblé? De que forma elas se projetam para o contexto da educação formal e de que forma a escola lida com aquilo que é levado pelas crianças de terreiro? O que a escola formal poderia aprender com a educação praticada nos terreiros?**

No momento em que elaborei o texto de qualificação da tese, fiz pequenos ajustes nas lentes iniciais que buscavam os sujeitos (as crianças) em terreiros de candomblé no contexto de Florianópolis e região em suas respectivas escolas para a busca de crianças em contexto de educação não formais ligados ao culto aos orixás. Somava-se a expectativa de poder contemplar o universo das crianças de terreiro no contexto da educação formal o que me levava, igualmente, a buscar estratégias de inserção neste campo. Abandonando a ideia inicial de acompanhar essas crianças em suas respectivas escolas, procurei criar condições que favorecessem o desenvolvimento desta pesquisa num ambiente escolar através de uma ação do GT Pluriversal, iniciado em agosto de 2017 no OPE (Observatório de Práticas Escolares) desta Universidade, um grupo de trabalho que teve como premissa discutir a diversidade religiosa na escola a partir de culturas heterogêneas e contra hegemônicas, buscando pensar os sujeitos e suas práticas em diálogo com perspectivas que reflitam sobre suas posicionalidades enquanto latino-americanos.

A partir das discussões fomentadas nos encontros deste grupo surgiu a necessidade de propormos uma ação efetiva no ambiente escolar prevista para o segundo semestre de 2018. Planejamos a elaboração de um ciclo de palestras seguidas de debates com lideranças de diferentes segmentos religiosos (Umbanda, Candomblé, Islamismo, Catolicismo, Budismo, Xamanismo, Protestantismo), de forma a contemplar a diversidade religiosa na escola. Nosso principal objetivo seria suscitar o debate em torno do respeito às diferenças e à laicidade do Estado brasileiro buscando, por meio do conhecimento de diferentes manifestações religiosas, valorizar culturas e promover o diálogo inter-religioso no ambiente escolar. O desenvolvimento de tais ações seria planejado pelo grupo, com o apoio e orientação do Observatório de Práticas Escolares,

coordenado por seus membros e acompanhado em suas etapas e repercussões posteriores, servindo de base para minha pesquisa no campo da escola.

Nesta fase da pesquisa, já era possível identificar questões que me possibilitariam refletir sobre a triangulação criança – terreiro – escola e eu estava muito envolvida com a temática do racismo religioso, o qual convencionou-se chamar de intolerância religiosa, sempre presente em nossa sociedade e, por reflexo, em nossas escolas.

Um episódio interessante neste ponto da pesquisa ocorreu em novembro de 2017 quando participei de um evento promovido pelo NEAB/UFPR que reuniu pesquisadores e sacerdotes de Tradições de Matriz Africana em dois dias de formação para professores da Rede Municipal e Estadual de Curitiba. Nesta ocasião pude verificar a ignorância e a curiosidade de alguns professores. No segundo dia do evento, o Babalorixá Marcelo d’*Osaguián* proferiu uma palestra sobre o ritual do *Asesè* (rito fúnebre do Candomblé) explicando, de forma que o público pudesse entender que este ritual tinha um ciclo que podia durar até um ano, o que ele significa dentro da cultura do grupo nagô-iorubá no Brasil, entre outras informações que julgou relevantes para o momento. Uma das questões abordadas por ele foi a polêmica da imolação, descrita como um ato de sacralização de um animal (geralmente uma galinha ou um bode) que servirá de alimento para a comunidade litúrgica. Uma das professoras levantou a mão e perguntou: “- Como é que o candomblé lida com o sacrifício de criancinhas?” A pergunta causou espanto em muitos dos presentes, principalmente no palestrante que devolve a pergunta: “- Quem foi que falou isso pra você? No candomblé não tem sacrifício humano, quem falou isso pra você, mentiu!” Nesta ocasião pude verificar que o desconhecimento de elementos da cultura afro-brasileira ainda é uma realidade que carece de muita atenção.

Numa entrevista ao Programa *Conversa com Bial*, exibido pela Rede Globo em 26 de setembro de 2017²¹, a professora da UERJ Dr^a Stela Guedes Caputo mencionou estratégias adotadas por crianças de candomblé no contexto escolar para justificar o fato de terem suas cabeças raspadas no ato da iniciação no candomblé. Segundo ela, dentre as alegações mais comuns estão o piolho, o produto de alisamento e a leucemia. Continuo acreditando que como educadores não podemos naturalizar o esforço contido nessas estratégias de fuga e nem ignorar o sofrimento de que essas crianças que se

²¹ <https://globoplay.globo.com/v/6176575/?s=0s>.

dizem mais confortáveis em mentir assumindo uma falsa doença do que em admitir sua fé. Segui a pesquisa na expectativa de que as crianças que encontraria pelo caminho me ajudariam a refletir sobre formas de superação da dicotomia entre educação nos terreiros e escola, e procurando pelas vozes daqueles que se constroem nesse transitar. E enquanto buscava esses sujeitos, ecoava em minha cabeça a fala da jovem Raíssa Teixeira, contida no vídeo Educação nos Terreiros²²: “- A sociedade poderia aprender muito com o terreiro. Poderia muito ouvir as crianças e os jovens de terreiro. Mas a escola é o pior lugar para uma criança e jovem negro de terreiro por causa do racismo e da discriminação.”

Preparei-me por cerca de dois anos para a fase de dedicação exclusiva à pesquisa de campo que iniciaria a partir da etapa de qualificação do doutorado. Naquele momento era movida pelos seguintes questionamentos: **existe uma forma de educar específica dentro dos terreiros de candomblé? Sobre quais bases esta educação se fundamenta? Que elementos cosmológicos organizam esta educação? Como se constroem as subjetividades e intersubjetividades nestes contextos religiosos?** Considerando-se os processos de reelaboração histórica dessas comunidades no Brasil e em Santa Catarina, **como os sujeitos, crianças de axé, constroem-se mediante as passagens entre os mundos dos terreiros e da escola?** Tomando a escola como um dos principais espaços de construção da socialidade de crianças, **de que forma as instituições escolares tem acolhido a diversidade religiosa? Pensando na perspectiva das políticas educacionais para a diversidade, como tem se trabalhado com a lei 10.639/03 e com a disciplina de ensino religioso, se ainda não conseguimos fazer prevalecer o Estado Laico? Existem perspectivas para uma descolonização da educação? Quais seriam os caminhos para isto?** - tendo em vista que tais questões pudessem atender ao objetivo central que era o de compreender as relações que compõem a tríade terreiro – escola – criança.

1.5 Desafios e negociações

Procurei me antecipar aos inúmeros desafios que enfrentaria na pesquisa rumo à construção desta tese, certa de que tropeços, dúvidas e desvios seriam inevitáveis e, muitas vezes, necessários. “Afim, não é este o papel da etnografia?, desviar-nos das

²² Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=0-PEVAyl8I0>.

certezas impostas pelas teorias e conduzir-nos à imprevisibilidade e às incertezas das premissas etnográficas?” (HEAD, 2009 *apud* SILVA, 2012). No âmbito desta pesquisa, a comunidade de culto aos orixás é tomada como um espaço de acolhimento, de construção e fortalecimento de identidades dos sujeitos, espaço de resistência cultural e de transmissão de valores, lócus de conexão cosmológica e ancestral. Os *Egbé* (comunidades) abrigam fragmentos da complexidade cultural africana que, ainda que permanecem vivas no interior de um processo de transmissão de conhecimento dinâmico e iniciático.

Considerações acerca do caráter iniciático e dos diferentes níveis de observação no contexto da religião *Nàgô* foram apresentadas pela antropóloga Juana Elbein dos Santos em “*Os Nàgô e a Morte*” (1975). Segundo a autora, no decorrer de um processo iniciático os conhecimentos são absorvidos por meio de experiências vividas paulatinamente no seio da comunidade, a partir das quais são incorporados os elementos individuais e coletivos desse sistema em toda a sua simbologia e complexidade, perspectiva para qual adota a denominação “desde dentro”. (p.17).

Estar “iniciado”, aprender os elementos e os valores de uma cultura “desde dentro”, mediante uma inter-relação dinâmica no seio do grupo, e ao mesmo tempo poder abstrair dessa realidade empírica os mecanismos do conjunto e seus significados dinâmicos, suas relações simbólicas, numa abstração consciente “desde fora”, eis uma aspiração ambiciosa e uma combinação pouco provável. (SANTOS, 1975, p. 18).

Em relação a esta questão pesou o fato de que experimentei algumas dificuldades e constrangimentos por não ser iniciada. Uma delas foi por conta de minha idade. As pessoas me olham como se fosse impossível que uma mulher da minha idade seja *abyan* (não nascido) numa tradição que, em muitos casos, inicia crianças recém-nascidas. Um episódio que ilustra bem essa questão ocorreu em 2016 no evento já mencionado anteriormente, organizado pelo NEAB da UFPR. Eu havia conhecido uma das organizadoras, Isabela da Silva, meses antes no IX Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros – COPENE, que foi sediado na UFSC em Florianópolis. Na ocasião pude conhecê-los, Isabela, Pai Marcelo e Oxaguian e Ekedji Cristina, graças ao vício em comum. Nos encontrávamos seguidamente numa área destinada para fumantes. Falando sobre minha pesquisa com Isabela, apresentei-a ao livro de Stela Caputo, o que a levou a convidar a autora para compor uma das mesas deste evento em Curitiba. Este fato nos aproximou bastante desde o período em que ela organizava o evento e me

possibilitou muitos contatos durante o mesmo. Para o momento da composição da mesa, Isabela me pediu que fizesse a apresentação, convidando a autora e as demais pessoas que fariam parte da composição da mesa. Ocorre que ela queria, na verdade, me surpreender com um convite para cantar uma música, acompanhada pelos Ogan que estavam presentes e haviam feito uma apresentação musical minutos antes. “- Agora eu gostaria de convidar para cantar uma música e abrilhantar nosso evento a Iyá Verônica Kimura de Florianópolis!” Não fiquei tão surpresa com o convite para cantar quanto fiquei incomodada com o título a mim atribuído. Passei o resto do evento todo tentando me explicar e me desvencilhar dos pedidos de bênçãos que me foram endereçados. Isso acabou virando uma brincadeira que perdura até hoje, alguns Ogan que conheci nessa ocasião ainda me perguntam: “- Como vai Iyá?”

Outro fato que é inerente ao campo pesquisado é a manutenção do *Awó* (segredo), ligada aos fatores culturais e estratégicos na reelaboração do culto aos orixás no Brasil. São inúmeras as negociações entre pesquisadores e pesquisados em torno dos segredos da Tradição, uma vez que, conforme mencionei anteriormente, conhecimentos simbólicos ligados às crenças e práticas rituais são apreendidos a partir do vivido e concebido, de forma bipessoal e grupal. Em resposta ao assédio de certos pesquisadores, alguns sacerdotes da Tradição adotam, ainda hoje, como estratégia de proteção aquilo que chamam de “pôr na palha”²³ (HAMPATÊ BÀ, 1980), “criar certas verdades” em torno daquilo que o pesquisador deseja ouvir:

A fórmula “pôr na palha”, que consiste em enganar uma pessoa com alguma história improvisada quando não se pode dizer a verdade, foi inventada a partir do momento em que o poder colonial passou a enviar seus agentes ou representantes com o propósito de fazer pesquisas etnológicas sem aceitar viver sob as condições exigidas. Muitos etnólogos foram vítimas inconscientes dessa tática... Quantos não pensavam ter compreendido completamente determinada realidade quando, sem vive-la, não poderiam verdadeiramente tê-la conhecido.” (HAMPATÊ BÀ, 1980, p. 194).

Presenciei um episódio interessante que ilustra a importância do *awó* para as pessoas do Candomblé. No ano de 2011 estive em Santo André (SP), minha cidade natal, onde então se localizava o *Ilê Asê* ao qual eu pertencia, para me submeter a um

²³ Em 1928, quando servia em Tougan, Hampatê Bá presenciou um diálogo entre um chefe do exército e um mestre local. Por ordem de um comandante francês, o chefe encaminhou um etnólogo para estudar um ato ritual, pedindo ao mestre que lhe contasse tudo. O mestre, embaraçado, explicou ao chefe que o pesquisador precisaria levar a vida dos circuncidados para que pudessem lhe ensinar todas as lições. Uma vez que foram obrigados por força a satisfazer o pesquisador e o comandante, respondeu o velho mestre: “Muito bem! Nós nos desembaraçaremos dele sem que ele perceba, pondo-o na palha.” (HAMPATÊ BÀ, 1980, p. 194).

ritual de *Bori*²⁴. Durante todos os preparativos que envolvem a compra dos itens que seriam necessários, inúmeras visitas ao terreiro até a determinação do dia em que eu seria “recolhida”, banho de cachoeira, entre outras ações, fui acompanhada por um antropólogo que, portando sua câmera, captava imagens de todo o processo e dos locais onde estive. No momento do ato, o pesquisador foi informado de que não poderia filmar e, mesmo após intensa negociação entre ambos, o sacerdote manteve-se irredutível, explicando as diversas implicações que envolvem a tentativa de captar este momento de “magia”, a propagação de segredos, entre outras coisas. Eu me encontrava nos momentos que precediam o ato, mas percebi que o antropólogo posicionou sua câmera num banco ao seu lado de modo a gravar imagens, mesmo sem ter sido autorizado. No momento de minha saída, dois dias depois, quando já estava liberada de todas as funções, fui acompanhada pelo pesquisador que se prontificou a carregar minha bolsa e outras sacolas que continham meus objetos pessoais, entre eles, uma sacola com banhos de ervas dispostos em garrafas pet. Após deixarmos o terreiro e virarmos a primeira esquina, o pesquisador ficou em choque, pois as garrafas tinham se aberto e sua câmera estava imersa na água das folhas. Obviamente, não só as imagens, como também a câmera foi perdida. Coincidência ou não, o respeito aos segredos são também “ossos do ofício” para os pesquisadores.

Apresentados alguns dos desafios que compuseram meu campo no decorrer da pesquisa, procurei também esquadrihar a inserção de outros pesquisadores no campo de comunidades religiosas afro-brasileira, adotando um grupo de trabalhos cuja tônica foi a observação participante: elemento constitutivo da pesquisa etnográfica, explorando as especificidades deste campo contidas nas narrativas construídas por seus autores e verificando como e se as condições de produção de trabalho do campo são compartilhadas e descritas pelos mesmos.

A pesquisa de Stela Guedes Caputo (2012), “Educação nos Terreiros e como a escola se relaciona com as crianças de candomblé” que inspirou o início de minha pesquisa teve como ponto de partida um conflito que gerou uma grande tensão num dos terreiros pesquisados. Sua inserção no Terreiro de Mãe Palmira, na Baixada Fluminense (RJ), primeiramente como jornalista e posteriormente como pesquisadora durou, ao

²⁴ O ritual de Bori requer o recolhimento do adepto ao espaço físico do terreiro para que se possa “alimentar o Ori” (alimentar a cabeça). Este ato tem como objetivo principal mobilizar e fortalecer o asê individual, trazendo equilíbrio e uma primeira conexão com o terreiro, além de uma preparação para a posterior conexão com o seu orixá.

total, 20 anos. Quando atuava como jornalista, a autora esteve nesta comunidade realizando uma reportagem cuja pauta era mapear os terreiros de candomblé da região. Na ocasião, encantada com a participação das crianças no ritual, fotografou-as e entrevistou-as. Anos mais tarde, a Editora Gráfica Universal, do Grupo Universal do Reino de Deus, comprou as fotos da matéria junto à agência do jornal O Dia, publicando-as no jornal Folha Universal sob o título “Filhos do Demônio”:

Milhares de jornais com as fotos de Ricardo, Paula e Tauana forma espalhados pela Baixada Fluminense e por outras regiões do estado do Rio. Três anos depois, a mesma editora lançou a 13ª edição (1996) do livro *Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios?*, escrito pelo Bispo Edir Macedo. Na tiragem de 50 mil exemplares, outra vez a reprodução das fotos da reportagem que fiz; Paula e Ricardo apareceram agora sob a seguinte legenda: “Essas crianças, por terem sido envolvidas com os Orixás, certamente não terão boas notas na escola e serão filhos-problemas na adolescência.” (MACEDO, 1996, p.50). A capa dessa edição comemora 2 milhões de exemplares vendidos. (CAPUTO, 2012, p. 27).

Quatro anos após o primeiro contato, em 1996, a autora retorna à comunidade, então como pesquisadora de mestrado, onde reencontra as crianças envolvidas no episódio relatado e tem a oportunidade de entrevistá-las, bem como aos seus pais e professores, dimensionando o impacto causado por este fato e o preconceito sofrido pelos mesmos, tomando então esse terreiro como seu principal espaço de pesquisa.

O autor Vagner Gonçalves da Silva publica em 2000 “O Antropólogo e sua Magia – trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras”, um produto de sua tese de doutorado, descrevendo sua inserção no campo pesquisado primeiramente como adepto do candomblé e posteriormente como antropólogo, fato que o colocava sob as condições de pesquisa que eu buscava compreender melhor. Apresenta análises das relações entre pesquisadores e pesquisados, tomando como fonte um conjunto de pesquisas etnográficas desenvolvidas por antropólogos em comunidades religiosas afro-brasileiras:

Nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, a observação participante, além das características frequentemente presentes no trabalho de campo antropológico em geral, apresenta algumas especificidades que julguei conveniente analisar; as dificuldades no estudo de uma religião duramente perseguida durante anos, iniciática, de transe, com uma especial visão da relação entre poder e conhecimento, são algumas dessas especificidades e foram discutidas com antropólogos e religiosos, sob duas perspectivas: a do observador e a do observado. (SILVA, 2000, p. 15).

A íntima aproximação do tema tratado em minha pesquisa com o conjunto de relatos apresentados e análises desenvolvidas por este autor mostrou-se imprescindível não somente para o desenvolvimento do presente texto como, também, fundamental para a composição de minha própria experiência em relação e na construção do meu campo de trabalho. Baseando-se em fontes diversas tais como etnografias, introduções metodológicas, entrevistas e conversas pessoais, este trabalho levanta questões específicas em relação ao tema tratado, podendo, contudo, estender-se a outros universos de pesquisa na área das ciências sociais.

A composição do campo de pesquisa na área dos estudos etnográficos sobre religiões afro-brasileiras perpassa, segundo o autor, uma intensa negociação no âmbito acadêmico, partindo-se do pressuposto de que a instituição detém a autoridade de acolher e legitimar tais produções. “E nessa negociação, além dos ‘méritos científicos’ inerentes ao projeto de pesquisa, deve-se considerar a influência das políticas acadêmicas (linhas de pesquisa institucionalizadas, estabelecimento, reorganização ou fortalecimento de núcleos pesquisadores, etc) na escolha dos temas que compõem o ‘recorte’ das pesquisas.” (p. 28). Negociado o “recorte” do ponto de vista institucional, podem ocorrer desvios radicais ou redimensionamentos, características inerentes ao trabalho de campo, que exigirão do pesquisador certa flexibilidade em articular a experiência em campo com uma abordagem teórica a partir da qual possa compreender e analisar os dados coletados.

Na outra extremidade do processo de composição do campo de pesquisa concentram-se as negociações nas comunidades observadas, a construção das “redes de campo” (Silva, 2000). O autor utiliza expressões como “donos daquele pedaço” ou “regra de bom tom” para descrever a complexidade das relações que ocorrem entre antropólogos e os grupos com os quais trabalham e as delimitações entre pares por seus “territórios” de pesquisa. Estudos sobre religiões afro-brasileiras são realizadas há muitas décadas e concentram-se em comunidades que são consideradas “mais tradicionais” ou mais antigas, e em regiões onde tais comunidades são mais prolíferas.

Segundo o autor, as comunidades mais procuradas e mais pesquisadas gozam de maior prestígio, tornam-se mais famosas e tem maior *status* em relação às outras. De outro lado, a iniciação religiosa de muitos antropólogos nos contextos pesquisados é tomada como um artifício no estabelecimento e fortalecimento de alianças e

reciprocidades entre as partes. A fim de traduzir a forma como essas relações se estabelecem entre observadores e observados, tomo o depoimento de mãe Sandra Medeiros:

E por que os sacerdotes aceitam a pesquisa? Acho que ninguém sabe, mas hoje é chique para uma casa de orixá ter um “ólogo” de plantão. Chiquíssimo! “Este é meu antropólogo”. “Ah é, eu tenho um musicólogo”; “Eu tenho um etnólogo”; “Eu tenho um sociólogo”. Chiquíssimo! Quanto mais chique o pai-de-santo, de mais “ólogos” ele se rodeia. E os “ólogos” usam isso, vocês pensam que não? Usam. “Olha, vamos levar pai fulano em tal lugar que ele não conhece”. E muitas vezes esse lugar é um templo e quem tinha que se impor ali seria o sacerdote e não o “ólogo”. Aí é causa e efeito. Acho que a sedução existe dos dois lados. O sacerdote cai de pau em feitiçaria para amarrar o “ólogo” e o “ólogo” aceita tudo para entrar na profundidade daquilo que ele quer aprender. (MEDEIROS, 1994 *apud* SILVA, 2000).

Dentre as inúmeras questões abordadas por Silva em sua meta-etnografia julgo relevante destacar ainda considerações compartilhadas pelo autor e seus informantes acerca do *awó* (segredo) nas religiões afro-brasileiras. Segundo ele, os dados coletados em campo, tais como imagens e depoimentos, muitas vezes de rituais privados, não representam somente um registro a partir do qual a religião será interpretada; a própria relação do etnógrafo e da comunidade pesquisada em torno desses dados e de sua divulgação carregam questões éticas implícitas que serão determinantes na construção etnográfica.

Sempre teve durante todo o tempo do trabalho de campo a seguinte questão implícita: Não falar sobre fundamento, e naquela época eu tinha a seguinte posição: se eu não estou dentro da estrutura formal do candomblé eu não tenho o direito de mexer com coisas de fundamento. Era a minha postura ética e ainda é, por isso o trabalho da análise do discurso. Se eu passasse a falar coisas de fundamento, como a análise da matança, é porque eles falavam da matança, é porque eles me levaram para a matança. [...] Descrevo, mas não ponho as cantigas de matança, essa é a diferença. [...] isso eu não revelaria porque é um problema ético mesmo. [...] Eu não tinha nenhum direito de revelar isso. (Depoimento de Jocélio Santos *apud* SILVA p. 134).

Já num momento posterior à minha qualificação me lembro de chegar ao terreiro de Pai Rodrigo de Ogum pela primeira vez, convidada por uma amiga do samba, que no terreiro era a Ekedji Ana de Oyá, numa Festa de Preto Velho²⁵. Ao final da festa fui

²⁵ Este terreiro, que veio se tornar o meu principal local de pesquisa, possui três cultos distintos: o candomblé de nação Ketu, o Catimbó e a Quimbanda. Os cultos ocorrem de formas separadas e distintas, inclusive fisicamente, mas essa Festa de Preto Velho acontece somente uma vez por ano, dia em que o Sacerdote rende suas homenagens à sua origem no ritual de Umbanda. Os Pretos Velhos são entidades que viveram entre nós como escravizados no Brasil colonial e que depois de mortos se ancestralizaram vindo trabalhar nos terreiros prestando benzimentos e aconselhamentos aos que os procuram.

apresentada ao Pai de Santo e autorizada a realizar minha pesquisa de campo ali. A esta altura eu, como adepta, já pertencia a outro terreiro, o de Adriana de Iemanjá. Enquanto as pessoas da assistência começavam a deixar o local e os filhos da casa se apressavam em arrumar e limpar o espaço físico do terreiro, fui convidada pela Ekedji a ficar: “- Agora é que vem a melhor parte!” Fiquei aguardando. Quando todos saíram descemos à casa de Pai Rodrigo e mãe Mara e nos sentamos em torno de uma grande mesa de jantar. Comemos e bebemos e eles conversaram animadamente sobre a Festa e os fatos ocorridos. Num certo momento eles me perguntaram sobre a minha pesquisa e sobre o terreiro ao qual eu pertencia, apesar de conhecerem minha procedência antecipadamente. Todos conheciam muito bem o meu antigo Pai de Santo e minha atual Mãe de Santo e cabe relatar, para tornar compreensível a situação, que ambos haviam sido casados durante muitos anos. Foi um dos primeiros e mais tensos momentos de negociação desta pesquisa, porque fui indagada sobre a separação do casal e todos os porquês de minha saída de uma casa e entrada na outra. Procurei me posicionar cuidadosamente porque entendi que estava sendo analisada, busquei as melhores palavras e “saídas pela tangente” de forma a não fazer daquela primeira oportunidade de aproximação uma roda de fofocas.

A situação inicial da minha pesquisa nesta casa era a seguinte: minha Iyalorixá não aprovava minha opção, Pai Rodrigo achava que ela não simpatizava com ele e eu estava decidida a realizar minha pesquisa ali. O evento subsequente a este primeiro em que estive era a Festa de Ogum, orixá de Pai Rodrigo. Disposta a eliminar qualquer possibilidade de animosidade ou mal entendido entre ambos, negocieei com Iya Adriana sua presença na festa, argumentando que seria de bom tom se ela apoiasse minha pesquisa, entre outras coisas. Ela esteve no evento acompanhada por um pequeno grupo de filhos de santo de sua casa, foi recebida com todas as honras e, pelo menos para efeito da minha pesquisa de campo, tudo pareceu ter se encaminhado da melhor forma para a realização de minha pesquisa ali.

Uma estratégia de aproximação praticada por mim ao longo da pesquisa foi marcar um jogo de búzios com o Pai de Santo da casa que queria conhecer, desta forma eu conseguia falar um pouco da minha pesquisa e me deixava conhecer e ser analisada pelos sacerdotes. Eram pedidos de autorização para a pesquisa que foram adquirindo um protocolo composto por várias camadas: primeiro eu tentava chegar ao Sacerdote, o que às vezes demandava o envolvimento de pessoas próximas a ele, como foi o caso da

Ekedji Ana da casa de Pai Rodrigo. Uma vez aceita pelo sacerdote da casa, eu marcava um jogo de búzios para saber se o Sagrado me acolheria ali, e se a casa trabalhasse com entidades como no caso desta última, eu também tratava de pedir. Desta forma, no Ilê Axé Ti Gun Bi Nan eu tive autorização do Pai Rodrigo, de Ogum por meio do oráculo e de Seu Tranca Rua de Embaré, Exú incorporado pelo pai de santo. Um criterioso comitê de ética.

A possibilidade de contato direto com as lideranças das casas, sobretudo em casas como a de Babá Caciolli de Ayrá, pessoa que possui certa projeção midiática é mais remota. Esses sacerdotes são comumente blindados pelas pessoas mais velhas da comunidade. Em dias de festas essa abordagem direta é quase que impossível, pois nesses dias o sacerdote se torna um tipo de celebridade. Ao final de um desses jogos de búzios no terreiro situado em Riacho Grande na cidade de São Bernardo do Campo (ABC Paulista), Babá Caciolli de Ayrá, após uma conversa que durou a tarde toda, conclui: “- Ah, entendi! Então você toma uma cachaça no boteco pra trocar ideia com o dono! (risos).”

Revisitando as memórias construídas ao longo do campo vou percebendo o quanto fui afetada pela pesquisa. Fui convidada, direta ou indiretamente, por todos os sacerdotes com os quais consultei os búzios durante o período desta pesquisa para me tornar filha de santo da casa e cogitei fazer parte de todas elas. Fui seduzida e me deixei seduzir por todos eles. Ouvi muitas coisas sobre minha vida profissional, pessoal e espiritual. Esse estado foi muito angustiante sob o ponto de acadêmico, sobretudo para alguém com a minha formação e experiência anterior no Mestrado em Música, onde fui terminantemente proibida de inserir-me no trabalho (como se isso fosse possível!), o encontro com o texto de Favret-Saada (1990) sobre sua pesquisa com a feitiçaria no Bocage soa como um abraço:

Ora, eu estava justamente no lugar do nativo, agitada pelas “sensações, percepções e pelos pensamentos” de quem ocupa um lugar no sistema da feitiçaria. Se afirmo que é preciso ocupa-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los. (FAVRET-SAADA, 1990, p.5).

No jogo com Babá Caccioli lembro-me de voltar aos prantos durante todo o caminho para o local onde me hospedei por conta de sua leitura: “- Quem grita no seu Ori é Iansã!” Eu peço para ele conferir de novo: “- Só faz sentido você ser de Oxum se for de Opará!” A esta altura, já despida de toda e qualquer certeza teórica, senti como se eu tivesse caindo num grande buraco. Senti o quanto ser de Oxum me organizava enquanto pessoa e me situava em relação ao mundo.

Este foi um momento muito marcante neste processo de pesquisa e, enquanto retorno a Florianópolis, percebo que daí em diante não tinha mais qualquer controle sobre as minhas escolhas e sobre os rumos do meu trabalho: será que é isso? Será que é mesmo esse tal o papel da etnografia? Vontade de ser criança de novo e pedir para brincar de outra coisa! Eu já havia qualificado minha tese e ajustado os meus objetivos a partir das contribuições da banca. Acordei com minha orientadora que manteria o foco somente na educação nos terreiros e segui mantendo o terreiro de Pai Rodrigo, Ilê Axé Ti Gun Bi Nan, localizado em Barreiros (SC), como meu principal local de pesquisa.

Neste ponto da pesquisa eu perdi foco, tema e objetivo de vista, me limitei a continuar. Achava que havia optado pela proximidade geográfica, pela quantidade de crianças e jovens que conheci nesta casa, pela receptividade da comunidade em relação ao meu trabalho, pois durante um ano de observação na casa todos ficavam muito a vontade com minha presença de câmera em punho e caderninho na mão, e Valentina, garota de 6 anos que conheci ali, logo gritava quando eu apontava no portão:”- Chegou a minha fã!”, mas acredito que me enganei. Revivo o que senti quando assisti ao Rum de Oxossi em João Lucas... Foi ali, exatamente ali, que fui arrebatada. O Orixá em mim escolheu a casa. Para a pesquisa e para a vida.

1.6 Sobre o caminho: aproximações, Ilês, contribuições e ajustes

Tem sido um longo caminho. Digo isto porque não consigo, ainda que esteja trabalhando neste texto, encerrar as vivências e reflexões que venho experimentando ao longo dele. O prazo que me é imposto pelo tempo cronológico das coisas não funciona na mesma lógica da experiência. Procuro aqui discorrer sobre os lugares onde passei e que contribuem, ainda agora, para o meu pensar a Educação nos Terreiros. Um último

esforço na tentativa de traduzir vivências numa linguagem aceitável para o presente fim, a produção de uma tese de doutorado.

Queria poder traduzir cada momento vivido em palavra escrita, tantas certezas que caíram, o meu processo de total desconstrução, o deslizar do foco e os ajustes dos sujeitos que foram acontecendo durante o caminho. Penso que discorrer sobre ele, o caminho, que foi se revelando durante o caminhar, seja fundamental para este momento de conclusão do inacabado. Apresento um pouco das casas/ilê axé por onde andei e que compuseram esta pesquisa, mas antes, retorno às experiências vividas em minha última viagem de pesquisa a São Paulo, quando tive a oportunidade de visitar o terreiro de Mãe Creusa. Eu comecei esta jornada disposta a trabalhar com a educação de crianças e jovens de axé, mas foi o tema que me trabalhou, a pesquisa me pesquisou.



Visita ao Terreiro de Mãe Creusa – 13 de Julho de 2019.

1.6.1 Casa Espírita Vó Joaquina – Joinville/SC

E foi numa segunda-feira, dia consagrado a São Jorge, sincretizado no Sul e Sudeste do Brasil com o Orixá Ogum que chegamos ao terreiro de Mãe Jacila de Oxum. A Casa Espírita Vó Joaquina fica na cidade catarinense de Joinville e possui 189 filhos de santo. Como diversos candomblés desta região, a prática religiosa é híbrida, tocam

umbanda e candomblé no mesmo espaço sagrado e, ao que me pareceu neste primeiro momento, há filhos de santo que se dedicam mais a um ritual do que a outro.

Não sabia que haveria ritual naquela noite, achei que seria um evento comemorativo com fins comerciais, como os outros dos quais havia participado naquele final de semana, uma feijoada para São Jorge/Ogum com a venda de convites e uma programação artística. Sem ter me preparado previamente, como manda a tradição, amarrei uma blusa na cintura, imitando uma saia, pois mulheres de axé não entram num terreiro sem vestir saia, são regras de Humbê (comportamento).

A mãe de santo da casa é filha de Oxum. Quando chegamos, haviam algumas pessoas realizando os preparativos para a feijoada de Ogum e, embora todos trabalhassem simultaneamente, o clima era de organização extremada. Chamou-me a atenção as instalações luxuosas para os padrões das demais casas de axé que eu conhecia. Fomos hospedados, eu e minha família, num quarto para visitas que a casa mantém e convidados para nos sentar à mesa com Mãe Jacila, a fim de nos inteirarmos dos assuntos relativos aos projetos sociais que são realizados ali.

Procurei manter, durante todo o tempo, uma postura de adepta não iniciada. Quando chegamos, mãe Jacila já sabia de antemão a qual família de santo pertencíamos, tendo relação pessoal com aquele que era nosso pai de santo e com nossos tios. A chegada e a postura nesses espaços sagrados requerem certo tipo de comportamento que diz muito sobre a pessoa, como por exemplo, quem ela é dentro das tradições, que posição ela ocupa, qual sua idade iniciática... Isso pode ser dito sem palavras, uma vez que corporeidade sinaliza a maioria dessas informações. Um bom exemplo dessa linguagem corporal pode ser observado já no primeiro cumprimento. As relações hierárquicas são baseadas, de um modo geral, na idade iniciática. Deste modo os mais novos devem se curvar ao cumprimentar os mais velhos, uma reverência ao tempo vivido pelo outro dentro da tradição.

Embora nos preocupássemos em manter nossa postura de abyan (não nascido), não iniciados, fomos tratados com honras de pai e mãe durante todo o tempo. Este tipo de tratamento é dispensado a sacerdotes, ogan, ekedji e egbomi, e enfim, pessoas que tem algum cargo importante dentro das tradições ou que completaram todo o seu ciclo iniciático que compreende, no mínimo, 7 anos. Mesmo após explicarmos que não éramos iniciados o tratamento honroso persistiu. Por fim, e ainda sem entende-lo muito

bem, me lembrei de mãe Sandra Medeiros em depoimento à Silva (2000). Éramos pesquisadores ou “ólogos”, o que segundo Mãe Sandra, representa um *status* em muitas casas de candomblé. Por fim, já pelo meio das atividades da casa percebi subitamente que o único calçado que eu havia levado era um tamanco de salto alto. E me dei conta que o tipo de calçado que se usa, o tamanho do salto, diz algo sobre a posição hierárquica do adepto e, rapidamente, pedi um chinelo de dedos emprestado ao Ogan Eduardo. Enfim, uma das muitas “gafes” que cometi e cometerei durante esta pesquisa por entender que a complexidade dos espaços que adentramos não se esgota por sermos *insiders* em campo, na medida em que o fluxo de interação pode nos possibilitar ou nos limitar em incontáveis situações.

Os preparativos seguiram e culminaram numa gira de umbanda, onde tocaram para Ogum e o homenageado manifestou-se em seus filhos. Ocupei um lugar nas cadeiras reservadas à assistência, mas Mãe Jacila insistiu que eu fosse me sentar numa das cadeiras para convidados. Eu fiz sinal que não podia, ela responde em voz alta: “- Venha sim! Aqui não tem essas coisas!” Conhecendo hoje um pouco mais de Mãe Jacila é como se ela dissesse: A cadeira é minha e eu sento quem eu quiser! Cadeiras nos espaços tradicionais são reservadas para convidados que já possuem um cargo ou muito tempo de iniciado. Sentar numa cadeira com braços não pertence a uma abyan como eu. Seja na esteira, no banco mais baixo, na cadeira sem braços ou na cadeira com braços, cada assento relaciona o assentado com a posição que ele ocupa na tradição. Me senti muito desconfortável. Finalmente chegou o momento da feijoada e eu pude relaxar, pois era só me servir e comer. Enquanto comia fui me dando conta de que haviam inúmeras crianças, as quais soube, eram da casa também. Mãe Jacila comenta: “- Nos dias em que toca pra candomblé participam um número maior de filhos!”. Perguntei se aquelas crianças eram da casa e ela respondeu que sim. – São iniciadas? Pergunto – e ela me responde – Algumas sim. E acrescenta: Eu tive somente uma filha de meu ventre, mas já criei mais de 30 crianças aqui no terreiro.

Então ali, naquele momento, percebo o que estive procurando. Parece óbvio, mas eu havia passado mais de um semestre procurando por casas de candomblé em Florianópolis e região, conversado com diversos sacerdotes/pais de santo, procurei por outros pesquisadores, sem encontrar aquilo que buscava. Eu estive procurando por crianças e elas estavam ali.

Acordamos na manhã seguinte e fomos cumprimentados pelo *Egbomi* João e pelo *Ogã* Eduardo que nos avisaram que a mesa de café estava posta e que Mãe Jacila já estava acordada e, em breve, se juntaria a nós. Enquanto esperávamos aproveitei para observar melhor as dependências físicas do terreiro, uma vez que chegamos já no final da tarde do dia anterior, muito cansados e atordoados com o excesso de pessoas trabalhando.

A casa possui uma entrada frontal com uma área interna que vai dos portões à entrada do salão principal. Este espaço abriga pequenas casas destinadas a diferentes orixás e é muito bem cuidado, decorado com plantas ornamentais, samambaias e folhagens, além de algumas árvores. Na parte de trás do salão há um pátio coberto, igualmente bem cuidado, onde foi servida a refeição na noite anterior para todos os convidados, médiuns e assistência, um espaço muito amplo. Em torno deste pátio existem duas cozinhas e um quarto de vestir que, pelo que pude observar pela fresta da porta, abriga as roupas de santo da mãe e dos filhos da casa. Dali saiu um pano da costa que me foi emprestado. Observei também que além do quarto no qual pernoitamos, destinado a visitas, o espaço agrega acomodações para a mãe de santo e sua família de sangue onde, ao que me pareceu, eles pernoitam apenas em dias de função.



Casa Espírita Vó Joaquina – Pátio Interno – 10/05/2018

Além disso, há uma saída lateral que dá para uma rua sem calçamento, muito tranquila. Naquela manhã haviam três crianças brincando, com idade entre 3 e 4 anos, um deles neto de Mãe Jacila e os outros, filhos das *Ekedji* que já haviam chegado para colaborar com a limpeza.

O salão principal, onde se realizara a cerimônia para Ogum na noite anterior, estava cheio de brinquedos espalhados pelo chão, que foram colocados ali na tentativa de que as crianças deixassem de transitar pelo pátio que estava sendo lavado. Obviamente a tática não funcionou, pois eles corriam do salão, passavam pelo pátio molhado e iam até a terra da rua, depois retornavam correndo. Enquanto observo divertida o trânsito das crianças e o desespero de *Ogã* Eduardo que tentava lavar o pátio, Mãe Jacila chega e nos convida para o café da manhã.



Casa Espírita Vó Joaquina – Salão Principal – 10/05/2018

Nossa conversa transcorreu entre vários assuntos, já que meu companheiro havia ido até Joinville para tratar com Mãe Jacila a respeito de algumas formações e oficinas

que ele ministrará na casa no decorrer deste ano e, no momento em que encontro oportunidade manifesto meu desejo de realizar ali parte da minha pesquisa de campo. Combino com ela de consultar os búzios em nosso próximo encontro para saber se os Orixás concordam com minha inserção como pesquisadora, uma atitude de adepta que jamais adentraria num espaço sagrado sem pedir tal permissão. No mesmo instante, chegam dois filhos mais velhos de Mãe Jacila, de 12 e 13 anos, e atrás deles vem o neto de 3 anos e entrega ao de 12 uma pedra que pegou lá na rua: Toma Pedro... Um presente pra Xangô! Mãe Jacila faz uma pausa na conversa e me explica que os pequenos costumam presentear Pedro, iniciado de Xangô, com pedras para seu Orixá.

Estive na Casa Vó Joaquina por muitas vezes, acompanhando vários projetos realizados ali ao longo destes últimos anos. Mãe Jacila tem uma atuação muito expressiva na cidade em se tratando das questões socioeconômicas da comunidade do entorno de seu terreiro e na produção de eventos ligados a cultura, além de manter relações estreitas com a política local. Tivemos poucas oportunidades de conversa porque ela está sempre ocupada, mas conhecer este espaço e sua organização também suscitaram muitas reflexões sobre os meus escritos. Recentemente a Casa da Vó Joaquina se tornou uma casa de acolhimento para famílias sem moradia, o que era um dos sonhos de Mãe Jacila. A imagem mais forte que tenho dela e dos muitos dias em que acordei em seu terreiro é a sua entrada matinal. Ela desce de sua casa sempre muito bonita, perfumada e bem vestida e atravessa o pátio: “- Eu sou uma mulher de Oxum!” em voz bem alta.



Ogan Sandro ministrando uma oficina de percussão para os jovens da casa. Setembro de 2018.

1.6.2 Ojinjé – Navegantes/SC

Em julho de 2017 tive a oportunidade de participar do COPENE Sul, sediado pela UFSC, como expositora de bonecas africanas, artesanato que tem sido desenvolvido por mim, minha mãe e minha sogra. No espaço reservado para a feira ficamos lado a lado com a barraca de Mãe Cristina, Ekedji, e Pai Marcelo, seu companheiro e herdeiro de uma casa de candomblé. Expunham roupas e acessórios inspirados na cultura africana e afro-brasileira. Conversamos rapidamente durante os dias de evento, mas meu contato maior foi com Isabella, mestrande em educação pela UFPR, que acompanhava o casal e havia sido responsável pela inscrição de ambos no evento e pela proposta de uma Oficina de Samba de Roda.

Passei meu contato para Isabella e um mês depois fui convidada por ela para um evento promovido pelo NEAB da UFPR, fato que me proporcionou uma maior aproximação com Mãe Cristina e Pai Marcelo, também participantes do evento. Daí por

diante estivemos por várias vezes em Navegantes, onde eles residem e estão construindo seu *Ilê Asè*, além de recebê-los em algumas ocasiões em minha casa em Florianópolis.

No dia 12 de outubro de 2017 participamos, eu e meu companheiro, de uma festa em comemoração ao Dia das Crianças realizada pelo Ojinjé. A partir deste contato conheci um pouco da história desta associação cultural e estreitei meus laços com a comunidade. A Associação de Cultura e Tradições de Matriz Africana Ojinjé, tem como sede o local onde residem os seus responsáveis, Pai Marcelo e Mãe Cristina, e do portão vê-se parte da estrutura do terreiro sendo construída.

Conheci o Ojinjé em dia de festa, mal havia lugar para estacionarmos o carro. Impossível estimar o número de crianças e mães da comunidade presentes, o portão aberto, pessoas espalhadas pela rua até o fundo do terreno comprido e estreito. Muitas atividades aconteciam simultaneamente, passei os olhos tentando ver tudo sem conseguir. Para além da estrutura construída – o terreno é ladeado por cômodos dos dois lados com um corredor amplo no meio, ainda sem portas e sem acabamento, que serão destinados às casas dos Orixás quando terminados – vi que em cada espaço disponível haviam brinquedos destes que se alugam, cama elástica e piscina de bolinhas, em festas infantis.



Festa das Crianças, 12/10/2017 – Acervo da Associação

Caminhamos até o fundo do terreno, onde fica a casa dos moradores. A casa de madeira era o local onde as refeições estavam sendo preparadas e havia uma grande circulação de pessoas, adultos e crianças, entre as funções do trabalho e idas ao banheiro. No espaço ao lado da casa se encontravam Pai Marcelo e alguns de seus filhos

de santo, e permanecemos por ali até o momento de nossa participação que seria a apresentação de algumas músicas para as crianças e mães presentes. Entre refeições fartas e atividades lúdicas, aguardava-se ansiosamente o desfecho da festa que seria a distribuição de doces e presentes para as crianças, doações obtidas por Mãe Cristina entre comerciantes e colaboradores locais.

No final da festa pernoitamos na casa e pudemos ouvir os relatos das pessoas que a organizaram. Mãe Cristina nos conta com pesar que uma de suas crianças (ela realizou um cadastro com cerca de 60 crianças da comunidade) foi proibida pela mãe, de religião evangélica, de entrar e participar da festa, de comer ou aceitar presentes, mas ficou no portão durante todo o dia. Pergunto se ela não convidou a criança para entrar, ao que ela responde: “- Falei com ele, disse que eu entendia que ele não podia entrar, mas eu não pude fazer nada... Não posso ensinar a mentir.”

Desde esse dia tenho acompanhado as atividades do Ojinjé pelas redes sociais e por conversas com Mãe Cristina, uma vez que estivemos juntas em várias outras ocasiões. A falta de estrutura física e financeira é sempre compensada por seu trabalho constante e uma habilidade em mobilizar pessoas de diferentes segmentos. Durante este período de acompanhamento vejo uma estante que ficava na sala de sua casa com uns poucos livros virar uma pequena biblioteca instalada numa das futuras casas de santo, graças a constante campanha por doações de livros realizada por Mãe Cristina, observo a chegada de professores voluntários para aula de boxe, capoeira, jardinagem, assim como doações de roupas, alimentos, brinquedos e do lanche semanal para as crianças atendidas pelo projeto.

A notícia mais recente foi um contrato de parceria firmado entre o Ojinjé e a Faculdade Avantis, com sede em Balneário Camboriu, que prevê a oferta de estágios para alunos dos cursos de pedagogia, odontologia, educação física, entre outros, em troca de doações em alimento e outras necessidades da associação. Pai Marcelo manifesta a preocupação de que as instalações físicas de seu futuro terreiro não sejam apropriadas para sediar os estágios e, no momento, pensam em outros locais comunitários para onde possam estender as atividades com as crianças.



Inauguração da nova cozinha – 23/06/2018 – Acervo da Associação

Manifesto o meu desejo de realizar parte de minha pesquisa de campo no Ojinjé por entender que as ações promovidas pela associação o caracterizam como um espaço de educação não formal ligado à tradição dos orixás. Mãe Cristina fica muito comovida e responde a algumas questões que vou colocando em nossa conversa informal, além disso marco uma consulta aos búzios com Pai Marcelo a fim de saber se os Orixás estão de acordo com nossa decisão.

Ojinjé pronuncia-se odjindjé, Associação de Cultura e Tradições de Matriz Africana Ojinjé. O acolhimento, o amor e o olhar pelo próximo que, de acordo com Mãe Cristina, caracterizam o Candomblé são o seu embasamento:

Dentro de uma casa de candomblé, dentro de uma comunidade de terreiro, uma criança vira filho de todos, todo mundo cuida, todo mundo ama, todo mundo orienta. É assim que nós trabalhamos aqui.

Afirma que embora essa associação tenha sido registrada recentemente, essa sempre foi uma premissa de seu trabalho no candomblé e fez parte de sua militância pelo povo de terreiro. E numa fala parecida com a de Mãe Jacila acrescenta: “-eu tenho 3 filhos paridos pelo meu ventre e muitos paridos pelo amor que o Candomblé me presenteou.”

João Marcelo Ayodelê, palavra que segundo Mãe Cristina significa “a felicidade chegou em casa”, seu neto iniciado aos 2 meses de idade para o Orixá Oxalufã, partiu deste mundo quando estava prestes a completar 5 anos de idade acidentalmente, numa piscina. Tenta traduzir em palavras a dor que sentiu e explica que a sua fé nos Orixás a manteve em pé e fez com que ela continuasse. Anos depois deste incidente muda-se para a cidade de Navegantes e compra o terreno que hoje sedia os projetos de sua associação. Ao relatar suas motivações iniciais complementa:

Um dia, sentada aqui eu fiquei pensando... O que eu ia fazer com esse amor? Porque essa é uma ferida que não se fecha nunca, né? A saudade, o colo vazio, o braço vazio... E o amor que esse menino me ensinou? Amar incondicionalmente qualquer pessoa. Você aprende isso no Jardim de Infância, a compartilhar, a partilhar, a dizer “por favor”, “obrigado”, e você acaba esquecendo. E depois, quando eu me iniciei, eu reaprendi isso. E o João Marcelo tinha esse olhar, o olhar para o próximo: o bêbado, o catador de papel... Para ele, uma criança de quase 5 anos era assim, ele me dizia: “Vovó, só é menino de rua quem não tem papai e quem não tem mamãe. Só está dormindo aí porque não tem casa.” Então esse menino entendia que ninguém estava naquela condição de rua porque queria, é porque não tiveram uma oportunidade, uma mão pra segurar. E foi pensando nesse amor, porque ele não está fisicamente comigo, mas esse amor está vivo dentro de mim, que eu resolvi trabalhar com as crianças da comunidade entorno. (Conversa com Mãe Cristina em 5 de maio de 2018, Navegantes/SC).

O marco para a criação da Associação Ojinjé foi um evento organizado pelo casal com o intuito de divulgar a cultura e a ancestralidade presentes nas comunidades de terreiro, que agregou a culinária, a dança e a música, e que teve grande repercussão na comunidade. O nome Ojinjé significa “tudo aquilo que é próprio para alimentar” o que inclui, segundo Mãe Cristina, “amor, respeito, cultura, conhecimento”. Deste modo, foram abertas as portas da casa e instalações do futuro terreiro para o acolhimento das crianças da comunidade do entorno.

O trabalho desenvolvido por meio de oficinas de capoeira, dança afro, confecção de berimbau com material reciclado, produção de artesanato afro-brasileiro tem como premissa os valores da cultura negro africana. De acordo com Mãe Cristina, o espaço é aberto a todas as crianças da comunidade, algumas mantêm a frequência nas oficinas semanalmente e outras vem somente em dias de festa, e acrescenta:

Aqui não falamos em religião, mas sim da cultura de um povo que foi escravizado, mas manteve a sua fé e luta por sua dignidade e por seu povo até os dias de hoje. O nosso olhar é para os menos afortunados, essas crianças que não tem muita oportunidade. Como é que o poder público não tem um olhar para essas crianças, para que tenham uma boa escola, condições para

que cresçam? Não vamos mudar o mundo, mas podemos mudar o mundo de alguém. (Conversa com Mãe Cristina em 5 de maio de 2018, Navegantes/SC)



Oficina de Capoeira – 13 de setembro de 2018

No decorrer de minhas visitas ao Ojinjé e casa de Mãe Cristina e Pai Marcelo tive contato com muitas crianças. Familiares sanguíneos e familiares de axé do casal. Eu, que já havia conversado com Mãe Cristina por telefone sobre a possibilidade de realizar parte de minha pesquisa de campo em sua casa/associação, resolvi fazer uma última visita antes de me decidir, afinal não se trata especificamente de um Ilê Asé, um pré-requisito que julgava importante para minha pesquisa. Na noite em que chegamos, me vi sentada numa sala rodeada por crianças e adultos, filhos e sobrinhos, ogans e ekedji, yawo e egbomi, todos iniciados, com exceção de minha família. A prosa era sobre candomblé. No cantinho do sofá, 4 crianças se amontoam em torno do meu celular. Toco no assunto de minha pesquisa e Mãe Cristina se apressa: “- Marcelo, pega lá o tambor pra ela ver esse menino tocar!” O menino a que ela se refere deve ter uns 6 anos e está “na vez” do jogo do celular. Pai Marcelo argumenta: “- Nem adianta, Crica, ele não vai largar o celular agora. Ao primeiro toque de Pai Marcelo no tambor o

pequeno levanta os olhos brilhando e abre o maior sorriso do mundo. A mim não faltou mais nada!



Oficina de Capoeira – 13 de setembro de 2018

1.6.3 – Ile Asé Ti Gun Bi Nan - São José / SC

Cheguei ao terreiro de Pai Rodrigo de Ogum através de Ana Inácio, Ekedji de Oya, que conhecia há muitos anos das Rodas de Samba da cidade de Florianópolis. Havia tido um breve contato com sua família de axé por ocasião da comemoração de seu aniversário num local onde eu estava cantando, a Chopperia Essencial. Desde esse dia, quando eu ainda estava começando o doutorado, combinamos que ela me avisaria quando houvesse um Xirê, e ela chegou a me apresentar para Pai Rodrigo e Mãe Mara nesta ocasião.

Segundo o sacerdote, esta casa possui três rituais distintos - o que observei também em outras casas de candomblé como a de Pai Tony de Oxum em Santo André (SP), a de Mãe Jacila em Joinville (SC) e Pai Wallace em Curitiba (PR) – o Candomblé

de Nação Ketu, o Catimbó (ou Jurema) e a Quimbanda. Pai Rodrigo afirma que embora a casa cultue os Orixás do Candomblé, os Mestres e Caboclos da Jurema e os Exus catiços da Quimbanda, os rituais ocorrem independentemente. O que pude observar, quando me encontrava em fase de pesquisa, foi uma delimitação bastante sólida em se tratando desses rituais. O Catimbó ou Jurema possui um espaço físico próprio composto por um pequeno salão nos fundos do terreno que abriga imagens próprias do culto, assentamentos de todos os filhos que são “enjuremados” na casa e um pequeno espaço reservado para a assistência. O ritual de Quimbanda ocorre no mesmo salão do Candomblé, os tambores tocados descem do salão do Catimbó e ocorre em dias distintos, conforme exemplo do calendário informado pelo Babalaxé da casa, Pai William de Jagún:

Março: Festa dos Mestres e Mestras da Jurema

Maio: Festa dos Pretos Velhos

Junho: Festa de Xangô

Julho: Festa de Ogum

Agosto: Olubajé / Festa do Seu Tranca Rua (Exú catiço de Pai Rodrigo)

Setembro: Festa de Ibeji

Outubro: Festa de Oxossi, Oxum e Logun Ede

Dezembro: Festa da Yabas

Janeiro: Águas de Oxalá (esta festa não é obrigatória, mas passará a compor o calendário da casa devido ao grande número de iniciados neste Orixá).

Todas as festas acontecem aos sábados e são intercaladas quinzenalmente por Catimbós e, mais espaçadamente, por giras de Exú (Quimbanda). Além disso, o calendário de iniciações vai se intercalando com as festas principais, o que preenche quase todos os sábados do ano. Entre o final de um ano e início do seguinte há sempre um período de recesso da casa.

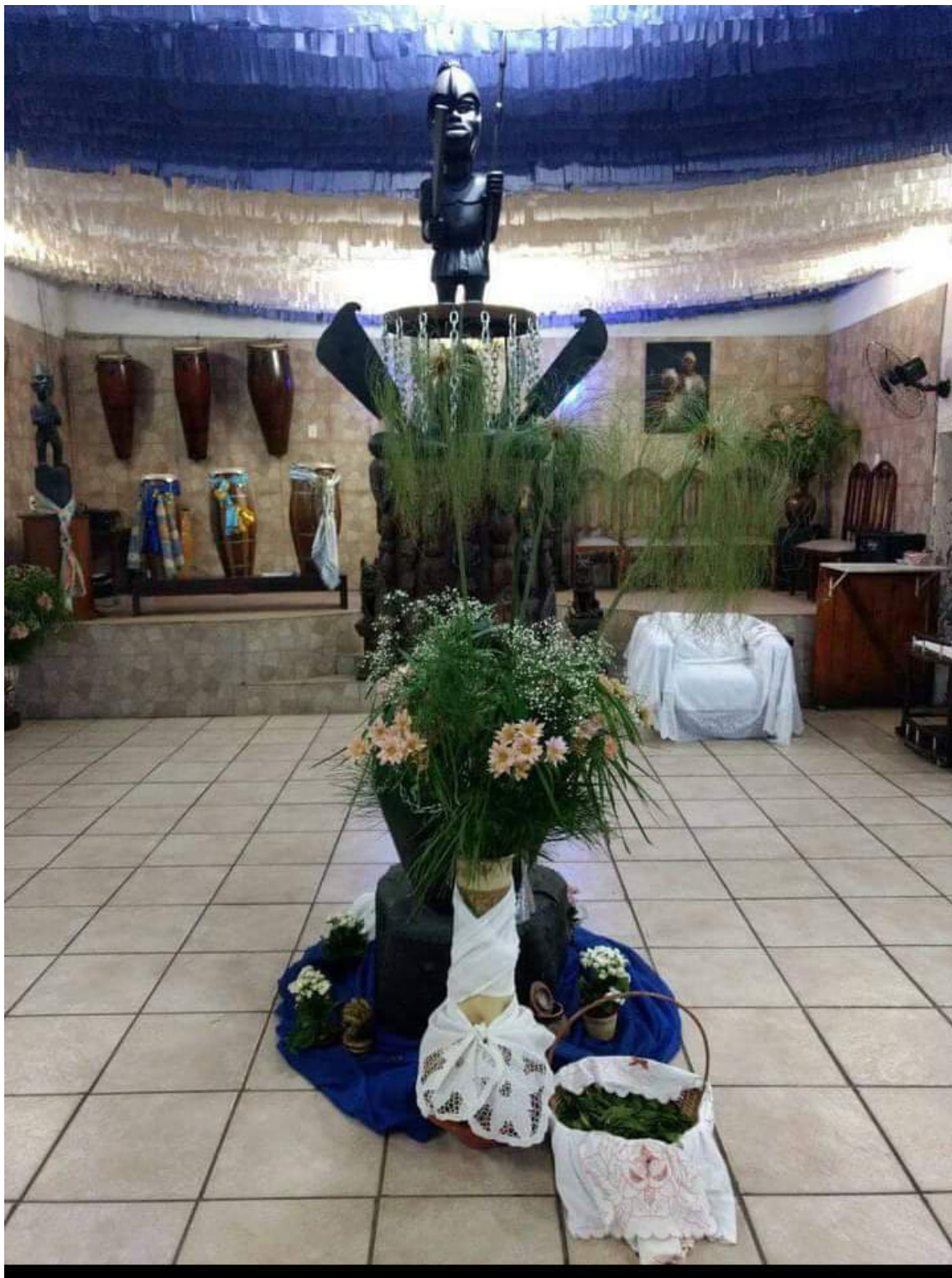
Além disso, foi possível observar também que existem pessoas que só pertencem a um dos rituais, enquanto outras participam de dois ou três. Desta forma, a comunidade

que transita pela casa de acordo com o calendário de cultos específicos flutua bastante fato que, durante a pesquisa, confundiu-me bastante. Só depois de longa convivência fui compreendendo este fluxo de diferentes pessoas na casa em dias distintos.

Localizada em Barreiros, bairro de São José (Grande Florianópolis), a casa situa-se numa região bastante urbanizada, cercada de outras casas e de vários edifícios, numa rua bastante movimentada. Olhando-se do portão nada sinaliza que seja uma casa de candomblé. O terreno tem um formato estreito e comprido, a residência da família de Pai Rodrigo fica de frente para a rua e um portão pequeno lateral conduz a um corredor que segue até o final do terreno que possui três níveis diferentes. Somente ao adentrar o portão é que se podem observar elementos que são comuns a outras casas de axé: um pote com água para ser despachado na entrada²⁶ e os diversos assentamentos de Exú, Baba Egun e do Orixá que rege a casa, neste caso, o assentamento de Ogum. Esta configuração física varia de acordo com a casa, mas aos entendedores dos códigos do culto aos Orixás e Entidades é possível fazer a leitura de todos esses símbolos de proteção que são assentados ao longo da entrada nesses espaços sagrados.

O corredor conduz a uma escada que nos leva ao segundo nível do terreno onde se localiza o salão principal do Candomblé e um segundo lance de escada nos leva aos fundos do terreno onde estão localizados os quartos de santo, o Roncó (quarto de recolhimento), o salão do Catimbó e a cozinha do Axé.

²⁶ O despacho de água porta – retira-se um pouco da água do recipiente com uma cuia, passa-se três vezes sobre a cabeça e joga-se em direção a calçada, para o centro, direita e esquerda, mentalizando-se palavras para louvar, limpar e apaziguar o caminho – é realizado apenas por quem pertence à casa ou pertence ao culto. É algo que se aprende com os mais velhos, e quando se adentra ao espaço sozinho é feito pela própria pessoa, em caso da presença de alguém mais velho, é esta pessoa quem realiza.



Salão do Candomblé. Foto do acervo da casa.

O Ilê Asè Ti Gun Bì Nan é conduzido pelo núcleo familiar de Pai Rodrigo, sendo ele o Babalorixá, sua esposa Mãe Mara de Oxum, Iyalaxé e seu filho, Pai William de Jagùn, Babalaxé, e tem como casa matricial o Axé Oxumare localizado em Salvador (BA).



Da esquerda para a direita, Pai Rodrigo de Ogum, Pai William de Jagun e Mãe Mara de Oxum. Foto do acervo da casa

No final de uma das festas em que estive Mãe Mara me conta que conheceu Pai Rodrigo em 1989, casaram-se e pouco tempo depois montaram uma roça de Candomblé numa chácara. Ela descreve que perdeu a casa, passou algum tempo indo para Laguna (cidade onde nasceu) para tocar Candomblé lá e, finalmente, começaram a construir a casa onde estávamos por orientação de uma das entidades de Pai Rodrigo que disse: “- Vocês tem que ir pra aquela terra da ponte!” Pergunto: “- Por que a senhora perdeu a casa?” “- Evangélicos botaram fogo. Na roça e na minha casa. Perdi tudo, tudo. Hoje eu tenho algumas fotos porque parentes me deram...” Eu fico chocada. Ela, conformada: “- É que lá tem muito crente...” Fico pensando que, tal como o racismo em si, a intolerância religiosa ou racismo religioso é naturalizado.

Esta casa tem várias crianças e numa das minhas conversas com Pai Rodrigo soube que a primeira criança iniciada na casa foi João Lucas de Oxossi, na época da pesquisa há 14 anos, aos dois anos de idade:

A primeira criança que raspei aqui foi o João. Na época ele tinha dois aninhos e era abiaxé, porque a Paula quando recolheu, descobriu que tava grávida. Eu tava muito nervoso na

hora de raspar porque, imagina, eu com uma navalha na mão... Vai que ele se mexe? Mas o Orixá faz coisa... Na hora que eu encostei a navalha na cabecinha dele, eu gritei: Arolê!!! E ele dormiu. Dormiu enquanto eu raspei toda a cabeça dele. Na iniciação ele saiu de mão comigo no salão, mas na sua obrigação de um ano Oxóssi já pegou a cabeça dele.



À direita João Lucas/Oxossi ainda yawo, à esquerda na roda do Xirê. Foto do acervo da casa.

Este foi o espaço onde tive o maior tempo de convivência e acesso ao maior número de informações, transitando livremente pelos espaços e entre os membros da comunidade. Foram inúmeras as oportunidades de conversas com o Sacerdote, com as demais lideranças da casa e com membros da comunidade em geral. Ao final de um período de pesquisa que durou pouco mais de um ano, momento em que me encontrava

às voltas com minha própria busca pessoal, enviei uma mensagem por *Whatsapp* ao Pai Rodrigo perguntando se era possível que ele cuidasse do meu Orixá: “- Será um prazer recebe-la sob a cumeeira de Ogum, minha filha.” Numa Festa do Seu Tranca Rua, Exú catiço incorporado por Pai Rodrigo, quando eu me encontrava ali como pesquisadora, Seu Tranca me olha de longe e vem em minha direção: “- Ô Verônica, fui eu que te conheci primeiro, não foi o Rodrigo! E eu sabia que você vinha pra cá!” - referindo-se a ocasião do aniversário da Ekedji Ana, quando havia sido apresentada ao sacerdote. cerca de dois anos antes de iniciar minha pesquisa ali. Noutra ocasião eu recebi por *Whatsapp*, em plena madrugada, mensagens de áudio: “-Verônica, sou eu, Tranca Rua de Embaré! Amo-te minha filha! Sou eu, Tranca Rua!” e em seguida um vídeo: a família estava em Laguna (SC) onde possuem residência e Seu Tranca incorporado pediu ao Pai William para colocar na TV um dos vídeos que postei no *You Tube* cantando a música “Nação”, composição de João Bôsco e Aldir Blanc, e Seu Tranca cantando comigo: “- O céu abraça a terra / Desagua o rio na Bahia...”

1.6.4 Ilê Iyeiyeô Axé Ayrá Intilé – São Bernardo do Campo / SP

Meu primeiro contato com o Babalorixá Caccioli de Ayrá foi por meio de suas *Lives* transmitidas via *Facebook* e vídeos de seu canal no *You Tube*. Ele conduz uma grande roça de Candomblé de Nação Efon/Ketu, situada numa região mais rural na localidade de Riacho Grande, que fica no topo da Serra que leva ao litoral do Estado de São Paulo. Os temas abordados em seus vídeos são geralmente relacionados à sua militância pela manutenção das raízes de um Candomblé mais tradicional, demonstrando sempre muita indignação com inovações e práticas recentes que, segundo ele, são infundadas. Tenho acompanhado suas redes sociais há cerca de 5 anos, motivada pelos assuntos sobre os quais falava e, de certa forma, atraída por sua figura carismática e por um sotaque que me soava muito familiar.

Além de seu perfil pessoal, acompanho sua página “Ilê Iyeiyeô Axé Ayrá Intilé” e “Candomblé para quem é de Candomblé”, que são páginas públicas. Sua casa possui mais de 200 filhos, muitos deles distantes, segundo me informou em nossa conversa. Estive em sua casa em duas ocasiões em 2019. Primeiro entrei em contato via mensagem em seu perfil pessoal e ele me passou seu celular pessoal. Expliquei que gostaria de marcar um jogo de búzios com ele, mas também falei que era estudante e pesquisadora, perguntando se era possível termos uma conversa. Minha visita foi

marcada para o mês de Julho e, posteriormente, estive numa Festa de Iansã no mês de Dezembro.



Foto da Roça publicada em: /www.facebook.com/ileiyeiyeo/about/?ref=page_internal

No momento em que estive nesta casa, Babá Caccioli havia migrado de seus habituais vídeos veiculados pelo *You Tube*, realizando com mais frequência transmissões ao vivo pelo *Facebook* que abordando temas específicos dentro do Candomblé ou abrindo espaço para responder questões do público que o acompanha. É comumente questionado sobre assuntos genéricos ou dúvidas pessoais e só responde aquilo que, segundo ele, é possível publicamente. Além disso, é sempre requisitado a se posicionar perante assuntos polêmicos:

Amigos, eu fui questionado quanto ao vídeo do ‘aniversário de Oxum’. O que dizer? Eu não tenho patente sobre os orixás. Eles são deuses e como tal cada um cultua Deus como quer. O que posso afirmar é que aquilo não é candomblé. Coisas como essa são mais comuns dentro da religião do que se imagina. Quando me propus a fazer vídeos anos atrás, acreditava que as pessoas estavam sendo enganadas por falsos sacerdotes. A única coisa que posso afirmar hoje é que não sei por qual motivo as pessoas que por muitas vezes estão em lugares assim não estão sendo enganadas. Muito pelo contrário, elas adoram. Vivem em um mundo mágico onde a razão deu lugar a fantasia há muito tempo. (Babalorixá Caccioli de Ayrá, publicado em <https://www.facebook.com/ileiyeiyeo>, 06 de junho de 2021).

Além de sua influência nos meios digitais, publicou o livro *Introdução ao Candomblé* (2019) e *HUMBÊ – Regras de Conduta e Comportamento* (2020). Tive a oportunidade de conversar longamente com Babá Caccioli em minha primeira visita, em julho de 2019, após uma leitura do jogo de búzios que confirmou a confusão que eu atravessava na vida pessoal e espiritual. Perguntou: “- O que você quer saber?” e conversamos sobre a educação de crianças e jovens no Candomblé, ele relatou inúmeras histórias ocorridas em sua roça e discorreu sobre sua forma de educar e os valores em que acredita. A certa altura ele me pergunta sorrindo: “- Você acha que sou machista, né?” E eu, sincera: “- Sim!”.



*Babalorixá Caccioli de Ayrá, publicada em
/www.facebook.com/photo?fbid=2386667091465893&set=a.52698188410109 (09 de Maio de 2021).*

A experiência da visita a esta roça, para além daquilo que foi conversado ou revelado pelo jogo de búzios, marcou profundamente meu processo de pesquisa. Estar ali de volta, no entorno da Billings, desencadeou uma série de lembranças que eu tinha da minha infância vivida naquele local.

Meses após a primeira visita eu retorno para a Festa de Iansã. Havia conversado várias vezes com Babá Caccioli por *Whatsapp*, ele havia me convidado para entrar em sua casa e eu cogitava pertencer a sua família de santo. Cheguei cerca de meia hora

antes do início da festa, tomei a bênção do Babá, cumprimentei algumas pessoas e tomei um lugar na assistência. Olhei para o meu celular, prestes a desligá-lo para não atrapalhar durante o Xirê e decidi, ali no Riacho Grande, pedir para me tornar filha de Pai Rodrigo de Ogum. Envio uma mensagem de áudio e desligo.

No final da Festa conversei rapidamente com Babá Caccioli, agradei e me despedi de algumas pessoas e tratei de pensar em como eu sairia dali. Sem sinal de celular, caminhei por uns 10 minutos em direção a uma parada de ônibus. Já eram dez horas da noite e encontrei um grupo de pessoas, me dirigindo a uma moça que estava com um bebê no colo: “- Onde fica o ponto de ônibus?”, “- É aqui mesmo!” – ela responde. A moça se afasta alguns passos e depois decide voltar: “- Senhora, eu não vou te mentir. Agora cê não vai conseguir ônibus porque não passa mais... E se eu fosse a senhora não ficava parada aqui porque é perigoso.” Fui informada depois, na casa dos amigos onde pernoitei, que aquele é um bairro muito violento. Pensei em voltar ao terreiro e pedir para alguém chamar um carro de aplicativo ou um táxi. O caminho de volta era uma subida e eu comecei a sentir muito medo, naquela estrada de terra, escura e deserta. Senti a aproximação de alguma coisa grande vindo de trás e apressei o passo com o coração aos pulos, quase saindo pela boca. Escuto um barulho que não pude identificar e que foi ficando cada vez mais alto. Na hora minhas pernas começaram a tremer e eu rezei para que fosse algo sobrenatural porque temi pela minha segurança, pela minha vida. Senti se aproximar de mim um vulto enorme e era um cavalo. Assim solto, andando na rua. Nunca estive tão próxima de um e esse era dos grandes, e tenho certeza de que meu medo tornou-o ainda maior. O cavalo desacelerou e caminhou ao meu lado por minutos intermináveis até eu avistar o terreiro e a movimentação de pessoas na saída. O cavalo seguiu em outra direção e eu, já em pânico a esta altura, me dirigi a uma mulher que estava entrando no carro e pedi uma carona até a balsa. Já dentro do carro de Jane, soube que ela trabalhava como motorista de aplicativo e consegui acertar com ela a ida até a casa dos amigos que me receberiam naquela noite.

1.7 Últimos Ajustes

Já em Florianópolis no início de 2020, acerto todos os detalhes com Pai Rodrigo de Ogum para a minha iniciação, nascimento de Oxum em mim. Aguardei esse momento com muita ansiedade, foram 12 anos como abyan no Candomblé de Ketu, passando por três casas de axé anteriores aquele momento. Embora a casa tenha feito

um recesso entre meados de dezembro e final de janeiro, estive constantemente em contato com o Babalorixá tratando da imensa lista de elementos: ibás (louça) para o assentamento dos orixás, enxoval para o período de recolhimento, trajes para três saídas do orixá no salão, vários animais que seriam sacralizados no momento do nascimento do orixá, alimentos específicos para ebós e oferendas, material para a confecção de artefatos que são sacralizados durante o processo, alimentação para a comunidade no período de recolhimento, enfim, minha cabeça se ocupou de inúmeras questões de ordem prática.

Enquanto me preparo para este momento, procuro estreitar o contato com a comunidade, uma mudança significativa no tipo de relação que eu havia estabelecido ali até então. Tomada por estes preparativos coloco temporariamente as questões da tese em segundo plano, certa de que minha própria iniciação forneceria elementos e preencheria os espaços vazios que existiam. Feitos os preparativos, convite pronto e enviado para aqueles que eu gostaria que presenciassem o momento, me recolheria no dia 24 de março de 2020. No dia 16 de março foi decretado em Florianópolis *lockdown* em decorrência da pandemia do COVID-19.

Tudo para. Medo de morrer que se abate sobre todos nós e me sinto muito mal em relação aos meus planos e projetos pessoais, incluindo a tese, que perdeu totalmente a relevância diante das possibilidades e impossibilidades que se impuseram. Após alguns meses de pânico e paralisia, retomo gradativamente os estudos adquirindo alguns livros, participando de alguns congressos online que se tornaram possíveis com o advento da pandemia e, com isso, retomo também minhas reflexões sobre a presente tese.

Revivendo os caminhos da pesquisa, relendo os cadernos de campo, vivendo um dia a dia, ainda que de forma remota, na minha casa de axé, percebo que os caminhos da pesquisa, sem que eu houvesse planejado, me levaram de volta para a criança de axé que um dia eu fui. Dou-me conta de que era ela que eu procurava. Consegui encontrar. E enquanto me envolvo com a leitura de *Pedagogia das Encruzilhadas* (RUFINO, 2019), Exú me assopra ao ouvido: quem é criança no axé? Respondo: eu!

A Educação nos Terreiros a qual tratarei no presente trabalho refere-se à educação na perspectiva do processo que envolve o Abyan (não nascido), aquele que adentra ao Candomblé por escolha ou por necessidade e prepara-se para o momento de sua iniciação e do Yawô, aquele cujo processo dura sete anos, até que se torne Egbomi

(irmão mais velho), considerado adulto. Esta tornou-se a questão central deste trabalho, compreender os processos educativos que envolvem a preparação do Abyan e Yawô no Candomblé de Ketu que, de acordo com as lógicas que operam dentro dos terreiros, constitui-se no processo formação do ser no seio dessas comunidades.

2. UNTÓ YAWÔ!

Roncó, o útero de Oxum, a primeira Iyalorixá

Um dia Oxum estava sozinha. Muito sozinha... Resolveu então fazer sua gente. Pegou uma galinha, catulou, raspou e pintou. Colocou na sua cabeça, no seu ori, o oxu²⁷. Fez, assim, o povo-de-santo; o primeiro iaô, que é a galinha d'angola – um bicho que é feito. Relato de mãe Nitinha de Oxum, do Candomblé do Engenho Velho. (VOGEL et al, p. 113, *apud* LIMA, 2012, p. 120).

No dia 15 de outubro de 2020, aos 50 anos, 8 meses e 10 dias, finalmente me encontro só, recolhida no útero de Oxum. Desde a pretensa tomada de decisão, uma vez que se diz que quem decide quando e onde é o orixá, passaram-se 10 meses. Muitos acontecimentos difíceis, incluindo uma pandemia mundial, tornaram este momento mais ansioso. Ainda assim, tudo o que veio de dificuldade trouxe consigo a solução, o que veio de escassez trouxe consigo a fartura, o que veio de tristeza trouxe consigo a alegria, o que veio de rejeição trouxe consigo o amor. Oxum, Iya mi, me acolheu em seu útero. Tento escrever, mas só consigo chorar, pressentindo tudo o que vem pela frente... Só sei que deixarei de ser eu para me tornar nós. (Caderno de Campo, 15 de outubro de 2020).



Imagem disponível em <http://elekomulheresguerreiras.blogspot.com/2013/09/e-assim-foi-criado-o-candomble.html>.

2.1 O dia do Orô – Nascimento de Oxum

Eu já me encontrava recolhida há alguns dias e na véspera do Orô²⁸ já havia tido minha cabeça raspada por Pai Rodrigo, antecipando esse momento do nascimento do orixá em mim. A movimentação na casa, assim como o fluxo de pessoas aumentara

²⁷ O oxu, mencionado na história, é um pequeno cone de massa fixado em cima da cabeça raspada do filho-de-santo no momento da iniciação, semelhante à crista da galinha d'angola. O adôxu (aquele que recebeu o oxu) é sinônimo de iniciado, nas casas nagôs. (LIMA, 2012, p. 120).

²⁸ O ritual do Orô marca a iniciação do noviço, momento em que uma partícula da divindade é conectada à pessoa por meio de inúmeros atos realizados pelo sacerdote a fim de que o Orixá passe a se manifestar através dela. É o nascimento do duplo. A partir deste ritual acredita-se que divindade e pessoa passam a coexistir, tornando-se o corpo do yawo o templo de uma partícula da divindade.

bastante nos últimos dois dias, por conta dos preparativos que envolvem um grande número de membros da comunidade.

Desde meu recolhimento tive contato com um número muito restrito de pessoas, além de Pai Rodrigo, Mãe Mara e Pai William, somente a Mãe Graça que cuidou de mim e de minha alimentação durante toda a minha obrigação, dois irmãos mais velhos, Mari de Oxum e Michel de Oxaguian que estavam dando suas obrigações de 5 e 1 anos respectivamente, e que estiveram comigo na noite anterior e durante todo este dia, as Ekedji da casa, mãe Ana e mãe Paula de Ogum, e Ogan Alysson que permanecia na casa durante seu período de preceito.

Meu trânsito se restringia ao Roncó e sua pequena antessala com uma cama onde mãe Graça dormira enquanto cuidava de mim. Meu panorama era o que se via através da porta que, às vezes, ficava aberta e uma janelinha de vidro por onde conseguia observar a movimentação no corredor. Neste dia, em especial, havia sido orientada para não sair e não falar com ninguém. Embora a porta permanecesse aberta devido ao calor, somente as Ekedji e a Mãe Mara transitavam por ali para acessar um armário onde estão guardados tecidos, toalhas de mesa rendadas e laços que são usados para adornar a casa em dias de festas.

Passamos o dia muito atarefados, ajudávamos na confecção das contas de Mari, mas na medida em que o tempo avançava, meu nervosismo ia aumentando... Mari de Oxum estava dando sua obrigação de 5 anos²⁹, algo que não é praticado na casa quando se é iniciado lá. Mais tarde soube que esta obrigação só acontece quando o yawo vem de outra casa, para se suprir algo que, eventualmente, possa ter faltado em sua iniciação. Costuma-se chamar de “ajeitar” o santo. Por este motivo, mesmo que não se tratasse da iniciação dela, a preparação dos artefatos que são encantados nessa ocasião iniciática – contas, kelê, delegun, mokã, tudo tem que ser feito conforme é nesta casa. Ficamos por horas e horas, os três, enfiando contas no cordão encerado, eles se revezando para sentar na poti (banco baixo de madeira) e eu permanecendo na enin (esteira de palha), procurando posição para aliviar as dores nas costas.

A medida em que o momento vai se aproximando, ouvimos Pai Rodrigo pedir a todos os demais: “- Já pegaram lá dentro tudo o que precisa? Tá tudo pronto? A partir de agora deixem eles tranquilos, não quero ninguém entrando lá.” Por mais que eu

²⁹ O ciclo iniciático dura 7 anos e após o rito de iniciação existem outros subsequentes que devem ocorrer após 1 ano, 3 anos e 7 anos, quando este ciclo se completa. A obrigação de 5 anos ocorre, geralmente, quando o yawo vem de outra casa, como é o caso de Mari.

houvesse lido a respeito dos processos iniciáticos em muitas descrições etnográficas, eu estava muito nervosa e sem ter a menor ideia do que iria acontecer. Logo pela manhã Pai William³⁰ havia sugerido que o Orô fosse realizado dentro do Roncó, soube que costuma ser sempre no salão do Candomblé que é grande e, desta forma o pequeno espaço foi sendo esvaziado pelos Ogan no decorrer do dia, única coisa que permaneceu no mesmo lugar foi a enin³¹ que me servia de cama. Pai Rodrigo, que se diz claustrofóbico, não parecia muito satisfeito com o arranjo físico do ritual, mas assim foi feito.

No momento em que o sol estava se pondo Pai Rodrigo entra para conversar conosco, senta-se numa cadeira e pede para ficar a sós com cada um. Falou primeiro com a Mari, depois com o Michel e por último comigo. A mim foi relatando passo a passo, muito didaticamente, o que iria acontecer e os porquês. Permaneci com a cabeça abaixada, sentada numa esteira próxima dele, tentando ao mesmo tempo decorar e entender, com vontade, mas com medo de perguntar alguma coisa. Pensei: *será que me lembrarei disso tudo? Tenho que anotar tudo nos dois cadernos depois.* Ao final Mari e Michel juntaram-se a nós e fizeram várias perguntas ao pai de santo. Eu, me sentindo também à vontade para perguntar: “- Pai, o transe do Orixá é igual ao do Catiço (Entidade)?” Ele: “- Não, minha filha. O transe do Orixá é uma brisa. O Catiço chega e te arrebat. O Orixá é uma brisa. Por isso é que quando o Orixá chega se amarra o Atakan (laço que é amarrado no peito do iniciado pelas Ekedji) pra segurar o Orixá.”

Tempos mais tarde sinto Oxum nascer em mim. Sinto tudo e não tenho controle sobre nada. Sinto o salão a meia luz como se estivesse lotado de pessoas. Sinto uma potência de energia que faz o meu corpo todo vibrar e, por entre meus olhos semicerrados vejo meu corpo dançar os primeiros passos. Não houve a inconsciência narrada nas etnografias que eu havia lido. Eu permanecia ali, mas era como se eu estivesse num cantinho de mim mesma, observando meu corpo dançar e sentia que minha respiração também dançava. Queria abrir bem os olhos para olhar tudo e saber de onde tinha saído tanta gente, mas simplesmente não conseguia. Minha cabeça pensava

³⁰ Se fosse um daqueles filmes onde se tem uma dupla de policiais, Pai William seria o estereótipo do policial mau. No dia em que fui recolhida lembro-me que ele tirou as lâmpadas do Roncó para ter a certeza de que eu ficaria no escuro e sempre procurou se certificar de que eu tivesse o Humbê (comportamento) exigido: “- Abaixa a cabeça! Tais com a cabeça muito levantadinha!”

³¹ O local foi todo preparado para o meu recolhimento, física e espiritualmente. A esteira sobre a qual eu dormi foi rezada e posta sobre uma camada grossa de ervas sagradas. Próximo a minha cabeça dormiam meus assentamentos e todos os objetos sagrados que me diziam respeito. Eu que me considero extremamente medrosa, tenho horror a insetos, não tive medo de nada, só me senti completamente segura e confortável.

coisas desconexas, mas de algum modo me sentia completamente segura como se estivesse sendo abraçada. Ali naquele momento eu soube que nunca mais seria eu, nem nunca mais seria só.



Rum de Oxum em mim. Foto: Fabiana Karine – acervo pessoal

2.2 Ingresso e Aproximações

O ritual da iniciação ou feitura para os adeptos do Candomblé representa o momento mais importante, é quando o orixá nasce nele. Antes deste ato, conhecido também como “fazer o santo” ou “fazer a cabeça no orixá”, o adepto passa a integrar a comunidade como abyan e começa a aprender funções cotidianas do terreiro. Tive uma longa vivência neste estágio conhecido também como abyanato, em três casas de Candomblé anteriores a casa de Pai Rodrigo. Não conheci ninguém e não me foi relatado por nenhum de meus interlocutores sobre um período que tenha sido tão longo, (12 anos). Quando ainda me encontrava em pesquisa na casa, os mais velhos, incluindo a família do sacerdote, costumavam brincar comigo me chamando de Abyan/Egbomi (não iniciada/aquela que concluiu sua iniciação). Sempre rimos juntos dessa condição.

Ao abyan compete ocupar-se normalmente das funções relacionadas ao âmbito social do terreiro, ajudando na limpeza física dos ambientes comuns e atendendo aos mais velhos como auxiliar em suas funções. A permanência neste estágio de aprendizado pode durar muitos anos ou simplesmente não existir, conforme descreve a Iyalorixá Omindarewa:

O sinal imperativo da vontade do Orixá revela-se a partir do primeiro transe, quando a pessoa cai no chão, o que se chama “bolar”. Diz-se então que a pessoa “bolou”, caiu aos pés de uma divindade. Os africanos dizem que o Orixá “matou-a”, o que significa que ele a escolheu para ser seu “cavalo”. [...] Pode acontecer que o Orixá se recuse deixar o corpo, o que vai obrigar a yalorixá, após ter confirmação com o jogo de búzios, a guarda-la para fazer sua iniciação, sem que seja informada de antemão. Mas isso raramente acontece, e as yalorixás hesitam em agir dessa maneira. (CROSSARD, 2006, p. 133-134).

A situação acima descrita refere-se ao caso onde a pessoa está presente em uma festa, na assistência e, de repente, “passa mal”³². A conduta dos sacerdotes numa situação como esta é a de trazer a pessoa de volta e conversar com ela e, geralmente marcar um jogo de búzios, a fim de verificar a situação espiritual, pessoal e condições financeiras, de modo a conseguir fazer com que o orixá da pessoa conceda um prazo maior para que ela se prepare. Nesses casos é comum se oferecer um agrado, normalmente o prato típico do orixá ou qualquer outro tipo de oferenda para acalmá-lo, ouvi de sacerdotes o termo “esfriar o orixá”.

Os motivos que levam as pessoas ao Candomblé são os mais variados possíveis. Existem famílias que pertencem a um mesmo terreiro por várias gerações, como pude presenciar na casa de Pai Rodrigo (Barreiros/SJ), por exemplo, famílias onde a mãe ingressou e os filhos e os netos permanecem na casa. Estas são famílias antigas nas casas e normalmente seus descendentes são iniciados enquanto crianças e seus ancestrais (já falecidos) também são cultuados na casa.

Inúmeras pessoas, assim como eu, são famílias de primeira geração. Ainda que minha avó materna tenha sido adepta do ritual de Umbanda quando minha mãe era criança e, igualmente, minha mãe tenha repetido a mesma história de sua mãe, ambas abandonaram suas obrigações para com suas entidades. Em minha geração, tanto eu como meu irmão mais novo somos candomblecistas, sendo que meu irmão pertence ao

³² Este estado físico é próximo ou parecido com catalepsia, onde o corpo fica totalmente rígido e os membros não se relaxam. Pode acontecer com qualquer um sem nenhum aviso dos Orixás. Na maioria das vezes, acontece durante uma festa, quando os Orixás estão incorporados e os atabaques tocam os ritmos destinados a chamá-los. (CROSSARD, 2006, p. 133). Passei por esta experiência inúmeras vezes durante meus primeiros 12 anos no Candomblé. As sensações que precediam esses momentos eram a taquicardia, dificuldade em respirar, tremedeira do corpo inteiro, sensação de pânico, choro convulsivo, em meu caso, tinha a sensação de que iria morrer ou explodir. As sensações também descritas por meus irmãos de axé variam um pouco, mas tem em comum essa impressão de “quase morte”, de perda de controle físico e de consciência. Muitas vezes, conforme fui acumulando experiências deste tipo, corria para fora ou para a cozinha, às vezes acompanhada por outros irmãos. Ali tomávamos umas xícaras de café e fumávamos cigarros compartilhando nossas sensações, medos e planos para a nossa feitura, ou até que as sensações do corpo se estabilizassem.

culto de Ifá. Costumamos brincar com o fato de termos herdado as obrigações que as nossas mais velhas deixaram de cumprir. Já a geração de meus filhos – Gabriela, 18 anos, filha de Oxum e Caio, 8 anos, filho de Ajagunã – apesar de não estarem muito ligados à vida comunitária do terreiro no presente momento, ambos têm cobrança do orixá pela iniciação imediata, demandando o processo já descrito de negociação de prazo para a feitura.

As portas de entrada para as famílias de primeira geração à comunidade do terreiro costumam ser o dia da festa pública ou o jogo de búzios e as motivações também variam entre curiosidade, problemas de ordem física, emocional ou espiritual, admiração pelos elementos culturais, entre muitos outros, mas segue sendo um mistério o que diferencia pessoas que passam anos sentados na assistência de um Candomblé daquelas que “bolam no santo” em sua primeira festa.

Dentre as famílias antigas, aqueles que estão dentro de um mesmo terreiro ou dentro do mesmo tipo de culto afro-brasileiro há mais de uma geração, o ato de feitura ou iniciação ocorre de forma mais natural. No terreiro de Pai Rodrigo, Ilê Axé Ti Gun Bi Nan, conheci a família da Ekedji Ana Paula de Ogum, composta por ela, seu esposo Ogan Igor e seus filhos, Egbomi João Lucas (17 anos), Ogan Pedrinho (15 anos) e Valentina (7 anos). Numa de nossas conversas ela me conta sobre sua família, relatando que sua mãe carnal também era filha da casa de Pai Rodrigo, e que João Lucas era abiaxé (nascido no axé): “ – Quando eu me recolhi para dar minha obrigação não sabia que estava grávida do João. Depois que ele nasceu, tinha que iniciar, mas levou dois anos. E ele não quis qualquer roupa para a saída... Queria igual aquela ali! (me mostra uma imagem de Oxóssi que fica sobre a mesa de jogo do Pai Rodrigo). Foi minha mãe que fez a roupa do jeitinho que ele pediu.” Ela contou-me que desde muito pequeno, ainda na creche, as professoras a chamavam para dizer que João brincava sozinho embaixo das árvores conversando com alguém que não se via.

Ogan Pedrinho é o Alagbe da casa. Depois do Babalaxé, Pai William, que é o responsável pela preparação dos Alagbe, dominando a parte musical e de rezas deste terreiro, Ogan Pedrinho é a pessoa mais importante, aquele que traz a terra os Orixás. Pude observar inúmeras vezes em que ele, embora ainda esteja sendo preparado por Pai William, assumiu a responsabilidade por partes dos rituais. Sua mãe me contou sobre sua infância difícil, desde recém-nascido apresentou vários problemas de saúde,

revelando que ele era Abiku (nascido para morrer)³³: “- Nossa o Pedro deu muuuuito trabalho! Tudo o que tu pode imaginar de problema de saúde esse menino teve. Eu nem deixava ele brincar na rua, ficava olhando os amiguinhos jogar bola e não podia! Era a minha mãe cuidando dele em casa e quando não resolvia, a gente trazia pro Pai.” Ekedji Paula afirma Pai Rodrigo sempre dispensou muitos cuidados para com ele até o momento de sua iniciação aos 10 anos de idade.



Da esquerda para a direita: Pai William de Jagun, Ogan Pedrinho e Ogan Cristhian. Foto: Fabiana Karine.

Valentina, filha de Oxumare e Ewa, é uma garota de personalidade forte que lidera o grupo de crianças que transita pelo terreiro. Habituada com minha presença por ali, no período da pesquisa de campo, sempre vinha correndo me cumprimentar e sempre esteve disposta a poses para as fotos. Valentina é muito falante e afetuosa. Enquanto ainda pesquisava, eu costumava permanecer muito tempo entre os abyan e yawo mais novos da casa. Fui questionada por Valentina muitas vezes se não tinha feito o santo e quando eu respondia que não ela parecia não acreditar: “ – Como assim? Mas quanto anos você tem?” Uma vez eu mostrei a minha mão aberta, eu tinha 50 anos: “- Cincoooo? Mas então você é mais nova do que eu!!!” E sempre que tinha oportunidade falava para os outros adultos: “ – Olha, você sabe que ela é mais nova do que eu? Eu tenho 6 anos e ela só tem 5!”

³³ Segundo a crença iorubá, os abiku compõem uma sociedade no Orum (céu) e ao virem para o Aye (terra) fazem um pacto com os demais de retornar o mais rápido possível. Por isso, segundo me explicou Pai William de Jagún, quando se identifica por meio do jogo de búzios que uma pessoa é abiku, são prescritos uma série de cuidados espirituais para que ela se esqueça deste pacto e tenha uma vida longa.

Houve uma ocasião em que Valentina daria o seu Bori, e ela estava muito empolgada quando cheguei. “- Chegou a minha fã!”- como era seu costume quando me via. Depois de cumprimentar os presentes, vou até ela que se encontra no corredor e pergunto como ela está se sentindo, se está com medo ou nervosa: “Nãooo! Eu já te falei quem é meu Orixá?” faço sinal com a cabeça que não, “- Vem aqui!” Me pega pela mão (ela tem certeza que sou um ano mais nova que ela!) e me arrasta correndo até os fundos do terreno onde está localizado o assentamento de Bessen/Oxumare (nomenclaturas diferentes para uma mesma divindade, em Jêje e Nagô, respectivamente) – este é um assentamento muito importante nesta casa cuja matriz é o Axé Oxumare na Bahia. Fisicamente consiste num pequeno lago artificial onde vivem duas tartarugas que, no dia-a-dia, transitam livremente pelo axé e as crianças adoram. Ela aponta para as tartarugas e já emenda outro assunto:

“- Você tem bichos em casa? Eu queria um gatinho, mas minha mãe não deixa!

Eu: - Tenho um gatinho e duas cachorras.

- Como chamam?’

Eu: - O gato Álex, as cachorras Estopa e Mulan!

- Mulaaaaaaannn?

Eu: - Sim, a personagem do desenho, que é guerreira, você não conhece?

- Ah, não conheço a Mulan, só conheço a Mulambo!”

Em nossa conversa Ekedji Ana Paula comenta que a iniciação de Valentina aguarda por condições materiais, visto que para o Orixá Oxumare tudo tem que ser oferecido em dobro e isso onera muito a obrigação. No dia de seu Bori Valentina permaneceu comigo e com o seu Pai, Ogan Ígor, no salão. Havia outras pessoas que dariam seu Bori naquela noite e estavam passando pelos Ebó naquele momento. Seu pai ordena: “- Valentina, não pode subir agora porque é Ebó Iku³⁴!” Em seguida vira-se para mim: “- Sobre o que você tá pesquisando mesmo?” Explico: “- Sobre educação nos terreiros!” “- Ah, tá. Se precisar de alguma coisa é só falar!” Minutos mais tarde Valentina é chamada para seu Ebó – os Ebó, conforme me foi explicado por Pai Rodrigo e por Pai Tony, atendem variadas finalidades, dependendo da necessidade do filho ou consulente, mas em resumo consiste num ritual de limpeza e positivação da energia da pessoa. Num primeiro momento é efetuada uma limpeza por meio de vários

³⁴ Ebó é um ritual de limpeza e Iku significa morte.

elementos da natureza (neste caso eram vegetais) que são vetores dessa energia, são passados sobre a pessoa da cabeça aos pés pelo sacerdote e, em seguida jogados ao chão, separados cuidadosamente da mesma para posterior despacho. Nos momentos em que esta carga de energia está sendo manipulada somente os mais velhos, considerados protegidos, permanecem por perto. Uma vez realizada a limpeza física e energética da pessoa, outros elementos tidos como vetores de energia positiva são utilizados e repetidos os mesmos procedimentos. Estes podem ser elementos genéricos ou específicos para a necessidade que a pessoa tem naquele momento. Antes de iniciar essa positivação da energia da pessoa, Pai Rodrigo orienta para que se mentalize seus pedidos e, uma vez mentalizados, começa o procedimento. Eu havia cautelosamente me posicionado a uma distância segura para assistir ao Ebó de Valentina e ela permaneceu por muitos minutos com os olhinhos voltados para o céu fazendo seus pedidos. Todos começam a rir e ela continua pedindo. Seu pai apressa: “- Deu Valentina!”, mas Pai William corrige: “- Deixa ela a vontade!” Por fim todos riem muito e descem ao salão dizendo que ela fez pedidos até o Natal de 2025.



Valentina – Foto: Nicolas Farjo

Para além das famílias antigas no culto ou na casa e adeptos de primeira geração, observa-se também um fluxo muito grande de fies de outros cultos afro-brasileiros, sobretudo, na casa em questão, daqueles que são oriundos do culto de Almas e Angola³⁵, muito difundido na região da Grande Florianópolis. A maioria possui a chamada “Coroa de Babá”, ou seja, conquistaram o posto de maior prestígio dentro do ritual de Almas e Angola, são sacerdotes, alguns relataram possuir seus próprios terreiros e filhos de santo, mas por motivos que fogem ao foco desta pesquisa, adentraram ao Candomblé de Ketu na casa de Pai Rodrigo. Em relação a pessoas como as deste grupo, ouve-se dizer em rodas informais de candomblecistas, que muitas casas preconizam o que foi apelidado de “diretão”, forma de ascensão religiosa que é considerada exceção às regras do Candomblé, onde o coroado em Almas e Angola, por meio de ajustes entre este e o seu sacerdote, burla a questão do tempo necessário para seu processo iniciático, ou ainda a questão da determinação de seu sacerdócio – o que no Candomblé é definido por meio da consulta ao jogo de búzios – tornando-se Egbomi ou Babalorixá/Iyalorixá em tempo recorde. Comenta-se que isso é muito comum, mas há os que condenam esta prática considerando-a uma “compra de diploma”.

Fato é que para os fins desta pesquisa, todos os grupos descritos, adeptos de primeira geração, famílias antigas no candomblé ou fies vindos de outros cultos, são submetidos aos mesmos procedimentos e rituais iniciáticos. As etapas deste processo de transmissão/absorção de conhecimentos específicos e de axé nos diferentes estágios que envolvem desde o ingresso de um adepto ao Candomblé até sua morte, será entendida aqui como um tipo de educação iniciática, um aprender do início por meios de transmissão que extrapolam o raciocínio intelectual atuando sobre as dimensões física, emocional e espiritual do ser.

2.3 Notas sobre o Contexto

Os apontamentos a seguir têm por finalidade apresentar uma breve exposição sobre as comunidades litúrgicas de culto afro-brasileiro, conhecidas como terreiros, roças, barracões ou Ilê Axé. Embora não a considere imprescindível para a compreensão dos processos educativos aqui buscados e, por este motivo não vou me alongar, esta foi uma sugestão de Pai William numa de nossas conversas: “- Você tem que falar que o

³⁵ Menciono o Ritual de Almas e Angola na página 10 do primeiro capítulo.

Candomblé que a gente conhece hoje nasceu na Barroquinha!” Não intento passar em revistas a tão competente e detalhada produção sobre a temática³⁶, mas apenas conduzir, ainda que de forma rasa, os leitores para o interior dessas roças, na especificidade aqui abordada, das casas de Candomblé de Nação Ketu, oriundas da configuração étnica denominada genericamente como grupo Nagô-Iorubá – Nagô no Brasil e Yorubá na Nigéria – último grupo trazido ao Brasil entre o fim do século XVIII e início do século XIX:

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como um território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto de muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o *egbé*, a comunidade litúrgica, o *terreiro*, que aparece na primeira metade do século XIX como a base físico-cultural dessa patrimonialização. (SODRÉ, 1988, p. 52).

Embora existam pesquisas referentes às inúmeras etnias que compõem a formação sociocultural baiana (bantos, jêjes, nagôs, etc) de onde se originam as principais casas matriciais de Candomblé no Brasil e, nos dias de hoje, persista uma crítica ao chamado Nagocentrismo – uma profusão de estudos que privilegiaria este grupo étnico – a intenção aqui é a ampliação de uma compreensão das questões que se impuseram no decorrer da pesquisa e de minhas reflexões sobre as formas de organização social, política e simbólica responsáveis pela transmissão e manutenção de um sistema de pensamento que tem sido capaz de “responder a questões essenciais sobre o sentido da existência do grupo.” (SODRÉ, 1988, p. 57).

Para além da necessidade de reterritorialização e patrimonialização, uma infinidade de ajustes e negociações, de ordem política, social e simbólica, foram gestadas ao longo de séculos de história da diáspora africana e colonização do território brasileiro. Silveira (2006), leitura sugerida por Pai William, procurou descrever a complexidade deste período histórico que envolve Brasil, Europa colonizadora e países africanos, como resultado de duas décadas de pesquisa com fontes documentais e orais.

³⁶ Para maiores aprofundamentos sugiro O Candomblé da Bahia – Roger Bastide, A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia – Luis Nicolau Parés, Candomblés da Bahia – Edison Carneiro.

De acordo com o autor, o Culto de Nosso Senhora do Rosário oriundo de Portugal torna-se, na Bahia, o Culto à Senhora do Rosário, protetora dos escravizados. A Santa teve sua primeira igreja em terras baianas, local o qual viera a se tornar a sede inicial da Irmandade do Senhor do Bom Jesus dos Martírios dos Crioulos naturais da cidade da Bahia, de onde saíram os fundadores do candomblé da Barroquinha. “O candomblé da Barroquinha fundado por destacados confrades pertencentes à Irmandade dos Martírios, foi indiretamente protegido, na década de 1810, por irmãos honorários brancos de grande prestígio.” (SILVEIRA, 2006, p. 153).

Num longo período que precedeu a fundação desta casa, os cultos africanos eram conhecidos como Calundu e ocorriam num ambiente repleto de tensões entre praticantes, igreja e demais autoridades. De um lado os colonizadores, que conheciam pouco o africano, munidos dos mecanismos de repressão e de outro, africanos que não quiseram abrir mão de seus ritos, engajados num jogo lúdico no qual assimilaram o calendário cristão introduzindo suas festas autênticas no ciclo de festas públicas baianas. Silveira afirma que um marco neste contexto prévio ao Candomblé da Barroquinha foi a chegada, a partir da década de 1790, de residentes nagôs aos arredores da comunidade e seu ingresso à Irmandade, “eram pessoas importantes da linhagem real Arô e seus aliados.” (p. 341).

[...] boa parte dessa população partilhava da mesma cultura geral nas dinâmicas cidades portuárias e mercantis da Costa, trocando influências inclusive com a cultura luso-brasileira, enquanto que, no interior, as trocas econômicas, técnicas e simbólicas interafricanas já eram muito comuns. Esta cultura hegemônica foi na Barroquinha o elemento de ligação, a unidade da variedade. Os crioulos brasileiros, que eram a maioria na Irmandade dos Martírios nos seus primórdios, eram filhos dessa população, deviam estar imersos nessa cultura crioula, afro-brasileira, com numerosos traços comuns de um de outro lado do Atlântico. Os cultos de alguns voduns adorados por essa massa variada, como Obaluaíê, Nanã Buruku, Oxumarê e Agué terminaram sendo na Bahia absorvidos pelo panteão do candomblé de Keto, e a Barroquinha foi um dos locais primordiais da sedimentação desse sincretismo. (SILVEIRA, 2006, p.342).

O termo sincretismo adotado pelo autor, referindo-se aos ajustes ocorridos nas relações interafricanas e ameríndias, deram origem a uma infinidade de cultos que remontam ao continente matriz não só em terras baianas, mas em todo o território brasileiro, um processo que tem ocorrido de forma intermitente até nossos dias. Um processo que foi forjado a partir do projeto colonial europeu fundamentado num

conceito de raça. Um processo no interior do qual, segundo Silveira (2006), “a força da cultura africana formou lideranças com uma capacidade de resiliência fora do comum” (p. 173).

Resiliência, substantivo que designa a capacidade que uma determinada matéria possui de retornar à sua forma original após ter sido submetida a algum tipo de deformação, que remete a uma condição elástica, muito em voga atualmente no sentido figurado de nomear uma capacidade de adaptação, regeneração e resistência frente a mudanças imperativas. Contudo, a energia de Exú, mensageiro entre os dois mundos, o visível e o invisível, divindade que carrega em si o princípio dinâmico que entrecruza todas as coisas, senhor de todas as possibilidades que subverte o *khronos*:

“Exu nasceu antes da própria mãe”

(Parte de um oriki/reza de Exu).

“Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que atirou hoje”

(Provérbio yourubano).

Exu na entrada do Ilê Axé Ti Gun Bi Nan – imagem cedida por Pai William de Jagún



Orixá/força primordial que rege também os corpos e suas potências, aquele cuja representação é um falo, alusão ao seu princípio de transformação da matéria, aquele

que carrega em si o gozo, e que tem como um de seus atributos o de ser “A Boca que Tudo Come” e devolve de ao mundo de forma diferente, reivindica aqui a sua presença nessa transição geográfica e temporal.

O que Exu regurgitou em terras baianas sob a égide da tradição do Candomblé de Ketu, foi um culto a dezesseis divindades do panteão africano, ancestrais divinizados e cultuados por diferentes povos, conformados num espaço físico que segundo Sodré (1988) faz alusão ao continente mãe. Ali se reelaborou todo um conjunto de pensamentos e um sistema de crenças, carregados de um movimento dinâmico que sempre espreita a oportunidade de inventar a exceção a uma regra, ali foram criadas as relações entre orixás ancestrais e a mitologia para explica-las, ali se estabeleceu um espaço de transgressão a ordem social vigente onde predominam ainda a invisibilização e a injustiça cognitiva, criou-se um sistema de transmissão da sabedoria ancestral, restituindo-se a noção da família que fora destroçada no processo colonial, a partir do estabelecimento de graus de parentesco intercomunitário cuja organização é fortemente marcada por relações hierárquicas, um espaço de fortalecimento identitário que se desenvolve a partir de uma noção de pertencimento coletivo. Ali, onde se pratica o que Rufino (2019) nomeia de “sabedoria de frestas”.

Nesse movimento emerge o conceito de *terreiro*, a ambivalente condição dos seres em dispersão marca o nó que se ata entre a perda do território e a invenção de outro. Assim, o *terreiro* aqui inscrito não se limita às dimensões físicas do que se compreende como espaço de culto das ritualísticas religiosas de matrizes africanas, mas sim como todo o “campo inventivo”, seja ele material ou não, emergente da criatividade e da necessidade de reinvenção e encantamento do tempo/espaço. Nessa perspectiva, a compreensão da noção de *terreiro* se pluraliza, excede a compreensão física para abranger os sentidos inscritos pelas atividades poéticas e políticas da vida em sua pluralidade. [...] Essas possibilidades assentes em outras gramáticas compreendem uma série de lógicas de sentir, fazer, pensar e inventar o mundo que estão presentes no *corpus* das performances da afro-diáspora, sabedorias de frestas muitas vezes não alcançadas pela intransigência do modo de racionalidade dominante. (RUFINO, 2019, p. 101).

2.4 Sobre uma educação iniciática

Ògbèrè nko mo Màriwo

O não-iniciado não pode conhecer o segredo do Mariwô³⁷

³⁷ (SANTOS, 1976, p.21)

O conjunto de transmissão/apreensão de valores entendido aqui como uma educação iniciática não é particularidade dos terreiros de candomblé no Brasil, nem tampouco das culturas africanas. A fenomenologia da religião tem se debruçado a explicar os ritos de iniciação e seus significados em diferentes sociedades antigas:

A iniciação comporta geralmente uma tripla revelação: a do sagrado, a da morte e a da sexualidade. A criança ignora todas essas experiências; o iniciado as conhece, assume e integra em sua nova personalidade. Acrescentemos que se o neófito morre para sua vida infantil, profana, não regenerada, renascendo para uma nova existência, santificada, ele renasce também para um modo de ser que torna possível o conhecimento, a ciência. O iniciado não é apenas um “recém nascido” ou um “ressuscitado”: é um homem que sabe, que conhece os mistérios, que teve revelações de ordem metafísica. Durante seu treinamento na selva, aprende os segredos sagrados: os mitos relativos aos deuses e à origem do mundo, os verdadeiros nomes dos deuses, o papel e a origem dos instrumentos rituais utilizados durante as cerimônias de iniciação (os buli roarsers, as lâminas de sílex para a circuncisão etc.). A iniciação equivale ao amadurecimento espiritual, e em toda a história religiosa da humanidade reencontramos sempre este tema: o iniciado, aquele que conheceu os mistérios, é aquele que sabe. (ELIADE, 1992, p. 91).

Embora as fascinantes descrições reservem muitas similaridades com o processo de iniciação no Candomblé de Ketu estudadas por mim, como o recolhimento do neófito a um espaço que simboliza o ventre materno, certas intervenções físicas (como o caso da circuncisão), o tornar a ser criança, sendo alimentado e conduzido pela mão, a simbologia de morte e renascimento que representa a superação da vida profana (ELIADE, 1992, p. 91 e 92), meu foco consiste em lançar um olhar mais atento às particularidades em torno da educação iniciática no Candomblé de Ketu, por meio dos sujeitos que têm contribuído com minhas reflexões.

As etapas deste processo educacional no interior dos terreiros compreendem um período indeterminado. Conforme descrevi anteriormente, entre o adentrar a comunidade e o passar ao estado de pertença através dos ritos iniciáticos, pode haver uma grande variação de tempo. Passaram-se 12 anos para mim e durante esses anos tive muitos amigos que, curiosos, me faziam perguntas sobre o candomblé e tempos depois apareciam iniciados. Este período que antecede a primeira obrigação de iniciação, onde o adepto permanece sendo abyan (não nascido) constitui-se num período de intenso aprendizado. O abyanato representa um momento de forte transição para o adepto, sobretudo para aqueles que são de primeira geração. É quando se tem os primeiros contatos com os códigos simbólicos pertinentes ao culto, aprendem-se os afazeres

cotidianos da vida social do terreiro, têm-se os primeiros contatos com as relações interpessoais que organizam a vida religiosa em comunidade, aprende-se a sentir as energias dos Orixás e a louvar essas energias, aprendem-se novas linguagens corporais por meio daquilo que é dito – quando se é orientado a se posicionar ou se movimentar de uma determinada forma – e pelo não dito – quando simplesmente se imita ou começa a se adquirir um “jeito de corpo”.

Deste modo, o abyanato institui-se como um período de fundamental importância neste processo educativo, sobretudo no que se refere à compreensão das lógicas da transmissão de conhecimentos vigentes no terreiro. Embora o conhecimento esteja para todos, operam formas intrínsecas de se merecer ou conquistar determinados ensinamentos, o que muitas vezes pode ser determinado pelo acaso, quando a pessoa está nos momentos e nos lugares certos onde surgem as necessidades, mas que comumente é determinado pelo tipo de relação que se estabelece com os mais velhos, pela demonstração de certas aptidões, ou ainda por demonstrar-se a virtude da confiabilidade e da descrição. O ensinamento na fase de abyanato é dado como um presente. Além disso, é a fase onde se pode perguntar e errar com mais frequência, o que não significa que as perguntas serão respondidas ou que os erros não sejam repreendidos, mas em geral, é um período onde as dúvidas são mais acolhidas.

Os atos religiosos que pertencem à fase de abyan de um adepto são o jogo de búzios³⁸, os ebós³⁹ e o ritual de Bori⁴⁰, sendo que esse último representa o primeiro elo entre o adepto e a casa, mas pode também ser prescrito, por meio do jogo de búzios, a qualquer simpatizante do culto que esteja necessitando. Em algumas casas, inclusive as que frequentei, o abyan não pode participar de inúmeros rituais, nada que envolva a manipulação do axé (como a preparação ou a permanência na cozinha quando a comida de santo está sendo preparada), não pode assistir a nenhum ato iniciático como os sacrifícios animais ou quinagem (maceração) de ervas sagradas, não pode dançar na roda do xirê, entre outras restrições, como a proibição de se entrar no Roncó, espaço físico que é permitido somente aos iniciados. Sempre que questionei meus mais velhos (e continuo questionando porque sinto uma necessidade pessoal de racionalizar a minha

³⁸ Jogo de Búzios: consulta ao oráculo que organiza todas as ações dentro do terreiro intermediando a relação entre os homens e as divindades.

³⁹ Ebós: procedimento ritual de limpeza e positividade energética.

⁴⁰ Bori: ritual de potencialização da energia individual, ato de alimentar o Ori (cabeça).

fê), respondiam-me que era pelo meu bem, para que eu não me sentisse mal. O que é confirmado por Santos (1986):

De fato, pouquíssimas pessoas têm acesso a essas cerimônias [sacrifício]. Já dissemos que a aquisição de conhecimentos é uma experiência progressiva, iniciática, possibilitada pela absorção e pelo desenvolvimento de qualidades e de poderes. O acesso a determinados ritos está em relação direta com o grau de iniciação e, conseqüentemente, com a capacidade física e espiritual do indivíduo de assistir e participar de uma cerimônia durante a qual são liberados e estão presentes forças e poderes dificilmente manejáveis. (SANTOS, 1986, p. 21).

Se fosse possível se traçar um paralelo com a educação formal que conhecemos, a fase de abyanato poderia corresponder a um período de Educação Infantil não obrigatório. Existe a possibilidade de que ele inexistia, conforme relatos dos mais velhos – como o caso de pessoas que adentram pela primeira vez ao terreiro e “bolam” no santo, sendo recolhidos para serem iniciados – e podem durar muito tempo – como em meu caso, 12 anos. Uma série de fatores são determinantes neste período como a organização do noviço em relação às condições materiais, visto que existem inúmeros custos que envolvem os ritos de iniciação, a possibilidade de se ausentar de suas funções externas ao terreiro e, em última instância, a vontade imperativa do Orixá, pois é ela que vai determinar onde e quando o abyan será iniciado.

No terreiro de Pai Rodrigo, durante o período da pesquisa de campo e, posteriormente, como sua filha de santo, pude observar e vivenciar experiências diferentes das acima descritas. Ainda que permanecessem algumas restrições como ao espaço do Roncó, a fase de abyanato é, de fato, uma prévia da vivência de yawo. De acordo com Mãe Mara, “- Aqui não tem essas frescuras, tem é um monte de serviço pra fazer e precisa de quem faça!” e pareceu-me que, diferentemente das outras casas onde pesquisei ou frequentei como adepta, não existe nenhum tipo de manipulação ou controle dos ensinamentos, no que se refere à parte prática, além disso, o que transparece na atitude dos sacerdotes da casa é a certeza de que todos os abyan da casa serão iniciados o mais rápido possível.

As referências à educação ou à preparação dos abyan ainda são raras na literatura sobre o assunto concentrando-se, em sua grande maioria, no ato da iniciação e no nascimento dos yawo. Augras (2008) dedicou-se a pesquisa da relação do indivíduo com o sagrado na perspectiva da psicologia da religião: “iniciar-se é passar por um conjunto de ritos que levam o fiel de volta aos começos do mundo, às origens do ser. O

saber iniciático é o saber das origens, que não se assimila apenas, mas se vive. Tamanha é a transformação do iniciado, que recebe outro nome: tornou-se outro.” (AUGRAS, 2008, p. 21). A autora procura decifrar em sua tese as particularidades de um processo de fusão entre homem e divindade, dentro da perspectiva religiosa afro-brasileira, onde o Orixá é cultuado ao mesmo tempo dentro e fora do indivíduo. “Quando o deus dança com o corpo do adepto, onde começa a divindade? Onde fica o indivíduo?” (p.21).

Também em relação aos processos de aprendizagem que perpassam o ritual iniciático, Juana Elbein dos Santos (1986) menciona dois níveis: um primeiro que está mais ligado à estrutura sociocultural da vida comunitária, igualmente rica em códigos e princípios do sistema de valores afro-brasileiros, composto por uma série de atividades de ordem prática, como a música, a dança, a culinária, a mitologia, e posteriormente afirma que também

Recebe-se o Asè das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa, numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais e pelas palavras pronunciadas. [...] A transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhada de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade. (SANTOS, 1986, p. 21).

Uma educação iniciática, nos moldes em que ela acontece nos terreiros de Candomblé de Ketu, constitui-se num ciclo que dura 7 anos⁴¹, contados a partir da iniciação, considerando-se o período de abyanato que, conforme vimos, pode simplesmente inexistir ou durar muito tempo e as demais etapas que são marcadas pelas seguintes obrigações, conforme ocorre no Ilê Asè Tì Gùn Bí Nan:

- Obrigação de Iniciação
- Obrigação de 1 ano: Odùn kíní
- Obrigação de 3 anos: Odùn Ekéta
- Obrigação de 7 anos: Odùn Ekéje

⁴¹ Pode ocorrer (e costuma ocorrer com frequência) a situação em que o yawo não tenha condições de cumprir as obrigações posteriores à iniciação no tempo certo, por motivos variados como, por exemplo, falta de condições financeiras ou a impossibilidade de ausentar-se do trabalho e, desta forma, este ciclo de 7 anos leva um tempo maior para ser concluído.

Pai William acrescenta ainda que “- Caso uma pessoa venha de outra casa onde não foi cumprido certos preceitos e tals, aí adiciona-se a obrigação de 5 anos pra ‘ajeitar’, somente”. Considera-se que a partir da obrigação de 7 anos o Yawo completa o seu ciclo de aprendizado tornando-se Egbomi (irmão mais velho) o que lhe confere grande responsabilidade junto a comunidade. A partir daí lhe são atribuídas funções mais importantes e ele se torna também responsável pela educação de seus irmãos mais novos, seja de forma direta, ensinando-lhes de forma prática, ou de forma indireta, simplesmente tornando-se referência para os demais.

2.5 Tempo, idade e relações

Um dos aspectos fundantes para que se compreendam os processos de transmissão/absorção de conhecimentos dentro das comunidades de terreiro como processos educativos, implica em refletir sobre como operam as noções de tempo, idade e relações interpessoais no candomblé e em que medida elas estão imbricadas.

Se tomarmos o ritual de iniciação para pensarmos uma noção de tempo diferente daquela a que somos submetidos em nossa sociedade ocidental/capitalista – prazos, produtividade – onde crescemos acreditando que “tempo é dinheiro”, poderíamos começar pelo tempo do Orixá. Este tempo é incontestável! Pode ser negociado e, eventualmente, estendido, mas o Orixá determina que seu filho seja iniciado. Ele ordena: Dê seu jeito! Organize-se! ⁴²A partir do momento em que a data do recolhimento é marcada, o abyan trata de tomar todas as providências e adquirir tudo o que é necessário para sua obrigação, assim como a casa também se prepara para recebê-lo. Nesses momentos a comunidade se organiza e os mais velhos já se mobilizam para ajudar nos preparativos.

⁴² Já estive às vésperas de me iniciar em duas casas de candomblé. Em 2011 preparava-me para o ritual na casa de Pai Tony de Oxum, tinha as condições financeiras necessárias e estava prestes a viajar a São Paulo dispondo do tempo que fosse necessário para tal. Eu queria. Uma semana antes da minha viagem, através de ligação telefônica com o pai de santo, soube que não seria possível me iniciar. Sem entender muito bem o motivo segui para minha cidade natal e tratei de marcar um jogo de búzios. Na manhã do dia marcado resolvo fazer um teste de farmácia e descubro que estou grávida. Mais tarde soube que naquela casa não se inicia mulheres grávidas, a não ser por questões muito sérias de saúde.

No Ilê Axé Olorumfunmi estava novamente com tudo organizado para me recolher em julho de 2017 e menos de dois meses antes, a Ialorixá Beata de Iemanjá, que era minha avó de santo, faleceu. Após o seu Axexê (ritos fúnebres) todas as casas ligadas ao Axé Alaketu pararam suas atividades permanecendo em preceito por um ano. Tambores recolhidos e mais uma vez Oxum me disse: Não aqui! Não agora!

As inúmeras tarefas que vão se impondo na medida em que os dias de obrigação avançam é que organizam o tempo. Essas tarefas parecem perfeitamente encadeadas, aqueles que delas se ocupam parecem conhecer o tempo de cada uma, quem está na cozinha, por exemplo, conhece o tempo do cozimento e do preparo dos alimentos, e o encadeamento dessas atividades coordenadas pelos mais velhos é que determinam o tempo. Relógios e celulares perdem totalmente a funcionalidade. É o tempo das coisas e não as coisas em tempo.

O dia a dia no Roncó foi me ensinando que, juntamente com o tempo do Orixá, tem o tempo da fome, o tempo do sono, o tempo do corpo, coisas que parecem não fazer mais sentido em nossa sociedade onde o corpo está condicionado a sentir fome no intervalo do trabalho para o almoço. Num período de tempo tão curto, me senti retornar às coisas que são essenciais. Um saber das origens, conforme afirmou Augras (2008), um viver que potencializa a força do agora. Das imagens mais fortes de minha passagem pelo Roncó ficou a sensação vivida nas noites quando eu fechava os olhos para dormir. Não era sonho, pois se dava no exato momento em que eu fechava os olhos. Olhava para uma rodovia movimentada, como se eu a estivesse sobrevoando a uns 15 metros de altura, e eu ia lentamente passando sobre os carros coloridos que iam ao mesmo sentido que eu. Era uma rodovia de mão única. Da primeira vez senti medo, abria os olhos imediatamente e, quando fechava, a imagem retornava. Depois me acostumei e achava bom. Minha velocidade ia aumentando gradativamente até ficar tão rápida que a visão dos carros virava um risco. Todas as noites eu entrei no sono com esta imagem. Orientada a informar sobre os sonhos que eu tivesse enquanto recolhida, falei dessa imagem ao Pai Rodrigo: “- Estrada é de Ogum, filha! Você tá na casa de Ogum!”, ele responde, naturalizando meu vôo.

Não só durante as iniciações, mas em todas as funções que acontecem dentro do terreiro as tarefas são aprendidas cotidianamente a partir da vivência e tem o seu próprio tempo. É a palavra, entoada ritmicamente que determina a cadência dos rituais (HAMPATÉ BÂ, 1980). E os mais velhos conhecem e dominam a arte do tempo das coisas.

Também as sociabilidades no interior dessas comunidades litúrgicas que caracterizam-se por serem rigorosamente hierárquicas são determinadas, de um modo geral, pela idade iniciática. Um exemplo dessa organização pode ser verificado na

disposição física dos grupos. É comum que yawo esteja conversando com yawo e realizando tarefas que são designadas a este grupo. Nos momentos rituais, embora o contexto seja coletivo, cada grupo está cuidadosamente separado entre si. A esse respeito, Caputo (2012) afirma que,

A antiguidade iniciática é superior à idade civil. Por exemplo, se um adulto chega no terreiro para começar a aprender a religião, uma criança pode perfeitamente ser responsável por lhe passar os ensinamentos. No terreiro de Mãe Palmira uma criança toma a bênção de alguém mais velho da mesma forma que um adulto toma a bênção à criança. As expressões são sempre ‘Abença, meu pai’ ou ‘Abença, minha mãe’. (p. 72).

A antiguidade ou idade iniciática refere-se ao tempo que se tem no santo, o tempo desde o ritual de iniciação ou de feitura. Essa subversão do tempo cronológico e da idade civil é bastante naturalizada dentro dos terreiros, está em quase tudo o que se vê, ela se inscreve nos corpos por meio das posturas, pois os mais novos sempre se abaixam para tomar a bênção dos mais velhos, na organização da *performance* do Xirê, é visível no Rum do Orixá, nas vestimentas e nos colares de contas dos adeptos.

Para quem se depara com esses territórios onde se praticam outras gramáticas, espaços transgressores por excelência, o choque inicial é inevitável. A antropóloga Ruth Landes em sua primeira visita ao terreiro do Gantois em Salvador, relata que Mãe Menininha recebeu-a e iniciaram uma conversa, mas foram interrompidas por uma filha de santo que lhe disse algo ao ouvido. A Iyalorixá pediu licença para atender ausentar-se e disse que voltaria em seguida. Caiu a noite e a antropóloga retornou ao hotel sem conseguir terminar a conversa. Mais tarde soube que se tratara de uma demanda de ordem espiritual.

Durante a minha permanência na Bahia pasmava-me a liberdade que as mães tomavam como tempo. Menininha não voltou à sala naquele dia e como soube, subsequentemente, sempre se atrasava, sempre demorava. Era um privilégio da sua posição, aceito como natural numa terra de aristocracia e escravidão. Que era o tempo? O tempo era o que se faz com ele e ela estava sempre ocupada. (LANDES, 1967, p. 95 *apud* PRANDI, 2001, p. 46).

Enquanto pesquisadora, não vivenciei nenhuma situação como a acima descrita, com exceção do terreiro de Mãe Jacila, com quem acabei não conseguindo conversar em nenhuma das inúmeras ocasiões em que estive lá, pois sempre estava muito ocupada e quando se aproximava já trazia consigo o assunto. Sempre havia uma fila de clientes para consultas e eu nem sequer consegui jogar búzios com ela. Contudo, nas demais

casas onde estive, em visitas pontuais ou frequentes, em encontros agendados ou nas funções que pude acompanhar, sempre houve pontualidade nos horários combinados, embora eu entenda que minha condição de adepta me torne mais familiarizada com o tempo do lugar. Sempre sabia a hora de chegar, mas nunca sabia a hora de sair.

Como adepta, numa das casas que frequentei, incomodava-me muito esta questão do tempo. Era comum que chegássemos, eu e minha família, fizéssemos o que havia para ser feito e passássemos horas esperando pelo sacerdote para encaminhar as funções. Conhecendo melhor a intimidade do sacerdote e o funcionamento da casa, na qual permaneci por quase 5 anos, questionei-o certa vez: “- Babá, por que as coisas demoram tanto pra começar? A gente fica muito tempo esperando sem ter nada para fazer.” Ao que ele responde: “- Esse tempo de espera é o tempo de viver no axé. Você não vê com os clientes? O cliente chega e tem que ficar esperando mesmo, é o tempo que ele precisa para esfriar a cabeça e se imbuir do axé do local.” Esse argumento nunca me convenceu. A questão que se coloca para mim, enquanto adepta, é que se vive o tempo das coisas, o tempo das tarefas, mesmo quando não se esteja diretamente realizando-as, mas sabendo que elas estão acontecendo e o coletivo está sendo regido pelo tempo desses afazeres. E existem situações que dão margem a serem interpretadas como abuso de poder, fato que é perfeitamente passível de acontecer nesses espaços.

A hierarquia é a base da educação no Candomblé, você tem que saber a hora de se levantar da cadeira para dar lugar aos mais velhos, você tem que saber a hora de abaixar a cabeça e pedir a benção quando toma uma baixa (leva uma bronca), mas também tem que saber que respeito se conquista... Não dá pra sair enfiando a mão na boca das pessoas pra elas beijarem, sabe? É mais ou menos assim que funciona. (Conversa com Babá Caccioli de Ayrá, julho de 2019).

A fala do sacerdote chama a atenção para o fato de que a construção das relações hierárquicas, fundamento imprescindível no qual se baseia toda a estrutura do culto, não está isenta de conflitos e tensões, como em qualquer contexto que envolva pessoas e suas subjetividades. Todos os atos realizados durante os ritos iniciáticos, quando se nasce no candomblé, e os ritos subsequentes, para além da conexão da pessoa com seu Orixá e a potencialização de seu axé, visam também à assimilação gradativa das relações hierárquicas e o desenvolvimento de uma ética própria do local, mas que também pode ser levada para a vida além dos portões do terreiro. O que se pode observar na prática são os frutos da subjetividade humana onde a superioridade

conferida pelas etapas iniciáticas pode forjar tanto lideranças autênticas, quanto autoritárias.

2.6 Poder e Comunicação

Cada corpo – suporte físico que encarna sabedorias múltiplas – que por aqui pisa, esquiva, ginga, afronta, dissimula, seduz e nega é um caco do que foi despedaçado nas inúmeras travessias transatlânticas. Assim, as presenças negro-africanas nas Américas constituem-se de forma dupla, são ao mesmo tempo os fragmentos de algo que foi despedaçado nos cursos da diáspora, como são também elementos inventivos, recriadores de mundos, práticas e possibilidades. (RUFINO, 2019, p.122)

O Axé - força, potência, poder de realização – é o elemento mais importante dentro de um terreiro de Candomblé, de tal modo que é possível afirmar que é um espaço onde se cultua essa força. O fundamento primordial de um terreiro enquanto espaço físico consiste no assentamento do axé por meio de certos elementos materiais que são vetores dessa energia, ao que os mais velhos costumam se referir como “plantar o axé”, ou seja, preparar os fundamentos sagrados para a abertura de uma casa. Assim como pode ser plantado, o Axé é cultivado, transmitido, acumulado e desenvolvido. Ser possuidor de Axé implica em ser possuidor de poder e força e, neste contexto, pode promover reconhecimento e suscitar autoridade.

Embora no período colonial os Yorubás reconhecessem a preeminência da cultura das letras sobre as riquezas e bens materiais, *ogbon* (sabedoria) não é a mesma coisa que o saber livresco. *Ogbon* diz propriamente da experiência ética (valores, mitos, liturgia, conhecimentos práticos e aforísticos) que se insere no quadro da antiguidade ou da tradição. Essa sabedoria implica em axé, pois o saber é atravessado pela força – a absorção de axé é requisito indispensável à aquisição do conhecimento real. (SODRÉ, 2012, p.91).

Sendo o saber é atravessado pela força, chega-se a um processo educacional que age duplamente sobre o indivíduo em nível energético e atuando no campo da experiência que Muniz Sodré denomina de ética. Os saberes e sua transmissão são imantados de Axé, esta energia que é plantada na fundação do espaço físico do terreiro, cultuada no assentamento dos Orixás, nos assentamentos de culto aos ancestrais e também é plantado e cultivado no interior (ori inu) de cada indivíduo do terreiro. As etapas iniciáticas marcadas pelas obrigações descritas anteriormente representam marcos neste processo de crescimento coletivo, pois nesse contexto, indivíduo e grupo

se afetam mutuamente. Aprendi com meu antigo sacerdote: “- Quando você vem ajudar na obrigação de Bori de um irmão seu e louva o Ori dele, seu Ori está sendo louvado também.”

Diversos autores fazem referência ao hálito: “Quando a sacerdotisa fala ao postulante, seu hálito lhe transmite axé.” (AUGRAS, 2008 p.66). Ou, “Recebe-se o Asê das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa, numa relação interpessoal dinâmica e viva.” (SANTOS, 1986, p.46). Ou ainda, “Logo aprendi que ali se aprende e se em-sina com muita prosa. É a fala do hálito pura para ouvidos limpos.” (MACHADO, 2013, p.31). Obviamente, por tratar-se de uma tradição oral, a palavra nos terreiros é um elemento vivo, seja em português ou ioruba, cantada ou falada, a palavra é condutora de processos de ensino e aprendizagem e carrega a transmissão dos costumes, orientações e encaminhamentos, sendo também a ponte entre passado, presente e futuro. Essa relação entre o homem e sua palavra, conforme a herdamos por meio do culto aos Orixás, remonta ao continente africano:

Nas tradições africanas – pelo menos nas que conheço e que dizem respeito a toda a região de savana ao sul do Saara – a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência. (HAMPATÉ BÂ, 1980, p. 182).

Contudo, ainda que carregada de “forças etéreas” a palavra em si não encerra um único vetor de comunicação dentro do terreiro. O conceito de oralidade agrega uma trama muito complexa de elementos sobrepostos, movimentos corporais, gestos, expressões faciais e palavras não ditas, comportamentos e atitudes, operando a partir de uma lógica própria do lugar. No dia do Orô, nascimento de Oxum, Pai Rodrigo me informou: “Oxum vai virar e depois os Orixás vão descer ao salão.” Eu, em pânico: “- E se eu não souber o que fazer?” Ele ri e me pede calma: “Hoje vai ser um Ijexá, minha filha, bem tranquilo! Depois é que Ela vai aprender a dar seu Rum.” Pergunto: “- Eu ou Ela?” Ele sorrindo: - “-As duas!”

O corpo, morada e receptáculo dos orixás, na dança ritual do candomblé não é composto por gesto individualizados, escolhidos pelo fiel, segundo sua livre criação e interpretação de movimento. Existe uma gestualidade inerente ao ritual, que é facilmente identificável, com características próprias e codificação sofisticada. Essa gestualidade pode ser entendida como um elaborado sistema de ações corporais desenvolvida ao longo dos tempos [...] “para construir um sistema mais ou menos coerente de maneiras de ser corporais” (PAVIS, 1999, p. 186). Esse conjunto de movimentos e intenções

corporais foi desenvolvido para estabelecer uma significação dependente dos mitos do orixá que está incorporando, bem como da cosmologia do candomblé. (ZENICOLA, 2014, p. 92).

O Rum consiste num momento onde, por meio dos gestos e danças, associados as cantigas e aos toques específicos dos tambores, o Orixá narra a sua mitologia. Somente para situar o leitor, eu nunca pude presenciar os atos de Oxum. Passei 12 anos “bolando” no Rum de Oxum (às vezes, antes), passava mal assistindo a vídeos pelo *You Tube*, já passei mal em toque de Ijexá na aula de dança afro, sendo assim eu tinha uma ideia muito vaga do que seria o Rum de meu Orixá. Acontece que quando descemos ao salão, havia uma Oxum em sua obrigação de 5 anos, e nós tivemos que dar o Rum. Como disse Pai Rodrigo depois: “- Oxum deu Rum completo, filha!”

Augras (2008) refere-se a um condicionamento que vai se estabelecendo por meio de treinamentos metódicos “de modo que ela entre em transe no momento desejado e em circunstâncias precisas e muito controladas.” (p. 74). Esses condicionamentos por meio de execuções consecutivas durante o período de recolhimento faz parte do processo iniciático. Porém o que pudemos vivenciar nesse momento de nascimento foi um processo que não deixa margens para dúvidas. Fomos conduzidas pelo som, pela Ekedji que faziam soar o Ajarin, pelas cantigas que os Ogan entoavam, pelo toque dos tambores, pela energia que vibrava no momento. Eu não estava inconsciente, conforme relatei anteriormente, mas também não tinha condições de racionalizar: *Ah, putz, não conheço o Rum de Oxum!* Só me sentia bem, sentia que alguma parte sabia aquilo. Uma sensação de familiaridade. Ouvi de Babá Caccioli de Ayrá:

“- A pessoa é filha de um Deus, mas a pessoa não pode manifestar aquele Deus inteiro. Daí o Babalorixá vem, fraciona o Orixá e põe uma partícula do Orixá na pessoa. No momento do Orô a pessoa pode manifestar 50 % do Orixá ou 1% do Orixá. Mas 1% do Orixá é o Orixá!” (Conversa com Babá Caccioli de Ayrá, julho de 2019).

A esse respeito tive também algumas conversas com Pai Rodrigo e Pai William enquanto estive recolhida. Relatei ao Pai Rodrigo que realmente a energia que eu havia sentido durante e depois do Orô era muito mais leve do que eu imaginara, em contraste com a tamanha era a sensação anterior de “quase morte” ante a menor aproximação do Orixá: “- Ah, mas o Orixá inteiro quase mata a pessoa, ninguém aguenta mesmo. Quem é que aguenta a força do rio?” Em outro momento pedi ao Pai William que ensinasse tudo para que não passássemos vergonha: “- É nega, mas o

bonito de ver no nascimento do Orixá não é o pé de dança, é a qualidade do transe... Tem gente que dança bem, mas o transe não tá muito firme.” Numa outra oportunidade perguntei ao Pai Rodrigo: “- O transe muda?” “- Sim filha, todos os atos feitos durante o recolhimento são para atar a força do Orixá na pessoa. Mas é natural que na obrigação de ano e nas seguintes o Orixá esteja cada vez mais firme.”

Os ritos iniciáticos que carregam o poder de plantar o Axé no interior do indivíduo, trazer o Orixá ao nascimento no yawo e fortalecer os laços que atam essas energias, a da pessoa e a do seu Orixá, também atravessa o corpo coletivo e estabelece conexões em diferentes dimensões entre o iniciado e a comunidade.

Cada vez que novos membros recebem a força sagrada na iniciação, aumenta o potencial energético de toda a comunidade. O templo cresce, fortifica-se, tornando-se cada vez mais poderoso e, por conseguinte, confere mais axé a seus membros que, em troca, vão, pela sua própria força, amplificar o potencial de energia sagrada do terreiro. (AUGRAS, 2008, p. 67).

A comunicação e partilha de axé é vivida intensamente entre os corpos dos membros da comunidade, sobretudo entre aqueles que se dispõe a trabalhar durante o rito de iniciação. No momento do Orô isso fica evidente quando o Orixá sai manifestado no corpo da pessoa para sua primeira dança e este corpo é totalmente envolvido pelo corpo das Ekedji e dos mais velhos, que os acompanham em seus primeiros passos e louvam o Orixá recém-conectado ao noviço. E enquanto houver Orixá, alguém mais velho para ensinar e alguém mais novo para aprender está assegurada a nossa continuidade.

2.7 O Candomblé da Saída

Foram dias intensos. O processo de aprendizado é algo que se absorve, mas carece ser digerido. O momento do Candomblé de Saída marca um primeiro retorno a vida social, coisa que não me causava nenhum tipo de ansiedade. Estava mesmo era com muitas saudades dos meus. Filhos, mãe, namorado, irmão. Sentia um nervosismo e uma ansiedade enorme de reencontrá-los. Eu tinha permanecido o dia todo bem quieta, conferi as minhas roupas que Mãe Mara havia carinhosamente engomado, as coisas que eu não havia nem sequer experimentado direito porque era enfiar a saia pela cabeça e começar a “passar mal”. Achei que estavam bonitas de olhar, foram feitas ao meu gosto, coisa que não é comum a todas as casas de Candomblé. Em algumas casas o noviço não

pode ver nada de seu Orixá e nenhuma de suas roupas antes de sua saída. Ali em casa eu pude escolher cuidadosamente os tecidos e os aviamentos com os quais as roupas seriam confeccionadas.

Estava quieta, mas não era possível ficar alheia a movimentação intensa. Meus mais velhos chegando e arrumando suas vestes, um burburinho que chegava do salão principal pela janelinha do chuveiro apelidado carinhosamente de “bica”. A certa altura minha irmã Mari de Oxum desceu ao salão para receber seus familiares e perguntei se os meus já haviam chegado. Ela responde que estão sentados na primeira fileira, e a ansiedade aumenta.

Minha madrinha do Catimbó e Ekedji de Oxum, Ana, me orienta para que eu me vista e espere pelo Pai Rodrigo. Assim que escutei a Avanhinha (toque de entrada e de saída do candomblé) entrei num outro modo de funcionamento. Não inconsciente, mas diferente. Fui preparada por eles com as pinturas características da saída de yawo e na hora certa do ritual fomos conduzidas por eles ao salão.

As presenças e a energia do coletivo nos envolveram, algo parecido com o dia do nascimento, mas estava tudo muito claro, iluminado. Os eventos rituais são encadeados como num fluxo contínuo, muito difícil descrevê-los. Foi uma experiência de entrega. Algum cantinho de mim pensava em todos os caminhos, alguns muito tortuosos, que nos levaram até aquele momento, mas isso era sentido como em um estado meditativo em que os pensamentos passam e vão embora.

Por dentro deste corpo que compartilhamos, eu e a partícula de Oxum em mim, passaram inúmeras sensações, ora uma quentura e uma potência, ora serenidade, e havia uma sensação de segurança e de tranquilidade durante todo o tempo. Houve somente um momento que pode ser destacado desse fluxo dos acontecimentos que foi sentir o cheiro dos meus filhos e da minha mãe. Tudo o mais fazia parte deste encadeamento.

No final da festa foram preparados os ritos finais para que pudéssemos retornar a minha casa. Eram dois corações, um deles queria permanecer ali e o outro ansiava por sentir os cheiros e os gostos familiares. Atravessamos o portão de saída com a metade da bagagem com que cheguei e a uma lista enorme de proibições. Entramos num carro de aplicativo com uma estranha sensação de fragilidade. A readaptação ao cotidiano reservaria muitos desafios, mas fomos enfrentando um a um. Houve sim um pesar da

volta, a certeza do vivido que ficou para trás. Agora há um tipo de poder, um tipo de força, algo que parece atuar em nível emocional, uma certeza de que, tal como um rio, nós passaremos.



Candomblé de Saída – Foto: Fabiana Karine

3. POR UMA EDUCAÇÃO COM DENDÊ

Em janeiro de 2009, uma indígena de 12 anos, da etnia tucano, foi picada no pé direito por uma jararaca na região do Alto Rio Negro, na fronteira do Amazonas com a Colômbia, onde não há luz elétrica nem posto médico, e a cidade mais próxima dista 14 horas de lancha. “Eu queria que ela recebesse o soro e depois fosse tratada em casa mesmo, como já fizemos com outras pessoas da tribo,” narra o pai, “mas os médicos se desesperaram e quiseram mandá-la ao hospital em Manaus.”

Armou-se aí um conflito. Internada num pronto-socorro infantil, a criança passou por cirurgias para retirar os tecidos necrosados pelo veneno da cobra, ao mesmo tempo em que a direção do hospital barrava a entrada do pajé, levado pelo pai, assim como a realização de rituais e a aplicação de ervas curativas. Mas o diagnóstico médico era pessimista: seria necessário amputar a perna da menina para evitar infecção generalizada.

Inconformados, os índios tucano recorreram à Procuradoria da República e, depois da passagem por uma casa de saúde indígena, conseguiram a internação da criança no Hospital Universitário, cujo diretor propôs a combinação do tratamento médico convencional com os rituais e ervas indígenas, ministrados pelo pajé. Em três dias de tratamento simultâneo, segundo a imprensa, a criança deixou de ter febre, e logo cresceu a pele, cobrindo os ossos do pé, antes expostos pela ferida. A amputação foi descartada.⁴³

Vivemos tempos difíceis. Um momento em que o mundo inteiro enfrenta a pandemia do novo coronavírus que já levou mais de 3 milhões de vidas, somente no Brasil este número chegou a 524 mil mortes e vem sendo atualizado diariamente numa rapidez impressionante. A velocidade de contágio e propagação geográfica do COVID-19, ainda que estejamos vivendo a era de informações globais em tempo real, tem sido marcada pelo caos social e propagação de falsas informações, sobretudo no Brasil.

Para aqueles que creem no destino, o cenário político brasileiro atual marcado por uma ideologia neo-liberal, forneceu terreno fértil não somente para a proliferação do vírus como também para um forte investimento na depreciação da ciência e ataques sistemáticos à educação em todos os níveis com base num grande projeto de privatização dos serviços públicos brasileiros. Neste contexto de vulnerabilidade aqueles que defendem a democracia e a soberania do país têm empreendido esforços inúmeros no sentido de valorizar os sistemas públicos, especialmente saúde e educação, alvos de sucessivas empreitadas de desmonte. Contudo, há nesse desmantelamento de múltiplas dimensões da vida em nossa sociedade, provocado pela ultra direita fascista, um claro jogo de forças, das quais, agentes de diferentes espaços (lugares) lutam incessantemente contra a erosão de nossas instituições, o genocídio contra indígenas e

⁴³ Revista Época, 02/03/2009, p. 75 *apud* SODRÉ, 2012, p. 22-23.

comunidades tradicionais quilombolas, as chacinas em favelas, entre diversos outros crimes, a destruição de terreiros e de suas comunidades litúrgicas.

Diante disso, compartilho a ambivalência desses escritos aos quais tenho me dedicado, apontando para a direção de uma educação que se pretende emancipadora, reconhecendo as múltiplas “caras” de um projeto colonial que se encontra em plena efervescência e, antes de tudo, argumentando em favor da democracia e de uma educação pública que vise à formação de novos seres, que se reinvente e se reencante, assumindo plenamente seu potencial latente na construção daquilo que podemos vir a ser. Trata-se antes, de questionar a monologia ideológica padrão da Modernidade entendendo que existe a premência de nos reposicionarmos diante de injustiças históricas e cognitivas as quais temos sido submetidos há séculos pela agenda colonial. Esse epistemicídio, apontado por Sueli Carneiro (2005), nos levou a destruição de nossas ontologias e nos inseriu num mundo cuja negação da humanidade dos negros e indígenas tem sido mote principal da retórica do ocidente na construção da dinâmica da dominação.

A estória compartilhada por Sodré (2012) complementa o tom refutável daquilo que se ambiciona único, contudo, negar os caminhos percorridos pela cultura ocidental nos últimos séculos seria incorrer nos mesmos erros do colonizador. Proponho suscitar, a partir do diálogo com meus “mais velhos” neste terreno que entendo como um lugar de descolonizar a educação, um espaço onde seja possível questionar tudo aquilo que se coloca como certeza ou como imposição. Eu diria uma Educação com Dendê fazendo alusão ao azeite de dendê, óleo extraído do fruto do dendezeiro⁴⁴. Sua presença é extremamente importante na culinária sagrada dos terreiros, sendo inclusive conhecido como “sangue vegetal” entre os candomblecistas. Seu sabor marcante alcançou um vasto repertório de pratos da culinária brasileira e é muito comumente citado no linguajar do povo de terreiro como sinônimo de temperar, aquecer ou dar sabor: “- Aquela pessoa não tem dendê,” referindo-se a uma pessoa “sem graça” ou sem energia, ou então, “A Roda de Samba tava cheia de dendê!” Portanto, pensar uma educação com

⁴⁴ Árvore sagrada importada do continente africano cujas folhas servem para fazer o mariwô, cortinas sagradas colocadas às portas dos terreiros, com finalidade de apartar o profano e resguardar o espaço sagrado. O óleo extraído de seus frutos possui cor avermelhada e é amplamente utilizado em comidas rituais, oferendas, ebós, entre outros, e é reconhecido por ser uma substância que contém em si o potencial de realização. . No Brasil e no mundo o dendê tem sido amplamente utilizado pela indústria dos cosméticos, sendo sua principal atividade nos dias de hoje, superando o uso na culinária. Contudo sua importância nas comunidades litúrgicas é essencial.

dendê, implica negociar o equilíbrio proporcionado por tal substância nos rituais e na vida das pessoas. O Dendê aquece, esfria, faz deslizar, cria sabores, cheiros, aproxima, afasta, é potente e dinâmico. Colocar dendê na educação propõe pensarmos alternativas de nos reenergizarmos ante a luta, preenchendo esse corpo coletivo de Axé.

3.1 As lógicas do projeto

Primeiro, sequestra eles, rouba eles

Mente sobre eles, nega o deus deles

Ofende, separa eles

Se algum sonho ousa correr, cê para ele

E manda eles debater com a bala que vara eles.⁴⁵

O trecho da música Ismália do rapper Emicida faz parte do disco *Amarelo*, lançado em 2019. Na mesma direção em que Fannon (1968) denunciou as lógicas que operam a violência do projeto colonial e suas múltiplas formas de ataque aos corpos negros - o corpo é o primeiro lugar de ataque, o poema aponta também para o ataque contra a subjetividade desses corpos, quando se refere à negação da possibilidade de sonhos e de diálogo. O disco deu origem a um documentário de mesmo título lançado em dezembro de 2020 pela Netflix⁴⁶. Este filme traz a narrativa da trajetória de vida de Emicida, paralelamente à história da população negra no Brasil, entremeada por momentos de seu show homônimo realizado no Teatro Municipal de São Paulo. O rapper se refere ao mesmo como um experimento social. Fato é que no auge da pandemia, momento de fragilidade e instabilidade emocional de tantos de nós diante da imposição a um isolamento social que já durava nove meses, num contexto político de precarização da vida, desmonte de serviços públicos e desmoralização das ciências e do conhecimento e, principalmente diante da possibilidade da morte, *Amarelo* “caiu como uma bomba”. Muitos de nós fomos arrebatados por suas palavras e imagens, e o sample da canção “Sujeito de Sorte” de Belchior com letra de Emicida e participação de Pablo Vittar e Majur, tornou-se um hino, tamanha sua capacidade de síntese:

⁴⁵ Trecho da canção Ismália que integra o documentário *Amarelo* de Emicida (2020).

⁴⁶ A Netflix é um sistema de streaming por assinatura que dá acesso a filmes, séries e documentários a partir de um aparelho com conexão à internet.

Presentemente eu posso me considerar um sujeito de sorte
 Porque apesar de muito moço me sinto são e salvo e forte
 E tenho comigo pensado deus é brasileiro e anda do meu lado
 E assim já não posso sofrer no ano passado
 Tenho sangrado demais, tenho chorado pra cachorro
 Ano passado eu morri, mas esse ano eu não morro.
 (BELCHIOR, 1973 *apud* EMICIDA, 2019).

Essa obra elaborada a partir do sample da composição de Belchior, feita no período da ditadura militar, despertou em nós um sentimento profundo de coautoria e foi capaz de atravessar esse momento histórico-social como um manifesto contra hegemônico, um sujeito de sorte avesso ao ‘sujeito universal’ que é homem, ocidental, branco, civilizado, adulto, heterossexual, e culturalmente cristão, ainda que seja ateu. (NOGUERA, 2019, p.23).

Amarelo penetrou meu campo de pesquisa trazendo incontáveis camadas de cismas. Houve uma identificação imediata com o fato de se tratar de uma auto etnografia e uma constatação do poder da arte, aqui representada pela música, que é meu principal ofício, em sua atuação direta na subjetividade humana. A antropóloga Marilyn Strathern (2014), em “os limites da autoantropologia”, nos alerta dos perigos de se produzir etnografias “em casa” e os dilemas impostos por tais produções. Em seu alerta, descreve as implicações destes lugares de *insider* em campo e de pesquisador, problematizando esta equação em que a proximidade com os sujeitos e com a própria pesquisa se confundem ou podem se confundir. Ao mesmo tempo, a autora questiona o resultado de etnografias “em casa” ou “longe de casa”, indicando que as produções tanto de *insiders* ou vice-versa, quando levadas a sério, permitem vislumbrar os caminhos trilhados pelos seus pesquisadores e a relação construída durante a pesquisa. Foi assim que me senti durante a pesquisa, tocada pela minha relação com o campo e sendo atravessada por produções como as de Emicida, por conta da minha história na música e conhecendo as lógicas de poder que operam também neste campo. Neste sentido, compartilho as reflexões e reverberações que emergiram a partir deste trabalho. Amarelo penetra simultaneamente em dois espaços de poder: o palco do Teatro Municipal de São Paulo e a Netflix, espaços reconhecidos como ícones da exclusão. Narra a história do negro e de sua importância no erguimento da cidade de São Paulo,

apresentando a trajetória de luta dos movimentos negros brasileiros e tensionado a hegemonia masculina no *rap*.

O *rapper* afirma em uma entrevista sobre seu documentário que se hoje é possível existir um movimento cultural relevante “ele é consequência das ideias, das construções e das existências que vieram antes de nós”⁴⁷, referindo-se à luta histórica dos movimentos negros brasileiros. A respeito de seu trabalho afirma que não é uma carreira, mas uma causa: “- De que vale a minha liberdade se ela também não vai anistiar todas as pessoas que morreram calada?” Sua fala partilha ao mesmo tempo as noções de ancestralidade e coletividade presentes, como vimos, também nas lógicas que organizam a educação nos terreiros.

Trago o Amarelo de Emicida para me ajudar a aprofundar algumas questões relativas a educação, não aquela a qual Rufino (2019) menciona como uma “agenda curricular do estado colonial brasileiro”, mas sim como um devir, uma ampla dimensão constitutiva da formação de novos seres em seus mais diversos posicionamentos perante o mundo. E por meio da poética de Emicida me pergunto: “- Como seríamos como sociedade se nos tivessem contado outras histórias?”

3.2 Territórios de disputa

Um dos primeiros pontos a se considerar a respeito de uma educação emancipadora é a impossibilidade de avançarmos sem que se faça uma leitura crítica da realidade brasileira. Essa enunciação crítica pressupõe o reconhecimento da necessidade de descolonização de uma lógica vigente, implica em compreendermos que o processo colonial, assentado na ideia de raça⁴⁸, forjou uma enorme capacidade de fabricar e radicalizar diferenças, e o que se entendeu como projeto de expansão colonial fortemente marcado por violência física, extermínio, exploração predatória, produziu também tentativas brutais de impor um sistema de pensamento que se acreditava universal:

⁴⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8hCPCw8663I>.

⁴⁸ Raça é um conceito em constante mudança, em movimento e fundamental à compreensão das questões raciais brasileiras. Para um aprofundamento maior neste tema, é importante destacar autores como Kabenguele Munanga, Andreas Hoffbauer, Abdias Nascimento, Lelia Gonzalez, Sueli Carneiro e Beatriz Nascimento, entre outras, que desenvolveram suas pesquisas tendo o conceito como baliza de suas análises.

Descolonizar o processo educacional significa liberá-lo, ou emancipá-lo, do monismo ocidentalista que reduz todas as possibilidades de saber e de enunciação da verdade à dinâmica cultural de um centro, bem sintetizado na expressão “pan-Europa”. Esse movimento traz consigo igualmente a descolonização da crítica, ou seja, a desconstrução da crença intelectualista de que a consciência crítica é apanágio exclusivo do letrado ou de que caberia a este último iluminar criticamente o Outro. [...] A propósito do epistemicídio (semiocídio, etnocídio são variações terminológicas admissíveis), um ato paradigmático é o do inquisidor espanhol Juan Zumárraga, bispo do México que, em 1529, mandou reunir o que restara dos acervos confiscados dos astecas, assim como toda a biblioteca de Anahuac, e pôr fogo em tudo na praça do mercado de Tlaltelolco. Demorou três dias para que o incêndio consumisse sete milênios de uma outra história civilizatória. (SODRÉ, 2012, p.20).

Os investimentos contra culturas alheias ao monismo europeu permanecem latentes nas sociedades colonizadas, é preciso que se reconheça. Em dezembro passado Emicida (2019) cantava a mesma história no Teatro Municipal de São Paulo: “Mente sobre eles / Nega o deus deles / Se algum sonho ousa correr, cê para ele / E manda eles debater com a bala que vara eles”. É fundamental que se compreenda que para a Europa se erguer como centro do mundo empreendeu esforços contínuos no extermínio do “outro”, não só em sua versão clássica, quando se baseou na exploração predatória em suas dimensões territoriais, políticas e econômicas, como persiste hoje sob forma de um projeto de dominação, designado em alguns estudos pós-coloniais como colonialidade, atuando sobretudo na esfera cultural, negando a subjetividade ao “outro”.

Assumir que nosso tempo é um tempo de embate desloca nossas formas de pensar e de viver a realidade, ao menos tem deslocado as minhas. Reconhecer o combate às formas coloniais de opressão redimensiona nossos olhares sobre nós mesmos, sobre a sociedade em que vivemos e sobre os nossos fazeres e, assim como sugere Exú pela palavra do autor, instaura a dúvida onde haviam certezas. Há muito já havia me dado conta de que meu ofício como cantora de samba me colocava num território de disputa de poder, um espaço que é constante e sistematicamente saqueado pelo poder branco - basta ver quem são os proprietários dos redutos de samba mais conhecidos da cidade e procurar atentamente os traços de negritude dos músicos que atuam nestes locais, são raríssimas as exceções. Para avançarmos no entendimento dessas disputas é importante compreendermos que o samba constitui-se num potente espaço de militância e, tal como o espaço dos terreiros de candomblé pesquisados, um território onde se produzem e se praticam as chamadas “sabedoria de frestas” (Rufino

2019). A Roda da samba, espaço sagrado para os sambistas, tem produzido, ao longo de sua história, verdadeiros manifestos anticoloniais não somente por meio de formas poéticas singulares, como também incidindo diretamente na dimensão dos corpos que sambam.

Essas zonas de confronto e produção de outras gramáticas - rodas de samba, rodas de capoeira, xirês de candomblé, entre outros influentes espaços de cultura negra, têm engendrado novas formas resistências e enfrentamentos ao racismo que atuam diretamente na produção de novas subjetividades.

A manutenção e a sofisticação dos mecanismos de exclusão racial permanecem em nossa sociedade como um pilar fundante. E se tivessem nos contado outras histórias? Segundo a filósofa Katiuscia Ribeiro⁴⁹, cada vez que a história oficial é apresentada, ela incide sobre crianças brancas e negras criando uma realidade estética e cultural: “Estamos falando de uma realidade que também constrói uma subjetividade, e essa subjetividade constrói uma subalternidade.” É neste sentido que a educação configura-se enquanto um território de disputa que encerra o potencial transformador de realidades, potencial este com o qual as esferas de poder estão familiarizadas, haja visto os ataques constantes ao sistema educacional brasileiro (já devidamente precarizado) nos últimos dois anos de governo. Para avançarmos rumo à produção de novas formas de nos posicionarmos diante das injustiças sociais e cognitivas, a educação como um território de produção de poder precisa passar por aquilo que Rufino (2019) denomina Ebó Epistemológico, ou seja, engolir os referenciais dominantes e cruzá-los a outros para criar algo novo. Senão correremos os riscos de retroalimentar o comportamento colonial negando as possibilidades de erguimento de novos seres.

3.3 Levantes e Sabedorias de Frestas

As sabedorias de frestas, encarnadas e enunciadas pelos corpos transgressores e resilientes, sempre estiveram daqueles que as souberam reivindicar. (...) Os conhecimentos vagueiam o mundo para baixar nos corpos e avivar os seres. Os conhecimentos são como orixás, forças cósmicas que montam nos suportes corporais, que são feitos cavalos de santo; os saberes, uma vez incorporados, narram o mundo através da poesia, reinventando a vida enquanto possibilidade. Assim, ato

⁴⁹ Entrevista ao Programa Papo de Segunda do Canal GNT em 03/12/20.

meu ponto: a problemática do saber é imanente à vida, às existências em sua diversidade. (RUFINO, 2019, p. 9).

Em junho de 2020, as novas formas de interação permitiram que eu participasse do I Colóquio Latino-Americano sobre Insurgências Decoloniais, Psicologia e os Povos Tradicionais, realizado pela Faculdade Luciano Feijó sediada em Sobral/CE. Foram três dias de intensas atividades remotas que reuniram lideranças religiosas e de povos tradicionais, pesquisadores e professores de todo o Brasil. Muitas das questões suscitadas neste evento me permitiram refletir sobre a temática aqui tratada. Em primeiro plano, a oportunidade vivenciar um momento em que o universo acadêmico se abre às vozes tradicionais que falam de outros saberes para um debate horizontal em busca da produção de algo novo representou a síntese do que eu gostaria de traduzir aqui.

Conforme descrevi anteriormente, meu campo já havia sido atravessado por Exú por meio do trabalho de Luiz Rufino, professor da UERJ, a quem o Orixá encantou a palavra, tanto a escrita, quanto a falada. Compondo uma das mesas neste referido evento, Rufino lança uma provocação: “Enquanto houver um ebó arriado numa encruzilhada, é prova de que o projeto colonial não se sagrou vencedor!” Pedagogia das Encruzilhadas⁵⁰ tem me assistido em minhas reflexões e segue reverberando nos meus escritos e em mim.

Do interior desses espaços potencialmente transformadores onde se produzem e se praticam as sabedorias ligadas à nossa ancestralidade, as sabedorias de frestas que atravessaram todo o processo de colonização preservando sua potência, têm se erguido vozes e movimentos considerados aqui como levantes anti coloniais, penetrando espaços outrora negados. Vozes como a de Mestre Antonio Bispo que insurge do interior do Quilombo Saco Costume no Piauí compartilhando saberes poéticos, políticos e filosóficos das comunidades quilombolas.

Mestre Bispo explica que seu título lhe atribui o cargo de guardião das sabedorias e que o mesmo só é concedido a partir do reconhecimento da comunidade. No encontro "Formação Transversal em Saberes Tradicionais" sua fala reafirma o histórico de uma luta que ele denomina contra-colonizadora, " - Quem fica dizendo que nós perdêmo é quem perdeu!" - referindo-se ao embate colonial.

⁵⁰ Rufino (2019).

Se um assistente social, um cientista político, um desse povo sintético que acha que é cientista for na casa de Naldo, vai achar que Naldo tá na situação de insegurança social, que Naldo é um cara pobre. (...) Comé que Naldo, esse Naldo, ceis acham qui esse minino é pobre? O Mestre Naldo é um cara pobre? Comé qui um cara desse pode ser pobre? Só numa mente sintética, numa mente morta, limitada. Que mede a riqueza pelos mortos, mede a riqueza pelas estruturas de concreto, mede as riquezas pelas estruturas metálicas (apontando para um dos prédios da UFMG), mede a riqueza pelas estruturas sintéticas, mas não mede a riqueza pelas estruturas vivas! Então, se você não mede a riqueza pelas estruturas vivas, essa medida não nos mede. Essa que é a grande diferença! (Antonio Bispo dos Santos, junho/2020).⁵¹

A fala de Mestre Bispo era direcionada a um grupo de alunos dispostos em círculo a sua volta, num pátio externo da universidade. Se, conforme ele, a régua do colonizador não nos mede, é preciso então que façamos o exercício de compreendermos aquilo que nos mantém, enquanto sociedade, aprisionados numa lógica explicativa de mundo que se crê única. A palavra viva encarnada pelo Mestre tem a potência de sobrepujar os escritos e reflexões teóricas sobre a questão racial no Brasil porque ela está imantada de axé, Esse algo que é comum à cultura afro-brasileira e que tem a oralidade como o vetor de sabedoria ancestral. Mais adiante Antonio Bispo acrescenta:

Eles morrem de inveja da gente porque eles só dançam na vertical, ou daqui pra lá ou de lá pra cá. É de lascá porque eles não sabem dançar rodando, bonito. Se eles arrodeia, arrodeia assim sem jeito. E o corpo deles é reto, ele não sabe um molejo, não tem dengo, tem até medo de dengá, sabe? Então esse povo é o povo que tá dizendo que nós perdêmo. ⁵²

Neste trecho de sua fala é possível verificar o um deslocamento da noção de oralidade, tal qual se observa no terreiro, demonstrando que a cisão ocidental corpo, mente e espírito não faz nenhum sentido dentro desse sistema de valores, afinal um corpo reto que não sabe um molejo e não sabe um dengo é um corpo desprovido de certo tipo de inteligência, um corpo desprovido de axé, desenergizado. Em seguida, indo ao encontro dos fundamentos praticados dentro dos terreiros de candomblé, seus argumentos sobre os costumes alimentares quilombola elucidam questões que têm sido um dos principais alvos de ataque aos cultos afro-brasileiros:

Quem tá em crise é eles! A carne que tá podre é a carne dos frigorífico, as carne de meu chiqueiro não tão podre, não! Porque nós guarda nossas carne é na mata, não é na geladeira. Porque lá na mata ela rende, lá na mata ela aumenta. Eles tão comendo carne podre e nós comêmo fresquinha, com sangue.

⁵¹ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=y3aCjFO7rNE>.

⁵² Idem a nota 8.

Aí eles diz que nós são perverso? Perverso é eles qui mata é guarda. Não aproveita e deixa apodrecer, aí é perversidade! Porque se a gente mata e come na hora a gente só incorporou aquela vida, ela só movimentou.⁵³

A possibilidade de ouvir vozes como as de Mestre Bispo e Mestre Naldo, do Quilombo Custaneira também localizado no Piauí, compartilhando alguns conhecimentos praticados no interior de suas comunidades num evento acadêmico promovido pela UFMG, sinalizam importantes levantes anticoloniais. Na aula de Mestre Naldo era possível observar os diversos corpos ali presentes, brancos e negros, em busca de uma sabedoria perdida. Um movimento que é considerado aqui, no âmbito desse trabalho, de fundamental relevância, um contra fluxo necessário para que se minimizem os estragos impostos nos últimos séculos, na medida em que apontam que é preciso se buscar novas formas de educar que perpassem outras gramáticas e encarne novos saberes.

Uma questão importante apontada por Sodré (2012) diz respeito às possibilidades de sermos atingidos diretamente em nossas subjetividades, por meio de uma educação para o sensível, referindo-se ao Campo da Estética. Argumenta em favor da televisão e de meios digitais como ferramentas tecnológicas com amplo poder de sedução, persuasão e competência para introduzir a esta lógica do sensível e que, o Campo da Educação deve usufruir desse potencial de despertar sensibilidades. “O racismo não pode ser vencido com argumentos. Na prática não funciona porque, sensivelmente, ninguém muda.”⁵⁴ Nesta direção é possível considerar que as variadas formas de produção de cultura negra, uma vez que ampliadas para além de seu contexto de origem, podem incidir na sociedade como movimentos descolonizadores na medida em que operam dentro da lógica do sensível.

O carnaval, como uma dessas manifestações capazes de atuar no campo das sensibilidades produzindo mundos, universos cuja vida cria e recria, por meio das sonoridades, das batidas, das batucadas, das narrativas dos sambas cantados na avenida, outras histórias sobre nós mesmos, incita a reflexão e por vezes nos leva também aos confins da história tradicional. O carnaval é, sobretudo, uma forma de narrar o mundo por meio do corpo, das narrativas dos corpos negros a sambar. (Silva, 2017). Desta forma, destaco outro dos levantes que presenciei neste período de pesquisa aconteceu

⁵³ Idem nota 8.

⁵⁴ Entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JrmmExBUxyQ&t=3683s>.

durante o Carnaval de 2019, dois meses após a posse do atual governo cujas declarações de cunho racista marcaram não somente a campanha para a eleição presidencial como tem se tornado políticas públicas:

Presidente protagonizou 25% dos episódios e, com o aval do STF, insiste em medir negros em “arrobas”; levantamento da Conaq lembra que ele se referiu a terras indígenas e quilombos como lugares isolados do que considera “o Brasil de verdade”⁵⁵

As declarações discriminatórias do presidente se apoiam em artifícios antigos do preconceito racial e impactam concretamente a vida de negros e quilombolas brasileiros⁵⁶

NÃO SE TRATA APENAS DE UM DISCURSO, UMA ‘PIADA DE BOM HUMOR’: O RACISMO DE BOLSONARO SE TORNOU POLÍTICA PÚBLICA COLOCADA EM PRÁTICA LOGO NO SEU PRIMEIRO ANO DE GOVERNO⁵⁷

Neste contexto político, duas Escolas de Samba protagonizaram no carnaval do Rio de Janeiro, a Mangueira e a Paraíso do Tuiuti, sagrando-se campeã e vice-campeã respectivamente, num manifesto anticolonial apoteótico que levou a Marquês de Sapucaí duras críticas ao sistema por meio de um espetáculo de múltiplas camadas de significados expressas nos corpos, na música, nos figurinos, alegorias e em todo o conjunto da *performance* apresentada.

O samba da Mangueira, intitulado História para Ninar Gente Grande, dos compositores Deivid Domênico, Tomaz Miranda, Silvio Mama, Márcio Bola, Ronie Oliveira e Danilo Firmino, ajudou a escola a conquistar o título de campeã. Conhecido como o samba da Marielle, vereadora assassinada no Rio de Janeiro em março de 2018, essa canção vestiu o enredo da escola reivindicando “a história que história não conta”, “os versos que o livro apagou”, fazendo desfilar pela avenida alguns dos diversos personagens que a história oficial tem procurado invisibilizar ao longo dos séculos:

Mangueira, tira a poeira dos porões
Ô, abre alas pros teus heróis de barracões
Dos Brasis que se faz um país de Lecis, Jamelões
São verde e rosa, as multidões

⁵⁵ Fonte: <https://deolhonosruralistas.com.br/2020/11/20/coordenacao-quilombola-mapeia-49-declaracoes-racistas-de-bolsonaro-e-sua-trupe>.

⁵⁶ Fonte: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2020/O-racismo-de-Jair-Bolsonaro-origens-e-consequ%C3%Aancias>.

⁵⁷ Idem nota 13.

Brasil, meu nego
Deixa eu te contar
A história que a história não conta
O avesso do mesmo lugar
Na luta é que a gente se encontra

Brasil, meu dengo
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não está no retrato

Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de cariri
Não veio do céu
Nem das mãos de Isabel
A liberdade é um dragão no mar de Aracati

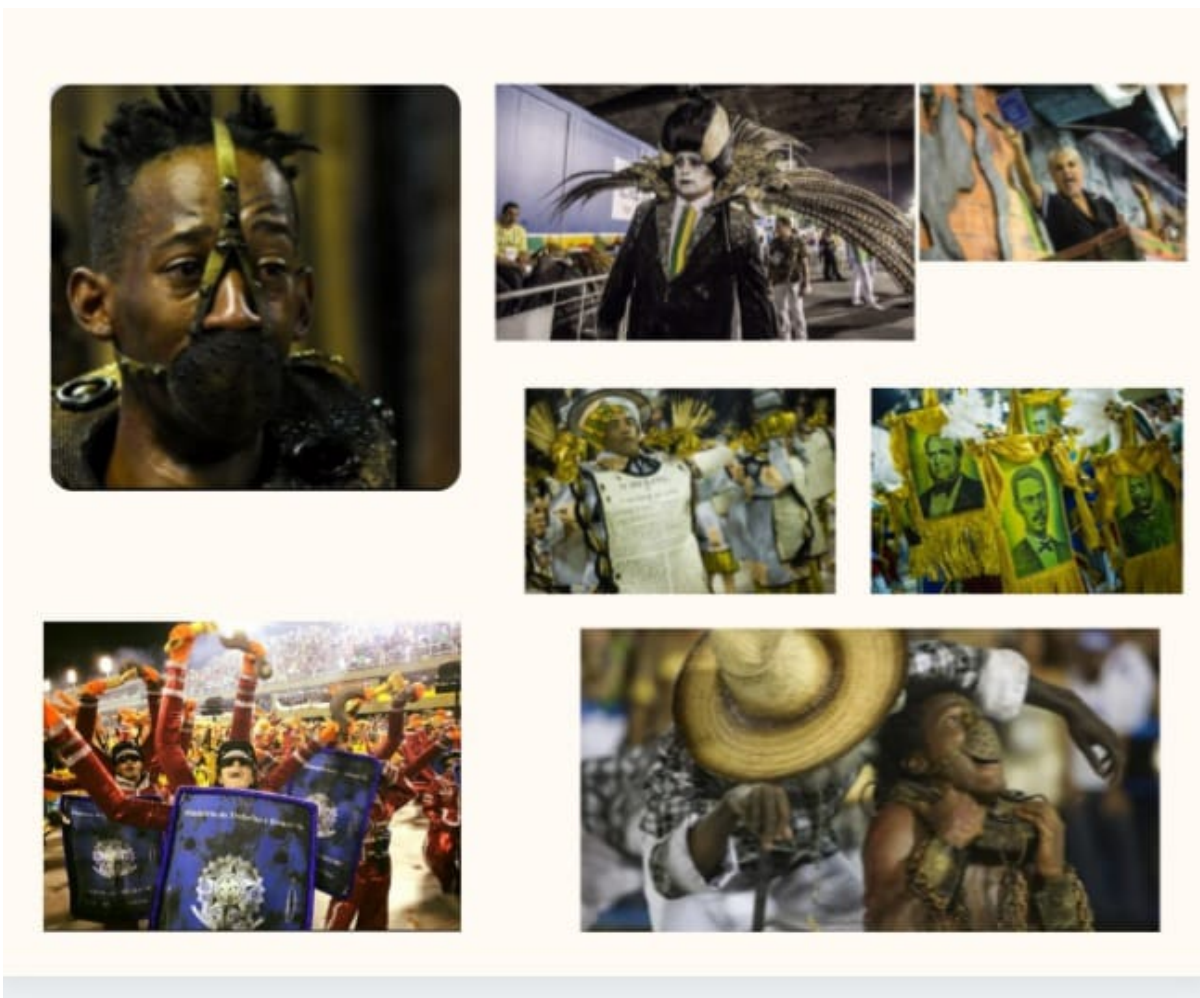
Salve os caboclos de julho
Quem foi de aço nos anos de chumbo
Brasil, chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês⁵⁸

A escola vice-campeã levou para a avenida um enredo sobre os 130 anos da Lei Áurea questionando, por meio de sua *performance* se, de fato, está extinta a escravidão no país. Mais uma vez a cultura negra, aqui representada por meio do samba, mais precisamente o samba-enredo, forma musical que o samba assumiu para vestir o espetáculo do carnaval, demonstra que vivemos o embate colonial e, novamente por meio de sua habilidade em traduzir a exclusão em poética, levanta-se:

Meu Deus, meu Deus
Se eu chorar não leve a mal
Pela luz do candeeiro
Liberte o cativo social⁵⁹

⁵⁸ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=JMSBisBYhOE>.

⁵⁹ Trecho do Samba-enredo composto por Cláudio Russo, Moacyr Luz, Dona Zezé, Jurandir e Aníbal para o carnaval de 2019.



Imagens do Desfile da Escola de Samba Paraíso do Tuiuti – Carnaval de 2019⁶⁰

As sabedorias de frestas (RUFINO, 2019) encarnadas pelos corpos transgressores e resilientes, do interior das comunidades e contextos culturais das quais emergem, têm insurgido com cada vez mais força e ocupado espaços outrora vetados. Imantadas de axé, sua potencialidade de alcançar e sensibilizar outras subjetividades através de uma narrativa poética, mesmo quando crítica, aponta para novas possibilidades de reinvenção da vida. Talvez resida aí a viabilidade de nos contarmos outras histórias e, enquanto persiste o embate colonial, contarmos a mesma história de formas mais inventivas.

Em luxuosos transatlânticos

Os negros vinham da África para o Brasil

⁶⁰ Imagens disponíveis em <https://noticias.uol.com.br/carnaval/2019/noticias/redacao/2019/03/05/paraíso-do-tuiuti-lembra-bode-ioio-e-promete-mais-um-desfile-polemico.htm>.

Gozando de mordomias faraônicas
 Chegavam aqui com ar fagueiro e juvenil
 E mal desembarcavam lá no porto
 Com todo conforto
 Em luxuosas senzalas iam se hospedar
 Tratados a pão-de-ló, comendo do bom e do melhor
 Levavam a vida a cantar
 Lalaiá laiá, lalaiá laiá, laiá, laiá, laiá
 Nos campos e nas cidades
 Nos tempos que não voltam mais
 Reinava a mais perfeita harmonia
 Tudo era alegria, amor, carinho e paz
 Até que exóticas ideologias fizeram o cativo acabar
 Mas a índole mansa e pacífica
 Dessa gente magnífica fez o negro se recuperar
 Hoje no Brasil da liberdade
 Onde tudo é igualdade
 Sem distinção de raça e nem de cor
 O negro agradecido ergue aos céus o seu louvor
 Ô ô ô ô! Ai que saudades dos carinhos do feitor
 (Obrigado Isabel)⁶¹

3.4 Há diversidade na Escola?

O tema da diversidade tem sua origem na pluralidade cultural que constitui a população brasileira e expressa-se por meio de desigualdades, tensões e conflitos sociais, refletindo-se no contexto da educação brasileira. A instituição escolar

⁶¹ Luxuosos Transatlânticos – Samba de Nei Lopes e Claudio Jorge, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=uWc4BkU293w>.

representa, em nossa sociedade, o mais importante espaço de construção de sociabilidades na infância. De acordo com Freitas (2016)

Em nossa sociedade, infância e escolaridade tornaram-se quase sinônimos. A escola, como instituição, projetou-se nos últimos dois séculos como uma estrutura configuradora do que consideramos ser a experiência central da criança no transcorrer da infância. Uso aqui a palavra configuradora porque nós chegamos a afirmar, por exemplo, que sem a escola não tem infância. Ou seja, com a escola nós produzimos a infância contemporânea, não somente com a escola, mas muito com ela. (FREITAS, 2016, p. 29).

Assumir o papel fundamental da escola na formação da infância contemporânea exigiria que repensássemos o grande potencial deste espaço escolar para atender a complexidade sociocultural a partir de uma educação plural e comprometida com valores voltados para a construção e o exercício da cidadania numa sociedade democrática. Contudo, contrariando sua potencialidade, a escola segue produzindo e perpetuando desigualdades.

Este mesmo autor chama a atenção para o fato de que as vivências em sala de aula possuem a força simbólica de produzir representações coletivas que reificam nossas relações sociais caracterizando-se como um espaço que tem como premissa a busca por homogeneidade (de ritmo, de idade, etc.) e simultaneidade no que se refere aos rituais de aprendizagem, acarretando uma acentuada comparação entre pares. Usando uma orquestra como metáfora o autor, cujo foco consiste na perspectiva do aluno incluído na educação básica, sugere que este aluno seria aquele que destoa do todo por diversos motivos, dentre eles a sobreposição de diferentes tipos de vulnerabilidades tanto físicas quanto sociais. Entretanto, assinala que uma orquestra, ao contrário de buscar a homogeneidade, só funciona a partir das diferenças trabalhando numa lógica de complementaridade. (FREITAS, 2016, p. 33 e 34).

Pensando-se pelo prisma das diferenças étnicas ou questões étnico-raciais com as quais a escola tem lidado desde a obrigatoriedade do ensino público, o quadro que se apresenta é igualmente complexo. Para a filósofa Nancy Fraser (2006), o paradigma racial é bivalente por agregar tanto um quadro de injustiça econômica quanto cultural ou simbólica, o que insere esses sujeitos, crianças negras em idade escolar, em situação de vulnerabilidades sociais sobrepostas. Deste modo, para além dos riscos concretos determinados pela situação de pobreza, escassez de recursos, de alimentos, de segurança, entre outros à que são submetidos, estão cotidianamente expostos à violência simbólica característica da injustiça cultural,

Seus exemplos incluem a dominação cultural (ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados à outra cultura alheios e/ou hostis à sua própria); o ocultamento (tornar-se invisível para efeito das práticas comunicativas, interpretativas e representacionais autorizadas pela própria cultura); e o desrespeito (ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana). (FRASER, 2001, p. 232).

A busca por soluções para a superação das injustiças culturais ou simbólicas estaria atrelada, segundo a autora, a um processo de mudanças que envolvesse o reconhecimento e a positivação da diversidade cultural que está colocada em nossa sociedade. (p. 232). Neste sentido, há que se reconhecer que a sociedade e o Estado brasileiro têm consciência de que as demandas da população negra precisam ser encaradas de frente.

O estabelecimento de uma agenda positiva para a população negra tem sido, historicamente, pauta de inúmeros instrumentos políticos, desde a Constituição Federal de 1988 até o recente conjunto de ações que compuseram as políticas públicas e ações afirmativas do último governo deposto pelo golpe em 2017. No decorrer da última década, enquanto o país manteve-se sob direção de um governo de inclinação popular, vimos uma série de medidas criadas em diferentes âmbitos, com o intuito de diminuir ou dizimar as desigualdades sociais e consolidar a oferta de oportunidades entre gêneros e grupos sociais e raciais. Dentre tais ações destacam-se as políticas públicas para a democratização do acesso ao ensino superior, os diversos programas sociais e, no contexto da escola, a instituição da lei 10.639/03 que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira nos níveis fundamental e médio. Todas essas medidas resultaram da luta incessante dos movimentos sociais e, particularmente, dos Movimentos Negros, sem que tenha se esgotado o processo de conflitos e ambiguidades em nossa sociedade, neste ambiente, segue-se a resistência pela democratização e o respeito à diversidade.

Em 2010 Gomes afirmava existirem ainda muitos obstáculos a serem vencidos num espaço de tensão em todos os setores sociais, sobretudo na educação. Passados 18 anos da criação da lei 10.639, em um contexto político desfavorável e oposto ao projeto de sociedade pensado no governo anterior, diante de propostas como a da bancada evangélica, “Escola sem Partido”, e a aprovação da Base Curricular Comum Nacional, o desafio de se construir uma educação antirracista e diversa encontra-se ameaçado e conta ainda com iniciativas individuais e pulverizadas no sistema de ensino como um

todo. De acordo com a educadora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, ainda hoje, é “difícil que essa seja uma política das escolas e que esta disciplina conste no plano político-pedagógico das instituições.”⁶²

Em “Algumas considerações sobre a diversidade e a identidade negra no Brasil”, Kabengele Munanga afirma que aprender a conviver com a alteridade e ensinar a viver a igualdade constitui-se no maior desafio do educador contemporâneo. Segundo ele, a educação brasileira fortalece o racismo e a exclusão, reproduzindo arquétipos europeus e reificando estereótipos que não dão conta do processo de colonização do país, retroalimentando um sistema educacional obsoleto que não confere sentido aos que dele fazem parte, ficando a mercê das querelas da discriminação e sofrendo com os resultados provenientes do racismo e do preconceito: “a questão fundamental que permanece colocada é saber como podemos combinar a igualdade com a diversidade para podermos viver harmoniosamente juntos? Não vejo outro caminho a não ser a associação da democracia política com a diversidade cultural baseadas na liberdade do sujeito.” (MUNANGA, 2003, p. 47).

Pensar numa educação que seja pautada na liberdade do sujeito parece um desafio muito distante da realidade vivida por crianças e jovens adeptos do candomblé. Buscando ampliar minhas reflexões e aproximar-me mais especificamente de meu tema de pesquisa, parto do entendimento de que o candomblé, assim como outras manifestações religiosas de matriz africana estão para a compreensão da história e da cultura afro-brasileira como está o catolicismo está para a compreensão da Idade Média. Desta forma, reformulo a pergunta:

3.4.1 Há Diversidade Religiosa na Escola?

“Eu quero ser crente. Na escola só gostam dos alunos crentes.” Tomo de empréstimo uma frase relatada à pesquisadora Stela Guedes Caputo (2012) por uma das crianças de candomblé que fizeram parte de sua pesquisa, realizada no Estado do Rio de Janeiro, a fim de introduzir alguns apontamentos sobre a questão da diversidade na escola. Cabe fazermos uma reflexão sincera sobre como a escola formal tem se portado diante do desafio de assimilar diferentes culturas religiosas e sobre como essas crianças se sentem e se comportam no contexto escolar. A autora afirma que a menina em

⁶² Entrevista disponível em www.brasildefato.com.br, 08/01/2017.

questão, aos 7 anos de idade, neta de uma *Iyalorixá*, foi apontada por Yansã⁶³ como sucessora da avó, o que lhe conferia grande prestígio em sua comunidade religiosa. No entanto relata que, na escola, sentia vergonha de sua fé e gostaria de mudar sua religião para sentir-se aceita por professores e colegas de escola. (CAPUTO, 2012, p. 197).

A referida pesquisa apresenta ainda o depoimento de uma avó cujos netos de 12 e 13 anos, ambos praticantes do candomblé, tiveram que mudar da escola em que estudavam por conta de agressões que sofriam por parte de uma professora de religião evangélica. Segundo a avó, a professora “passava óleo ungido na testa dos alunos para que todos ficassem mais tranquilos e para tirar o Diabo de quem fosse do candomblé.” (p.198). Infelizmente, embora situações como esta pareçam simplesmente inacreditáveis nos dias de hoje, atos de discriminação e racismo religioso⁶⁴ se avolumam nos relatos feitos por crianças e adolescentes à autora:

Jailson dos Santos, aos 12 anos dizia: “Sou *Amúisan*, mas na escola eu não digo que sou.” Oito anos depois, ao entrevistar novamente Jailson, ele me diz que nunca se sentiu discriminado na escola, “a não ser aquele preconceito normal.” “Como assim preconceito normal?”, pergunto. “De me chamarem de macumbeiro e de acharem que macumbeiro está sempre pronto para fazer mal para alguém.” Para Jailson, “antigamente” o preconceito era maior. Pergunto como é que ele verifica isso e ele responde: “Não falo que sou do candomblé. Se ninguém souber, ninguém discrimina.” Na escola, durante toda a infância e adolescência, quando perguntavam a Jailson qual era a sua religião, ele não tinha dúvidas em responder da mesma forma que sua irmã, Joyce: “Sou católico.” A estratégia adotada pelos dois irmãos é o silêncio. Lembremos que Jailson desempenha duas importantes funções no candomblé: é *Ogan* e *Amúisan*.” (CAPUTO, 2012, p. 201).

A irmã de Jailson, Joyce, ao relatar suas dificuldades em disfarçar sua religião no ambiente escolar igualmente associa o preconceito religioso ao racial quando afirma: “as pessoas me apontavam na rua e também na escola e diziam: Isso é coisa de negro!” (CAPUTO, 2010, p. 200).

Em uma de minhas visitas à cidade de Navegantes- SC, em maio de 2018, tive a oportunidade de conversar com a pequena Maria, de 9 anos de idade, iniciada no Candomblé desde os 2 anos e filha de um Babalorixá. Ela me conta que em sua escola se reza o “Pai Nosso” todos os dias no início das aulas e ela nunca reza. Um de seus

⁶³ Yansã é a ayabá (orixá feminino) senhora dos raios e trovões. Ser apontada por este orixá significa que Yansã, quando manifestada no terreiro, indicou a pessoa para determinado posto dentro da ordenação desta tradição religiosa. Motivo de grande honra, o ato do apontamento possui um rito específico que, em geral, é muito festivo.

⁶⁴ Entendo que o preconceito religioso associado ao racial define o conceito de racismo religioso

colegas, observando-a, diz: ”-Por que você não reza?” Ela responde:” -Porque eu não sou dessa religião...” E o menino conclui: “- Então você é daquele lá de baixo!” (Provavelmente, referindo-se ao diabo). Imediatamente, a madrastra da menina, que é Ekedji e acompanhava nossa conversa, salta da cadeira em que estava sentada: “- O que você respondeu?” E Maria não responde nada para a madrastra, assim como não respondeu para o menino. Ainda não tem como se defender, não construiu argumentação.

Infância e adolescência são momentos cruciais na construção das subjetividades e estes adeptos de religiões de matriz africana, muitos deles negros, aprendem desde cedo a lidar com realidades distintas. A pequena Maria, naquela noite, recebeu de sua madrastra uma lista de argumentos que, possivelmente, mobilizará na próxima situação em que forem necessários, o que é, infelizmente, provisório e paliativo.

De fato o racismo e o preconceito que atravessam a sociedade brasileira manifestam-se por meio de inúmeros estereótipos e estigmas. De acordo com Cavalleiro (2003), antes de ingressar no ambiente escolar a criança encontra, no seio da família, uma espécie de cápsula protetora e que o reconhecimento do estigma ocorre no momento em que este indivíduo se distancia: “a criança estigmatizada, desprotegida pelo filtro familiar, ao travar contato com outras crianças, provavelmente será levada a conhecer e aprender o seu estigma, como por meio de xingamentos e ofensas atribuídas ao seu pertencimento étnico” e, acrescento, religioso. (CAVALLEIRO, 2003, p. 25).

As falas acima apresentadas apontam para uma realidade dolorosa na vida de crianças e jovens adeptos das religiões de matriz africana. A estratégia do silêncio e a busca por uma invisibilidade levam essas crianças a, cotidianamente, esconder os sinais que possam identificar sua pertença ao candomblé. Escondem suas guias e colares de contas, escondem suas curas (marcas que são feitas na pele, nos braços e em outras regiões do corpo, na ocasião da iniciação religiosa), escondem sua fé e seu orgulho. Ao se declararem católicos omitem uma violação à liberdade de professarem sua fé publicamente e ressignificam a prática secular que se convencionou a chamar de sincretismo. Lidam com a ambiguidade dos ambientes aos quais pertencem, de um lado o ambiente do terreiro que representa um espaço de acolhimento e reconexão com sua ancestralidade e de outro a escola reproduzindo padrões herdados em nosso processo

histórico, reforçando o preconceito e a discriminação e negando a laicidade do Estado brasileiro.

3.4.2 Compartilhando Possibilidades

Corroborando com o desenvolvimento das reflexões acima apresentamos outra perspectiva educacional que tornou-se realidade para crianças e educadores na cidade de Salvador (BA). Localizada na periferia da cidade, a comunidade do *Ilê Asè Opo Afonjá* abriga a Escola Municipal Eugenia Anna dos Santos que teve seu projeto pedagógico – *Irê Ayó* (Caminho da Alegria) – criado pela educadora Vanda Machado:

Para início do trabalho com o *Irê Ayó*, na Escola Eugenia Anna dos Santos, se fazia imprescindível conhecer o cotidiano da comunidade e sua relação com a história e a cultura africana e afro-brasileira. A ideia era fazer valer, desde o início, os princípios do pensamento africano enquanto forma de aprender e ensinar. Muitas eram as indagações: Como fazer para compartilhar outras histórias com as nossas educadoras? Seriam palestras? Seminários? Como é que se aprende e ensina na comunidade? Olho fora da escola e percebo vários grupos que conversam. Pessoas de idades diferentes que conversam sobre os mais diversos assuntos da própria comunidade. Criei coragem, fui me aproximando parcimoniosamente, quando ouvi uma voz no grupo: “Chegue professora. A prosa aqui está boa. Chegue. É prosa nagô. Está ouvindo?” Com certeza nada melhor podia me acontecer naquela tarde. Não tive coragem de conversar, mas escutei muito. Logo aprendi que ali se aprende e se ensina com muita prosa. É a fala do hálito pura para ouvidos limpos. Assim nasceu a ideia do texto Prosa Nagô que se transformou numa publicação que ressalta a importância de conhecer o lugar de onde se fala. (MACHADO, 2013, p.31).

A criação deste projeto pedagógico considerou as características da comunidade e encarou o desafio de preparar educadores de diferentes religiões para atuação pedagógica a partir da mitologia dos Orixás africanos. Tais mitos são trabalhados semestralmente e interdisciplinarmente em suas dimensões pedagógicas e sociológicas e, em respeito ao caráter laico da escola pública, não há a abordagem da dimensão mística. O pesquisador Ivan da Silva Poli (2014) que realizou sua pesquisa de campo na referida escola afirmou que pôde observar a atuação de uma professora de tradição islâmica e de uma professora evangélica no decorrer de seu trabalho e acrescenta

A estrutura familiar dos alunos era precária e os familiares apresentavam baixo nível de escolarização. Mas observamos que, paralelamente, a afirmação identitária e cultural deste público pôde ser reforçada, uma vez que os mitos de orixás estavam entranhados na cultura familiar e cumpriam a função de referência psíquica e social. Desse modo, ao verem o mito ser trabalhado pelas professoras, independentemente do fator religioso, sentiram-se

identificados e valorizados, criando um processo de identificação com as professoras, que se transformaram em referências de “estrutura familiar” e de escolarização. (POLI, 2014, p. 104).

Olhando para onde este trabalho aponta é possível tecer novas considerações sobre formas de se aprender e se ensinar na escola contemporânea: é possível abrir novos caminhos, movimentar velhas perspectivas, dinamizar espaços e ampliar horizontes num sistema educacional com inúmeros problemas a serem superados, mas que tem o compromisso de implementar o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira previsto pela lei 10.639/03. Ao adentrar na comunidade do *Opô Afonjá* para iniciar sua pesquisa de mestrado com as crianças de lá, a pesquisadora Vanda Machado, que não era adepta do candomblé, aguardava enquanto Mãe Stella consultava o *Ifá* (jogo de búzios) para saber se sua presença seria autorizada pelos Orixás:

Caminho aberto. Quem vai trabalhar com você? Quando quer começar? Parecia animada. Eu gosto do seu projeto, disse-me e acrescentou: Percebo que você não quer tratar nossa religião nem como desconsideração nem como fanatismo. Aqui eu não quero fanáticos; estas crianças precisam saber como viver lá fora e como ganhar a vida. (MACHADO, 2013, p. 73).

3.5 Notas por uma Educação com Dendê

Como deveria funcionar uma escola, mesmo num campo sintético, na nossa compreensão, mesmo num campo sintético? Se eu tô aqui num ensino fundamental, que é onde dô conta de falar, que é onde eu estudei, até a oitava série que é onde andei. Meu neto tá no quinto ano, só tá tirando 10 em matemática. Logo, se fosse comigo, já ia fazer um teste com esse minino, ele não ia dá mais pra fica porque tá muito fácil pra ele! Na minha compreensão devia ser assim. Comé que eu vô ficá um ano escutando o que eu já sei? Por favor, isso me adocece! Não pode nem sair, porque tem que ser linear. (Antonio Bispo dos Santos, junho de 2020).⁶⁵

O pensamento de Mestre Bispo acerca da escolarização “sintética” traz uma crítica à linearidade dos anos escolares e à distribuição dos conteúdos disciplinares. Em “Reinventando a Educação” Sodré (2012) propõe repensarmos um modelo de educação que rompa com o padrão ideológico colonizador não somente nas suas formas subjetivas, onde as diferenças são negadas e/ou invisibilizadas, mas também concretamente, nas estruturas formais clericais em que o professor, à frente da sala de

⁶⁵ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=y3aCjFO7rNE>).

aula, reproduz um modelo pautado no ensino religioso, e nas estruturas prisionais, impondo uma forma de ensino/aprendizagem que tem como premissa a imposição de uma dominação dos corpos.

O ensino gerador de possibilidades criativas de conhecimento é, em princípio, antiético a qualquer relação pedagógica baseada na arrogância autoritária do sujeito suposto do saber (o professor), em que o conhecimento é comunicado ao educando sob a forma de uma notificação judiciária. A falta de escuta ou de acolhida à inquietação do estudante, assim como a falta de respeito à diversidade de saberes dispostos no horizonte do educando é um obstáculo ao mesmo tempo técnico e ético ao advento da criatividade no interior do processo educacional. [...] O que se põe aí em crise não é propriamente a eficácia pedagógica de um projeto de capacitação técnica ou profissional, mas a insuficiente comunicação de valores e significados atinentes ao sentido da vida humana. (SODRÉ, 2012, p. 152-153).

Acrescenta ainda que o cerne da questão da educação é o professor. Para ele o professor é um iniciador, vetor fundamental na mediação entre o aluno e os saberes, sobre o qual recaem responsabilidades múltiplas na formação de novos seres e em quem se devem fazer os maiores investimentos, a escola é o professor. Reconhece que a escola, enquanto instituição, carrega potencialmente a capacidade de criar a articulação por um bem comum e, para tanto, carece de quebrar a contratualidade com a importação de modelos educacionais e se descolonizar do monologismo que a Europa nos impôs, abrindo-se para novas lógicas e saberes.

Ampliando o conceito de educação para além de uma agenda curricular, mas como um radical da própria vida, um algo que implica naquilo que podemos vir a ser, inerente à condição humana, Rufino (2019) apresenta em “Pedagogia das Encruzilhadas” um projeto de educação também vinculado a uma emergência por descolonização. Parte primeiramente em defesa de que a presença de Exu na dimensão de um saber praticado cotidianamente nas margens do Atlântico nos fala de um projeto colonial que permanece latente em nossa sociedade estruturando-se nas diversas camadas contratuais de racismo, de patriarcado, de catequese, de intervenção militar, de latifúndio, no desencantamento da vida. Reconhecida a guerra colonial, apresenta os princípios de Exu como manifestação daquilo que compreendemos como educação e, pautado nas narrativas milenares do complexo iorubá, produzindo um projeto de teoria do conhecimento que refuta o projeto colonial que nos atrela a uma única lógica

explicativa de mundo ao mesmo tempo em que inscreve Exu como fundamento e como método.

Exu, para os iorubas e em suas múltiplas faces na diáspora, fundamenta uma ética responsiva. Eleger Exu como a potência codificadora e mobilizadora de uma pedagogia da descolonização é, em suma, um ato de responsabilidade com a vida. Exu é também o primeiro a ser criado e aquele que fundamenta toda e qualquer forma de existência. Assim, compreende-se como um princípio radical que transgride as dimensões explicativas assentes no ocidente europeu, uma vez que é o elemento que versa acerca da natureza primeira dos seres. Por isso, é na emergência de um novo projeto “poético/político/ético” que a força cósmica Exu é eleita como a esfera principal. (RUFINO, 2019, p. 9).

Os fundamentos teóricos deste projeto são assentados nas múltiplas faces da força cósmica Exu: da energia de **Yangí** propõe um desvio ontológico que dá origem à reinvenção de novos seres a partir dos cacos; a **Obá Oritá Metá/ Igba Ketá**, senhor da encruzilhada de três caminhos ou senhor da terceira cabaça, atribui imprevisibilidades, possibilidades, dúvidas, inacabamento, ambivalência, coexistência e pluralismo; **Enugbarijó**, a boca que tudo come, a boca do mundo, está ligado a transformações radicais e procedimentos de encante; **Elegbara**, senhor do poder mágico, rege as potências do corpo; **Bara**, o dono do corpo, constitui-se no suporte corporal e na integralidade do ser; ao **Povo de Rua**, manifestações encarnadas das potências de Exu, confere a responsabilidade sobre os saberes fronteiriços manifestos nas práticas resilientes; a **Oloojá**, o dono do mercado, a regência da encruzilhada transatlântica.

O autor elabora, a partir desses fundamentos, uma série de conceitos que operando de forma articulada e complementar, provocam a um reposicionamento diante das injustiças sociais e cognitivas, a uma crítica à racionalidade moderna ocidental e a positivação de caminhos, por meio de um acúmulo de força vital que seja capaz de promover um encantamento dos saberes. Rufino afirma que a Pedagogia das Encruzilhadas não se trata de um projeto antiocidental, mas como um bom capoeira que é, provoca: “- Ela (a lógica ocidental) tá se dizendo única e eu digo que não! Mas não é antiocidental, ela chama o Ocidente pro jogo!”⁶⁶

⁶⁶ Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=M_DhWP0KT0w.

DANDO O TOM DE INACABAMENTO

Chamar o Ocidente “pro jogo”, conforme provocou Rufino em 2020, talvez seja também uma das cismas deste trabalho. A principal tentativa era produzir um esforço intelectual no sentido de inventariar parte da educação nos terreiros de candomblé, a partir das minhas vivências em campo e de meu próprio processo iniciático, como uma sabedoria ancestral, um saber praticado que assenta um Brasil profundo. Contudo, compreender as tantas faces do racismo e da intolerância religiosa sempre fez parte desta pesquisa de campo e de minha trajetória de vida. O que, aliás, manifestava-se como questão central no meu projeto inicial e nos primeiros encaminhamentos da pesquisa exploratória.

Buscava entender como as crianças e os jovens com os quais eu convivia no terreiro, muitos deles iniciados, portadores de cargos que lhes conferiam *status* e respeito em suas comunidades religiosas, suportavam lidar com o racismo religioso na escola. Essa foi a questão motriz de meus primeiros estudos dentro da temática da cultura religiosa afro-brasileira que permeou os caminhos da minha pesquisa exploratória. Embora o foco da pesquisa tenha mudado, a partir das contribuições da banca de qualificação da tese, promovendo um redimensionamento da pesquisa para a educação nos terreiros como tema central, essa questão seguiu como uma sombra, um “encosto” que o campo me proporcionou.

Esse “encosto” foi evocado em outros momentos como, por exemplo, quando tive que me dirigir à professora de meu filho, já na primeira série, para perguntar por que ele havia chegado em casa rezando para Jesus. Explicar que ele não conhecia Jesus, que Jesus não era conteúdo escolar, a menos que se tratasse de ensino religioso, que se fosse para falar de Jesus teria que também falar de Exu ou de Ajagunã que é o orixá dele. Questões como essa me levam a pensar que na condição de professora e de mãe terei que conviver com esse fantasma e produzir “ebós” para exorcizá-lo.

Dessas inquietações derivaram a terceira parte deste trabalho, a proposta de se pensar uma educação emancipadora, que possa se reinventar a partir da possibilidade de dialogar com múltiplos saberes, sobretudo assumindo um compromisso com a descolonização de sua agenda curricular. Convido o azeite de dendê para temperar, dar um novo sabor e reenergizar a educação trazendo para esta conversa inúmeros sujeitos

que têm se levantado em favor da urgência de se incorporar novas gramáticas, vozes portadoras de sabedorias ancestrais, artistas e mestres em seus ofícios, além de pesquisadores e intelectuais das humanidades, procurando tecer alguns desvios das coisas que se impõem como certeza e buscando em cada palavra reposicionar-me criticamente diante das injustiças históricas e cognitivas produzidas no Brasil e, mais especificamente, na educação brasileira.

Igualmente ao me lançar como turista em terras etnográficas, não mensurava os efeitos que o campo provocaria em mim. Vivi inocentemente este processo de entrega. Fui impactada pelos sujeitos, pelos seus dizeres, pelos não-dizeres, fui seduzida e seduzi, fui afetada e me deixei afetar, me perdi e me encontrei para me perder de novo. De fato não sei se consegui produzir uma etnografia, deixei fluir minha escrita, relato sincero das minhas vivências e das reflexões acerca delas assim, livremente. Fui pega de surpresa por minhas próprias palavras incontáveis vezes! Me assustei, perdi o foco, perdi a pesquisa de vista, morri e renasci com outro nome.

Ao findar os escritos aqui compartilhados vejo-me muito modificada. Sou uma versão inquieta e inconformada daquilo que fui. Eu abri uma porta e a atravessei, mas ainda não consigo digerir tudo o que vejo. Tocada por Exu, aquele que instaura dúvidas onde haviam certezas, carrego comigo agora as incertezas sobre o campo pesquisado, as minhas limitações ao discorrer sobre um processo de educação no qual recém ingressei e aponto para uma descolonização que eu própria tenho vivido dia após dia nos meus ofícios. Lembrei-me de uma estória, dessas que a gente apanha nos corredores dos terreiros, que chegam ao pé do ouvido de relance, a conversa de duas Ekedji falando de uma terceira que não estava presente, as duas rindo muito: “- Pois é, a mãe Regina me contou que na iniciação do fulano, quando ela tava descendo com ele virado no Orixá pra dar o rum, o rapaz olhou bem pra cara dela e disse: Mãe, eu tô purinho! E agora?”

REFERÊNCIAS

AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVALHO, Vânia Bezerra de. **Mestre Abdias: o último artesão do pano da costa**. Salvador, 1982.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos Terreiros e como a escola se relaciona com as crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: FAPERJ e Pallas, 2012.

CAVALLEIRO, Elaine. **Do Silêncio do Lar ao Silêncio Escolar – racismo, preconceito e discriminação na educação infantil**. São Paulo: Editora Contexto, 2003.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awô – O Mistério dos Orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **“Ser Afetado”, de Jeanne Favret-Saada**. Tradução: Paula Siqueira / Revisão: Tânia Stolze Lima.

FRASER, Nancy. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a postsocialist age. In: SEIDMAN, S., ALEXANDER, J. (Orgs). **The new social theory reader**. Londres: Routledge, 2001. p. 285 – 293. Traduzido por Julio Assis Simões – Departamento de Antropologia/ USP, 2006.

FREITAS, Marcos Cesar de. **O Aluno Incluído na Educação Básica**. São Paulo: Editora Cortez, 2016.

GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1973, p. 186 - 213).

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GOMES, Nilma Lino. Diversidade Étnico-Racial e Educação no contexto brasileiro: algumas reflexões. In: GOMES, Nilma L.(org). **Um olhar além das fronteiras – educação e relações raciais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. Tradição Viva. In: KI-ZERBO (org). **História da África Geral I. Metodologia e Pré-história da África**. São Paulo: Ed. Ática/UNESCO, 1980.

LIMA, Luís Felipe de. **Oxum: a mãe da água doce**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MACHADO, Vanda. **Pele da Cor da Noite**. Salvador: EDUFBA, 2013.

MAINARDES, Jefferson e CARVALHO, Isabel C. de Moura. Autodeclaração de princípios e de procedimentos éticos na pesquisa em Educação. In: **Associação Nacional de Pós-Graduação, Ética e Pesquisa em Educação: subsídios**. Rio de Janeiro: ANPEd, 2019.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre a diversidade e a identidade negra no Brasil. In: **Diversidade na Educação – Reflexões e Experiências**. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica, 2003.

NOGUERA, Renato. **O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé – História e ritual da nação Jêje na Bahia**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2007.

POLI, Ivan da Silva. **A Importância do Estudo das Mitologias e Gêneros Literários da Oralidade Africana e Afro-Brasileira no Contexto Educacional Brasileiro**. Dissertação (Mestrado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação da USP. São Paulo, 2014.

PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol.16, nº 47, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. (p. 201).

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Morula Editorial, 2019.

RUFINO, Luiz. Exu a boca que tudo come e tudo o que o corpo dá. In: TAVARES, J.C. (org) **Gramática das Corporeidades Afrodiaspóricas: perspectivas etnográficas**. Curitiba: Appris, 2020.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SILVA, Marcelo. **O Poder da Criação – outras histórias sobre os festivais de samba-enredo nas encruzilhadas do Sul**. Tese (Doutorado em Antropologia) Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS. Porto Alegre, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia**. São Paulo: EDUSP, 2006.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto**. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira**. [3ª Ed.] Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a Educação: diversidade, descolonização e redes**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.

STRATHERN, Marilyn. Os limites da autoantropologia. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 133-158.

ZENÍCOLA, Denise Mancebo. **Performance e Ritual: a dança das Iabás no Xirê**. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2014.



UDESC
UNIVERSIDADE
DO ESTADO DE
SANTA CATARINA



Comitê de Ética em Pesquisa
Envolvendo Seres Humanos

GABINETE DO REITOR

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O(a) senhor(a) está sendo convidado a participar de uma pesquisa de doutorado intitulada “Untó Yawô! Educação nos Terreiros de Candomblé”, que fará entrevistas e observações, tendo como objetivo investigar a educação nas comunidades de matriz africana, procurando compreender as especificidades da educação praticada neste contexto, suas formas de aprender e ensinar e as relações desta com sua visão de mundo. Serão previamente marcados a data e horário para conversas e observações utilizando entrevistas e equipamento fotográfico. Não é obrigatório responder a todas as perguntas.

O(a) Senhor(a) e seu/sua acompanhante não terão despesas e nem serão remunerados pela participação na pesquisa. Todas as despesas decorrentes de sua participação serão ressarcidas. Em caso de danos, decorrentes da pesquisa será garantida a indenização.

Os riscos destes procedimentos serão mínimos por não envolver nenhum procedimento além de conversas e observações.

A sua identidade será preservada, pois cada indivíduo será identificado por um nome fictício, caso seja esta a sua vontade.

Os benefícios e vantagens em participar deste estudo serão o de trazer ao público acadêmico a possibilidade de conhecer o universo cultural dos terreiros de candomblé e, por outro lado, proporcionar aos adeptos e praticantes ferramentas para minimizar o desconhecimento em torno de sua prática religiosa.

O(a) senhor(a) poderá se retirar do estudo a qualquer momento, sem qualquer tipo de constrangimento.

Solicitamos a sua autorização para o uso de seus dados para a produção de artigos técnicos e científicos. A sua privacidade será mantida através da não-identificação do seu nome, caso esta seja a sua vontade.

Este termo de consentimento livre e esclarecido é feito em duas vias, sendo que uma delas ficará em poder do pesquisador e outra com o sujeito participante da pesquisa.

NOME DO PESQUISADOR RESPONSÁVEL PARA CONTATO: Verônica Kimura
NÚMERO DO TELEFONE (48) 3223-7786 / (48) 99651-1452

ENDEREÇO: Servidão Luiz Pinheiro de Lima, 158/2 – Florianópolis - SC

ASSINATURA DO PESQUISADOR:

Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos – CEPSh/UDESC

Av. Madre Benvenuta, 2007 – Itacorubi – Florianópolis – SC -88035-901

Fone/Fax: (48) 3664-8084 / (48) 3664-7881 - E-mail: cepsh.reitoria@udesc.br / cepsh.udesc@gmail.com

CONEP- Comissão Nacional de Ética em Pesquisa

SRTV 701, Via W 5 Norte – lote D - Edifício PO 700, 3º andar – Asa Norte - Brasília-DF - 70719-040

Fone: (61) 3315-5878/ 5879 – E-mail: conep@saude.gov.br

TERMO DE CONSENTIMENTO

Declaro que fui informado sobre todos os procedimentos da pesquisa e, que recebi de forma clara e objetiva todas as explicações pertinentes ao projeto e, que todos os dados a meu respeito serão sigilosos. Eu compreendo que neste estudo, as medições dos experimentos/procedimentos de tratamento serão feitas em mim, e que fui informado que posso me retirar do estudo a qualquer momento.

Nome por extenso

Assinatura _____
____/____/____.

Local: _____

Data: _____



UDESC
UNIVERSIDADE
DO ESTADO DE
SANTA CATARINA



Comitê de Ética em Pesquisa
Envolvendo Seres Humanos

GABINETE DO REITOR

CONSENTIMENTO PARA FOTOGRAFIAS, VÍDEOS E GRAVAÇÕES

Permito que sejam realizadas fotografia, filmagem ou gravação de minha pessoa para fins da pesquisa científica intitulada “Untó Yawô! Educação nos Terreiros de Candomblé”, e concordo que o material e informações obtidas relacionadas à minha pessoa possam ser publicados eventos científicos ou publicações científicas. Porém, a minha pessoa não deve ser identificada por nome ou rosto em qualquer uma das vias de publicação ou uso.

As fotografias, vídeos e gravações ficarão sob a propriedade do grupo de pesquisadores pertinentes ao estudo e, sob a guarda dos mesmos.

_____, _____ de _____ de _____

Local e Data

Nome do Sujeito Pesquisado

Assinatura do Sujeito Pesquisa

