



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES – CH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

DULCE EDITE SOARES LOSS

***HUNGBÊ, UM PASSADO COMO REFERÊNCIA: NARRATIVAS E EXPERIÊNCIAS
DE ANCESTRALIDADE NAS PRÁTICAS EDUCATIVAS NO ILÊ AXÉ
OMILODÉ (JOÃO PESSOA-PB)***

**CAMPINA GRANDE - PB
2020**

DULCE EDITE SOARES LOSS

***HUNGBÊ, UM PASSADO COMO REFERÊNCIA: NARRATIVAS E EXPERIÊNCIAS
DE ANCESTRALIDADE NAS PRÁTICAS EDUCATIVAS NO ILÊ AXÉ
OMILODÉ (JOÃO PESSOA-PB)***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Campina Grande – PB, como requisito para obtenção do título de Mestre em História. Área de Concentração: História Cultural.

Linha de Pesquisa: História das Práticas Educativas.

Orientador: Prof. Dr. Matheus da Cruz e Zica.

L881h

Loss, Dulce Edite Soares.

Hungbê, um passado como referência: narrativas e experiências de ancestralidade nas práticas educativas no *Ilê Axê Omilodé* (João Pessoa-PB) / Dulce Edite Soares Loss. – Campina Grande, 2020.

249 f. : il. color.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2020.

"Orientação: Prof. Dr. Matheus da Cruz e Zica".

Referências.

1. História Cultural. 2. Práticas Educativas. 3. Candomblé. 4. Ancestralidade. 5. Saberes. I. Zica, Matheus da Cruz e. II. Título.

CDU 930.83(043)

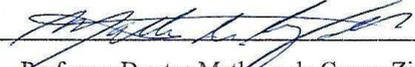
DULCE EDITE SOARES LOSS

***HUNGBÊ, UM PASSADO COMO REFERÊNCIA: NARRATIVAS E EXPERIÊNCIAS
DE ANCESTRALIDADE NAS PRÁTICAS EDUCATIVAS NO ILÊ AXÉ
OMILODÉ (JOÃO PESSOA-PB)***

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Campina Grande – PB. **Linha de Pesquisa:** História Cultural das Práticas Educativas.

Aprovada em: 02 de março de 2020.

BANCA EXAMINADORA



Professor Doutor Matheus da Cruz e Zica
Universidade Federal de Campina Grande PB (PPGH/UFCG)
Orientador



Professor Doutor Waldeci Ferreira Chagas
Universidade Estadual da Paraíba
Examinador Externo



Professor Doutor Azemar dos Santos Soares Júnior
Universidade Federal de Campina Grande PB (PPGH/UFCG)
Examinador Interno

Suplentes

Professor Doutor Patrício Carneiro Araújo
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.
Suplente externo

Professora Doutora Vivian Galdino Andrade
Universidade Federal de Campina Grande PB (PPGH/UFCG)
Suplente interno

CAMPINA GRANDE – PB
2020

Ao amigo e professor, Dr. Azemar dos Santos Soares Júnior, que acreditou na força dos meus ventos, em momentos em que nem eu acreditava, me levando a trilhar veredas significativas de um mestrado acadêmico.

AGRADECIMENTOS

“Quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens”.
(Provérbio Africano).

Eis que uma jornada se finda em nossa vida. Hora de agradecer a todos que nos ajudaram nesta longa caminhada. Ninguém faz uma dissertação de mestrado sozinho! Assim sendo, nas próximas linhas, deixamos nossos mais sinceros agradecimentos.

À nossa ancestralidade, fonte da nossa existência. Ao nosso *Ori*, cabeça, que segundo a filosofia africana, a partir do momento em que ele é escolhido para vir à Terra, não há outro rumo que não o de cumprir o determinado. E ao nosso *Orixá*, que, constantemente, quando nos colocávamos a refletir e a pensar que não conseguiríamos, em um barravento nos sussurrava: “Filha de *Oyá* enverga, mas não cai”, afastando estes pensamentos, conduzindo nossos passos na força dos seus ventos, com luz e sabedoria nesta conquista.

Ao nosso orientador, professor Dr. Matheus da Cruz e Zica, que, baseado naquilo em que acreditamos, foi o escolhido por *Oyá* para nos conduzir no mundo árduo e gratificante da pesquisa acadêmica. Foi em nosso primeiro café que a admiração e o respeito se consolidaram na condução do processo de elaboração do conhecimento científico e no encantamento de seu sorriso, que nos envolveu como uma força mágica que nos acalentou em toda nossa jornada. Obrigada, professor, pela paciência, pela compreensão, pelo espírito de solidariedade e por ser luz em nossa vida.

Aos nossos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em História Cultural, especialmente ao nosso querido professor e amigo, Dr. Iranilson Buriti, também ao professor Dr. Gervácio Aranha e à professora Dra. Vivian Galdino. Foi um privilégio conviver com vocês e receber o perfume que exalaram de seus valiosos ensinamentos.

Ao nosso querido e amigo professor, Dr. Waldeci Ferreira Chagas. Quis os ventos de *Oyá* que nos conhecêssemos. O que antes eram informações de amigos, sobre ser ele um grande e sábio homem, se tornou no espaço acadêmico uma realidade, selando uma amizade duradoura. Obrigada, professor, pelas orientações recebidas durante a atividade acadêmica e pela presença nas bancas de qualificação e defesa desta dissertação. Eterna gratidão.

Aos nossos colegas de mestrado, especialmente à querida amiga feita nesta jornada, Josélia Ramos, pela parceria, pelas risadas e longas conversas que tanto nos animaram e incentivaram neste árduo caminho. Minha eterna gratidão.

À nossa família, filhos, minha nora Paloma Gadelha e neto, que, carinhosamente, chamo de Fefoca, que muito nos apoiaram. Em especial e muito especial, ao nosso esposo Renato Loss, que com sua paciência divina, ficava horas revendo nossas escritas, escutando discorrer sobre aspectos do tema, corrigindo nosso português, ouvindo chororôs, encarando nossos destemperos frente às dificuldades, mas sempre com uma palavra de incentivo. Obrigada, meu companheiro e eterno amor.

À *Iyalorixá* Francisca das Chagas da Silva – Mãe Chaguinha, por acreditar na importância da nossa pesquisa e por contribuir, sem medir esforços, para que tudo desse certo. Dizer muito obrigada não é suficiente. *Olorum* lhe pague com bênçãos de prosperidade e saúde.

Aos filhos da casa, pela gentileza de compartilharem suas memórias coletivas conosco.

Ao *Babalorixá* Mano de *Odé*, pela compreensão diante da nossa ausência no terreiro no qual exerço um cargo nesta jornada de dois anos.

E, finalizando, um agradecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, que nos apoiou neste trabalho.

Hoje, podemos dizer, sabemos de onde viemos e para onde vamos. *Olorum Mo Dúpé!* Eu agradeço a Deus! Eu agradeço a todos vocês.

“Quando um homem morre é como se uma biblioteca inteira se incendiasse”.
(Provérbio Africano).

RESUMO

LOSS, Dulce Edite Soares. ***Hungbê, um passado como referência***: narrativas e experiências de ancestralidade nas práticas educativas no *Ilê Axé Omilodé* (João Pessoa-PB). 249 fls. Dissertação. Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Campina Grande- PB, 2020.

O *hungbê* – educação – na vida cotidiana de um terreiro de candomblé respira tradição histórica cultural africana milenar, ressignificada em terras brasileiras por processos recíprocos de ensino e aprendizagem. A ancestralidade histórica divinizada negro-africana e seus saberes, oriundos da diáspora negra, assumem significativa importância pelos valores que são manifestados no universo das práticas educativas nestes terreiros. Circulando sob diferentes nuances, elas abrangem o culto aos ancestrais, à alimentação, às músicas, às danças dos deuses referendados na mitologia africana, às vestimentas tradicionais, à simbologia dos mitos e rituais pertinentes ao culto, além do sentido da ética e da ecologia provenientes de valores civilizatórios destas tradições históricas. Diante deste cenário, a presente dissertação teve como objetivo geral analisar as práticas educativas desenvolvidas no cotidiano do terreiro estudado e o processo de construção e transmissão desses saberes culturais. O *lôcus* da pesquisa foi o *Ilê Axé Omilodé*, localizado na cidade de João Pessoa (PB). Com uma abordagem qualitativa, a pesquisa teve como base um conjunto de dados produzidos que foram interpretados, compreendidos e contextualizados. As categorias teóricas centrais utilizadas no trabalho de análise foram: Candomblé (PRANDI, 2005; VERGER, 1981); Educação (SANTOS, 2010a; BRANDÃO, 2002); Tradição (HOBBSAWM, 1997; BÂ, 1982); Oralidade (VANSINA, 1982); Memória (HALBWACHS, 2006); Cultura (GEERTZ, 1989); Cotidiano (CERTAU, 1998); Saber (MARTINIC, 1994) e Ancestralidade (LEITE, 2008). Dimensionando o terreiro como um espaço de circulação de significados, a metodologia aplicada foi a História Oral Temática, através da qual buscamos, por meio de entrevistas semiestruturadas e gravadas, o registro de testemunhos no tempo presente, transformando-os em fontes. Norteando a análise de conteúdo dessa pesquisa, com o intuito de sistematizarmos as falas, transformando-as em um documento-monumento, conforme definido pelo historiador francês Jacques Le Goff, nos valem também das noções de descrição densa de Geertz (1989), enfatizando a observação participativa como uma técnica de produção de dados e as conversas no cotidiano do terreiro de Menegon (2014), que definem espaços de terreiro como sendo privilegiados de interação social e de produção de sentidos. Conclui-se que a base fundante da cultura educativa do Candomblé nação Ketu tem na tradição, na hierarquia, na oralidade e na ancestralidade suas estruturas, evidenciando a noção de saber, tempo, experiência poder e autoridade. As práticas educativas acontecem nas relações sociais cotidianas do terreiro por meio da circularidade dos saberes ancestrais provenientes das tradições históricas desta cultura.

Palavras-chave: Ancestralidade. Candomblé. Cultura. Práticas Educativas. Saberes.

ABSTRACT

LOSS, Dulce Edite Soares. *Hungbê, the past as reference: the tales and the experience of in ancestrality the educational practices of Ilê Axé Omilodé* (João Pessoa-PB). 249 pages. Dissertation. Post-Graduation in History. Universidade Federal de Campina Grande- PB, 2020.

Hungbê - or 'education' - in the daily life of a Candomblé terreiro, breathes ancient African cultural and historical tradition resignified in Brazil by reciprocal teaching and learning processes. The divinized black-African historical ancestry and its knowledge, originating from the black diaspora, assumes significant importance due to the values that are manifested in the universe of educational practices in these terreiros. Circulating under different nuances, they cover: the cult of ancestors, the food, music and dance of the gods endorsed in African mythology, traditional clothing, the symbolism of myths and rituals relevant to the cult, and the sense of ethics and ecology that come from the civilizing values of these historical traditions. Given this scenario, the present dissertation has the general objective of analyzing the educational practices developed in the daily life of the studied terreiro and the process of building and disseminating this cultural knowledge. The locus of the research was *Ilê Axé Omilodé*, located in the city of João Pessoa (PB). Using a qualitative approach, the research is based on a set of data that was interpreted, understood and contextualized. The central theoretical body used in the analysis was: Candomblé (PRANDI, 2005; VERGER, 1981); Educação (SANTOS, 2010a; BRANDÃO, 2002); Tradição (HOBSBAWM, 1997; BÂ, 1982); Oralidade (VANSINA, 1982); Memória (HALBWACHS, 2006); Cultura (GEERTZ, 1989); Cotidiano (CERTEAU, 1998); Saber (MARTINIC, 1994) e Ancestralidade (LEITE, 2008). Dimensioning the terreiro as a space for the circulation of meaning, the methodology applied was Thematic Oral History, where we looked for witnesses' evidence in the present time by using recorded semi-structured interviews, transforming them into sources. Guiding the content analysis of this research, and in order to organize the speeches and transform them into a document-monument as defined by the French historian Jacques Le Goff, we also use the notions of dense description by Geertz (1989), emphasizing the participatory observation as a data production technique and conversations in the daily life of the Menegon terreiro (2014), which defines terreiro spaces as being privileged for social interaction and the production of meaning. The conclusion is that the foundations of the educational culture of the Candomblé nation Ketu are: tradition, hierarchy, orality and ancestry, which emphasizes the concepts of knowledge, time, experience, power and authority. Educational practices take place in the daily social relationships of the terreiro through the dissemination of ancestral knowledge from the historical traditions of this culture.

Keywords: Ancestrality. Candomblé. Culture. Educational Practices. Knowledge.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01: Iniciação no <i>Ilê Axé Omilodé</i>	59
Imagem 02: Parte frontal do <i>Ilê Axé Omilodé</i>	71
Imagem 03: Parte interna do <i>Ilê Axé Omilodé</i>	71
Imagem 04: <i>Obis</i> colhidos no <i>Ilê Axé Omilodé</i>	72
Imagem 05: Candomblé realizado no <i>Ilê Axé Odenita</i>	78
Imagem 06: <i>Egbé Omilodé</i>	89
Imagem 07: Convite Tambores da Paz - 2019.....	103
Imagem 08: Roda de diálogo - Tambores da Paz (2018).....	104
Imagem 09: Mãe Chaguinha à frente do Cortejo (2019).....	104
Imagem 10: Grande roda de tambores na Praça do Coqueiral (2018).....	105
Imagem 11: Nega <i>Nagô</i> , Ano 2013.....	107
Imagem 12: Representatividade do Movimento Negro no bloco Nega <i>Nagô</i> (2013).....	108
Imagem 13: Boneca Nega <i>Nagô</i> , Ano 2017.....	108
Imagem 14: Bloco Nega <i>Nagô</i> , Ano 2017.....	108
Imagem 15: <i>Ilú</i> : Tambor utilizado no culto ao Caboclo.....	133
Imagem 16: Representatividade dos Encantados no <i>Ilê Axé Omilodé</i>	136
Imagem 17: Logomarca do Grupo de Mulheres de Terreiro <i>Iyalodé</i>	143
Imagem 18: Ato de Rodar a Quartinha I.....	162
Imagem 19: Ato de Rodar a Quartinha II.....	162
Imagem 20: Aprendizados do toque de <i>agogô</i>	167
Imagem 21: <i>Ogan</i> Suspenso e o aprendizado do instrumento <i>agogô</i>	167
Imagem 22: Aprendizado de percussão.....	168
Imagem 23: Momentos de aprendizado.....	168
Imagem 24: Atabaques no <i>Ilê Axé Omilodé</i>	169
Imagem 25: Formação do Cortejo.....	172
Imagem 26: Formação de Roda no Salão.....	173
Imagem 27: Roda no <i>Ilê</i>	174
Imagem 28: Salão do Terreiro da Casa Branca.....	175
Imagem 29: Salão <i>Ilê Axé Omilodé</i>	176
Imagem 30: Ato do <i>Dòbálé</i>	177
Imagem 31: <i>Dòbálé</i>	178
Imagem 32: Ato do <i>Iká</i>	178

Imagem 33: <i>Iká</i>	179
Imagem 34: Ato do <i>Paó</i> que finaliza os dois movimentos.....	179
Imagem 35: Ato de Reverência na senioridade.....	180
Imagem 36: Ato de Reverência na senioridade.....	180
Imagem 37: Crianças no <i>Ilê Axé Omilodé</i>	182
Imagem 38: Ornamentação do balaio de <i>Oxum</i>	188
Imagem 39: Entrega do balaio nas águas do Rio Gramame-PB.....	188
Imagem 40: Mesa para <i>Oxum</i>	191
Imagem 41: <i>Axoxô</i> : Palha de Milho sendo desfiada.....	194
Imagem 42: <i>Axoxô</i> : prato adornado.....	194
Imagem 43: Momento de ensinamento do corte dos quiabos.....	196
Imagem 44: Vestimenta: <i>Iyalorixá Mãe Chaguinha</i>	199
Imagem 45: Vestimenta: <i>Ekede suspensa</i>	200
Imagem 46: Costuras no <i>Axé</i>	202
Imagem 47: Vestimentas previamente organizadas para uma festividade.....	203
Imagem 48: Grupo de Tambores do <i>Ilê Axé Omilodé</i>	206
Imagem 49: Rito simbólico da Água.....	207
Imagem 50: Rito simbólico do <i>Paó</i>	207
Imagem 51: Rito do <i>Atim</i>	208
Imagem 52: Aula de campo ministrada no <i>Ilê Axé Omilodé</i>	210
Imagem 53: Mãe Chaguinha, suas contas, uma identidade.....	211
Imagem 54: Mulheres de terreiro no desfile Étnico-Racial Organizado pelo Estado da Paraíba em 2010.....	214

LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Sujeitos entrevistados.....	37
Quadro 02: Palavras em <i>iorubá</i> utilizadas no cotidiano do <i>Ilê Axé Omilodé</i>	86
Quadro 03: Fundadoras do Grupo de Mulheres de Terreiro <i>Iyalodé</i> e suas áreas de atuação.....	142
Quadro 04: Membros do Grupo <i>Iyalodé</i> e suas representatividades no Conselho Municipal de João Pessoa e Estado da Paraíba.....	144

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 01: Posição ocupada pelos nossos entrevistados na hierarquia do <i>Ilê</i>	38
Gráfico 02: Mesa de <i>Oxum</i> , nomenclatura dos alimentos votivos.....	192

LISTA DE SIGLAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
FOPIR	Fórum Paraibano de Igualdade Racial
MPF	Ministério Público Federal
INTECAB	Instituto Nacional de Tradição Afro-Brasileira
CEERT	Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdade
STF	Sistema Tribunal Federal
RENAFRO	Rede Nacional Afro-Brasileira em Saúde
SEPPIR	Secretaria de Políticas Públicas de Promoção de Igualdade Racial
CEPIR	Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial
CEDM	Conselho Estadual das Mulheres
CMS	Conselho Municipal de Saúde
CONSEA	Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional da Paraíba
IESP	Instituto de Educação Superior da Paraíba

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
CAPÍTULO I - ILÊ AXÉ OMILODÉ: UMA HERANÇA AFRICANA EM TERRAS PARAIBANAS.....	42
1.1 Candomblé: reconfigurando uma África mítica.....	42
1.2 Apontamentos históricos: diáspora negra ressignificando o culto aos ancestrais, candomblé nação <i>Ketu</i>	49
1.3 Mitologia africana norteando crenças no sistema educacional ao cultos dos <i>Orixás</i>	56
1.4 O culto aos <i>Orixás</i> no <i>Ilê Axé Omilodé</i> assimilados dos dois lados do Atlântico....	63
1.5 Uma identidade social renasce perante o culto aos ancestrais no <i>Ilê Axé Omilodé</i> ...75	
1.6 Vocabulário <i>iorubá</i> , a língua do culto.....	83
CAPÍTULO II - EDUCAÇÃO E SABERES ANCESTRAIS NO COTIDIANO DO ILÊ AXÉ OMILODÉ.....	88
2.1 Traçando rotas: história da educação/cultura Afro-Brasileira.....	89
2.2 Saberes, tradição e memória: elementos basilares do candomblé.....	110
2.3 O cotidiano do <i>Ilê Axé Omilodé</i> como categoria de análise/investigação.....	129
2.4 Caboclos donos da terra no culto aos <i>Orixás</i>	132
2.5 <i>Ilê Axé Omilodé</i> e as ações políticas voltadas aos terreiros de candomblé.....	136
CAPÍTULO III - PRÁTICAS EDUCATIVAS, VIVÊNCIAS E APRENDIZADOS INERENTES AO ILÊ AXÉ OMILODÉ.....	145
3.1 Tempo, Senioridade, Hierarquia e poder nas práticas educativas do <i>Ilê Axé Omilodé</i>	146
3.2 As práticas educativas como ensino/aprendizado no cotidiano do <i>Ilê Axé Omilodé</i>	159
3.3 O ensino/aprendizado das folhas, alimentação e vestimentas no <i>Ilê Axé Omilodé</i>	183
3.4 O ensino/aprendizado transpassando os muros do <i>Ilê Axé Omilodé</i>	205
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	217
REFERÊNCIAS.....	224
FONTES ORAIS.....	233
GLOSSÁRIO.....	234
APÊNDICE A: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	239

APÊNDICE B: ROTEIRO DE ENTREVISTA.....	241
APÊNDICE C: QUADRO DOS CARGOS HIERÁRQUICOS NO <i>ILÊ AXÉ</i>	
<i>OMILODÉ</i>.....	243
ANEXO A: PARECER CONSUBSTANCIADO DA COMISSÃO DE ÉTICA EM PESQUISA (CEP).....	244
ANEXO B: TERMO DE COMPROMISSO DA PESQUISADORA.....	247
ANEXO C: TERMO DE ANUÊNCIA INSTITUCIONAL.....	248
ANEXO D: TERMO DE COMPROMISSO DE DIVULGAÇÃO DOS RESULTADOS.....	249

INTRODUÇÃO

A pesquisa, ora apresentada, está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande-UFCG, na linha de pesquisa: História Cultural das Práticas Educativas. Intitulada: *Hungbê*, um passado como referência: narrativas e experiências de ancestralidade nas práticas educativas no *Ilê Axé Omilodé* (João Pessoa-PB), a presente investigação surge da relação entre a vivência religiosa e a formação acadêmica da pesquisadora voltada à historiografia, mais precisamente, do olhar dado pela História Cultural, que abarca no seu contexto o estudo de um povo, sua linguagem, suas crenças, sensibilidades, hábitos, pensamentos, a arte e suas práticas educativas. Para fins de esclarecimento, a palavra *Hungbê* é de origem *Jeje*, povos *fons*, e designa educação de *axé* nas comunidades de terreiro e tem a pronúncia *Rumbê*.

A História Cultural, campo historiográfico que se torna preciso e evidente a partir das últimas décadas do século XX, é nossa referência para este estudo, um rico espaço para a formulação historiográfica conceitual. Herdeira da chamada Nova História, fundada em 1929, pelos historiadores Marc Bloch e Lucien Febvre, apresenta em seus objetivos uma crítica à historiografia tradicional, substituindo a História tradicional por uma história que abrange todas as atividades humanas e atinge outras áreas do conhecimento.

Para obtermos o conhecimento e a dimensão do fato no campo da história e da historiografia no decorrer do século XX, em especial no período que corresponde aos anos 30-70, é necessário que se determine o contraste com o século XIX. Neste período, os historiadores se restringiam em escrever histórias nacionais, revendo e evidenciando os heróis e seus grandes feitos, uma história vista de cima, com objetivo de construir os Estados nacionais e estimular o surgimento de uma identidade nacional. Assim, é no século XX que a história cultural germina, “[...] quer como história das ideias, quer como história intelectual ou ainda como história cultural propriamente dita” (VIEIRA, 2015, p. 369).

Ronaldo Vainfas (1997) identifica, em seus estudos, três maneiras distintas de tratar a história cultural. São elas:

1. A história da cultura praticada pelo italiano Carlo Ginzburg, notadamente suas noções de cultura popular e de circularidade cultural presentes quer em trabalhos de reflexão teórica, quer nas suas pesquisas sobre religiosidade, feitiçaria e heresia na Europa quinhentista.
2. A história cultural de Roger Chartier, historiador vinculado, por origem e vocação, à historiografia francesa - particularmente os conceitos de

representação e de apropriação expostos em seus estudos sobre ‘leituras e leitores na França do Antigo Regime’.

3. A história da cultura produzida pelo inglês Edward Thompson, especialmente na sua obra sobre movimentos sociais e cotidiano das ‘classes populares’, na Inglaterra do século XVIII. (VAINFAS, 1997, p. 148).

Valorizando o cotidiano, a micro-história e as representações, o autor se coloca em contraponto a um conceito vago e impreciso de mentalidades. Sendo assim, a História Cultural acabou envolvendo historiadores com posturas divergentes, como Thompson (1987), Chartier (1990) e Ginzburg (1987), numa reviravolta em termos de abordagem, cujos frutos estão sendo colhidos nesta dissertação ao discutirmos sobre a educação, os saberes ancestrais no *Ilê Axé Omilodé*, suas representatividades e as práticas educativas construídas e transmitidas em seu cotidiano.

Nesse sentido, abraçamos a proposta de definição de Francisco José Calazans (2006, p. 338) para a História Cultural: “[...] como os homens representam e representam-se no mundo que os cerca”, pois das comunidades negras e, mais precisamente, dos terreiros de candomblé, os sujeitos receberam um legado ancestral e um jeito próprio de ser e estar no mundo.

As representações sociais como produtos das inter-relações pessoais existentes nos terreiros permitem trocas, ações e reações provenientes do contato entre os seus adeptos e os diversos grupos existentes no círculo do seu extrato social, somando e gerando coletivos que permitem ao sujeito estar inserido em uma realidade dentro do seu contexto social. É no social que as representações são construídas para orientar decisões práticas entre os sujeitos, impossibilitando a compreensão do indivíduo sem concebê-lo como parte de uma sociedade cultural, econômica, política, enfim, historicamente situada.

Roger Chartier (1990) esclarece que a História Cultural é importante para identificar o modo como, em diferentes lugares e momentos, uma realidade social é construída, pensada, apresentada e apropriada. Nesse sentido, analisar as práticas educativas efetuadas no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé* é rastrear, na contemporaneidade, a representação e a apropriação de uma cultura africana histórica, rica e milenar, em que as mesmas estão intrinsecamente ligadas ao meio social, à cultura egressa da diáspora africana, circulada por motes de símbolos, mitos e ritos mediante uma tradição.

O *Ilê Axé Omilodé*, “Águas na Casa do Caçador”, *locus* de nossa pesquisa, situado na Rua Valdemar Felix dos Santos, nº 16, Mangabeira I - João Pessoa- PB, é uma “folha” (descendente) da primeira casa de candomblé Ketu fundada na cidade de João Pessoa-PB (LOSS, 2016), e tem em seus propósitos dar continuidade às seculares tradições do

candomblé de nação Ketu, apreendidas ao longo de sua trajetória formativa. Com 35 anos de fundação, tem como líder espiritual a *Iyalorixá* (mãe de santo) Francisca das Chagas da Silva, conhecida na sociedade do santo como “Mãe Chaguinha”, e como regência ancestral, o *Orixá Oxum* (senhora das águas doces).

Como já mencionado, a vida cotidiana de um terreiro de candomblé respira tradição histórica cultural africana milenar reatualizada em terras brasileiras. O *hungbê* tem na ancestralidade a conscientização do homem e da sociedade a seu próprio respeito, conectando um conhecimento, por meio dos mais variados mecanismos instituídos pelos ancestrais, contendo uma “[...] materialidade própria do complexo social a ela referido” (LEITE, 2008, p. 380).

Nesse sentido, um terreiro de candomblé tem como elementos o culto aos ancestrais, músicas e vestimentas, a beleza poética das danças de deuses, a riqueza simbólica dos mitos e ritos pertinentes ao culto e o sentido da ética do comportamento humano nas relações que estabelecem entre si e com a natureza, propiciando a formação de uma identidade. Ou seja, um “campo híbrido de construção de identidade”, dimensionando suas práticas educativas à luz da diversidade étnica e cultural (TRAMONTE, 2007).

Abordar esta temática não se revelou uma tarefa fácil, em virtude da riqueza dos elementos simbólicos e da complexidade que envolve os saberes ancestrais mobilizados, construídos e reconstruídos no cotidiano de um terreiro. Exigiu de nossa parte, ficarmos atentos aos processos de ensino/aprendizado, quem é autorizado a ensinar, quem aprende, como aprende, as formas criadas por quem ensina, como o tempo está envolvido em todo esse processo e como são acionadas e expostas essas noções de saberes, por meio do ensino/aprendizado no espaço de um terreiro.

Um terreiro de candomblé edifica-se sobre uma disciplina rígida, por meio das práticas sociais, dos rituais litúrgicos que a religião impõe aos iniciados para efetivar sua senioridade, das rodas de conversas e das relações interpessoais nos espaços de terreiro. Uma gama de saberes circula e norteia as práticas educativas na vida cotidiana de um terreiro, tais como: o aprendizado dos saberes da prática religiosa e ritual; saberes dos ancestrais; saberes das alimentações ofertadas aos ancestrais divinizados; saberes dos *itans* (lendas) e *orikis* (rezas); saberes de folhas; saberes da música e dança; fundamentos religiosos (preservados pelo uso do segredo); saberes da linguagem procedente dos valores civilizatórios de uma tradição histórica africana.

Uma tradição oral, um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra (VANSINA, 1982), é isso que nos conduz perante essa pesquisa, visto que, em nossa

trajetória de vida, a espiritualidade sempre foi marcante e o aprendizado adquirido nesta longa jornada se deu pela oralidade e por práticas educativas. Num primeiro momento, a partir do conhecimento das doutrinas espiritualistas; num segundo, através das folhas na medicina caseira, *itans* (mitos), rezas, valores morais e o sentido da ética. Todos esses aspectos “tornaram-me guerreira de mim”.

Para entender nossa inserção na religiosidade, faz-se necessário relatar acontecimentos em nossa vida. Aos treze anos, por motivo de saúde, passei por uma educação no Kardecismo (doutrina espiritual formulada por Allan Kardec), na cidade de Campinas-SP. Um parente de mamãe tinha em sua residência sessões espirituais (mesas brancas) nesta doutrina religiosa e filosófica mediúnica, e para lá fui conduzida depois de um histórico médico que não apresentava doença física. Após dois anos de estudos e leituras acerca desta doutrina, sem participação nos trabalhos mediúnicos, fomos encaminhados para as sessões desenvolvendo nossa mediunidade.

Anos depois, fomos orientados pela presidente da mesa branca de que a mediunidade manifestada pedia novos caminhos, e assim adentramos na Umbanda, no Terreiro Caboclo Ubirajara, também na mesma cidade, permanecendo nesta casa até os 41 anos de idade. No ano de 1991, em visita a um terreiro de candomblé, em companhia de alguns amigos iniciados na religiosidade, sentimos o chamado do *Orixá*, conforme se diz entre os adeptos. Novos passos, novos caminhos de intensos aprendizados sobre os dogmas desta religiosidade surgiram e, no ano de 1993, fomos iniciados no hoje extinto: *Igbe Gege Irawo Imó Ti Orisa Oduduwá* (Casa da Ciência de *Oxalá*), nação *Jeje*, para o *vodun*: *Aveji-da*, divindade dos ventos, da família de *Heviosso*, divindade do fogo, na cidade de Campinas-SP.

Com o conhecimento do falecimento de meu pai de santo, *Doté*¹ Helder Moraes, no ano de 2003, e estando residindo com nossa família na Paraíba desde o ano de 1995, era necessário a ritualística que o culto impõe perante este acontecimento: tirar a mão de *vume* (ritualística feita após morte de pai de santo, designação *Jeje*).

Assim, após uma longa jornada, em busca de uma casa de candomblé, adentramos no *Ilê Axé Odé Ofá Tá Si Iná* (Casa que o Caçador atira sua Flecha contra o Fogo), mudando a folha para a nação Ketu e nos tornando, nesta nação, filha do *Orixá Oyá*, divindade dos ventos, no ano de 2008. Realizamos as ritualísticas necessárias que a morte do *Doté* impunha e pagamos nosso *odú kétà*, obrigação de três anos, que por motivos alheios à nossa vontade, não tinham sido realizadas. Em 2010, concluindo o ciclo de ritualísticas, adquirimos nossa

¹ Denominação do líder espiritual na nação *Jeje*.

senioridade, pagamos nosso *odu ejé*, obrigação de sete anos, recebendo do *Orixá* patrono da casa, *Oxóssi*, divindade das matas, o cargo de *Iyá Dagan*², passando, a partir de então, a assumir novas responsabilidades no *axé* e a ensinar no cotidiano do terreiro os nossos irmãos mais novos. Nesta longa jornada, a família foi muito importante diante das nossas vivências, sempre nos apoiando em nossos passos.

Com métodos próprios de aprender e ensinar, diferentes da referência escolar, instituição social que tem no seu conceito a construção e socialização de conhecimentos por meio de uma didática previamente estabelecida, os espaços de terreiro reafirmam assim seus conhecimentos: “[...] aprende-se para en-sinar (sic) aos menos experientes. O ato de en-sinar é o que legitima a maioria e a iniciação dos membros da comunidade” (MACHADO, 2006, p. 6).

Paralelo à nossa trajetória espiritual, a luta em prol das Comunidades de Terreiro na qual estávamos envolvidos desde 2009, em 2011, fomos selecionados pelo Ministério da Cultura, para participação na Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro, na cidade de São Luís-MA, onde, junto a várias lideranças de terreiro do Brasil, pertencentes a movimentos sociais e, também, autoridades governamentais, desenvolvemos ações que permitiram a construção do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Nesta jornada, aprendemos sobre a importância da preservação dos saberes ancestrais e suas práticas culturais, considerando que estes elementos, além de uma expressão de religiosidade, é a manifestação genuína de uma cultura formadora da sociedade brasileira.

A vida acadêmica surgiu após 40 anos de formação no antigo científico e se deve à presença do primeiro neto, Felipe Nunes Soares Loss, que muito nos incentivou neste processo. Estando ele a cursar o Ensino Médio no colégio GEO, situado na cidade de João Pessoa-PB, em dias de provas ou diante de alguns aprendizados em História, disciplina na qual ele tinha dificuldade, auxiliávamos em seus estudos. Por ocasião de uma prova que se aproximava, estávamos estudando quando ele se manifestou: “Vó, por que você não vai estudar História, você ensina muito bem e meus colegas estão pedindo se você não pode ensiná-los também”? Pronto, estava plantada a semente!

Outra grande incentivadora para a vida acadêmica germinar foi Carla Soares Loss, nossa filha. Residindo em Leeds, norte da Inglaterra, é nosso costume visitá-la sempre que a

² Título consagrado a uma filha de *Oyá* do sexo feminino, com obrigações ritualísticas pagas e que traz como referência ser a filha mais velha da casa. Tem como responsabilidade a ritualística do *Ipadê*, cerimônia executada antes de qualquer rito público ou interno.

saudade aperta. Na primeira viagem realizada, tivemos uma grata surpresa. Ela tinha programado um roteiro para visitarmos vários locais históricos da humanidade e se justificou: “Mãe, a senhora sempre se interessou pela História, agora vai conhecer pessoalmente alguns locais, quem sabe não se entusiasma e vai para uma universidade?”. Mediante essas falas, aos 60 anos, nos aplicamos nos estudos e adentramos na Universidade Estadual Vale do Acaraú-UNAVIDA, na cidade de João Pessoa-PB.

Por ocasião da conclusão do curso em Licenciatura em História, em 2016, fomos instigadas pelos nossos mestres, conhecedores da nossa vida religiosa e luta perante o Estado por políticas públicas para os povos de terreiro, a discorrermos na Monografia sobre o candomblé nação Ketu (nação étnica originária da África Ocidental), uma cultura africana milenar, e sua trajetória até a cidade de João Pessoa – PB. Com o título: *Axé Oxum Odenita* (Casa da força de *Oxum* tem Caçador): aspectos biográficos de José Erivaldo da Silva e sua nação Ketu em João Pessoa – PB, o trabalho retratou a trajetória de vida deste *Babalorixá* (pai de santo), no intento de registrar e elaborar historicamente a experiência da primeira casa de candomblé Ketu na cidade e suas ramificações. No final de 2017, os ventos de *Oyá* sopraram mais fortes, levando nossos passos a galgar novos caminhos em busca de novos saberes. Após um longo processo seletivo, adentramos no mestrado em História Cultural, na Universidade Federal de Campina Grande-PB.

Nossa vivência de 23 anos numa casa de candomblé nos animou para a execução desta dissertação, na qual investigamos acerca da dimensão das práticas educativas históricas e culturais presentes no cotidiano de um terreiro de candomblé, lugar onde se desenvolve um processo pedagógico de construção e transmissão de saberes culturais, considerados como tradições, mistérios, valores fundamentais, princípios e práticas que expressam as matrizes culturais, históricas e religiosas das religiões afro-brasileiras e que possibilitam a sua sobrevivência.

Dimensionado o terreiro como um espaço de circulação de significados, saberes e sentidos, o objeto selecionado para este estudo foi a dimensão educativa da cultura africana, que nos levou a perguntar: Como nas práticas religiosas cotidianas de um terreiro de nação Ketu, na cidade de João Pessoa – PB, desenvolvem-se os processos históricos e educativos de construção e transmissão de saberes culturais?

Diante do problema identificado, o objetivo geral desta pesquisa é analisar as práticas educativas desenvolvidas no cotidiano de um terreiro de candomblé e o processo histórico de construção e transmissão desses saberes culturais no *Ilê Axé Omilodé*, em João Pessoa – PB, nação Ketu.

Para tornar o estudo mais eficiente, delinearam-se os seguintes objetivos específicos:

- a) analisar o currículo mítico, histórico e cultural da África frente à diáspora negra, identidade e resquícios idiomáticos e interpretá-lo à luz do processo histórico da diáspora negra;
- b) mapear e analisar os saberes específicos de matriz africana implicados na trajetória da líder espiritual Mãe Chaguinha do *Ilê Axé Omilodé* e de sua *egbé* (família de santo), realizando um parâmetro em que a História se entrelaça com a História Cultural e oferece subsídios para os estudos destes saberes;
- c) refletir as práticas educativas cotidianas deste terreiro que emergem dos saberes, considerar a sua produção e circulação, investigar como se dá este processo e, conseqüentemente, a sua reprodução no cotidiano da casa.

Compreender a dinâmica da preservação dos saberes, dar visibilidade às práticas educativas culturais dos terreiros de candomblé perante a sociedade contemporânea, discorrer sobre uma cultura de sujeitos, até então oprimidos e constantemente violentados em suas identidades, se torna de suma valia, considerando que a história da cultura do negro e seus saberes culturais representam, além de uma expressão de religiosidade, a manifestação genuína das culturas formadoras da sociedade brasileira, a cultura africana.

A África recriada em terras brasileiras é pouco viabilizada nos livros de História, e quando falamos dos povos negros, é quase como se suas vidas começassem dentro dos navios negreiros, como se eles não tivessem pertencimento. Desse modo, esta dissertação espera, do ponto de vista epistemológico, oferecer contributos ao estudo das culturas africanas, do *Hungbê* no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé*, e, contribuir para uma visibilidade e compreensão das formas e modos pelos quais a cultura das religiões de matriz africana é elaborada, transmitida e apropriada pelos que adentram esta religiosidade. Almeja, ainda, fazer com que cada indivíduo, independente do credo, possa se aperceber dos vários aspectos e práticas culturais dos negros tão presentes em nosso território, mais precisamente num terreiro de candomblé.

Problematizar, a partir da História Cultural (Cf. BURKE, 2005), a vivência cotidiana dos saberes e suas práticas educativas construídas ao longo da história da existência do terreiro de candomblé *Ilê Axé Omilodé*, João Pessoa – PB, no meio acadêmico – História Cultural das Práticas Educativas – bem como, explorar um conhecimento histórico africano milenar readaptado em terras brasileiras, para nós, é importante, visto que discutimos o candomblé não só pelo viés religioso, seus preceitos e fundamentos. É, também, relevante pela importância e pelo legado que ele traz para a cultura da sociedade paraibana.

Evidenciar os saberes e as práticas educacionais no cotidiano deste *Ilê* é abraçar, na contemporaneidade, a recriação de uma África mítica, com denominação candomblé, valores

e referências histórico-culturais do negro e sua religiosidade vivenciada no continente africano, que, por meio da oralidade e da tradição, têm na memória a sua interlocução. No candomblé, “[...] o conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente pelos indivíduos mais sábios de cada geração” (SANTOS, 1986, p. 53).

A produção acadêmica sobre práticas educativas e os saberes ancestrais nos espaços de terreiro no Brasil é uma demanda que vem recebendo especial atenção de vários pesquisadores nas últimas décadas, levando-nos a perceber alguns dados importantes para situar a produção científica desta temática que nos ajuda a esboçar um estado da arte desta pesquisa.

Em um levantamento feito no Banco de Teses e Dissertações da CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, no Brasil, as pesquisas referentes às práticas educativas ligadas a espaços afro-religiosos estão concentradas em Programas de Pós-Graduação em Educação (Mestrado e Doutorado), seguidas da Antropologia, História, Ciências Sociais e Ciências da Religião. Usando descritores como: “saberes”, “educação”, “terreiro” e “Candomblé”, foi possível perceber que a maior parte desses trabalhos se encontra vinculada a Programas de Pós-Graduação situados em instituições da região Sul e Nordeste.

No Nordeste, a maior concentração de trabalhos acadêmicos está na Bahia, seguido de Pernambuco e Piauí. Tomando como norte o marco territorial da Paraíba, há pouca produção acadêmica sobre candomblé. Encontramos duas dissertações nos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e duas em Ciências das Religiões. Em Sociologia, “Trajetórias religiosas: percursos de pais e mães de santo do candomblé em João Pessoa”, a autora, Gracila Graciema de Medeiros (2016), traça trajetórias de pais e mães de santos no candomblé de João Pessoa-PB, um percurso delineado como individual, que, porém, mostram-se atravessados continuamente pelas forças sociais, disputas, conflitos, mudanças e tendências que atuam no campo em questão. Já Ivana Silva Bastos (2011), em “*Femmes Iabás*”, ressalta a presença e a autoridade das mulheres nas religiões afro-brasileiras, a partir da trajetória e história de vida de uma mãe de santo do candomblé, avaliando como ela lida com os dispositivos do poder, como a comunidade do terreiro a representa, as divisões do trabalho religioso e a inserção na sociedade mais ampla, a partir de relações com a religião.

Em Ciências das Religiões, Larissa Fernandes Caldas Souza (2015), aborda o feminino no candomblé em um resgate arquetípico e mítico, entrevistando nove mulheres que têm como “*Orixá* de cabeça” três *Orixás* femininos: *Oyá*, *Oxum* e *Iemanjá*. Na pesquisa

intitulada: “Mito, história e individuação do feminino no candomblé: as imagens arquetípicas da guerreira, da amante e da mãe”, a pesquisadora destaca essas deidades femininas presentes no candomblé como figuras arquetípicas e integradoras que inspiram e refletem as raízes da nossa própria sociedade brasileira, pois em sua religiosidade, essas mulheres encontram sua "deusa interior" em seu *Orixá* de cabeça. Valdir Lima em: “Cultos Afro-Brasileiros na Paraíba: uma História em Construção: 1940-2010” aborda a reconstrução dos cultos afro-brasileiro e afro-ameríndios no Estado da Paraíba, entrevistando juremeiros, mães e pais de santo e representantes de Federações afro-brasileiras. Tem como ápice um estudo sobre a Lei nº 3.434, assinada pelo governador da Paraíba, João Agripino (1966-1971), garantindo a liberdade dos cultos afro-brasileiros nesse Estado.

As pesquisas citadas diferem de nosso objetivo de estudo proposto, dessa forma, delineia-se uma primeira lacuna no Estado da Paraíba, no qual a presente pesquisa pode dar contribuições, tais como: historicizar o processo de construção do candomblé em terras brasileiras, explorando o ressignificado da mãe África e os saberes ancestrais que emergem nesses espaços e compreender os processos educativos existentes no espaço do *Ilê Axé Omilodé*, um dos terreiros mais antigos da Paraíba, contribuindo, assim, para um campo da produção acadêmica ainda em construção.

Distanciando dos objetivos propostos em nossa dissertação, o banco de Teses e Dissertações da CAPES nos apresenta os estudos de Eduardo Quintana (2012) e Ariene Gomes Oliveira (2014), em que, ambos os autores, enfocam a relação entre as práticas educativas vivenciadas nos terreiros em contraponto ao das escolares, reforçando o que Boaventura Santos (2010a) classificou como “pensamento abissal”, ou seja, ações que “[...] dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’” (SANTOS, 2010a, p. 32). Quintana (2012) realiza uma abordagem relacionando os processos de escolarização com as obrigações religiosas, analisando se há compatibilidade ou não, enquanto Oliveira (2014) interessou-se em investigar a visão de escola que têm os alunos candomblecistas, tendo em vista as experiências educativas que vivenciam nos terreiros. Embora interessante a abordagem das práticas educativas analisadas nesses estudos, não encontramos uma aproximação aos nossos estudos, pois eles apresentam como enfoque um saber escolar existente fora do terreiro.

Em relação aos estudos citados, ainda que os seus autores trabalhem a temática com a finalidade de apresentarem outros saberes ancestrais, além dos escolares, na vida dos sujeitos da pesquisa, eles acabam medindo os mesmos pela régua da ciência. Esse posicionamento levou a academia, durante muito tempo, a enxergar os saberes ancestrais dos terreiros de

candomblé como ilegítimos, incoerentes e, conseqüentemente, inexistentes, dado que o pensamento moderno ocidental proporcionava e promovia divisões e separações no que entendem como certo, correto e coerente em contraponto ao oposto. Segundo Boaventura Santos (2010a, p. 32):

Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. [...] tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o outro.

Em nossa pesquisa, buscamos um olhar para a dimensão dos saberes e as práticas educativas a partir de um terreiro de candomblé, não colocando em regime de comparação com o saber escolar e as práticas que dele advêm, entendendo que estes espaços com suas normas e condições de existência, têm um processo social de formação identitária, humana e cultural não restrita aos processos escolares.

Stela Guedes Caputo (2015) aborda a escola por um ângulo muito atual na sociedade contemporânea. Em sua tese, na área de Educação, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, a pesquisadora realiza duas etnografias, sendo, o estudo do cotidiano escolar, no qual a mesma compreende as crianças adeptas desta religião sofrendo com a discriminação e a intolerância religiosa, e a que mais se aproxima dos nossos estudos, quando ela trata das práticas educativas sendo compreendidas como espaços de saberes.

No montante pesquisado sobre práticas educativas nos terreiros de candomblé, percebemos estudos em que autores optaram por uma metodologia do cotidiano religioso enfocando uma prática específica. É o caso da tese de Jorge Luiz Sacramento Almeida (2009), sobre o processo de ensino/aprendizagem dos *Alabês* (tocadores dos atabaques); Marcos Junior Santos De Alvarenga (2017), que analisa o universo da cozinha de um terreiro de Candomblé, um espaço estratégico em que se articulam informações e saberes; e o trabalho de Cristiana Tramonte (2004/2007), que busca compreender a centralidade da ecologia nas religiões afro-brasileiras, conduzindo seus adeptos a atitudes de preservação do meio ambiente. Com objetos específicos e distintos, percebe-se que os autores concordam em pontos determinantes, tais como, o papel primordial da tradição oral, da observação e da repetição nos processos educativos dentro dos terreiros de candomblé, opinião com a qual concordamos aqui.

Nesses trabalhos, é possível perceber uma preocupação com as especificidades dos saberes ancestrais transmitidos nas práticas educativas e vivenciados dentro dos terreiros de

candomblé, buscando entendê-los em suas próprias bases epistemológicas, e não mais utilizando a concepção ocidental da ciência como parâmetro.

Em seus estudos, Denise Botelho (2005) e Dario Sales Junior (2013) trabalham com as práticas educativas vistas por dois ângulos. A primeira, em sua tese de doutorado, na Faculdade de Educação de São Paulo, enfoca as práticas educativas presentes no cotidiano de um candomblé gerando subsídios para o ensino de História, da Cultura Africana e Afro-brasileira. Para a autora, as práticas educativas resultam na inserção de todos e todas em uma comunidade, não importando o sexo, a condição socioeconômica e a cor, assim como, a pedagogia existente em um terreiro de candomblé orienta seus adeptos/as a uma visão de mundo e aquisição de conhecimentos afro-brasileiros.

O segundo, analisa o cotidiano de um terreiro trazendo em sua análise um olhar para a observação dos membros mais novos para o fazer dos mais velhos como um processo ativo e não meramente passivo. Esse tipo de aprendizado desenvolve a observação em um senso de familiaridade que precede o processo formal de iniciação religiosa, ou seja, antes mesmo de serem iniciados, os sujeitos já são parte da *egbé*, o sujeito já desenvolve a prática da observação e realiza tarefas mínimas. É importante frisar que corroboramos com o que foi exposto nesses trabalhos e que partimos desses pressupostos para a realização de nossas investigações.

Verificamos, ainda, a existência de um grupo de estudiosos que apresentam trabalhos mais amplos no que tange à análise dos processos educativos. Temos nesta visão o trabalho de José Roberval Marinho (1998), que ele intitula: “Educação pelo silêncio”, no qual a investigação realizada é feita a partir de uma leitura epistêmica do conhecimento comum e o silêncio como uma herança da cultura africana, direcionando para novos conceitos educacionais.

O estudo de Rodney Willian Eugênio (2017), em que ele lança um olhar sobre os mais velhos do candomblé, aborda a velhice sob uma ordem interpretativa, apontando uma forma distinta de envelhecimento, com características peculiares no candomblé. Para o autor, a velhice é sempre um ideal a ser atingido, é fonte de autoridade e denota o poder que reveste os altos postos de hierarquia.

Há, também, os estudos de Maria Consuelo Santos (1998), no qual a mesma analisa a dimensão da pedagogia do mito, considerando o mito como uma forma de conhecimento. A pesquisadora aponta que, no terreiro de candomblé, o saber é uma resignificação da tradição africana e adaptação à realidade brasileira. O terreiro é entendido como uma “região-escola”,

um espaço social-político-cultural onde se aprende relações interpessoais, autoestima, valores comunitários e respeito à natureza, mediante uma postura ética específica.

Um trabalho que merece destaque é o de Vanda Machado (2006), no qual ela descreve a oralidade e a memória em sua riqueza semântica, sendo a origem do pensamento africano, e compreende a tradição e a ancestralidade como as fontes do ensinar, afirmando que o sujeito, durante sua trajetória em um terreiro, com as obrigações ritualísticas realizadas que a religiosidade impõe para uma senioridade no candomblé, passa pelo processo das práticas educativas e apropriação dos saberes se tornando “o professor” no ato de educar.

Os trabalhos mencionados são inovadores não só por sua abordagem teórica sensível às dimensões culturais das religiões de matriz africana, mas, também, pela abordagem minuciosa que estes autores realizam na educação cotidiana, na hierarquia sacerdotal, nos saberes ancestrais presentes e o modo como esses saberes são transmitidos por meio de práticas educativas em um terreiro de candomblé, o que nos foi importante para a delimitação de nosso objeto de estudos.

Na afinidade com esta pesquisa, destacamos três trabalhos, entre eles, o de Lucio André Andrade da Conceição (2006). O autor investiga as bases estruturantes da pedagogia presente no cotidiano de um terreiro de candomblé, na Bahia, espaço no qual as práticas educativas assumem a função de perpetuar o legado ancestral por meio de transmissão de saberes inerentes à religião. A pesquisa pretendeu, na expectativa de gerar proposições para a educação formal no âmbito de uma educação pluricultural, extrair os significados educativos do cotidiano do candomblé.

Os estudos de Adelson Cezar Ataíde Costa Junior (2017) analisam os saberes culturais, os processos educativos e as redes de sociabilidades em uma casa de candomblé e, por meio desta análise, há a valorização dos adeptos do culto afro-brasileiro como sujeitos pedagógicos que, baseados na oralidade, na memória e na experiência, realizam as práticas educativas com epistemologias próprias.

Por fim, o trabalho de João Colares Mota Neto (2008), sobre como se dão as práticas educativas no cotidiano dos terreiros de Tambor de Mina, na Amazônia, enfoca um estudo sobre o cientificismo e o escolacentrismo como fundamentação epistemológica à pesquisa, e, a partir daí, discorre em uma investigação sobre como se dá o processo de construção e transmissão de saberes da prática religiosa e ritual, ensinamentos morais, saberes ancestrais dos encantados, narrativas míticas, fundamentos religiosos e variadas fórmulas, receitas, gramáticas e códigos que têm origem nas tradições históricas dessa religião.

Perante estas últimas produções, salientamos a necessidade de um olhar mais abrangente e apurado sobre as práticas educativas existentes nos espaços afro-brasileiros, que, como seus sujeitos, sofrem certas rejeições e não são contemplados no que concerne à concepção moderna de educação.

Miguel Arroyo (2012) se refere a eles como os “Outros Sujeitos” que, por não se moldarem ao modelo educacional determinado pela racionalidade abissal, sentem a necessidade de criarem mecanismos que os contemplem não só enquanto sujeitos de direitos, mas de pensamento e ação. Esses outros sujeitos, então, passam a pensarem e a construir “outras Pedagogias”.

A intenção que fica, diante deste estudo, é a de compreender historicamente como os terreiros de candomblé caracterizam-se como locais onde os sujeitos que lá convivem produzem uma educação, perpassando por meio de práticas educativas seus saberes ancestrais, valores, conhecimentos e cultura própria que, epistemologicamente, fundamentam esse processo educativo.

Um olhar sobre as práticas educativas se faz de modo não homogeneizante, é necessário se debruçar sobre alguns conceitos teóricos que nos ajudem a delinear um caminho analítico mais abrangente, menos preconceituoso e alinhado aos processos educativos em espaços de culto afro-brasileiros.

Um conceito que nos é significativo neste trabalho é o de Cultura, pautado na visão e compreensão semiótica do antropólogo Clifford Geertz, que analisa as formas culturais fundamentalmente como processos comunicativos. Para o autor, culturas são sistemas entrelaçados de signos interpretáveis que se mensuram como métodos comunicativos, que tornam consensuais os sistemas simbólicos e que se define nas formas de pensar e nas maneiras de agir dos sujeitos sociais, o que é imprescindível na construção da identidade social e na própria possibilidade de uma comunidade humana.

Nestes termos, o conceito de cultura, “[...] uma ‘teia de significados’ tecida pelo próprio homem e onde ele se acha amarrado” (GEERTZ, 1989, p. 15), conduz o pesquisador ao analisar as práticas educativas, como um conjunto de relações sociais no qual os sujeitos estão inseridos, ou seja, “[...] um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1989, p. 66).

Observando as práticas educativas no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé* e o modo como essas acontecem em suas relações interpessoais, o conceito de cultura proposto pelo antropólogo François Laplantine (2000), que destaca as relações de ensino/aprendizado

características da vida nesta sociedade, também é relevante ao nosso trabalho. Segundo o autor:

[...] a cultura é o conjunto dos comportamentos, saberes e saber-fazer, característicos de um grupo humano ou de uma sociedade dada, sendo essas atividades adquiridas através de um processo de aprendizagem, e transmitidas ao conjunto de seus membros. (LAPLANTINE, 2000, p. 120).

O uso de tal conceito de cultura, que enfatiza a dimensão educativa das práticas sociais cotidianas, implica a educação não mais restrita a um espaço escolar, figura um sentido de relativizar as noções de saber, cultura e educação, considerando-se a diversidade dos grupos humanos, dos modos de vida e das formas de pensamento em seu cotidiano.

Neste contexto, o *Ilê Axé Omilodé* se torna, segundo Maria Santos (1988), uma “região-escola”, um espaço social-político-cultural onde se aprende, por meio de educação própria, relações interpessoais, autoestima, valores comunitários e respeito à natureza, mediante uma postura ética específica. Escolas em que a cultura negra faz presença em dogmas e ritos religiosos, preservando tradições, idiomas, conhecimentos e valores trazidos da África.

Atrelando Educação à Cultura, outro conceito caro a este trabalho é o proposto por Carlos Rodrigues Brandão (2002, p. 22), que aponta um caminho interessante ao abordar a educação como cultura, isto é “[...] tudo aquilo que criamos a partir do que nos é dado [...]”. Nesse contexto, subentendemos o processo educativo como sendo cultural, a educação se torna uma fração do modo de vida dos grupos sociais que a criam e recriam, entre tantas outras invenções de sua cultura, incorporando os sujeitos sociais que o praticam, ao mesmo tempo em que são afetados por ela.

Segundo Carlos Brandão:

Educar é criar cenários, cenas e situações em que, entre elas e eles, pessoas, comunidades aprendentes de pessoas, símbolos sociais e significados da vida e do destino possam ser criados, recriados, negociados e transformados. Aprender é participar de vivências culturais [...]. (BRANDÃO, 2002, p. 26).

Portanto, educar é transmitir aos indivíduos, por meio de práticas culturais, os valores, os conhecimentos, as técnicas, o modo de viver, enfim, a cultura de uma comunidade na qual essas pessoas estão inseridas. Para Carlos Brandão (2002), todo o acontecimento da educação existe como escopo da cultura, mas toda cultura humana reside no fruto do trabalho da educação. O autor, diante desse fato, relaciona os estudos da educação e da cultura, de modo a

se compreender os seres humanos, e aqui se lê os adeptos das religiões africanas, a partir de seus aprendizados culturais compartilhados no cotidiano de um terreiro.

Nossos estudos também aportam em um movimento maior, o do pensamento pós-abissal, uma ação de vários teóricos e pensadores contemporâneos que tentam criar, nos últimos cinco anos, mecanismos e olhares analíticos que retratam um posicionamento epistemológico além do pensamento abissal, pensamento este em que a valorização dos saberes científicos se sobrepõe e, conseqüentemente, há a desvalorização e a redução ao plano de inexistência outros conhecimentos que não sejam pautados em determinada forma epistemológica de ver o mundo.

Segundo Boaventura Santos (2010a), o movimento pós-abissal é baseado no princípio da igualdade (não há conhecimentos melhores do que os outros) e no princípio do reconhecimento da diferença (nenhum conhecimento é o padrão, já que todos possuem suas próprias epistemologias).

A temática Candomblé desenvolvida tem a preocupação de realizar a contextualização deste universo. Para tal, trazemos a noção do termo candomblé na visão de Vivaldo Costa Lima (1976), que denomina o termo como grupos religiosos que têm em suas crenças o culto às divindades denominadas *Orixás*, *Inkisses* e *Voduns*, associadas ao fenômeno de possessão ou transe mítico.

Etimologicamente, Candomblé é um termo de origem Bantu, precisamente da Língua *Kikongo*. Provém da palavra *ka-ndón-id-é* ou *kán-domb-ed-é*, derivada do verbo *kulomba* ou *kandomba*, o que indica a ação de venerar, adorar, orar e evocar (LIGIÉRO, 1993). Compreender esta etimologia é ressaltar os princípios e valores do originário e antigo homem africano – a despeito das diversas manifestações comportamentais, cosmovisões, acepções ontológicas e de espiritualidade para os diversos homens e mulheres africanos de distintas etnias (LIGIÉRO, 1993).

Tradição é outro conceito que abarca este estudo. Em uma definição mais simples, tradição é um produto do passado que continua a ser aceito e atuante no presente. Para Gerd Bornheim (1997, p. 18), “A palavra tradição vem do latim: *traditio*, e significa precipuamente entregar, designa o ato de passar algo para outra pessoa, ou de passar de uma geração a outra geração”. O objetivo da tradição é conceder ao indivíduo uma segurança e um norte. Com a tradição, uma civilização ou um grupo sabe de onde veio, o que faz e para onde deseja ir.

Entretanto, Eric Hobsbawm (1997), em seus estudos sobre o mundo contemporâneo, afirma que toda tradição é mutável e utiliza o conceito de tradições inventadas para denominar o conjunto de práticas, de natureza ritual ou simbólica, regulado por regras aceitas

por todos, que têm como objetivo desenvolver na mente e na cultura determinados valores e normas de comportamento, por meio de uma relação com o passado, feita pela repetição constante dessas práticas. Inventar tradições significa criar rituais e regras que busquem conservar velhos costumes em condições novas, pautar uma perenidade com o passado, gerando uma memória que se move como um armazenamento de lembranças. Isto porque, toda tradição se utiliza de uma história como originadora das ações e coesão de um grupo. Nem tudo que a “tradição inventada” engloba é realmente passado; muitas das suas manifestações são relativas ao presente, mas transparece para as pessoas como algo há muito existente. Nesse sentido, “[...] a inovação não se torna menos nova por ser capaz de revestir-se facilmente de um caráter de antiguidade” (HOBSBAWM, 1997, p. 13).

A tradição no terreno estudado é uma tradição oral, uma herança do povo africano, escravizado no período colonial, definida pelo historiador e antropólogo Jan Vansina “[...] como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração a outra” (VANSINA, 1982, p. 140). Na tradição oral africana as palavras contêm em si um valor dinâmico e são eficazmente influentes, pois elas são vida. Para o africano, “[...] o homem está ligado à palavra que profere, ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é” (BÂ, 1982, p. 168). Nesse contexto, a tradição oral, a palavra falada, constitui uma memória grupal que, em si e por si, explicita uma imagem de totalidade de uma civilização ou de um grupo. Oralidade é memória, nela estão guardadas as narrativas reformuladas a cada aspecto rememorado na coletividade de um grupo social.

A memória se torna, assim, outro conceito a ser trabalhado. Os estudos empreendidos por Maurice Halbwachs (2006) contribuíram definitivamente para a compreensão dos quadros sociais que compõem a memória. Para o autor, a memória aparentemente mais particular remete a um grupo, isto é, a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, posto que todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo.

Os tradicionalistas africanos, em suas narrativas, se valem do armazenamento da memória. Amadou Hampâté Bâ, um destes tradicionalistas, não compreende a história da África sem a memória, para ele, as duas estão interligadas na “ciência da vida”. Como podemos observar, para Bâ (1982), o homem não está separado da palavra que profere, resultando em um aspecto global de conhecimento que a memória pode abranger.

Le Goff (1992) corrobora com Hampâté Bâ ao afirmar que a memória assume um papel principal ao discorrer um fato. Para o autor, os fenômenos da memória são os resultados de sistemas dinâmicos de organização e apenas existem “[...] na medida em que a organização os mantém ou os reconstitui” (LE GOFF, 1992, p. 12). Portanto, a memória individual

difícilmente poderia ser compartilhada; mas enquanto fenômeno singular, ela seria passível de transmissão através da oralidade. No terreiro de candomblé estudado, a memória afro faz parte da identidade dos seus membros. Brasil e África estão unidos por laços da memória histórica e da memória coletiva, a oralidade é o canal de transmissão e a história é o fio condutor que arremata esse laço.

Percorrendo veredas rumo ao conhecimento dos múltiplos saberes existentes no mundo, e que estes estão intrinsecamente ligados à cultura que os gerou, chegamos à noção de saberes culturais no cotidiano de um terreiro. Martinic (1994) afirma que o saber que aflora em um cotidiano está estreitamente ligado à ação e à prática cultural dos sujeitos. Nesta perspectiva, o saber no *Ilê Axé Omilodé* apresenta uma sistematização fundamentada numa tradição histórica africana milenar ressignificada, que expressa as religiões de matriz africana, portanto, adequada para um desempenho concreto na realidade cotidiana de um terreiro de candomblé, produzindo-se e atualizando-se por meio da experiência.

O estudo do cotidiano é uma das vias mais utilizadas para a compreensão da cultura dos sujeitos sociais, da organização social, da relação indivíduo e sociedade, da apropriação dos espaços, da educação e introdução dos saberes em comunidades perante a trajetória dos sujeitos comuns. Para esta pesquisa, temos como base os estudos do cotidiano de Michel de Certeau (1988), em que o autor parte do pressuposto de que é a relação social que determina o indivíduo e não o inverso, por isso, só se pode apreendê-lo a partir de suas práticas sociais. De modo analítico e sensível, Certeau percebe a individualidade como o local onde se organizam, às vezes, de modo incoerente e contraditório, a pluralidade da vivência social.

Outros conceitos importantes a este trabalho são os de representação e apropriação. Para Roger Chartier (1990), a partir do conceito de representação é possível compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe sua concepção do mundo social, seus valores e seus domínios. Chartier também acredita que esses códigos, padrões e sentidos são compartilhados e, apesar de poderem ser naturalizados, seus sentidos podem mudar, pois são historicamente construídos e determinados pelas relações de poder, pelos conflitos de interesses dos grupos sociais. Com o termo “apropriação”, o autor define os modos como um texto, um pensamento, ou uma imagem se transforma e é dada a ler em outros momentos ou outras realidades distintas das que foram produzidas.

O referencial teórico utilizado, portanto, converge para um olhar dos objetos analisados – cultura, educação, candomblé, tradição, oralidade, memória, saberes, cotidiano, representação e apropriação, tendo a pretensão, também, de analisar o processo educativo e suas práticas no contexto da cultura afro-brasileira.

A investigação sobre saberes, valores e significações nas práticas educativas do *Ilê Axé Omilodé*, foi realizada à luz dos pressupostos teóricos da pesquisa sociocultural, com uma abordagem qualitativa. Maria Cecília Minayo (1995, p. 21/22) afirma:

A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo de significados, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

Com práticas “molhadas” de cultura e de sentidos, com memórias, tradições, narrativas e processos de produção cultural, nos deparamos, no decorrer das relações interpessoais no *Ilê Axé Omilodé*, com saberes ancestrais que constituem o modo de compreensão da realidade dos seus adeptos. Saberes que implicam em uma complexidade de “signos interpretáveis” que nos exigiram uma intensa participação no cotidiano do terreiro, como afirma Antônio Chizzotti (2003, p. 221) em relação às abordagens qualitativas.

O termo qualitativo implica uma partilha densa com pessoas, fatos e locais que constituem objetos de pesquisa, para extrair desse convívio os significados visíveis e latentes que somente são perceptíveis a uma atenção sensível [...].

Após esta experiência, o pesquisador, em uma hermenêutica, traduz em texto os significados patentes ou ocultos do seu objeto de pesquisa.

A metodologia aplicada foi a História Oral Temática, a qual nos permitiu, perante o tempo presente, a busca da compreensão dos adeptos do candomblé no seu cotidiano religioso, assim como o entendimento das lógicas que movem suas ações, estabelecendo uma relação mútua de respeito e diálogo entre o pesquisador e o pesquisado, valorizando as diversas formas de saberes.

Para o filósofo Gaston Bachelar (2007), o tempo é algo que não é o ontem e nem o amanhã, é o hoje. Passado e presente são elaborações da consciência humana, onde somos o centro de projeção no presente. A História não é interpretada na forma clássica, o presente sendo compreendido pelo passado, mas o passado sendo lido e relido a partir do interesse do presente. Para tanto, dar voz aos personagens vivos, Mãe Chaguinha, líder espiritual do *Ilê Axé Omilodé* e aos membros de sua *egbe*, utilizando a História Oral Temática como metodologia, é coletar dados e registrar esses saberes presentes em seu cotidiano,

transformando-os em fontes. Isso dá uma significativa importância, em se tratando de considerá-los arquivos-vivos em pleno cumprimento de suas atividades.

Sobre a História Oral, Paul Thompson assim se refere:

[...] a história oral pode dar grande contribuição para o resgate da memória nacional, mostrando-se um método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos. (THOMPSON, 1992, p. 17).

Portanto, para Paul Thompson, a história oral permite a interpretação da história e das mutáveis sociedades e culturas através da escuta das pessoas e do registro de suas lembranças e experiências. Para Verena Alberti (2015), a história oral é tão antiga quanto a História. A estratégia de ouvir atores ou testemunhas de determinados acontecimentos ou conjunturas para melhor compreendê-los datam de Heródoto, Tucídides e Políbio, historiadores da Antiguidade que já utilizaram esse procedimento para escrever sobre acontecimentos de suas épocas.

Também no continente africano as civilizações africanas eram sociedades organizadas pela tradição unicamente oral, caracterizada pelo verbalismo e sua maneira de transmissão, sendo elemento chave para a transmissão e preservação da tradição e da sabedoria dos povos. A oralidade era uma atitude diante da realidade e não ausência de uma habilidade (VANSINA, 1982, p. 140). Através dos séculos, “[...] o relato oral sempre se constituiu na maior fonte humana de conservação e difusão de saber, o que equivale a dizer sempre ter sido a maior fonte de dados para as ciências em geral” (MEIHY, 2002, p. 21).

Sobre o relato oral, a troca simbólica entre pesquisador e pesquisado nos leva à reflexão que cada perfume leva um pouco de nós e deixa um pouco nas outras pessoas. Ver, olhar nos olhos, ouvir, escutar as palavras, sentir a presença da pessoa, os odores do lugar são condições que nada superam na convivência com o relato oral. A sensibilidade dá o tom, nos solicita a olhar com os olhos dos sentidos e das emoções. As máquinas registram as vozes, apenas as vozes, nos restando as emoções captadas pelos olhos da mente.

A História Oral, portanto, caracteriza-se como uma metodologia de pesquisa que busca ouvir e registrar as vozes dos sujeitos excluídos da história oficial, por meio de entrevistas gravadas, e inseri-los dentro desse contexto, constituindo-se na construção de fontes para o estudo da história contemporânea. Um recurso moderno, usado para a elaboração de documentos, arquivamentos e estudos referentes à experiência social de pessoas

e de grupos. O Historiador da oralidade é criador de sua própria fonte, pois a entrevista precisa ser extraída da testemunha e somente se torna fonte após a transcrição. Sendo assim, as fontes para a presente pesquisa se darão por meio de entrevistas gravadas, premeditadas de ordem pessoal, com questões abertas e semiestruturadas que foram transcritas e encaminhadas aos entrevistados para sua aprovação.

Um trabalho empreendido sob esta metodologia exige antes uma pesquisa e o levantamento de dados e análises a respeito da temática para a preparação do roteiro geral de perguntas a serem realizadas na entrevista. De acordo com Alberti (2015, p. 176), o roteiro geral tem dupla função: “[...] sistematizar os dados levantados durante a pesquisa exaustiva sobre o tema e permitir a articulação desses dados com as questões que impulsionam o projeto, orientando, dessa forma, as atividades subsequentes”. Sobre as entrevistas, Robert Bodgan e Sari Biklen (1994) ressaltam que a “[...] entrevista é utilizada para recolher dados descritivos na linguagem do próprio sujeito, permite ao investigador desenvolver intuitivamente uma ideia sobre a maneira como os sujeitos interpretam aspectos do mundo” (BODGAN e BIKLEN, 1994, p. 134).

Norteando a pesquisa, faremos uso da análise de conteúdo, com o intuito de sistematizar as falas, transformando-as em um documento-monumento, como assinala o historiador francês Jacques Le Goff (1992). O verdadeiro fim da análise de conteúdo é a interferência, dado que permite a passagem da descrição à interpretação, enquanto atribuição de sentido às características dos materiais que serão levantados, enumerados e organizados (BARDIN, 1997). Trata-se da desmontagem de um discurso e da produção de um novo discurso através de um processo de localização e atribuição de traços de significação, que deve manter uma estreita vinculação com a teoria escolhida pelo investigador, a fim de cumprir com os objetivos proposto em sua pesquisa (VALA, 1986).

Segundo José Machado Pais (2002), a análise de conteúdo não se limita à superfície textual das entrevistas transcritas. As realidades semânticas (as ideias e seus significados) e pragmáticas (as de usos) em relação às quais essa superfície textual adquire sentido, constitui, justamente, o conteúdo de um texto. Contribuição também central da Antropologia a esta pesquisa é a observação participante, um recurso para uma integração mais densa nas práticas e representações vivenciadas pela líder espiritual Mãe Chaguinha e sua *egbé*, pois permitirá uma análise mais delimitada e específica, devido à incursão constante que podemos fazer no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé* e das vivências com o sagrado desta religiosidade.

Sobre a observação participante, Otávio Cruz Neto (2003, p. 59/60) cita que: “[...] a importância dessa técnica reside no fato de podermos captar uma variedade de situações ou

fenômenos que não são obtidos por meio de perguntas, uma vez que, observados diretamente na própria realidade, transmitem o que há de mais imponderável e evasivo na vida real”. Neste sentido, compreendemos a observação participante como uma técnica que se realiza por meio da convivência direta do pesquisador com o objeto observado, no intuito de obter dados sobre a realidade dos atores sociais em seus próprios meios.

Também importante para a dimensão da pesquisa será a opção pelas conversas no cotidiano do terreiro, que implicará em um claro e rico recurso para a produção de dados em nossa metodologia de pesquisa. Segundo Vera Mincoff Menegon (2004), as conversas, por permearem esferas variadas de interação social, são espaços privilegiados de produção de sentidos; são, também, práticas discursivas compreensivas de linguagens em ação, que permitirão o estudo da circulação dos saberes e os diálogos travados entre os sujeitos nas práticas educativas. Por apresentarem uma informalidade às conversas, possibilitam uma relação íntima, descontraída, do tipo face a face com os sujeitos pesquisados, permitindo o acesso a códigos culturais da religião e a avaliação necessária a estudos dessa natureza.

Diante do exposto, nossa metodologia se encontra baseada em levantamento bibliográfico, a História Oral Temática, a observação participante, a descrição densa e as conversas no cotidiano do terreiro que, interligadas, nos possibilitaram um aprofundamento do conhecimento histórico e cultural sobre o candomblé Ketu, o *Ilê Axé Omilodé* e as práticas educativas oriundas desta tradição em análise de situações reais, observadas no decorrer da pesquisa. Durante a construção do texto, optamos por deixar em itálico os termos de origem africana.

A técnica das entrevistas semiestruturadas foi aplicada com sete sujeitos, obedecendo algumas regras, a saber: a posição hierárquica no *Ilê*, referenciando uma amostragem representativa dos segmentos com maior e menor autoridade sacerdotal, experiência e senioridade; apresentação por gênero, considerando que homens e mulheres possuem papéis diferenciados na religião, o que é um dado importante na descrição da cultura; faixa etária; cor e escolaridade, conforme quadro abaixo.

Quadro 01: Sujeitos Entrevistados

Nome	Cargo na Hierarquia	Gênero	Idade	Cor³	Escolaridade	Profissão
Francisca das Chagas da Silva (Mãe Chaguinha)	<i>Iyalorixá</i>	Feminino	61	Parda	Semi-analfabeta	Não tem

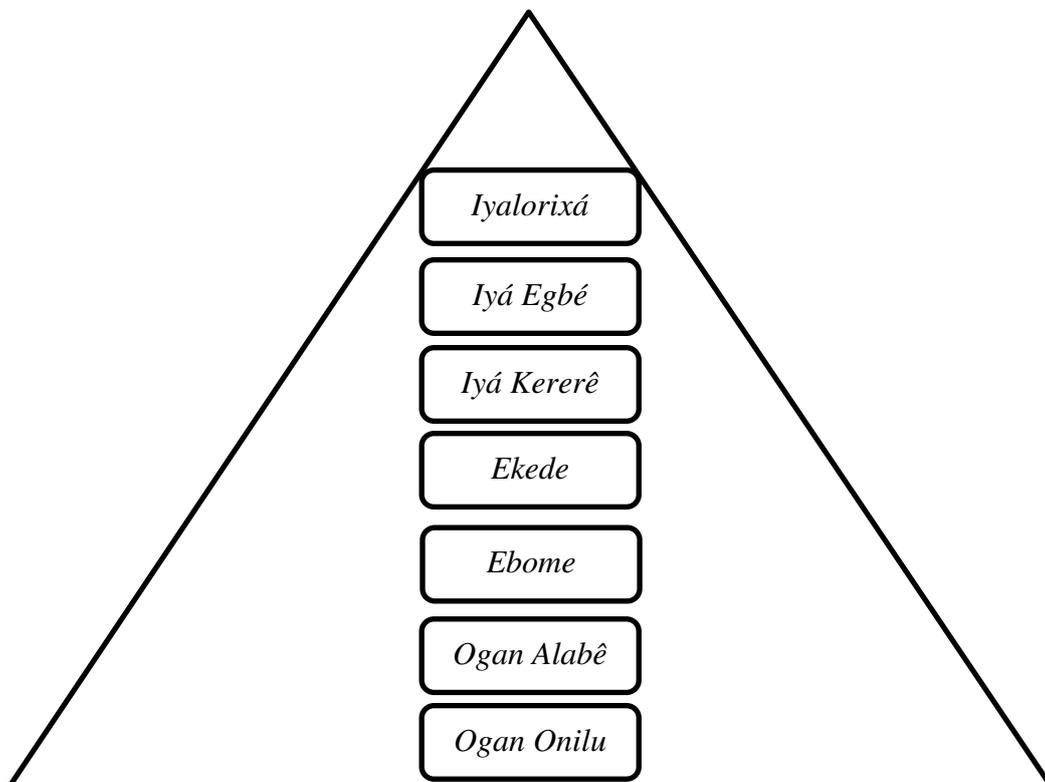
³ Ressaltamos que a identificação da cor é definida por nossos entrevistados, mediante o roteiro de perguntas.

Alyne Christiane Medeiros Barbosa	<i>Iyá Egbé</i>	Feminino	38	Negra	Nível superior completo	Técnica de Enfermagem
Maria dos Anjos Mendes Gomes (Mestra Doci)	<i>Iyá Iyá</i>	Feminino	65	Negra	Nível superior Mestrado	Professora
Maria Goreti da Silva	<i>Kekerê</i>	Feminino	42	Negra	Nível Superior Incompleto	Estudante universitária
Alexsandro Nogueira Pinto	<i>Ebome</i>	Masculino	34	Negra	Ensino médio completo	Auxiliar de Cozinha
Alagbê ⁴	<i>Ogan Alabê</i>	Masculino	13	Negra	Ensino Fundamental II	Estudante
Lucas Wallace Batista da Fonseca	<i>Ogan Onilú</i>	Masculino	20	Parda	Ensino Superior Incompleto	Servidor Público Contratado

Fonte: Quadro elaborado pela pesquisadora, contendo dados obtidos durante as entrevistas realizadas entre novembro de 2018 e março de 2019.

A ilustração abaixo representa a posição hierárquica dos nossos depoentes no *Ilê Axé Omilodé*:

Gráfico 01: Posição ocupada pelos nossos entrevistados na hierarquia do *Ilê*



Fonte: Gráfico elaborado pela pesquisadora.

⁴ Usamos o codinome Alagbê por ser nosso entrevistado de menor idade

No quadro anterior, a *Iyalorixá* ocupa o posto mais elevado do *Ilê Axé Omilodé*, seguida da *Iyá Egbé Alyne*, a segunda pessoa do *axé*, responsável pela comunicação. Na terceira posição, temos a *Iyá Kekerê*, que substitui a *Iyalorixá* em sua ausência. Segue a posição hierárquica, a *Ekede*, que cuida de tudo que se refere ao *Orixá* para a qual foi designada. *Ebome* é a titulação dada àquele que completa o ciclo de obrigações e tem permissão para abrir a casa. *Ogan Alabê* é o responsável pelos cânticos de todas as cerimônias e o *Ogan Onilu*, o que zela pelos atabaques. Ressaltamos que esta posição hierárquica não é definição em todas as casas de *axé*, a definição atende ao líder do terreiro. Sobre os cargos hierárquicos existentes no terreiro estudado, ver apêndice C, página 244.

A quantidade de sujeitos entrevistados foi definida no decorrer da pesquisa, mediante o ponto de saturação pretendida (FLICK, 2004).

Os dados obtidos na observação participante foram registrados em caderno de campo, instrumento referencial na trajetória da evolução do trabalho, segundo José Carlos Sebe Bom Meihy. A participação voluntária dos sujeitos na pesquisa, assim como as fotos utilizadas, foi oficializada pela assinatura do *Termo de Consentimento Livre e Esclarecido*, documento fundamental para definir a legalidade do uso da entrevista. Essa exigência do consentimento informado permite que a autonomia dos sujeitos seja respeitada, bem como se observem os princípios de beneficência e justiça (MEIHY, 2002).

Quanto aos cuidados e aspectos éticos da pesquisa, desde a fase da elaboração do projeto, a comunidade religiosa esteve presente e autorizou as intenções do estudo, bem como o uso de suas identidades e fotos. Submetido à Plataforma Brasil⁵, o projeto teve êxito em sua aprovação.

Quanto à estrutura do trabalho, além desta *Introdução*, foram propostos outros três capítulos. No primeiro, intitulado: *Ilê Axé Omilodé: uma herança africana em terras paraibanas*, discutimos a estruturação do candomblé, realizando um breve histórico da diáspora negra em terras brasileiras e a formação do candomblé nação Ketu religando a África dos *Orixás* aos terreiros de candomblé de nação Ketu. O capítulo aborda também a formação de novas identidades nas relações dos candomblecistas com seus *Orixás*, tanto na dimensão individual, quanto na coletividade. Conectando a identidade dos sujeitos à sua ancestralidade, abordamos o uso da linguagem, vocabulário *iorubá*, responsável pela manutenção da liturgia do culto.

⁵ Aspectos Éticos da Pesquisa: O projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética da Universidade Federal de Campina Grande, sob o número: CAAE: 96992618 9.0000.5182 e número do parecer 2.981.766.

Salientamos que o desenvolvimento deste e dos demais capítulos se baseou nas memórias e nas vivências cotidianas dos nossos depoentes. Sempre que possível, o dito foi escrito integralmente. São falas que contam histórias com o tempo verbal sempre no presente. Como afirma o tradicionalista Hampâté Bâ:

De maneira geral, a memória africana registra toda cena: os personagens, suas palavras, até mesmo os mínimos detalhes. Todos os detalhes possuem sua importância para a verdade do quadro. Ou narra o acontecimento em sua integridade ou não se narra. Se lhe for solicitado resumir uma passagem ele (o tradicionalista) responderá: se não tens tempo para ouvir-me, contarei um outro dia. (BÂ, 1982, p. 215).

No segundo capítulo, sob o título: *Hungbê, educação e saberes no Cotidiano do Ilê Axé Omilodé*, relatamos um breve caminho percorrido pela educação, à medida que o sistema religioso propõe uma visão de ser humano e de mundo, que, por meio da socialização, molda a percepção de si e do outro. O capítulo ainda identifica e analisa os saberes ancestrais existentes no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé*. Tais saberes atravessaram o Atlântico, resistiram (em alguma medida) ao processo de aculturação imposto pelos colonizadores, e mesmo vulnerável às transformações do tempo, ainda hoje, podem ser percebidos em narrativas, memórias, ritos, mitos, cânticos e outras manifestações culturais existentes no *Ilê Axé Omilodé* que, embora reinventadas e/ou reelaboradas, trazem em seu bojo aspectos de uma África mítica, em que o inconsciente ancestral africano persiste.

Alguns aspectos da cultura afro-brasileira, presentes no *Ilê* e no Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyálode*, são outros objetos de análise no presente capítulo. O Grupo, nascido no espaço do terreiro, tem em sua representatividade a preservação e a salvaguarda dos valores civilizatórios dos povos e comunidades de terreiro.

No terceiro capítulo, denominado: *Práticas Educativas, Vivências e Aprendizagens Inerentes ao Ilê Axé Omilodé*, identificamos e analisamos a construção e transmissão do saber ancestral inerente às comunidades de terreiro, ou seja, as práticas educativas existentes no cotidiano do terreiro *Ilê Axé Omilodé*, na cidade de João Pessoa – PB, nação Ketu. Buscando identificar momentos de aprendizado, as finalidades do mesmo, os saberes e os sujeitos dessa educação, o capítulo aborda as noções de tempo, senioridade, hierarquia e poder como fundantes da cultura educativa do *Ilê Axé Omilodé*.

Em um segundo momento do texto, registramos e analisamos algumas das principais modalidades de práticas educativas realizadas no terreiro estudado, com o intuito de

reconhecê-las como ferramentas que criam mecanismos de valorização de uma cultura, rompendo com a pouca visibilidade dessas práticas.

Nas *Considerações Finais*, os resultados alcançados demonstram que a diáspora africana transportou valores, costumes e tradições que deram origem ao candomblé em terras brasileiras, permitindo uma identidade construída historicamente; a educação e os múltiplos saberes ancestrais que circulam no cotidiano de um terreiro permitem aos sujeitos a inserção na religiosidade, proporcionando uma visão de cosmologia africana; e, por fim, as práticas educativas revelam a construção e a transmissão de um ensino/aprendizado dos saberes com epistemologia própria, revelando uma troca de experiências do universo simbólico e cultural destes espaços entre seus pares e para a sociedade.

CAPÍTULO I

ILÊ AXÉ OMILODÉ: UMA HERANÇA AFRICANA EM TERRAS PARAIBANAS

“Omo ènià rìn odù pèlù gbàwà èsà”.
“O Homem pisa no seu destino, com a herança dos seus ancestrais”.
(Provérbio Africano).

O presente capítulo visa, a partir de fontes historiográficas, traçar um panorama da diáspora negra no período colonial brasileiro e a origem do culto brasileiro, Candomblé. A definição do conceito de diáspora vem “[...] dos antigos termos gregos, *dia* (através, por meio de) e *speirō* (dispersão, disseminar ou dispersar) e está associada às ideias de migração e colonização da Ásia Menor e do Mediterrâneo” (REIS, 2012, p. 30). Na elaboração deste capítulo, compreendemos que muitos aspectos das religiões africanas no Ilê Axé Omilodé e, conseqüentemente, seus saberes ancestrais e suas práticas educativas podem ser melhor compreendidos quando se consideram as noções básicas de origem africana que os fundamentam.

Este passado se torna importante, pois como já dito, remonta ao contexto histórico de formação do candomblé e integração dos escravizados negros à África Ancestral. Durante o tráfico transatlântico, modos de vida, culturas, práticas religiosas, línguas e formas de organização política aportaram em terras brasileiras e acabaram por influenciar na construção da sociedade vigente neste período.

Em um segundo momento do capítulo, objetivamos: a) um estudo sobre a identidade dos sujeitos no candomblé, que se constrói sobre o seu reconhecimento de pertença ao grupo, e está ligada a uma origem comum no interior dos terreiros, a uma ancestralidade, considerando as particularidades inerentes a cada indivíduo e as relações interpessoais que ocorrem no interior de um terreiro; b) um estudo sobre a linguística existente nos terreiros, pois durante séculos nossos antepassados têm mantido o idioma iorubá vivo nos terreiros de candomblé de nação Ketu, geração a geração.

1.1 Candomblé: reconfigurando uma África Mítica

“O conhecimento é como um jardim: se não for cultivado, não pode ser colhido!”
(Provérbio Africano).

Ao nos debruçarmos em nossa pesquisa sobre as práticas educativas no terreiro de candomblé *Ilê Axé Omilodé*, na cidade de João Pessoa-PB, fez-se necessário um olhar para a escravidão, um manto negro que, tal qual uma noite escura, sufocou até o sol, que insistia em brilhar diante das várias faces conflituosas existentes no período colonial da História brasileira. Descortinar esse período, um recorte do nosso objetivo, é nos remeter a uma recriação diaspórica de uma cultura africana mítica milenar com saberes e práticas educativas diferenciadas, originadas a partir da migração forçada de africanos escravizados. É pisar nos passos de uma ancestralidade legada por ensinamentos que os levou a reconhecerem a importância dos que vieram antes de nós, como bem explicita o provérbio africano citado na abertura do capítulo. O Candomblé é um culto aos deuses africanos com práticas educativas diferenciadas, sendo considerado um culto afro-brasileiro, em que o sagrado tem na mitologia africana seus referenciais.

Vejamos como nossos interlocutores se referem à origem desta prática cultural e religiosa em terras brasileiras:

O candomblé é africanizado, quem trouxe o candomblé para o Brasil foram os negros, os africanos, foi daí que tudo se originou, na escravidão. (*EBOME ALEX*)⁶.

As histórias, os *itans*, dizem e a gente estuda quando vai no terreiro, que a origem do candomblé, é origem africana, tendo modificações quando vindo ao Brasil. (*IYÁ EGBÉ ALYNE*)⁷.

Candomblé é uma religião de sobrevivência dos negros, uma religião de origem africana, de várias nações que vieram da África, que os negros, ao chegarem nas senzalas, se misturaram e formaram seu culto aos *Orixás* e está aí até os dias de hoje, independente se é *Inkisses*, *Voduns* ou *Orixás*⁸ (*OGAN ONILU LUCAS*)⁹.

Os relatos sobre a origem do candomblé revelam certos elementos entre todos os entrevistados, uma história do negro e sua cultura religiosa no Brasil que possibilitou o seu surgimento. Uma leitura, que remete a uma África Ancestral, ao culto aos *Orixás* ancestrais nas senzalas, um sentido de África no Candomblé.

⁶ Entrevista concedida a Dulce Edite Soares Loss, em janeiro de 2019, na cidade de João Pessoa-PB.

⁷ Entrevista concedida a Dulce Edite Soares Loss, em dezembro de 2018, na cidade de João Pessoa-PB.

⁸ Os termos *Inkisses*, *Voduns* e *Orixá* são deuses africanos da etnia Angola, *Jeje* e *Ketu*; energias do universo que estão presentes nos sentimentos, emoções e fenômenos da natureza. O culto a estas divindades objetiva equilibrar tais energias dentro do ser humano e em torno dele. São considerados miticamente como ancestrais deificados dessas nações, que atuam como intermediários entre os seres humanos e o Criador (*Olorum*), (*JAGUN*, 2015).

⁹ Entrevista concedida a Dulce Edite Soares Loss, em dezembro de 2018, na cidade de João Pessoa-PB.

Em relação ao depoimento de *Ebome Alex*, sobre ser o candomblé africanizado, é fato historiográfico que, com a chegada dos negros escravizados ao Brasil, no século XVI, a religiosidade professada por eles no continente africano e o culto aos ancestrais divinizados, se instalou nas senzalas como forma de resistência aos seus sufrágios, sofrendo mutações que dariam origem ao Candomblé, tornando, assim, as casas de candomblé verdadeiras representações da África no Brasil.

Assinalamos que, na historicidade, as práticas religiosas existentes no período colonial (cristianismo e as religiões dos indígenas) e o contexto do período (situação de escravatura, proibição das práticas religiosas africanas, falta de sacerdotes formados, etc), sofreram um hibridismo nas diversas religiosidades existentes, ou seja, nenhuma casa de candomblé realiza uma prática educacional de cultos tradicionais africanos, basta conhecer um pouco da história e dos espaços geográficos em que a religião se dá no continente africano. O candomblé, criado no Brasil, se tornou assim uma síntese de crenças com raízes na África negra, que se manteve pela oralidade e pela tradição.

Iyá Egbé Alyne, ao comentar sobre a origem do candomblé faz menção às histórias, *itans*, contadas nos terreiros que explicam as diversas situações em que as energias dos *Orixás* e seus poderes e domínios se interagem. As histórias africanas apresentam uma tipicidade única, elas encerram ensinamentos. Encerram princípio ético, moral, religioso. Encerram costumes. Contam coisas simples do cotidiano. Sobre o seu aprendizado e a origem do candomblé ter acontecido em seu *Ilê*, demonstra que o ensino/aprendizado se dá de forma oportuna e desveladora, em que um patrimônio cultural e religioso é transmitido obedecendo a uma cadeia para a manutenção, continuidade e expansão de uma cultura afro-brasileira.

Ogan Onilu Lucas atribui à religião afro-brasileira a sobrevivência dos negros escravizados no período colonial que, ao aportarem em terras brasileiras, carregavam rupturas e fragmentações de diversas etnias e modos de crer existentes no continente africano. Historicamente, o Brasil sempre foi um país culturalmente católico e o contingente negro, perante os augúrios das senzalas, viu na fé em seus ancestrais uma possibilidade de refazer os laços, manter e recriar tradições e reconstituir, mesmo em termos simbólicos, as famílias, que, como parte da estratégia do sistema escravagista, foram completamente esfaceladas, fazendo surgir por meio do culto ao *Orixá*, candomblé, uma instituição de resistência cultural à escravidão e aos mecanismos de dominação da sociedade branca e eminentemente cristã.

Volney Berkenbrock (1998) elucida que, do ponto de vista histórico, a África é o campo de origem do candomblé, e o Brasil o campo de desenvolvimento dessas religiões. Assim sendo, para uma compreensão do mundo dos *Orixás*, seus saberes ancestrais e suas

práticas educativas é preciso recorrer a esta historicidade, analisando a inserção do africano na sociedade brasileira, pois foi por meio dos processos decorridos da escravidão, como bem o citam dois de nossos interlocutores, que o candomblé foi definido como elemento de resistência negra, tornando-se sinônimo de sobrevivência de deuses, ritos, tradições e do próprio negro como pessoa.

A continuidade da historicidade específica da origem do candomblé explica o que é o culto aos *Orixás*:

O candomblé para mim foi a forma que nossos ancestrais encontraram para se fortalecerem através de suas divindades nas senzalas. Na verdade, foi um povo de vários lugares da África que trouxe sua fé, a partir do momento que suas tribos foram disseminadas no continente africano. O candomblé foi a forma que eles acharam para formar uma comunidade e se fortalecer na sua religião, pois segundo a mãe Beata de *Iemanjá*, quando ela volta da África, ela diz que candomblé não é africano. Na África não existe candomblé. Lá existem tribos que cultuam um deus. [...] Então, o candomblé é o culto a vários deuses, é a resistência e sobrevivência dos que vieram de lá. Um quilombo onde os escravos ontem e nós hoje podemos cultuar os nossos ancestrais livremente. (*EKEDE GORETI*)¹⁰.

Ekede Goretí se refere aos escravizados como ancestrais no apego às suas crenças diante das dificuldades em terras brasileiras, formando uma comunidade e fortalecendo suas religiosidades. Isso se deve ao fato de que esse tipo de procedimento memorialístico dá suporte identitário com efeito de maior identificação. A fim de esclarecimentos, os povos escravizados não professavam uma única fé, uma única prática educacional, a dos deuses africanos, pois alguns grupos de escravizados, como aponta a historicidade brasileira, professavam o islamismo, decorrente do processo escravocrata no continente africano pelos árabes. O Brasil, enquanto colônia portuguesa revelava em suas práticas religiosas, várias singularidades coerentes com a origem étnica e cultural de cada um dos povos que aqui habitavam, e os navios negreiros, antes lidos como símbolos de morte, em trânsito nas águas do Atlântico, aportavam no Novo Mundo, já “grávidos” do candomblé que, tempos depois, se consolidaria e tornar-se-ia um dos segmentos da diversidade religiosa brasileira.

A observação de *Ekede Goretí* sobre o terreiro ser um quilombo é pertinente, pois os terreiros, em sua maioria, são reconhecidos pelos seus líderes como comunidades quilombolas. Diferentemente, em alguns aspectos, tais como, a resistência negra estabelecida no período da escravidão, os terreiros na sociedade contemporânea geram uma teia de

¹⁰ Entrevista concedida a Dulce Edite Soares Loss, em janeiro de 2019, na cidade de João Pessoa-PB.

proteção que salvaguarda valores, tradições, costumes, ancestralidade e fé, por meio de suas ritualísticas e suas práticas educativas, além de proporcionar a reconstrução de identidades e a preservação de uma cultura, filosofia de vida e visão de mundo, o que possibilitou, em alguns momentos, a sobrevivência do negro perante a escravidão.

Nesse sentido, as lideranças de terreiro enquadram suas casas em um quilombo mítico e ancestral, um espaço de existência, de resistência e re-existência, pois lutam coletivamente contra as intempéries de todos, pelo reconhecimento e manutenção de sua raiz cultural e sua religião, alimentando a fé e propondo novas formas de viver em sociedade por meio de seus saberes específicos e sua educação.

A denominação de quilombo também se encaixa no pensamento de que uma casa de *axé* acolhe justamente os marginalizados em uma sociedade, pois os seus adeptos assim são rotulados, não importando sua formação, sua situação social e sua condição econômica, sempre são vistos como seguidores do demônio. Segundo Antônio Silva:

As tentativas de silenciar a história negra passaram também pela religiosidade. A demonização da religião negra foi um dos mecanismos utilizados para esvaziar e marginalizar a espiritualidade de matriz africana. Terreiros invadidos pela força policial e religiosa, membros do candomblé impedidos de participar de comunidades cristãs, ridicularização de adeptos e adeptas dos cultos afros como bruxas e feiticeiras, são algumas formas de expressão de um preconceito que permanece em nossos dias. (SILVA, 1994, p. 29).

Como podemos constatar em nossa pesquisa de campo, a religião é uma forma que, mesmo sendo um mecanismo de demonização utilizado para desprestigiar e esvaziar a religião negra, como descreve Silva (1994), torna-se no *Ilê Axé Omilodé* um espaço de convivência mútua entre os seus filhos, gerando laços de família, tendo em *Oxum* uma figura central, que o fortalece em suas lutas diárias. Acompanhem as palavras de Mãe Chaguinha:

O especial para mim é minha mãe *Oxum*. É ela que me ensinou, me orienta, me disciplina, passou amor para mim e me ensinou a amar a mim mesma para que eu amasse meu próximo. Nunca meu *Orixá* chegou em terra para me ensinar o mal, a ser melhor ou maior que os outros. Você é um ser humano, você sente dor, você vai ter alegrias e você vai ter tristezas. A única coisa que posso ser e fazer em sua vida é te orientar e segurar na sua mão para você evoluir e se tornar um ser melhor e isso não tem interferência na minha vida, porque orientar os filhos da casa, ajudá-los é minha função espiritual, porque aqui é a casa de meus filhos, e nós estamos todos para servir este templo. Aqui foi construída uma casa para função religiosa, aqui não é uma casa normal, aqui é um terreiro, aqui é uma casa de *Oxum*, aqui é

meu chão, então, nesse sentido, aqui é a minha igreja, meu templo, meu tudo. (Sic) ¹¹.

Neste relato, Mãe Chaguinha externa seu amor por *Oxum* e os ensinamentos passados a ela pelo seu ancestral. Afirma que sua função espiritual não atrapalha sua vida pessoal e coloca-se na forma de uma mãe que educa e orienta seus filhos com humildade, amor e solidariedade, afirmando que a casa é do ancestral *Oxum* e dos seus filhos, sua igreja, seu tudo. Salientamos que nos ensinamentos da *Iyalorixá* aos neófitos há um incentivo constante no desenvolvimento de qualidades, tais como: a paciência, a disciplina, o senso de justiça, a polidez, a coragem, a prudência e a resistência às adversidades.

Ao afirmar que a casa é de *Oxum*, expressa um dos dogmas da religiosidade. Os dogmas, ao se referirem a um terreiro, afirmam que a casa não é da pessoa, mas sim da ancestralidade, daquele que está à sua frente, do *Inkisse*, do *Vodum* ou do *Orixá*, o que posiciona o *Orixá Oxum* como a senhora do *Ilê Axé Omilodé*, como se refere mãe Chaguinha no cotidiano do terreiro sempre que algum filho vai contra as suas normas, “Aqui a casa é de *Oxum*, e todos têm que respeitá (sic)” (MÃE CHAGUINHA).

Em relação a este dogma, surge o questionamento de que, em algumas casas de candomblé, pode acontecer de se confundir o ancestral com a pessoa do dirigente e todo o poder exercido dentro de uma casa, o que acaba gerando relações abusivas, tais como medo e extorsões, sendo os sujeitos violentados em nome do seu bem maior, o ancestral. Isso, muitas vezes, acaba resultando em conflitos, discórdias e no afastamento de alguns adeptos, justamente por não concordarem com estas relações abusivas.

Segundo Wanda Machado (2006, p. 29):

[...] o terreiro é um território gerado por uma teia cultural que se apresenta como um conjunto indissociável pela identidade grupal e solidariedade da educação na vida. Isto não afasta suas contradições e sérios conflitos que afetam e desequilibram as vivências comunais.

O candomblé, seus saberes e suas práticas educativas, segundo os autores estudados, Reginaldo Prandi, José Flavio Barros, Pierre Verger, entre outros, é brasileiro, historicamente coberto pelas suas tradições. Sua origem é negra, carrega em seu bojo uma África mítica refletida em narrativas, ritos, mitos, cânticos e outras manifestações culturais em que o inconsciente ancestral africano persiste.

¹¹ Entrevista concedida a Dulce Edite Soares Loss, em novembro de 2018, na cidade de João Pessoa-PB.

Torna-se a quem a ele se conecta um pouco da África ancestral que renasce, “*Xangô* é o rei da minha vida, o senhor da justiça, sem *Xangô* não sou ninguém”, como declara em entrevista *Ebome Alex*, capacitando-o a se compreender e a se perceber como parte importante deste universo, pois *candomblé* é a água que sacia e propicia um novo ciclo em seus adeptos, a terra que alimenta, o fogo que aquece e queima, o ar que dá vida, a folha que cura e a certeza de que a morte é o lugar de vida também. Como diria Roger Bastide (1971), o *candomblé* é o resumo de toda a África mítica. “Trata-se, portanto, de uma religião de matriz africana, mas especificamente brasileira, da qual podem participar pessoas de todas as origens e cores” (BARROS, 2005, p. 22).

Para Vivaldo Costa e Lima, o termo *candomblé*,

[...] abonado nos modernos dicionários da língua e na vasta literatura etnográfica, é de uso corrente na linguística da Bahia para designar os grupos religiosos, caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas de santos ou *Orixás* e associados ao fenômeno de possessão ou transe mítico (LIMA, 1976, p. 66).

Em relação ao corpus ideológico do grupo, o autor cita “[...] os mitos, as cosmogonias, rituais, a ética e o próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas, sendo também o termo *candomblé* sinônimo de terreiro, de casa de santo, de roça” (LIMA, 2003, p. 17). Além do componente místico, o *candomblé* engloba uma série de procedimentos litúrgicos, linguísticos e ritualísticos que compõem uma integração entre indivíduo, divindade e o ambiente onde se organizam.

Já Rodney Eugênio (2017), ao realizar uma síntese sobre um terreiro de *candomblé*, se refere a este como uma comunidade que “se articula” com a intenção de preservar pensamentos, crenças e tradições legadas da África por intermédio de seus saberes ancestrais e suas práticas educacionais. Uma comunidade religiosa, de fato e de direito, “[...] com laços simbólicos profundos e tão fortes quanto os de sangue” (EUGÊNIO 2017, p. 66). Nas palavras de Muniz Sodré (apud EUGÊNIO, 2017, p. 66):

A verdadeira liturgia do terreiro é a veridicção de uma etnia, isto é, o empenho de dizer a verdade da gente negra arrastada à força de um continente para o outro, expropriada de territórios e bens materiais, mas espiritualmente animada pelo vigor de uma cultura em diáspora.

Entretanto, Adekóyá (1999, p. 122) chama a atenção para que, ao se falar em *candomblé*, compreendamos o mesmo como uma “[...] comunidade representativa da cultura

negra”, em que as vivências histórico-sociais do negro no Brasil se ressignificam em terras brasileiras na representação daquilo que o negro viveu na África. Enfim, uma complexa organização sociocultural, que não encontra paralelo em nenhuma sociedade africana tradicional envolvida pelo tráfico negro. Como afirma Eduardo Quintana, o candomblé surge no Brasil como “[...] uma célula embrionária de uma estrutura social” que tem na sua representatividade parte significativa dos valores civilizatórios do continente africano (QUINTANA, 2016, p. 23).

Em suma, candomblé é uma cultura inerente aos negros, vindoura das águas do Atlântico, içados nas velas tremulantes e nos lamentos dos navios tumbeiros, que carrega consigo uma visão histórica de mundo africano, seus valores, sua história e uma forma própria de transmitir seus saberes ancestrais mediante suas práticas educativas, como veremos no terceiro capítulo deste estudo.

Desde os primórdios, quando ainda se constituía numa religião étnica praticada de forma quase exclusiva por negros, o candomblé se fez possibilidade de reconstrução/recriação de um pedaço da África na vida do negro brasileiro. Por meio do candomblé, ele podia contar com um mundo negro, fonte de uma África mítica e simbólica, mantido vivo pela vida religiosa de um terreiro até os dias de hoje (PRANDI, 2005).

Assim sendo, ao falarmos de saberes e práticas educativas no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé*, não podemos deixar de pontuar o seu lugar de fala – a África mítica – presente nas ritualísticas, nos passos desta comunidade em seu cotidiano, ressignificada em terras brasileiras frente à diáspora negra. Entender este lugar de fala é deveras importante neste trabalho, pois todo esforço empreendido por nós, na tentativa de melhor compreender este universo sociocultural, evidentemente, produzirá apenas possíveis imagens do referido sistema.

1.2 Apontamentos históricos: Diáspora Negra ressignificando o culto aos ancestrais, Candomblé Nação Ketu

*“As pegadas das pessoas que andaram
juntas nunca se apagam.”
(Provérbio Africano).*

É difícil dizer a quantidade exata de homens, mulheres e crianças africanas que foram arrancados do seu continente e trazidos como escravizados para o Brasil, rasgando o tecido cultural branco com manifestações de africanidade. Segundo estimativas de autores estudados, Alencastro (2000), Verger (1981) e Roger Bastide (1971), entre três e quatro

milhões de negros africanos foram trazidos para o Brasil, isso desde os primórdios da colonização até o fim do tráfico legal ou clandestino. Entretanto, a variação de números continuou.

Em 1985, no livro: “Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil”, Edgard Conrad vai estimar em mais de cinco milhões o número de escravizados trazidos para o Brasil entre 1525 e 1851. Se esta análise abarcar o continente americano como um todo, Elias Cashmore afirma que, “[...] antes do fim do tráfico de escravos, em meados do século XIX, cerca de doze a quinze milhões de africanos já haviam sido transportados para países da América do Norte, Central ou do Sul para trabalhar como escravos” (CASHMORE, 2000, p. 189).

Diante destes dados, veremos que quinze milhões de pessoas, de diferentes regiões da África, trouxeram consigo “[...] com a vida, a morte, as pessoas, a natureza, a palavra, a família, o sexo, a ancestralidade, Deus, deuses, as energias, a arte, a comida, o tempo, a educação. Enfim, com suas formas de ver, pensar, sentir, falar e agir no mundo” (CAPUTO, 2012, p. 40). Espalhados pelo território americano formaram o que se chama diáspora africana, ou seja, negros e negras, sequestrados e escravizados em suas terras, que trouxeram em sua bagagem cultural suas tradições, mantendo-as e recriando-as no mundo, inclusive no Brasil.

Aportando no Brasil entre o século XVI e XIX a diáspora, em um panorama histórico e cronológico, aconteceu em três grandes ciclos: o ciclo da Guiné, Angola e Congo, durante a segunda metade do século XVI; o ciclo de Angola e Congo, no século XVII; e o ciclo da Costa da Mina, durante os três primeiros quartos do século XVIII (PARÉS, 2006). Pierre Verger, em seus estudos, acrescenta o ciclo da Baía de Benin, os *iorubás/nagôs* (dentre eles os povos de Ketu), entre 1770 e 1850, incluindo o período do tráfico clandestino.

Junto a Pierre Verger, a antropóloga Juana Elbein dos Santos ressalta que os *iorubás/nagôs* trazidos durante o último período da escravidão foram concentrados em zonas urbanas, na Bahia e em Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, o que historicamente é significativo, visto que contextualiza o fato de a maioria dos terreiros de candomblé no Brasil serem de tradição *Nagô*, cuja memória religiosa, tradição e representação são a raiz de Mãe Chaguinha e sua *egbé*.

É interessante ressaltar que as fronteiras étnicas, na África, existem como demarcações políticas, que identificam, delimitam, marcam e ressaltam determinadas características de distinção entre grupos. Fredrik Barth (1997) cita a manutenção de fronteiras entre grupos étnicos como organização da diversidade cultural. No entanto, essas fronteiras não são fixas, são constantemente atravessadas pelo intercâmbio de grupos em fluxos, resultando no

continente africano em uma troca de informações, modos culturais e incorporação de novos símbolos à cultura que ultrapassaram as fronteiras identitárias (BARTH, 1997).

Assim, o tráfico de negros fez com que esses grupos étnicos novamente se aculturassem no processo de escravização, se adaptando no Brasil “a universos fragmentados e fraturados” e vivessem “situações precárias, instáveis e imprevisíveis” (GRUZINSKI, 2001, p. 92). São esses povos que, em sua cultura original e na fé em seus ancestrais, visualizaram a possibilidade de refazerem os laços familiares perdidos com a diáspora, possibilitando a manutenção e a recriação de tradições e, como consequência, a reconstituição, em termos simbólicos, de suas famílias esfaceladas pelo sistema escravista.

Nesse sentido, o que se costuma denominar como “religião dos negros” diz respeito não a um elemento puro e identitário da “africanidade”, mas, no Brasil, se torna resultante de processos de agrupamentos coletivos e seus simbolismos, nação, em que enriquecimentos culturais recíprocos e dialéticos compõem “[...] estruturas psicológicas por meio das quais os indivíduos guiam seu comportamento” (GEERTZ, 1982, p. 8).

O termo nação está relacionado ao modo como missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina se referiam para designar os diversos grupos populares autóctones. Entretanto, no âmbito das organizações sociais da África Ocidental, o termo nação constituía uma identidade “multidimensional”, fluída, articulada nos níveis religiosos, étnico, político, territorial, educacional e linguístico (PARÉS, 2006).

Darcy Ribeiro (1995, p. 23) afirma que devemos configurar a formação de uma série de “nações” africanas no contexto colonial brasileiro, como “[...] um povo nação que surge da concentração de uma força de trabalho escravo, retratada para servir mercantis alheios a ela, através de processos tão violentos de ordenação e repressão” que constituíram, de fato, um processo agressivo e implacável a esta diversidade étnica.

Entretanto, Vivaldo da Costa Lima, em seu artigo: “O Conceito de Nação nos Candomblés da Bahia” foi o primeiro autor a chamar atenção como o termo “nação” foi perdendo um sentido político no Brasil e se transformando em uma concepção quase que exclusivamente teológica. Desse modo, nação passou a ser o parâmetro ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia. Em outras palavras, nação passou a denominar “[...] uma modalidade de rito, ou uma forma organizacional definida em bases religiosas” (PARÉS, 2006, p. 102).

Sobre a nação vigente no *Ilê Axé Omilodé* seus depoentes assim se expressam:

Minha nação é Ketu, cruzado com Angola, porque eu não posso esquecer os caboclos, porque se eu dou caboclo eu não sou Ketu puro, eu não conduzo um Ketu puro, porque eu tenho meus caboclos. (MÃE CHAGUINHA).

A gente cultua a ancestralidade, a base de nossa religiosidade é cultuar nossa ancestralidade. Pela caminhada de meu *Orixá* eu seria de *Jeje*, mas a casa que eu habito é aqui, e aqui é Ketu, cruzado com o culto aos caboclos, mas aqui é Ketu. A origem de nosso pai de santo é Ketu, nação Ketu. (*IYÁ KEKERÊ MESTRA DOCI*)¹².

A tradição de nossa casa é Ketu, só que como Mãe Chaguinha, lá atrás quando ela foi iniciada na umbanda, ela trazia o culto ao caboclo, então somos uma casa de Ketu que cultuamos caboclo. (*EKEDE GORETI*).

Entre nossos entrevistados, a visão sobre a nação a qual pertencem não parece dialogar com esses aprofundamentos acadêmicos. Ketu, atual Benin, na Nigéria, era uma povo do grupo dos iorubás que partilhavam uma série de componentes culturais, como língua, cantos, danças, hábitos e costumes que dariam origem, no Brasil, ao candomblé de nação Ketu. *Iyá Kekerê Mestra Doci*, ao citar a ancestralidade como base da religiosidade, expressa a materialidade e a dinâmica de interação entre os deuses e os homens. Constituindo manifestações específicas que integram a existência total, relacionado aos domínios da natureza, as divindades estabelecem relações com a sociedade integrando a massa ancestral de uma dada sociedade (LEITE, 2008). Ainda sobre seu depoimento, esta historiadora compreende que a casa estudada sofre um hibridismo de outras tradições africanas. O *Orixá* da entrevistada, e aqui o trabalho de campo realizado nos revelou ser *Oxumarê*, é o rei da nação *Jeje*, com a denominação *Dan*, sendo cultuado em espaço próprio no terreiro, assim como toda a família *Injina*¹³, originária desta nação.

Peter Burke (2005) afirma que uma das situações em que a hibridização cultural acontece se refere à ideia de apropriação de tradições, denominadas de tradições modificadas, resultado de variados níveis de aceitação e adaptação por parte do embate entre as culturas. O autor trabalha com a ideia de circularidade cultural, isto é, como uma cultura pode ser passada de uma população para outra e, conseqüentemente, modificada pelos pormenores locais, sejam elas semelhantes às particularidades originais ou não, o que torna compreensível o entendimento do culto a este *vodun* do panteão *Jeje* no terreiro estudado, cuja nação é Ketu.

O depoimento de Mãe Chaguinha aponta um novo hibridismo no que se refere à nação presente na casa, a Angola. Esta nação mistura traços de origem bantu e compreende as

¹² Entrevista concedida a Dulce Edite Soares Loss, em outubro de 2018, na cidade de João Pessoa-PB.

¹³ Família *Injina*: denominação da nação *Jeje* dada aos *Orixás Omulu, Dan (Oxumarê nação Ketu) e Nanã* pelo grau de parentesco.

localidades do Congo e Angola, apresentando uma linguagem ritual predominante das línguas quimbundo e quicongo. Tem como fundamental importância o culto aos caboclos, considerados pelos antigos escravizados africanos bantos, como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros. Ao se referir em “dou caboclo”, compreende-se que ela trabalha com estas entidades.

O povo banto, ao chegar a terras alheias, tinha por prática religiosa identificar os espíritos que chegaram primeiro naquela terra. Para tal, recorriam aos sacerdotes locais, a fim de aprenderem os métodos de culto a tais espíritos, reconhecendo-os como “os donos da terra”, assimilando, assim, o ancestral brasileiro ao seu culto originário.

Mãe Chaguinha, ao afirmar a condução de um culto em sua casa de nação Ketu não puro, se refere ao fato de que, originalmente, esta nação tinha pouco afeto ao culto ao caboclo. Vale ressaltar que é esta nação quem vai dar o nome “candomblé de caboclo” para marcar uma distinção em relação aos terreiros de umbanda que cultuavam caboclos.

O culto ao caboclo é característica essencial da nação Angola, com ritualística, cantos e danças próprias. Alguns historiadores afirmam ser a Angola a origem da Umbanda. Nesse sentido, o depoimento de *Ekede Goreti* é pertinente, pois Mãe Chaguinha, antes de entrar para o candomblé, era umbandista, conforme ela mesma informa: “Eu era criança quando me iniciei na umbanda” (MÃE CHAGUINHA). E a casa que a iniciou realizava o culto ao caboclo, o qual ela deu continuidade por ocasião de sua iniciação, estando presente até os dias de hoje no *Ilê Axé Omilodé*.

O candomblé Ketu não apresenta em sua essência o culto ao caboclo. Entretanto, vamos ver em algumas casas Ketu, na Paraíba, o culto paralelo ao dono da terra, os caboclos, o culto aos mestres, outra manifestação originária no Estado, pelo fato de serem seus *Babalorixás/Iyalorixás* oriundos de Umbanda e do Culto a Jurema, porém, vale ressaltar que em algumas casas, os pais/mães-de-santo, por praticarem o candomblé Ketu sem assimilação desses cultos no estado da Paraíba, aconselham seus futuros neófitos a se desfazerem de todos os seus objetos simbólicos referentes a estes cultos em sua iniciação ao *Orixá*.

A título de explicação, todos os grupos de escravizados provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudeste da Nigéria, que se chamou Yorubáland, são conhecidos no Brasil pelo nome genérico de *Nagô*. “Entre 1840 a 1860, em Salvador, os *iorubás/nagôs* constituíam mais da metade da população escrava africana, entre 56 e 69%, segundo fontes diversas” (PARÈS, 2006, p. 75).

Adekóyá (1999) aponta para a origem da etnia iorubá a uma composição ligada a nove grupos sociais, a saber: *Ègbá, Ìjèbú, Ijèsà, Ketu, Ìbàdàn, Ilòrin, Ifè, Òyó, Tápà*, e também está

associada à importante cidade de *Ilé-Ifè*, que liga todos os reinos a um mesmo patriarcado. No movimento expansionista do Daomé, a conquista do litoral e do interior do continente africano transformou em mercadoria toda a variadíssima população da Costa da Mina. Ketu foi uma de suas vítimas.

Um reino de médio porte, Ketu, atual Benin, na Nigéria, tinha um centro regional dinâmico e estrategicamente importante na região da Costa da Mina. Com um povo pacífico, nunca tinha se envolvido em tráfico de escravos até então, mas com constantes ameaças dos daomeanos, armou-se com um exército próprio em 1780 e em 1789 um ataque cercou a sua capital e houve confrontos em algumas aldeias, resultando em “dois mil prisioneiros” (SILVEIRA, 2006, p. 329), entre eles, rainhas e princesas de aldeias africanas que vieram aportar em terras brasileiras.

A história de Ketu é determinante no que concerne à herança afro-baiana. Foram estes grupos escravizados em 1789 que implantaram com maior intensidade sua cultura na Bahia, reconstituindo suas instituições e adaptando-as ao novo meio com uma fidelidade aos valores específicos de sua cultura de origem, o que as consagram até os dias de hoje como baluarte dinâmico dos valores afro-brasileiros (SANTOS, 1986).

A presença do africano escravizado, misturado em grupos étnicos variados nas senzalas, fez com que estes povos, diante do sofrimento e das sevícias de que eram vítimas, buscassem, de forma consciente ou inconsciente, estratégias para resolverem problemas cotidianos, como o exercício de seus rituais religiosos. Ao longo do tempo, foram familiarizados com o contexto católico e assim puderam inferir transferências, adaptações e recriações culturais e religiosas para sobreviverem e resistirem às situações impostas pelos novos contextos sociais, fazendo com que recriassem uma identidade religiosa, social e cultural no Novo Mundo, como forma de resistência, garantia do direito de professarem sua fé e subsistência ao processo escravocrata (CALAINHO, 2008).

Sobre estas adaptações religiosas e recriações culturais, assim se expressa *Iyá Egbé* Alyne:

Com relação aos *Orixás* e os santos católicos, dizem nossos mais velhos, que os senhores dos engenhos não permitiam que os escravos adorassem seus santos, e, para isto eles usaram os santos católicos para louvar seus deuses. Aí está o sincretismo religioso dentro da nossa religião.

O relato aponta sobre a estratégia demonstrada pelos escravizados africanos ao realizarem adaptações e recriações do panteão das divindades africanas para o universo dos santos católicos. Sobre estratégias, Certeau (1988) afirma que elas são:

[...] o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos da pesquisa etc.). (CERTEAU, 1998, p. 99).

Se a estratégia, como diz Certeau, postula um lugar que pode ser circunscrito como algo próprio, de onde se podem “[...] gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças” (CERTEAU, 1998, p. 99), é certo dizer que o negro, ao ser obrigado a incorporar-se numa cultura europeia, branca e cristã, encontrou formas, “estratégias” de sobrevivência cultural em geral e religiosa, em particular, que o ajudou a sobreviver.

A aliança com a religião católica foi estratégica para a construção e sobrevivência de suas crenças e seus sistemas de vida. Deste modo, tomaram os santos católicos, estabelecendo analogias e superpondo esses santos às divindades africanas, em uma bricolagem religiosa que se tornaria uma referência de resistência da religiosidade do negro ao poder do colonizador cristão. Assim, Nossa Senhora Aparecida, que foi achada no rio, se tornou *Oxum*; Nossa Senhora de Santana, avó de Jesus, se tornou *Nanã*, a velha anciã do panteão africano, entre outros. Nesse sentido, os deuses negros foram obrigados a se dissimularem por trás da figura de um santo católico durante todo o período colonial:

[...] diante do modesto altar católico erguido contra o muro da senzala, à luz tremula das velas os negros podiam dançar impudentemente suas danças religiosas e tribais. O branco imaginava que eles dançavam em homenagem à Virgem ou aos santos; na realidade, a Virgem e os santos não passavam de disfarces e os passos dos bailados rituais cujo significado escapava aos senhores, traçavam sobre o chão de terra batida os mitos dos *Orixás* ou dos *voduns* [...]. (BASTIDE, 1971, p. 72).

Estratégia de sobrevivência e de adaptação diante das dificuldades impostas a uma realidade, esta bricolagem efetuada pelos negros, segundo Ferreti (1988), era comum nas relações de forças sociais nos povos africanos, “[...] no Continente Africano, nos contatos pacíficos ou hostis com povos vizinhos, era comum a prática de adotar divindades entre conquistados e conquistadores” (FERRETI, 1988, p. 189).

Sendo assim, submetidos às intempéries de sua jornada, estes homens e mulheres, por meio de estratégias, agiram e foram os responsáveis pela organização e manutenção de uma cultura religiosa até os dias de hoje, presente nos candomblés brasileiros. Para Reginaldo Prandi (2005), a bricolagem foi uma chave decisiva para a reconstituição das religiões africanas e, conseqüentemente, seus saberes e suas práticas educativas. Para o autor, um dito que é muito repetido no candomblé diz que: “sem folha não tem *Orixá*”, o que poderia dizer diante deste acontecimento histórico: “sem santo não tem *Orixá*” (PRANDI, 2005, p. 67).

Nesse sentido, a cultura africana deságua em terras brasileiras como forma de resistência, readequando as condições que lhes eram impostas, numa recriação de uma África simbólica e mítica que foi, durante pelo menos um século, a mais completa referência cultural para o negro brasileiro (BASTIDE, 1971).

1.3 Mitologia africana norteando crenças no sistema educacional do culto aos *Orixás*

“Os mitos são histórias que têm como função principal guiar o espírito humano”.
(Joseph Campbell).

A lógica mítica religiosa iorubá, em que os adeptos do terreiro pesquisado estão inseridos, promove uma ética em que mulheres e homens iniciados na religiosidade se identificam e têm como norteadora a mitologia dos *Orixás*:

[...] a mitologia e o ritual levam a uma transformação do indivíduo, desprendendo-se de suas condições históricas locais e conduzindo-o para algum tipo de experiência inefável. Funcionando como uma ‘ideia étnica’, por outro lado, a imagem prende o indivíduo ao seu sistema familiar de valores, atividades e crenças historicamente condicionados, como um membro ativo de um organismo sociológico. (CAMPBELL, 1992, p. 373).

Os mitos manifestam o sagrado no mundo do candomblé, contam a história sagrada do início da existência. Relatam um acontecimento ocorrido no tempo da criação, dizendo:

[...] como uma realidade passou a existir graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais. Seja uma realidade total ou o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. (ELIADE, 2013, p. 11).

Sendo assim, os mitos tornam-se um ponto de identificação e reconhecimento de existências dos sujeitos na realidade dos terreiros de candomblé, um elo que responde a

questões existenciais, explicando e conduzindo cerimônias ritualísticas, criando um padrão comportamental complexo dos sujeitos quando se entrelaçam com outros mitos. Partindo de uma abordagem histórica, as divindades pré-existentes relatadas nos mitos fazem parte da ancestralidade de um sujeito no culto ao candomblé, sendo elas consideradas personagens integrantes da massa ancestral de essência mítica, tornando-se, assim, responsáveis pelo surgimento do mundo e dos homens na sociedade africana e na sociedade do candomblé.

A palavra ancestralidade, para Fabio Leite (2008), é difícil de ser conceituada dada a conexão entre o visível e o invisível no prolongamento da existência, compondo a corrente vital do povo africano. Nesse sentido, os ancestrais divinizados fazem parte da própria constituição do homem no candomblé, individualizando-os, apresentando a partir desse fator um caráter extensível no que se refere às suas práticas sociais, como, por exemplo, o culto ao *Orixá Oxum*, patrono do terreiro estudado. As cerimônias e este *Orixá* são válidas para toda a sociedade do *Axé Omilodé*. E, ainda, quando da participação do sujeito individualizado nas práticas sociais, o caráter sagrado adquire dimensão histórica, ocorrendo o que chamamos de humanização dos deuses (LEITE, 2008).

Reginaldo Prandi, em seu livro: “Mitologia dos *Orixás*” (2001), compilou 301 histórias sobre os mitos dos deuses africanos que expressam a mitologia afro-brasileira. Vejamos, a seguir, o que revela o mito: “E foi Inventado o Candomblé”, mas em uma nova linguagem descritiva.

No começo do mundo, não havia separação entre o Céu, os *Orixás* e a Terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras. Um dia, um ser humano tocou o Céu com as mãos sujas despertando a zanga de *Oxalá*, o senhor do branco, que foi reclamar a *Olorum*, o Deus supremo. Enfurecido com a displicência dos mortais, *Olorum* fez uso de seu sopro divino separando para sempre o Céu da Terra. A partir daí, nenhum homem poderia ir ao Céu e retornar de lá com vida. E os *Orixás* também não podiam vir à Terra. Isoladas dos humanos, as divindades se entristeceram e foram queixar-se com *Olorum*. Este, se apiedando, consentiu que elas pudessem, vez por outra, retornarem à Terra. Para isso, entretanto, teriam que tomar o corpo material de seus devotos.

Assim sendo, *Oxum*, que adorava brincar com as mulheres, recebeu a missão de prepará-las para receberem em seus corpos os *Orixás*. Fazendo oferendas a *Exu* para que sua delicada missão tivesse sucesso, ela veio à Terra e juntou-as à sua volta. Banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos com pintinhas brancas, como as penas da galinha d’angola. Belíssimos panos e fartos lações uniram-se a joias e coroas enfeitando-as. O *Ori*, a cabeça, ela adornou com a pena do *ekodidé*,

pluma vermelha rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos, as fez levar *abebés*, espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados *indés*, pulseiras. O colo, cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas fieiras de búzios, cerâmicas e corais. Na cabeça, pôs um cone feito de manteiga de *ori*, finas ervas e *obi* mascado, com todos os condimentos de que gostam os *Orixás*. Esse *oxo*, denominação do cone, atrairia o *Orixá* ao *Ori* da iniciada e ele não teria como se enganar quando viesse à Terra. E, assim, as mulheres ficaram prontas para receberem, em seus corpos, os deuses do Céu.

De tempos em tempos os humanos faziam oferendas aos *Orixás*, convidando-os a virem a Terra, e uma grande cerimônia festiva tinha início entre os deuses e os seres humanos. Os homens tocavam seus tambores, vibravam os *batás* e *agogs*, soavam os *xequerês* e *adjás*, cantavam louvando as divindades, batendo palmas, dando vivas, convidando todos os iniciados para receberem as divindades na roda do *xirê*, e os *Orixás* dançavam e dançavam e dançavam. Todos os deuses e humanos ficaram muito felizes, eles podiam estar novamente unidos. Estava inventado o candomblé (PRANDI, 2001).

O mito descrito fala da criação da religião dos *Orixás*, ensinando que louvar os deuses é cantar para eles e fazê-los dançarem juntos aos seres humanos. Descreve uma cerimônia de iniciação, justificando o candomblé como uma religião dançante, em que se oferece aos deuses tudo o que sustenta a vida dos homens e lhes dá prazer: comida, música e dança. A união dos homens com os deuses acontece numa cerimônia festiva presidida pelo toque dos tambores, ritmos, melodias e letras que invocam as divindades ancestrais, fazendo com que elas convivam com os seres humanos dos quais foram separadas desde os tempos primordiais da Criação (PRANDI, 2005).

O mito descrito é fator primordial para entendermos as cerimônias festivas realizadas nos terreiros de candomblé. A palavra mito nos remete à “ficção” na contemporaneidade, entretanto, nas sociedades arcaicas e tradicionais, o mito tem um papel essencial, o de reatualizar aquilo que se passou nas origens dos tempos sendo considerada uma história sagrada e, portanto, uma “[...] história verdadeira, porque sempre se refere à realidade” (ELIADE, 2013, p. 12). A mitologia, frequentemente, é fonte de sabedoria religiosa, a partir da qual são traçados caminhos sobre uma realidade fundante na cosmologia africana. Volney Berkembrock afirma que “[...] no mito se exprime uma verdade do espírito na forma de história ou modelo em sua linguagem peculiar” (BERKEMBROCK, 2018, p. 165).

Para as comunidades afro-brasileiras, os mitos são muito importantes, pois circulam em todos os espaços de um terreiro de candomblé. Referenciam os saberes ancestrais e as práticas educativas no cotidiano do terreiro, sendo o alicerce para a construção existencial dos

seus adeptos, tanto no culto como no mundo social profano, explicam o jeito de ser do sujeito e orientam sobre situações em seu cotidiano. É importante evidenciar que no candomblé, quando se quer saber de algo, não é costume dar uma explicação lógica ou abstrata. Os mitos, os *itans* é que dão conta de fazê-lo, “[...] manifestando uma cosmovisão primitiva anterior ao pensamento científico” (CROATTO, 2002, p. 189).

Ele acontece de forma oral, no cantar, nas rezas, nas narrativas e, principalmente, em suas práticas educativas. Está presente na música e na dança, instrumentos que proporcionam reviver a reconstrução mitológica do *Orixá*; na arte, quando na confecção das paramentas, armas dos *Orixás* em suas representatividades; na indumentária, que caracteriza cada *Orixá*; na culinária dos terreiros, no que se refere aos alimentos oferecidos aos deuses; e, principalmente, no contexto público das cerimônias.

No *Ilê Axé Omilodé*, e aqui nos referimos ao nosso trabalho de campo ao fazermos esta afirmação, o mito acima descrito é vivo, norteia os modelos de conduta da comunidade, acarretando significação e valor à existência do Candomblé, como podemos observar na imagem a seguir.

Imagem 01: Iniciação no *Ilê Axé Omilodé*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

A imagem retrata o mito como descrito. Nela, podemos observar a cabeça raspada do iniciado, com o cone, *oxo* também denominado *adoxo*, na parte central; a pena do *ekodidé* na testa; e os desenhos tribais e pintas brancas representativos da galinha d'angola. Nas mãos, ele leva as folhas do *Pèrègún*, aquela que chama o transe, *Pèrègún ní pe Irúnmolè l`at`òde òrun w`w`áye*, *Pèrègún* que chama as divindades do céu para a terra, sendo a folha que encaminha e protege o *iaô* em uma iniciação. No antebraço, o *contra egum*, e no colo, as contas representativas do *Orixá* e o *quelê*, joia do *Orixá*. Ao fundo, os atabaques saúdam por meio de cantigas e ritmos a divindade presente no *Ilê* em cerimônia festiva.

A compreensão da ritualística religiosa em uma iniciação e nas cerimônias festivas é sustentada basicamente pela narrativa mitológica, porém, ao perguntarmos a *Iyalorixá* sobre o aprendizado desses ritos, ela assim o faz:

Eu aprendi tudo com meu *Babalorixá*, que aprendeu com seus pais de santo e aprendi com *Oxum*, porque você vem na minha casa e aqui você bola no santo, você vai ser recolhido e levado para o *roncó* e lá nós tem que ver nos búzios, nas orientações da minha mãe *Oxum*, porque tudo tem que ser preparado, é como um pintinho que tem que ter cuidado no ovo para quando ele quebrar sua casca o pintinho nasce para a vida e assim é o *iaô*, tem que ter cuidados diferentes para cada um para ele quando romper sua casquinha renascer para o santo (sic). (MÃE CHAGUINHA).

O depoimento da *Iyalorixá* faz referência ao que os neófitos afirmam ser o ato de bolar no santo, uma perda de sentidos (desmaio) em cerimônias públicas. Entende-se esse ato como um chamado do *Orixá* ao neófito, ou seja, indica uma iniciação no culto. Sobre a consulta ao jogo de búzios perante o ato de bolar e em todos os atos ritualísticos de um *Ilê*, ressaltamos que este é um processo referencial, conforme posição das quedas durante o jogo, o pai/mãe de santo recebe a confirmação do que a situação exige. Caso haja quedas duvidosas, ele é acionado quantas vezes forem necessárias pelos pais e mães de santo para respostas que lhe deem segurança para executar ações.

Chama a atenção o depoimento, quando este se refere à *iaô* ser um pintinho rompendo sua casca para vir ao mundo. Um olhar sensível que brota não do racional, mas dos sentidos presentes em seu íntimo, expressando o que no cotidiano de um terreiro é comum ao se referir a uma iniciação. Se iniciar em um terreiro de candomblé é adentrar o *roncó*, “a casca do ovo”, e renascer para o santo. Ao perguntarmos sobre o mito, ela assim se pronunciou: “Ah...os *itans*, as histórias são importantes, veja que as danças são o que as histórias contam, mas aqui

na minha casa o que eu aprendi com meu pai na hora de fazer o santo é o que nós segue, filha (sic)” (MÃE CHAGUINHA).

Diante do exposto, compreendemos que o mito existente nos primórdios da religiosidade acaba, em algumas ocasiões, não sendo tomado como referência aos ritos executados na casa de Mãe Chaguinha, prevalece o aprendizado transmitido por seus mais velhos e estabelecido por uma tradição, o que em algumas casas, em dado momento, acaba sendo alterado por não conhecimento do mito, pois a tradição acaba sendo reinventada com o passar dos anos. A ideia da reinvenção da tradição também ocorre quando se acredita estar perpetuando. Só se pode perpetuar modificando, mesmo que imperceptivelmente. Irremediavelmente serão outros tempos, outras pessoas, outros contextos externos que influenciam internamente.

Ainda sobre os mitos, *itans*, nossos entrevistados assim se pronunciam:

Em minha opinião, os *itans*, os mitos, eles mostram o percurso dos *Orixás*, o que os *Orixás* faziam, do que se alimentavam, como se comunicavam, como faziam suas reuniões, suas festas, porque os *Orixás* também faziam festas. Então, os mitos são muito importantes, facilitam o entendimento ao nos mostrar os caminhos que, muitas vezes, temos que percorrer, para exemplos de decisões a serem tomadas, porque por mais que os *itans* não revelem o todo, eles mostram algo para nós abirmos nossas mentes para tomar decisões. (EBOME ALEX).

A questão dos *itans* é importante, foi o que nossos ancestrais nos deixou, uma mais velha contou em algum lugar, e esse alguém ouviu e repassou, então eles são muito importante porque norteiam a vida de um terreiro. (EKEDE GORETI).

Os *itans* para mim nos remete a ancestralidade, todo nosso conhecimento vem através dos *itans*, para poder diferir uma questão, se está certo, se está errado, se numa casa faz assim, se faz diferente e a gente vai ver através dos *itans*, histórias que são verídicas. (OGAN ONILU LUCAS).

Nos relatos acima, nossos interlocutores mostram um saber sobre a representação dos mitos. Ekede Goreti explicita os *itans*, mitos, como oriundos da ancestralidade, a partir da oralidade do mais velho para o mais novo. A ancestralidade é o princípio organizador de um candomblé e reúne todos os valores na dinâmica civilizatória africana. Já a oralidade como mecanismo disseminador da memória, cultura e identidade dos povos afro-brasileiros e africanos, permite uma continuidade e preservação dos mitos no cotidiano dos terreiros de matriz africana. Segundo Mircea Eliade (2013), por meio de uma narrativa mítica cosmogônica explica-se a existência dos homens e das coisas. Os mitos sustentam a Teogonia

do candomblé, suas narrativas fornecem explicações e dão sentido aos rituais realizados nas cerimônias públicas e privadas.

Para *Ebome Alex* e *Ogan Lucas*, os mitos se tornam um instrumento orientador a tudo que se relaciona aos *Orixás*, sendo reveladores em circunstâncias de tomadas de decisões. Um sacerdote recorre ao mito para encontrar subsídios a determinadas situações em uma orientação a fiéis e neófitos. Compreender o mito é adentrar em um tempo misterioso e sagrado, é sair do habitual e tentar captar a essência dos seres e das coisas e, a partir daí, vivenciar rememorando o princípio cósmico e humano que dá razão do ser e do fazer no mundo. É notório que as religiões fundamentam-se e sustentam suas práticas ritualísticas num discurso fundador, mitológico, multiarticulado, presente na memória coletiva e que lhe dá sustentação teológica interna, ao mesmo tempo em que lhe permite jogar com outras instâncias sociais.

Sendo assim, a mitologia africana, um recorte do legado ancestral e do patrimônio da cultura negra, rege todas as relações e ações presentes no cotidiano litúrgico de uma casa de candomblé tradicional, justificando e fundamentando todos os saberes, as práticas educativas e o comportamento, orientando os seus adeptos em suas atividades. O mito se torna, assim, uma fala do passado remoto que explica a vida no presente, fornecendo uma identidade grupal, os valores e as normas essenciais para a ação, confundindo-se plenamente com a religião (PRANDI, 2001). Viver os mitos, na concepção das casas de candomblé tradicionais, implica numa experiência verdadeiramente religiosa, pois ela se distingue de experiência ordinária da vida cotidiana.

Este conhecimento no terreiro estudado se apresenta sempre que a *Iyalorixá* reúne seus filhos em rodas de diálogo, se utilizando basicamente do mito para explanar sobre um determinado assunto que está em voga no momento de alguma celebração na casa.

Em algumas casas tradicionais da Bahia, os sacerdotes explicam e orientam aqueles que consultam o oráculo sobre situações de sua vida por meio dos mitos, outras vezes, realizam rodas de diálogos para debatê-los ou justificam cerimônias específicas, como faz Mãe Chaguinha com seus filhos. Entretanto, não são todas as casas que o fazem, talvez por falta de conhecimento ou, muitas vezes, por não acharem necessário. Muitos neófitos, mesmo tendo poucos conhecimentos sobre esses mitos, não o associam à solução para respostas em suas vidas diárias, somente se sentem satisfeitos com os *ebós* que são passados para uma resolução ao problema que os aflige. Nesse sentido, o esquecimento e o não entendimento dos mitos cosmogônicos, transforma, constantemente, os rituais em meros aparatos gestuais e vazios de sentido narrativo.

O mito “[...] conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’”, se tornando, assim, “[...] uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares” (ELIADE, 1989, p. 11/12).

1.4 O culto aos *Orixás* no *Ilê Axé Omilodé* assimilados dos dois lados do Atlântico

“A cultura negra, predominantemente religiosa, foi que permitiu ao antigo escravo superar a própria escravidão”.
(Agenor Miranda Rocha).

Não poderíamos falar do culto ao *Orixá* e suas práticas educativas sem abordarmos o que são os *Orixás*. Para os membros do *Ilê Axé Omilodé* os *Orixás* são:

Orixás são as divindades, puras, sagradas, que eles buscam mostrar através de nós mesmos, um mundo de outra forma, conhecendo a si mesmo. Você nunca pegou na mão de um *Orixá*, a não ser que ele esteja materializado. Se ele estiver materializado você ainda o toca, mas você não pega no ar, você sente aqui, oh¹⁴. Então, o *Orixá* é a natureza. É a água, é a terra, é o vento, é tudo que é o nosso sagrado, ele está presente em todos os espaços. (MÃE CHAGUINHA).

Olha, eu conheço outras energias como caboclo, preto velho, encantados, pomba gira, então, *Orixá* para mim é diferente dessas energias, ele é um ser vivo. (EKEDE GORETI).

Os *Orixás* são as coisas mais lindas do mundo, é invocação da natureza, é o contato que você tem entre o *Ayê* e o *Orum*, entre o céu e a terra, como ensina os *itans*, chego até a me arrepiar, porque é uma coisa magnífica porque é você a sentir a presença do sagrado, você a se arrepiar, ao escutar um *adarrum*, ao escutar um *alujá*, ao escutar um *ijexá*¹⁵. *Orixá* é vida! (EBOME ALEX).

A maior parte dos entrevistados são unânimes ao afirmarem os *Orixás* como divindade, retratando-os como seres vivos e associados à natureza. Nos chama atenção o depoimento de Mãe Chaguinha, quando esta afirma que os *Orixás* mostram, por meio das pessoas, outras formas de ver o mundo. Os *Orixás*, assim acreditam seus adeptos, vivem em seus filhos e filhas, nesses fiéis que entregam seus corpos ao transe e tornam tangível o *axé* divino. Como energia viva e divina, o *Orixá* é capaz de realizar ações abrangentes,

¹⁴ Ao fazer esta descrição, a *Iyalorixá* aponta seu coração.

¹⁵ Ritmos executados para determinados *Orixás*, não existe tradução para o português.

modificadoras na vida de um ser humano. “Enquanto divindades ligadas à ordem cósmica, regulam as relações sociais, a ética, a disciplina moral de um grupo ou de um segmento”. (SANTOS, 1986, p. 102).

Ekede Goretí, ao falar do *Orixá*, faz alusão à incorporação de entidades de umbanda, para contrapor ao que identifica ser o *Orixá* uma energia viva, isto é, seu culto acontece por transe, um estado alterado da consciência. Ninguém tem um *Orixá* dentro de si enquanto tal, mas temos em nós um potencial espiritual e cognitivo que, dentro do sistema de crenças afro-brasileiras, é interpretado como sendo o *Orixá*.

O termo incorporação é utilizado por umbandistas e kardecistas para designar a alma de uma pessoa que viveu na terra sendo capaz de habitar um corpo, ou seja, entrar num corpo. Já o *Orixá* exige um processo iniciático, ritualístico, ao que denominam “acordar o santo”, sendo interpretado como progressiva construção simbólica do corpo para o transe do *Orixá*. Um acontecimento que representa uma síntese dos aspectos antagônicos da personalidade, que acarreta um estado alterado de consciência, fazendo com que os adeptos desta religiosidade os identifiquem como um ser vivo.

Ebome Alex, em seu depoimento, nos remete ao mito: “E foi inventado o Candomblé” quando se refere à ligação entre o Céu e a Terra, *Orun e Ayê*, a presença do *Orixá*, que ele identifica como sagrado. Sobre a invocação à natureza, o mito abaixo revela a ligação das forças da natureza aos *Orixás*. Ao exprimir o *itan*, faz menção aos ritmos tocados durante as cerimônias festivas na louvação aos *Orixás*. É por meio dos ritmos, músicas e letras que os adeptos invocam as divindades. Todos os deuses têm seus ritmos próprios que expressam uma simbologia do elemento que regem. Os sujeitos presentes a estas cerimônias identificam o *Orixá* louvado pelo ritmo executado. Ao se referir ao *Orixá* ser vida, o sujeito desta religiosidade tem a natureza como aporte e domínio dos *Orixás*. Natureza é vida e, conseqüentemente, os deuses também o são.

Para Pierre Verger (1981), os *Orixás* foram ancestrais simbolicamente divinizados e associados a uma força da natureza, que não se dá de forma desmedida e descontrolada. Ele é parte dessa natureza, que forma uma cadeia nas relações do homem com o desconhecido. E ainda, outra cadeia se forma ao se referir ao *Orixá* como ter sido um ser humano que, vivendo na Terra, não morreu, tornou-se divinizado, estabelecendo ligações com as forças da natureza, por assentá-la, domesticá-la, criar entre ela e ele um laço de interdependência, por meio do qual ele atraía sobre si as suas ações benéficas e direcionava seu poder destruidor para os seus inimigos.

Comungando com a definição de Pierre Verger, acreditamos que todo ser humano carrega em si a essência e a força de um elemento da natureza, que representa um *Orixá*. Portanto, *Orixá* não se trata de um espírito e sim de uma partícula divina que reside no eu de cada ser humano. No transe do *Orixá*, o iniciado está recebendo sua própria partícula divina, “[...] sua matéria já se encontra em condições de se vincular à essência divina que existe nela” (SANTOS, 2010b, p. 147).

Vejamos o que nos diz a mitologia africana sobre os domínios dos *Orixás* e suas representatividades, assim como o porquê das oferendas que a eles são realizadas. Um belo dia, *Olorum*, o Deus supremo do *Orum*, mandou os seus arautos avisarem a todos no reino que faria uma assembleia seguida de uma grande festa no palácio para distribuir entre seus filhos as riquezas do mundo. Todos se prepararam com esmero para o grande acontecimento, *Iemanjá* se vestia com as espumas do mar, os braços ornados de pulseiras de algas marinhas, a cabeça cingida por um diadema de corais e pérolas. *Oxóssi* escolheu uma túnica de ramos macios, enfeitada de peles e plumas dos animais mais exóticos. *Ossaim* vestiu-se com um manto de folhas perfumadas. *Ogum* preferiu uma couraça de aço brilhante, enfeitada com tenras folhas de palmeira. *Oxum* escolheu cobrir-se de ouro, trazendo nos cabelos as águas verdes dos rios. As roupas de *Oxumarê* mostravam todas as cores, trazendo nas mãos os pingos frescos da chuva. *Oyá* (Iansã) escolheu para vestir-se um sibilante vento e adornou os cabelos com raios que colheu da tempestade. *Xangô* não fez por menos e cobriu-se com o trovão. *Oxalá* trazia o corpo envolvido em fibras alvíssimas de algodão e a testa ostentando uma nobre pena vermelha de papagaio. E assim por diante. Não houve quem não usasse de sua criatividade para apresentar-se ao grande pai com a roupa mais bonita. Menos a filha *Onilé*, ela não compareceu às festanças, pelo contrário, avessa a estes eventos, recolheu-se a uma funda cova que cavou no chão do palácio.

Ao abrir a assembleia, *Olorum* elogia todos os filhos dizendo estar encantado diante de suas belezas e, após um momento de reflexão, revela que seus próprios filhos tinham feito suas escolhas ao se apresentarem perante o pai com o que achavam de melhor na natureza, assim sendo, *Iemanjá* ficava com o mar; *Oxum* com o ouro e os rios; *Oxóssi* com as matas e todos os seus bichos, reservando as folhas para *Ossaim*. Deu a *Oyá* o raio e a *Xangô* o trovão. Fez *Oxalá* dono de tudo que é branco e puro, de tudo que é princípio, deu-lhe a criação do mundo. Destinou a *Oxumarê* o arco-íris e a chuva. A *Ogum* deu o ferro e tudo o que se faz com ele, inclusive a guerra. E assim por diante.

A *Exu* deu o cargo de mensageiro dos deuses, pela sua capacidade de movimentar-se no mundo, e ainda especificou que, pelo fato dele se cobrir com búzios e este elemento ter o

significado do dinheiro, o patronato dos mercados e o governo das trocas também seriam seus. Assim sendo, *Olorum* deu a cada *Orixá* um governo particular, uma parte da natureza, determinando que sempre que um humano tivesse alguma necessidade relacionada com uma daquelas partes da natureza, deveria pagar uma oferenda de comida, bebida ou outra coisa que fosse predileção do *Orixá* que a possuísse.

Os *Orixás*, que tudo tinham ouvido em silêncio, começaram a comemorar, cantando e dançando de júbilo. Porém, *Olorum* levantou-se e pediu silêncio, dizendo que a divisão do mundo ainda não estava concluída. Faltava a mais importante das atribuições, o governo da Terra, o mundo no qual os humanos viviam, e assim dizendo, determinou o governo da Terra a quem se vestia da própria Terra, “*Onilé*”. Todos os seus filhos se espantaram. Como dar a Terra a *Onilé* se ela sequer viera à grande reunião? Nem estava entre eles.

“Pois *Onilé* está entre nós”, disse *Olorum*, e mandou que todos olhassem no fundo da cova onde a filha se abrigava vestida de terra, discreta e recatada. Ali estava *Onilé*, em sua roupa de terra. Finalizando a assembleia, *Olorum* determinou que cada ser humano que habitava a Terra deveria pagar tributo a *Onilé*, pois ela era a mãe de todos, e a humanidade não sobreviveria sem ela. Afinal, tudo que até então fora partilhado entre seus irmãos estava na Terra. *Onilé*, então, deveria ser propiciada sempre, para que o mundo dos humanos nunca fosse destruído.

Todos aplaudiram as palavras de *Olorum*. Todos os *Orixás* aclamaram *Onilé* e uma festa regada de muita comida e música teve início. *Olorum* sorriu a todos e se retirou do espaço da festa e do mundo, deixando o governo de tudo por conta de seus filhos *Orixás* (PRANDI, 2005).

Perante a narrativa do mito dentro do universo simbólico afro-brasileiro, compreendemos que os deuses iorubás se tornam potências cósmicas primordiais destinadas por *Olorum* a reger o universo, preservando e administrando a vida no mundo, compreendendo o significado e a representação da cosmovisão africana envolvendo o *Orixá* com a natureza. A natureza possui uma importância central para os afro-brasileiros, ela se torna sagrada ao passo que assume uma representatividade viva das divindades, conforme relata o mito. A partir desta visão, a natureza, para os adeptos da religiosidade, torna-se intocável, divina, parte integrante e essencial da religião. Deixando de ter “uma simples associação *Orixá*/natureza para ser *Orixá* = natureza” (NETO e ALVES, 2010, p. 569).

Onilé, que tem sua representatividade como a Mãe Terra, pode ser encontrada em vários poemas do oráculo de *Ifá*, e representa a preocupação com a preservação da própria humanidade e de tudo que há em seu mundo. Na Nigéria, *Onilé* é a base de toda a vida, tanto

que, quando se faz um juramento, jura-se por *Onilé*. Nessas ocasiões, é ainda costume pôr na boca alguns grãos de terra, às vezes dissolvida na água que se bebe para selar a jura, para lembrar que tudo começa com *Onilé*, a Terra-Mãe, tanto na vida como na morte.

Outro aspecto interessante em relação ao mito relaciona-se que na África e no Brasil *Olorum* não apresenta um culto, nem uma festividade específica, o que automaticamente nos remete ao relato quando afirma que o grande Deus se retira do mundo.

Segundo Pierre Verger, não há em todos os pontos dos territórios dos iorubás um panteão dos *Orixás* único e idêntico. Os deuses que ocupam uma posição dominante em alguns locais da África estão ausentes em outros. O culto de *Xangô*, que ocupa o primeiro lugar em *Òyó*, é oficialmente inexistente em *Ifè*. *Oxum*, cujo culto é marcante em *Ijèsà*, em *Ègbá* é totalmente ausente, pois o culto neste local é exclusivo e soberano do *Orixá Iemanjá*. A posição de todos os *Orixás* é profundamente dependente da história da cidade onde figuram como protetores, com exceção de *Òrìsàálá (Oxalá)*, que é cultuado em quase todo o conjunto dos territórios dos iorubás (VERGER, 1981).

Com a vinda dos escravizados de todas as regiões iorubás para as Américas, o panteão dos deuses africanos passou a ser cultuado em conjunto, em um mesmo local, no caso do Brasil, nos terreiros de candomblé. Como já dito, em uma cerimônia festiva, *xirê*, percebem-se nas cantigas entoadas os deuses cultuados nas casas de *axé*.

Vejamos, no depoimento do *Ogan Alabê*, responsável por esta função no *Ilê Axé Omilodé*, os deuses cultuados no terreiro estudado:

Todo *xirê* na nossa casa começa com a gente agradando e louvando *Exu*, [...] sem agradecer *Exu* não podemos fazer nada [...]. *Exu* é comunicação, é movimento. Aí a gente canta pra *Ogum*, que é o segundo *Orixá* a ser cantado, para abrir os caminhos, canta pra *Oxóssi*, *Ossaim*, *Oxumarê*, *Omulu*, *Logum Ede*, *Iroko*, *Xangô*, *Oyá*, *Oxum*, *Obá*, *Ewa*, *Iemanjá* e *Nanã*. Depois de louvar a todos, vamos fazer o *rum*, virar com uma cantiga própria às pessoas em seus *Orixás* que serão os donos da festa, e aí eles vão se recolher, serão vestidos com suas vestimentas e virão para a sala dar o *rum*, fazer os atos coreografados. Depois que eles tiverem dado o *rum* vamos cantar para eles se recolherem e cantar para *Oxalá* para encerrar o *xirê*. (OGAN ALABÊ RAFAEL).

O nosso entrevistado, além de enumerar as divindades que constituem os pilares de seu *axé*, faz um pequeno relato sobre a representação do *Orixá Exu* e do *Orixá Ogum*, assim como os desdobramentos da cerimônia na parte sequencial. No entanto, não apresenta uma lógica sequencial de chamada dos *Orixás* durante a cerimônia, que segundo o antropólogo Wagner Silva, compõe o universo no candomblé Ketu. Para o autor, em um *xirê*, os *Orixás*

que têm ligação com a Terra vêm em primeiro plano, *Exu, Ogum, Oxóssi, Oxóssi, Ossaim, Oxumarê e Nanã*; seguidos dos *Orixás* que regem as águas, *Oxum, Logum, Obá, Ewá*; o fogo *Oyá, Xangô*; e culminando com os que regem o *Ori* de um ser humano, *Iemanjá e Oxalá*.

Entretanto, isso não é regra ditada, candomblé não tem uma Bíblia como a religião católica, cada casa tem as suas normas e, conseqüentemente, suas práticas educativas na condução do seu *axé*. Chamou-nos atenção a louvação ao *Orixá Iroko*, pouco comum em um *xirê* de nação Ketu na Paraíba. A denominação *Iroko* na nação Ketu, tem na nação Angola o nome *Kitembo*, sendo o rei desta nação. Sua representatividade é uma bandeira branca fincada em um bambu alto, na porta de um terreiro, junto a uma árvore frondosa. Compreendemos que a louvação ao *Orixá Iroko*, por ocasião do *xirê* no *Ilê*, se dá por uma das filhas carnisais de Mãe Chaguinha, hoje fazendo parte da casa, ser iniciada na nação Angola.

Os *Orixás* e seus patronatos, que na África, conforme o mito descrito eram referenciados ao mundo natural, passam, diante da resignificação frente à diáspora, a absorverem aspectos da cultura brasileira e da vida em sociedade que melhor atendem às necessidades individuais do ser humano. Desse modo, *Iemanjá*, que na África é uma divindade cultuada no rio, em terras brasileiras passa a ser venerada e ligada ao mar, sendo a protetora da maternidade e do equilíbrio mental; *Oxum* ganha as águas doces e passa a governar a fertilidade e o amor; *Ogum*, que governa o ferro e a guerra na África, será o que abre todos os caminhos, sendo referenciado como o dono da tecnologia; *Xangô, Orixá* do trovão, passa a regular tudo o que se relaciona à burocracia e administração, se tornando o *Orixá* da justiça; *Oxóssi, Orixá* da caça, recebe a responsabilidade pela fartura dos alimentos; e *Oyá*, junto ao poder sobre os raios, ganha em seu patronato a sexualidade.

Os pais/mães de santos passaram a controlar toda e qualquer atividade religiosa desenvolvida nos limites de suas comunidades, diferentemente da África, que contava com confrarias próprias para determinados assuntos religiosos. O culto a Orunmilá, senhor do oráculo em terras africanas, propriamente desapareceu, subsistindo marginalmente em alguns poucos terreiros pernambucanos e, recentemente, tendo visibilidade no culto a *Ifá*. O oráculo, hoje, se torna prerrogativa do chefe de cada terreiro na forma de jogo de búzios, que tem como zelador *Exu e Oxum*, tanto no Brasil como na África.

Outra confraria africana que não se manteve com a diáspora foi a dos herboristas, os *olossains*, dedicados a *Ossaim*, o *Orixá* que detém o poder curativo das plantas. Na África, seus sacerdotes ofereciam seus serviços a todos que deles precisassem, não dependendo do culto dos familiares ou cidades. No Brasil, os *olossains* ficaram restritos às atribuições de catarem folhas e cantarem para sua sacralização, perdendo as prerrogativas de curadores para

os pais de santo. Consequentemente, o culto a *Ossaim*, que era especialidade dessas confrarias africanas, acabou se modificando e ficou mais assemelhado ao culto de outros *Orixás* celebrados nos terreiros, podendo inclusive manifestar-se em transe como os demais, o que não acontece na África. Espíritos de velhas árvores foram antropomorfizados e *Iroko*, que na África era somente o nome de uma grande árvore, aqui se tornou *Orixá Iroko*, que recebe oferendas na gameleira branca e manifesta-se em transe.

As referências à natureza, porém, foram mantidas simbolicamente nos altares sacrificiais, nos assentamentos dos *Orixás* e em muitos elementos rituais e mágicos. Como ocorre na África, seixos de curso d'água não podem faltar nos assentamentos de *Orixás*, assim como pedaços de meteoritos, pedras de raio, tudo isso compõe o assentamento de *Xangô*, justamente pela identificação deste *Orixá* com o raio e o trovão; objetos de ferro e bigornas são usados no assentamento de *Ogum*; arco e flecha nos de *Oxóssi*, e assim por diante (PRANDI, 2005).

Em solo africano a família era numerosa, originária de um mesmo antepassado que englobava os vivos e os mortos. Os *compounds*, residências coletivas formadas de quartos e apartamentos contíguos, era a divisão territorial mínima que sustentava a linhagem, “[...] integrada às estruturas políticas e religiosas da sociedade iorubá” (SILVEIRA, 2006, p. 417). Segundo o autor, com um número variado de habitantes e formas de articulação própria, internamente e externamente, esses *compounds* variavam bastante conforme suas localizações, podendo ter uma organização mais estruturada, como em *Abeokutá*, ou menos coerente, como em *Ibadan*. Os *compounds* africanos podiam ser habitados por linhagens especializadas, como em *Òyó*, um *compound* em que a organização familiar se confundia com a organização do trabalho e ofícios.

Nas cidades-estados iorubanas, diversos *compounds* formavam um bairro, sendo os mais importantes ao redor do palácio do rei e os menos importantes espalhados pela periferia. Essa organização espacial correspondia a uma organização política, em que os chefes de família obedeciam ao chefe geral, que ficava sob a responsabilidade do chefe do bairro, que, junto aos chefes de outros bairros, compunham o conselho do rei (SANTOS, 1986).

As divindades eram cultuadas separadamente, por cada família, cidade ou região (FADIPE, 1970). O *Orixá* cultuado era o do chefe da família, divindade ancestral, herdado patrilinearmente, sendo o *Orixá* principal de todos os filhos. Às esposas era dado o direito de cultuarem o *Orixá* de seus pais, configurando este como o segundo *Orixá* de seus filhos. Assim sendo, os filhos deviam cultuar ao *Orixá* do pai e ao *Orixá* da mãe, que podia ser diferente, considerando o fato de que, na África, o patriarca tinha diversos casamentos. Como

culto em comum, a devoção a *Exu*, *Orixá* que estabelece a comunicação entre os diferentes planos e personagens do território e personagens deste mundo e do mundo paralelo aos deuses. Também em comum, o culto aos *Orixás* que protegem a cidade, o mercado, o centro econômico e a sociabilidade da cidade. O chefe da família era o chefe do culto do *Orixá* principal e na África não se separa religião, família e estado na vida cotidiana (PRANDI, 2005).

Com a desarticulação desta estrutura fundamental, imposta pela escravidão no Brasil, as estruturas familiares e societárias africanas se tornaram totalmente ausentes, os *compounds* africanos deram lugar aos afro-brasileiros formados no século XIX, que tenderam a substituir “[...] a linhagem dos habitantes pela ‘nação’ e o Estado por religião” (SILVEIRA, 2006, p. 417), uma vez que nas sociedades em que viviam estes escravizados, não havia separação entre espiritualidade e política. No que se refere ao terreiro estudado, a comunidade de culto é dirigida por um chefe feminino que detém a autoridade máxima, “Eu quem dou as ordens, se eu digo vamos para a mata às cinco da manhã, tem que dormir aqui” (MÃE CHAGUINHA). O templo principal é levantado para *Oxum*, *Orixá* fundador da comunidade, sendo comum a todos os filhos. Quartos secundários são construídos para cada um dos *Orixás* ou famílias de *Orixás* louvados pela comunidade, como nos descreve *Ekede Goreti*:

Nós temos na entrada, do lado direito da nossa casa, uma cobertura, o cantinho de Tempo, *Ogum* e *Ossaim*. Do lado esquerdo, os caboclos da casa. Um jardim pequeno com ervas sagradas mais usadas e um pé de Obi. Por muito tempo, fomos a única casa na Paraíba a ter um pé de obi. Hoje, este pé já distribuiu muitas mudas para algumas casas. Continuando, do seu lado direito você vai ter a casa de *Exu* e a casa da família *Injina*, do lado esquerdo a casa de *Oxóssi*. Daí vem o salão destinado às festas públicas, com espaços delimitados para os atabaques e para a assistência, o quarto de jogo de búzios, o quarto da ancestralidade e o banheiro que atende às pessoas que vêm para as festas. Seguindo por um corredor, você vai ter o quarto de *Oxum* e o roncó, depois, o quarto de *Oxalá*, a cozinha, uma dispensa, dois banheiros, um quarto para os filhos se trocarem e uma área de serviço. E o banheiro de tempo no fundo, onde os filhos tomam seus banhos rituais.

Na descrição da nossa entrevistada, compreendemos que o terreiro estudado, em seu espaço geográfico físico, possui um conteúdo simbólico, que se expressa em sua própria construção arquitetônica. Nesse sentido, ele se torna mais que uma construção física, pois atua na vida de cada personagem que desses espaços retiram sua força, o *axé*. Os primeiros terreiros de candomblé dispunham em sua arquitetura de espaços para a realização de seus rituais, rios, nascentes, mata e, principalmente, privacidade. Com a urbanização, os terreiros foram perdendo seus espaços e acabaram ficando engessados entre as comunidades que foram

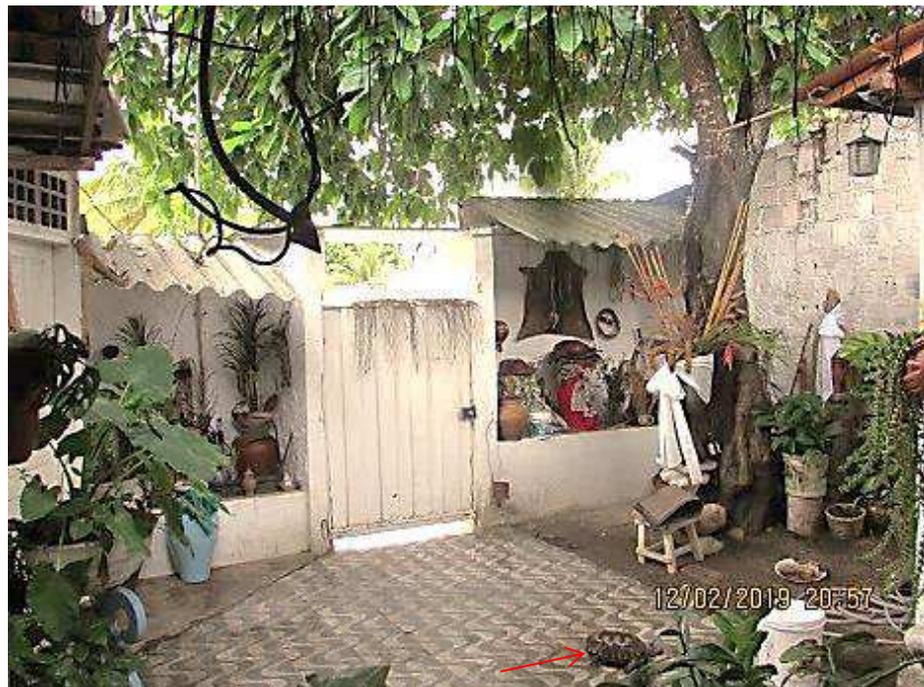
se formando ao seu redor, obrigando-os a se ressignificarem sem perderem a essência que trouxeram de África.

Imagem 02: Parte frontal do *Ilê Axé Omilodé*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 03: Parte interna do *Ilê Axé Omilodé*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 04: *Obis* colhidos no *Ilê Axé Omilodé*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Em relação à imagem 02, visualizamos a parte externa do *axé*, onde o Obizeiro, uma árvore africana, cujos frutos, *obis* são utilizados para consulta ao oráculo, descrito pela nossa entrevistada, envolve todo o espaço acima dos muros do terreiro. Se observarmos com cuidado, veremos a vara de bambu que sustenta a bandeira de *Kitembo* escondida no meio da folhagem. Em cima da porta de entrada, uma quarta de barro grande, demarcado por nós com uma seta, por esta ocasião ornamentada com flores. A quarta é símbolo representativo e indicativo de uma casa de candomblé, assim como a cor branca, utilizada para pintar suas paredes. Todos os terreiros assim se apresentam. A porta de entrada ornamentada com *mariô* tem em sua representatividade um local que está protegido de energias negativas.

Já a terceira imagem revela o descrito por Ekede Goreti, em que o pé de *Obi*, figura central e simbólica do *axé*, apresenta um *ojá*, pano branco, amarrado em seu tronco, símbolo do sagrado dedicado a ele. E em sua sombra os espaços descritos dos caboclos e dos *Orixás*. Vemos, também, o espaço ervas e, se observamos com atenção, a figura de um *cágado*, sinalizado por nós na imagem, elemento simbólico e representativo do *Orixá Xangô*. A casa ostenta este e mais outros dois, perfazendo um número de três *cágados*. É interessante

observar o número três, um elemento simbólico, que tem uma representatividade sagrada em um *axé* num terreiro de candomblé.

Na imagem 04, é possível observarmos *obis* colhidos no *Ilê Axé Omilodé*. O fruto, cachola, como se referem os adeptos da religiosidade, se encontra ao lado, aberto, onde podemos notar a sua forma natural. Os *obis*, após a abertura, são devidamente separados e devem ser colocados em alguidares de barro, elemento simbólico da terra, mergulhados em água para sua conservação.

Na comparação da religiosidade entre o culto ao *Orixá* na África com o culto ao *Orixá* no *Ilê Axé Omilodé*, a hierarquia do *axé* copia a da família *iorubá*, os mais jovens devem obediência e submissão aos mais velhos, aos quais devem se prostrar em reverente saudação, como fazem os filhos *iorubanos* para com os pais e os mais velhos. A hierarquia no terreiro é determinada pelo tempo da iniciação de um neófito, já que a entrada de um indivíduo em uma *egbé* se dá por livre e espontânea vontade, sendo que na África a hierarquia é constituída por membros da família. Às (aos) mais velhas (os), isto é, às (os) iniciadas (os) há mais tempo (sete anos com obrigações ritualísticas pagas, o que equivale a ter alcançado a senioridade), dão o nome de *ebome*, “minha irmã (ão) mais velha (o)”. Na África, são as esposas mais antigas do chefe *iorubá* a receberem esse tratamento. A recém-iniciada em terras brasileiras é chamada de *iaô*, noiva (o) do *Orixá*, que é como as esposas mais velhas chamam as mais novas em terras africanas. Com o tempo, estas designações passaram a ser usadas para os homens também no Brasil.

Outros costumes africanos, como a raspagem de cabeça, que marca o início da puberdade em jovens africanos e o uso de escarificações (*aberés* no candomblé), indicativo de origem tribal e familiar, foram incorporados na religiosidade brasileira como fundamentos sagrados e se dão por ocasião de uma iniciação, assim como: dormir na esteira, comer com as mãos, prostrar-se para cumprimentar os mais velhos (*dòbálé*, *iká*), dançar descalço, entre outras.

Do governo na cidade, o candomblé copiou postos de mando na religião, como o cargo de *Ekede*, um cargo hierárquico que se inspira nos moldes da africanidade. No palácio do rei de *Òyó*, são as *Ekedes* que se encarregam de zelar pelo culto a *Xangô*, e lá recebem a denominação de *Ekeji Ori* (PRANDI, 2005).

Vejamos quais são as funções exercidas por este cargo hierárquico no *Ilê Axé Omilodé* na voz de uma delas:

Ser *Ekede* é ser mãe. Somos reconhecidas como mãe *Ekede*. Segundo a minha mais velha *Ekede* Sinha, ela diz que a *Ekede* pode tudo, no meu *axé* a *Ekede*, além de acompanhar a obrigação (iniciação) e qualquer trabalho que seja feito, ela está lá para ajudar a mãe de santo. Eu sou uma das *Ekedes* mais velhas da casa [...]. Eu vou para a rua, eu compro, eu lavo, eu costuro, eu passo, organizo. Nos dias de festas, a função da *Ekede* é tomar conta do barracão, é cuidar das roupas da mãe de santo, é cuidar da roupa dos *Orixás*, arrumar os *Orixás*, é puxar o *Orixá* para o salão e dançar com ele, é basicamente isso. Nós somos os olhos, muitas vezes, somos a boca do *Orixá*. (EKEDE GORETI).

Em seu depoimento, *Ekede* Goreti explica que a palavra *Ekede* vem acrescida da palavra mãe, que representa poder em uma casa de *axé*, fazendo menção a *Ekede* Sinha, uma das autoridades do tradicional terreiro da Casa Branca, na Bahia, reafirmando o poder existente neste cargo. Além das funções descritas perante o culto, subentendemos que ela ocupa também um cargo administrativo dentro do *axé*, o que não é comum em um terreiro de candomblé.

Geralmente, a administração fica aos cuidados do (a) líder espiritual da casa, que é assessorado (a) por uma equipe confiável, entretanto, por mais que se esforce, nem sempre é possível manter uma harmonia entre os seus membros. Ao se referir ser os olhos e a boca do *Orixá*, é dito nas casas tradicionais de candomblé que a *Ekede* é a segunda pessoa para o *Orixá*, a primeira, no caso, seria a *Iyalorixá*. Ressaltamos que a *Ekede*, assim como os *Ogans*, não entram em transe com o *Orixá*, ou seja, não manifestam através da matéria a personificação do *Orixá*.

A religião negra que se recriou no Brasil, mais precisamente na Bahia seguida de outros estados, é uma ressignificação “[...] não apenas da religião africana, mas de muitos outros aspectos culturais da África original, numa espécie de reposição da memória do que ficou para trás” (PRANDI, 2005), um padrão de significados existentes nos saberes e transmitido no seu cotidiano pelas práticas educativas, historicamente incorporado em símbolos, “[...] um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1989, p. 66).

A explicação mítica, a linguagem metafórica, o valor da palavra e das tradições, o grande respeito aos mais velhos e ancestrais e a representação do grupo são valores venerados pelas práticas educativas no cotidiano de um terreiro onde as divindades dançam, se confraternizam e abençoam seus fiéis. Assim, a cultura africana, diluída na cultura brasileira é a própria condição de existência de uma identidade nacional para as comunidades de matrizes

religiosas afro-brasileiras, um produto de ações realizadas em um processo cultural contínuo, por meio do qual os adeptos da religiosidade dão sentido à sua história e suas práticas.

1.5 Uma identidade social renasce perante o culto aos ancestrais no *Ilê Axé Omilodé*

*“O eixo da estratégia de vida pós-moderna não é fazer a identidade deter-se, mas evitar que se fixe.”
(Zygmunt Bauman).*

Na visão das comunidades afro-brasileiras, com a iniciação ritualística no culto aos ancestrais e a educação proveniente do mesmo, os sujeitos recuperam uma identidade natural e social, cujo fundamento está presente desde o seu nascimento. O mito: “E foi inventado o candomblé”, já mencionado neste trabalho, evidencia uma produção simbólica dos descendentes da cultura *iorubá*, na qual as representações presentes na realidade compartilhada que os circunda, numa dinâmica em que o passado é apropriado, revivido e projetado para o futuro, revelam um processo de construção identitária nesse universo representativo.

Por representação no mundo social, Roger Chartier afirma que, embora “[...] aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam” (CHARTIER, 1990, p. 17). O poder e a dominação estão sempre presentes, não apresentam um discurso neutro. As representações produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas e condutas, recriando uma identidade. Ora, é certo que elas colocam-se no campo da concorrência e das competições. Nas lutas de representações os grupos se impõem uns aos outros, e até mesmo a grupos que compartilham da mesma concepção de mundo social, seus valores e o seus domínios: conflitos que são tão importantes quanto as lutas econômicas; são tão decisivos quanto menos imediatamente materiais (CHARTIER, 1990).

Ao conceituar representações, Chartier retoma Pierre Bourdieu e no diálogo estabelecido fica claro como, por meio das representações, é possível compreender o ser-percebido que os indivíduos constroem e propõem para si ou para os outros.

[...] a representação que os indivíduos e os grupos fornecem inevitavelmente através de suas práticas e de suas propriedades faz parte integrante de sua realidade social. Uma classe é definida tanto por seu ser-percebido quanto por seu ser, por seu consumo – que não precisa ser ostentador para ser simbólico – quanto por sua posição nas relações de produção (mesmo que

seja verdade que esta comanda aquela). (BOURDIEU, 1979, p. 536 apud CHARTIER, 1900, p. 177).

O autor ainda propõe, diante da história cultural, que uma determinada realidade em si não é apreendida em uma pesquisa. Para ele, o historiador só tem acesso ao passado por meio dos vestígios históricos remanescentes executados pelos contemporâneos do período estudado, conseqüentemente, o pesquisador não revela o passado em si, mas, tão somente, as representações culturais que os homens produziram e decidiram sobre si mesmos. Assim, representação não é tornar o passado presente novamente e sim atribuir sentidos, criar imagens sobre algo acontecido no passado.

Nesse sentido, ouçamos nossos entrevistados sobre a representação de suas identidades em sua realidade social:

Eu sou Maria Goreti da Silva, *Ekede* de *Oxum* do *Ilê Axé Omilodé* e fui iniciada em 2001. (EKEDE GORETI).

Sou *Iyá egbé*, *Iyá* quer dizer mãe. *Egbé* quer dizer comunidade. Eu sou a mãe da comunicação dentro da comunidade de terreiro. (IYÁ EGBÉ ALYNE).

Eu sou *Alabê*, responsável por chamar os *Orixás*. Cantar e comandar o *xirê*, cerimônia pública, comandar os atabaques juntamente dos *Ogans Onilus*, e cantar o *rum*. (ALAGBÊ)¹⁶.

Nestes relatos cada entrevistado especifica uma identidade diante da sua comunidade e concebe claramente qual o seu papel no grupo, a sua importância e o seu dever na perpetuação dos valores em sua realidade social. *Ekede*, como se identifica Maria Goreti da Silva, é um cargo feminino hierárquico de grande valor, escolhido e confirmado pelo *Orixá* patrono do Terreiro, *Oxum*. Considerada, carinhosamente, como uma espécie de Mãe do *Orixá* que a escolheu e confirmou, é responsável por tudo que se relaciona ao *Orixá*: arrumar e organizar suas roupas, vesti-lo e desvesti-lo e realizar os demais atos que se seguem no término das comemorações. É considerada a porta-voz do *Orixá* “na Terra”, sempre o acompanhando em sua entrada e saída do barracão.

Iyá Egbé é a segunda pessoa na hierarquia de uma casa. Conselheira do *Egbé*, responsável pela manutenção da ordem, tradição e hierarquia. O posto de *Iyá Egbé* segue paralelo ao da *Iyalorixá*. É sua função representar a casa religiosa politicamente e socialmente.

¹⁶ Entrevista concedida a Dulce Edite Soares Loss, em dezembro de 2018, na cidade de João Pessoa-PB.

Responsável pela comunicação entre o *Orixá* e a comunidade, os *Alabês* tocam para o *Orixá* de todos os filhos em geral, sem exceção. O posto de *Alabê* é de muito aprendizado e dedicação, os toques e cantigas seguem a tradição de muitas gerações. Um bom *Alabê* tem o conhecimento das cantigas e dos toques de todas as nações, bem como sabe tocar todos os três atabaques.

Todos estes cargos têm ritualísticas próprias e, nesse sentido, as representações sociais por eles adquiridas são legitimadas pelos ritos iniciáticos que os garantem em suas determinadas identidades. Há uma “costura” dos sujeitos à estrutura do candomblé, definida pelas representações sociais, senso de identidade, de pertencimento, de reconhecimento e de responsabilidade.

A identidade, por esta ocasião, se torna uma construção que proporciona ao sujeito social uma estabilidade tal como a apresentada por Hall (2003), em que destaca que este conceito está relacionado com o sentido da representação, ou mesmo com a interação entre o sujeito e seu contexto social, ou seja, com a relação que ele faz com as representações comuns do mundo, educação, valores, sentidos e símbolos, compartilhados dentro do grupo onde o sujeito habita:

Na linguagem do senso comum, a identificação se constrói sobre a base do reconhecimento de alguma origem em comum ou umas características compartilhadas com outra pessoa ou grupo ou com um ideal, e com o cercado natural da solidariedade e da lealdade estabelecidas sobre este fundamento. (HALL, 2003, p. 15).

Stuart Hall (2006) distingue historicamente três tipos de concepções de identidades: o sujeito do Iluminismo; o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. O sujeito do Iluminismo se apoiou na concepção de um sujeito centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo seu interior emergia em seu nascimento, desenvolvendo-se no seu cotidiano, permanecendo o mesmo ao longo de sua existência. “Eu sou Maria Goreti da Silva, tenho 42 anos, sou negra, casada, tenho nível superior incompleto e sou de religião de matriz africana” (EKEDE GORETI). Portanto, o sujeito do iluminismo o concebe como autônomo e portador de uma essência que o caracteriza. “O centro essencial do eu é a identidade de uma pessoa” (HALL, 2006, p. 11).

O Sujeito Sociológico preconiza a elaboração do sujeito na relação com outras pessoas importantes para ele, em que se estabelece uma construção recíproca de valores, sentidos e símbolos, sendo que a identidade é formada na interação com a cultura e o eu real é formado e modificado num diálogo contínuo com o mundo e a cultura. O sujeito não é mais visto em sua

autonomia, mas sim em uma interação com a sociedade de pertença, de modo a formar sua identidade.

Acompanhemos *Ekede Goreti*:

Hoje nós somos da Casa Branca, que tem uma história mais consistente. Então, hoje, nossa origem é o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, Casa Branca, que o nosso avô *Motumbá* vem desta raiz, que é o *Ilê Axé Kessi*, Erivaldo, pai de Chaguinha está ligado ao *Ilê Axé Kessi*. Então, falar de nossa raiz e ancestralidade é falar da Casa Branca. Na verdade, quase todas as casas saíram da Casa Branca, então, a grande raiz do candomblé Ketu é a Casa Branca.

Neste relato, ela relaciona a raiz de sua casa ao primeiro terreiro de culto afro-brasileiro reconhecido como patrimônio nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, que segundo a tradição oral e a documentação existente, é o templo afro-brasileiro mais antigo de Salvador e tem sua fundação na década de 1830. Traz, também, um histórico da ramificação do *Ilê Axé Omilodé* até chegar ao terreiro da Casa Branca. Ao realizar este histórico, liga os sujeitos sociais pertencentes ao *Ilê Axé Omilodé* à estrutura do grupo ao qual ele pertence. Tais ligações proporcionam uma identificação que lhe atribui traços de singularidade em relação a outros grupos.

Imagem 05: Candomblé realizado no *Ilê Axé Odenita*



Fonte: Acervo Kleide Teixeira.

Nesta imagem, é possível observar o cortejo dos *Orixás* em uma festa realizada para o *Orixá Oxum* no *Ilê Axé Odenitá*, cujo líder espiritual, Erivaldo da Silva, é o pai de santo de Mãe Chaguinha. Ao centro, a *Iyalorixá* em transe com o *Orixá Oxum*, seguida de *Ekede Goreti* e seu bisavô no santo, Manuel Bispo, Pai *Motumbá*, líder do *Ilê Axé Kessi* Salvador-Bahia. O *Orixá Oxum*, nesta foto, é conduzido ao salão sob os cuidados da falecida Mãe Tieta de *Iemanjá*, *Iyá Kekerê*, mãe pequena, do terreiro de candomblé *Ilê Axé Iyá Nassô* - a Casa Branca do Engenho Velho, sob palmas dos presentes e ao som do Bata, atabaque consagrado ao *Orixá Xangô*.

Para aqueles que pertencem ao terreiro estudado é fator relevante essa identificação, pois relaciona o sujeito aos seus alicerces identitários de origem da comunidade, permitindo que eles se integrem ao seu contexto social e interajam entre os grupos pertencentes a esta origem, por meio dos seus saberes e de suas práticas educativas, as formas de perceber e viver o mundo, possibilitando as trocas simbólicas, viabilizando o sentido de pertença.

Desse modo, podemos afirmar que o sujeito, ao identificar-se com uma comunidade social, passa por um processo de transformação, de conversão ao modo de representar. Como afirma Stuart Hall (2003), a partir das representações apreendidas pelos sujeitos sociais, as identidades coletivas serão concebidas.

Logo, esta identidade, ao abranger o campo das representações, referencia aspectos confluentes no que diz respeito à genealogia, à história e à natureza cultural ou coletiva de um grupo (CANDAU, 2011). Desse modo, podemos afirmar que o sujeito, ao identificar-se com uma comunidade social, passa por um processo de transformação oriunda de suas práticas educativas e de conversão ao modo de representar.

E, por fim, a visão do sujeito pós-moderno, que, segundo esse autor, não tem “[...] uma identidade fixa, essencial ou permanente” (HALL, 2006, p. 12). O sujeito se torna uma celebração móvel, que se reatualiza continuamente em relação aos padrões permeados e aos sistemas culturais que o rodeiam. O sujeito não se unifica ao redor de um “eu”, ele passa a ser definido historicamente, assumindo diferentes identidades. Ainda sobre *Ekede Goreti*:

Eu sou *Ekede Goreti* no *Ilê Axé Omilodé*, mas eu recebi um título de *Iyalodé* no Rio de Janeiro, então, eu sou uma *Iyalodé*, e também recebi um cargo de *Iyá Egbé* na casa de Paulo de *Oxumarê*, *Ilê Axé Oxumarê Ojuimin*, que é aqui nas Colinas do Sul, então, lá eu sou *Iyá Egbé*.

Apresentando uma identidade centrada no universo de sua existência, *Ekede Goreti* caracteriza uma localização social própria na comunidade onde vive quando se refere aos cargos recebidos em outras casas de *axé*. Nesse sentido, uma identidade plena e única, completa, segura e coerente é uma fantasia, pois, à medida que os sistemas de significações e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por múltiplas identidades com as quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente (HALL, 2003).

Michel Maffesoli (1999) argumenta que na pós-modernidade temos não uma multiplicidade de identidades, mas identificações. O autor utiliza nesta argumentação uma aproximação de uma noção de identificação com a ideia das religiões antigas, como o totemismo e, na atualidade, com os rituais do candomblé, exemplificando a ilusão que passa pela compreensão na qual a identidade é vista como algo sólido e estável.

Na ritualística do candomblé, no momento do transe, Maffesoli diz que “[...] o iniciado vai sofrer transformações sucessivas que vão levá-lo a uma identificação com as diversas entidades que os habitam” (MAFFESOLI, 1999, p. 308). Entretanto, ressaltamos que na religião do candomblé há certa estabilidade icônica, pois, uma vez identificado o *Orixá* de uma pessoa, este não mudará. Ninguém escolhe seu *Orixá*, o indivíduo ao nascer já o carrega, dotando-o, segundo os dogmas do candomblé, de uma identidade personificada, com características dominantes do *Orixá* ao qual pertence: “Eu sou filha de *Iemanjá Ogunté* [...], nos *itans* ela é descrita como guerreira e traz consigo uma adaga e uma palmatória, então, sou uma mulher guerreira” (*IYÁ EGBÉ ALYNE*).

Na África, ao nascer a criança passa pelo *ikomojádê*, uma cerimônia em que o sacerdote da família indaga o seu *odu*, caminho, e seu *Orixá* protetor, o que fará com que ele traga em seu nome referência a estas revelações, assim como as futuras obrigações do bebê para com o seu destino e *Orixá*. O nome, *orúko*, que os pais dão a um filho, “[...] é considerado o primeiro *àse*, que agirá sobre ele na vida. Ou seja, é o *àse*, contido no nome dado a uma criança pelos pais em terras africanas, que o seguirá para sempre” (AYOH’OMIDIRE, 2004, p. 121). No Brasil, é na sua iniciação, nascimento para o *Orixá*, que o indivíduo receberá seu *odu*, pela consulta ao oráculo. Seu *orukó* é dado pelo *Orixá* e ele será imbuído de obrigações específicas que também o acompanharão por toda uma vida.

Acompanhemos *Iyá Egbé Alyne*:

Na minha casa e em nossa sociedade do santo sou chamada de Alyne de *Iemanjá*, ou *Iyá Egbé*, [...], o sábado é consagrado a *Iemanjá*, então se tornou o dia de preceito após eu me iniciar. É o dia que eu me guardo para o meu sagrado. O dia que eu não bebo, eu não namoro, eu visto meu branco, me

guardo para o meu sagrado. O meu comportamento diante a minha feitura mudou muito. [...] antes de eu me iniciar no santo eu gostava muito de roupas escuras como o preto, que era assim tradicional no meu guarda roupa, tinha muitas vestes escuras, vermelho, preto e hoje eu não consigo colocar um preto. Hoje eu uso mais um branco, hoje eu consigo usar mais saia, vestidos que eu não tinha esse hábito. Eu consigo me vestir, botar meu pano de cabeça, botar meu pano da costa e sair e não ter medo ou vergonha dos questionamentos e apontamentos das demais pessoas que não conhecem a minha vida religiosa vão dizer. A iniciação mudou muito minha vida, porque a energia modifica. A gente se modifica..

Diante do exposto, em sua iniciação, nossa personagem revela que seu *Orixá* é uma referência em sua identidade, através da qual é reconhecida, assim como mantém um relacionamento com a sua comunidade e seu ambiente social. A iniciação norteia seu comportamento, seu ritual no dia consagrado à sua divindade, sua vestimenta, assim como diversos aspectos da sua vida religiosa e fora dela, ao que os adeptos se referem como preceitos, como ela também o faz. Cabe ressaltar que vestimentas em tons de preto e vermelho são consideradas tabus entre os iniciados, principalmente no que se refere a alguns *Orixás*. Em muitas sociedades de santo, o preto é abolido diante de uma iniciação. Quando se usa deve-se pedir licença ao pai/mãe de santo, justificando o seu procedimento. Chama também atenção no depoimento, a intolerância religiosa manifestada quando ela se refere ao uso de sua indumentária como alvo de críticas e, muitas vezes, ataques pessoais sobre sua religiosidade.

Sobre o comportamento de um iniciado, toda casa de candomblé tem de comum acordo as suas tradições, normas e regras. “Temos normas e regras de convivência no , normas e regras dentro e fora do nosso fazer e você precisa se curvar a elas” (*IYÁ KEKERÊ MESTRA DOCI*), que regem por meio de uma disciplina adequada o modo do sujeito se conduzir internamente no seu grupo de pertencimento e externamente em relação à sociedade do santo. A disciplina nesses espaços nasce como técnica e estratégia para orientar e conduzir os adeptos frente aos caminhos traçados pela religiosidade.

No entanto, os indivíduos nem sempre seguem as normas estabelecidas. E quando surgem problemas em suas vidas particulares, alguns líderes religiosos, na cidade de João Pessoa-PB, se referem a eles como punição do *Orixá*, atribuindo os acontecimentos à falta de responsabilidade com a casa de *axé*, assim como, com a divindade que o rege. Nesse sentido, a disciplina e as práticas educacionais acabam implicando em uma educação pelo medo, utilizando o sagrado como instrumento de punição.

Apropriando-nos da obra de Pierre Bourdieu: O Poder Simbólico (1989), na qual ele realiza um estudo sobre os sistemas simbólicos (arte, religião, língua) como estruturas

estruturantes, compreendemos que as relações de comunicação se configuram, sistematicamente, em relações de poder nos espaços de terreiro, lugares onde os sujeitos envolvidos visam especificar e aumentar seu poder simbólico:

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação que os sistemas simbólicos cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a “domesticação dos dominados”. (BORDIEU, 1989, p. 11).

A identidade do santo de um iniciado e seus preceitos é algo que se dá perante a coletividade. A identidade vai além de uma necessidade individual, perpassa padrões de comportamento existenciais no grupo estabelecido em seu cotidiano. De acordo com Duccini, “[...] é a importância que as relações entre os membros do candomblé e as divindades assumem não apenas para sua compreensão de si mesmos, mas também para seus modos de interagir entre si e com outras pessoas” (DUCCINI, 2009, p. 2).

Desse modo, percebe-se que o candomblé reúne elementos coletivos e individualistas de formação da identidade quando articula, ao mesmo tempo, o nós coletivo, que parece estar se perdendo frente à humanidade, com a valorização intensa do eu.

Meu *Orixá* regente é *Iansã*. Eu sou de *Iansã* com *Ogum* e *Oxalá*. [...] *Iansã* é o grande amor da minha vida, apesar de servir a *Oxum*, ser *Ekede* de *Oxum*, ter uma gratidão por ela ter me criado, ter me gerado e ter me botado no mundo, mas o grande amor de minha vida é *Iansã* e *Oxóssi*. [...] *Iansã* para mim é minha deusa viva. Eu não reconheço outra deusa viva na minha vida que não seja *Iansã*. (EKEDE GORETI).

O *Orixá* que me rege é *Oxóssi Ilê*. *Oxóssi* representa a minha vida. Tudo o que eu passei, todas as dificuldades que eu venci, toda a lágrima que ele secou, tudo que sou hoje é o que *Oxóssi* representa na minha vida. Tudo que eu sou e serei futuramente. (OGAN ONILU LUCAS).

Em cada depoimento, o entrevistado enfatiza o *Orixá* que o rege e o qualifica em suas representatividades, absorvendo e distribuindo valores de maneira significativa para sua forma de ser e estar no mundo. A construção da identidade, nesse caso, se torna um ícone arquetípico que não se escolhe, mas que se revela, e aqui, ressaltamos que o fato se dá por meio do oráculo, que diante do coletivo social é reconhecido como verdadeiro. Os dois depoentes se referem ao amor que os une às divindades que os regem.

Ekede Gorete, ao relatar sua regência, se refere a mais dois *Orixás*, que os adeptos da religiosidade identificam como segundo e terceiro santo. Em algumas casas, em sujeitos rodantes, estes *Orixás* são acordados conforme o tempo de iniciação paga, porém, isto não é regra. Quanto ao seu relato sobre servir ao *Orixá Oxum* da *Iyalorixá*, e ser grata por ela lhe ter dado a vida, ressaltamos que *Ekede Goreti* é filha carnal de mãe Chaguinha e, em seu depoimento, entrelaça o amor à mãe e à divindade que a rege e para o qual foi escolhida para servir.

O *Ogan Onilu Lucas*, em seu depoimento, vai além. Para ele, o *Orixá* é a representatividade da sua vida, explicitando uma força que o alimenta, vencendo dificuldades e construindo o seu futuro. Os sujeitos, diante da religiosidade e os caminhos que ela apresenta, se fortalecem nas dificuldades da vida. Por meio da fé encontra forças para traçar rotas, interiorizando e exteriorizando ações que enaltecem o amor ao divino.

Diante dos depoimentos, pertencer a um grupo social como o candomblé, significa ter uma identidade que perpassa pela representação social e as crenças dos sujeitos a determinadas divindades. A partir daí, a identificação do sujeito se constrói sobre a base do reconhecimento de uma origem, de uma ancestralidade, de algumas características compartilhadas entre os membros do grupo ou de um ideal (HALL, 2003).

Ao nos referirmos à identidade em uma comunidade de candomblé, não podemos deixar de destacar o uso da linguagem, pois ela tem fundamental importância na integração das comunidades de candomblé, implicando na manutenção da liturgia do culto, conectando a identidade dos sujeitos à sua ancestralidade.

1.6 Vocabulário *iorubá*, a língua de culto

“A língua de um povo é a sua alma”.
(*Johann Gottlieb Fichte*).

Os terreiros de candomblé foram fundamentais para a preservação e manutenção linguística de diferentes povos oriundos da diáspora. Pierre Verger (1981) atribui o termo *Iorubá* a um grupo linguístico que se une por um complexo cultural, atribuindo-lhe origem e ancestralidade comuns, mas que jamais se uniu politicamente, ou seja, “[...] dando a significação de língua a uma expressão que teve a tendência de ser posteriormente aplicada a um povo, a uma nação ou a um território” (VERGER, 1981, p. 11).

Márcio de Jagun (2015) afirma que a linguagem destes povos tinha uma raiz única que na diáspora e em terras brasileiras foram acrescidas de particularidades. Para melhor entendermos, o *iorubá* pertenceria ao grupo dos idiomas nigero-congolês, que é identificado em quase metade da África e, durante sua ramificação, se fracionou em centenas de dialetos, num processo iniciado há aproximadamente dois milênios. Por ocasião da chegada dos africanos escravizados, houve uma aculturação tornando-se esta linguagem diferente daquela falada na Nigéria, no Benin, na Costa do Marfim.

Jamais conseguiremos entender o universo do candomblé, conseqüentemente, o culto à ancestralidade, se não compreendermos aquilo que o conduz, o idioma *iorubá* e suas singularidades. Durante séculos, os antepassados mantiveram o idioma *iorubá* vivo nos terreiros tradicionais de candomblé nação Ketu, passando o mesmo de geração para geração. Sobre o termo *iorubá*, Pierre Verger relata que chega ao conhecimento do mundo ocidental, em 1826, através do Capitão Clapperton. Em viagem ao Reino de Takroor (atual Sokoto), que naquela época era dominado pelo Sultão Mohamed Bello, de Haussá, trouxe consigo um documento escrito em árabe, tratava-se da descrição de uma província denominada Yarba e o povo que eles denominavam yorribantianos. A linguagem *iorubá*, embora milenar, não era grafada. Sua origem se deu no ocidente da África, onde hoje se localiza a Nigéria e Benin. Sua gramática só foi criada por missionários que se interessaram em estudá-la, já no século XIX, sendo codificada em 1852, pelo bispo Samuel Adjayi Crowther.

No que concerne à identidade, Ajayi Crowther teria sido o responsável pelo uso do termo “*iorubá*” para designar não apenas o povo de *Òyó*, como era a prática cotidiana dos Haussás (VERGER, 1981), alargando-o para outras etnias.

No entanto, as fontes primárias impressas nos Oitocentos deram conta de que, embora houvesse um vocabulário *iorubá* da autoria de Ajayi Crowther, datado efetivamente de 1852, havia do mesmo autor, vocabulários precedentes impressos em 1830, elaborados a partir de sua vivência com o reverendo John Raban (VERGER, 1981).

Marcio de Jagun (2015) afirma que cerca de 25 milhões de pessoas falam *iorubá* na Nigéria. Juntam-se a estas pessoas, outros tantos milhões de candomblecistas no Brasil e em Cuba nos tempos atuais. O *iorubá* litúrgico presente nos candomblés é uma língua considerada arcaica, originária da cidade de *Ifè*, um idioma tonal, isto é, as palavras devem ser cantadas corretamente para sua compreensão, torna-se este método diferente da estrutura dos idiomas inglês e português, por exemplo.

O vocabulário *iorubá* permeia o cotidiano de um terreiro de candomblé, pois é a língua oficial para a comunicação entre os adeptos e seus deuses. Tido como expressão de

saberes coletivos, é utilizado para comunicação interpessoal, assim como menção a objetos, cânticos sagrados, rezas, mitos e em ritos secularmente praticados nos candomblés de origem *nagô* ou *iorubá*. Nas casas de candomblé o idioma é nomenclatura para designar os cargos adquiridos pelos iniciados, tais como, *Iyá Iyá*, *Iyá Egbé*, *Ogan*, como já vimos em nossos interlocutores, e todos os outros cargos, desde a *Ìyálòrìṣà* (literalmente, a mãe que cuida dos *Òrìṣà*, mais conhecida como Mãe de Santo) ou o *Bàbálórìṣà* (Pai de Santo) até o *abíyán* (aquele ou aquela que participa do terreiro, mas não cumpriu os rituais de iniciação). Nomeia os rituais, como, por exemplo, o *Axexe* realizado quando morre um filho ou filha de santo, o *Bori*, ritual que provém o equilíbrio de uma pessoa, entre outros ritos (CAPUTO, 2015).

Entretanto, grande parte do significado das línguas rituais de candomblé foi esquecida com o passar das gerações. Para Síkírù Sálámí King (1990, p. 9), “[...] o sentido das palavras foram se perdendo com o passar do tempo uma vez que a cadeia de transmissão oral do Brasil não conta com o suporte dado pelo contexto cultural e linguístico como ocorre na Nigéria”.

Embora todos os ritos sejam cantados, e há inúmeras cantigas e rezas em *iorubá*, os adeptos do culto somente têm conhecimento da tradução de algumas palavras avulsas. No *Ilê Axé Omilodé* a língua *iorubá* mantém, ainda, relações distintas entre seus membros. Alguns têm um conhecimento maior do significado do que cantam, rezam ou falam e outros menos, como podemos observar nos depoimentos a seguir:

Não tenho muito conhecimento do *iorubá*, conheço as cantigas, canto, conheço as rezas, mas não tenho o hábito de falar em *iorubá*, de praticar esta língua. Têm algumas palavras básicas que são ditas no cotidiano, como os dos bichos, *akikó*, *ilé*, *adie*, *pepeye*, de folhas, dos *Orixás*, dos *orikis*, das rezas, e objetos de uso. E o *iorubá* é muito importante, porque até então nossas cantigas são em *iorubá*, não são cantigas brasileiras, em língua portuguesa. Então, é muito importante que aprenda, que tenha vontade de aprender, porque nosso *xirê* é *iorubá*. A gente canta e reza para os *Orixás* em *iorubá*. (EBOME ALEX).

Tenho pouco conhecimento da língua *iorubá*. O aprendizado é feito através da oralidade e se perdeu muito, e o *iorubá* dos terreiros não é uma língua, são dialetos. Então, se torna muito complexa, não é uma língua fácil. A gente aprende as rezas e sabemos os significados. Uma das coisas que se preserva hoje em dia são os cânticos e as rezas em *iorubá*. (EKEDE GORETI).

Todos os depoimentos afirmam ser importante o conhecimento do *iorubá*, relacionando à tradição Ketu. *Ekede Goreti* se refere ao *iorubá* como uma linguagem dialética, preservada nas casas de *axé*. Ainda percebemos que muitos não acham necessário entender completamente a tradução das cantigas e rezas, acreditando mais na importância do

ritual, mesmo sem a compreensão de todo o seu conteúdo linguístico utilizado durante os ritos.

A necessidade de se comunicar vai encurralando a linguagem *iorubá*, ficando comumente restrita somente aos ritos cerimoniais da religiosidade, ou a simples palavras ditas no cotidiano, como afirma *Ebome Alex*. A linguagem se torna, nesse sentido, algo simbólico mais do que propriamente uma competência linguística. Desta forma, observamos que, no que se refere ao vocabulário *iorubá* do *Ilê Axé Omilodé*, o mais comum é a repetição das palavras em rezas, cantos ou no trato cotidiano em que as expressões neste idioma são necessárias.

Durante nossa pesquisa de campo, observamos que a *Iyalorixá*, os cargos, *ebomes* e *iaôs* reúnem um vocabulário de palavras em *iorubá* e as utilizam, em geral, não como uma segunda língua, mas em uma mistura singular de português com o *ioruba*. “[...] Em nosso país, a língua é o português, então, se misturam as duas línguas, por exemplo: "Fulana, pegue o *obé* e corte o *eran*" (pegue a faca e corte a carne) (*EKEDE GORETI*)”.

Em suas práticas educativas estas palavras vão sendo ouvidas e ensinadas, bem como sua tradução. Segue alguns exemplos de palavras do idioma *iorubá* observadas por nós no cotidiano do terreiro estudado:

Quadro 02: Palavras em *Iorubá* utilizadas no *Ilê Axé Omilodé*

Palavras	Tradução para o português
<i>A je ún!</i>	Refeição. Também utilizado para oferecer comida a alguém ou convidar para comer.
<i>A je ún man</i>	Expressão usada em resposta ao convite para comer. Estou servida.
<i>Àsé</i>	<i>Axé</i> , força vital criadora de todos os seres elementos do universo: energia positiva; força; poder.
<i>Axó</i>	Vestimenta para mulher.
<i>Àgo</i>	Desculpas; permissão, licença.
<i>Apoti</i>	Banquinho de madeira.
<i>Adupé</i>	Obrigado.
<i>Èwo</i>	Tabu, coisa proibida; proibição.
<i>Epo pupa</i>	Azeite de dendê.
<i>Eran</i>	Carne.
<i>Ero</i>	Senhor, senhora.
<i>Ió</i>	Sal.
<i>Izala</i>	Fome.
<i>Mojúbà</i>	Saudação; meus respeitos; expressão utilizada para expressar uma saudação respeitosa.
<i>Motumbá</i>	Saudação e troca de bênção.
<i>Omi</i>	Água.
<i>Otin</i>	Bebidas alcoólicas.
<i>Obé</i>	Faca.

<i>Omo òrisà</i>	Filho (a) de santo.
------------------	---------------------

Fonte: Elaborada pela pesquisadora.

Diante do quadro anterior, selecionamos algumas frases presentes no cotidiano do terreiro: “Hoje estou de *izala*, não parei de comer”; “O *a je ún* está pronto, já vamos servir”; “Os *orôs* foram simples, mas de muito *axé*”; “*Ekede*, pegue um *axó* para colocar na visita aqui na casa, é *èwo* mulher de calça comprida”; “*Ogan* pegue um *apoti* para mim”; “Alguém viu o *ió*?”; “*Ogan*, pegue o *otim*”; “Está faltando *epo pupa* aqui”; “*Ogan* está pedindo o *obé*”; “*Ekede* Sandrinha é quem serve os *erans* de *Oxóssi*”.

Em sinal de agradecimento, o termo *adupé* é usado tanto para com os filhos e entre a irmandade, assim como, também, ao *Orixá* louvado, exemplo: “*Adupé* aos filhos presentes, *adupé* aos *Orixás* por este momento de comunhão”. O termo *Agô* é usado tanto para um pedido de desculpas: “*Agô*, minha mãe”, como para um pedido de licença: “Minha mãe, me dê *Agô*, a senhora precisa de alguma coisa?”. *Motumbá* é o pedido de bênção, ao qual se responde: “*Motumbá*, *axé*”. *Mojubá*, quando se agradece ao *Orixá*: “*Mojubá*, *Exu*”. E finalizando nossos exemplos, as expressões: “*A je ún*” e “*A je ún man*”, a primeira convidando alguém a comer, a segunda, uma resposta ao convite.

Mediante nossos estudos, o *Ilê Axé Omilodé*, em seu cotidiano, é uma instituição com uma produção histórica material e simbólica, dotado de uma cultura africana ressignificada, na qual o *iorubá*, frequentemente, se mistura ao português, se tornando a língua que conduz os saberes ancestrais como “[...] um fio de linguagem que acende, organiza e mantém a comunicação de crianças, jovens e adultos de *candomblé*” (CAPUTO, 2015, p. 777).

A linguagem nesse sentido é um elemento fundamental, como acentua José Beniste (2006), um instrumento para a comunicação entre as pessoas em uma sociedade em que tudo o que se faz tem o apoio de rezas, cânticos e declamações nessa língua.

Vimos neste capítulo que a cosmologia africana reconstruída no curso da travessia Atlântica delineou os contornos do *Ilê Axé Omilodé* agregando em seu contexto uma cultura negra reinventada que permitiu uma identidade social preservando o seu vocabulário. A tentativa de construir teoricamente a educação responsável pela sobrevivência dos saberes ancestrais em um terreiro de *candomblé* subsidiará o capítulo seguinte.

CAPÍTULO II

EDUCAÇÃO E SABERES ANCESTRAIS NO COTIDIANO DO *ILÊ AXÉ OMILODÉ*

“Não há saber mais ou saber menos: há saberes diferentes”.
(Paulo Freire).

O presente capítulo busca discutir, frente à História Cultural, os fundamentos epistemológicos que dão suporte à compreensão de educação no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé*. A educação em um terreiro de candomblé é uma prática social que envolve uma construção cultural e humana, viabilizando a sobrevivência dos saberes ancestrais e a atualização de padrões culturais, transmitindo, por meio de práticas educativas, valores, normas de comportamento, preservação da natureza e linguagens próprias difundidas de geração a geração.

Este capítulo pretende, também, identificar a cultura e a multiplicidade dos saberes ancestrais presentes no *Ilê Axé Omilodé*. Transmitidos e socializados sob um modelo não escolar, os saberes no *Ilê Axé Omilodé* são permeados por singularidades e características próprias, apresentando as seguintes particularidades: ocorre em ambiente religioso no cotidiano, não apresenta uma metodologia sistematizada, e, todo o aprendizado ocorre por meio da pedagogia do ritual sagrado, primando pela liturgia do culto, em que crianças, adolescentes e adultos aprendem de forma ritualística e celebrativa os saberes salvaguardados de geração a geração.

Analisamos, ainda, o Grupo de Mulheres de Terreiro, que nasce no *Ilê Axé Omilodé* e tem em seu histórico ações políticas em prol das comunidades de terreiro.

O *Ilê Axé Omilodé*, como já mencionado, se situa no Bairro de Mangabeira I, na Rua Valdemar Felix dos Santos, nº 16, e tem como líder espiritual a *Iyalorixá Mãe Chaguinha*. A nação é Ketu e o patrono da casa é *Oxum*. O *Ilê* nasceu na cidade de Souza-PB, no ano de 1984. Em 1987, a *Iyalorixá* se mudou para João Pessoa e, em 1992, o terreiro foi inaugurado. Tem como raiz o Terreiro da Casa Branca, situado em Salvador-BA. Conta com um calendário anual, em que os *Orixás* e os caboclos são devidamente festejados.

As iniciações e o pagamento das etapas obrigatórias para o alcance de uma senioridade se realizam conforme se apresenta uma necessidade de um filho. Salientamos que em algumas casas, as iniciações e pagamentos de etapas acontecem somente nas cerimônias festivas de seus calendários. A *Iyalorixá* conta com mais de cem filhos iniciados. Alguns já falecidos,

outros residindo no interior da Paraíba e em outros estados brasileiros, outros na Europa, além de uma filha no continente africano.

Imagem 06: *Egbé Omilodé*



Fonte: Acervo Alyne Medeiros.

Na imagem 06, Mãe Chaguinha está ao centro com parte de sua *egbé*. A casa conta hoje com aproximadamente quarenta filhos, entre homens, mulheres e crianças. Algumas das mulheres na imagem carregam faixas que as identificam como *Kekerês*, *Iyá Dagan* e *Iyá Egbé*. No colo da *Iyá Kekerê* Mestra Doci, a presença de Alyne, neta da *Iyalorixá*, herdeira do *Ilê*. Na parte superior da imagem vemos tecidos amarelos, representativo de *IOxum* envolvendo a cumieira da casa.

2.1 Traçando Rotas: História da Educação/Cultura Afro-Brasileira

“A cultura forma sábios; a educação homens”.
(Louis Bonal).

A educação, ao longo da história da humanidade, tem sido compreendida e conceituada de diferentes maneiras. Remetemo-nos ao século XVI, em que o pensamento científico moderno instaurou uma racionalidade abissal, dividindo esta realidade “[...] entre aquilo que está na lógica racional como verdade, e aquilo que está fora da lógica racional como residual e incompreensível” (COSTA, 2015, p. 3). O campo da educação, historicamente, não vai fugir a este paradigma moderno que prioriza o conhecimento racional estruturado e cerceado aos espaços da escola formal em oposição a outras formas de conhecimento, tracejado na experiência e nas relações sociais cotidianas. Para Miguel Arroyo (1987), a história da pedagogia na modernidade evidencia um discurso teórico e uma prática educativa centrada em torno da escola que não permite compreender a formação integral do ser humano. Para o autor, o saber não acontece apenas na escola, mas no real e na escola como parte deste real.

Denunciando um discurso autoritário da escola conservadora na modernidade, que traz para si a responsabilidade da educação, ele faz um alerta:

Antigamente se dizia: “Fora da igreja não há salvação”. Hoje nós, os profissionais da escola, prontificamos: “Fora da escola não há salvação”. **Cuidado.** Essa é e sempre foi a fala das elites, da aristocracia, da burguesia quando se dirigiam às massas: “Se quer ser educado vá à escola”. “Se você quer ser alguém que pensa, vá à escola”. Quem não pode ir à escola não pensa, e é tratado como ignorante, como incivilizado. (ARROYO, 1987, p. 19, grifo nosso).

A dialética que orienta e constitui este discurso pedagógico se apresenta no compartilhamento do saber e da prática social como traços da sociedade moderna e da pedagogia hegemônica deste período. Ainda nas palavras do autor:

Compartimentaliza-se tudo: o parlamento é o lugar político, a igreja, o lugar da oração, nas fábricas se produz, nas escolas se educa e se aprende. Segundo essa lógica, numa fábrica ou na luta da rua ninguém se educa e nada se aprende. [...] só o saber escolar é valorizado na divisão do trabalho, na organização do poder, na repartição da riqueza e na remuneração do trabalho. (ARROYO, 1987, p. 19).

Comprendemos que neste discurso pedagógico, criticado por Miguel Arroyo, a prática social fica desvinculada da educação, tornando-se antieducativa, exaurindo a educação de qualquer significado ou experiência apreendida no cotidiano social. Configurando um quadro epistemológico, o conhecimento científico na modernidade, diante da denúncia do autor, se torna um parâmetro da instituição escolar, em que é visível uma rígida dicotomia

entre saber e não saber, ou, nas palavras de Japiassu (1986), entre saber e pré-saber, significando o primeiro como conhecimento científico e o segundo como erro, preconceito e credence na visão comum.

Na análise de Ivanilde de Oliveira, a escola na modernidade é reconhecida como o “templo do saber”, considerado o local de iniciação ao saber científico, no qual toda e qualquer transmissão de conhecimento é feita pelo professor, que se vale de livros que contém o “discurso verdadeiro”, legitimado pela verdade da ciência. Para a autora, a racionalidade que emerge na modernidade rompe com o pensamento escolástico e a investigação filosófica baseada nos fenômenos de Deus, e é deslocada para os estudos da natureza e do homem, acreditando na força da razão e no processo de produção do conhecimento científico e na verdade.

Neste período, o saber escolar como erudito, livresco e científico acaba sendo determinado pela rigorosidade do método e da sistematização no processo de construção do saber. A escola, assim, se torna:

O lugar da transmissão do saber e este saber adquire uma especificidade, é produto de uma ação metodológica, de um ritual acadêmico, o qual legitima a soberania do saber escolar. A escola caracterizada por este saber erudito diferencia-se e exclui o saber popular, em nome da sistematização e da rigorosidade científica, diferenciando e excluindo as classes populares no processo de construção da sociedade. (OLIVEIRA, 2003, p. 168).

Neste contexto, a educação na modernidade se torna prisioneira de uma epistemologia que o pensamento moderno ocidental hegemônico criou e manteve durante séculos.

Linhas radicais invisíveis que separam os conhecimentos científicos dos não científicos e concede à ciência moderna o monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, gerando a exclusão e a eliminação total de todos os conhecimentos construídos do outro lado da linha tidos como não conhecimentos. (SILVA, 2013 p. 37).

Para Boaventura de Souza Santos, o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal estabelecido por meio de “[...] linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’” (SANTOS, 2007, p. 01). A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo “deste lado da linha” só impera conforme se finda o campo da realidade pertinente, de modo que, “[...] para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética” (SANTOS, 2007, p. 01/02).

A racionalidade abissal anula assim, outras formas de conhecimento, tais como: os saberes populares, saberes indígenas, saberes das comunidades de terreiro e outras formas de conhecimento. Aliás, Boaventura de Souza Santos, referindo a esta lógica moderna afirma que estes saberes,

[...] desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. [...] Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objectos ou matéria-prima para a inquirição científica. (SANTOS, 2010a, p. 34).

Posicionar-se contrária a esta vertente abissal é reconhecer que os terreiros de candomblé são espaços onde se produzem conhecimentos, valores e práticas educativas reais e válidas, ou seja, propomos uma análise inserida na linha da racionalidade pós-abissal de Boaventura de Souza Santos. É na pós-modernidade que emerge uma crise a esta racionalidade abissal, surgindo o pensamento pós-abissal que nos conduziu à emergência de um olhar e um pensar o mundo em que, a valorização dos diversos saberes presentes na cultura de uma sociedade seja reconhecida, aproximando-nos da ciência e de outras formas de conhecimento.

Este pensamento, longe de ser delimitador e excludente, pressupõe uma valorização em que uma gama de saberes e valores vão mais além do que a ciência moderna é capaz de comportar em sua epistemologia excludente.

Boaventura de Souza Santos afirma que “[...] o pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada” (SANTOS, 2010a, p. 51). E, ainda:

O pensamento pós-abissal [...] é uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia. A ecologia de saberes baseia-se na ideia de que o conhecimento é interconhecimento. (SANTOS, 2010a, p. 53).

Ao nos debruçarmos por este viés epistemológico compreendemos que a educação não apresenta uma única forma, um único saber de conhecimentos válidos, mas sim, múltiplas formas de saberes construídos cotidianamente por homens e mulheres em suas práticas sociais. A construção e transmissão de saberes nas práticas educativas podem acontecer nas

relações interpessoais e nas observações de diferentes situações cotidianas entre as pessoas, na família, na escola e nas comunidades religiosas.

A tese de Boaventura de Souza Santos, de que todo “[...] conhecimento é autoconhecimento” (SANTOS, 2010a, p. 52), na qual o autor religa os sujeitos ao seu ambiente social e ao conhecimento do saber, que na ciência moderna tinham sido dicotomizados, nos leva a compreender que toda construção e transmissão de saberes estão entrelaçadas com a nossa trajetória de vida, nossos valores, nossas crenças, nossa cultura, enfim, nosso modo de ser e viver em relação ao outro.

Comungando com o pensamento epistemológico de Boaventura de Souza Santos, entendemos como desafio na atualidade a educação pela experiência, a cultura, a oralidade, a prática educativa executada nos terreiros de candomblé e o cotidiano que circulam fora do espaço escolar. Para tal, recorreremos a Carlos Brandão (1984, p. 13), que afirma que “[...] a educação existe onde não há a escola e por toda parte pode haver redes e estruturas sociais de transferência de saber de uma geração a outra [...]”. E, ainda, “[...] ninguém escapa da educação, em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos, todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender-e-ensinar [...]” (BRANDÃO, 1984, p. 7).

Sob esta ótica, a educação ganha um alargamento nos processos educativos em que o saber está para além de um único local privilegiado de circulação de conhecimento e, conseqüentemente, de aprendizados. Assim sendo, a educação como uma prática de socialização e conhecimento, uma transmissão de cultura, compreende que nestes espaços não cabem somente o que uma racionalidade científica consegue alcançar. Ou melhor, nos oferece o direito de questionar e romper com a tradição historiográfica da educação brasileira, que tem estabelecido seu foco de pesquisas e estudos assentados somente em um campo de saber, a escola, colocando à margem outros saberes e processos de aprendizado.

De acordo com Carlos Brandão (1984, p. 9): “[...] não há uma forma única nem um modelo único de educação”. Desse modo, “[...] a escola não é o único lugar em que ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a única prática e o professor profissional não é o único praticante” (CARLOS BRANDÃO, 1984, p. 9). Assim sendo, consideramos a educação em seu sentido amplo, incluindo tanto os saberes escolares quanto os produzidos na experiência extraescolar.

Ao analisar a educação em um terreiro do Tambor de Mina na Amazônia, João Colares Mota Neto (2008, p. 55) nos mostra que “[...] o saber não reside num único espaço (a

escola) e não é privilégio dos mais competentes (os intelectuais, os professores, os cientistas). Ele está diluído, espalhado nos microporos da vida social”.

Carlos Brandão (2002) considera a criatividade da construção social como sistemas de atribuição de sentido à vida e de orientação de condutas interativas (educação) que compartilhamos com as demais pessoas, sendo o momento fundador da própria cultura.

Ao abordar a educação como cultura o autor se refere a “[...] tudo aquilo que criamos a partir do que nos é dado” (BRANDÃO, 2002, p. 22). Nesse sentido, entendemos os processos educativos como sendo culturais. A educação se torna uma fração do modo de vida dos grupos sociais que a criam e recriam, entre tantas outras invenções de sua cultura, incorporando os sujeitos sociais que o praticam ao mesmo tempo em que são afetados por ela.

Ao estabelecer uma relação entre educação e cultura, Carlos Brandão afirma que o ser humano é um ser pensante e, automaticamente, diferentemente das demais espécies animais, aprende criando e recriando o mundo. As crianças aprendem várias linguagens e se tornam o ser social capaz de vivenciar experiências que, mesmo individuais, demonstram o ser cultural existente em seu eu e o mundo de significados no qual estão inseridas. Sendo assim, a cultura é o mundo que criam para aprender, transformando o ambiente natural e a ele próprio, perpassando de uma consciência reflexa para uma consciência reflexiva, capaz de atualizar o mundo a partir da transformação de todas as coisas existentes.

Sendo assim, a educação é um domínio da cultura; socialmente, é condição permanente em que a cultura é recriada; e, individualmente, é condição de criação da própria pessoa, uma vez que “[...] aprender significa tornar-se, sobre o organismo, uma pessoa, ou seja, realizar em cada experiência humana individual a passagem da natureza à cultura” (BRANDÃO, 2002, p. 18).

Diante deste cenário, entendemos que a educação se apresenta como:

Formas de educação que produzem e praticam, para que elas reproduzam, entre todos os que ensinam-e-aprendem, o saber que atravessa as palavras da tribo, os códigos sociais de conduta, as regras do trabalho, os segredos da arte ou da religião, do artesanato ou da tecnologia que qualquer povo precisa para reinventar, todos os dias, a vida do grupo e de cada um de seus sujeitos, através de trocas sem fim com a natureza e entre homens, trocas que existem dentro do mundo social onde a própria educação habita, e desde onde ajuda a explicar - às vezes, a ocultar, às vezes, a inculcar - de geração em geração, a necessidade da existência da ordem. (BRANDÃO, 1984, p. 11).

Nesse contexto, interpretamos a educação presente no *Ilê Axé Omilodé* como um espaço em que o saber flui no cotidiano pelo ensinamento dos mais velhos para os mais novos

por meio de práticas educativas, e transborda um significado existencial vivido na comunidade, uma filosofia de vida, que perpassa os muros do terreiro. Mãe Chaguinha assim se expressa sobre educação no terreiro:

A nossa educação religiosa vem de nossos *Babalorixás*. Então, dentro do que aprendi no candomblé é oral, é uma coisa que você não vai aprender chegando, você vai aprender no dia a dia dentro de uma tradição. Então, você já aprendeu o que é um *acaçá*¹⁷. Quando meu pai de santo disse assim pra mim, minha filha vá fazer um *acaçá*, ele não me disse o que era, então, eu recorri à minha mãe pequena. Minha mãe pequena foi me dizer que massa era, como preparava a massa e mandou eu (sic) ir fazer, que depois ela ia me ensinar a cozinhar e a preparar um *acaçá*. Então, eu teve (sic) o meu ensinamento com os mais velhos, a importância de nossos mais velhos, de nós escutar os nossos mais velhos, de nós parar para ouvir eles, de nós parar para observar eles, é o maior professor. O maior mestrado que eu tive na minha vida foi com os meus mais velhos. Foi aprender ouvir eles [...], eu sempre estava perto dos meus mais velhos e foi deles que aprendi, apesar de eu não ter estudado, não saber ler, mas o que eles passaram para mim foi realmente tudo o que eu tenho comigo hoje.

Em seu relato, Mãe Chaguinha afirma serem os *Babalorixás/Iyalorixás* os responsáveis pela educação no cotidiano do terreiro, tendo como fontes extraordinárias a tradição oral. O líder de um terreiro exerce toda autoridade sobre os membros do grupo em qualquer nível de hierarquia dos quais recebe obediência e respeito absolutos. De acordo com Lima (2003, p. 80):

O chefe do grupo está naturalmente investido de uma série de poderes que se evidenciam na sua autoridade normativa, muitas vezes, acrescentada pelas manifestações de uma personalidade forte e de uma aguda inteligência.

Nos espaços do terreiro, o aprendizado dos saberes ancestrais é mediado pelo pai ou mãe de santo, e envolve todos os outros membros da comunidade religiosa que receberam do patrono da casa um cargo hierárquico. Como já dito, apresenta-se em ambiente religioso, de modo espontâneo, vivido, não sistematizado, contínuo e constante no cotidiano, vinculado à observação e à oralidade, sob a orientação de um mais velho e que molda o sujeito, indefinidamente, à comunidade, proporcionando, desta forma, o compartilhamento de valores e significados culturais entre os membros.

O aprendizado da *Iyalorixá* na elaboração de um alimento sagrado, o *acaçá*, símbolo da vida ofertado aos *Orixás*, reflete caminhos em que o ensino/aprendizado acontece em um

¹⁷ Afirmação feita por ser a pesquisadora iniciada no *Orixá*.

terreiro de candomblé. Trata-se do saber vivido que não se opõe ao saber intelectual. Todo ensinamento se dá pelo *emi*, o sopro de encantamento das palavras, constituindo-se em etapas de uma “pedagogia religiosa” em que a presença do mais velho constrói, educa e forma os sujeitos para a vivência na religiosidade. Deste aprendizado depende a continuidade da tradição, a redistribuição do *axé* gerada pela apropriação dos saberes tão bem explicitada por ela.

É interessante a relação que ela faz com seu aprendizado, ligando-o a uma titulação na academia. Muitos de seus filhos de santo são universitários, mestres e doutores, então, para a líder espiritual da casa, a titulação acadêmica é o reconhecimento oficial de um saber e ela, ao comparar o saber apreendido no cotidiano do terreiro, junto aos seus mais velhos, iguala este aprendizado a esta titulação. Vanda Machado (2006), em seus estudos, afirma que no terreiro o ato de educar compreende a tradição e a ancestralidade como fontes do ensinar e visa à construção particular dos seus adeptos, assim como o mecanismo existente no preparo de outras gerações de religiosos.

Ainda sobre educação nos terreiros:

No candomblé, você não para de aprender, não tem conhecimento finalizado, está sempre aprendendo dentro de uma tradição. Por exemplo, cada *Orixá* que chega na casa traz a sua especificidade, então, teremos novos aprendizados. A educação é feita no cotidiano, na oralidade, somos uma cultura oral, você aprende com seus mais velhos, com sua tradição. Você aprende caminhando, você aprende vivendo, você aprende observando, você aprende todos os dias. [...] Eu sou professora e, diferente da escola, no candomblé existe uma hierarquia, onde o mais velho fala e o mais novo obedece, então, na escola, você não concorda e questiona o professor e aqui você tem que se curvar ao aprendizado, [...] você observa durante um tempo grande, escuta porque não tem nada escrito dentro do seu terreiro, saberes específicos não são escritos. [...] Você não chega e aprende rapidamente o abc, este abc é construído durante toda sua vivência no terreiro. (*IYÁ KEKERÊ MESTRA DOCI*).

Iyá Iyá Mestra Doci enfatiza que os caminhos da educação no cotidiano de um terreiro são norteados pela tradição, pela hierarquia e pela oralidade, configurando um processo de ensino/aprendizado em que os saberes são apropriados na observação e ensinamento dos mais velhos por meio da rotina do cotidiano. Quando a depoente se refere às especificidades de um *Orixá* gerando novos conhecimentos, devemos ressaltar que cada *Orixá* tem seu *axé*, a força que permeia e penetra todo o universo de um *Ilê*. A partir disso, todas as ritualísticas a serem conduzidas apresentam saberes referentes à energia à qual pertencem.

Como afirma *Iyá Iyá* Mestra Doci, esses saberes não têm uma escrita oficial, é na oralidade, na pessoa do mais velho, como já visto por nós, que os saberes ancestrais são repassados mantendo uma tradição, ao mesmo tempo, ressignificados no cotidiano dos terreiros. Os sujeitos no candomblé afirmam que na religiosidade os conhecimentos não têm fim. “Estamos sempre aprendendo, minha filha, com nosso *Orixá*, todo dia uma coisinha aqui, outra acolá” (MÃE CHAGUINHA). Você está sempre aprendendo em sua vivência no cotidiano de um terreiro.

Como professora, nossa entrevistada estabelece um comparativo em que, na escola formal, o aluno tem acesso à informação e dialoga com os professores tendo um reconhecimento da sua reflexão sobre a temática abordada, enquanto que no terreiro, a hierarquia subordina o sujeito a regras e normas, em respeito ao sagrado.

No candomblé não se senta para ensinar, não na perspectiva euro-ocidental na qual uma mestra assume para si a função de ensinar. O aprendizado acontece no cotidiano, nas tarefas mais simples, como lavar uma louça ouvindo as *ebomes* dizendo: “Não bata na panela que é *quizila* de *Oxum*”; “Enrole este *acaçá*, este é o ponto do *acarajé*, agora faça”. Aliás, a cozinha é o lugar do aprendizado, ali, *ebomes* conversam sobre tudo que se refere ao candomblé e *iaôs* devem ficar atentas, com os ouvidos apurados para os saberes que elas dominam.

Aprende-se candomblé também em tarefas não muito agradáveis, como lavar um banheiro, varrer um terreiro, porque é justamente ao longo dessas tarefas que ocorre o ato expoente de um terreiro de candomblé, as relações interpessoais. Candomblé não se ensina, se aprende. Este processo educativo se torna fundamental para a criação de laços entre indivíduo e comunidade, bem como para a aquisição de novos saberes e para o pertencimento social e religioso no acontecer das práticas educativas.

Finalizando as considerações dos entrevistados:

A educação no terreiro está presente nas conversas, nos diálogos e ensinando para o mundo lá fora. Porque terreiro de candomblé não é só para se dançar, para você comer, para função¹⁸ não, é para você sentar numa roda, explicar como as coisas acontecem, o nosso cotidiano do dia a dia, saber instruir como as coisas estão do lado de fora do barracão, porque as coisas não estão fáceis. A gente não vive o candomblé só dentro do barracão, após a porta do candomblé para fora a gente tem que viver também, então, o candomblé nos dá lição de vida, noções para reflexão do mundo, de comportamento, ensina

¹⁸ Função é a denominação que os adeptos da religiosidade se referem a atos ritualísticos que levam dias em um terreiro. Exemplo: uma casa está em função por ocasião de uma festa.

como lidar com nossas dificuldades e encarar o mundo, porque hoje o candomblé é muito criticado, a gente é visto na sociedade como pessoas demoníacas, como pessoas que praticam o mal, dentro da nossa sociedade o preconceito é enorme do lado de fora de nosso barracão e, às vezes, traz para dentro do barracão e quando traz a gente tem que dialogar, tem que explicar que a gente não tem que se igualar, a gente tem que mostrar às pessoas que não é daquela forma que as coisas acontecem, tem que mostrar o nosso cotidiano, o nosso amor aos *Orixás*, as nossas lições de vida e comportamentos que recebemos dentro de uma casa de *axé*. (EBOME ALEX).

Ebome Alex configura a educação no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé* por meio de situações presenciadas e experiências vividas por cada indivíduo em seu cotidiano dentro e fora dos muros do terreiro. Ao afirmar que candomblé não é só dança, comida e função, ele evidencia a necessidade de transmitir aos adeptos da religiosidade, por meio de diálogos, os laços de vinculação com o local, o terreiro, o amor aos *Orixás* e as lições de vida que o terreiro oferece aos seus adeptos, principalmente no que se refere à demonização vista na atual sociedade. “Você é filha do diabo, você é isso, você é aquilo, antigamente nós seríamos todos queimados” (IYÁ KEKERÊ MESTRA DOCI).

Ainda para o nosso entrevistado, a educação no terreiro estudado orienta o sujeito em comportamentos diante de suas dificuldades, transmitindo uma visão de mundo, conduzindo-os para a vida. Neste sentido, o sagrado e o profano se interpenetram interagindo com a comunidade, evidenciando uma educação que fortalece o sujeito na sua liberdade de expressão e em seu direito de coexistir nessa sociedade continuamente recriminada. “Mas eu realmente não brigo com estas falas, não gasto meu tempo, porque desde que o mundo é mundo, isto sempre existiu, isto não é coisa de hoje” (IYÁ KEKERÊ MESTRA DOCI).

Ao se referir a lições de vida e comportamentos dentro de uma casa de *axé*, nosso entrevistado nos remeteu a um episódio acontecido conosco logo no início da pesquisa. Em visita ao local da pesquisa, a fim de tratarmos do nosso trabalho e solicitarmos autorização para o mesmo, trajávamos uma saia calça e, ao sairmos do espaço, já na calçada em direção ao carro, Alyne, a neta de Mãe Chaguinha, com sete anos, me fez a seguinte recomendação: “Quando voltar à casa de vovó venha de saia ou vestido, porque vovó diz que em uma casa de *axé* as mulheres têm que usar saia em respeito aos *Orixás*”. Percebemos que os mais velhos que nos acompanhavam deram sorrisos e sorrimos também prometendo à pequena que usaríamos saia nas próximas vezes.

Quando, em contato com Mãe Chaguinha, relatamos o acontecido, ela sorriu e disse que a neta era iniciada para o *Orixá*, tinha desde pequena educação de *axé* e sabia como as

peessoas deviam se comportar na casa de *Oxum*, pois a ouvia dar este e outros ensinamentos aos que adentravam a casa.

Diante deste episódio, compreendemos que a educação no espaço estudado é articulada a valores, simbolismos, saberes e visões de mundo em que o ensino/aprendizagem é sociabilizado na vivência e experiência cotidiana do terreiro por meio de práticas educativas, independente de idade, orientando ações e comportamentos do grupo no qual se está inserido.

Estela Caputo, em sua pesquisa sobre a educação nos terreiros de candomblé, assim se expressa sobre o processo de ensino/aprendizado:

É na experiência que se aprende e se ensina [...], com tudo se ensina e com tudo se aprende, numa rede espalhada de conhecimentos e experiências tanto espirituais quanto materiais, já que estes [...] estão [...] impregnados nas vidas dos integrantes do culto. (CAPUTO, 2012, p. 138).

Diante desta afirmação, entendemos que o processo de ensino/aprendizado perpassa por todos os espaços do terreiro, servindo para transmitir conhecimentos. E não se deve ignorar a experiência comum existente entre os sujeitos nessas comunidades explanadas pela tradição e observação, porque os saberes apreendidos refletem uma filosofia de vida, o modo de ver o mundo para a comunidade que o detém. “A educação num terreiro nos molda, permite que a gente tenha outro olhar para as coisas que a gente vive. Ela nos reeduca, nos dá uma dimensão de vida maior do que se estivéssemos numa escola formal” (*IYÁ KEKERÊ MESTRA DOCI*).

Sobre a educação escolar formal, Paulo Freire (1996, p. 25) afirma: “Quem forma, se forma e re-forma ao formar, e quem é formado, forma-se e forma ao ser formado. [...] Quem ensina aprende ao ensinar, e quem aprende, ensina ao aprender”. Nesses termos, compreendemos que a educação escolar formal é transmitida de forma horizontal e democrática, há uma troca de conhecimentos. Assim sendo, se difere da educação em um terreiro, que é vertical e hierárquica, uma vez que uma série de conhecimentos não pode ser questionada pelo mais novo: “O dever do mais velho é [...] passar aquilo que aprendeu, e os mais novos devem abaixar a cabeça e escutar os mais velhos, aprender bastante e respeitar os mais velhos” (*ALAGBÉ*). E horizontal, quando baseada na rede de solidariedade entre sacerdotes e sacerdotisas, famílias de santo, etc. “Quando não sabemos alguma coisa, nós buscamos dentro de nossas casas matrizes, no *Ilê Axé Odenitá*, no *Ilê Axé Baba Kessi* e até mesmo na casa Branca” (*EKEDE GORETI*).

A esta postura hierárquica e dialógica em uma casa de *axé* se junta a troca de

experiências, a permanente remodelação de informações entre os cargos existentes no *axé*. “Eu ensino sim, quando eu sinto que tem alguma coisa errada no terreiro, eu vou procurar saber com um mais velho, porque às vezes meu aprendizado foi diferente e pode me servir de ensinamento também” (*ALAGBÉ*). É edificante considerar que educandos e educadores, aqui vistos em sua relação hierárquica, vertical e dialógica, aprendem juntos ao trocar experiências em seu cotidiano.

Entretanto, devemos salientar que ao adentrar um *Ilê* oriundo de outra casa de *axé*, é comum que o sujeito traga consigo saberes e experiências já vivenciadas anteriormente. Amiúde, são aconselhados pelo líder do terreiro a um “esquecimento” desses aprendizados, pois passa a fazer parte de um novo *axé* e, conseqüentemente, terá novas experiências e aprendizados. Porém, há um ditado entre os pais e mães de santo que contradiz este aconselhamento, a saber: “Os que saem levam saberes e os que chegam trazem saberes”. Isso nos leva a compreender que, diante do “esquecimento” sugerido por líderes religiosos, os adeptos da religiosidade acabam se reinventando.

Vale ressaltar que o ditado citado é muito mencionado em rodas de conversas entre lideranças de terreiro e faz menção ao que, na atualidade, é uma constante, a troca de casa de *axé* pelos sujeitos iniciados na religiosidade. Oriundos de outras nações, seus aprendizados se diferem do contexto do terreiro escolhido, visto que alguns simbolismos, no que se refere a uma oferenda em alimentação aos deuses, em uma reza e até mesmo nos atos coreografados das danças dos deuses no terreiro, são inerentes à diversidade cultural (*KETU, ANGOLA, JEJE E FON*).

O ensino nestas comunidades não trata apenas das temáticas que abordam a transmissão do conhecimento da religião, ele insere os seus adeptos em suas diversas atividades, tais como: a promoção da cidadania, incentivando, inclusive, os estudos oferecidos na escola formal de ensino. Cabe ainda explicar que a ideia do verdadeiro ensino da educação no candomblé é o de socializar por meio da apropriação do conhecimento, portanto, pela transmissão da cultura que reproduz, reinventa, transforma, acumula e ressignifica ações no território estudado, sendo a base do desenvolvimento humano. Candomblé é uma cultura e as religiões afro-brasileiras são parte desta cultura.

Neste cenário, a cultura se articula com a educação, compreendendo-se a educação como prática social de formação cultural, política e identitária e a cultura como complexo simbólico que nomeia, julga, orienta e educa os sujeitos face ao mundo em que vivem (*MOTA NETO, 2008*). É interessante frisar que o entrelaçamento da cultura e da educação, até a década de 90 do século passado, não era um discurso da História Cultural, somente a

partir da terceira geração da Escola dos Annales foi assumida essa tarefa de decifrar os significados da cultura de um povo por meio de textos, imagens e ações, os domínios da prática e da produção cultural, reabilitando “[...] a importância dos contrastes e conflitos sociais no plano cultural”, rompendo fronteiras e resistências, descobrindo seu lugar no vasto campo de conhecimento da História (VAINFAS, 1997, p. 158).

Por cultura, no *Ilê Axé Omilodé*, compreendemos formas de comportamentos e valores que a comunidade, unida por uma tradição reinventada e transmitida pela memória coletiva, abrange na religião e nas formas de relacionamento interpessoais. Enfim, uma cultura com hábitos e costumes próprios em seu cotidiano. Hábitos que se mostram no modo de preparar e consumir alimentos, modos de dormir, modos de se vestir, modos de administrar o tempo, modos de dirigir uma economia e suas celebrações comunitárias, revelando uma prática educativa pedagógica nascida dentro do próprio terreiro. São vivências que compreendem a comunidade como mundo de sujeitos. Sujeitos que, em suas representações, conduzem suas histórias como indicação de possibilidade de autoconhecimentos e consciências de seus saberes, por intermédio de sua cultura.

Se definirmos cultura conforme a visão de Clifford Geertz e a Antropologia Cognitivista, ela será vista como uma herança de valores que configura uma visão de mundo específica de um grupo social ou de uma etnia, além de determinantes formas comportamentais. Podemos subentender que no interior de uma cultura abrangente, oficial, dominante, haja outras sub-culturas ou sub-universos de conhecimentos.

Sendo assim, a cultura afro-brasileira está inserida na cultura brasileira e tem sua representatividade nos terreiros de Candomblé, e atentemos que esta cultura não se confunde com religiosidade ou espiritualidade, mas sim, abrange esta realidade. No *Ilê Axé Omilodé*, a cultura afro-brasileira e suas práticas assim são conduzidas:

Nosso *Ilê Omilodé*, tem conservado na cultura os nossos cultos, as vestimentas tradicionais, e o já tradicional, no calendário da cidade de João Pessoa-PB, Tambores da Paz, que é quando comemoramos o aniversário de nossa sacerdotisa, aonde a gente vai para a rua com os Tambores do *Ilê Omilodé* e outros grupos de tambores da cidade em direção à Praça do Coqueiral, em Mangabeira, mostrar nossa cultura, mostrar nossa dança, mostrar nossa fé através dos nossos cânticos e louvação aos *Orixás*. Temos outras práticas culturais no nosso *axé*, que nossa família faz com *Ekede Goreti* e nossa mãe de santo, junto aos nossos irmãos de santo. Organizam seminários e encontros com povos de terreiro para discutirem políticas públicas voltadas para o candomblé, ocupam vários espaços tanto em Conselhos Estaduais como Municipais. Participam de eventos onde a cultura negra tenha representatividade. Enfim, somos uma casa que está sempre à frente de nossa cultura, nossa tradição e nossos valores. (*EBOME ALEX*).

Ao se referir à cultura no terreiro estudado, nosso interlocutor exalta o culto, a dança e os cânticos como elementos da cultura afro-brasileira, acrescentando outras atividades culturais e suas representações. O ritmo dos tambores, as danças, as ritualísticas e os cânticos têm aporte na herança africana e nos costumes tradicionais ressignificados e praticados pelo candomblé. Nesse contexto, o território estudado se transforma em um patrimônio simbólico cultural em que os sujeitos se conscientizam de seu pertencimento a uma totalidade integrada, a cultura afro-brasileira, visualizando para a população, no entorno do terreiro, uma realidade histórica e cultural.

Os Tambores da Paz, mencionados pelo nosso entrevistado, trazem consigo uma história particular de Mãe Chaguinha, como ela revelou em uma roda de conversa no terreiro. Todo ano, por ocasião de seu aniversário, no dia 17 de março, se sentia muito sozinha em sua casa. Assim, no ano de 2008, dias antes da data, foi aos pés de *Oxum* e se lamentou de sua solidão e tristeza rogando para que o *Orixá* lhe enviasse forças para mais um ano só, naquela data que se aproximava. *Oxum*, então, lhe passou um recado que deveria levar os tambores do *Ilê* para frente de sua casa e bater convidando a comunidade do entorno, pois os tambores não eram somente para louvores aos *Orixás*, mas sim, deveriam ser sempre tocados para celebrar a vida. Diante deste recado, mandou fazer um bolo e na noite do seu aniversário os levou para frente da casa e tocou muito. Naquele ano, a tristeza não fez morada no coração da *Iyalorixá*, o som dos atabaques repercutiu noite adentro chamando amigos, cantando a vida.

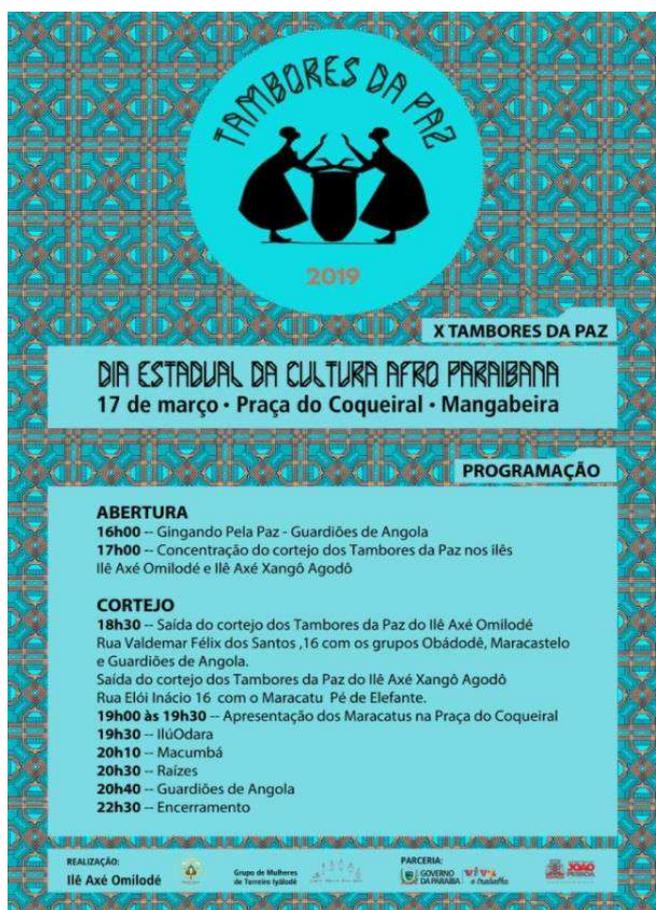
Com o passar dos anos, foram sendo acrescentadas várias outras atividades por ocasião deste evento, visto que, em 2009, no dia 15 de abril, o governo do estado da Paraíba sancionou a Lei nº 8.776, que definia o dia 17 de abril, data do aniversário de Mãe Chaguinha, como Dia Estadual da Cultura Afro-Brasileira. Registramos que este projeto de lei, nº 1.037/2009, foi elaborado no espaço do terreiro estudado pelo filho da casa *Ogan* de *Oyá*, Marcos Antônio Pereira de Souza, sendo abraçado pelo deputado estadual Raniery Paulino e publicado no Diário Oficial de 16/04/2009. Os tambores que até então cantavam celebrando uma vida, passaram também a cantar e incentivar as manifestações culturais da comunidade negra paraibana e a valorizar a diversidade étnico-racial, com a denominação Tambores da Paz.

O movimento que era fixo na frente do *Ilê* ganhou novo espaço, resultando em um cortejo, ao anoitecer, que sai da frente do *Ilê* e segue pelas ruas do bairro de Mangabeira até a Praça do Coqueiral, acompanhado pela *egbé* do *Ilê*, a sociedade do santo e vários grupos de tambores existentes na cidade. Na praça, é montado um palco onde artistas renomados na cidade se apresentam, sem cobrança de cachê, por entenderem que a data é uma valorização

da cultura afro-brasileira. A chegada à Praça é acompanhada de fogos de artifícios e aplausos vibrantes da comunidade. Uma grande roda é feita pelos grupos de tambores presentes e cantigas de terreiro são entoadas em uma movimentação circular saudando os *Orixás*. No final do evento, um bolo é cortado e servido a todos os presentes na Praça do Coqueiral, em comemoração ao aniversário da *Iyalorixá*.

Complementando as festividades, durante o dia são realizados seminários e rodas de diálogos no *Ilê*, com temáticas variadas e oficinas lúdicas para crianças do *axé* e da comunidade do entorno, com a presença de vários segmentos culturais de João Pessoa e de outras regiões do Estado. Vale ressaltar que O *Ilê Axé Omilodé* é a única casa de candomblé a realizar um evento da cultura negra na cidade de João Pessoa-PB.

Imagem 07: Convite Tambores da Paz - 2019



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 08: Roda de diálogo - Tambores da Paz (2018)



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 09: Mãe Chaguinha à frente do Cortejo (2019)



Fonte: Acervo Kleide Teixeira.

Imagem 10: Grande roda de tambores na Praça do Coqueiral (2018)



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Em uma análise das imagens, na de número 07, vemos a programação do evento em 2019 no convite utilizado para divulgação do mesmo nas redes sociais. O padrão do convite é único, mudando somente a cor. No ano de 2019 o azul predominou por ser *Oxóssi* o *Orixá* protetor dos tambores no referido ano. Na imagem 08, a roda de diálogo, que acontece todo ano no período da tarde com os filhos da casa e com convidados do evento. A *Iyalorixá* se encontra de costas, os *abians* e *iaôs* sentadas na esteira aos seus pés, os *ebomes* e convidados em cadeiras. Todo o espaço da sala é ocupado pelos estandartes dos anos anteriores. E, abaixo da cumeeira, a referência simbólica ao *Orixá* patrono da casa, *Oxum*, as duas quartas com asas, em louça branca. A referência simbólica do *Orixá Oxum* também aparece nos *ojás* (panos) amarelos que os envolve. Na coluna que sustenta a cumeeira pertencente ao *Orixá Oxóssi* os *ojás* azuis envolvem-a, assim como os atabaques. Salientamos que este tom de azul é representatividade deste *Orixá*.

Na imagem 09 observamos o cortejo pelas ruas de Mangabeira, tendo a *Iyalorixá* à frente e os estandartes representativos do ano de 2019 ao seu lado. Nas mãos, uma quarta de louça branca com asa, simbolismo de *Oxum* e um ramo de erva introduzido na quarta. Rodeando-a, estão os estandartes referentes ao ano de 2018 e 2019. Observem o estandarte de 2019 que traz o tom do azul do convite, representatividade do *Orixá Oxóssi*. Ao fundo, o

estandarte do Grupo de Tambores Maracastelo que acompanhava o cortejo. A imagem 10 revela parte dos grupos e seus instrumentos que acompanharam os tambores em sua trajetória, na formação de uma grande roda na Praça do Coqueiral, uma clara demonstração da cultura afro-brasileira presente no evento.

Para além dos Tambores da Paz e das atividades religiosas, o terreiro acolhe outras manifestações da cultura afro-brasileira, a exemplo do grupo de capoeira Guardiões de Angola, presente em todos os eventos de cultura promovidos pelo *Ilê*, e os tambores do *Ilê Axé Omilodé*, formado por jovens e crianças também membros do *Ilê*.

Também na cultura, o terreiro tem o bloco carnavalesco *Nega Nagô*, que tem na Folia de Rua de João Pessoa-PB presença de destaque entre os participantes deste evento tradicional referenciado no Plano Municipal de Cultura. Uma manifestação da cultura afro-brasileira vivida nos espaços de terreiro que ganha visibilidade no carnaval da cidade, arrastando o movimento negro e as comunidades de terreiro junto a outros foliões, conforme nossas observações de campo.

O Bloco *Nega Nagô*, fundado em 2013, tem como simbolismo uma boneca gigante, representativa da mulher negra, denominada carinhosamente de *Nega*, pelos seus fundadores, a jornalista Sonia Lima, membros do Movimento Negro, do Fórum Paraibano de Igualdade Racial - FOPIR e do Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyalodé*. O termo *Nagô*, como descrito no primeiro capítulo desta dissertação, se refere aos povos *iorubás* oriundos de várias nações africanas escravizadas no período colonial.

Mariah Marques, filha do *Ilê* e uma das fundadoras do Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyalodé*, em uma roda de conversa, afirmou que os fundadores do bloco entenderam a representatividade da boneca com um significado de mulheres em união, uma junção de mulheres da sociedade paraibana com o objetivo de denunciar e desconstruir o racismo, revelando o empoderamento da mulher negra na construção de uma sociedade diferente. Ainda nas palavras de Marques, a boneca saiu para a avenida em 2013 para chamar a atenção da sociedade e passar o recado do não ao racismo, não ao preconceito, porque a violência contra a mulher negra é muito ampla. E “[...] *Nega Nagô* vem para dizer que nós, do movimento negro e de mulheres de terreiro vamos brigar e continuar a dizer que no Brasil existe racismo e que não vamos mais permitir este preconceito com a população negra” No ano de 2015, a jornalista Sonia Lima, por motivos alheios à sua vontade, se afastou do bloco e levou consigo a boneca. Vale ressaltar que a boneca foi encontrada por ela em uma rua abandonada da cidade e os fundadores do bloco se reuniram e a restauraram. A partir daí, o grupo de Mulheres de Terreiro *Iyalodé* tomou para si a construção de uma nova boneca e

chamou um dos expoentes da arte do babau na Paraíba, o Mestre Clóvis de Guarabira-PB, para confeccioná-la. Com 3,50 metros de altura, a nova Nega *Nagô* foi construída em papel machê em uma oficina realizada no *Ilê Axé Omilodé*, na qual jovens, crianças e adultos tiveram intensa participação no intuito de lhe dar “vida”.

Imagem 11: Nega *Nagô*, Ano 2013



Fonte: Acervo Clareana Cendy.

Imagem 12: Representatividade do Movimento Negro no Bloco *Nega Nagô* (2013)



Fonte: Acervo Ana Cristina Ribeiro.

Imagem 13: Boneca *Nega Nagô* (2017)



Fonte: Acervo Goreti Silva.

Imagem 14: Bloco *Nega Nagô* (2017)



Fonte: Acervo Goreti Silva.

Na imagem 11, foliões e a boneca Nega *Nagô*, em sua criação, no ano de 2013. Para o lançamento, foram confeccionados e vendidos abadás para os fundadores do bloco e simpatizantes do mesmo. Na imagem 12 vemos a representatividade do Movimento Negro, na pessoa do professor Dr. Antônio Novaes, e sua esposa, professora Dra. Solange Rocha, rodeados por foliões. Atentem que nesta foto o modo como a boneca é conduzida aparece no recorte existente no vestido da mesma, permitindo que a pessoa que a conduz nos ombros possa respirar e direcionar a sua trajetória.

Na imagem 13, a nova boneca em seu espaço de construção, o *Ilê Axé Omilodé*, ao lado da pessoa da *Iyalorixá* Mãe Chaguinha e o seu criador, Mestre Clóvis. Chama atenção a vestimenta da boneca e da *Iyalorixá*, que se apresentam em trajes confeccionados no mesmo tecido, expressando um símbolo de pertencimento ao *axé*. Na imagem 14, o espaço é a Praça Dom Adauto, na cidade de João Pessoa-PB, local onde os foliões se concentram para o cortejo carnavalesco em direção ao Ponto dos Cem Réis. Na imagem, a Nega se encontra rodeada dos foliões membros do *axé*, em uma demonstração de alegria contagiante.

Em 2019, o Bloco Nega *Nagô* saiu para a avenida com o lema: “Não ao Racismo, Não ao Preconceito, Mais Respeito e Viva a Diversidade”. Um dos objetivos neste ano foi evidenciar o racismo religioso imperante frente aos ataques a pessoas que vivenciam as tradições afro-brasileiras. A intolerância religiosa é uma nefasta prática racista que tem violentado os terreiros na atualidade. Vários terreiros sendo queimados, *igbás* (assentamentos), são quebrados, agressão aos adeptos em locais públicos por estarem vestidos com suas indumentárias e com suas insígnias sagradas, traficantes evangélicos expulsando sacerdotes das suas casas, linchamentos verbais nas redes sociais dos adeptos, ataques em redes de televisão, entre outros, constituem-se como a materialização violenta do racismo religioso. Em 14 de junho de 2019, o jornalista Luiz Nassif realizou uma reportagem no GGN – O jornal de todos os Brasis¹⁹, na qual se refere a uma guerra aberta contra as religiões afro-brasileiras, com terreiros sendo fechados, símbolos sendo destruídos, sem que essa ação fosse caracterizada como crime racial.

Mas diante da luta dos movimentos sociais, as coisas estão se modificando. Após ação judicial que durou 15 anos, o canal *Record News*, de propriedade do bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, terá de exibir quatro programas sobre religiões de origem africana. A ação judicial se deu em 2004, após os ataques às religiões afro-brasileiras no programa “Mistérios” e no quadro “Sessão de Descarrego”, a partir dos

¹⁹ Site do jornal mencionado: jornalggn.com.br.

quais as emissoras de televisão, *TV Record* e *Record News*, promoveram a demonização das religiões de matriz africana, valendo-se de diversas agressões aos seus símbolos e ritos.

Em uma reação conjunta, o MPF, Ministério Público Federal, a INTECAB, o Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira e o Centro de Estudos das Relações de Trabalho e da Desigualdade (CEERT), deram entrada a uma ação judicial junto ao STF contra a rede *Record* de televisão. Antes que o recurso fosse enviado a Brasília, o processo foi encaminhado ao Gabinete da Conciliação, unidade do TRF3, e houve uma conciliação entre ambas as partes, resultando na execução e divulgação de quatro programas sobre as religiões de matriz africana e uma multa de trezentos mil reais.

A presença do Bloco Nega *Nagô* nas ruas da cidade de João Pessoa, além de denunciar toda prática de racismo existente, evidencia no ano citado o racismo religioso demonstrando um enorme potencial de organização social em prol da manutenção de um legado histórico de luta e resistência ancestral pelos direitos sociais.

O segmento social: Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyálode*, um dos fundadores do Bloco, é parte integrante do *Ilê Axé Omilodé* e tem representatividade em quase todos os eventos políticos do Estado da Paraíba e no Brasil, trabalhando pautas políticas voltadas para os povos e comunidades tradicionais. Sobre as ações deste segmento, falaremos no terceiro capítulo.

Apesar das marcas da escravidão econômica e social existentes no período colonial e, que até os dias atuais, se apresentam como resíduos entre o povo de santo, o candomblé foi e ainda é capaz de criar aberturas para discussões, realizando um movimento político, cultural e ambiental dentro do contexto religioso, proporcionando sentido para os acontecimentos do mundo e garantindo, assim, a permanência da sua força, o *axé*.

2.2 Saberes, tradição e memória: elementos basilares do Candomblé

“É preciso uma aldeia inteira para educar uma criança”.
(Provérbio Africano).

O conceito de saber, numa dimensão epistemológica, significa “[...] todo um conjunto de conhecimentos metodicamente adquiridos, mais ou menos sistematicamente organizados e susceptíveis de serem transmitidos por um processo pedagógico de ensino” (JAPIASSU, 1986, p. 15).

No sentido lato, Hilton Japiassu (1986) afirma que este conceito pode ser empregado ao aprendizado de ordem prática (saber fazer) e, ao mesmo tempo, às determinações de ordem intelectual ou teórica. Utilizado no desenvolvimento de sua obra, para este trabalho abordaremos a face contrária, visando um ângulo ampliado que considere ambas as dimensões, intelectual e prática, relevando a multiplicidade dos saberes ancestrais que circulam no cotidiano do terreiro pesquisado.

Sergio Martinic (1994) afirma que o saber que aflora em um cotidiano está estreitamente ligado à ação e à prática cultural dos sujeitos. Para o autor “[...] el saber expresa lo que socialmente um grupo o sociedade institucionaliza como real”(MARTINIC, 1994, p. 71). Nesta perspectiva, vejamos no depoimento de *Ekede Goreti* os saberes existentes no *Ilê Axé Omilodé*:

O saber no terreiro é cozinhar para o *Orixá*, conhecer uma erva, saber que hora vai colher, saber pra que essa erva serve, se ela é quente, se ela é fria, a que *Orixá* pertence. É o saber da alimentação ofertado aos deuses, é você saber enrolar um *acaçá*, saber se um acarajé está frio no ponto, é saber rezar, quando rezar, é saber dançar e quando fazer os movimentos de acordo com as cantigas, é saber a música e quando cantar, é saber os *itans* (mitos), os *oríkìs* os *áduràs* (orações apropriadas para determinantes momentos, nota nossa), e ser ético e preservar a natureza, e envolve também outros saberes, outros aprendizados que é o nosso segredo, que é justamente estes que a gente não cita.

Perante o relato, compreendemos que os saberes existentes no cotidiano do terreiro não apresentam uma única forma, um único saber de conhecimentos válidos, e sim múltiplas formas de saberes construídos cotidianamente por homens e mulheres em suas representações sociais. Uma rede de saberes composta por folhas, comidas, rezas, mitos, cânticos, danças, gestos e segredos. “Uma rede tecida pela história desses povos” (CAPUTO, 2015, p. 10). Os sujeitos, ao se apropriarem e realizarem uma leitura dos saberes que partilham nas relações interpessoais, adotam mecanismos que ajudam a interpretar os fenômenos sociais: a relação sujeito/saberes, sua estruturação, classificação e ressignificação, tornando possível a criação de uma imagem mental daquilo que, cognitivamente, não era possível visualizar.

Ekede Goreti nos leva a refletir o modo como noções de “conhecimento”, “saberes”, “ensinar” e “aprender” é mobilizado no cotidiano do terreiro e quais elementos estão envolvidos nesse processo. Nesse sentido, o manuseio das folhas, a alimentação oferecida aos deuses, as rezas e as cantigas para citar alguns de seus exemplos, representam um conjunto de saberes ancestrais que é acionado, produzido, reproduzido e recriado constantemente, na circularidade do cotidiano de um terreiro.

Sobre a alimentação, a comida ritual do candomblé compreende toda uma expressão gastronômica com origem na mitologia dos *Orixás*, lembremo-nos do mito: “E foi inventado o candomblé”, no qual, para agradar aos deuses, os humanos os presenteiam com seus pratos preferidos. A alimentação também é referenciada no mito de *Onilé*, quando *Olorum* envia seus arautos para divulgar a reunião em que distribuiria as riquezas do mundo, e depois haveria uma festa com muita comida. No universo sagrado do candomblé a comida é um elemento essencial, assume um significado amplo, promovendo a socialização entre os iniciados, a comunidade e os *Orixás*.

Ao mencionar as rezas, *oríkìs* e *áduràs*, faz-se necessário compreender que eles são a essência da oferenda, invocação e agradecimento aos *Orixás* em suas ritualísticas. Efetuadas em *iorubá*, é parte de um legado ancestral transmitido por gerações. As rezas – *Oríkì* (do *yorùbá*, *orí* = cabeça, *kì* = saudar) - são versos, frases ou poemas e têm a finalidade de louvar os *Orixás* assim como solicitar ajuda para os problemas do dia a dia. Utilizadas para saudar o *Orixá*, faz referência à sua origem, suas qualidades e sua ancestralidade. Os *áduràs* – orações – têm a finalidade de invocar os *Orixás*. Segundo Sikúrí Sàlámì King (1990), os *áduràs* e os *oríkìs* visam obter as graças dos *Orixás*, que são dirigidas aos elementos por eles determinados e ainda, “[...] feitas pelas pessoas ligadas ao culto difundem amplamente os conhecimentos relativos aos *Orixás* e os perpetuam” (KING, 1990, p. 20).

A música e a dança são expoentes nas religiões africanas, pois contam histórias da mitologia africana e ganham identificação perante os olhos da comunidade sobre o *Orixá* que está sendo louvado durante uma cerimônia festiva. Todos os saberes ancestrais em um terreiro de candomblé implicam uma conexão direta entre os afro-religiosos e suas divindades no processo contínuo de aprendizagem, que se dá nas relações estabelecidas entre os membros de um Terreiro.

Sobre o segredo, cada casa tem seu segredo. O que é considerado segredo em uma casa pode não ser em outra, mesmo que sua origem seja única. Cada *Orixá* tem seu segredo e “O mais importante é nós (sic) ser sigilosa com nosso segredo, do nosso *Orixá*” (MÃE CHAGUINHA). O *Orixá* é o núcleo central do segredo. Uma casa pode ter um número de filhos iniciados para determinado *Orixá*, mas cada um tem uma energia diferenciada, “[...] cada *Orixá* tem suas especificidades, tem o seu segredo que você não revela assim” (IYÁ KEKERÊ MESTRA DOCI). Desempenhando um papel fundamental para o povo de santo, ele é quem comanda a tudo que é realizado nos terreiros de candomblé.

O segredo, então, é o elemento chave do *Ilê*, está ligado à organização dos espaços físicos e simbólicos, às práticas ritualísticas, tais como os rituais de iniciação e os elementos

simbólicos que o constituem (raspagem, *orôs*, pintura, composição do *adoxu*), a montagem dos *igbás* (assentamentos), entre outros. Os segredos são os mantenedores da religião (LODY, 1987). A transmissão do segredo acontece em etapas. Os adeptos, após cada obrigação paga, vão se inteirando aos poucos destes conhecimentos que se aprofundam mais ao pagarem seus sete anos, ocasião em que é adquirida a senioridade, pois já estarão aptos a participarem acordados, sem o transe do *Orixá*, nas ritualísticas dos novos membros do *Ilê*.

Diante do segredo, podemos ainda afirmar que, ao adentrarmos um terreiro de candomblé, ele é respirado por todos os seus espaços, desenvolve uma coesão social em seu interior engendrando as relações de poder. No entanto, para o especialista em religiões afro-brasileiras e relações raciais, o antropólogo Patrício Carneiro Araújo, autor da obra “Segredos do Poder: hierarquia e autoridade no Poder”: “[...] tanto o segredo como suas práticas são arbitrários e permutáveis” (ARAÚJO, 2018, p. 37). Ao fazer esta afirmação o autor evidencia que nas últimas décadas da sociedade contemporânea, os segredos que antes eram restritos aos espaços de terreiro, na atualidade, circulam nos meios acadêmicos e nos meios de comunicação, entre eles a internet e as redes sociais, provocando uma transformação das práticas do segredo.

Para Araújo (2018, p. 37), a divulgação dos segredos, por sua vez, acaba provocando “[...] conflitos entre gerações iniciáticas, que se traduz num afrouxamento das relações sociais estabelecidas entre o povo de santo e um conflito de poder que tem provocado uma certa crise de autoridade”.

Isto acontece porque, uma das bases estruturantes de um terreiro é a hierarquia, constituída no princípio da senioridade, resultante da submissão dos sujeitos a etapas ritualísticas que, por sua vez, se alicerçam na tradição oral como transmissão dos saberes. Sendo assim, quando “[...] o sistema de transmissão de conhecimentos entra em crise, também a estrutura de poder existente se expõe à crise instalada” (ARAÚJO, 2019, p. 38).

Ainda sobre os saberes no cotidiano de um terreiro:

No terreiro, saberes de uma folha é fundamental, de você saber o que é uma folha que você deve dar um banho no filho, você saber qual é a comida que você deve dar para aquele determinado *Orixá* nos caminhos que ele se apresenta, a reza que você deve rezar para se alimentar, para tomar banho, para pegar numa faca, para ascender uma vela, essas são as importâncias dos saberes, de você ir na mata, pedir licença para entrar, porque todo lugar na natureza tem um morador, tem um dono, é saber respeitar a natureza. Então, essas importâncias de você levantar na hora certa, de bater seu *paó* na hora certa, de saber seu lugar e porque do lugar num *xirê*, falar com seu mais velho na hora certa, saber se comportar em determinados momentos no culto, tudo são saberes específicos. E um dos mais específicos é o jogo de

Ifá, jogo de búzios, que eu vejo como um dom, porque hoje em dia os *Babalorixás* jogam por *odu*, e tem que estudar estes *odus*. Mas tem aquele pai de santo que senta na mesa e joga por visão, que o búzio lhe mostra a visão, então você vai dizer o que o búzio esta falando, não é o *odu*, é o *Orixá* conversando com você através de *Ifá*, dizendo assim: “Meu filho, o caminho deste filho é assim, e você vai fazer assim”. Porque como já disse *odu*, a gente aprende, mas a visão é o *Orixá* quem dá. (EBOME ALEX).

Nosso entrevistado, ao destacar as folhas como elementos fundamentais de um *axé*, revela serem elas apropriadas e utilizadas para propósitos ritualísticos. Em uma casa de candomblé, um dos elementos principais e que requer grande sabedoria são as folhas. Seguindo uma estética ritual meticulosa, as folhas, ao chegarem ao barracão devem descansar, para depois serem lavadas e rezadas. Grandes detentoras de *axé*, quando bem combinadas entre si, reverterem uma negatividade em positividade, tendo o poder de limpar a aura do ser humano. No candomblé, o ditado: *Kó sí ewé, kó sí Orixá!* (Sem folha não há *Orixá!*) é expressão máxima da representatividade da folha.

O uso de plantas sagradas, além de atender aos aspectos litúrgicos das casas-de-santo, possui um caráter fármaco botânico, empírico e individual (BARROS, 1983; VERGER, 1995; CAMARGO, 1988) que atende não só aos adeptos da religiosidade como as pessoas que buscam recursos fitoterápicos no terreiro. O conhecimento das propriedades medicinais das folhas e raízes faz com que as lideranças religiosas elaborem xaropes, chás, emplastos e beberagens com fins medicinais.

Ainda sobre os saberes específicos, eles nos revelam uma forma de aprendizado que aponta na direção de uma construção coletiva/comunitária/compartilhada e corporificada nos saberes ancestrais, legado dos escravizados, em que os vários exemplos citados, reza para ascender vela e pegar numa faca, dentre outros, se tornam inerentes à vivência e fazem parte da construção das pessoas dentro do terreiro.

O jogo de búzios a que se refere *Ebome Alex* é extensivamente usado em todos os passos dos rituais e nada se faz no candomblé sem uma consulta prévia às divindades do oráculo. Teoricamente, só os filhos-de-santo que ocuparão o posto de *Babalorixá* ou *Iyalorixá* poderão aprender a jogar. Esta vocação será revelada durante o período da iniciação e se confirmará durante seu período iniciático religioso.

Sobre a leitura do jogo de búzios, Júlio Braga (1988) afirma que, para maioria dos pais de santo, é fundamental que o responsável pelo jogo seja dotado de poderes excepcionais: “[...] é preciso ter vidência, enxergar e ser ouvinte para ouvir o que os *Orixás* estão conversando” (BRAGA, 1988, p. 81) num jogo de búzios.

Uma prática divinatória restrita aos *Babalorixás* e *Iyalorixás*, o jogo de búzios, além de consolidar a liderança sacerdotal, é um dos mais eficazes instrumentos de dominação e poder nas mãos dos pais de santo que governam sua comunidade com autoridade indiscutível. Caso suas atitudes não sejam aceitas por um ou vários membros, estes se inclinam a aceitá-las, pois os líderes espirituais se apoiam e se legitimam nas determinações anunciadas pela adivinhação. Frequentemente, suas atitudes são ditadas por suas vontades pessoais, mas se o sacerdote as atribui às decisões divinas, as críticas não serão formuladas, facilitando, assim, a sua condição de líder espiritual que encontra as melhores soluções para o grupo (BRAGA, 1988).

O autor, ao desnudar este poder simbólico exteriorizado por meio do jogo de búzios pelos líderes de terreiro, nos leva a refletir sobre o que Pierre Bourdieu analisou como ser necessário descobrir, pois o poder simbólico pouco se deixa ver e, muitas vezes, é completamente ignorado, “[...] o poder simbólico, é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exibido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p. 8).

Os saberes culturais existentes nos terreiros são construídos e transmitidos nas relações sociais, e todos os sujeitos que transitam nos espaços do *Ilê* constituem-se como pessoas de ensino/aprendizagem. Nesse sentido, os educadores e educandos são os sujeitos inseridos neste espaço, no qual se fazem e se educam: “Eu aprendi com as minhas mais velhas, as *Ekedes* mais velhas, observando, escutando e algumas vezes executando os saberes que elas passavam, e hoje eu ensino.” (*IYÁ EGBÉ ALYNE*).

Entendidos como um sistema de significações, os saberes existentes nos terreiros são organizados por uma lógica própria e transmitidos por meio das práticas educativas, responsáveis pela circulação de sentidos que orientam e direcionam a vida humana. Essas práticas conduzem os sujeitos a uma apropriação de valores, normas de conduta, memórias, códigos linguísticos e representações que se externam na constituição de suas identidades étnica, social e cultural.

Os saberes que aqui denominamos saberes tradicionais do cotidiano ou saberes ancestrais se constituem, assim, em um acervo de conhecimentos culturais ressignificados ao longo da história, um legado da ancestralidade, construídos e transmitidos por processos de ensino/aprendizado, que compõem o conteúdo da educação de um terreiro. Neste sentido, vejamos como se expressa a *Iyá Kekerê* Mestra Doci:

Dentro de um terreiro é preciso ensinar e aprender e, principalmente, a se relacionar com seus pares, aprender a dividir o que precisa ser dividido, compartilhar o que precisa ser compartilhado, aprender a silenciar e escutar em outros momentos. Você aprende a fazer as comidas dos *Orixás*, você aprende a fazer as roupas dos *Orixás*, você aprende a rezar, a fazer limpezas, *ossé*, você aprende inúmeros saberes. É preciso ensinar como chegar num terreiro, porque não pode chegar de qualquer jeito, você não pode chegar sem reverenciar os deuses da casa, você não pode chegar sem reverenciar a mãe de santo e aos *iaôs* e *abians*; você aprende como fazer os *padês*, a que horas você deve entregar dentro do ritual, a importância de se cozinhar o milho branco, a importância de se cozinhar para o *Orixá*, a importância de cuidar dos alimentos feijão, arroz; de dar o seu melhor para o *Orixá*, tudo isso é um ensino/aprendizado, um processo educativo muito duro, mas necessário porque, senão, vira um caos.

Iyá Kekerê Mestra Doci nos mostra que o ensino/aprendizado no terreiro envolve uma relação de trocas em que vários saberes, como: culinária, vestimentas e posturas de *axé* se tornam um exercício contínuo e constante na vivência religiosa. São os saberes apreendidos que tecem e costuram as relações com os *Orixás*, com os mais velhos, com os mais novos e com a comunidade. Um conjunto de aprendizados vivenciados pelos adeptos que acontece no cotidiano de forma espontânea, ao longo da experiência que constitui a complexidade ritualística do candomblé Ketu.

O ensino/aprendizado, ao transmitir os saberes ancestrais, move a comunidade fazendo com que o *axé* da casa seja acordado (reverenciar os deuses) e revitalizado (entrega do *padê* dentro do ritual), assim como a importância dos cuidados com os alimentos ofertados aos deuses. Enfatizando as relações interpessoais quando se refere ao ensino/aprendizado dos inúmeros saberes no cotidiano do terreiro estudado, nossa entrevistada estabelece uma participação dos sujeitos perante as crenças coletivas, por meio das práticas educativas. Neste sentido, entendemos que este saber transcende o sujeito, embora seja por ele interiorizado, correspondendo à síntese de mundo de uma coletividade. Permite que os sujeitos produzam e reproduzam sua existência conjuntamente, de modo a compartilhar conhecimentos sobre sua crença e suas práticas. Segundo Sergio Martinic (1994, p. 73):

Este conocimiento proporciona un conjunto de objetivaciones, certezas y parámetros que permiten a su sujeto comprender su experiencia y, aun más, hacerla inteligible para los demás. Es un conocimiento compartido que se produce y sigue siendo real en tanto permite un conocimiento colectivo.

Sendo assim, esses saberes estabelecem parâmetros que caracterizam, interpretam e organizam uma lógica que proporciona sentido às interações sociais. De acordo com o autor, os saberes específicos estão de forma precisa ligados à ação e à prática dos sujeitos, sendo

algo imediato que lhes permite solucionar problemas existentes no cotidiano do terreiro, se tornando adequados para o desempenho real, produzindo-se e atualizando-se por meio da experiência. Neste sentido, compreendemos que esse saber se fundamenta na empiria, no experimentalismo, na vivência e na observação, nos quais se certifica seu valor.

Entretanto, o autor afirma que estes saberes podem ir além do âmbito da empiria e da operacionalidade, ao se converterem em um corpo autônomo estruturado, em uma lógica perante a coletividade, pois se encontram no sentido da prática social dos sujeitos envolvidos e são capazes de transcender a experiência e elaborar sistemas complexos de abstração, como demonstra Martinic (1994).

Maria Betânia Albuquerque (2015) caracteriza estes saberes contrapondo à palavra conhecimento:

Necessário, portanto, admitir, que há certa redundância em falar de saberes culturais, pois o saber não é uma entidade metafísica que paira acima da cultura, dos homens e da história. Assim, a expressão **saberes culturais**, a despeito da redundância que pode encerrar - posto que todo saber é cultural - é utilizada como contraponto a uma perspectiva exclusivamente cognitiva, científica, erudita, formal ou escolar que a palavra conhecimento pode sugerir. (ALBUQUERQUE, 2015, p. 653-654, grifo nosso).

Nesse sentido, nos colocamos nesse posicionamento, pois a afirmação da autora traduz os saberes culturais a partir do entendimento de que tudo que o ser humano produz é fruto de suas experiências. Essas se tornam transmissivas entre as pessoas que integram uma determinada comunidade, refletindo formas de viver, de pensar e de compreender o mundo, valores, imaginários e representações.

Por saberes culturais a autora assim compreende:

[...] uma forma singular de inteligibilidade do real, fincada na cultura, com raízes na urdidura das relações com os outros, com a qual determinados grupos reinventam criativamente o cotidiano, negociam, criam táticas de sobrevivência, transmitem seus saberes e perpetuam seus valores e tradições. (ALBUQUERQUE, 2015, p. 662-663).

Na proposta da autora, os saberes culturais existem na dimensão da prática, e não devem ser entendidos como pré-saberes ou como uma mera luta pela sobrevivência, mas sim como outra forma de saber, “[...] dotado de sistematização, regras, organização e complexidade” no fluir do cotidiano. (ALBUQUERQUE, 2015, p. 659).

A socialização dos saberes de uma geração a outra no cotidiano de um terreiro se torna assim legitimada pela tradição oral e a memória ancestral. Nenhuma tentativa de se

embrenhar na história dos povos africanos e, conseqüentemente, do candomblé e suas práticas educativas terá validade, a não ser que se apoie em um legado de conhecimentos, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos, ao que se denomina como tradição. “Tradição é o que mantemos desde a criação do candomblé Ketu. Ali se criou uma tradição que foi se repassando para os mais novos, assim sucessivamente até chegar onde eu estou” (*OGAN ONILU LUCAS*).

As civilizações africanas, base estrutural do candomblé, eram em grande parte civilizações da palavra falada, sociedades orais, mesmo onde existia a escrita, como na África Ocidental, a partir do século XVI. Entretanto, o conhecimento da escrita era para poucos, ficando este saber relegado a um plano secundário em relação às preocupações essenciais destas sociedades. Segundo o tradicionalista africano Tierno Bokar:

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não é o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitem, assim como o *baobá* já existente em potencial em sua semente. (TIERNO BOKAR SALIF apud A. HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 167).

Uma sociedade oral reconhece na fala e nas expressões corporais não só o seu meio de comunicação, mas também o meio de preservação da sabedoria dos seus ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chaves (VANSINA, 1982). Perante a tradição nos terreiros de candomblé a sabedoria ancestral é resguardada e tributada de modo pontual, e a palavra falada se empossa, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas.

Sobre a tradição assim se expressam nossos entrevistados:

Tradição é tudo aquilo que a gente segue e pratica. Nós seguimos uma tradição Ketu, então, todos os ritos, rezas, cânticos, vestimentas seguem os moldes da Casa Branca e do *Ilê Axé Kessi*, nossa raiz. A partir do momento que tudo que a gente faz na nossa casa foi ensinamento dos nossos mais velhos, que receberam da nossa ancestralidade, então nossa tradição é oral. (*EKEDE GORETI*).

A tradição é manter aquilo que vem dos antigos pela oralidade. Manter uma data comemorativa, manter um aniversário que o *Orixá* também faz aniversário que a gente chama de *odum*, festejar aquele *odum*. Então, a tradição nos traz valores que não podem morrer, por exemplo, as roupas, as danças, os cânticos, os ritos, as comidas, os mitos, valores sociais, de moral, de educação e respeito, esta é a tradição que mantemos na nossa casa e não pode morrer. (*EBOME ALEX*).

De comum acordo, nossos entrevistados se referem à tradição no *Ilê Axé Omilodé* como sendo oral, explanando ser esta uma constituição de uma memória grupal que, em si e por si, explica o todo de sua comunidade e sua educação. *Ekede Goreti*, ao se referir à tradição, recorre aos ensinamentos obtidos em sua casa raiz e ao legado da ancestralidade. *Ebome Alex* vai um pouco além, pois, ao se referir à tradição, retrata valores civilizatórios, visões de mundo, memórias, cantos, danças, educação, ética; enfim, sua história e cultura referendada em uma tradição que, para ele, não pode morrer.

Compreendemos que a tradição designa a palavra como poder, resultando em duas funções: socializadora, pertencente aos mais velhos do *axé*, que fazem a transmissão de saberes e suas práticas educacionais; e a mítica-religiosa, pela materialização das coisas ditas.

O objetivo da tradição é conceder ao indivíduo uma segurança e um norte, “Tudo que aprendi, foi ensinado dentro da tradição” (*IYÁ KEKERÊ MESTRA DOCI*). Como já informado, perante uma tradição, uma civilização ou um grupo sabe de onde veio, o que faz e para onde deseja ir. Desse modo, “A Tradição se pretende, assim, uma grande segurança - nós estamos na própria segurança, vivemos numa resposta e estamos assegurados nela, nós somos organizados pela tradição, ela é nosso princípio” (BORNHEIN, 1997, p. 18).

Por isso, a tradição propicia uma inter-relação de valores entre as gerações que se sucedem, ultrapassando o propósito de uma mera transmissão de conhecimento, pois constitui um complexo cultural vivo e representativo dentro de um grupo.

Tradição pode, assim, ser compreendida como o conjunto dos valores dentro dos quais estamos estabelecidos; não se trata apenas das formas do conhecimento ou das opiniões que temos, mas também da totalidade do comportamento humano, que só se deixa elucidar a partir do conjunto de valores constitutivos de uma determinada sociedade. (BORNHEIN, 1997, p. 20).

Em outras palavras, na tradição encontra-se o sentido da existência do grupo, ele permanece porque está unido no espaço e no tempo. A tradição mantém o *ethos*²⁰ religioso do grupo, se constituindo em lógicas de ação, reterritorializando a formação de um novo *habitus*²¹ que se operacionaliza em novas estruturas cognitivas e avaliatórias, geradas na

²⁰ Por *ethos* entendemos um sistema de disposições que imprimem uma orientação determinada à ação, que a estrutura em uma verdadeira conduta de vida.

²¹ “[...] às diferentes posições que os grupos ocupam no espaço social correspondem estilos de vida, sistemas de diferenciação que são a retradução simbólica de diferenças objetivamente inscritas nas condições de existência” (BOURDIEU, 1989, p. 82).

socialização da tradição à qual pertence o grupo, pois constitui um complexo cultural vivo e representativo e está unido no espaço e no tempo.

Segundo o africanista Hampâté Bâ (1982), “[...] a tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos”. Para uma mentalidade cartesiana, que prima por, “[...] separar tudo em categorias bem definidas”, a tradição oral pode parecer desordenada, caótica. Entretanto, para o autor, ela surge ao contrário, enquanto um conhecimento total, “[...] o espiritual e o material não estão dissociados” posto que a tradição oral “[...] é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação [...]” (BÂ, 1982, p. 169).

A oralidade é para além da comunicação, é a “[...] estrutura social, cíclica e antirreligiosa (pois não há desligamentos) dos povos africanos com os seus ancestrais”, (ARAÚJO, 2016, p. 28) e, simultaneamente, com todo o legado herdado ao longo das gerações. A citação de Tierno Bokar,

[...] expõe o que, para os povos africanos, é a alma da oralidade: ela é a veiculação da sabedoria enciclopédica dos ancestrais, legada às gerações futuras. A oralidade é o fio que tece as tramas da teia da sabedoria africana e dá sentido de continuidade a uma história enunciada por várias vozes; a oralidade é a base da história polifônica dos povos africanos; a composição de suas histórias com várias vozes, harmonicamente dispostas. (XAVIER apud ARAÚJO, 2016, p. 29).

Hampâté Bâ (1982), ao estabelecer um olhar sobre o continente africano, afirma que o testemunho oral transmitido de uma geração a outra na sociedade africana é um relato mais fidedigno da memória individual e coletiva que se encontra por detrás do testemunho. Segundo o autor:

É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra [...]. Nas tradições africanas – pela menos nas que conheço e que dizem respeito a toda região da savana ao Sul do Saara - a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência. (BÂ, 1982, p. 168-169).

Neste sentido, reler uma tradição histórica africana milenar ressignificada frente à diáspora, é perceber como o candomblé, enquanto religião de uma cultura africana, enxerga

sua história por intermédio da palavra, pelos ensinamentos em suas práticas educacionais pelos mais velhos aos mais novos, por meio da oralidade, da música, das cantigas, das narrativas míticas de um passado contadas em seu cotidiano. A questão da tradicionalidade é parte inerente ao culto, de acordo com nossos interlocutores, se não houver tradição não é *candomblé*.

Entretanto, a tradição oral se metamorfoza com o passar do tempo. Essas mudanças acontecem em uma dinâmica na qual os sujeitos tentam estabelecer uma continuidade com seu passado histórico, como especificam Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1997) ao definirem o termo “tradição inventada”:

Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. (HOBSBAWM e RANGER, 1997, p. 9).

Realizando uma leitura da definição de tradição inventada de Hobsbawm compreendemos que, conforme um grupo social, ao se referir a um passado, apresenta novas interpretações no seu cotidiano, esse passa a referenciar situações de um passado ou estabelece seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. Segundo Hobsbawm, um contraste constante frente “[...] às mudanças e inovações do mundo moderno é a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida” religiosa e social (HOBSBAWM, 1997, p. 10).

Raymond Williams chama de “tradição seletiva” as heranças do passado que são transpassadas para o interior de uma cultura dominante, que se estende até o presente, já tendo sido lidas e “relidas” e, automaticamente, remodeladas com a finalidade de darem suporte ou, no mínimo, não contradizerem o seu estado atual. Nas palavras do autor, a tradição será sempre seletiva, “[...] uma versão intencionalmente seletiva de um passado modelador e um presente pré-modelado que se torna poderosamente operativa no processo de definição e identificação social e cultural” (WILLIAMS, 1979, p. 118). Nesse sentido, a tradição que liga o passado ao presente é mais complexa do que pode parecer à primeira vista, pois exerce a função de autoridade a atos executados no presente.

Chama a atenção o depoimento trazido por *Ekede Goreti* ao se referir à tradição e ao segredo:

Então, cada casa segue uma tradição e tem o seu segredo, recorrendo aos meus mais velhos, o finado Pai Euclides²², sempre dizia que café é café, se na minha casa adoço com açúcar, na sua com mel de rapadura, outros tomam amargo, outros com adoçante, mas a essência dele é o café. A tradição e o segredo vão depender de seu sacerdote, do seu aprendizado, da sua raiz, construção e vivência de seu *axé*.

Para nossa entrevistada, a tradição e o segredo têm uma ciência, mas é reinventada, acrescida de valores construídos no caminhar de um *Ilê*. Ultrapassando os séculos com resistência, persistência e tradição, o Candomblé, firmado na oralidade, se desenvolveu enquanto religião brasileira, de matriz africana, se estruturando na sabedoria dos mais velhos, na experiência e nos saberes ancestrais. Por mais que as divindades tenham passado por releituras no solo brasileiro, desde a bricolagem com novos matizes aos *Orixás*, o Candomblé enquanto religião estruturada constituiu suas próprias tradições reinventando-as, não só como uma manifestação *milongada*²³, mas como comunidades autênticas e mantenedoras da memória africana reproduzida em seus espaços.

Compreendemos que ao abordarmos o sentido de tradição não podemos transformá-la em fóssil, como uma coisa congelada, estagnada. Se assim procedermos, esbarramos numa cultura de dominação e negação do outro, porque, ao ficarmos presos a um sentido de tradição que não muda nunca, que não pode se adaptar e não pode se ajustar, nós não aceitamos a contemporaneidade, nós não aceitamos o presente, nós negamos o outro que se edifica no eterno devir e nas contradições humanas.

Levi Strauss nos alerta, ao ampliar a noção de cultura, que a verdadeira contribuição das culturas não consiste em uma lista de invenções particulares, mas na maneira diferenciada que ela se apresenta, porque toda tradição é imperfeitamente penetrada por outras culturas, ou seja, toda tradição não é fossilizada, não está estagnada, não há cultura e tradição que não se adapte ao presente e não faça ajustes para sua sobrevivência.

Assim sendo, entendemos que a origem de uma tradição inventada é semeada para as demais gerações mediante “reproduções” que tendem a acontecer pela repercussão de fontes de testemunho ocular e boatos, em que a eleita deve atender a um critério de valor imediato que equacione probabilidades e credibilidade. Vale ressaltar o que afirma Jan Vansina (1982), quando salienta que os boatos devem ser excluídos no seu significado: “Eu ouvi dizer”, pois

²² Falecido sacerdote da *Casa Fhanti Ashanti*, no Maranhão.

²³ Termo usado pelos candomblecistas da vertente congo-angola para designar casas de candomblé que apresentam em sua tradição hibridismo com ritos de outras nações.

se tornam distorcidos. O boato só apresenta valor quando é repetido por gerações posteriores podendo dar origem a uma tradição.

Neste processo, entendemos que a tradição oral oriunda da África, que chega ao *Ilê Axé Omilodé* e nas demais casas de candomblé, não é um todo homogêneo, mas um pedaço daquele continente ressignificado, marcado pela heterogeneidade de culturas e etnias que formaram o candomblé nação Ketu, ao passo que os comportamentos de seus ancestrais foram recombinados em infinitas representações e em diferentes contextos educacionais apropriados e disseminados na cultura pela oralidade nas práticas educativas.

A ‘Diáspora Africana’ ou ‘Diáspora Negra’, evidenciou a importância da tradição e da memória como símbolos mantenedores dos saberes ancestrais, sendo fundamentais para a manutenção da cultura de um grupo. Os terreiros se tornaram instrumentos, princípios e potências dessa cultura, o local onde saberes se encontram e representam uma rica fonte de informação, um universo simbólico, suporte de memórias, tradições e sabedorias, tudo isso vivenciado no seu cotidiano e por meio das práticas educativas.

Ao perguntarmos para Mãe Chaguinha como aprendeu tudo que sabe no candomblé, ela prontamente respondeu: “[...] Tudo que aprendi foi com meu mais velho, tá na minha memória, e bem tada”. E complementou: “[...] eu não tenho caderninho, porque não sei ler e escrever, e nem aprendi nesta coisa, internet, que eu nem sei mexer nisso, tudo que nós precisa (sic), filha, está na memória” (MÃE CHAGUINHA).

A memória ganha um papel central quando se fala em aprendizado de saberes no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé*, “Sabemos que minha mãe de santo é uma pessoa semianalfabeta, mas o que ela não sabe na escrita e na leitura, ela sabe nos entendimentos do sagrado, das ervas, e como ela sempre diz, está tudo na sua memória” (IYÁ EGBÉ ALYNE). A memória se torna, assim, a fonte de conhecimentos para todas as vivências dentro do terreiro, sendo para o *Ilê* arquivos de memórias das gerações sucessivas.

Por memória, entendemos a faculdade inerente e privilegiada do ser humano, que permite narrar lembranças e reconstruir um passado articulado com o presente. Jacques Le Goff, ao definir o conceito de memória nos remete, em primeiro lugar, a um fenômeno individual e psicológico, que possibilitaria ao homem a atualização de impressões ou informações passadas (LE GOFF, 1992).

Maurice Halbwachs (2003, 2004), em seus estudos, afirma que o conceito de memória respalda-se em dois tipos de memória: uma individual e outra coletiva. A primeira estaria relacionada aos acontecimentos, às lembranças, no contexto da personalidade ou da vida de

um indivíduo. Nesse sentido, vejamos a memória individual de nossos depoentes que nos revela por quais meios adentraram no candomblé:

Ah, eu não posso dizer pra você quando eu cheguei no candomblé com certeza, quando eu cheguei no candomblé, eu já era pessoa que era orientada espiritualmente no terreiro de Umbanda São Sebastião, do senhor Manoel Pereira, na cidade de Souza, no Bairro da Estação. [...] Foi muito difícil porque eu tinha medo. Uma coisa que entrava em mim e toda vez que entrava eu achava que iria morrer. Eu nunca gostei de receber espírito, porque eu tinha medo, porque toda vez que eu incorporava eu achava que não ia voltar mais, que é a história do bolar, que me deixou muito assustada. (MÃE CHAGUINHA).

Olha, eu sou de Salvador. Em Salvador, quem não é de candomblé passou por lá. Eu tenho minha irmã que foi feita de santo, tinha cargo de mãe de santo, lá em Salvador. Eu aprendi o candomblé lá. Mesmo morando em Salvador eu não ia, embora no meu bairro tivesse cinco terreiros eu nunca fui, e tinha muito medo, [...], mas quando eu comecei, graças a Deus o meu pai de santo me conduziu muito bem e foi me mostrando aos poucos como era, e eu fui me acostumando e aceitando. (IYÁ KEKERÊ MESTRA DOCI).

O medo é presença nos relatos de Mãe Chaguinha e *Iyá Kekerê* Mestra Doci diante do início de uma caminhada no candomblé. Mãe Chaguinha faz menção ao seu período na Umbanda, ainda criança, evidenciando o ato de bolar no santo, perder os sentidos, fator primordial para uma iniciação ao culto. O transe no candomblé, como já visto por nós, é um estado alterado de consciência (total ou parcial), isto é, “[...] descontinuidade das funções da personalidade, descontinuidade das modalidades sensoriais, descontinuidade da memória, descontinuidade dos padrões comportamentais” (BARROS, 2007, p. 1). Quando não acontece naturalmente, ele é induzido através de cantigas e rezas no intuito de acordar o *Orixá* existente no eu de cada ser humano. O medo ao qual se refere mãe Chaguinha transparece ser a perda do controle de si, o que na modernidade (ou pós-modernidade) impera que o homem é senhor de sua própria vida.

Iyá Kekerê Mestra Doci associa sua cidade de origem, Salvador – BA, referendada por historiadores como a capital do candomblé, ao conhecimento do culto. Mesmo tendo familiares dentro do culto, o desconhecido a assustava e, ao mesmo tempo, a curiosidade a dominava. O medo do desconhecido é uma reação natural no ser humano, uma parte de sua mente o cria para mantê-lo seguro. Se um objeto ou situação é estranho demais para nós, o tememos, ainda que não seja uma ameaça. No caso de nossa entrevistada, o medo desaparece com a maturidade espiritual e com a atenção de seu pai de santo.

As memórias individuais das nossas entrevistadas não são comuns a outras pessoas, mas enquanto fenômenos singulares se tornam passíveis de transmissão através das palavras. Entendida como aspecto psicológico ou faculdade mental de lembrar um fato, ou mesmo atualizá-lo, a memória individual é apresentada, em geral, na primeira pessoa, como no relato dos nossos depoentes, recorre a elementos familiares, pois envolve personagens da família, fatos típicos do cotidiano ou mesmo o que se ajuíza importante para a pessoa que o narrou.

A memória coletiva é mais ampla e envolve as memórias individuais, mas não pode ser confundida com elas, é uma corrente de pensamento contínuo, de uma dinâmica que nada tem de artificial como a apresentada pela nossa entrevistada, *Iyá Egbé Alyne* ao relatar a festa principal do calendário anual no *Ilê Axé Omilodé*:

No calendário anual do terreiro, todo dia 7 de setembro a gente louva a dona da casa [...]. Na primeira semana da festa a gente começa a preparar e organizar os *axós* da mãe de santo, a compra dos alimentos para os pratos dos deuses [...] e se prepara para receber *Oxum* que é a nossa mãe. No dia 6, todos os *Ogans* da casa têm por tarefa colher folha na mata, ver a questão dos *mariôs*, ver a questão dos *atabaques*, o couro, isto é tarefa dos *Ogans*. Já as *Ekedes*, elas se dividem na decoração da roça, na preparação do *ajeum* e Mãe Chaguinha vai dando os ajustes e prepara o *atim*, para alguns fundamentos da casa. No dia da festa, acordamos com um café da manhã coletivo onde recebemos nosso avô José Erivaldo da Silva, que vem bem cedo, e traz uma parte de sua *egbé* para ajudar nos *orôs* [...]. Após o *orô*, as *Ekedes* vão ajeitar os *inxés*, para ser arriado, e fazer a mesa do santo. Logo após é servido o almoço, e as *Ekedes* ajeitam tudo e terminam de decorar a roça. Às quatro e meia da tarde a *Iyá Dagan* prepara o *padê* pra gente despachar *Exu* e, às 18h horas, a casa está aberta para o *candomblé*, pra grande festa. O mérito da festa é de um coletivo, mas acima do coletivo tem uma pessoa que a gente sempre tem que respaldar pela sua atenção, carinho e dedicação que é *Ekede Goreti*.

Em seu relato, nossa interlocutora discorre e sintetiza todo o processo da festa em homenagem ao patrono da casa. Aberta para toda a comunidade do santo e do entorno do terreiro, todos os filhos da casa se empenham em tarefas específicas, de acordo com o cargo de sua representatividade, dividindo também as tarefas entre si e com os demais. A festa de um patrono é tradicional em todo terreiro de *candomblé*, momento único em que a *egbé* agradece pelas graças alcançadas durante o ano, renovando o *axé*. Indumentárias novas são feitas pelos neófitos para este período, e em todos os momentos, a música, a dança e os ritos refletem uma energia contagiante. Fogos de artifício dominam o céu e o povo de santo festeja. A coletividade não mede esforços para que tudo saia a gosto do patrono.

O barracão é adornado com folhas e flores pertencentes aos *Orixás* que regem o terreiro, como observamos em nossa pesquisa de campo. No caso do *Orixá* da casa, *Oxum*,

belos lírios brancos, rosas amarelas e flores adornam todos os espaços do terreiro. Folhas de Taioba e palmeira de dendê desfiadas refletem a energia do *Orixá*. A movimentação é intensa na semana que antecede a data, evidenciando cuidados com as vestimentas: lavar, engomar e passar; e com a compra e preparo dos alimentos que serão ofertados aos deuses e à comunidade presente.

Como salienta *Iyá Egbé Alyne*, toda a responsabilidade desta festividade fica aos cuidados de *Ekede Goreti*, sob a supervisão da *Iyalorixá*, que se tornam incansáveis nestas horas. É bonito ver os panos dourados que, em formas de laços, enfeitam as paredes colorindo tudo de amarelo. Ao mencionar a presença do *Babalarixá* que iniciou a mãe de santo no festejo, cabe salientar que nesta cerimônia todos os ritos dedicados ao *Orixá* da casa têm sua execução feita pelo mesmo. É imprescindível a sua presença, pois aos olhos da sociedade do candomblé é o reconhecimento da raiz da casa.

A memória coletiva da nossa entrevistada demonstra, ao discorrer sobre a festa, que ela se mantém em fatos que estão vivos ou que vivem na consciência da comunidade. Nesse contexto, Maurice Halbwachs define que a memória individual abastece o conhecimento da memória coletiva, tendo em vista que “[...] para evocar o passado, em geral, a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporte a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade” (HALBWACHS, 2003, p. 72).

Uma vez que as lembranças dos indivíduos são sempre construídas a partir de sua relação de pertença a um grupo, uma memória estritamente individual é impossível. Nesse sentido, a memória coletiva é uma das partes dos mecanismos de concepção do mundo e da realidade de um grupo, situada em um espaço determinado:

Não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem umas às outras, nada permanece em nosso espírito e não compreenderíamos que seja possível retomar o passado se ele não estivesse conservado no ambiente material que nos circunda. É ao espaço, ao nosso espaço - o espaço que ocupamos, por onde passamos muitas vezes, a que sempre temos acesso e que, de qualquer maneira, nossa imaginação ou nosso pensamento a cada instante é capaz de reconstruir - que devemos voltar nossa atenção, é nele que nosso pensamento tem de se fixar para que essa ou aquela categoria de lembranças reapareça. (HALBWACHS, 2003, p. 170).

Sendo assim, os estudos empreendidos por Maurice Halbwachs contribuíram definitivamente para a compreensão dos quadros sociais que compõem a memória. Para ele, a memória mais particular remete a um grupo. *Iyá Egbé Alyne*, ao relatar sobre os preparativos para a festa no espaço do terreiro, o encontro com irmãos na religiosidade para os

preparativos da cerimônia e as memórias sobre a presença de amigos e lideranças presentes na festividade, demonstra que as mesmas carregam uma lembrança que interage com a sua coletividade.

Em conformidade com a visão de Maurice Halbwachs, Shimidt e Maffold (1993) afirmam que o indivíduo que lembra é sempre habitado por grupos de referência, a memória é sempre construída em grupo, mas é também sempre um trabalho do sujeito. Nesses moldes, uma semente de rememoração pode permanecer como um dado abstrato, assim como tornar-se imagem e, como tal, permanecer ou finalmente transformar-se em lembrança viva em seu contexto social em seus locais de origem.

Tal qual a memória coletiva, a memória religiosa também tem sua existência ligada ao espaço físico, pois, como afirma Maurice Halbwachs (2003), as religiões se formam ligadas ao local, porque é algo que não muda constantemente. Essa constância permite aos diversos grupos transmitirem suas ideias, símbolos e pensamentos em diversas partes do espaço que ocupam: somente o espaço é estável o bastante “[...] para poder durar sem envelhecer, nem perder nenhuma de suas partes” (HALBWACHS, 2003, p. 160).

A memória religiosa presente no terreiro nos permite tomarmos conhecimento do percurso feito por Mãe Chaguinha para aquisição de seu espaço religioso:

Quando Chaguinha vai para a casa de Jackson, ela já tinha muitos filhos, isto foi no final dos anos 70, início dos anos 80, na época eu tinha seis, sete anos. Primeiro ela atendia seus filhos na sala da casa da gente ou então no quintal. Depois ela frequentou o Templo São João Batista, aí seu Zé Neguinho não quis mais tomar conta da casa dele, e Chaguinha vai e leva seus filhos e começa a tirar *ebós*, e fazer a *Jurema* dela no espaço do Templo. Aqui eu digo *Jurema*, mas na verdade era um toque para caboclo, que eles chamavam de *Jurema*. Então, em 83/84 meu pai biológico decidiu, junto com o finado Sebastião, o filho de Chaguinha mais antigo na casa, construir a casa de *Oxum*. Então, no fundo da casa foi feito um salão, o quarto de *Oxum*, o quarto dos caboclos e a casa de *Exu*. Essa casa era em Souza-PB. Quando aconteceram alguns fatos, a mãe de santo se separou do marido, e em junho de 87 muda para João Pessoa. Mãe Chaguinha dá obrigação com Erivaldo e recebe o *Deká* com Lucia de *Omidewá*, a festa foi no dia 7 de setembro de 1987. [...] Passaram-se 88, 89, 90, quando foi em 1 de maio de 1992 nos mudamos pra casa de Mangabeira e no dia 1 de agosto de 1992 a roça estava levantada com a ajuda de todos os filhos [...], e foi inaugurada como *Ilê Axé Omilodé*, com todos os filhos e a família de santo, seu pai de santo e irmãos presentes, numa grande festa para *Oxum*, e estamos nesse espaço até os dias de hoje (EKEDE GORETI).

O relato discorre uma jornada dos espaços ocupados pela *Iyalorixá* durante sua vida sacerdotal até os dias de hoje. A presença de muitos filhos, como explana a entrevistada, é

calcada nas ações e modos de conduta de um líder de terreiro. Um grande número de filhos é sinal de respeito em uma sociedade de santo. No que se refere à transferência de uma liderança de uma casa para outro membro, convém ressaltar que não é um fato comum na religiosidade, salvo quando se dá a morte do sacerdote, o qual é seguido de vários ritos religiosos e uma intensa consulta ao jogo de búzios por várias lideranças de terreiro, para uma decisão de quem assume a casa do falecido *Babalorixá*.

Outro fato interessante no depoimento de *Ekede Goreti* se refere à criação da casa de *Oxum*, tanto no interior como na capital da Paraíba, e à presença e a união dos filhos de santo na construção dos vários territórios de prática religiosa a este patrono. Este fato demonstra a devoção a *Oxum* e aos caboclos no aconselhamento aos seus seguidores e a graças por eles alcançadas.

Os espaços ocupados pela *Iyalorixá*, perante nossa interlocutora, se tornaram mecanismos de transmissão e práticas educativas de saberes, de mitos e de ritos coletivos ao grupo. Ao rememorar o nascimento dos seus espaços de culto, os símbolos presentes e os saberes existentes em seu cotidiano acarretam um processo contínuo em que o “[...] conjunto de conhecimento forma um acervo e um patrimônio transmitido de geração a geração, possibilitando a continuação da crença nos ancestrais” (BARROS, 2010, p. 58/59).

Diante do exposto, a memória religiosa revive episódios e lembranças do passado por meio dos cânticos, ritos e mitos vivenciados em uma tradição ressignificada, transmitida de geração a geração no seio da família *Omilodé* pelas práticas educacionais. Portanto, ao relacionar a formação e funcionamento da memória coletiva com a memória religiosa, notamos que esta procede à mesma ordem da memória coletiva. Percebe-se que não é simplesmente uma manutenção de fatos e lembranças passadas, mas sim, de uma vivência do *axé* que, no presente, utiliza-se dos espaços sagrados para reconstruir e atualizar, em sua realidade, o passado.

[...] La Memória Religiosa [...] obedece a las mismas leyes de toda a memória colectiva: no conserva el pasado, lo reconstruye, com la ayuda de restos materiales, rituais, textos, tradiciones que ese mismo pasado ha dejado, pero también con la colaboración de los datos psicológicos e sociales recientes, em otras palabras, con el presente. (HALBWACHS, 2004, p. 260).

Nos estudos realizados, a memória se apresenta como movimento, continuidade e dinâmica aplicada na educação de uma casa de *axé* pela oralidade. No *Ilê Axé Omilodé* ela não se extingue no passado, mas aponta para o futuro diante da tradição ressignificada

existente e na experiência vivida no presente. A memória não existe sem a experiência. É experiência aquilo que nos passa ou que nos toca, ou o que nos acontece, e ao nos passar, nos forma e nos transforma. Somente o sujeito da experiência está, portanto, aberto à sua própria transformação (LAROSSA, 2016).

Desse modo, observa-se que a memória como experiência se perpetua através das gerações e, conseqüentemente, a memória individual, a memória coletiva e a memória religiosa se constituem como suportes para a construção de uma identidade, seja individual ou coletiva no cotidiano de um terreiro de candomblé.

2.3 O cotidiano do *Ilê Axé Omilodé* como categoria de análise/investigação

“O cotidiano é o incógnito do mistério”.
(Mario Quintana).

Nessa perspectiva, o cotidiano surge como um estrato substancial à nossa pesquisa, visto que o seu estudo nos oferece uma análise do contexto sociocultural, em que são construídas as práticas educativas, as representações e interações dos sujeitos e a realidade dos processos de ensino/aprendizagem.

Foi muito difícil eu chegar no candomblé e me adaptar com algumas regras, normas e hierarquias que existem no seu cotidiano, porque, antigamente, eu fui orientada na Umbanda, que o espírito vinha em terra para nos ensinar. E dentro do candomblé é no cotidiano que você vai descobrindo outro mundo no sentido do aprendizado. (MÃE CHAGUINHA).

Neste depoimento compreendemos que a entrevistada correlaciona o ensino/aprendizado com sua vivência na Umbanda e no Candomblé, realizando uma comparação sociocultural nos moldes destes cultos, evidenciando que no candomblé os saberes se constituem eminentemente a partir da chave da vivência cotidiana. O cotidiano do terreiro se descortina a um novo mundo no sentido de aprendizado, o qual se transforma em uma via de compreensão e apropriação dos saberes ancestrais. Um ensino/aprendizado que acontece na relação do sujeito com sua comunidade durante sua trajetória

O cotidiano é objeto de estudo no século XX, seja em qual abordagem for: escola, trabalho, família, rua e outros. Mais especificamente, foi a partir de 1950 que o cotidiano se evidenciou como temática de investigação nos meios científicos, sobretudo porque, os estudiosos passaram a concebê-lo como uma porção de vida que se repete e que define sempre o idêntico, o repetitivo, o constante, permitindo medir e descrever uma ação.

Refletir sobre o cotidiano é se debruçar sobre pequenas partes de um grande caleidoscópio, “[...] é no cotidiano do terreiro que todo aprendizado acontece, no cotidiano da casa” (*EKEDE GORETI*). Sandra Pesavento, ao se referir a essa perspectiva presente nos estudos sobre o cotidiano, afirma que trabalhar com uma escala reduzida proporciona uma análise das fontes com maior detalhamento, gerando, conseqüentemente, múltiplas respostas para determinadas questões, ampliando as possibilidades de investigação histórica (*PESAVENTO, 2014*).

Aprofundar as considerações acerca dos estudos sobre o cotidiano se mostra de grande valia em nosso trabalho, pois, não raras vezes, são nesses momentos cotidianos que encontramos a chave para uma explicação histórica produzida pelos sujeitos nas representações sociais. Sobre estas considerações, as análises na obra de Michel de Certeau: “A invenção do cotidiano”, nos são de grande préstimo.

Esse autor, em seus estudos, define o conceito de cotidiano como um conjunto de operações singulares que, às vezes, dizem mais de uma sociedade e de um indivíduo do que a sua própria identidade. Portanto, parte do pressuposto de que é a relação social que determina o indivíduo e não o inverso, “[...] a relação (sempre social) determina os seus termos e não o inverso” (*CERTEAU, 1988, p. 38*). Por isso, só se pode apreendê-lo a partir de suas práticas sociais. Em uma análise sensível, Certeau percebe a individualidade como o local onde se organizam, às vezes de modo incoerente e contraditório, a pluralidade da vivência social, “[...] cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e, muitas vezes, contraditória) de suas determinações relacionais” (*CERTEAU, 1988, p. 38*).

Para Certeau, os sujeitos têm em suas práticas cotidianas atividades silenciosas que, no entanto, observa-se serem de um alto grau de expressão nos espaços nos quais estão inseridas. Isto é visto também nos ambientes dos terreiros de candomblé: “Algumas coisas são perceptíveis no cotidiano do terreiro, tipos de preparo da alimentação feita no silêncio, que podem ser diferentes em outros terreiros” (*IYÁ EGBÉ ALYNE*). A partir dessas práticas silenciosas compreendemos que pensar o cotidiano requer descobrir o incomum naquilo que é diariamente repetido.

Os indivíduos nesses espaços não são argumentadores passivos diante de ordens preestabelecidas pelo poder ali existente, ao contrário, são sujeitos que criam e inventam a sua própria história, por meio de ações que são construídas e desenvolvidas em seu cotidiano social. No entanto, para Certeau, essas ações são sutis e silenciosas, uma vez que são desempenhadas no interior das estruturas formais estabelecidas.

Desta maneira, pode-se perceber que a vida cotidiana, na visão e nas palavras do autor, se compõe de micropráticas e microrresistências desempenhadas por indivíduos ou, até mesmo, pela coletividade, a fim de modificar as normas previamente estabelecidas, sendo, frequentemente, para coibir e manipular as suas ações.

Ao identificar o cotidiano como sendo o ambiente favorável à criatividade e à resistência para a construção de histórias de sujeitos, Certeau (1988) afirma que no estudo do cotidiano, “[...] é natural que se perceba micro diferenças onde tantos outros só veem obediência e uniformização” (CERTEAU, 1988, p. 19), ou seja, a normatização desses espaços pode ser quebrada pelos indivíduos ou pela coletividade, a partir das micropráticas que atuam e transmutam o cotidiano em que eles participam. As microrresistências são possibilitadas pelo desenvolvimento de estratégias e táticas, em sua maioria, silenciosas, segundo o autor, para que os indivíduos possam fugir do poder exercido sobre eles.

Essas microrresistências resultam de conjugações variáveis, como: poder, ideologia, autoridade, desigualdade social e alienação, apresentando-se apenas para aquelas pessoas que estiverem dispostas a vê-las. Compreender o cotidiano no *Ilê Axé Omilodé* é estar disposto a mergulhar numa realidade na qual as complexidades da vida social, tanto as formas concretas de reprodução e circulação dos saberes existentes, quanto as estratégias e táticas desenvolvidas pelos seus adeptos para driblarem o poder instituído, constroem e transmitem uma cultura afro-brasileira.

Portanto, é no cotidiano de um terreiro, nas práticas educativas e no poder ali instituído pelo seu líder que a transmissão dos saberes históricos da cultura afro-brasileira se realiza. Saberes que ultrapassam o indivíduo, embora sejam por esses interiorizados e correspondam à condensação de visão de mundo de uma coletividade. Esses saberes permitem, em sua circularidade e representatividade, que os indivíduos, ao se apropriarem desta cultura, produzam e reproduzam sua existência concomitante, de modo a compartilharem a linguagem (que estrutura e propaga o pensamento), os valores (tradição), as significações (símbolos), as crenças coletivas (mitos) e as práticas (alimentação, danças e vestimentas).

Em seu relato, quando faz menção de ser orientada por espíritos, Mãe Chaguinha se refere à sua passagem pela Umbanda, onde os caboclos, guias espirituais, trazem grande sabedoria, pois cultuam o equilíbrio através das forças da natureza. O culto aos caboclos é mantido até os dias de hoje com o referencial de candomblé de caboclo no *Ilê Axé Omilodé*.

2.4 Caboclos donos da terra no culto aos *Orixás*

“A fé pela qual me ajoelho, é a mesma que me coloca em pé”.
(Caboclo Aymoré).

O calendário oficial do *Ilê Axé Omilodé*, para além do culto aos *Orixás*, apresenta mensalmente duas sessões abertas para o culto aos caboclos, para que os filhos da *egbé* e simpatizantes possam reverenciar e fazer consultas com estas entidades consideradas muito sábias. Uma festa anual a estes encantados também é realizada pela *Iyalorixá* no *Ilê*: “Todo ano, em janeiro, fazemos a festa do caboclo boiadeiro da casa” (EKEDE GORETI), com o intuito de agradecer às emanções de boas energias com as quais a comunidade é agraciada durante o ano por essas entidades.

Jocélio Teles dos Santos (1995), em sua obra: “O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia” realiza um estudo no qual afirma que a presença dos caboclos no candomblé não significa uma mistura ou enfraquecimento dos princípios que regem o culto aos *Orixás*. Com traços próprios, as duas modalidades de culto são efetuadas em separado, diferindo no seu todo em relação ao comportamento e aos modos de ocupação dessas entidades nos espaços de terreiro. A mesma conclusão aparece em um texto de Prandi, Vallado e Souza (2001, p. 124) sobre o culto aos caboclos nos candomblés de São Paulo:

O candomblé de caboclo hoje é praticado paralelamente ao culto de divindades africanas, estando associado aos terreiros de inquices, *Orixás* e *voduns*. Tudo se passa como se houvesse duas atividades religiosas independentes, podendo mesmo se observar separação dos espaços físicos, não se misturando caboclo com *Orixá*.

A presença dos caboclos nas religiões de matriz africana tem em Nina Rodrigues (1977), a partir da sua obra: “Os Africanos no Brasil”, a primeira referência a este culto com a expressão “candomblé de caboclo” (RODRIGUES, 1977, p. 221), contudo, sem entrar em detalhes sobre esta modalidade.

Manuel Querino, em 1955, publicou um pequeno artigo sobre o “Candomblé de Caboclo”, na qual descreveu o comportamento dos médiuns em possessão de caboclos. O autor fez alusão a estas entidades como “santos”, referindo-se à sociabilidade tão presente nos dias atuais: “Quem está com o santo corteja as pessoas presentes segurando-lhes as mãos, dá dois saltos perpendiculares, abraça-as de um lado e do outro, faz-lhes algumas determinações, dá-lhes conselhos e retira-se” (QUERINO, 1955, p. 118). A descrição do autor refere-se ao

movimento efetuado por ocasião da incorporação dessas entidades, saltos perpendiculares, seguidos da saudação às pessoas presentes em suas cerimônias, abraçando-os de um lado e do outro, conforme observado em nosso trabalho de campo.

Entretanto, é Edson Carneiro um dos poucos pesquisadores a fornecer uma descrição detalhada desses cultos, assinalando as principais diferenças entre o candomblé dito “tradicional” e o candomblé “de caboclo”. Para esse autor, o candomblé de caboclo é o responsável pela introdução de novas personagens ao lado dos *Orixás*. Não apresenta iniciação e o tempo de desenvolvimento dos médiuns é reduzido. Os tambores, que usados em seus cultos denominam-se *ilús*, são batidos com as palmas das mãos, e os filhos de santo são possuídos por vários encantados em uma noite, não se recolhendo para mudar de roupa, como no culto ao *Orixá* (CARNEIRO, 1961).

Imagem 15: *Ilú*: tambor utilizado no culto ao Caboclo



Fonte: Acervo da pesquisadora.

A imagem, feita durante a festa dos encantados, no mês de janeiro de 2019, exhibe o tambor denominado *Ilu*. Nela, observamos o *Ogan Alabê* na batida do tambor com as mãos, conforme descrito anteriormente, e os demais *Ogans* da casa que cantam e acompanham a cantiga com palmas, ato comum nestas festas. Atentamos para as folhas no chão, uma representatividade dos saberes destes encantados.

Sobre as diferenças existentes em relação ao candomblé “tradicional”, o autor explicita que a representatividade dos caboclos é associada ao comportamento do homem e sua

natureza humana, pois os encantados, assim também denominados, falam, bebem, fumam e apresentam-se ao público por meio de toadas. Por fim, sobre a dança, o autor faz um comparativo entre *Orixás* e caboclos, enfatizando o estilo executado por estes encantados e os atos coreografados executados pelos *Orixás* nos terreiros “tradicionais”. Edson Carneiro descreve a dança dos encantados como sendo: “[...] animada, vivaz e decorativa, permitindo muito de iniciativa pessoal”, e a dos *Orixás* como “[...] pesada, desgraciosa e monótona” (CARNEIRO, 1961, p. 101).

Nos diversos estudos existentes sobre os caboclos, o retrato desenhado revela a especificidade desse personagem tanto nas atitudes em posseção nos sujeitos quanto na posição que este ocupa no sistema religioso. Em oposição às características dos *Orixás*, no culto aos caboclos não existem ritualísticas iniciáticas, não precisa da mediação de hierarquia sacerdotal, como salienta Mãe Chaguinha: “A gente se reunia, invocava suas cantarias e eles vinham”. Nas cerimônias por eles comandadas, se apresentam sozinhos ao público presente, onde se identificam, como já dito, por toadas, estabelecendo uma relação íntima com os seres humanos, cortejando-os, dando conselhos e orientações para suas vidas pessoais e receitando beberagem com ervas naturais para eventuais males físicos.

Em uma tarde, durante nossa pesquisa de campo, numa roda de conversa sobre caboclos e suas sabedorias com Duílio, filho do terreiro, com 40 anos de iniciação ao *Orixá* e com forte ligação espiritual com os caboclos, foi nos dito que a grande sabedoria desses encantados acontece quando, em uma cerimônia, eles se manifestam por meio de uma cantiga entoada ou até mesmo por uma única fala proferida, passando respostas para as diversas pessoas presentes no local para determinados assuntos que os afligem.

Para ele era difícil falar sobre os caboclos porque são encantados que operam às claras e, em alguns sentidos, desconsideram completamente o efeito que suas palavras possam produzir naqueles que os consultam, pois são muito positivos. Ainda nas palavras de Duílio, “[...] o caboclo não tem segredo, é conhecido pela sinceridade absoluta e por preservar a harmonia no cotidiano de um terreiro, fala o que é preciso, ali mesmo, doa a quem doer. Então, eu tenho um respeito muito grande pelos caboclos”.

Realmente, em nossas pesquisas de campo tivemos muitas oportunidades de vermos essas entidades em terra, como se referem os adeptos. Dotados de sabedorias, são simples, alguns alegres, outros mais bravos, mas sempre dispostos a ajudarem os seres humanos com atos de benzimentos, beberagens e aconselhamentos. Apesar de muitos se apresentarem com “dupla nacionalidade” (brasileira e turca, brasileira e africana e outras), todos os caboclos “nasceram” no Brasil enquanto entidade espiritual (FERRETTI, 1994), como podemos

perceber na toada apresentada por eles em suas cerimônias: “*Brasileiro oh brasileiro, brasileiro imperador, eu nasci foi no Brasil, sou brasileiro sim senhor*”.

Sobre os caboclos, *Iyá Egbé* Alyne, assim se expressa:

Os caboclos eles foram pessoas que quando viviam na terra, eles eram senhores que tinham saberes, para algumas pessoas eram detentores de alguns poderes e de uma ciência e quando eles morrem, para nós que os cultuamos, sabemos que eles se tornam encantados e continuam sendo senhores de poderes. Nos terreiros eles fazem prevalecer a ordem onde existe caos, apaziguam situações conflitantes dentro de um *axé*, e também trazem consigo uma grande ciência que é a questão dos medicamentos, das raízes, o conhecimento deles assim da flora é bem extenso, se pensarmos assim nos dias atuais, eles seriam os grandes boticários, os grandes fármacos porque eles trazem diante da ciência dele a cura para muitas doenças da carne.

Os caboclos, para nossa entrevistada, são seres que viveram na terra e não morreram, pois, devido à sua sabedoria, se encantaram. A definição de encantaria é muito complexa, pois existem vários conceitos para definir o encantado. Entretanto, a definição da *Iyá Egbé* Alyne se aproxima das culturas indígenas, já que, ao fazer uma afirmação relativamente idêntica, acredita terem essas entidades um conhecimento grande de cura, serem também grandes conhecedores da flora, sendo considerados os boticários da sociedade contemporânea. Chama atenção a imagem do caboclo impondo a ordem e resolvendo conflitos em um terreiro de candomblé, pois como revelou Duílio em nossa agradável conversa sobre caboclos, eles são respeitados justamente por sua postura de revelarem, gostem ou não as pessoas, as situações conflitantes, resolvendo-as com atitudes e orientações.

Embora no terreiro estudado os adeptos do culto aos caboclos não passem por processo de feitura, eles têm suas representatividades em alguidares, pedras, quartinhas de barro, além dos elementos que os simbolizam: folhas, bandeiras do Brasil, chapéus de couro, chifres de boi, cocares, garrafas de bebida e, geralmente, uma representação antropomórfica do caboclo - estátua em gesso, imagem em madeira e/ou pintura no muro/parede de uma casa de candomblé.

Imagem 16: Representatividade dos Encantados no *Ilê Axé Omilodé*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Na imagem, o espaço dos caboclos no terreiro estudado. Em seus assentamentos podemos observar os chapéus usados por ocasião de suas incorporações, assim como símbolos a eles pertencentes, tais como o laço de boiadeiro no canto direito, o couro do animal a eles ofertado, as quartas de barro algumas com água e outras com ervas para a saúde e como o assinalado por nós, o berrante tocado pelo encantado da casa. O local está constantemente arrumado com laços de tecidos floridos.

Os caboclos no *Ilê Axé Omilodé* são entidades veneradas como os primeiros ancestrais da terra, dotados de sabedoria, irreverência e vivacidade. Em seus ensinamentos, sempre orientam os filhos da casa que um terreiro de candomblé é lugar de pisar devagarinho para não machucar o solo que é sagrado e sustenta. Que cada filho precisa aprender a conviver, aprender as rezas, aprender a comer e dormir coletivamente nas esteiras, aprender a conviver com o sagrado e celebrar em comunidade a ancestralidade, sempre a respeitando.

2.5 *Ilê Axé Omilodé* e as ações políticas voltadas aos terreiros de Candomblé

“O Homem é um animal político”.
(Aristóteles).

O presente subtítulo trata de destacar, historicamente, o papel da luta dos movimentos sociais, entre eles, o Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyálode*, originário no *Ilê Axé Omilodé*, na busca por políticas públicas que protejam os valores civilizatórios de um terreiro de candomblé, tais como: educação, senioridade, ancestralidade, vivência comunitária, os saberes construídos e transmitidos pela oralidade e a visão transgeracional contida na cosmovisão africana, trazida para o país na diáspora negra, considerando que os terreiros de candomblé, além de uma expressão de religiosidade, representam a manifestação genuína de uma das culturas formadoras da sociedade brasileira.

A demanda crescente por políticas públicas pelos movimentos sociais e pela agenda internacional defendida por organizações internacionais, entre elas a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação, de 1969, compreende um histórico no qual as comunidades de terreiro foram negadas e negligenciadas por décadas em seus direitos, fazendo com que ocorresse, a partir da Constituição Federal de 1988, mais precisamente em 2003, com a lei que institui o ensino obrigatório de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas de ensino público e privado, uma criação de pautas voltadas para os valores ancestrais destas comunidades na agenda brasileira.

O Estado, enquanto protagonista mais importante da regulação da vida em sociedade, passa a ser influenciado por outros atores, que, ao propagar discursos de toda ordem, constroem conjuntamente um consenso sobre a temática. Em 07 de fevereiro de 2007, surge, por meio do Decreto nº 6.040, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Pela primeira vez, vale destacar, foi dada a definição de povos tradicionais: “Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica” (Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, 2013).

Em outubro de 2013 foi aprovado e institucionalizado o I Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana – 2013/2015, desenvolvido pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), vinculada diretamente à Presidência da República e lideranças de terreiros. O Plano teve como objetivo primordial a salvaguarda da tradição africana, sendo composto por um conjunto de políticas públicas que permitem vislumbrar algumas das demandas destas comunidades. Para o presente trabalho, são significativas as propostas que foram voltadas à educação no eixo um, em que a preservação dos saberes culturais e a valorização da

ancestralidade asseguram a salvaguarda desses patrimônios e a continuidade de uma cultura religiosa.

A avaliação qualitativa e quantitativa deste plano constatou que foram executadas e parcialmente executadas 54% das metas do I Plano, o que possibilitou indicar melhorias para uma maior efetivação e exigibilidade para o II Plano. Assim sendo, em outubro de 2018, foi aberta uma consulta pública para que a sociedade e os detentores da ancestralidade africana no Brasil pudessem lançar opiniões, críticas ou sugestões ao II Plano Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros. Este Plano já está plenamente elaborado, somente aguardando a institucionalização do então governo, assumido em 2019.

Os movimentos sociais, por meio destas ações, têm exercido um papel demasiado importante, recolocando o tema na ordem das discussões atuais, pressionando os entes federais, estaduais e municipais a implementarem políticas públicas voltadas para estas questões.

Para além da religiosidade os terreiros também são centros de assistência, formação, saúde e cultura, como relata a *Ekede Goreti*:

Na verdade, o nosso povo é muito acolhedor, nós somos a religião do acolhimento, a gente sempre faz segurança alimentar dentro do terreiro, a gente sempre faz assistência social dentro de um terreiro, a gente sempre acolheu mulheres agredidas, a gente sempre acolheu pessoas doentes, nós fazemos o controle social em todos os âmbitos. [...]. Nós sempre fizemos cultura dentro de nossa casa. Então, se fizemos uma breve avaliação, você vai ver que estamos fazendo segurança alimentar quando fazemos nossos sacrifícios, a carne não é jogada fora, ela é preparada e cozida para fazermos a comunhão com nossos irmãos. Caso seja em grande quantidade ela é doada para pessoas carentes. Quando uma mulher chega agredida em nossa casa, orientamos nos seus direitos na lei, e se ela está machucada, a mãe de santo pega as ervas e vai cuidar de seus hematomas, vai dar banho, vai acolher esta mulher [...]. Quando ensinamos nossos saberes aos mais novos, estamos orientando-os para sua formação no mundo dentro e fora do terreiro. Quando nós tocamos nossos tambores, não estamos chamando só nossos *Orixás*, estamos mostrando o nosso lado cultural que recebemos dos nossos ancestrais.

Ao relatar as ações existentes no *Ilê Axé Omilodé*, *Ekede Goreti* descreve um espaço em que não somente práticas religiosas acontecem, mas sim que padrões de comportamento: comunhão de alimentos; acolhimento de pessoas em vulnerabilidade; a prática de uma cultura, como já visto por nós e a educação como o meio de formação de um cidadão são traços marcantes do terreiro estudado. Presenciamos, em nossa observação participativa, algumas dessas atividades e compreendemos que, nos diversos aspectos dessas práticas, os laços

construídos se apresentam mais no plano de assistencial social, sem regras definidas, sendo densos no que se refere ao âmbito das emoções e sentimentos que unem os sujeitos dessa *egbé*.

Diante do descrito, o território do *Ilê Axé Omilodé*, para além do cunho religioso acaba se transformando num pilar para a reprodução física, social e cultural, que estabelece relações de reciprocidade dentro do grupo, e de solidariedade com a comunidade do seu entorno. A prática referendada pela nossa entrevistada se apresenta não só conforme as necessidades do grupo ou da presença de um sujeito em vulnerabilidade, mas, principalmente, no que se refere ao bem estar da comunidade e da população no entorno.

As práticas existentes no terreiro constantemente ganham notoriedade nos espaços nos quais são referências para uma população, como afirma Mãe Chaguinha: “Hoje, já têm folhas nossas indo para o do laboratório, [...] porque a pessoa chega dentro da casa da gente e vê o conhecimento que a gente tem, vê você tirar um extrato de uma árvore”. Essa afirmação se consolida pela ocasião em que uma filha de santo levou uma picada de aranha em uma de suas pernas, e todo o processo de cura passou por ervas, surpreendendo o médico que a cuidava, que buscou conhecimentos no terreiro estudado. A prática de farmacêuticos e botânicos em visitas ao terreiro e em busca de conhecimentos é comum, conforme o explanado em rodas de conversas.

Sobre a reciprocidade nas ações desenvolvidas, religiosas e culturais, entre as diversas casas de terreiro na cidade, Mãe Chaguinha assim se expressa:

O que eu queria dizer para os meus irmãos, que eles aprendam de se abraçar de verdade, de ser sincero um com o outro, ter união, [...] porque existe muita discórdia entre os *Babalorixás* e *Iyalorixás* e a gente tem que se conhecer mais, amar uns aos outros, nós (sic) tem que se prestigiar mais pra que nós pudesse harmonizar e assim não dar mau exemplo aos nossos que estão se iniciando [...].

Na fala da nossa entrevistada transparece uma mágoa que, de acordo com alguns dos seus filhos de santo, é uma constante da *Iyalorixá* no cotidiano do *Ilê*. Ela se ressentida da ausência da irmandade nas cerimônias aos *Orixás* em seu terreiro:

Sete de setembro é o candomblé do aniversário desta casa, e já passei por muitas decepções e alegrias, quantas vezes eu chamei um pai de santo, vamos lá em casa tirar um presente para mãe *Oxum*, juntar para nós rezar, pra nós compartilhar aquele momento e eu nunca sei quem vai tá lá” (sic). (MÃE CHAGUINHA).

Em eventos culturais, como veremos a seguir, através do diálogo travado em um encontro na Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileira e Saúde - RENAFRO, sempre que tem conhecimento de calendários festivos das casas de seus irmãos, caso não possa ir, Mãe Chaguinha incentiva seus filhos a fazerem presença, assim como nas atividades sócio-políticas. A presença da irmandade em cerimônias festivas representa uma comunhão entre pares, sendo significativa para a divindade e a comunidade, como revela o mito: “E foi inventado o candomblé”. Já nos eventos sociais e políticos a presença da coletividade fortalece e dá visibilidade a esta territorialidade, no caso político, proporciona viabilização e construção de políticas públicas em todos os âmbitos em prol destas comunidades.

Em nosso trabalho de campo, em participação durante vários eventos sócio-políticos em que o terreiro se envolveu em suas organizações, não verificamos presença significativa das lideranças e seus filhos de santo. Em determinados momentos, essas presenças teriam sido essenciais para a valorização e a visibilidade que devem ser dadas a essas comunidades. Relacionamos a ausência desses líderes em eventos deste porte à falta de interesse, de visão política e social diante destas atividades representativas do povo de santo, ou ainda, que o ego do saber e o status: “ser mais que os outros”, presentes em algumas lideranças, imperam diante do clientelismo existente em algumas casas de *axé* na Paraíba, o que acaba resultando em uma desunião entre seus pares.

A desunião, a egolatria e o clientelismo são assuntos amplamente debatidos em grupos de pais/mães de santo, no que se refere às dificuldades de união das comunidades de terreiro frente à violência e à intolerância religiosa que têm acometido as religiões de matriz africana nos tempos atuais. Estes argumentos, com os quais concordamos, se encontram em rodas de diálogos, grupos de *whatsapp* e nas redes sociais e os motivos para tal são justificados baseados na necessidade de algumas lideranças, em manterem-se individualmente fortes, autossuficientes em seus conhecimentos, produtivos, bem sucedidos, com muitos filhos e muitos clientes, enfraquecendo, assim, a noção de coletividade, o que para as lideranças de terreiro engajadas nos movimentos políticos, sociais e econômicos é de suma importância diante da atualidade.

Vale ressaltar que as falas de mãe Chaguinha se posicionam sempre críticas a estes argumentos na Paraíba. Um exemplo disso foi o acontecido em evento organizado pela RENAFRO Saúde, no mês de agosto de 2019, para eleição de uma coordenação desta organização no Estado da Paraíba. Diante da pouca presença de lideranças, a *Iyalorixá* pediu o microfone e fez a seguinte fala: “Em tempos que é necessário nós está unida, pra combater a intolerância religiosa, beneficia nosso povo, cadê as mães de santo daqui?” E complementa:

“Se fosse para viajar, passear, está em Brasília, estariam todas aqui brigando pra ir, mas como é trabalho não tem nenhuma aqui (sic)”. Essa fala audaciosa da *Iyalorixá* fez com que os presentes a aplaudissem e comentassem de sua coragem em fazer esta denúncia.

Estas atitudes firmes da *Iyalorixá* em prol dos povos de terreiro é que fizeram nascer, junto à sua filha carnal *Ekede* Goreti, no ano de 2009, o Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyálode*.

O Grupo *Iyálode* é um grupo de mulheres que nasce do pensamento de algumas mulheres de terreiro que queriam criar algo para mostrar a nossa luta e resistência no *axé*, e a liderança feminina num mundo patriarcal. Uma das grandes idealizadoras deste grupo foi Mãe Chaguinha junto a *Ekede* Goreti e a *Iyá Dagan* Mariah Marques, que junto a outras lideranças femininas se reuniram na busca por políticas públicas que beneficiassem as comunidades de terreiro. Entre suas fundadoras, além de Mãe Chaguinha está *Ekede* Suléia de *Oxaguian*, *Ekede* Mércia de *Oxum*, Joana Juremeira, *Iyá Dagan* Dulce de *Oyá* e outras que agora não lembro. Ele surgiu no dia 15 de janeiro de 2009 no *Ilê Axé Omilodé*, e o nome *Iyálode* quer dizer Damas da Sociedade. O grupo *Iyálode* tem como propósito uma representação, nos movimentos sociais, das mulheres de terreiro que buscam políticas públicas e atuam nos diversos conselhos no controle social destas políticas públicas. (*IYÁ EGBÉ ALYNE*).

Em seu relato, nossa entrevistada aponta mulheres de diversas casas de candomblé e culto a Jurema na cidade de João Pessoa-PB que, se unindo, atuam na política promovendo, até os dias atuais, a afirmação da identidade étnica negra, de valorização das religiões de matriz africana, reivindicando seus direitos nas diversas esferas do governo. Segundo Ruth Landes (1967), as mulheres em uma casa de *axé* possuem um papel fundamental nos cultos, seja pelas narrativas míticas perpassadas oralmente que exaltam o poder feminino ou pelo fato de que, em algumas casas tradicionais, a transmissão do sacerdócio ocorre apenas entre mulheres.

O Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyálode*, na atualidade, tem uma participação pontual na busca pelas políticas públicas, fiscalização e inclusão dessas políticas no território municipal, estadual e nacional. Entretanto, falta a este grupo uma institucionalização que permitiria a participação em projetos destinados às religiões de matriz africana e diversidade étnica racial, o que fortaleceria socialmente e economicamente os sujeitos destas comunidades. Questionadas pela pesquisadora, as coordenadoras do grupo disseram ter toda a documentação, estatutos e demais documentos exigidos já organizados, sendo que o processo logo será encaminhado para oficialização junto ao órgão público.

Outras mulheres se juntaram a estas fundadoras e merecem destaque pela atuação em vários segmentos na cidade. São elas: *Ekede* Tania de *Oyá*, *Ebome* Vanuza de *Oxum* e a *Iaô* Josy Alves de *Oxum*. Em seus currículos, uma extensa luta em prol das comunidades de terreiro no estado da Paraíba e, também, em nível nacional. Para a compreensão da atuação destas mulheres, apresentamos a tabela a seguir:

Quadro 03: Fundadoras do Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyalode* e suas áreas de atuação

<i>Iyalorixá</i> Francisca da Chagas Silva	Líder espiritual do <i>Ilê Axé Omilodé</i>
<i>Ekede</i> Goreti de <i>Oyá</i>	Filha do <i>Ilê Axé Omilodé</i> , com militância na Saúde, Direitos Humanos e Segurança Alimentar.
<i>Ekede</i> Suléia de <i>Oxaguian</i>	Filha do <i>Ilê Axé Omilodé</i> , com militância na Assistência Social.
<i>Iyá Dagan</i> Mariah Marques	Filha do <i>Ilê Axé Omilodé</i> , funcionária pública do Estado da Paraíba, com militância na Cultura e Direitos Humanos.
<i>Ekede</i> Mércia de <i>Oxum</i>	Filha do <i>Ilê Asé Adagawrá</i> , com militância em Direitos Humanos. Atualmente afastada da militância.
<i>Ekede</i> Tania de <i>Oyá</i>	Filha do <i>Ilê Axé Ojú Ofa Dana Dana</i> , funcionária pública do Estado da Paraíba, com militância no Movimento Negro da Paraíba, na Educação Étnico-Racial e no Fórum da Diversidade Religiosa.
<i>Ebome</i> Vanuza de <i>Oxum</i>	Filha do <i>Ilê Axé Opô Oyá Pada</i> , funcionária do Governo do Estado da Paraíba, com militância na Educação Étnico-Racial.
<i>Iyá Dagan</i> Dulce de <i>Oyá</i>	Filha do <i>Ilê Axé Odé Tá Ofá Sí Ina</i> , com militância na Cultura e no Movimento de Mulheres.
<i>Iaô</i> Josy Alves	Filha do Templo de Umbanda <i>Nagô Iemanjá Dodê</i> , com militância na área da Criança e Adolescente, Juventude e Enfrentamento ao Racismo.
Joana Juremeira	Líder espiritual da Tenda Mística Sete Ciências, militância em Direitos Humanos. Ultimamente afastada da militância.

Fonte: Quadro elaborado pela pesquisadora.

O nome *Iyalodé*, de acordo com uma das coordenadoras do grupo, *Iyá Dagan* Mariah Marques, surge em referência ao *Orixá Oxum*, que reafirma o poder feminino na mitologia africana e torna as mulheres da terra estéreis para confrontar o fato de que os *Orixás* masculinos excluíram as mulheres das decisões sobre o mundo que acabava de ser criado (PRANDI, 2001).

Imagem 17: Logomarca do Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyalodé*



Fonte: Acervo Goreti Silva.

A imagem exibe a logomarca do Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyalode*, revelando a figura feminina na representatividade das várias identidades presentes no universo do candomblé. A logo é uma criação do artista plástico, Elioenai Gomes²⁴, conhecido como Nay, proprietário do Atelier Multicultural Elioenai Gomes, na cidade de João Pessoa-PB.

Em sua agenda, o grupo de Mulheres de Terreiro *Iyalode* apresenta um histórico de várias atividades: seminários, rodas de diálogos; participação em várias conferências, sendo elas municipal, regional, estadual e nacional, abrangendo e discutindo assuntos como saúde, cultura, segurança alimentar, idosos, mulher, entre outros; constantes participações em palestras sobre racismo e intolerância religiosa nas escolas da rede municipal e estadual de ensino de João Pessoa-PB; participação em vários encontros nos estados brasileiros da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileira e Saúde - RENAFRO; participações anuais no encontro da Rede de Mulheres de Pernambuco; e encontros na Secretaria Nacional de Políticas Públicas de Igualdade Racial - SEPIIR. Atualmente, é representante e coordenador geral da RENAFRO Saúde no Estado da Paraíba.

Tendo assento no Conselho Municipal de Cultura, entre os anos de 2014-2016, 2016-2018, com o cargo de vice-presidência no primeiro período, nos dias atuais, atua no Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial (CEPIR); no Conselho Municipal de Saúde de João Pessoa-PB (CMS); no Conselho Estadual das Mulheres (CEDM); Conselho de

²⁴ O artista é filho iniciado para o *Orixá* no *Ilê Axé Omilodé* e tem participação em todas as atividades culturais do *Ilê*, além de realizar um intenso trabalho artístico e cultural em prol da cultura negra e do candomblé na cidade de João Pessoa.

Segurança Alimentar e Nutricional do Estado da Paraíba (CONSEA); e no Grupo de Análise Política e de Relações Internacionais (GAPRI), ligado à Universidade Estadual da Paraíba.

A representatividade está assim ocupada na atualidade:

Quadro 04: Membros do Grupo *Iyalodé* e suas representatividades no Conselho Municipal de João Pessoa e Estado da Paraíba

<i>Ekede Goreti</i>	Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial (CEPIR); Grupo de Análise Política e de Relações Internacionais (GAPRI), ligado à Universidade Estadual da Paraíba; Conselho Municipal de Saúde de João Pessoa-PB (CMS).
<i>Iyá Egbé Alyne</i>	Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional do Estado da Paraíba (CONSEA)
<i>Iyá Dagan Dulce de Oyá</i>	Conselho Estadual das Mulheres (CEDM)

Fonte: Elaborado pela pesquisadora.

Para os membros do terreiro estudado, a atuação deste grupo é vista como um trabalho de proteção, difusão e valorização da cultura afro-brasileira, um exercício de cidadania perante seus direitos enquanto parte integrante de um complexo cultural. Esta temática, exercício de cidadania, é amplamente fortalecida no cotidiano das práticas educativas do *Ilê Axé Omilodé*. Aos membros do terreiro é especificado o papel fundamental das políticas públicas direcionadas à manutenção e preservação dos valores por eles compartilhados enquanto membros de um terreiro de candomblé.

O *Hungbê*, se torna, assim, no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé*, um sistema de aprendizado de saberes ancestrais históricos e tradicionais ao culto dos *Orixás*; saberes dos encantados que amparam e organizam a vida material e espiritual de seus adeptos; saberes de exercício de cidadania em que seus adeptos são orientados na busca da preservação de uma cosmovisão africana e da noção plural de pessoa. A construção e transmissão desses saberes se dão nas relações interpessoais, nas conversas de terreiro por meio das práticas educativas que se sustentam nas noções de tempo, senioridade, hierarquia e poder discutidas a seguir.

CAPÍTULO III

PRÁTICAS EDUCATIVAS, VIVÊNCIAS E APRENDIZAGENS INERENTES AO *ILÊ AXÉ OMILODÉ*

“Só se levanta para ensinar, aquele que sentou para aprender”.
(Provérbio Africano).

Neste capítulo descrevo e analiso como ocorre a construção e transmissão dos saberes ancestrais no processo educativo dos seguidores e seguidoras de *Orixás*, ou seja, as práticas educativas existentes no cotidiano do terreiro *Ilê Axé Omilodé*, na cidade de João Pessoa-PB, nação Ketu. Para tal, além de contemplar os aspectos teórico-metodológicos descritos na introdução do nosso trabalho, faremos uso de uma descrição densa das práticas educativas, ampliando uma compreensão da dinâmica das relações interpessoais implicadas no processo de ensino e aprendizagem dos saberes no terreiro estudado. Entende-se por descrição densa o método de observação criado por Clifford Geertz (1978), que objetiva proporcionar a compreensão das estruturas significantes socialmente estabelecidas, que necessita primeiramente ser apreendida para depois ser apresentada.

Esta probabilidade metodológica nos possibilita usufruir de duas modalidades de informações advindas da memória social: as lembranças pessoais de quem participou neste período como uma observadora de experiências plurais, que revelem as ações individuais e as relações comunitárias, presentes no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé*; e a memória coletiva explorada nas sete entrevistas realizadas.

Evidenciando a circulação dos saberes ancestrais, sua difusão, apreensão e perpetuação nos espaços deste *Ilê*, discutiremos em um primeiro momento, as noções de tempo, senioridade, hierarquia e poder como elementos fundantes da cultura educativa do *Ilê Axé Omilodé*.

Carlo Ginzburg (1987) afirma que o circundar dos saberes acontece na circularidade de pessoas, ou seja, no exercício da ação cotidiana, com a reflexão necessária sobre a realidade à luz desses saberes, o que pode ser considerado um processo de sociabilidade pedagógica. Nesse sentido, as práticas educativas realizadas nas relações interpessoais do cotidiano de um terreiro objetivam a troca de informações desses saberes, garantindo a circularidade do *axé*.

Em um segundo momento do texto, organizado em subtópicos, é preciso penetrar nas elaboradas teias da hierarquia dos terreiros para refletir sobre as práticas educativas, construção e transmissão dos saberes ancestrais no cotidiano do *axé*, que carregam em sua

essência a função de perpetuar, de uma geração a outra, uma tradição ressignificada de cultura na qual a religiosidade é parte deste contexto, preservando seus valores.

A construção e a transmissão dos saberes ancestrais ocorrem durante as ritualísticas feitas no cotidiano de uma casa de *axé*, tais como: na realização de *ebós*, rezas, iniciação, obrigações de neófitos, festas dos patronos e demais datas no calendário de um terreiro. Por ocasião destas festividades a coletividade é acionada, e por meio de uma organização dos afazeres, em dias determinados pelo pai/mãe de santo, os filhos de santo são convocados para fazerem presença: “Quando tem função na casa, eu tento articular meus horários de estar na casa com os meus plantões” (*IYÁ EGBÉ ALYNE*), de forma a permitir a construção de práticas educativas.

A convocação tem um padrão, um cargo sempre é selecionado seguido dos *iaôs* e *abians*. É durante estes afazeres que os saberes ancestrais são transmitidos, o neófito aprende, como já vimos, observando e escutando o mais velho em momentos específicos relacionados aos saberes ancestrais que, em determinados momentos, são repassados. Salientamos que todos estes saberes têm tempo certo de aprendizado na vivência em uma casa de terreiro, como veremos mais adiante. Sendo assim, alguns rituais em que *iaôs* e *abians* estão presentes, a pedagogia aplicada nestas horas consiste em orientá-los a se deitarem de bruços em uma esteira, símbolo que liga o ser humano a terra, e ficar com a cabeça baixa apoiada nas mãos, por não terem o tempo para aquisição desses saberes (ARAÚJO, 2018).

3.1 Tempo, senioridade, hierarquia e poder nas práticas educativas do *Ilê Axé Omilodé*

“Uns estão no momento de mandar, outros no momento de obedecer”.
(Mãe Stella de Oxóssi).

Nas práticas educativas de um terreiro, os saberes ancestrais e seus conteúdos simbólicos são produzidos socialmente de uma geração a outra, veiculando memórias coletivas da cultura negra religiosa, como já visto. Consistindo em uma característica dinâmica das relações sociais nas diversas esferas do cotidiano de um terreiro, as práticas educativas se apresentam com o intuito de alimentarem o *axé* de uma comunidade.

Compreende-se que estas práticas, em diferentes contextos sociais, buscam focalizar as dimensões constitutivas, em especial, as questões relativas aos discursos e saberes ancestrais que as engendram e nelas são engendradas. Nas religiões afro-brasileiras, historicamente construídas, as práticas educativas efetuadas na oralidade se apresentam como

um fenômeno sociocultural, a partir do qual os espaços de terreiro possibilitam um ensino/aprendizado coletivo, que envolve todos os sujeitos na religiosidade, na construção e transmissão dos saberes, nas tomadas de decisões, aos cuidados do líder espiritual, promovendo a criação de disciplinas voltadas para o legado dos ancestrais, filosofia, saberes ancestrais, rituais terapêuticos e acesso a uma mitologia que produz um auto conhecimento no cuidar de si.

Para Michel Foucault, nós, enquanto sujeitos, não nascemos completos, com uma essência a ser encontrada, somos constituídos de acordo com o contexto social, cultural e histórico em que somos concebidos. Nesse sentido, na busca do conhecimento para um cuidado de si, ao se converter, o adepto de matriz africana deve se transformar por um longo trabalho de ascese, com o intuito de modificar-se e alterar seu próprio ser. O ato de conhecimento ou o acesso à verdade é, então, preparado, acompanhado, duplicado e consumado por transformações no sujeito. A isso Foucault chama de espiritualidade. A verdade alcançada com esse esforço retorna ao sujeito como uma iluminação que lhe proporciona um encontro com os deuses e, conseqüentemente, uma plenitude espiritual. Para o autor, a espiritualidade:

[...] um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito. (FOUCAULT, 2010, p. 17).

Nessa cultura educativa, todo esse patrimônio está continuamente em construção, sendo assim, “[...] o conhecimento cresce e se enriquece à medida que circula; ideias proliferam quando se encontram, gerando teias de relações e trocas de experiências” (PEREIRA; OLIVEIRA, 2007, p. 6) e, conseqüentemente, não se apresenta de forma fechada, estática ou codificada. O ensino/aprendizado flui ao sabor do tempo, como podemos averiguar na fala de nossa interlocutora, *Iyá Egbé Alyne*: “Existe uma temporalidade. Tudo tem seu tempo, [...] para aprender, para ganhar seus direitos”, preservando fundamentos e saberes de uma ancestralidade e legitimando práticas societárias africanas ressignificadas, fator de coesão social entre os sujeitos do candomblé.

Acerca das noções de tempo no candomblé, Reginaldo Prandi (2005) afirma:

Muitos dos conceitos básicos que dão sustentação à organização da religião dos *Orixás* em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal dependem da noção de experiência de vida, aprendizado e saber,

intimamente decorrentes da ideia de tempo ou a ela associados. (PRANDI, 2005, p. 20).

Para o autor, a noção de tempo é fundamental para o entendimento de hierarquia e poder dentro do candomblé. Independente da idade biológica é por meio do tempo que o neófito adquire conhecimentos e práticas litúrgicas do culto. A “experiência de vida” se manifesta em um aparato de informações que são obtidas pela vivência e pela prática no cotidiano de um terreiro. “Sabe-se mais porque se é velho, porque se viveu o tempo necessário da aprendizagem” (PRANDI, 2005, p. 41). Nesse sentido, quanto mais tempo um neófito possuir, mais sábio ele se mostra, pois o aprendizado é realizado à medida que se faz e se vive.

O *iaô*, antes de se recolher, tem um processo de aprendizado, o *abianato*, nele vai acompanhar o cotidiano do terreiro, vai aprender o básico, rezar, cantar, observar o preparo de um alimento, limpar um bicho, varrer um barracão, lavar uma louça. Já na iniciação terá novos aprendizados, que nem no caso da dança do *Orixá*, às vezes, o *Orixá* já vem com pé de dança, o *ogan* canta, ele ginga, e sai ali no pé de dança em outros tem que aprender. Aí você paga um ano, uma obrigação mais suave. No terceiro ano, você paga novamente obrigação e toma uma graduação, você vai ver e aprender mais coisas e ter permissão para entrar no quarto de santo. Dependendo do sacerdote ele vai deixar você acordado, para ir aprendendo algumas coisas. Nos sete anos você toma o *Deká*, balaio de *axé* e tem outros nomes. Em nossa casa é *Deká*. Isto quer dizer que ele está pronto para dirigir uma casa? Não, porque somente a partir daí é que ele vai ficar acordado em todos os rituais e vai aprender os ritos. Porque, veja bem, se o pai de santo está virado eu não vejo, se vai fazer um *bori*, um *oro* de santo eu não vejo, se a mãe de santo vai fazer um *atim* ou uma obrigação de fundamento eu não vejo, então, como é que com sete anos, que o *iaô* acabou de abrir o olho, já sabe de tudo. [...] Então, geralmente pode se dizer que é uma *Iyalorixá* ou *Babalorixá* só depois dos 14 anos. Algumas pessoas trazem o cargo para abrir casa e outros não, tornam-se *ebomes*, podem tomar cargos na casa e segue seu caminho, sempre aprendendo dentro da casa [...]. (EKEDE GORETI).

O relato aponta para os processos de aprendizado envolvidos desde o *abianato* até a maioridade, sete anos, de acordo com o tempo e a compatibilidade das obrigações. As etapas deste aprendizado ultrapassam a função utilitária e passam a constituir a pessoa, exercendo um significado cultural e sagrado. A observação sobre o processo de ensino/aprendizado pelo qual passa o *iaô* até atingir sua senioridade e para aquisição do segredo durante as ritualísticas, ou ate mesmo o conhecimento de alguns elementos primordiais ao culto como o *atim*, tem no *Deká* “[...] a legitimação da apreensão do segredo” (ARAÚJO, 2018, p. 125).

Entretanto, para o futuro pai/mãe de santo o aprendizado específico para o exercício de uma liderança acontece após o *Deká*, como se refere nossa entrevistada, pois a partir desta etapa os sujeitos estarão acordados no santo, que na linguagem do candomblé carrega o significado do não transe, o que é fundamental para o aprendizado de certas ritualísticas que até então não tinham conhecimento. Entrar para o candomblé é vivenciar e aprender uma educação em que prevalecem cânticos e danças, vocabulários e expressões, modos de se comportar e relacionar com os seres humanos, com os deuses, com os objetos símbolos do sagrado, com as receitas culinárias e fórmulas mágicas, com a farmacologia e o uso das plantas aos deuses a elas dedicados, enfim, as listas de interditos (*ewos*) é uma constante e o aprendizado após o *Deká* ganha novos caminhos.

Com todos os enquadramentos iniciáticos relatados por *Ekede Goreti*, *Odu Kini* (um ano), *Odu Kétà* (três anos) e *Odu Ejé* (sete anos), o tempo no candomblé é o momento em que cada adepto da religiosidade encontra-se implicado nos sentidos que este aprendizado impõe, sendo que o processo iniciático é finalizado com a completude destes *ètutus* (rituais). No que se refere à obrigação de três anos, no terreiro estudado, se o sujeito for oriundo de outro terreiro raspa-se novamente, porém, não são todos os terreiros que fazem este procedimento, algumas lideranças entendem que a queda do cabelo só acontece na iniciação e na entrega do *Deká*.

O *abianato* ao qual nossa interlocutora faz referência é sempre aconselhável para o sujeito que adentra a religiosidade, a finalidade implica em que, vivenciando o cotidiano de um terreiro junto aos membros e seguindo as normas da casa, terá condições para decidir-se sobre sua iniciação ritualística ou não. Salientamos que ao adentrar um terreiro, muitos sujeitos já se encontram exercendo profissões de destaque no mercado de trabalho, e no contato com o cotidiano de um *abian* se rebelam diante dos serviços específicos a esta etapa.

Para uma comunidade de terreiro todos os sujeitos são iguais, suas profissões devem ficar para fora dos muros de terreiro, no entanto, em algumas casas há um afrouxamento em relação a estes sujeitos, pois há “interesse” do líder espiritual em manter estes indivíduos em suas casas, sinônimo de prestígio e credibilidade diante da sociedade do santo (EUGÊNIO, 2017).

Para uma análise acerca desse fator que ocorre em alguns terreiros, recorreremos a Pierre Bourdieu, a fim de compreendermos a gênese social de um campo. Para o autor, campo são espaços em que as relações sociais acontecem, entre grupos e indivíduos nos quais há uma produção e reprodução do *habitus*, sendo que os padrões de comportamentos dos sujeitos que a eles pertencem são definidos por regras e normas que forjam modelos de conduta com

determinadas maneiras em circunstâncias definidas (MEDEIROS, 2016). O campo religioso não difere do campo social no que se refere ao jogo de poder, relações de força, dominantes (maior capital social) e dominados (destituídos ou com menor capital social), só é acrescido do transcendental, como forma de dominação.

Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação e do pensamento do mundo, e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmo (BOURDIEU, 1989, p. 33).

E ainda, para Bourdieu, as religiões que estão no mercado oferecem serviços, disputam clientes, movimentam capitais, ou melhor, capital simbólico, cultural e econômico, sendo assim, estes campos religiosos apresentam um conjunto de leis próprias que ditam suas regras em um jogo de interesses que favorece a disputa entre os atores que atuam nesse campo. Segundo Bourdieu (1989, p. 69):

Compreender a gênese social de um campo, e aprender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se geram, é explicar, *tornar necessário*, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os actos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir.

Ainda sobre o *abianato*, embora a condição do sujeito seja considerada mais humilde, “[...] na prática, em boa parte das casas de Candomblé o tratamento que Ihe é dispensado é melhor do que aquele dado às *iaôs*” (EUGÊNIO, 1974, p. 86).

Todo este conhecimento vai ser apreendido aos poucos, em etapas, cercado de um mistério, em que cada aprendizado se apresenta como um novo segredo. Assim, “[...] na carreira iniciática, cada etapa corresponde, evidentemente, ao compromisso de novas obrigações e ao alcance de novos privilégios” (PRANDI, 2005, p. 42), sendo que sempre terá o que se aprender, entender e memorizar em cada etapa desta travessia. Nos dizeres dos mais velhos, em um terreiro de candomblé, o aprendizado nunca tem um fim, “Candomblé você sempre está aprendendo, você vai morrer e vai estar aprendendo” (EKEDE GORETI), isto porque, tudo que se aprende no candomblé é através da vivência cotidiana, e é assim que alguns segredos são revelados, ou seja, somente quando eles surgem em determinadas ocasiões.

Em relação a estas etapas, elas não podem ser adiantadas, ou seja, dadas antes do prazo. Não se devem “queimar” estas etapas, “[...] e sim andar passo a passo” (SANTOS, 2010b, p. 56). Entretanto, mesmo sendo aconselhado pelas lideranças para realizá-las no tempo certo, não há uma obrigatoriedade rígida para que elas aconteçam. Por serem obrigações que geralmente implicam em um poder aquisitivo alto para serem executadas, reiteradamente, elas acontecem após as etapas vencidas. O sujeito ainda tem a liberdade de não as executar, porém, este procedimento acarreta a não aquisição de outros ensinamentos, ao não alcance da senioridade e o impedimento a espaços na casa que são considerados sagrados. Um exemplo é a casa de *Exu*, à qual o iniciado, em alguns terreiros, só terá acesso ao pagar seus sete anos.

Ainda sobre as obrigações, todos devem realizá-las, *iaôs*, cargos, *ekedes* e *Ogans*. Passar por estas obrigações iniciáticas significa ganhar poder no grupo, recebendo a representatividade de “posto” na escala hierárquica de um terreiro. Salientamos que a iniciação já se torna o primeiro posto hierárquico em um terreiro.

Sobre se tornar ou não um *Babalorixá/Iyalorixá*, é o jogo quem define se o neófito tem caminhos para ter uma casa, não basta apenas completar as etapas, “[...] precisa ter caminhos, conhecimentos teóricos e práticos, vasta vivência na comunidade e, principalmente, DOM” (SANTOS, 2010b, p. 56). Sendo assim, ao receber o *Deká*, ganha também seus direitos com todos os compromissos assumidos. Se o jogo não definir o *Deká*, será por meio dele que o patrono do terreiro fará uma definição, “[...] na feitura, o jogo de *ifá* dizia que eu tinha um cargo, e eu achava que era um compromisso que eu não tinha capacidade de assumir, mas minha mãe disse: ‘O cargo é seu, *Oxum* quer para você’” (IYÁ EGBÉ ALYNE).

A comunidade religiosa, assim como a sociedade, tem suas divisões sociais. O cargo maior pertence à *Iyalorixá/Babalorixá* e abaixo deste existem outros que dão suporte a eles, exercendo diferentes atividades dentro da estrutura da comunidade religiosa. Este fator cristaliza uma hierarquia, fortalecendo-a e proporcionando uma internalização de desigualdade, posta por uma estrutura de tradição cultural, pelas estruturas de poder e pelos sujeitos envolvidos na trama de relações sociais. O cargo dado é vitalício, uma vez recebido, nada tem o poder de retirar, pois se entende ser um cargo dado pelo *Orixá*, e somente após a morte do sujeito este cargo poderá ser repassado para outro indivíduo. Nos tempos atuais, em que tudo se torna efêmero, a vitaliciedade no *candomblé* representa o máximo do costume e princípio de experiência de vida frente à cosmovisão africana, assegurando a continuidade de uma cultura religiosa em que o mais velho é legitimado como o “depositário” do saber.

O tempo no candomblé, diferente da cultura ocidental, é uma dimensão-chave da cultura de herança africana. Nas sociedades de cultura mística, e aqui nos referimos à sociedade africana também chamada de sociedade sem cultura, sem o conhecimento da escrita, ele é cíclico, “[...] o pensamento tradicional opera não uma sucessão linear de tempo, mas uma realidade cíclica” (SOYNKA, 1995, p. 10), acreditando-se que a vida é uma eterna repetição do que já aconteceu em um passado longínquo narrado pelo mito, “[...] cíclica é a natureza, cíclica é a vida do homem, cíclico é o tempo” (PRANDI 2005, p. 34).

Sendo assim, para as religiões afro-brasileiras, constituídas historicamente frente à diáspora, todos os atos de ensino/aprendizado são composições do tempo, que já aconteceram ou estão para acontecer estando intimamente ligadas ao presente.

O relógio, ao adentrar uma casa de candomblé, perde seu valor, não é costume fazer referência e respeitar a hora por ele marcada. “É a atividade quem determina o tempo e não o contrário” (PRANDI, 2005, p. 23), como observamos no trabalho de campo, nas expressões utilizadas para realizações de tarefas no cotidiano de um terreiro: “antes do sol nascer”, “ao nascer do sol”, “quando o sol esfriar”, “de tardinha”, “ao cair da noite”.

Ainda, quando se vai ao terreiro, é aconselhável não marcar nenhum compromisso fora dali para o mesmo dia, pois não se sabe quando se poderá ir embora, “[...] todo mundo sabe que quando eu estou aqui não me liguem para nada” (*IYÁ KEKERÊ MESTRA DOCI*). Nesse sentido, um planejamento determinado no horário do relógio é inviabilizado, embora haja um roteiro para execução das atividades.

Para o pensador africano John Mbiti, enquanto nas sociedades ocidentais o tempo é concebido como algo a ser consumido, que pode ser comercializado – tempo é dinheiro – nas sociedades africanas o tempo tem que ser construído ou produzido, “[...] o homem africano não é escravo do tempo, mas, em vez disso, ele faz tanto tempo quanto queira” (MBITI, 1990, p. 27). A sociedade ocidental, por não possuir o conhecimento sobre o modo de conduzir o tempo na sociedade africana, cotuma fazer julgamentos desses povos, alegando que elas passam o tempo “[...] sentados desperdiçando seu tempo na ociosidade” (MBITI, 1990, 2005 p. 27).

Segundo Reginaldo Prandi, atualmente, alguns terreiros de candomblé deturpam o sentido africano de tempo quando atrasam suas cerimônias festivas, fazendo as pessoas esperarem pelo seu início, motivados pelo interesse dos seus líderes se sentirem importantes na sociedade do santo. Salientamos que no terreiro estudado este fato não acontece. As cerimônias festivas sempre acontecem no tempo determinado pela líder espiritual.

As noções de tempo, aprendizado adquirido e etapas vencidas, com obrigações pagas, são elementos históricos basilares na religiosidade para se alcançar a senioridade. No candomblé, o mais velho é considerado um sábio e possui uma condição de destaque e respeito. Respeitá-los é primordial, “Sem seu mais velho não existe continuidade” (MÃE CHAGUINHA), ninguém deve tomar a frente de um mais velho, todas suas orientações devem ser rigorosamente observadas, sua palavra deve ser ouvida e seus conselhos seguidos à risca.

Nesse sentido, a velhice no candomblé é um símbolo que reporta à senioridade, imbricando ideias de autoridade e conhecimento. Vale destacar que *Ogan* e *Ekede*, logo após sua confirmação, já têm sua senioridade reconhecida, fazendo parte dos mais velhos de um terreiro. Na cosmovisão de um terreiro, *Ogan* e *Ekede* já nascem com a obrigação de sete anos arriada, isto é, eles são suspensos pelo *Orixá* da casa: “Eu passei sete anos no terreiro e aí *Oxum* me suspendeu. E só fui confirmado há dois anos” (OGAN LUCAS), ou seja, a confirmação do *Ogan* se efetivou com ritualísticas próprias e, automaticamente, passou a ter a representatividade de um *ebome*.

Em nossa sociedade, a velhice é vista como a idade da estagnação, da aposentadoria, que tem um significado etimológico de recolhimento aos aposentos e, conseqüentemente, o abandono da vida produtiva e pública. Para os *iorubás*, os velhos são os depositários da cultura viva, fazendo com que a vida comunitária africana dependa decisivamente de seu saber. Assim sendo, a formação do candomblé acompanha a filosofia *iorubá*, construído historicamente pela oralidade, serão os mais velhos os detentores do saber ancestral, conquistando certa autonomia em relação à autoridade suprema da mãe ou do pai-de-santo, realizando atividades rituais mais complexas e tendo privilégios e honras especiais em suas, e, nas casas de *axé* que visitam.

Um exemplo disso foi o episódio acontecido conosco, durante nossa pesquisa de campo, que revela os privilégios e honras concedidos aos que adquirem sua senioridade e ocupam um cargo hierárquico na pirâmide social de um *Ilê*. Por ocasião da cerimônia festiva do *Orixá* da casa, no ato do cortejo inicial, estávamos atentas ao todo, quando uma das *Ekedes* se aproximou e nos “intimou” a entrar na formação do cortejo e a formar a roda. Argumentamos que nossa presença na roça aquele dia era específica como pesquisadora, a qual foi rebatida com os dizeres: “*Oxum* se ofenderia se não o fizesse”.

Mediante esta fala, nos despimos da pesquisadora e assumimos a identidade de mulher de terreiro, com um cargo determinado pelo *Orixá Oxóssi* no *Ilê Axé Odé Tá Ofá Si Iná*, e nos encaminhamos para o fim do cortejo. Novamente, a *Ekede* veio até nós e, dirigindo-se às *iaôs*,

aos nossos olhos, passou novos ensinamentos em relação à tradição existente no *Ilê*, orientando: “*Iyá Dulce* é nossa mais velha, possui um cargo hierárquico em sua casa, em nossa educação de *axé* temos que respeitá-la. *Iyá*, por favor, tome o seu lugar na fila”. Todos pediram a bênção para a *Ekede* e foram abrindo um espaço até chegarmos junto aos cargos postulados na ordem sequencial. Os que tinham conhecimento do nosso pertencimento à hierarquia de uma casa, ao chegarmos ao *Ilê*, já nos tinham tomado a bênção, e as que não tinham naquele momento, ao abrirem o espaço, assim também fizeram. Ressaltamos que a educação no cotidiano de um terreiro se apresenta sempre por meio de momentos representativos para a comunidade

Ainda durante a cerimônia, em respeito à nossa senioridade, foi nos passado pelas mãos da *Iyalorixá*, o *adjá*, instrumento simbólico de alto poder, “[...] quem os utiliza é pessoa com poder de autoridade e graduação dentro da religião” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 196), que tem como finalidade a indução ao transe, chamando os *Orixás* por meio do seu som encantador, quase mágico, ligando as pessoas às divindades. Receber o *adjá* da mão de uma *Iyalorixá* em uma roda de candomblé é uma demonstração pública de respeito e reconhecimento da história de um sujeito em sua trajetória no *axé* e da sua representatividade, em que a experiência e o conhecimento se solidificam como sinônimos de saber.

As designações de “mais velho” (*ebome*) e “mais novo” (*aburo*) são usadas sempre se referindo ao tempo de iniciação, ou seja, o que importa é a ordem de nascimento para a vida religiosa. Isto implica dizer que no candomblé é possível ser “sênior”, sem ser necessariamente um velho, isto é idoso. A idade no candomblé, portanto, não está relacionada no tempo cronológico, e sim, é fator preponderante que se solidifica na aquisição de conhecimento, tornando-se sinônimo de autoridade e poder, “[...] se idade e saber não caminharem juntos não há poder que se estabeleça” no candomblé (EUGÊNIO, 2017, p. 34).

Para Michel de Foucault existe “[...] uma perpétua articulação do poder com o saber e do saber com o poder” (FOUCAULT, 1979, p. 142). No candomblé não há dúvida nenhuma sobre esta articulação, pois estamos diante de um segmento social em que existem relações de poder vinculadas a um saber transmitido, como já visto, por uma tradição ressignificada, tida como legítima, em que o saber ancestral transmite poder em sua forma de transmissão.

Essa configuração de poder é vista nas palavras do autor quando ele afirma o seguinte: “[...] o exercício do poder cria perpetuamente o saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder” e ainda, “[...] não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder” (FOUCAULT, 1979, p.142). E nesta relação não há uma causalidade, um gerando o outro, mas um encontro, um entrelaçamento. Nos terreiros de

candomblé o saber é posto, assim, idade, senioridade, poder e saber estão imbricados em uma tarefa complexa, pois a dificuldade em sua explicação não se encontra na resposta de uma equação teoricamente simples, qual seja: “[...] idade igual a saber, igual a poder, mas nos significados isolados de cada elemento e nas nuances que vão adquirindo na prática de uma religião repleta de mistérios” (EUGÊNIO, 2017, p. 34).

Tempo, saber e poder estão engendrados em uma rigorosa disciplina baseada na hierarquia iniciática do candomblé. Como dizem os antigos, “idade é posto”. Uma hierarquia religiosa é estruturada sobre o tempo de aprendizado iniciático, numa lógica, segundo a qual o mais velho, aquele que cumpriu todas as etapas postuladas ao longo dos anos e viveu a religiosidade, tem mais experiência e, por conseguinte, sabe mais. Em diversas culturas valorizam-se as experiências e os conhecimentos dos mais velhos, mas no candomblé idade é saber. Sendo assim, a hierarquia de um terreiro é formada pelos mais velhos, detentores do conhecimento, se apresentando como a estrutura organizacional de um *Ilê*, uma apropriação da estrutura tradicional da família *iorubá*, na qual fica evidente a importância da experiência e do conhecimento acumulados na constituição do poder sobre os grupos que terminam por produzir comportamentos, afinal, a intenção do poder não é excluir indivíduos, mas sim disciplinar suas ações.

Sobre a presença do mais velho na hierarquia do terreiro estudado, assim se expressa *Ebome Alex*:

O mais novo sempre vai ter que respeitar o seu mais velho, porque não se vem de cima, se vem de baixo para cima. Então, a gente tem nossa iniciação, a gente vai chegar nos sete anos, vai se tornar *ebome*, assumir sua senioridade, mas diante do seu *Babalorixá* a gente sempre vai ser um *iaô*, dentro da casa de *Oxum*, onde a gente se iniciou, a gente sempre vai ser abaixo do nosso mais velho e o respeito tem que prevalecer sempre, porque a partir do momento que você não respeita o seu mais velho de sua família de *axé*, você não é um bom *vodunce*, então, tudo começa pelo respeito. Isto é hierarquia e você tem que respeitar seu mais velho. Esta é uma doutrina de uma casa de *axé*, isto é tradição. Por mais que eu seja um *ebome*, com casa aberta, seja um *Babalorixá*, cargo este dado por ela, direitos entregues por ela, mas diante dela eu estarei sempre abaixo de minha zeladora, eu serei sempre um *iaô*.

Em seu relato, *Ebome Alex* enfatiza a presença do mais velho, revelando uma escala evolutiva dentro da religiosidade em que o sujeito tem o dever de respeitá-lo, exemplificando que é nesse ato que se reconhece um bom *vodunce*. A tradição religiosa numa casa de *axé* estende-se do corpus ideológico do grupo, para os mitos, cosmogonias, rituais e está consolidada numa estrutura hierárquica. Todo terreiro tem uma estrutura hierárquica bem

definida, que mantém uma estrutura organizacional, tanto social quanto religiosa dentro do *Ilê*. Salientamos que em caso de desrespeito ao líder do terreiro ou a um cargo hierárquico, o sujeito estará submetido a sanções específicas de suas comunidades. Quando nosso depoente se refere “[...] sempre ser um *iaô* perante sua mãe de santo”, ressaltamos que esta expressão é uma constante em todos os sujeitos que atingem sua senioridade em relação à mãe, pai de santo, implicando respeito e reconhecimento de suas sabedorias.

Na base da organização de um terreiro “[...] está uma hierarquia rígida, fortemente marcada pelo exercício de um poder que advém da primazia dos mais velhos” (EUGÊNIO, 2017, p. 71). No topo desta hierarquia, como já vimos, está o *Babalorixá/ Iyalorixá*, que são os chefes das famílias de santo. Estão sempre a zelar pela coesão da comunidade e pelo cumprimento rigoroso das obrigações, fiscalizando o respeito à tradição e às regras, cobrando dos cargos as responsabilidades determinadas por eles, fazendo acontecer os rituais e o culto às divindades (EUGÊNIO, 2017).

Neles, o saber e o poder se encontram, sendo o primeiro o detentor do conhecimento que está relacionado à prática do segredo e o segundo ao sinônimo de autoridade e força. Não há uma subordinação entre casas de candomblé, assim, o sacerdote se torna em seus espaços “os reis e rainhas em suas casas”, como costumam dizer algumas lideranças. Ressaltamos que mesmo existindo uma divisão de poder na hierarquia com os seus *ebomes* e pessoas de cargo, isto não implica o comprometimento da autoridade suprema do *Babalorixá/ Iyalorixá*, sendo que, regularmente, essa divisão de poder não ultrapassa a responsabilidade por algumas práticas efetuadas durante os rituais e até mesmo no cotidiano do terreiro. (ARAÚJO, 2018).

No entanto, uma das maiores problemáticas na atualidade é justamente a perda da hierarquia diante da atualidade:

A hierarquia está se acabando, antigamente, todo o conhecimento se passava na oralidade, de pai para filho, de avô para neto, e havia interesse em se aprender com o mais velho, hoje em dia, é muito difícil a gente ver isso, a internet está aí e aquele que entra numa casa já acha que sabe de tudo. As redes sociais e os *zaps* abriram muito espaço e hoje o *iaô* que é iniciado, porque viu na internet como se faz, acha que já leu uns *itans*, já sabe de tudo e acha que a casa tem que fazer daquele jeito, desacreditando e desrespeitando o mais velho. (EBOME ALEX).

Em seu relato, nosso entrevistado demonstra que a hierarquia está em crise nas casas de candomblé, a oralidade perde seu valor diante dos processos de transformação que atingem a humanidade nas últimas décadas, em que a circulação de conhecimento em paralelo ao terreiro, faz com que, o que antes era restrito ao contexto da religiosidade ganhasse circulação

nos meios acadêmicos (livros, dissertações e teses), e em diversos meios de comunicação (internet e redes sociais). O jovem adentra o terreiro questionando os fazeres e saberes dos mais velhos e não aceita estar submisso aos seus conhecimentos. Sobre o assunto, *Ekede Gorete* ressalta: “Hoje está sendo muito difícil para os mais velhos, porque o mundo girou, o mundo está diferente, a internet abriu espaços. O *iaô* toma obrigação, o cabelo cresceu, caiu o *quelê*, o pai de santo sou eu”.

Nos dias atuais, os adeptos da religiosidade são provenientes das mais diferentes origens e classes sociais e a crise na hierarquia se instala quando seus membros, já escolarizados, colocam em xeque os conhecimentos dos mais velhos, tidos até então como os detentores do saber. Com a era do computador, telefones celulares de alta tecnologia andando de braços dados com a internet, a publicação de livros e estudos acadêmicos, o conhecimento se tornou uma porta aberta que leva muitos dos adeptos da religiosidade a um mundo de informação sobre o universo de um terreiro.

O jovem, a partir daí, contesta a sabedoria do mais velho, questiona a hierarquia e, frequentemente, se rebela. “Para os mais novos é besteira hierarquia, ele não pode dar *dòbálé* (bater a cabeça) prá seu *Babá*, nem a uma pessoa mais velha, porque ele acha que está sendo humilhado (sic)” (*OGAN LUCAS*), ignorando um aprendizado na casa e não o aceitando. “Para um *Ogan* é bom ele não estar batendo cabeça pra ninguém, porque ele é os olhos e as mãos daquele *Orixá*, e ele vai estar ajudando 24 horas a mãe de santo (sic)” (*OGAN LUCAS*). Vale ressaltar que o ato de *dòbálé* para autoridades tem o significado de saudar o seu *Orixá* e prestar referência ao seu grau hierárquico dentro da religião. “Colocar a cabeça no chão é um sinal de respeito e humildade perante o *Ilê*, a terra e as divindades” (*KILEUY & OXAGUIÃ*, 2009, p. 166).

E ainda, o conhecimento adquirido por estes meios faz com que, constantemente, o jovem passe à frente de saberes que seriam ganhos nas etapas a que estão sujeitos, invertendo completamente a noção original do aprendizado, quebrando a ideia de que o tempo é a soma das experiências.

No entanto, atentemo-nos à próxima fala de Mãe Chaguinha: “Quando você chega ao candomblé, você está lá fora, você lê, estuda e vê tudo bonito, você não vê o que é mais profundo, que está lá dentro do terreiro, interno nos *roncô*” (sic) (*MÃE CHAGUINHA*). Aqui, ela revela que o conhecimento maior acontece na experiência da vida cotidiana de um terreiro, na observação e vivência ao lado dos seus mais velhos, que se torna elemento prioritário e essencial para se conhecer e viver o candomblé. Nas palavras do *Ogan Lucas*, “[...] a materialização dos livros é importante, um conhecimento para as pessoas verem, tem

muita coisa que a gente pode até estudar, mas o conhecimento vem na hora que você sentar com um mais velho”. Nesse sentido, o “certo” no candomblé é aquilo que se aprende com os mais velhos, nos ensinamentos dos sacerdotes e das sacerdotisas.

A falecida Mãe Stella de *Oxóssi*, em sua obra: “Meu Tempo é Agora” (2010b), vai além com relação à circularidade do saber paralelo aos terreiros, para ela, os livros e demais estudos acadêmicos são importantes, não é possível a prática da crença nos *Orixás* sem reflexão, estudos e entrosamentos, entretanto, “[...] a leitura dá conhecimento do técnico, mas nunca *Asê*” (SANTOS, 2010b, p. 31), o *axé* é recebido pelo iniciado por meio das palavras ditas pelos pais/mães de santo e em ritualísticas realizadas, nas quais o mais velho está sempre presente.

“Submissão hierárquica é sabedoria e não humilhação” (TAVARES, 2000, p. 143). Historicamente, é condição para o aprendizado no cotidiano de um terreiro para que o neófito se torne um *agbá*, ou seja, um velho respeitável e sábio. Portanto, “[...] hierarquia é tudo: princípio, meio e fim. Sem ela, caos, trevas, desinteligência, falta de comando, anarquia” (SANTOS, 2010b, p. 57).

Geralmente, são os *ebomes* que recebem cargos hierárquicos do patrono de um terreiro, na voz e autoridade do *Babalorixá/Iyalorixá*, assumindo cargos de mandos e muito prestígio. Essas escolhas, algumas vezes, motivam disputas apaixonadas entre os sujeitos em alguns terreiros, pois esses postos implicam em poder, confiança e reconhecimento de um saber cumulativo das experiências adquiridas pelos filhos de santo durante sua jornada até então, despertando a reverência de todo o grupo, especialmente dos mais novos.

O poder passa por todas essas relações hierárquicas, mais especificamente, todo saber está engendrado a um mecanismo de poder. Onde há saber, há poder. Para Foucault (1993), não existe poder, mas sim, relações de poder, que através de seus mecanismos atuam como uma força, coagindo, disciplinando e controlando os indivíduos. As relações de poder acabam se constituindo de modo a regular a vida da comunidade e na apropriação dos corpos que, disciplinados, são atravessados pelo poder.

Vale esclarecer que a relação de poder que se estabelece no âmbito da hierarquia não corresponde com uma lógica de domínio, na qual não seja possível a construção de relações dialógicas. Ao contrário, em nosso trabalho de campo, observamos, com certa frequência, relações de respeito e esclarecimentos aos mais novos diante dos assuntos discutidos em *blogs* de internet e livros de autores consagrados. Mesmo porque, como já dito, muitos dos filhos da casa são acadêmicos e alguns mestres e doutores e o conhecimento que circula fora do terreiro chega às rodas de conversas.

3.2 As práticas educativas como ensino/aprendizado no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé*

“Sou de uma religião em que o tempo é ancestralidade. A fruta só dá no seu tempo certo, a folha só cai na hora certa”.
(Mãe Beata de Iemanjá).

No cotidiano de um terreiro, as práticas educativas se manifestam de várias formas decorrentes da sociabilização e dos valores cultivados ao longo da história do candomblé nação Ketu. Reginaldo Prandi (2005) afirma que nas religiões afro-brasileiras todo o aprendizado se dá pela repetição e por meio da convivência cotidiana dos adeptos com os mais velhos, depositários da cultura ancestral.

O mito de *Exu*, contado por Prandi (2001), sugere a construção pedagógica em um terreiro de candomblé. Nessa história, conta-se que *Exu* não tinha riqueza, não tinha profissão, nem missão, andava e vagabundeava pelo mundo sem paradeiro. Então, um dia, passou a ir à casa de *Oxalá* diariamente. Lá, *Exu* se distraía vendo o velho fabricando seres humanos. Muitas pessoas visitavam *Oxalá*, mas não se detinham para aprender. *Exu* ficou na casa de *Oxalá* por 16 anos, sempre ajudando o velho. Prestava muita atenção na modelagem e aprendeu como se fabricava as mãos, os pés, os olhos, o pênis dos homens, a boca, a vagina das mulheres. *Exu* não perguntava. *Exu* prestava extrema atenção e assim aprendeu tudo. Um dia *Oxalá* mandou *Exu* se postar na encruzilhada, ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse oferenda a ele. Com intensa atividade na modelagem aos humanos, *Oxalá* não queria perder tempo recolhendo os presentes que lhe eram oferecidos, e *Exu* era a pessoa certa para estar ali, pois aprendeu tudo. Assim, *Exu* coletava *ebós*, recebia oferendas e as entregava a *Oxalá*. Como pagamento pelo seu excelente trabalho, *Oxalá* determinou que ele, *Exu*, também deveria receber presentes das pessoas que fossem até sua casa ou dela voltasse. *Exu* trabalhou muito, ficou rico e poderoso, ganhou uma rendosa profissão e na encruzilhada fez sua morada. Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a *Exu*. (PRANDI, 2001).

Nesse mito, *Exu*, um dos signos restrito ao repertório cultural da cosmografia afro-brasileira, em suas múltiplas facetas, surge como princípio de aprendiz, observando os afazeres de *Oxalá* sem nada perguntar, prestando muita atenção em tudo que o *Orixá* executava. Assim sendo, compreendemos que os sujeitos no candomblé “praticam” *Exu* no cotidiano de um terreiro, visto que, para adquirirem conhecimento, todos os participantes de candomblé têm como parâmetro educativo, observar e escutar sem nada perguntar. “Quando

eu falava: mãe, eu quero aprender mais, a resposta era: ‘Minha filha, na hora certa seu *Orixá* vai te ensinar. Escute, observe mais e fale menos’” (MÃE CHAGUINHA). Aprender se distraído, como revela o mito, indica que aprendizagem e prazer não precisam estar desassociados, embora o modelo pedagógico dominante nesta religiosidade “[...] tenha dificuldade em integrar estes momentos, quando não os hierarquiza” (CONCEIÇÃO, 2006, p. 21).

É importante salientar que tal qual Exu, em algumas casas os filhos de santo que se interessa no aprendizado dos saberes ancestrais fazendo presença em todos os atos existentes em um terreiro, sempre atento e observando seus mais velhos, atendendo ao líder do terreiro, com o tempo acaba sendo chamado para ajudar em alguns atos recebendo uma “salva” (valor em dinheiro) pelos serviços realizados na casa.

Manifestados de formas verbalizadas, nas rodas de conversa, na prática do aconselhamento, nos sermões, nas narrativas míticas e nas doutrinas, as práticas educativas se constituem na mais significativa aprendizagem provocada pelas relações estabelecidas com este universo cultural, onde o processo de ensino/aprendizagem é definido pelo, “Como fazer?”, o qual só tem sentido quando articulado ao, “Para que fazer?” e, por fim, ao “Por que fazer?” (CANDAUI, 1983). Esse percurso compreende um processo de ensino/aprendizado que envolve o relacionamento humano. Trata-se de uma concepção do processo de ensino/aprendizagem no qual está impregnada a dimensão político-social em um dado tempo; está pautada em uma teoria pedagógica, ou seja, numa pedagogia gerada a partir de uma prática educativa. Participando do cotidiano do terreiro, o adepto desta religiosidade aprenderá e enriquecerá seu vocabulário, reconhecerá os utensílios da cozinha usados para cada divindade e os alimentos a eles ofertados e outros elementos importantes para a manutenção e preservação do culto ao *Orixá*.

No que tange à dinâmica de um terreiro de candomblé, o ensino/aprendizado dos sujeitos começa ao adentrar neste espaço. “Na hora que entramos no portão, nós se prepara para entrar aqui na roça, a gente tem que ensinar o ensinamento dentro desta casa (sic)” (MÃE CHAGUINHA). Nesse sentido, as práticas educativas abrangem rituais simbólicos que são ensinados pelos mais velhos aos mais novos quando esses chegam ao terreiro:

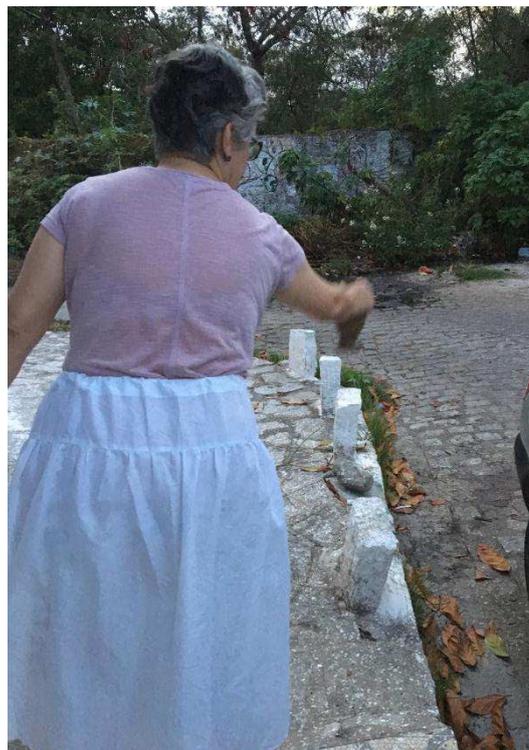
Na entrada do *Ilê* a gente ensina o iniciado que tem que passar a quartinha, se chega uma pessoa de fora e ela não foi iniciada nós, os iniciados, é que vamos passar. Após, é ensinado que todos os quartos e assentamentos externos têm que ser saudados. Depois disso, devemos descansar o corpo para tomar um banho de ervas ou de *abô*. Somos nós os cargos que damos os

banhos nos *abians* e *iaôs*. Após o banho tem que pedir a bênção à mãe de santo e a todos os irmãos. (*IYÁ EGBÉ ALYNE*).

Diante do relato da nossa entrevistada, compreendemos que a ritualística ensinada é complexa, envolvendo todos os elementos simbólicos e suas representatividades dentro de uma casa de candomblé. O cuidado com o corpo, o ato de descansar esse corpo, tudo isso é moldado a uma rotina em que gestos e cuidados revelam um apêndice da estrutura social do grupo (FOUCAULT, 1987). Para os adeptos da religiosidade, o corpo é a morada do *Orixá*, sendo um dos principais elementos de atenção no terreiro estudado. O ato de passar a quartinha, também conhecido como “rodar a quartinha”, mencionado pela nossa interlocutora, possui significado importante na simbologia de um terreiro. O termo quartinha se refere a um recipiente de barro com tampa, sendo um dos utensílios indispensáveis nos cultos afro-brasileiros em suas ritualísticas. Ao entrarmos no espaço do terreiro é muito comum avistar uma quartinha com água sobre o piso ou em um umbral ao lado da porta, como no terreiro estudado.

Esta quartinha, conforme os ensinamentos observados por esta pesquisadora, deve ser pega e levada na altura da cabeça e deve ser rodada no sentido anti-horário três vezes e, após isso, a água deve ser despejada na rua neste mesmo número de vezes, se enche novamente a quartinha de água e a coloca no mesmo lugar. Este movimento é acompanhado de uma reza, “*Omi tutu, água que acalma*”. Muitos são os motivos para a realização deste ato acompanhado de reza específica, entre eles: esfriar o caminho de quem chega; apagar o rastro de um *ebó* negativo; abrir caminhos para novas energias: “Antes de entrar, devemos rodar a quartinha rezando e jogando a água na rua, que ali a água positiva nossas energias, então, é como se você estivesse lavando a alma, purificando-se” (*IYÁ EGBÉ ALYNE*).

O ato de rodar a quartinha é uma constante em todas as casas de candomblé. Quando o sujeito é iniciado, no terreiro estudado, um cargo, geralmente uma *Ekede*, faz este movimento, pois há casos em que o *Orixá* do neófito se manifesta em determinadas situações e o cargo está ali para acordar o neófito por meio de rezas próprias. Algumas casas na Paraíba, o ato é feito pelos sujeitos.

Imagem 18: Ato de rodar a quartinha**Imagem 19:** Ato de rodar a quartinha

Fonte: Acervo da pesquisadora.

Na imagem 18, visualizamos a quartinha na altura da cabeça com o ato de rodar no sentido anti-horário em execução, por ocasião da chegada da *Ekede* de *Oxalá* na casa. Na imagem 19, no movimento executado, ela joga a água em direção à rua. O ato de jogar água no chão remete a três divindades, *Exu*, *Onilé* e *Egungun* (os ancestrais), sendo realizado não somente antes de se entrar no terreiro, mas, também, durante atos ritualísticos. Na imagem, observamos a saia branca colocada sobre a vestimenta da *Ekede* antes de adentrar o *Ilê*, como determina a tradição no terreiro estudado.

Ainda sobre o relato da nossa entrevistada sobre o banho, convém ressaltar que, durante o ato de banhar o corpo dos *iaôs* com ervas, o *Orixá* também pode passar e, neste caso, o cargo deve estar ali para acordar o neófito mediante reza executada. O *iaô* só tem autonomia para tomar banho sozinho após as ritualísticas de sete anos. Nesse sentido, o corpo de um neófito, simbolicamente, é terreno de um terreiro, um corpo que é banhado pelos detentores da tradição.

O pedido de bênção é outra das práticas educativas no cotidiano do terreiro, como nos informa Iyá *Egbé* Alyne: “Um dos primeiros aprendizados que temos é pedir a bênção, é um respeito ao mais velho”, como um sinal de irmandade e respeito às autoridades da casa. Ao entrar e sair do terreiro, no início e fim dos toques, ao referenciar o *Orixá Oxum*, patrono da

casa, entre irmãos e filhos de santo e em diversas ocasiões ritualísticas, o pedido de bênção é feito de uma maneira séria e respeitosa: “É essencial a troca da bênção, porque quando a gente toma a bênção, a gente toma a bênção do *Orixá* daquela determinada pessoa” (EBOME ALEX).

A bênção é uma forma de demonstrar nossa humildade perante as divindades, assim como o reconhecimento da hierarquia em um terreiro. A pessoa se inclina, toma a mão do pai/mãe de santo e a beija, sendo seguida de uma reciprocidade. Para os *abians* e *iaôs*, a mão do pai/mãe de santo é beijada, e eles não retornam à troca, só complementam dizendo: “Meu pai/mãe abençoe”. Ao realizar esta afirmativa compreende-se que, no meio religioso, o pai/mãe de santo está proporcionando o encontro do neófito com os *Orixás*.

Em algumas casas na Paraíba, os *ebomes* em um *xirê* se inclinam e colocam as mãos espalmadas uma por cima da outra em direção a um mais velho em pedido e resposta de bênção. Em outras, inclinam o corpo e levam as mãos espalmadas e unidas à coxa direita, em um balançar de corpo e, em seguida, mudam a posição das mãos, levando-as à coxa esquerda em novo balanceio. Consideramos que a obrigatoriedade dessa prática é um indicativo do tipo de relação ensinada pela educação moral do tempo.

Um detalhe importante no ensino/aprendizado no cotidiano do terreiro se refere ao fato de retirar os sapatos quando se adentra os espaços sagrados do *Ilê*. Ao neófito é ensinado que estão pisando solo sagrado: “A gente deve sempre estar descalço quando anda pelo terreiro, porque aqui é a casa do *Orixá* e nós somos servis a ele” (IYÁ EGBÉ ALYNE).

Abrangendo o ensino/aprendizado no *Ilê*, a música e a dança são elementos que nos remetem a um contexto menos austero, mais solto, alegre, embora não deixe de manter a seriedade e os princípios exigidos na execução dos rituais. O universo cultural do candomblé tem na musicalidade o seu expoente-mor na interligação com os deuses: “Candomblé sem música não existe, porque a música conta histórias dos *Orixás* e daí que a música e a ritualística são o coração do candomblé” (ALAGBÉ).

A música é o elo entre os *Orixás* e seus iniciados, como podemos averiguar no mito descrito no primeiro capítulo: “E foi inventado o Candomblé”, em que os *Orixás* representam uma presença cantante e dançante dos ancestrais no meio dos seus para dizer-lhes de sua alegria de estar no meio deles e da certeza que podem ter de contar com eles (MUNANGA, 1977).

Na cultura africana, a música tem um sentido mais amplo do que ser somente um consumo estético para fruição de sentimentos e emoções, ela vai além, a música é algo de concreto que vibra, se movimenta e movimenta as coisas e as criaturas (BÁRBARA, 2001). O

antropólogo Kasadi Wa Mukuna explica que para o africano, o som é movimento, é comunicação: “A música fornece um canal de comunicação entre o mundo dos vivos e dos espíritos e serve como meio didático para transmitir o conhecimento sobre o grupo étnico de uma geração para outra” (MUKUNA, 1978 apud BÁRBARA, 2001, p. 118).

No candomblé, a música sempre é representativa e alusiva a momentos significativos do rito, norteia e liga o homem aos deuses ancestrais:

A música é tudo aquilo que o candomblé representa [...]. A festa acontece com música, nós louvamos os *Orixás* e os *Orixás* vêm porque eles estão agradados com aquela louvação, vem em terra para serem louvados. A música representa a harmonia, representa nossa felicidade, nossa devoção e também tudo aquilo que se passa ou foi passado na vida dos *Orixás*, sua energia. (OGAN ONILU LUCAS).

A música para nosso entrevistado é o encontro dos deuses com os seres humanos, possuindo em sua representatividade um caráter devocional. A sua valorização nestas cerimônias festivas acontece por veicularem valores e ensinamentos da religião, bem como narrativas e fundamentos dos *Orixás*. Nesse sentido, a música alimenta a fé, revigora energias e ordena os acontecimentos e o próprio tempo. E ainda, permeia as rezas e todos os atos simbólicos realizados no cotidiano do terreiro, estabelecendo uma identidade cultural entre os que partilham os ritos e as cerimônias festivas do terreiro estudado.

Em relação ao *xirê* e ritualísticas, atentamos durante nossas observações participativas uma perfeita sincronia entre a *Iyalorixá* e o *Ogan Alabê* em relação ao que tocar e quando tocar. Com olhos atentos a pequenos pormenores, observamos que o *Ogan Alabê*, a um pequeno gesto com a mão, ou um olhar de Mãe Chaguinha, entendia que ela pedia uma determinada cantiga, comunicava a saída no salão de um simbolismo e até mesmo uma saída de um *iaô* do *roncó* em uma iniciação. Em alguns terreiros na Paraíba, esse exercício é mais visível e claramente percebido quando o líder do terreiro levanta o braço para chamar a atenção dos *Ogans* que estão nos atabaques e pedir a troca do ritmo, explicando-o por meio das mãos. A esta postura da *Iyalorixá* compreendemos uma prática de ensino que caracteriza disciplina e rigor.

O aprendizado da música e da letra pelos neófitos, sempre com poucos versos, implica em um ensino/aprendizado ritmado e com uma estrutura textual simples. O *Ogan Alabê* puxa o cântico e os neófitos respondem, reproduzindo sua fala. A forma como são cantadas também facilitam a memorização, pois o *Alabê* a canta inteiramente pela primeira vez, sendo depois repetida em coro pelos demais. A repetição pode ser breve, como pode permanecer por

muito tempo, como no caso da cantiga feita ao *Orixá Ogum* na abertura de um *xirê*, facilitando a memorização. Esses aprendizados são favorecidos pela existência de mnemotécnicas definidas por Le Goff (1992) como: “[...] os diversos sistemas de educação da memória que existiram nas várias sociedades e em diferentes épocas” (LE GOFF, 1992, p. 43). As técnicas às quais se refere Le Goff possuem função particularmente no campo da poesia oral, assim como nas práticas educativas de um terreiro de candomblé.

Nas culturas baseadas na oralidade, em que a escrita não tem presença oral, o poeta elabora mentalmente sua composição. Para Fentress e Wickham (2003), essa habilidade é considerada uma forma de treino de memória. Em seus estudos, os autores relatam que muitos tipos de poesias orais, com métrica e estrutura auditiva na forma de repetição, são elaboradas de modo a ajudarem o poeta a recordar. Vale observar que, embora nos terreiros de candomblé quase todos os adeptos sejam alfabetizados, a linguagem cultural da religião é de base predominantemente oral e, por isso, essas técnicas de memorização aplicam-se à educação musical do terreiro.

No candomblé, aprende-se a cantar para tudo. Canta-se em louvor aos deuses, para oferecer as comidas referenciais dos mesmos, para imolar os animais votivos, para pegar na faca que imolará estes animais e, até mesmo para acender uma vela, existe cantiga com aprendizado próprio. Também em uma iniciação se canta para banhar o iniciado, para raspar seus cabelos; para pintar seu corpo; para depositar em sua cabeça o *adoxu*, cone com elementos mágicos que desperta o *Orixá*; e, para enfeitar sua testa com a pena do papagaio vermelho (*ekodidé*) (PRANDI, 2005).

Ao entrar para uma iniciação, as práticas educativas, farão com que o neófito aprenda com sua *Agibonã*, mãe criadeira, cantigas para acordar, para comer, para tomar banho e para dormir. A mãe criadeira, ao levar as primeiras refeições, ensina a cantiga e o neófito a repete, no caso da alimentação, com o prato do alimento nas mãos. Este processo é feito até o neófito aprender em todos os momentos citados.

Ainda sobre a música afro-brasileira, ela “[...] é ritmo, ritmo de tambor, é som provido de sentido” (PRANDI, 2005, p. 175). Cada toque, cada ritmo é parte da identidade dos deuses e deusas do panteão africano e os adeptos desta religiosidade identificam, por meio destes sons, as divindades que estão sendo louvadas ou estão presentes no transe dos seus iniciados durante as cerimônias.

Sobre esses ritmos, o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva assim os especifica: *adarrum*, ritmo característico de *Ogum*, *Orixá* da guerra, rápido e contínuo; *aguerê*, ritmo de *Oxóssi*, *Orixá* da caça, acelerado, cadenciado; *opaniñjé*, ritmo de *Omulu*, senhor da terra,

pesado, quebrado por pausas e lento; *bravum*, que embora não seja atribuído a algum *Orixá* é usado para saudar *Oxumarê*, o senhor do arco-íris; *Ewá*, a faixa branca do arco-íris e *Oxalá*, senhor da criação do mundo, rápido, bem dobrado e repicado; *alujá*, ritmo de *Xangô*, senhor da justiça, quente, rápido, que expressa força e realeza; *ijexá*, ritmo de *Oxum*, senhora das águas doces, calmo, balanceado, envolvente e sensual; *agó, ilu* ou *aguerê*, ritmo de *Oyá*, senhora dos ventos e tempestades, rápido, repicado e dobrado, considerado o ritmo (quebrado) mais rápido do *candomblé*; *sató*, ritmo de *Nanã*, senhora do barro, vagaroso, pesado e lento; *vamunha, avamunha, avaninha*, é um ritmo tocado para todos os *Orixás* e, em situações específicas, como a entrada e a saída dos filhos de santo no barracão e a retirada do *Orixá* da sala em direção ao quarto de santo durante os festejos.

Raul Lody e Leonardo Sá ainda nos trazem o ritmo do *igbin* (caramujo africano), dedicado a *Oxalá*, ancião dotado da sabedoria, um ritmo lento e, ao mesmo tempo, contínuo. Reginaldo Prandi, sobre os ritmos e deuses, afirma: “[...] cada Deus, uma dimensão da vida; cada Deus, um ritmo” (PRANDI, 2005, p. 177).

A prática educativa do aprendizado de percussão no *Ilê Axé Omilodé* se apresenta no cotidiano do terreiro e em oficinas específicas aos instrumentos que atendem vários *Ogans* da cidade no aprendizado sobre os diversos ritmos citados. De acordo com *Alagbé*, não tem um ritmo certo para começar, entretanto, ele o faz pelo *ijexa*, por ter um toque mais refinado e como é feito na mão se torna mais fácil o aprendizado.

Em nosso trabalho de campo, essa prática foi por nós observada no cotidiano do terreiro por ocasião de atos ritualísticos durante a cerimônia de três anos (*Odu Kétà*) de *Iyá Egbé Alyne*. Enquanto aguardávamos os procedimentos dos atos ritualísticos, o *Ogan Alabê* chamou um garoto, de dez anos, suspenso recentemente *Ogan* da casa, e de posse de um *agogô*²⁵ foi lhe passando os ensinamentos das batidas. No ato, ele executava o toque por várias vezes por meio de uma *aguidavi*, baqueta feita com galho de goiabeira, e, logo após, colocava o instrumento nas mãos do garoto para ele repetir. Em outras vezes, de posse de duas *aguidavis*, uma em sua mão e a outra na do garoto, executava o ritmo conjuntamente. O menino se mostrava encantado com o aprendizado, seu sorriso iluminava seu rosto. Seu encantamento maior se deu quando o *Ogan* lhe entregou o *agogô*, foi para o atabaque e orientou o garoto a bater o instrumento ao ritmo do atabaque.

²⁵ Instrumento de ferro com duas campânulas de tamanhos diferentes, tendo sonorizações diferenciadas, que inicia um *xirê*, seguido imediatamente pelo rufar dos atabaques.

Imagem 20: Aprendizados do toque do *agogô*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 21: *Ogan* suspenso e o aprendizado do instrumento *agogô*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Também neste dia, outro *Ogan* suspenso da casa, Gabriel, adquiriu ensino/aprendizado, desta vez nos atabaques. O processo foi o mesmo, *Ogan Alabê* explicava com as mãos os movimentos seguidos do bater no atabaque, o rapaz observava atentamente e depois repetia o movimento.

Imagem 22: Aprendizado de percussão



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 23: Momentos de aprendizado



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Nas imagens 20, 21, 22 e 23, observamos a sequência do aprendizado já citado. Nas expressões dos aprendizes é fácil verificar a concentração e o interesse dos mesmos. Na imagem 20, o olhar do *Ogan* suspenso Gabriel, que está no atabaque, acompanha a movimentação feita no aprendizado das batidas do *agogô*; e na imagem 23 o movimento das mãos do aprendiz revela a captura do aprendizado realizado na imagem 22. Na mureta, o instrumento *adjá* e, ao fundo, ao lado direito, a esteira.

Constituindo um conjunto significativo de aprendizagens, a pedagogia do Tambor no terreiro acontece quando jovens e crianças são alfabetizados na percussão, sendo “[...] feita do silêncio das falas e da resposta dos corpos e fundamentada nas maneiras de ler o mundo sugeridas pelos mitos primordiais” (SIMAS E RUFINO, 2018, p. 58). Os instrumentos ritualísticos apresentam uma gramática própria e expressam o que as palavras não podem dizer, contando histórias que os livros não podem contar e as línguas não poderiam exprimir.

Na cultura africana, a função dos tambores, enquanto sagrados, também é bem conhecida. Segundo Lucas (2003), os tambores já eram revestidos de significação mágica para os negros africanos, quando associados com meios de comunicação e contato com os antepassados, ou seja, a comunicação mágica dos tambores acessa contatos com o mundo dos ancestrais.

Imagem 24: Atabaques no *Ilê Axé Omilodé*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Na imagem 24, o corpo de *Ogans* do *Ilê* entoam as cantigas e conduzem o *xirê*. Ocupando um local definido no salão, os atabaques, no terreiro estudado, são protegidos por um pequeno muro, adornados com *mariô*, folhas de dendezeiro desfiadas. Ressaltamos que este é o principal local a ser reverenciado no barracão, seguido do dirigente da casa e do corpo hierárquico da mesma. Aos pés do *Ogan Alabê*, o *acaçá*, signo da vida no candomblé, oferecido os quatro cantos do salão em dias festivos.

Os atabaques têm vida e dão vida, é ao som deles que os deuses e deusas chegam até a terra para universalizar a vida, segundo os filhos de santo. São os condutores de *axé*, força sagrada. A sua importância é tal que um dos ensinamentos nas oficinas de percussão se refere

à queda dos atabaques. Se cair durante a cerimônia, os *Ogans* devem interromper a festa e realizar procedimentos junto ao líder do terreiro para o reinício do culto. Assim também, se acontecer uma queda e o responsável for um *Ogan Alabê*, na situação que ocorrer, ele deverá se comprometer com os rituais necessários que deverão ser oferecidos para apaziguar os deuses. Importante destacar que os atabaques de um terreiro não saem para as ruas ou vão a outros espaços como *afoxés*. O seu domínio é restrito ao *Ilê* no qual foi consagrado. Segundo antigos *Ogans Alabês*, em sua representatividade, os três atabaques são uma só coisa: o *Rum* é a cabeça, o *Rumpi* o corpo e o *Lé* as pernas: é só um corpo. Denominados *Rum*, *Rumpi* e *Lé*, e, na África, *Hun*, *Hunpi* e *Hunlé*, estes instrumentos membranofônicos²⁶, percutidos, de som indeterminado, apresentam registros graves (*Rum*), médios (*Rumpi*) e agudos (*Lé*) (BORBA & GRAÇA, 1962).

Nos candomblés nação Ketu, para o toque dos atabaques *Rumpi* e *Lé*, os músicos usam duas baquetas intituladas *aguidavis*, feitas de pedaço de goiabeira e medindo, aproximadamente, 30 cm, enquanto que para o *Rum*, o uso é feito com uma única baqueta de 40 cm, um pouco mais grossa e a percussão também será feita com uma das mãos. Isso pode ser observado a partir de uma análise da imagem 24, disposta anteriormente.

Suzanna Bárbara explica que no candomblé, o som emitido pelos atabaques por meio das mãos e varetas de *aguidavis* dos *Ogans Alabês* e *Onilus*, os sacerdotes músicos, junto ao movimento de dança dos *Orixás* incorporados em seus iniciados, é entendido como condutores de *axé* que aparecem com todo seu conteúdo simbólico durante uma cerimônia festiva.

Sobre a dança no candomblé, a roda é um marco. Logo nas primeiras vivências no terreiro os adeptos são ensinados para executarem determinados movimentos representativos dos *Orixás* em suas determinadas cantigas. Para cada *Orixá*, conforme nos revela *Ekede Gorete*, o movimento certo e a dança correta. Assim, nas cantigas de *Ogum*, as mãos se cruzam como se manejassem uma espada; para o *Orixá Oyá*, as mãos se agitam na representatividade dos ventos; para *Oxumarê*, as mãos se movimentam na forma do andar de uma cobra; *Oxalá*, o corpo se curva como se estivesse carregando o mundo e, assim por diante. Todos estes aprendizados são repassados para os neófitos em longas tardes de ensino.

²⁶ Cada atabaque tem em sua representatividade uma frase rítmica individualmente, perfazendo, no conjunto, um polirritmo, cuja marcação é dada pelo *Rum*, o maior deles. O *Rumpi* seria o segundo atabaque maior, tendo como importância responder ao atabaque *Rum*, dando cadência rítmica para que o *Rum* execute suas variações. Já o *Lé*, o menor dos atabaques, apresenta um som agudo e acompanha o *Rumpi*, sendo que em algumas execuções, tais como *Ijexá*, o *Lé* faz marcação distinta.

Por ocasião de uma iniciação, a dança se torna para o *iaô* exclusiva, ele aprenderá os atos coreografados de seu *Orixá*, pois o *Orixá* será conduzido ao salão e lá terá que mostrar, por meio do movimento corporal, a representatividade do mito que está sendo narrado em suas cantigas, como já vimos. Esta prática educativa foi observada no campo, no *Odu Kètá* de *Iyá Egbé Alyne*, ocasião na qual *Ekede Janaina*, com o *adjá*, circulava a cumeeira e, conforme a cantiga era executada pelo *Ogan Alabê*, essa ensinava os movimentos corporais, que eram repetidos pela *Iyá Egbé*. Em determinado momento do ritmo, a *Ekede* levantava o *adjá* na altura da cabeça, fazendo um movimento circular com o instrumento e, de acordo com o número de vezes que repetia, a neófito rodava sobre si mesma. Quando o *adjá* era balançado abaixo da cintura, a leitura feita pela aprendiz significava executar um movimento de balançar os ombros. Esses movimentos foram detectados em vários momentos na cerimônia festiva durante o *rum* de *Iemanjá*, o *Orixá* de *Iyá Egbé Alyne*.

Na dança, o transe desprende o *elegun*, filho de santo, para que ele se integre mais ao seu *Orixá*, que, com os movimentos da dança, seguindo o ritmo dos toques e cânticos, relatam suas histórias em uma ritualística fantástica do candomblé, que agrega num mesmo espaço várias tribos e, com isso, entrelaça os povos de uma África imensa e plural, aqui aportados com a diáspora.

Consideramos a dança uma grande narrativa ancestral que deve ser seguida com certa liberdade, mas há uma base coreográfica sempre. Alguns a vislumbram como doutrinação ou como algo imposto. Mas não há cultura que não produza uma narrativa coreografada. Nesse sentido, a dança é fundamental e terapêutica.

Entretanto, devemos ressaltar que as danças não são totalmente africanas, mas inventadas no Brasil. Na atualidade, uma crítica severa recai sobre as coreografias executadas no transe do *Orixá*, especialmente por algumas lideranças que, em busca do culto ao *Orixá* na África, afirmam que *Oxum*, *Oyá*, *Iemanjá* e demais *Orixás*, dançam livremente em seu território, e aqui no Brasil lhe são impostos ritmos. No continente africano o *Orixá* é natureza, portanto, livre, podendo se manifestar como desejar. Já no candomblé do Brasil, com os atos coreografados, a crítica se revela em compará-los a bailarinos treinados.

No que diz respeito a esta crítica, a maioria dos líderes de terreiro de casas tradicionais se opõe a ela, para eles, é importante reiterar que estamos diante de uma religiosidade que nasce, vive e sobrevive da memória coletiva. Ainda, movimento corporal não é diferente de uma construção narrativa que tem como objetivo conectar um ao todo e expandir o todo por meio de um. Nesse sentido, concordam eles, não há movimento corporal que não seja coreografado. O *Orixá*, por meio do movimento corporal apreendido durante ensinamentos no

Ilê, dança aquilo que está sendo cantado e tocado, com sua marcação, pausa, cadência e compasso.

Por meio da dança, no contexto de cada manifestação do transe, os mitos são revisitados, recriados e a conexão *Orixá-elegun* se reatualiza e a expectativa é para que, pela dança, o *Orixá* diga quem ele é. Por isso, é necessário que haja uma imensa sincronização entre quem toca, quem canta e o *Orixá* que dança em uma casa de candomblé. Dançar faz parte dos ritos, cada parte, cada órgão funcionando para que um corpo complexo viva! Saber dançar é tão fundamental quanto qualquer outro rito.

Outro aprendizado resultante das práticas educativas no terreiro é a formação do cortejo e da roda, em um *xirê*, ato obrigatório de uma cerimônia festiva em uma casa de candomblé. Formado em um espaço que conduz ao barracão central, adeptos do cortejo adentram este espaço ao ritmo da *vaninha*. À frente, sempre, o líder religioso da casa, seguido de suas *ekedes* e cargos, dos pais e mães de santo convidados pela ocasião, dos *iaôs* (pelo tempo pago nas obrigações) e *abians*. Quando a família da liderança, pai e avô, estão presentes, eles vêm à frente do (a) *Babalorixá/Iyalorixá* para formação da roda.

Imagem 25: Formação do cortejo



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 26: Formação de roda no Salão



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Na imagem 25, percebe-se, ao longo do corredor, a roda formada. Por ser um espaço pequeno, tanto *Ekede* Ismênia, primeira *Ekede* da casa, a *Iyá Kekerê* Mestra Doci (à esquerda) e o líder religioso convidado, *Babalorixá* Juca de *Oxalufã*, à direita, sentado em uma cadeira, aguardam o caminhar da roda para se postarem. A menina é neta da *Iyalorixá* e na roda tem sempre posição de destaque, pois será a futura herdeira do terreiro. Como podemos observar, a *Iyalorixá* se apresenta na cor simbólica de seu *Orixá*, o amarelo; e os demais filhos todos no branco. Na mão, o *adjá*, elemento símbolo, que reflete o poder a ela engendrado. Já na imagem 26, podemos observar o corpo da *Iyalorixá* em posição de formação da roda, seguida da representatividade de sua *egbé*.

A roda é elemento primordial de convivência africana, por se entender que na roda todos se veem e todos se escutam, para que todos possam aprender com o que cada um tem a ensinar. Entretanto, isso não significa que a autoridade de um sobre o outro, conforme sua função, idade na comunidade e pelos saberes acumulados, não esteja presente, como visto na formação do cortejo para compor a roda.

Podemos dizer que a roda é uma arquitetura sofisticada, que os ancestrais legaram e que, por meio dela, se permite que o equívoco de um não seja repetido pelos outros, assim

como, o acerto de um possa ser repetido para todos. Nela, se reconstrói a hierarquia sacerdotal, estabelecendo que qualquer movimento seja feito no ritmo da música, se tornando assim um meio de ensino/aprendizado que protege e fortalece o grupo.

Em uma analogia, ela também se apresenta como uma grande encruzilhada. Cada um que compõe a roda tem um caminho da ancestralidade. Desse modo, sendo composta por tantos caminhos e por tantas pessoas, muitos ancestrais divinizados nela reside. Nessa encruzilhada acontece o trânsito de energia que alimenta e fortalece a comunidade. Nela, os sujeitos se conectam uns com os outros e nessa conexão se solidifica a rede e a vida que abraça e sustenta a comunidade em uma representação do universo em sua dimensão maior, distribuindo e fortalecendo o *axé*.

Ainda podemos dizer que a roda é a morada da humanidade africana, estabelece um coração na comunidade que precisa ser bombeado de energia, através do canto, da dança, da fala e da escuta. Somente a reprodução de uma ação, no caso da roda, não cabe na ação. Só a ação oxigena e bombeia nutrindo a roda.

Imagem 27: Roda no *Ilê Axé Omilodé*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Nesta imagem, a roda formada no salão tem mãe Chaguinha, os cargos, seguidos do *ebome* da casa e demais convidados. Às crianças observadas à direita da foto é reservado um lugar para que entrem na roda quando convidadas. A *Iyalorixá* se apresenta com sapatos e os

demais com os pés no chão. Alguns cargos ficam ausentes da roda em alguns momentos por estarem em atividades internas.

Outro elemento disposto no espaço do terreiro estudado se apresenta na formação de um círculo de cadeiras no centro do barracão, abaixo do simbolismo da cumeeira, que atenderá aos *Orixás* que fizerem presença na ocasião das cerimônias festivas. Ao transe do *Orixá*, eles serão encaminhados a estas cadeiras, aguardarão o momento em que o *Ogan Alabê* entoará as cantigas que os identificam para se dirigirem à frente dos atabaques e darão o *Rum* (dançar). Este círculo de cadeiras é um elemento simbólico que segue o modelo existente na casa raiz do *axé*, a Casa Branca. Ressaltamos que nem toda casa de candomblé apresenta este círculo de cadeiras no centro do barracão. Esta é uma representatividade das casas que vieram desta raiz, podendo ser vista no *Ilê Axé Odenitá*, na cidade de João Pessoa-PB e no *Ilê Axé Kessi*, na cidade de Salvador-BA.

Imagem 28: Salão Terreiro da Casa Branca



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 29: Salão *Ilê Axé Omilodé*

Fonte: Acervo da pesquisadora.

Na imagem 28, o centro do salão do terreiro da Casa Branca, Salvador-BA, onde são realizadas as cerimônias públicas. As cadeiras são perfiladas abaixo da cumeeira da casa, que tem o *Orixá Xangô* como patrono e cujo simbolismo está ao alto, uma coroa que demonstra a representatividade da realeza deste *Orixá*. Colunas de cimento nas laterais estão sempre floridas.

Na imagem 29, o salão público do *Ilê Axé Omilodé*. As cadeiras neste espaço, como no Terreiro da Casa Branca, são dispostas abaixo da representação simbólica do dono da cumeeira, adornadas com laços de tecido em todas as cerimônias festivas. No terreiro estudado o patrono é o *Orixá Oxóssi* e o seu simbolismo é um chapéu representativo do senhor caçador, sempre ornamentada com folhas representativas do *Orixá* patrono e flores da cor do *Orixá* que está sendo louvado nas festividades. Os tetos dos dois salões são forrados de bandeirolas nas cores significativas do *axé*. A imagem foi realizado por ocasião da festa do patrono da casa, o orixá Oxum, onde os filhos da casa aguardam o início das festividades. Convém salientar que, diferente do Terreiro da Casa Branca, onde a presença das cadeiras é uma constante, no terreiro estudado, em dias comuns, elas não estão presentes nesses espaços.

Um ensinamento fundamental aos neófitos são as formas de reverência prestadas aos *Orixás*, o ato de *dòbálé* e *iká*, que se apresentam aos adeptos na vivência do cotidiano e são

aplicadas por meio das práticas educativas realizadas em várias circunstâncias, tais como: no nascimento do *iaô*, na presença do *Orixá* da casa, na presença da madrinha de *orukó*, no *xirê*, ao saudar o *Orixá Ogum*, na cantiga, *Pà ta Ko ri Ogun, Ogun Je si je si* (*Ogum* guerreiro toma conta de suas terras, *Ogum* nos sustente), na abertura dos cânticos ao *Orixá* da casa e nas cantigas dos *Orixás* dos neófitos. No primeiro momento, sempre que há presença do *Orixá* patrono da casa em uma ritualística e no término das mesmas; no segundo, acompanhados de uma esteira eles se deitam e as realiza em respeito àquela que tirou o *orukó* do *Orixá* na sala.

Vale ressaltar que a segunda prática é efetuada somente em algumas casas na Paraíba. Já no *xirê*, é ensinado esperar que o pai de santo tome a frente, seguido da hierarquia, reverenciando a porta, a cumeeira e os atabaques. Nas cantigas do *Orixá* da mãe de santo e em cantigas dos *Orixás* dos neófitos o procedimento é como o descrito para o *Orixá Ogum*. Em alguns terreiros, em dias de rezas, após o banho, os *iaôs* e os *abians* fazem estes atos nas portas dos quartos sagrados. O aprendizado acontece sempre por intermédio de um cargo que realiza o movimento e o iniciado repete. Em algumas casas, esse cargo, no ato de ensinar, faz o movimento junto ao neófito, em outras, acompanha com o *adjá*.

As práticas educativas no *Ilê Axé Omilodé* nos revelaram que há diferenciações neste movimento. Para os neófitos iniciados para santo *aboró* (masculino), se usa a palavra *dòbálé*; e para santa *iaba* (feminino), *Iká*.

Imagem 30: Ato do *dòbálé*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 31: *Dòbálé*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 32: Ato do *Iká*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 33: *Iká*

Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 34: Ato do *paó* que finaliza os dois movimentos, *dòbálé* e *Iká*

Fonte: Acervo da pesquisadora.

Nas imagens 30 e 31, vemos o ato do *dòbálé*, utilizado pelos iniciados para santo aboró. O movimento compreende ajoelhar-se ao chão e levar as mãos em forma fechada, uma em cima da outra (no candomblé se diz em forma de pilão), fazendo este movimento três

vezes, tocando com a testa a forma executada. Trocando as mãos, levando o corpo a frente, deixando o mesmo cair ao chão, em seguida, deve estirar os braços ao longo do corpo, aguardar uns segundos, levá-los para frente da cabeça, se apoiar sobre os cotovelos e executar o ato do *paó*²⁷, conforme demonstra a imagem 34.

Para santas *iabas*, *iká*, o processo se difere, como observamos nas imagens 32 e 33, o adepto se ajoelha no chão, apoiando as mãos espalmadas à frente do corpo e leva sua cabeça de encontro a elas, repetindo este movimento três vezes, jogando o corpo para frente, deixando o corpo se estirar ao chão, e, a seguir vira o corpo para o lado levando a palma da mão direita à cabeça e o braço esquerdo ao longo do corpo, aguardar uns segundos e voltar o corpo na posição inicial se vira do outro lado repetindo o ato. Em seguida volta o corpo a mesma posição, se apoiando nos cotovelos e batem o *paó*. Nestas imagens, as *Ekedes* de *Xangô* e de *Oxum* ensinam os filhos presentes a realizar o ato após o banho ritualístico saudando o pilar principal do *Ilê*. O ato de *dòbálé* ou *iká*, para aqueles que atingiram sua senioridade, tem sua representatividade em tocar com a mão o chão por três vezes, além de levar a testa em um movimento da testa (três vezes) ao centro da cabeça.

Imagens 35 e 36: Ato de Reverência na senioridade



Fonte: Acervo da pesquisadora.

²⁷ As mãos batem palmas ritmadas em tom lento por três vezes e, em seguida, mais sete vezes em ritmo mais acelerado.

Nas imagens, observamos a sequência do movimento de saudação executada por uma Iyalorixá. A imagem foi feita durante uma cerimônia festiva, no momento de uma cantiga para o *Orixá Nanã*, que a rege. Ao fundo, é possível observar o movimento da roda e os convidados batendo palmas acompanhando a cantiga. Esse movimento é executado na saudação aos símbolos sagrados na entrada da casa, momento da foto, nos quartos de santo, no pedido de bênção para *Iyalorixá Mãe Chaguinha* e, em determinados momentos, do *xirê*, como já vimos. Compreende a relação com a Terra, origem de tudo que é vivo, e o *Orixá* que o rege. Já o *dòbálé o Iká* compreende um ato de reconhecimento, submissão e respeito ao ancestral do sacerdote que o iniciou. No candomblé, os fiéis “[...] estão sempre tocando com a cabeça o chão, numa reverência que transcende ao simples ato de prostrar-se” (MACHADO, 2006, p. 56), é a terra que acolhe para a ancestralidade.

Ainda sobre o *dòbálé* e o *Iká*, presenciamos esta prática educativa com as crianças do terreiro. Pelo fato de sermos cargo, tivemos acesso aos rituais realizados durante nossa observação participante. Assim sendo, nas ritualísticas do *odu kêtá de Iya Egbé Alyne*, uma iniciação ao *Orixá Ossaim* também foi realizada. Após as ritualísticas feitas, os cargos e *iaôs* foram chamados para prestarem reverências aos *Orixás* em transe no *roncó*. Um por um dos cargos foram adentrando o espaço e prestando as referidas reverências, sempre com cantigas entoadas pelo *Alabê*. Ao término, Mãe Chaguinha pediu que chamassem as crianças da casa para dentro do *roncó*.

Entrando com uma naturalidade que surpreendeu esta pesquisadora diante do momento, as crianças foram postuladas pela *Ekede* por ordem de tamanho, em fila, em direção a uma esteira situada aos pés dos *Orixás Iemanjá e Ossaim*. A *Iyalorixá*, então, se dirigiu a eles e lhes passou ensinamentos. Primeiramente: “Por que fazer?” A partir dessa primeira reflexão, uma segunda: “Vocês vão reverenciar os *Orixás Iemanjá e Ossaim* e, para isso, vamos aprender um *dòbálé*, nós fazemos isto para saudar nossos ancestrais”

Assim dizendo, pegou o primeiro da fila pelas mãos, trouxe para cima da esteira e, com uma voz firme e suave, pediu que se abaixasse e foi lhe ensinando “como fazer” por meios de gestos e falas: “Agora, vamos fazer assim, meu filho”. Na hora de bater o *paó* fez o movimento só e, novamente, com doçura, olhou para a criança, sorriu e falou: “Agora vamos fazer juntos”. Este procedimento foi feito para as quatro crianças que adentraram o *roncó*. Ao término, eles saíram do espaço e voltaram a brincar naturalmente.

As crianças no terreiro estudado estão sempre presentes em seu cotidiano. Umas são netas e bisnetas de Mãe Chaguinha e as outras estão ligadas aos filhos e filhas de santo da casa. Desde muito cedo, estas crianças que convivem no cotidiano de um terreiro adquirem

conhecimentos inestimáveis da sequência dos atos litúrgicos, ao ponto de, em suas brincadeiras, realizarem verdadeiras cerimônias religiosas nas quais atuam como mãe de santo, *iaôs* e cargos, transformando estas brincadeiras em seus passatempos prediletos. Esses aprendizados assistemáticos a que estão submetidas têm na leveza das suas infâncias, a atenção e o cuidado das autoridades religiosas “[...] pode ser considerado como verdadeira iniciação no domínio sagrado do *Orixá* e poderá, eventualmente, completar-se com a iniciação ritualizada” (BRAGA, 1988, p. 18).

No *Ilê Axé Omilodé*, cada criança em contato com o culto encontra oportunidades para ouvir, falar e aprender os saberes ancestrais em momentos lúdicos.

Imagem 37: Crianças no *Ilê Axé Omilodé*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Na imagem anterior, as crianças, em um momento de descontração durante a iniciação para o *Orixá Ossaim*, aprendem ludicamente como confeccionar um *contra egum*. É possível observar a *Iyalorixá* Irismar de *Nanã*, filha carnal de Mãe Chaguinha e hoje auxiliando nas atividades do terreiro, junto às crianças, no salão do espaço, contando histórias dos *Orixás* e o relacionamento com o *contra egum*, tendo ao seu lado um montante de palha da costa, elemento para sua confecção, manuseando e mostrando como se procede com os fios. A palha

da costa é utilizada na confecção de objetos (*contra eguns*²⁸, *umbigueira*²⁹, *mokans*³⁰) que proporcionam estabilidade física e espiritual. O ensino/aprendizado naquela tarde atendia à confecção de umbigueiras para algumas das crianças e a atenção despertada no fato se somou à importância da aquisição do símbolo.

O cuidado ao aprendizado das crianças é uma constante no *Ilê*, um ensinamento feito no lúdico, mas sempre com posturas firmes, estabelecendo relações distintas com o universo simbólico sempre que um ensinamento se dá. Ao tomar conhecimento do mundo em que está inserida, a criança, frequentemente, com atitude de indagação, em outras, somente observando, redescobre aspectos essenciais para a formação lógica por meio de cada ação que é motivada a fazer. A partir da participação e observação das manifestações que ocorrem no terreiro, as crianças estabelecem relações com diversos elementos construtivos da comunidade, capazes de interferir no ato de aprender a aprender.

Sobre as crianças no cotidiano do terreiro René Ribeiro (1952, p. 110-101) afirma:

As crianças estão por toda parte nas casas de culto e gozam da maior liberdade, embora seja comum ouvirmos dignatários ou simples fiéis avisá-las dos perigos que correm, em certos cerimoniais, se infringem inadvertidamente as normas do culto. Por ocasião dos “toques” (festas públicas), quando não podem tomar parte da roda de dançarinos, fazem elas sua própria roda e assim dançam e cantam as toadas dos *Orixás* com a perfeição de velhos frequentadores.

As observações feitas por René Ribeiro, sobre a criança no culto aos *Orixás*, podem ser tomadas extensivamente às casas que realizam os cultos de origem africana. As crianças como agentes sociais, ativas e criativas, produzem suas próprias culturas, contribuindo para a produção das sociedades nas quais estão inseridas (CORSARO, 2011).

3.3 O ensino/aprendizado das folhas, alimentação e vestimentas no *Ilê Axé Omilodé*

*"A sapiência só pode ser encontrada nas experiências".
(Mãe Stella de Oxóssi).*

²⁸ Um trançado fino de palha da costa, usado nos braços pelo *iaô* em uma iniciação.

²⁹ Um trançado fino de palha da costa usado ao redor do umbigo.

³⁰ Um trançado grosso de palha da costa, uma proteção do *Òrí* e do Umbigo. Por isso, ele vai invariavelmente do pescoço (do fim da cabeça) até o umbigo.

Nas religiões afro-brasileiras, em especial no candomblé, Pierre Verger (2004, p. 59) ressalta que “[...] é preciso conhecer as folhas que fazem parte do fundamento religioso e da ligação pessoa–natureza–divindade”. Para os adeptos da religiosidade, *Ossaim* é o *Orixá* das folhas sagradas, ou seja, *Ossaim* são as próprias folhas, seus mistérios, seus ingredientes que podem salvar ou matar, acalmar ou enlouquecer, elucidar ou alucinar. “Na folha sempre está o alimento sagrado de nossa alma, perante nosso sagrado” (MÃE CHAGUINHA). Em alguns terreiros na Paraíba, o encarregado de cuidar das folhas, colher, lavar, cantar é o *Babalossain*. Um cargo hierárquico dado pelo patrono da casa, a partir do qual todo o aprendizado referente ao ensinamento das folhas sagradas, como as cantigas das folhas, a forma como devem ser colhidas nas matas e seu uso no cotidiano do terreiro, será efetuado pelo líder espiritual. No terreiro estudado este cargo não foi ocupado ainda, todo ensino/aprendizado vem da *Iyalorixá*, “Minha mãe é quem orienta tudo sobre folhas no terreiro” (EKEDE GORETI).

Todo ritual de Candomblé começa com folhas, “Sem folhas não tem *Orixá*”. O ritual começa já na obtenção das folhas e no cuidado que se tem com elas.

Nós temos que explicar às pessoas o que elas estão fazendo ali, porque eu vou tirar uma folha de uma planta, para que serve esta folha, a sua cantiga e como vou tirar, porque se eu cortar aqui a pontinha do meu dedinho dá um talho, dói, dói mesmo e se eu vou tirar uma folha ali, chegar e quebrar aquele galho daquela planta, ela também vai sentir uma dor, apesar de ela não dizer para mim, porque você me cortou. Mas ela sente uma dor e se eu tiro com respeito, fazendo sua cantiga, saudando a folha, o seu *axé*, e peço misericórdia para ela ajudar no que estou precisando, eu to tirando um pouco daquela vida para também lhe ajudar, se eu faço isto sem ter um mínimo de respeito com a natureza, minha filha, não vai servir de nada. Porque se você não respeita o seu sagrado, se estou fazendo ali por fazer, não vai adiantar nada, porque existe uma coisa de toda sacerdotisa, de toda *Iyalorixá*, a fé e o respeito com a natureza. A fé em si, o respeito e acreditar ainda no cosmo que ainda nos fortalece. (MÃE CHAGUINHA).

Em seu relato, Mãe Chaguinha demonstra que toda prática educativa a respeito das folhas e seus usos tem um direcionamento e ensinamentos sobre como proceder. As folhas detêm um *axé*, requerem grande sabedoria, e diante de todas as circunstâncias que serão utilizadas, devem ter respeito para com a sua representatividade e atos específicos a serem feitos na sua colheita. “Na minha casa existem folhas que só se colhe na madrugada, antes do sol nascer, outras que só a tarde, para colher existe hora certa pra fazer” (EKEDE GORETI). Cantar para recolher uma folha na mata propicia encantamento que os olhos não percebem. Por meio dos *ofós*, palavras condutoras de *axé*, forças são mobilizadas quando pronunciadas de acordo com a dinâmica litúrgica, gerando *axé*.

Não se entra na mata sem se preparar, sem antes pedir licença e sem levar uma oferenda. “Quando vamos para a mata tem que tomar um banho de ervas, pra nós sair pelas cinco horas da manhã, sair daqui mudo, levando nossas oferendas para colher uma folha (sic)” (MÃE CHAGUINHA). A mata é, antes de tudo, um deus vivo e com vontade própria. Só se encontra na mata aquilo que a mata mostra.

Eu aprendi com Mãe Chaguinha que quando você vai na mata, você tem que se curvar à terra, tem que pedir a bênção a *Ossaim*, a *Oxóssi* e tem que explicar porque você está ali, que assim os caminhos se abrem para você colher as folhas e as flores. (IYÁ KEKERÊ MESTRA DOCI).

Portanto, é preciso respeito à mata, cantar a folha, conversar e dialogar com os *Orixás*. Ainda sobre a narrativa, a sensibilidade demonstrada pela *Iyalorixá* relacionada à árvore sentir dor na retirada de uma de suas partes reflete uma visão para além de uma realidade física. Sandra Pesavento (2007) afirma que as sensibilidades são uma forma de apreensão e conhecimento do mundo que vão além do conhecimento científico, não nascem da racionalidade ou de construções mentais mais elaboradas. São sentimentos que afloram naturalmente no ser humano, responsáveis por ações e emoções apresentadas nos fenômenos físicos ou psíquicos. Para a autora:

As sensibilidades se apresentam como operações imaginárias de sentido e de representação do mundo que conseguem tornar presente uma ausência e produzir, pela força do pensamento, uma experiência sensível do acontecido. O sentimento faz perdurar a sensação e reproduz uma interação com a realidade. A força da imaginação em sua capacidade tanto mimética quanto criativa, está presente no processo de tradução da experiência humana (PESAVENTO, 2007, p. 10).

Nesse sentido, o ensino/aprendizado passado por Mãe Chaguinha deixa marcas dos seus afetos, suas experiências, seus sentimentos e percepções sensíveis na descrição do mundo que a rodeia. Ainda nas práticas educativas, em relação ao manuseio e uso das folhas, verificamos as *Ekedes* a orientarem os mais novos para que dispusessem o balaio de folha aos pés do *axé*, plantado por ocasião da fundação do terreiro, para descansarem e, depois de passado um tempo determinado, serem recolhidas e lavadas, uma a uma, por quem iria macerá-las.

Ainda sobre os ensinamentos de como proceder em relação à maceração das folhas e os banhos de ervas no cotidiano do terreiro, o ensino/aprendizado assim se apresenta:

Com a mãe de santo eu aprendi a fazer os banhos, a pilar as folhas no pilão, a macerar as ervas que eu vou tomar no meu banho ritual, para esfriar meu ori, para me dar mais energia diante das dificuldades. Ela me ensinou a sentar na esteira, com uma bacia e uma vela, colocar as ervas na bacia e macerar as ervas para preparar o banho, rezando e pedindo *agô*, misericórdia, que aquele banho fosse de energias positivas e que fosse *odara* para todos aqueles que fossem desfrutar dele. (*IYÁ EGBÉ ALYNE*).

Diante do relato, entendemos que o ensino/aprendizado do preparo de um banho, *omieró*, perpassa o conhecimento das ervas no candomblé, pilar as folhas no pilão, rezas e velas acesas, entre outros, apresentam, como se refere nossa interlocutora, uma simbologia ritualística que requer um ensinamento, como sentar na esteira, assim como outros. O banho ritual composto de várias folhas que contém um *axé* determinado, para os adeptos da religião, elimina energias negativas, positivando a aura e o corpo, deixando-os belos e em paz (*odara*).

Para cada banho, uma folha com propriedades que atendam às necessidade do sujeito. E existem ainda banhos específicos para a iniciação de um neófito, para pagamento das etapas obrigatórias, que levam folhas condizentes com a energia do seu *Orixá*. Banhos que são encaminhados aos clientes pelo jogo de búzios, banhos para os filhos da casa por ocasião das rezas e cerimônias litúrgicas.

No terreiro estudado, a *Iyalorixá* é a detentora dos saberes das plantas e suas ritualísticas, sendo a mestra de nossa interlocutora. Motta (1988) ressalta que os detentores do conhecimento dos vegetais, com as suas propriedades terapêuticas e ‘mágicas’, norteiam seu uso perante as várias ritualísticas que se inscrevem no contexto cosmológico da religiosidade, proporcionando uma continuidade e a renovação do *axé*.

Os banhos são condutores de *axé*, as folhas e as plantas que os compõem constituem a emanção direta do poder da terra fertilizada pela chuva, que prova, diante deste poder, as ações das folhas. A importância central das folhas no candomblé implica na iniciação de um neófito. Elas são colocadas, após a colheita, o descanso e a lavagem, sobre a *ení* (esteira), para que a *Iyalorixá*, acompanhada do *Ogan Alabê*, possam rezá-las com suas cantigas próprias. Somente após estes atos o *amaci* será realizado, ou seja, o encantamento das folhas por meio de atos ritualísticos e a maceração das ervas (*amaci*) são fundamentos para o banho se realizar.

Importante elemento em um terreiro, seu uso acontece antes de qualquer ritual, é o banho que purifica, renovando o *axé* e sendo a primeira consagração dentro do culto. Todos que adentram um terreiro na busca de ajuda para seus males físicos e emocionais fazem uso

do banho de ervas. A sua importância é tal que o *amaci* lava os colares, os objetos rituais do *igbá*, a cabeça, a alma e o corpo dos iniciados.

Ainda sobre o ensino/aprendizado das folhas, por ocasião da festa de aniversário do *Orixá* da casa, tivemos oportunidade de presenciar a *Iyalorixá* na prática educativa desses ensinamentos. Na tarde anterior à festa, ela saiu na companhia de dois filhos e, ao retornar, trouxe junto a ela folhas e mais folhas de taioba e de imbé. Como sempre procede, colocou todas as folhas ao redor do *axé* plantado, pedindo aos filhos para esperar descansar e depois lavar todas as folhas. No final da tarde, a *Iyalorixá* volta ao salão, se senta em sua cadeira, acomoda as folhas ao seu lado e, de posse de uma faca, vai retirando os talos e separando folhas de um lado e talos de outro.

No decorrer desse procedimento, foi ensinando a todos os presentes que aquelas eram folhas do *Orixá Oxóssi* e de *Oxum*. Seguiu explicando em quais ambientes eram encontradas, como nasciam, o cuidado ao pegá-las, suas representatividades no culto, explicando que elas eram comestíveis, ricas em vitaminas, mas era preciso ter conhecimento, pois existia um tipo de taioba venenosa. Ainda sobre as batatas da taioba, ensinou aos presentes as propriedades para cura de inflamação e o modo de procedimento para preparar o remédio. E ainda, com sua sensibilidade sempre presente, ensinou que deveríamos ter cuidado no manuseio das folhas, pois poderíamos ofender ao *Orixá*. Ademais, alertou-nos acerca da importância em retirarmos da mata somente o necessário para o que se pretende fazer, uma vez que a natureza sempre sabe quanto será preciso para a festa.

Após a separação cuidadosa das folhas, por tamanho, ela pediu a uma das *Ekedes* que providenciasse os balaios para serem preparados para ornamentação. Ressaltamos que, em todas as festas de *Oxum* na casa, são ornamentados balaios com flores e entregues em um rio próximo à cidade. De posse do balaio novos ensinamentos foram sendo passados. A *Iyalorixá* alerta sobre a necessidade de preservação da natureza, pois a natureza são os *Orixás*, e explica que os balaios são materiais facilmente decompostos por ela, assim como os alimentos que estarão em seu interior como oferendas a *Oxum*.

Ao trazer os balaios, a *Ekede* trouxe junto vários tecidos para ornamentá-los e a *Iyalorixá* disse: “Não, não colocaremos todos estes tecidos. Vamos colocar só um e de um jeito que possamos tirar na beira do rio”. Assim feito, Mãe Chaguinha chamou o *Ogan Alabê* para ajudá-la com as seguintes palavras: “Você é filho de *Oxum* e amanhã vai fazer sozinho uma cesta para ela”. Voltando-se para mim, que ao seu lado participava e presenciava este momento, sorriu e completou: “Eu sempre pedia à minha mãe *Oxum* que me desse um filho

de *Oxum*, e ela foi e me deu ele. Eu disse assim, se chegar uma filha de *Oxum* eu faço, eu não queria mais ninguém, eu só queria uma filha de *Oxum* e ela me deu ele, eu até chorei”.

A seguir, foi ajeitando uma por uma as folhas de taioba no interior do balaio, com muito cuidado, reafirmando seus ensinamentos: “Taioba é uma folha de *Oxóssi* e de *Oxum*, e a gente quando vai fazer uma oferenda para *Oxum* tem que usar suas folhas, que a gente agrada eles e recebe suas bênçãos”.

Imagem 38: Ornamentação do balaio de *Oxum*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 39: Entrega do balaio nas águas do Rio Gramame-PB



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Na imagem 38 vemos Mãe Chaguinha a dar ensinamentos ao *Ogan Alabê*, que a escuta atentamente, sobre a ornamentação e a representatividade do balaio de *Oxum*. As folhas de taioba estão arrumadas de forma circular no balaio, no qual, sobre elas, deverá apoiar os alimentos ofertados e as flores. Na imagem 39, o momento de entrega do balaio no rio. Nas margens do rio os filhos de santo que foram acompanhar a entrega. Ao lado esquerdo, os atabaques, com *Ogan Alabê* percutindo cantigas ao *Orixá Oxum*. O balaio é levado nos ombros pelos *Ogans* da casa rio adentro, com a *Iyalorixá* e suas filhas de santo acompanhando até certa altura. Observemos que um dos filhos tem nas mãos, nas margens do rio, o tecido retirado do balaio como orientou Mãe Chaguinha.

Diversas práticas educativas foram observadas por nós ao longo da pesquisa e durante cerimônias ritualísticas. O preparo da alimentação é uma dessas práticas. A alimentação em um terreiro de candomblé transcende a ação biológica e se constitui “[...] na principal maneira de renovar e estabelecer o *axé*” (SANTOS apud LODY, 2014, p. 17).

No cotidiano de um terreiro a cozinha é o local onde o ensino/aprendizado de valores, símbolos, receitas e técnicas rituais são imprescindíveis para a manutenção da comunidade religiosa.

A forma de preparar uma alimentação é o dia a dia que vai nos ensinando. Os afazeres dentro do próprio terreiro vai nos ensinando. A religião é muito oral, não é nada que venha com uma cartilhazinha, que eu veja lá a receita que eu tenha que fazer várias vezes. Eu vou aprender fazendo dentro do terreiro. É o cotidiano que vai me ensinar a fazer um *amalá*, fazer um *acaçá*, ali na cozinha não tem nada escrito em uma cartilha. [...] Eu aprendi a fazer um doce para minha mãe *Iemanjá* com *Ekede Goreti*, passo a passo, de como se prepara a massa até como se deve mexer no sentido horário ou sentido contrário, eu aprendi com *Ekede Goreti* a fazer um *acaçá*, a preparar a massa, a mexer a massa, cozinhar a massa até enrolar na palha da banana. [...] No *Ilê Axé Omilodé* nós temos pessoas extraordinárias, desde a mãe de santo aos *Ogans* que nos ensinam e eu vou aprender com o dia a dia, com meus mais velhos. (*IYÁ EGBÉ ALYNE*).

Com um aprendizado espontâneo, de acordo com os rituais, afazeres no linguajar da nossa interlocutora, as práticas educativas sobre a alimentação são relações tecidas dentro do *Ilê* em seu cotidiano, aos cuidados dos mais velhos. Com uma linguagem própria, *amalá*, *acaçá*, a alimentação de um terreiro com suas receitas e modos ritualísticos de produção são lentamente apreendidas pelos filhos de santo no terreiro estudado. A respeito da alimentação às divindades e seu ensino/aprendizado, sua construção e transmissão acontece na interação entre os neófitos e o universo dos *Orixás*, assim sendo, uma refeição envolve aspectos das

relações interpessoais no contexto doméstico ou de situações altamente ritualizadas, cujos parceiros são as divindades ou santos (CASCUDO, 1954).

No candomblé, tudo começa na cozinha, “[...] a cozinha do *axé* não são meras panelas, é o lugar onde tudo acontece, estamos ali para cozinhar a comida do sagrado” (*IYÁ EGBÉ ALYNE*), ela se torna a “biblioteca” e o grande “laboratório sagrado” onde o saber fazer, a fé, o amor e o respeito se encontram para a magia das divindades advirem. Já no preparo e cozimento dos alimentos, o simbolismo se faz presente “[...] ao iniciar uma comida, seja qual for, acendemos uma vela, colocando um copo de água ao lado para que os *Orixás* nos iluminem” (*IYÁ EGBÉ ALYNE*), culminando, de acordo com os neófitos, na energia das ritualísticas de entrega dos alimentos às divindades, em uma renovação de *axé* que se expande a todos os espaços do terreiro e da cidade.

Mãe Chaguinha, sobre a alimentação no terreiro, assim se expressa:

A forma de preparar uma alimentação para os *Orixás* não é só você cortar um quiabo e dizer eu vou fazer um *caruru*, você tem que se preparar ali para cortar aquele quiabo e preparar um *caruru*, e eu estou falando de uma comida simples, a gente tem que estar realmente preparada para fazer uma comida, tem que ter amor [...] quando você vai no fogão de sua casa, se você não faz uma comida com amor, aquela comida não tem paladar, não desperta o carinho de nada, então, dentro do mundo espiritual é assim, tem que ter amor porque você não está só.

Nas palavras da *Iyalorixá*, na preparação para efetivar uma alimentação, até a mais simples como ela cita, tem que haver dedicação do neófito para sua realização. A arte de preparar os alimentos, comer e servir no candomblé faz parte de um ritual em que sabedoria se entrelaça com força vital, fator importante para a união da comunidade junto às divindades. Cada alimento ofertado tem fundamento, têm ritos que despertam emoções, geralmente no conhecimento de cada prato, seu uso, o valor particular da oferenda e, também, na importância da representatividade do prato no cardápio devocional do terreiro (LODY, 2004). No relato, ao se referir à comida ter um paladar que desperta carinho, a sensibilidade da *Iyalorixá* aflora e nos leva a compreender que o amor é manifestado na forma do alimento.

Sobre o amor da *Iyalorixá* às divindades, em uma das ocasiões de observação participativa, verificamos e participamos de belos momentos expressivos a *Oxum*. Nos preparativos para sua festa, a mãe de santo acompanhava a execução dos alimentos a serem ofertados em uma mesa simbólica a esta divindade, orientando aqui e acolá. Uma lista dos pratos votivos afixada na parede da cozinha orientava as *Ekedes* quanto ao número de pratos a serem ofertados, previamente estabelecidos pela *Iyalorixá*, sendo tudo seguido à risca por

elas. Todos os alimentos preparados no silêncio, sendo alguns explicados, como veremos a seguir.

Percebemos que durante seu manuseio com as folhas de taioba, como descrito anteriormente, ela tinha separado um número delas antes de confeccionar o balaio, mas fugiu à nossa observação a orientação sobre onde colocar.

Ao anúncio, pela *Ekede*, que todos os alimentos da lista estavam prontos, ela nos chamou e convidou para acompanhá-la até o quarto de santo: “Minha filha, venha comigo, vamos colocar a mesa de *Oxum*”. Assim fazendo, ao adentrarmos, lá estavam às folhas de taioba nos pés de *Oxum*, todas empilhadas. Tomando as folhas nas mãos, me disse: “Eu quero fazer uma mesa para minha mãe e colocar estas folhas em forma de coração, para colocar a comida em cima, porque *Oxum* é amor, minha filha, o coração é ela”.

O momento para nós foi significativo e emocionante, as memórias sempre serão ativadas no futuro, quando relacionarmos o amor da *Iyalorixá* para com as divindades. Elaboramos junto a ela uma forma de coração no chão, sempre seguindo suas orientações: “Coloque aqui, coloque ali [...]”. Ao término da operação, ela ficou olhando sua obra por alguns segundos, como a meditar, levantou os olhos e sorriu, um sorriso doce que iluminou o todo ao nosso redor. Chamando o *Ogan Alabê* para entoar cantigas ao *Orixá Oxum*, orientou as *Ekedes* a trazerem os pratos votivos. Um a um os alimentos foram sendo dispostos em cima das folhas e, para cada prato um ensinamento, um aprendizado para os que estavam presentes. Ao término, pedimos licença para fotografar e colocar em nossa dissertação, o que nos foi concedido.

Imagem 40: Mesa para *Oxum*

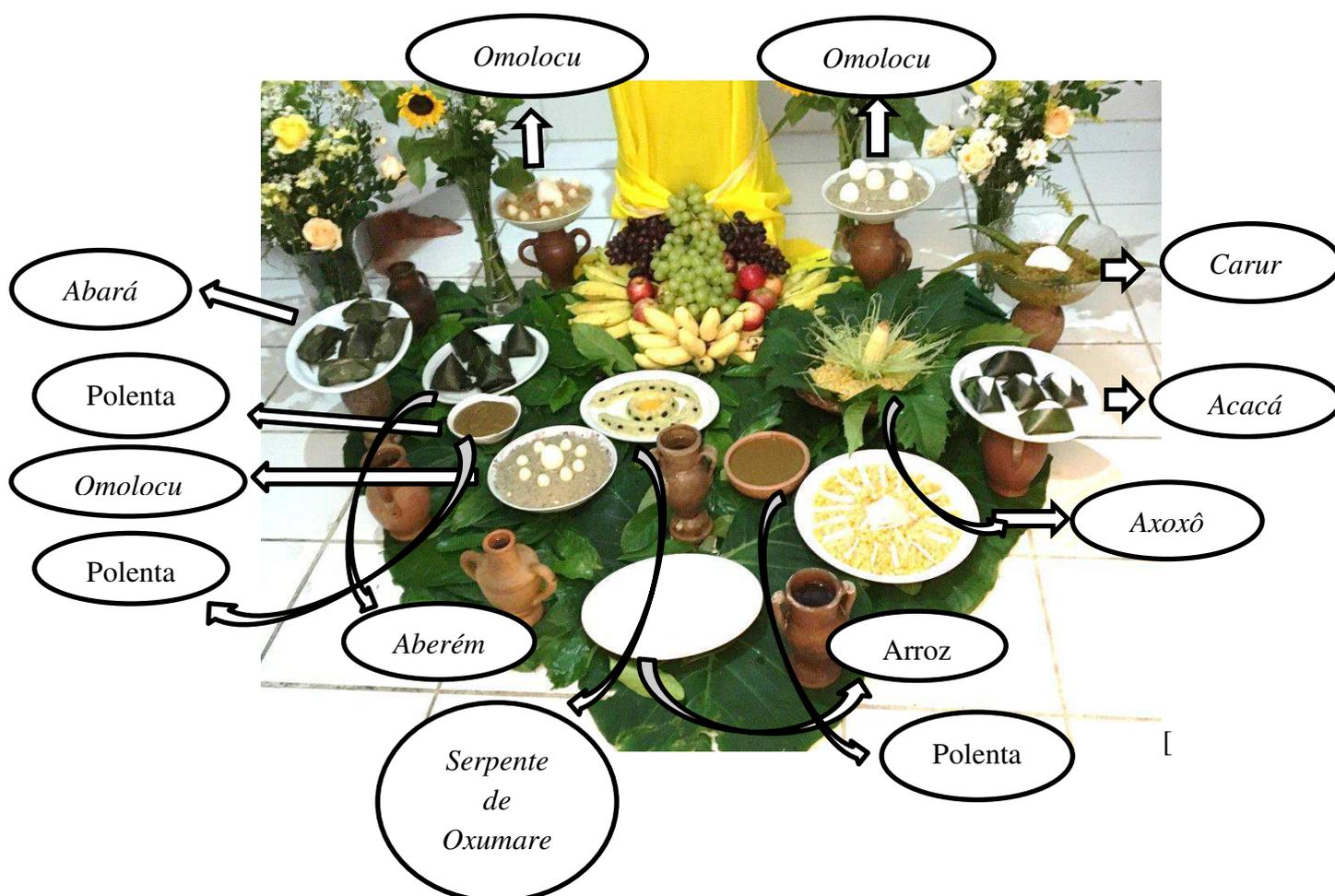


Fonte: Acervo da pesquisadora.

Na imagem, um corte foi realizado em preservação do sagrado. Uma coluna coberta com tecido amarelo, representatividade de cor do *Orixá Oxum*, que apresenta em seu simbolismo a riqueza que tem o poder de atribuir, sustenta em sua base a cesta preparada por Mãe Chaguinha. Flores no interior da cesta e em vasos que circulam a cabeceira do coração, executado com as folhas de taioba, também na cor da representatividade do *Orixá*. Em destaque, os girassóis, que têm em seu simbolismo a felicidade. Quartas com água circulam todo o coração, a água é o princípio da vida e a personificação do feminino, da purificação e da fertilidade no candomblé.

Para uma compreensão das alimentações votivas, elaboramos o gráfico a seguir:

Gráfico 02: Mesa de *Oxum*: nomenclatura dos alimentos



Fonte: Imagem, acervo da pesquisadora. Gráfico, elaborado pela pesquisadora.

Na imagem, nomeamos os diversos alimentos ofertados. Nos pés da coluna, frutas, alimentos doados pela generosa Natureza, representatividade de vida-fartura. Pertencente ao *Orixá Oxum*, o *Omolocum*, feijão fradinho cozido e refogado com cebola ralada e camarão defumado no azeite doce ou azeite de dendê, é visto em três formas de simbolismos no número de ovos colocados. A polenta, à base de milho, e o *aberém*, massa de farinha de milho branco com açúcar, assado no vapor, são outros dos seus pratos. O *caruru*, quiabo cortado em cruz, refogado no azeite de dendê com uma cebola ralada, camarão seco e castanha de caju, pertence à *Ibeji* e deve ser sempre servido em formas redondas. O *axoxô* é de *Oxóssi*, milho amarelo cozido e côco ralado adornado com tiras desse fruto, sobre o simbolismo de um dos pratos, falaremos posteriormente. A *serpente de Oxumarê*, batata doce cozida e amassada, moldada na forma de uma serpente, o próprio nome revela seu dignitário. O arroz sempre cozido é alimento oferecido ao *Orixá* da criação, *Oxalá*. O *abará*, massa de feijão fradinho com camarão defumado enrolado na folha de bananeira e cozida no vapor, é iguaria ofertada a *Oyá*. Por fim, o *acaçá*, símbolo da vida, massa de farinha de milho branca cozida e enrolada na folha de bananeira, é ofertado para todos os *Orixás*.

Ainda sobre esta tarde de saberes, de ensino/aprendizado, uma conversa no espaço da cozinha com *Ekede* Ismênia, foi entabulada na cozinha do *Ilê*, onde os neófitos foram chegando devagarinho e o conhecimento, mais uma vez, fez presença. Sentada em uma cadeira, aguardando o cozimento do milho amarelo para o *axoxô* de *Oxóssi*, ela se pôs a contar histórias de sua trajetória de vida.

Em meu tempo tudo era feito no silêncio, *iaô* nos rodeava prestando atenção, observando tudo. Os mais velhos não diziam o que era ou deixava de ser, só com o tempo você adquiria este conhecimento. São tantos detalhes e significados de um prato que, atualmente, muitos fazem sem sequer saber por que fazem.

Ekede seguiu contando: “Veja este tipo de *axoxô* para *Oxóssi* [...]”. Neste momento, alguns se aproximaram, se postando ao nosso lado para ouvirem: “[...] o milho amarelo é alimento consagrado ao *Orixá Oxóssi*, significa a fartura, e a palha do milho desfiada é o equilíbrio e referência a todos os *Orixás* dos filhos iniciados na casa a este *Orixá*”, explicou ela, desfiando a palha e, em seguida, ornamentando o prato.

Imagem 41: *Axoxô*: Palha de Milho sendo desfiada



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 42: *Axoxô*: prato adornado



Fonte: Acervo da pesquisadora.

As imagens se referem a ensinamentos na efetivação do alimento oferecido ao *Orixá Oxóssi*. Em um primeiro momento, a *Ekede* em seus ensinamentos explica como é feito o

procedimento do adorno. A palha é desfiada da base para cima, horizontal, sentido de crescimento e equilíbrio, por meio de um garfo. No segundo momento, o prato adornado com folhas de obizeiro, tendo o milho cozido com côco ralado e sobre eles a espiga adornando o centro do prato, como já dito, a espiga e as palhas são a representatividade dos *Orixás* dos filhos da casa.

Sobre a prática do silêncio no ensino/aprendizado no *Ilê*, presenciamos no ano de 2017 outro momento ímpar, também nas festividades ao *Orixá* da casa. *Ekede* Goreti pediu a *Iyá Egbé Alyne* para cortar os quiabos para o *amalá*. O *amalá* é uma comida dedicada ao *Orixá Xangô*. É um alimento feito com quiabos cortados em tiras, temperado com camarão, cebola ralada, pimenta e azeite de dendê cozido com pedaços de carne dentro. “Os quiabos são cortados entre rezas e agradecimentos por mais aquela celebração com a comida que será compartilhada por toda a comunidade e visitantes” (MACHADO, 2006, p. 41).

De posse do material necessário, a neófita se dirigiu ao salão e, sentada em uma cadeira, se pôs a dialogar com os presentes no local enquanto executava a tarefa. A *Ekede*, observando o ocorrido, foi até o salão e lhe chamou a atenção, explicando que comida de *Orixá* exigia procedimentos a serem feitos. Mandou que pegasse uma esteira e colocasse no chão em direção ao *axé* plantado, sentasse nela e que acendesse uma vela, fazendo tudo em silêncio. E complementou: “Converse com o *Orixá* agradecendo tudo de bom em sua vida e na vida de sua família de *axé* e, se tiver algo a pedir a ele, esta é a hora”.

A neófita assim procedeu e, ao término do trabalho, se dirigiu até a cozinha entregando os quiabos cortados em tiras para a *Ekede*, se afastando em seguida. De posse da panela, a *Ekede* se virou e chamou novamente *Iyá Egbé Alyne* e lhe pediu *agô*, exatamente por não ter lhe passado um conhecimento. Em seguida, explicou que as tiras são cortadas bem fininhas e mandou que ela pegasse um quiabo para poder lhe ensinar o procedimento correto, ao que foi respondida: “*Ekede*, todos os quiabos já foram utilizados, só tem os doze separados para adornar.” Olhando em direção aos quiabos separados a *Ekede* pediu: “Conte novamente”. Ao término da contagem, *Iyá Egbé* olhou para ela e exclamou: “Mãe, tem treze quiabos!” A *Ekede* sorriu dizendo: “Você está vendo como são os caminhos do *Orixá*?” E completou: “*Xangô* aceitou o seu corte dos quiabos porque não tinha sido lhe ensinado, mas na hora que você separou os quiabos fez com que errasse o número deles para que pudesse aprender o modo correto do corte do quiabo”.

Imagem 43: Momento do ensinamento do corte dos quiabos



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Na imagem, podemos observar as tiras grossas cortadas para o *amalá* em panelas próprias para este ato. As mãos da *Ekede* revelam o modo de posicionar o quiabo e a direção do corte a ser feito, sempre da ponta para a cabeça. Interessante observar o brilho das panelas, sempre areadas e polidas no terreiro estudado, uma amostra do cuidado com os utensílios da cozinha no preparo do alimento. No canto esquerdo da ilustração os doze quiabos separados para adornar a iguaria.

A presença no terreiro, as conversas e observações no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé* nos levaram, além das práticas educativas já citadas, a perceber que as vestimentas englobam uma educação que passa além do sentido “de cobrir o corpo”, a veste é parte de um ritual, parte da comunidade e tem um sentido de pertença de uma sociedade. Citamos como exemplo “o vestir branco”, na sexta feira em que os adeptos da religiosidade usam em reverência a *Oxalá*.

Os trajes com uma iconografia própria, na textura dos tecidos, um tecido diferente e vários tipos de rendas para cada etapa paga; nas contas múltiplas e coloridas que envolvem o pescoço do neófito; nas cores que ganham vida junto ao branco primordial dialogando com as cores dos *Orixás*, nos *ojás* enrolados sobre a cabeça em belos torços, elas constroem uma identidade no universo afro-religioso: “Meu torso é minha identidade no *axé*” (*EKEDE GORETI*).

Compondo complexos códigos culturais, as vestimentas e adereços na estética plástica do candomblé apresentam fontes diversas em que tudo tem razão de ser, afirmando e fortalecendo seus adeptos nas comunidades que estão inseridos.

[...] o traje propicia a coesão do grupo social na medida em que constitui um código compartilhado. Pois a indumentária, como a linguagem, é um meio de comunicação, elemento fundamental para construção das relações sociais. (SCOREL, 2002, p. 02).

A indumentária em um terreiro tem organização específica, expressando os graus hierárquicos de uma casa:

Os trajes para *abians* mulheres, se forem de *iabas*, *Orixás* femininos é razão branca lisa, saia simples, sem cóis, com pouca roda, no máximo um biquinho de renda embaixo e o calção, uma calça folgada usada por baixo da saia até a altura dos tornozelos, um *camisu*³¹ com tacho e naco³², e pano de cabeça, tudo branquinho. A roupa de um *abian* masculino é composta de um calção e um *camisu* sem tacho e naco, masculino branco, fechado, tudo liso. Se for *iaô*, ela vai ter saia um pouco mais rodada, com uma saia de goma e uma quebra goma, o pano da costa com um laço no peito se for de *iaba*, se for de *aboró*, uma gravatinha e sempre descalça. Em algumas casas, o estampado na saia para o *iaô* é aberto aos três anos de etapas pagas. O *iaô* usa isto tudo até pagar os sete anos. Em algumas casas tradicionais, nas saias dos *iaôs* são colocados bicos de cambraia e fitas, e o ano de iniciada no santo é contado pelas fitas que ornamentam. O traje da mãe de santo já é diferente, a ela são permitidos tecidos finos, ricos bordados, rendas e enfeites, várias saias de goma, uma quebra goma, *camisu*, bata, pano da costa e pano de cabeça, sapato de salto ou rasteira, o laço ou a gravatinha são abolidos. A *ebome* e o cargo usam os mesmos trajes da mãe de santo, mas em algumas casas ela não usa bata. A *Ekede* usa uma saia quebrada, bata e *camisu*, pano de cabeça ou vestidinho abaixo do joelho. Têm casas que não admitem *Ekedes* de rodeiro, e o mais importante, uma toalha da costa que é a toalha que enxuga o suor do rosto do *Orixá* e acorda os *Orixás*, de preferência branca. Os *ogãs* usam calça e camisa, em algumas casas eles usam ternos, em outras *eketes*. Os mais velhos dizem que a roda da saia é o círculo da vida da pessoa, por isso, a roda na saia é para dar movimento à vida. (EKEDE GORETI).

A descrição da organização das vestimentas pela nossa entrevistada aponta a dimensão dos processos de comunicação e transmissão de valores simbólicos e identitários na comunidade estudada, em que insígnias comunicadoras e uma hierarquia são fatores dominantes nas vestimentas no cotidiano do terreiro. Nos espaços de terreiro, o sagrado se

³¹ *Camisu* é uma blusa, geralmente branca, fechada com decote canoa e mangas. Em algumas casas chegam à altura do quadril, em outras ao chegar à cintura se abre numa roda até a panturrilha. Para os homens segue modelo de camisa normal, fechada na frente e o comprimento são normais.

³² Tacho e Naco são recortes específicos feitos no *camisu* na altura dos ombros e nas axilas.

manifesta como uma celebração dos sentidos humanos, atribuindo significados às formas. A roda da saia é o círculo da vida e as cores, o branco nas indumentárias, refletindo elementos simbólicos que são fundamentais nas religiões afro-brasileiras.

Cada membro do terreiro se veste de acordo com a hierarquia estruturada, em uma divisão de funções representativas do *abianato* até a senioridade. As cerimônias festivas são as ocasiões nas quais a linguagem simbólica da vestimenta se manifesta amplamente, havendo um cuidado da parte de algumas lideranças em relação a isto. O belo e o simbolismo, expressos em cada roupa, se tornam aparentes e perceptíveis, refletindo uma cultura que precisa estar em perfeita harmonia para uma legitimidade do terreiro, mantendo viva a memória e a tradição da religião.

O *torso*, para além de enfeitar a cabeça das mulheres, tem a finalidade litúrgica de cobrir e proteger o *ori*, local sagrado, onde se localiza a fonte de energia vital da divindade em que foi iniciada. Para os *iaôs* eles são simples, geralmente, brancos com uma simples roda na cabeça. Já as *Iyalorixás*, *cargos* e *ebomes*, possuem o direito de usar mais elaborados, com várias rodas na cabeça, tecidos finos e coloridos. Na simbologia dos *torsos* o uso de *abas* é sinal de senioridade, sendo que uma *aba* se refere a santo *aboró*, homem, e duas, santa *iaba*, mulher. Vale ressaltar que em uma roda, um *torso* de um cargo, *ebome* ou *Ekede*, não deve ser mais alto que o da líder do terreiro.

O pano da costa é outro elemento indispensável no traje das baianas, como são chamadas por alguns adeptos. “Eu sempre levo uma roupa de baiana quando viajo para eventos da religiosidade” (*EKEDE GORETI*), pois essa carrega em sua representatividade, a função de proteger o útero da mulher e os seios, órgãos que geram a vida. Também tem caráter litúrgico, por ocasião de *Orixá iaba* virar em uma cerimônia ritualística ou festiva, ele é amarrado no peito seguido de um laço, se for de *Orixá oboró* ele é amarrado nos ombros.

Imagem 44: Vestimenta: *Iyalorixá* Mãe Chaguinha



Fonte: Acervo Goreti Silva.

Nesta imagem, Mãe Chaguinha veste o traje básico de uma *Iyalorixá*. Tecido bordado em richelieu, ela se apresenta com uma saia rodada e armada por anáguas de goma e quebra goma, no peito o pano da costa que cobre os órgãos que geram vida, como já explicitado. Atentemos para o *camisu* que aparece sob as mangas da bata. No colo, as contas de seu *Orixá*, uma representativa do seu poder. Na cabeça, o torso com várias voltas e duas abas, também denominadas borboletas ou orelhas, representativas de santo *iaba*. Nos pés, um sapatinho baixo na cor prata. O espaço é o salão principal do *Ilê Ayrá Igbonã*, cujo líder espiritual é seu irmão no *Orixá*.

Imagem 45: Vestimenta: *Ekede suspensa*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Na imagem, a *Ekede suspensa Beatriz*, bisneta de Mãe Chaguinha, suspensa pelo patrono da casa, o *Orixá Oxum*. Sua vestimenta é o padrão utilizado para crianças no terreiro estudado. Camisu, pano da costa com biquinho de renda adornando e torso. As cores das contas usadas pertencem à *Orunmilá*, a colorida, e *Iemanjá*, a branca. “Todas as crianças pertencem a *Iemanjá*, sendo entregue aos seus *Orixás* aos sete anos de idade, a não ser que elas sejam iniciadas antes, até os sete anos o *Ori* está sendo moldado, por isto, é *Iemanjá* quem cuida” (EKEDE GORETI).

Ainda sobre as vestimentas no terreiro, todo *iaô*, ao entrar para uma iniciação, carrega um enxoval. Nesse sentido, o terreiro estudado segue os ritos executados nas casas tradicionais:

O *iaô* quando vai se recolher ele tem que ter o seu enxoval, ele compra o *mocó*, que é uma bolsa de palha, e nessa bolsa de palha são colocadas todas as roupas que são as rações, são os *shokotos*, o *singue*³³, o *camisu* e as saias, enfim, todo o enxoval dele que o acompanhará nesta jornada. Neste enxoval ainda vão as contas abertas, que são contas de sete fios do *eledá*, do *juntó*, e

³³ *Singue* é uma faixa de pano branca usada para cobrir os seios. No *roncó* as mulheres não usam soutien.

do *rumbó*, o *quelê*, *contra egum*, *umbigueira*, o *mokan*, no caso de ser rodante. Quando o *iaô* vai se recolher é cantado o *bolonam*, e ele entra no *roncó* carregando sua esteira e este enxoval, isto se não estiver bolado, para ele saber o peso da responsabilidade dele daí para frente. (EKEDE GORETI).

Diante do relato, entendemos que na entrada para uma iniciação, o enxoval de um *iaô* tem em sua representatividade um elo pessoal formativo e intransferível. Como toda trajetória de um adepto que se inicia no *candomblé*, ele é executado sempre com um caráter representativo, no caso citado no relato, o *mocó* e a esteira revelam o peso da responsabilidade em relação à casa e ao *Orixá*. No ato de *bolonam*, cantigas do *Orixá* do neófito são executadas, e a que o *Orixá* entrar em transe será significativa para o futuro *iaô*, devendo sempre, ao ser executada, o *Orixá* responder. A lista do material citado, geralmente, é passada por um cargo no *Ilê Axé Omilodé*, sendo que alguns elementos são definidos pelo jogo de búzios. O *quelê*, símbolo existencial do neófito, acompanha sua iniciação até o seu *axexê*, e é confeccionado pela mãe de santo.

As vestimentas para o *iaô* na casa estudada são todas confeccionadas na casa de *axé*: “É a *Ekede Goreti* quem faz as nossas rações. Ela tem um carinho especial pra fazer a roupa” (IYÁ EGBÉ ALYNE). No entanto, a roupa que o neófito usará em sua iniciação possui detalhes que são feitos pelas mãos de Mãe Chaguinha. “A mãe de santo é quem costura a ração de *Agô*, por ter algumas particularidades, então a mãe de santo faz na mão. Este cuidado na casa quem faz é ela” (IYÁ EGBÉ ALYNE). Ainda sobre a confecção das indumentárias, de acordo com os dotes e sensibilidades artísticas do neófito, após sua iniciação, ele poderá auxiliar na preparação das roupas e adereços, assim como nas paramentas dos *Orixás*: “As paramentas dos *Orixás*, muitas vezes, é feita por nós” (EKEDE GORETI).

Imagem 46: Costuras no Axé



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Na imagem, o momento de confecção de uma saia para um neófito na casa. Observemos que a barra da saia leva o número de fitas que correspondem ao ano iniciático do neófito. Na mesa da máquina, vários tecidos de renda fina que, já cortados, aguardam para serem confeccionados. Na parede ao fundo simbologias da religiosidade.

O ensino/aprendizado das vestimentas vai além das costuras e modos de suas representatividades no terreiro estudado. Os cuidados para com elas também se apresentam em seu cotidiano:

Na casa de *axé* sempre vai se ter um aprendizado, tudo está sendo um aprendizado na minha vida. As questões das roupas, aprendemos como prepará-las, o que elas devem ter, e até mesmo como lavar. A *Ekede* Goreti e a *Ekede* Sandra me ensinaram como botar uma goma, que devemos lavar com sabão de pedra, deixar para quarar como se fazia antigamente, depois enxáguar, preparar a goma e o anil, depois a colocar neste preparado para depois se estender, se abrindo as roupas de goma para melhor passar. As roupas não devem ficar no varal à noite. São nesses singelos e simples ensinamentos que a gente vê a grandiosidade da nossa religião, muitas vezes a complexidade desses ensinamentos que me ensinam, que a cada dia eu vou galgando um degrau dentro da minha casa de *axé*, com meus mais velhos. (IYÁ EGBÉ ALYNE).

Para nossa interlocutora, o aprendizado adquirido diante dos mais velhos se torna importante e grandioso para a condição de ser, pertencer e participar, em sua comunidade, sendo adquirido e aprimorado com o tempo. O ensino/aprendizado dos cuidados com as vestimentas no terreiro apontam para uma volta ao passado na condução dos afazeres. Fazendo um paralelo do universo cultural do terreiro com o mundo na atualidade, a tecnologia na sociedade contemporânea conta com máquinas de lavar, sabões em pó com alvejantes e até mesmo gomas prontas sendo vendidas em comércio, que no cotidiano de um terreiro são coisas ignoradas diante de uma cultura simbólica, como os atos de quarar a roupa ao sol e não deixar a roupa no varal à noite, pois nesse período o varal é morada de *Egum*.

As vestimentas exigem um cuidado intenso no terreiro estudado. Por ocasião das festividades essas vestimentas tomam um cuidado maior. Sempre aos cuidados de *Ekede Goreti* e *Ekede Sandra*, que selecionam outro número de pessoas para ajudar, elas compõem a beleza e a estética do terreiro.

Imagem 47: Vestimentas previamente organizadas para uma festividade



Fonte: Acervo da pesquisadora.

A imagem apresenta os cuidados que precedem uma cerimônia festiva no terreiro estudado, após todos os cuidados descritos pela nossa interlocutora, os trajes são passados, alinhados em cabides e dispostos em um arame. Da direita para esquerda os *ojás*, pano de cabeça, também com gomas em suas extremidades para moldar as borboletas, as saias de goma, quebra goma e, por fim, as saias principais.

Em relação às saias bem rodadas e engomadas elas têm um fundamento próprio, em casas tradicionais a goma utilizada é o amido de milho, apreendido do cozimento do milho branco, comida votiva de *Oxalá*, o senhor da criação. Esta água do cozimento é apurada para aquisição do formato da goma. Aos neófitos é ensinado que o uso de goma nestes moldes tem em seu simbolismo a representatividade do *axé* ancestral masculino e feminino. As saias de goma, geralmente, são em número de três ou mais, e como todos os elementos utilizados no cotidiano de um terreiro, carregam um simbolismo próprio, no caso das saias de goma, o rodar do *iaô* sobre si, o som que emerge deste movimento representa as águas de *Oxum*, *Nanã*, *Iemanjá* e os ventos de *Oyá*. E ainda, quando o *Orixá Oyá* vira em uma festividade, as rodas das saias engomadas têm em seu simbolismo, além do som dos ventos, ao rodarem para a direita, invocam o poder ancestral masculino; e se para a esquerda, o poder ancestral feminino.

Outros elementos simbólicos com fundamentos específicos são os fios de contas, consideradas as joias do *axé*, possuindo dimensões estéticas e litúrgicas com funções que demarcam hierarquias e identificam a divindade de cada filho de santo.

Segundo Lody (2010, p. 59):

O fio-de-contas é um emblema social e religioso que marca um compromisso ético e cultural entre o homem e o santo. É um objeto de uso cotidiano, público, situando o indivíduo na sociedade do terreiro. Há critérios que compõem os textos visuais dos fios-de-contas proporcionando identificação dos santos, papéis sociais, rituais de passagem – o *quelê* – ou ainda fios de contas mais sofisticados que, além de identificar o indivíduo, sua atuação no terreiro, ainda identifica o tipo de nação, ora por cor, ora por emblemas, como é o caso do runjeje ou runjebe para os *Jejes*.

Na execução destes fios há um aprendizado para os adeptos da religiosidade: “É importante que a gente saiba a forma de preparar elas, sua conta de *Orixá* não é para estar exposta, para você se exhibir, mas que ela seja sagrada para você” (MÃE CHAGUINHA). Ganham um caráter litúrgico que se complementam por algumas etapas de sacralização, dentre elas, a lavagem de contas, realizada com ervas litúrgicas do *Orixá* ao qual pertence o neófito.

Por ocasião de nossa primeira entrevista com Mãe Chaguinha, enquanto conversávamos, ela confeccionava um fio de conta. Respondendo aos nossos questionamentos, ela ia pacientemente colocando as contas no fio. Na mesa ao lado, contas azuis, pequenas arruelas de ferro e firmas africanas. Em dado momento, ela interrompe nossa conversa, conta o número de contas enfiadas, olha para nós e vira nossa conversa, dizendo:

Fazer uma conta, minha filha, tem que ter conhecimento, uma conta bem feita tem que ser rezada, lavada com ervas, tem que conversar com o *Orixá* pra quem a gente está fazendo a conta. As cores, minha filha, são do *Orixá* que você vai fazer, essa é azul, de *Ogum*. Está vendo estas pecinhas? São de ferro, o ferro é de *Ogum*, então, elas não estão aqui só para enfeitar não, elas estão aqui para ligar o filho de *Ogum* ao seu elemento, o ferro. Quando ele precisar de ajuda ou estiver em um perigo, é no ferro que *Ogum* vai agir, livrando ele do perigo e atraindo coisas boas, ajudando. Então, precisamos preservar nossas contas e saber o porquê da gente usar. (MÃE CHAGUINHA).

A partir da fala da *Iyalorixá*, compreendemos que a construção de um fio de conta, ou montar uma conta, como dizem os adeptos da religiosidade, possui um caráter ritualístico imbuído de uma linguagem simbólica, não somente pela identidade do *Orixá* presente nas cores das contas, mas pelo *axé* que determinados elementos pertencentes a ele são conduzidos. Sendo assim, as contas abrangem uma função ritual junto ao território do adorno corporal, transcendendo uma função utilitária, passando a ser parte do neófito, exercendo um significado cultural e sagrado (LODY, 2010).

Os primeiros fios de conta do *abian* são simples, sem firmas. Já o *iaô* recebe o direito de ter uma firma fechando suas contas. Os fios de contas mais exuberantes delineiam-se após a senioridade e às vinculações, cargos no terreiro. Enquanto que, para um leigo no candomblé, os fios de contas são belos adornos. Para o iniciado na cultura do candomblé, trata-se de um simbolismo que pode ser lido e, conseqüentemente, possibilita identificar a trajetória do sujeito no candomblé. São insígnias para os corpos inseridos no contexto do candomblé. De acordo com Lody (2010, p. 65): “Há um forte sentido de unidade e de preservação da memória do terreiro, principalmente do *axé*, quando os fios-de-contas são distribuídos, redistribuídos, reincorporados aos símbolos que são peças da joalheria ritual religiosa”.

3.4 O ensino/aprendizado transpassando os muros do *Ilê Axé Omilodé*

*“A sapiência só pode ser encontrada nas experiências.”
(Mãe Stella de Oxóssi).*

Ao iniciar este subtópico, acredito ser fundamental retornar aquilo que foi abordado no segundo capítulo sobre os Tambores da Paz e as ações do Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyalodé*. Creio ser relevante trazer novamente essas questões, tomando-as como ponto de partida no intuito de considerar os processos de ensino/educação para além dos muros do

terreiro, local onde, em se tratando dos saberes e do respectivo ensino/aprendizado, são constantemente silenciados e invisibilizados. Assim, nossa expectativa primeira é a da prática cidadã, do respeito ao outro e à diversidade étnico cultural dentro de um conceito de Liberdade e de Direitos que buscam juntos atenuar os conflitos étnicos culturais e as desigualdades sociais (MUNANGA, 2005).

A forma de educar, as informações repassadas e os papéis sociais dos sujeitos envolvidos com os Tambores da Paz, assim como nos conselhos, nas conferências, seminários, rodas de diálogos e palestras nas escolas, são determinados pelas práticas culturais do grupo no qual estão inseridos os terreiros de candomblé.

O processo de transmissão dos saberes, através dos Tambores da Paz, que faz parte da cultura e memória da religião e de seus membros, ganha as ruas de Mangabeira a partir do toque dos atabaques, das cantigas entoadas e dos ritos realizados em diversos momentos. A população presente tem nesses momentos ensinamentos de uma cosmologia africana presente na identidade cultural do povo brasileiro. Nesse sentido, o evento se justifica em seu propósito de uma releitura e valorização da cultura afro-brasileira, no dia a ela consagrado por lei no estado, e suas diversas formas de ensinar, de se praticar um processo de ensino/aprendizado por meio do trânsito dos conhecimentos repassados, perpetuando crenças e reforçando resistências contra todos aqueles que os oprimem.

Imagem 48: Grupo de Tambores do *Ilê Axé Omilodé*



Fonte: Acervo Kleide Teixeira.

Imagem 49: Rito simbólico da água



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 50: Rito simbólico do Paó



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Imagem 51: Rito do *Atim*

Fonte: Acervo da pesquisadora.

Em um primeiro momento, o Grupo de Tambores do *Ilê Axé Omilodé*, chegando à Praça do Coqueiral. Na camisa dos rapazes a ilustração da logomarca do evento no ano de 2019, que foi amplamente divulgado nas redes sociais junto às atrações do evento. A sincronia dos movimentos revela-se nas baquetas ao alto na execução da cantiga. Os componentes do grupo são filhos de santo do terreiro estudado. As imagens 46, 47 e 48 apresentam ritos que são executados no cotidiano do terreiro, em várias ocasiões, durante o trajeto do cortejo do povo de santo até a Praça do Coqueiral.

Na imagem 49, Mãe Chaguinha, à frente do *Ilê*, faz os ritos para a saída do cortejo em direção à Praça do Coqueiral. Na mão esquerda ela tem uma quarta de louça branca de duas asas, representativa do *Orixá* patrono da casa, *Oxum* (quartas sem asa é representatividade de santo *aboró*), contendo um macerado de folhas especificamente elaborado para esta ocasião. Na mão direita leva ramos dessas ervas em seu natural e com elas vai espargindo o líquido na rua e em direção às flores que, após o evento, serão ofertadas à população presente na praça. Este ato também é feito, quando solicitado, pelos acompanhantes do cortejo e no povo que se acerca de sua pessoa. A água, como já dito, representa a fertilização da terra e da vida. Ao seu lado, a representação hierárquica da casa, a primeira *Ekede* da casa e a filha carnal, também *Iyalorixá*, que é seu braço direito na casa.

A imagem 50 acontece na primeira encruzilhada após a saída do cortejo. Um *alá* (pano) branco é estendido no chão e a *Iyalorixá* dá um *iká* prestando reverência a *Exu*, o senhor das encruzilhadas. Na imagem, o momento do *paó*, em que todos os filhos da casa e os estandartes se abaixam em respeito à mãe de santo e executam as batidas do *paó* junto a ela. Importante frisar que neste momento os tambores silenciam e voltam a serem tocados somente após a mãe de santo se levantar e dar continuidade à caminhada.

E na imagem 51, já na Praça do Coqueiral, com os diversos estandartes dos anos anteriores no chão, tendo ao centro o de 2019, vemos a quarta que ela levou em suas mãos durante todo o cortejo disposta sobre ele com os ramos de ervas em seu interior. A *Iyalorixá* sopra o *atim*, pó sagrado feito com vários tipos de favas e ervas que só ela detém o conhecimento, para que haja paz, harmonia e serenidade, condições necessárias para a permanência do ser humano na terra. As filhas da casa, neste momento, fazem a roda, dançando e saudando os *Orixás*.

A cultura dos afro-brasileiros, sendo assim, ganha espaços, revelando uma cosmologia africana, um entendimento de mundo dos homens, mulheres e o universo por eles vivenciados, sentidos e experienciados (BÂ, 1982). Todas essas práticas, ensinadas e executadas nas inter-relações do cotidiano do terreiro em suas vivências africanas, ao saírem para as ruas, preconizam uma articulação social que impede a marginalização e a exclusão dos adeptos desta religiosidade através de processos de interação social, objetivando uma cidadania plena a todos.

Na vida em sociedade, as pessoas se educam em seu cotidiano. É pela educação nas relações sociais que nós nos tornamos quem somos. Sendo assim, os Tambores da Paz educam a população para uma integração social, provocando mudanças nos sistemas que os sujeitos se movem (família, escolas e outros), gerando mudanças de atitude e respeito a uma cultura afro-brasileira.

Outra prática educativa para além dos muros do terreiro foi observada por nós durante a construção da dissertação. No mês de maio do referido ano, o terreiro recebeu a visita de alunos, em uma aula de campo, do curso de especialização em Ciências da Religião do Iesp, Instituto de Educação Superior da Paraíba. Acompanhados pela professora mestra, Vanuza Cavalcanti, e a professora mestra, Joelma Bianca Silva de Souza Mendonça. Uma tarde foi passada na companhia de Mãe Chaguinha e alguns cargos da casa, em que diversos assuntos foram debatidos e dúvidas foram sanadas em um ensino/aprendizado, resultando na fala da professora Bianca ao final do encontro, em um agradecimento pelo conhecimento adquirido naquela tarde.

Imagem 52: Aula de campo ministrada no *Ilê Axé Omilodé*



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Na imagem, o salão principal do terreiro, a *Iyalorixá* e os alunos. O momento reflete o diálogo travado com os alunos em uma roda de conversas em que a atenção se voltava à *Iyalorixá* que contava um *itan* a eles. Símbolos são vistos na parede e o alinhamento das cadeiras abaixo da cumeeira com a representatividade do *Orixá Oxóssi* é significativo, pois simbolicamente expressa a raiz do terreiro, como foi visto.

Entre as temáticas abordadas nesta aula de campo, organizada em uma roda de diálogo, destacamos: os *Orixás*, a nomenclatura utilizada no terreiro que os define, os aspectos que os envolvem, tais como região de domínio, *itans* e as cores em sua representatividade; os espaços sagrados de um terreiro e o acesso a eles; as simbologias presentes no terreiro e suas representatividades; a imolação dos animais, quais os cuidados para execução e porque este ato no culto ao *Orixá*; e, os cuidados com a natureza.

Em relação ao ensino/aprendizado, o tema dos espaços sagrados no terreiro foi um dos momentos marcantes do encontro. Um aluno, que durante a descrição de Mãe Chaguinha sobre o terreiro, as particularidades que envolvem cada espaço desse local e como se dá o acesso a eles, se interessou em conhecer os quartos de santo, questionando a mãe de santo: “Se eu quiser entrar ali, disse apontando para a localização dos quartos, então eu não posso? Não tem como entrar”? E a resposta foi suave e firme, como sempre a vemos nos seus ensinamentos: “Não! O que você aponta é um local que nem os iniciados com poucos anos entram”. Eles “Precisam aprender o significado de tudo que se encontra ali, e isto é feito

gradativamente, precisa se preparar para ali entrar, tomar seu banho de ervas, vestir o seu branco, e ao entrar novos atos terão que ser feitos”.

Nesse instante, ela perguntou qual era a religião dele, e ao afirmar ser evangélico, ela disse: “Você quando vai à sua igreja se prepara, toma seu banho, põe seu perfume, veste sua melhor roupa, pega sua bíblia com carinho, então, você se prepara para se encontrar com sua crença”. E seguiu: “Assim somos nós com nossos *Orixás*, nós nos preparamos para conversar com eles e têm lugares que, para ter acesso, precisa ter tempo dentro da vivência na nossa igreja, e aqui é uma igreja, é minha igreja, que pessoas que não se preparam não entram”.

Ainda sobre a aula de campo, sua identidade como religiosa expressada em palavras acompanhadas de uma atitude causou admiração, aprofundando o respeito dos alunos. O diálogo seguiu sendo travado sobre as vestimentas, torso e contas quando, em determinado momento ela disse: “Vocês podem me convidar para qualquer festa, exigir o traje que for, porque a gente não vai numa festa de roupa de baiana, mas meu filho, se eu não puder usar minhas contas, sem elas eu não vou”. Nesse momento, levantou suas contas e seguiu falando: “Sem isso aqui, eu estou sem minha identidade. Se você me disser, tome aqui um colar de ouro e me dê isto, eu lhe digo: Isto aqui eu não dou, porque é minha identidade”.

Imagem 53: Mãe Chaguinha , suas contas, uma identidade



Fonte: Acervo da pesquisadora.

A imagem revela o momento em que a *Iyalorixá* expressou, com palavras, uma identidade levantando na altura do rosto as contas em uma atitude de afirmação. Em suas

mãos, um brajá de búzios, simbologia da nobreza, sapiência, senioridade e uma conta representativa do *Orixá Oxum*, com firmas africanas douradas e amarelas.

Ao descrevermos uma tarde de ensinamentos e aprendizados, corremos o risco de que nossa memória possa falhar, pois foram muitos detalhes que os alunos adquiriram durante a aula de campo com Mãe Chaguinha. Entretanto, um aprendizado foi muito significativo para nós que somos adeptos da religiosidade, foi quando a professora mestra, Vanuza, *ebome* e filha do *Ilê Axé Opô Oyá Padá* Salvador-BA, nação Ketu, ao se despedir de mãe Chaguinha se ajoelhou em sua frente, em respeito ao seu *Orixá* e à sua senioridade, e lhe pediu a bênção, tomando sua mão e levando-a aos lábios. A senhora retribuiu-lhe a bênção e disse: “Em nosso *Ilê* a bênção é assim, minha filha”. Tomando suas mãos fez os seguintes movimentos: levou as duas mãos até a altura da cabeça e rodou no sentido anti-horário, em seguida, foi até as costas, primeiro ao lado direito e depois ao lado esquerdo, voltando as mãos à frente do corpo, conduzindo, desta vez, ao lado esquerdo, depois ao lado direito e, em seguida, levou suas mãos até os lábios da *ebome* para que fossem beijadas. Esta forma de bênção foi muito vista por esta pesquisadora na nação Angola e novamente revela o hibridismo no terreiro estudado..

As práticas educativas do *Ilê Axé Omilodé* ganham visibilidade nas diversas participações do grupo de mulheres de terreiro *Iyalodé* em órgãos institucionais, conselhos municipais e estaduais da Paraíba, na presença de sua representatividade em reuniões desses órgãos. É fato que nas relações interpessoais entre os diversos representantes de instituições que ocupam cadeiras nesses espaços, as práticas educativas realizadas no interior dessas são amplamente discutidas, ganhando visibilidade entre seus membros por terem papéis diferentes e manterem a igualdade de direitos.

Nesse processo coletivo, os Conselhos nos quais o grupo tem cadeiras representativas, são lugares privilegiados e decisivos de tomada de ações voltadas para a educação, saúde, promoção da igualdade racial e mulheres no terreiro. Essa participação se torna uma experiência educativa, em que a representatividade do grupo nos espaços de poder adquire uma formação humana continuada tanto como pessoas de terreiro quanto como cidadãos/sujeitos, enriquecendo-os.

São comuns os diversos conselheiros se interessarem por essas práticas educativas, levantando pontos de exclamação e interrogação, muitas vezes, sobre o modo de seus procedimentos, afirmando que as mulheres de terreiro, ao levarem para os espaços de poder suas pautas, descortinam os diversos âmbitos em que ações de políticas públicas são necessárias para uma sustentabilidade da cultura afro-brasileira. Os diversos eixos contidos no

Plano Nacional de Desenvolvimento e Sustentabilidade dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana Terreiro norteiam os atos de reivindicação e fiscalização das políticas nestes espaços de poder.

Nesse sentido, a participação do Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyalodé* nos espaços de poder, conselhos e conferências, em seminários e encontros nacionais, possibilita uma releitura das práticas educativas para dentro dos espaços aos quais ocupa. Compreendemos que as práticas educativas no terreiro são invisíveis na sociedade, porque só participam desta prática os adeptos da religiosidade, mas ao saírem dos terreiros, elas demonstram que não são excludentes. Vale ressaltar que para participação nesses espaços de poder, os membros de uma *egbé* recebem orientações dos seus líderes de como se conduzirem perante o meio, evidenciando a preservação do sagrado.

A memória nos remete a um evento no Espaço Cultural, por ocasião da data alusiva ao dia da mulher, 8 de março, no ano de 2010, em que o governo do estado da Paraíba, na pessoa da secretária do Desenvolvimento Humano, Doraci Vieira, chamou mulheres de vários segmentos sociais e lançou a ideia de um desfile de modas enfocando as mulheres negras e a diversidade étnico cultural destas, o que prontamente foi aceito pelas presentes. Neste sentido, para realização do desfile, mulheres de terreiro foram convidadas a serem as protagonistas deste evento, no qual, indumentárias lindíssimas de terreiro desfilaram pela passarela naquele ano, chamando a atenção da sociedade presente no Espaço Cultural. Neste evento, o Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyalodé* foi peça chave para a realização, seus membros, desfilando, levaram para a passarela toda uma história das vestimentas utilizadas no cotidiano de um terreiro, realizando uma educação social étnico racial sobre a performance da mulher de terreiro em seu cotidiano.

Imagem 54: Mulheres de Terreiro no Desfile Étnico-Racial organizado pelo estado da Paraíba em 2010



Fonte: Acervo Goreti Silva.

Na imagem, as *Iyalorixás* Gisele de *Oyá* (ao meio), Jackeline de *Oxum* (à esquerda) e *Ekede* Goreti de *Oyá*, componentes do Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyalodé*, na passarela com trajes usados em cerimônias festivas em seus terreiros. O pano da costa nos ombros da *Ekede* é representativo da sua função em um Terreiro de Candomblé. Na mão esquerda das *Iyalorixás*, assinaladas por nós, os *adjás* branco e amarelo, símbolo de poder no culto. As cores das vestimentas carregam a representatividade dos *Orixás* aos quais pertencem as *Iyalorixás*, *Oyá* e *Oxum* e na de *Ekede* Goreti, a cor é representatividade do *Orixá* que ela serve, *Oxum*. As orelhas no torso são carregadas pela *Iyalorixá* mais velha. Ao fundo, uma faixa com a logo do governo do Estado da Paraíba. O Espaço Cultural apresenta uma presença maciça da população, como podemos observar no público presente.

Paralelo ao desfile, uma feira objetivando a economia solidária aconteceu, com trabalhos artesanais realizados por mulheres, colocados à venda para a população presente. Com um *stand* voltado para a economia solidária nos terreiros, vários objetos simbólicos foram expostos, tais como: máscaras, fios de conta, roupas e *alakas*, entre outros, que proporcionaram durante as vendas, ensinamentos apresentados sobre a simbologia dos objetos em um terreiro. A nossa memória avivada destes momentos recordou-se que durante a venda de uma máscara africana por uma professora do Ensino Médio de escola estadual, após o conhecimento adquirido do seu simbolismo, comprou-a com o intuito de organizar uma aula

sobre os saberes e simbologias existentes no continente africano e presentes nos terreiros de candomblé.

Refletir acerca desses acontecimentos diz respeito a reconhecer que ações realizadas pelo Estado, tais como esta, rompem com o silenciamento e a invisibilização dos saberes ancestrais mobilizados nos espaços de terreiro, proporcionando uma educação social em que práticas educativas levam, em uma pedagogia própria, a um reconhecimento dos terreiros como espaços de construção e articulação desses saberes ancestrais, imbuídos de significados dos deuses que os compõem.

Aliás, a escola é outro campo ao qual o Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyalodé* leva os saberes e o ensino/aprendizado, como, por exemplo, quando os seus membros são requisitados por diretores desses estabelecimentos para palestras e oficinas a alunos de Ensino Fundamental e Médio, no mês da Consciência Negra, novembro, e na data alusiva ao dia nacional contra a intolerância religiosa, em janeiro.

Se apresentando sempre com algumas de suas indumentárias, torço e fios de contas, os membros do grupo desenvolvem uma temática de conscientização das religiões de matriz africana, constituindo um histórico da diáspora negra, da cultura dos negros escravizados e o legado deixado por eles na alimentação, na música e em sua religião.

Quebrando tabus nos diálogos travados com os alunos, as práticas educativas evidenciam a cosmovisão africana em que, debates são realizados no intuito de revelar a estes estudantes a necessidade de preservação da diversidade religiosa como forma de garantir o caráter laico do Estado brasileiro, assim como, que são seus deveres como cidadãos brasileiros, manter uma neutralidade em relação às manifestações religiosas da população brasileira, estimulando o respeito à liberdade de religião, que é um dos princípios constitucionais do país. As questões colocadas são de grande relevância, dado o contexto de intolerância religiosa e racismo religioso presente nas escolas públicas, que afeta o bem-estar e a aprendizagem dos estudantes.

As práticas educativas realizadas para além dos muros do terreiro, desde que não exponham o sagrado dessa religiosidade, se coadunam à sociedade contemporânea e se tornam significativas para que possamos pensar em uma justiça global para esses povos e suas cosmologias, que durante sua trajetória foram silenciados e excluídos.

Inclusive, no que diz respeito à cognição, essas práticas educativas corroboram na quebra do preconceito em relação a elas, uma vez que a forma de pensar de uma população pode determinar o controle de sua forma de agir. Se não houver uma democracia de pensamento e visão de mundo da cosmologia africana existente no cotidiano de um terreiro,

não é possível haver democracia política. Nesse sentido, essas práticas, em contexto nacional e até mesmo internacional pelos membros desta comunidade de terreiro, representam uma luta por justiça social global, uma justiça cognitiva global, em que variados modos de agir e pensar a realidade dos terreiros sejam contemplados com equidade (SANTOS, 2010b).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste momento, acreditamos ser a hora de deixar cair o *ala* branco sobre os atabaques, como se realiza ao término de uma cerimônia festiva de candomblé. Não com a intenção de um desfecho, mas com a certeza de uma cosmologia africana em terras da Paraíba ter o seu reconhecimento científico, antes associado apenas a magias e adivinhações. Olhar para trás, descortina momentos em que construímos caminhos que se cruzaram, formando teias de conhecimento, sabedoria, cuidados, ensinamentos, aprendizados e respeito a uma ancestralidade perante uma coletividade. A célebre frase dita nas casas tradicionais pelos mais velhos no candomblé: “o aprendizado nunca se acaba”, descreve nossa vivência nos últimos dois anos ao lado de Mãe Chaguinha e sua *egbé*. Foram muitos aprendizados que, no amanhã, serão repassados aos meus mais novos.

Retornando às fronteiras que traçaram este trabalho, pretendíamos produzir um conjunto de dados, por meio da História Oral Temática, sobre a educação, os saberes ancestrais e as práticas educativas vivenciados no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé*, contribuindo, desse modo, para revelar as dimensões de uma cultura negra, educação e saberes afro-religiosos existentes em um terreiro de candomblé no Estado do Paraíba. Objetivamos também reunir argumentos teóricos, oriundos de diversas áreas científicas, para o fortalecimento epistemológico de um campo de estudos em torno da diáspora negra, da “educação no cotidiano” ou no âmbito da “educação como cultura”.

Vimos no primeiro capítulo um levantamento histórico da diáspora africana, no qual buscamos possibilitar uma compreensão da dinâmica pela qual o candomblé se estabeleceu enquanto resistência de uma cultura negra no Brasil. Os africanos escravizados aportaram em terras brasileiras uma cosmologia própria na qual suas experiências comunitárias nas senzalas delinearam os contornos de um terreiro de candomblé que agrega em seu contexto um espaço de resistência de uma cultura negra: religiosidade, língua, e vivência de laços familiares e grupais no “santo”, proporcionando uma identidade cultural e religiosa multicultural no trânsito do Atlântico. Defendemos nesse sentido, que a diáspora negra se torna uma categoria explicativa do presente e não apenas um processo que diz respeito ao passado dessas populações.

Afirmamos que a diáspora e a escravidão provocaram a dessocialização de vários grupos étnicos sofrendo uma desagregação de elementos constituidores de sua unidade social. Nação, que na diáspora tinha um significado étnico e inter-étnico classificatório de escravizados, com traços linguísticos e culturas diferentes, no contexto da escravidão,

transformou-se em um só grupo, o que nos leva a concluir que o Candomblé tem sua origem na religiosidade do negro configurando uma encruzilhada de etnias, em que cada tribo escravizada aprendeu nas senzalas a cultura e a religiosidade do outro quebrando fronteiras de nações.

Entretanto demonstramos que nesse movimento diaspórico, noções como cultura, saberes ancestrais, memória e tradição configuraram um hibridismo ao longo do tempo, fazendo emergir inúmeros processos e fluxos de desintegração/interação/ressignificação, resultando em uma insigne de reorganização e manutenção mínima de uma cosmologia africana considerada essencial aos escravizados, presentes na atualidade nos candomblés brasileiros.

Defendemos que a diáspora cria em terras brasileiras uma “mini” África mítica; o culto aos ancestrais divinizados se torna uma adaptação criativa e dinâmica da memória ancestral do negro, incorporando valores cosmológicos, construindo identidades, preservando um vocabulário que se tornam um elemento de conexão entre os adeptos da religiosidade e a estrutura do terreiro de que fazem parte, sendo construída em um processo gradual de pertencimento sobre o reconhecimento de uma origem comum, de uma ancestralidade, de um vocabulário e de características simbólicas compartilhadas entre seus pares.

Entretanto demonstramos que a linguagem viva, o vocabulário iorubá, praticado nos terreiro estudado apresenta uma mistura singular com o português, configurando um discurso prático no ambiente do terreiro. O *iorubá* se torna assim mais um veículo de expressão simbólica do que propriamente competência linguística, configurando uma chave cultural da religiosidade afro-brasileira, na qual os diversos aspectos, origem e formas de rezas e cânticos, devem ser revistos, já que, muitas vezes, não se sabe o que se canta e o que se reza.

A História Cultural e a defesa da educação como cultura orientou essa pesquisa, na qual construímos nossas referências de análise em seus conceitos, categorias e reflexões, convergindo para o alargamento de noções de cultura, educação, saberes ancestrais, cotidiano e práticas educativas no delineamento de uma epistemologia própria. Consideramos que o aprofundamento teórico dessa discussão é relevante para o campo da História Cultural das Práticas Educativas, a fim de desvendar as mais variadas modalidades de análise sobre processos educativos efetuados no cotidiano social. Para além desses processos, permite, também, um estudo sobre os saberes ancestrais produzido nas relações sociais e na vida cotidiana de um terreiro, descortinando-se um conhecimento silenciado por um ângulo específico da ciência e verdade.

A História Cultural, nesse sentido, se torna um campo fértil para o delineamento teórico-metodológico acerca da educação como cultura, conforme discutimos no segundo capítulo. Consideramos que a educação no terreiro de candomblé em caráter plural está ancorada, nestes estudos, no movimento do pensamento pós-abissal, responsável por uma visão global onde todos os saberes são contemplados, reconhecidos em seus direitos na sociedade pós-moderna, apresentando como principal ideia o conhecimento-emancipação e a crítica da razão científica como verdade superior. Apontamos que nesse movimento, noções como saberes, memórias, oralidade, tradição e cotidiano se tornam fundamentais na formulação e na prática de uma pedagogia contemporânea, valorizando uma gama de saberes e valores de uma cultura negra.

Evidencia-se que a educação no terreiro não acontece de forma segmentada. Todos aprendem juntos, na coletividade, a partir de uma convivência pacífica e democrática, em que a presença do líder do terreiro, dos mais velhos e o cumprimento de atividades são fatores predominantes na educação de um terreiro. Obedecendo a uma pedagogia do ritual, constatamos que os processos educativos inserem os indivíduos, adeptos da religiosidade, no aprimoramento dos ensinamentos religiosos, na visão de uma cosmologia africana, na cultura negra, atribuindo valores e um jeito próprio de proporcionar referenciais para o pensar, o agir e o sentir dos adeptos da religiosidade face ao mundo onde vivem.

Para os teóricos estudados, a educação articula-se com a cultura. Defendemos nesse sentido, a educação como uma prática social de formação humana e cultural dos sujeitos e comunidades de terreiro e a cultura como um conjunto de simbolismo, que nomeia, julga, orienta e educa os sujeitos em seu cotidiano. Conclui-se, que a educação varia conforme a cultura. O *Hungbê*, nas tradições afro-brasileiras, é ágrafo, o ensino/aprendizado não requer obrigatoriamente a escrita, nem diplomas ou níveis acadêmicos, mas grau de sabedoria, sendo perpassadas pelo desenvolvimento da consciência, da abstração e da responsabilidade social.

Destacamos como bases da aprendizagem a tradição, a memória e a oralidade. A tradição é a responsável pelo sentido da existência de um terreiro, indo além do intuito de uma simples transmissão do conhecimento, ela atende à inter-relação de valores entre gerações, evidenciando aspectos históricos e culturais. A memória se torna o fio condutor destas tradições, tendo na oralidade suas estruturas. A valorização da tradição oral, legado dos africanos na diáspora negra, longe de significar apenas um meio de comunicação, reluz uma maneira de preservar e transmitir a sabedoria da ancestralidade. Verificamos assim, que memória, tradição e oralidade permitem empreender um olhar à dinâmica das práticas

educativas efetuadas no cotidiano de um terreiro e, mais especificamente, da cultura afro-religiosa dessas comunidades.

Nesse sentido, conclui-se que a diáspora negra trasladou uma cultura africana que possibilitou, por meio das representações sociais, inventar e ler o mundo a partir das lógicas de infinitos saberes alicerçados em memórias ancestrais.

Os saberes ancestrais que circulam no cotidiano do terreiro se apresentam em diversas modalidades: saberes de prática religiosa e ritual, saberes ancestrais de fundamentos religiosos (preservados pelo segredo), narrativas míticas e todos os tipos de fórmulas, receitas, gramáticas que compreende um sistema de simbolismos provenientes das tradições históricas do Candomblé Nação Ketu na Paraíba.

Tais saberes, em suas finalidades se referem: no uso das folhas em banhos, em fins medicinais; na ornamentação simbólica do terreiro; na oferta de alimentação aos *Orixás*, suas dimensões simbólicas e religiosas; nas vestimentas que proporcionam compreender as relações e as vivências dos membros do terreiro com a religiosidade; na música e nas danças que retratam o mito, histórias dos *Orixás*, veiculando valores do grupo e nos aspectos doutrinários relacionados aos ritos do terreiro.

Registramos que a aquisição dos saberes ancestrais nos processos formativos da religião não é sistemática, o ensino/aprendizado acontece de modo lento, livre, gradativo e na observação ao longo da vivência dos neófitos. Nesse sentido, o conhecimento e a experiência são interfaces de um mesmo processo educativo.

A socialização dos saberes ancestrais nas relações interpessoais de uma geração a outra é cercada de vários cuidados, buscando evitar que nesse processo os fundamentos, segredos e a tradição do terreiro sejam violados. Nesse sentido, o uso do segredo é uma estratégia de preservação das tradições culturais da religião no cotidiano do terreiro e está ligado ao conteúdo aplicado na educação iniciática e em todas as obrigações pagas no universo do terreiro.

Apontamos que a sacerdotisa e os mais velhos presentes em cargos e *ebomes* no terreiro, guardiões da memória coletiva da religião, são os porta-vozes dos saberes ancestrais, e podem ser considerados como sujeitos-memória. Conclui-se que a eles pertence à tarefa do ensino/aprendizado na tradução e socialização dos diversos símbolos e códigos provenientes da tradição, permitindo que tempos históricos se interliguem, recriando a ancestralidade na contemporaneidade.

Evidencia-se que o estudo do cotidiano ganha uma roupagem de atividades rotineiras em um terreiro de candomblé, com ações e práticas educativas marcadas pela utilização de

linguagens e simbologias, revelando uma construção e transmissão de um ensino/aprendizado, permitindo-nos compreender o hibridismo e a interculturalidade que lhe são característicos.

Constatamos que a despeito do culto aos *Orixás*, o *Ilê Axé Omilodé* apresenta em sua jornada, ao longo de sua existência, sessões de culto ao caboclo, acolhendo, integrando e conectando práticas educativas diferentes. Ressaltamos que os encantados dotados de linguagem e comportamento próprio transformam, assim, o terreiro, ora em espaços de culto às divindades africanas ora em espaços de culto aos caboclos, revelando maneiras de compreender a vida, orientando os filhos da casa para que possam, de alguma maneira, melhorar suas existências.

Destacamos, ainda, o evento Tambores da Paz, Bloco Nega *Nagô* e o Grupo de Mulheres de Terreiro *Iyalodé*, com participações em vários eventos sociopolíticos, e ocupando espaços de poder no Estado da Paraíba. Compreendemos que estes eventos e participações em espaços de poder possuem um forte viés político e social, levantando uma bandeira de luta contra a intolerância religiosa e o racismo religioso, na busca pela afirmação cultural afro-religiosa.

Salientamos, no terceiro capítulo, que tempo, senioridade, poder e hierarquia são estruturantes das práticas educativas no *Ilê Axé Omilodé*. Apontamos que o sujeito para ensinar deve ter tempo de iniciação, ter adquirido sua senioridade e, com relação a algumas questões relativas ao ensino/aprendizado, ter um cargo referente a estes aspectos na hierarquia do terreiro.

Apontamos que no cotidiano de terreiro são construídas, imbricadas, relações de saber e poder que se manifestam de várias formas: na autoridade exercida pela sacerdotisa e pelos adeptos em posição hierárquica mais elevada; no poder da palavra por eles conduzida e nas práticas ritualísticas. As expressões de poder atitudinal se institucionalizam na experiência e sabedoria adquiridas, sendo esta uma importante característica das práticas educativas no cotidiano do terreiro.

Constatamos que as práticas educativas no cotidiano deste terreiro são efetuadas na circularidade por meio da oralidade, veiculando memórias coletivas de uma cultura afro religiosa. Destacamos que elas acontecem nas ritualísticas, nos ebós, nas rezas, na alimentação, nas vestimentas nas obrigações dos neófitos, nas conversas de terreiro, nas festas dos patronos, e demais datas festivas do calendário do terreiro. O conhecimento adquirido acontece na tríade: observar-participar-repetir, e ainda, realizando tarefas e atuando quando são solicitados.

Salientamos como elemento central das práticas educativas a convivência social no cotidiano do terreiro, sem a qual não é possível aprender. É a convivência no cotidiano do terreiro, entre as filhas de santo e os mais velhos que permite construir uma rede ampliada, através da qual, muitos aprendem e estarão aptos a ensinar. A participação de crianças no *Ilê Axé Omilodé* é uma constante, um fenômeno social, comunitário e familiar, natural para a manutenção, renovação e/ou recriação das tradições religiosas de sua comunidade.

Verificamos ainda, que o diálogo está sempre presente nas práticas educativas, no repasse dos saberes ancestrais da tradição e possibilitando a formação de uma comunidade afro-cultural e um ethos identificado na partilha desses saberes que proporcionam a convivência grupal, a continuidade das tradições e a construção de relações afetivas, religiosas e sociais.

Observa-se que vários registros desses saberes são acionados sincronicamente na vivência das práticas educativas, apreendidos no processo que se estabelece desde o primeiro momento de inserção do sujeito no terreiro, perpassando pelo estabelecimento de relações sociais com as demais filhas do terreiro e, principalmente, com aquelas que ocupam níveis hierárquicos mais elevados dentro da organização da religião.

Apontamos que, independentemente da orientação do terreiro, os adeptos da religiosidade contam na atualidade com outras oportunidades na aquisição de conhecimentos que lhes são negados por seus mais velhos. Livres do poder constitucional da hierarquia no terreiro aprendem em suas redes de relação no mundo do candomblé, nas redes sociais, nos estudos acadêmicos, em muitos sites na internet dedicados a manter e a ensinar a “tradição dos *Orixás*”. Entretanto demonstramos que esses “aprendizados” não deixam de ser importantes, porém, produzem, regularmente, conflitos na dinâmica interna de um terreiro e não livra os *iaôs* nem da submissão aos mais velhos e nem da experiência de margem e ignorância que lhes é reservada no terreiro.

Constatamos que as práticas educativas no *Ilê Axé Omilodé* não se findam no seu propósito de transmitir o conhecimento somente aos seus filhos de santo. Para além disso, elas constituem verdadeiros núcleos de resistência cultural nas ações sociopolíticas destacadas anteriormente, visando assegurar a perpetuação de sua cultura e de todo legado imaterial que a procede.

Conclui-se que estas práticas educativas revelam uma troca de experiências do universo simbólico e cultural do espaço do terreiro para a sociedade, desencadeando referenciais étnicos culturais, ampliando o território simbólico das religiões afro-brasileiras,

proporcionando a legitimação do discurso auto afirmativo e a sua conseqüente vivência na diáspora, uma forma de pertencimento referenciada em elementos da etnicidade.

Dentre as conclusões, compreende-se que as práticas educativas no cotidiano de um terreiro são ações com epistemologias próprias, assim como determina um reconhecimento e a valorização dos mais velhos como sujeitos pedagógicos. Considera-se que é necessário evidenciar mecanismos de valorização ao modo processual que elas acontecem, seja em que ambiente for e independente dos sujeitos envolvidos.

Decorrente da ausência de pesquisa sobre as práticas educativas no cotidiano de um terreiro de candomblé nação Ketu na Paraíba, em particular, muitos dos aspectos dessa cultura educativa nas religiões afro-brasileiras, exploradas neste estudo, merecem um maior aprofundamento, levando em consideração uma realidade presente nesse Estado que conta com um grande número de terreiros de candomblé Ketu e outras nações.

Esperamos que as temáticas não trabalhadas ou apenas mencionadas nesta dissertação ganhem novos horizontes no meio acadêmico abordando, entre elas: a) a análise das vestimentas das divindades no terreiro de candomblé, propondo uma reflexão sobre o significado das cores, o simbolismo das paramentas e a estética como representatividade da devoção e cuidado com a divindade; b) a infância no terreiro, com o intuito de analisar como a criança enxerga o terreiro e as relações que nele ocorrem, o processo de socialização dos produtos culturais inerentes à religiosidade, o seu papel no cotidiano de um terreiro e as possíveis interferências no contexto escolar; c) a dimensão pedagógica do mito, considerando a importância do seu conhecimento na construção de uma visão de mundo; d) os caboclos e sua integração nos terreiros, analisando sua personificação e sua divinização pelos sujeitos.

Finalizando, além das contribuições teóricas abordadas no contexto desta dissertação, esperamos que ela possa ser útil na visualização e preservação de uma cultura historicamente silenciada, assim como instrumento político na afirmação identitária da sociedade do santo. As políticas públicas voltadas às comunidades tradicionais de terreiro devem considerar a riqueza presente no conjunto dos saberes existentes no cotidiano de um terreiro de matriz africana, bem como o processo de construção e transmissão desses saberes, como importantes caminhos de formação humana e cultural.

Referências

ADÉKÒYÀ, Olúmuyiwá Anthony. *Yorubá: tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Margem/Centro de Estudos Africanos - USP, 1999.

AYOH'OMIDIRE, Félix. *Àkògbádùn: abc da língua, cultura e civilização iorubáneas*. Salvador: EDUFBA- CEAO, 2004.

ALBERTI, Verena. Fontes Oraís. In: PINSKY, Carla Bazzsnezi. *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2015, p. 153-202.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. Educação e Saberes Culturais: apontamentos epistemológicos. In: PACHECO, Agenor Sarraf; NASCIMENTO, Genio; SILVA, Jerônimo da Silva e; MALCHER, Maria Ataíde (Orgs.). *Pesquisas em Estudos Culturais na Amazônia: cartografias, literaturas & saberes interculturais*. Belém: Edit. AEDI, 2015, p. 651-692.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARAÚJO, Leandro Alves. *Oralidade e Escrita na Diáspora Religiosa Afro-Brasileira: Travessias, Rupturas e Confluências*. 2016. Dissertação (Mestrado em Crítica cultural) - Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural do Departamento de Educação – DEDC II da UNEB, Salvador-BA, 2016. Disponível em: file:///C:/Users/DULCE/Downloads/ARAUJOL.A._ORALIDADE-E-ESCRITA-NA-DIÁSPORA-RELIGIOSA-AFRO-BRASILEIRA.pdf. Acesso em: 15 dez. 2018.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Segredos do Poder: hierarquia e autoridade no Candomblé*. São Paulo: Arche, 2018.

ARROYO, Miguel. *A escola e o movimento social: relativizando a escola*. Revista da Associação Nacional da Educação – ANDE, São Paulo, Cortez, nº 12, ano 6, 1987.

ARROYO, Miguel. O direito a tempos-espacos de um justo e digno viver. In: MOLL, Jaqueline et al. *Caminhos da Educação Integral no Brasil: direito a outros tempos e espacos educativos*. Porto Alegre: Penso, 2012.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Org.). *História da África*. São Paulo: Ática, Paris: UNESCO, 1982. p. 181-218.

BARBÁRA, Rosamaria Susanna. *A dança das iabas: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. 2002. 200f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-graduação: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo-SP, 2001. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-09082004-085333/pt-br.php>. Acesso em: 15 dez. 2018.

BARCHELAR, Gaston. *A dialética da duração*. [1936]. São Paulo: Ática, 2007.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARROS, José Flávio Pessoa. *Fogueira de Xangô, o Orixá do fogo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

_____. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1983.

_____. *Na minha casa: Preces aos Orixás e Ancestrais*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BARROS, Sullivan Charles. *A possessão como expressão da voz subalterna: o caso da umbanda*. 2007. Disponível em:

<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st8/Barros,%20Sullivan%20Charles.pdf>. Acesso em: 15 set. 2019.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Philippe, Poutignat; FENART, Jocelyne Streiff. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1997, p. 187-227.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Primeiro e segundo volume. São Paulo: Pioneira: Ed. da Universidade de São Paulo, 1971.

BENISTE, José. *Dicionário Yorubá-Português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos Orixás – um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

_____. Os itans e o porquê das coisas: a função do mito na tradição religiosa do candomblé. In: *Narrativas Míticas: Análise das Histórias que as religiões contam*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2018.

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. *Investigação qualitativa em Educação: fundamentos, métodos e técnicas*. Porto/Portugal: Porto Editora, 1994.

BORNHEIN, Gerd A. O conceito de tradição. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Cultura Brasileira: Tradição/Contradição*. São Paulo: Zahar, 1997. p. 15-29.

BORDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Editora Bertrand Brasil S.A. Rio de Janeiro, 1989.

BORBA, Tomás & GRAÇA, Fernando Lopes. Atabale ou atabaque. In: *Dicionário de música* (ilustrado). Lisboa: Cosmos, 1962.

BRAGA, Júlio. *O Jogo de Búzios: um estudo se adivinhação no candomblé*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A educação como cultura*. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

_____. *Educação Popular*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

- BRASIL. *Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável Dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Presidência da República, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. 3. ed. Brasília, 2013.
- BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- CAMARGO, M.T.L. *Plantas medicinais e de rituais afrobrasileiros*. São Paulo: ALMED, 1988.
- CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus*. Carmen Fischer (Trad.). São Paulo: Palas Athena, 1992.
- CANDAU, Vera Maria (Org.). *A didática em questão*. 14. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1983.
- CANDAU, Joel. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.
- CASCUDO, L. C. *Dicionário do folclore do Brasil*. 10. ed. Rio de Janeiro: INL, 1954.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia - Ed. de Ouro*. 1964 [1953]. Ladinos e Crioulos. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1961.
- CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos Terreiros: como a escola se relaciona com crianças no candomblé*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- _____. Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas. In: *Revista Brasileira de Educação*, v. 20, n. 62 jul.-set. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v20n62/1413-2478-rbedu-20-62-0773.pdf> . Acesso em: 28 dez. 2018.
- CASHMORE, Elias. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Summus, 2000.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1998.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- CHIZOTTI, Antônio. *Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais*. São Paulo: Cortez, 2003.
- CONCEIÇÃO, Lúcio André da. *A pedagogia do Candomblé: Aprendizagens, Ritos e Conflitos*. 2006. 186 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade do Departamento de Educação, Universidade do Estado da Bahia, Salvador-BA, 2006.
- CONRAD, Robert Edgar. *Tumbeiros, o tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CORSARO, William A. *Sociologia da Infância*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

COSTA, Renata Silva da. *Iniciação religiosa e educação no terreiro de Candomblé: “Ilê Asé Gunidá*. 2015. Disponível em: <https://docplayer.com.br/34380481-Iniciacao-religiosa-e-educacao-no-terreiro-de-candomble-ile-ase-gunida.html>. Acesso em: 4 abr. 2019.

CROATTO, J. S. *Experiência de lo sagrado*. Buenos Aires: Guadalupe, 2002.

CRUZ NETO, Otávio. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. 22. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2003.

DUCCINI, Luciana. *Biografias, Orixás e identidades em construção*. V ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura - 27 a 29 de maio 2009. Faculdade de Comunicação/ UFBA, Salvador-Bahia. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19308.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2018.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. *Aspectos do Mito*, Edição 70, Lisboa, 1989.

ESCOREL, Silvia. *Vestir poder e poder vestir: o tecido social e a trama cultural nas imagens do traje negro*. (Rio de Janeiro – século XVIII). Rio de Janeiro, 2000.

EUGÊNIO, Rodney William. *A bênção aos mais velhos poder e senioridade nos terreiros de Candomblé*. 1. ed. Mairiporá: Arole Cultural, 2017.

FADIPE, N. A., *The Sociology of the Yorubá*, Ibadan, Ibadan University Press, 1970.

FALCON, Francisco José Calazans. História cultural e história da educação. In: *Revista Brasileira de Educação*, v. 11, n. 32, maio/ago. 2006.

FENTRESS, James; WICKHAN, Chriss. *Memória Social*. Universitat de València, 2003.

FERRETI, Sérgio E.. *Sincretismo Afro-brasileiro e Resistência Cultural*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0182.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2018.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Terra de caboclo*. São Luís: SECMA, 1994.

FLICK, Uwe. *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. (Org. e Trad. Roberto Machado). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. (Tradução Marcio Alves da Fonseca, Salma Annus Muchail). 3. ed.- São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, 1989.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HALBWACHS, Maurice. *Los Marcos Sociales de la memoria*. Barcelona: Antropos Editorial; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.

_____. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A Editora, 2006.

_____. Introdução: Quém necessita identidade? In: HALL, Stuart; GAY, Paul du. *Cuestiones de identidade cultural*. Buenos Aires: Amorrort editores, 2003, p. 13-39.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1997.

JAGUN, Marcio de. *Ori: a cabeça como divindade – 1. ed.* Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

JAPIASSU, Hilton. *Introdução ao Pensamento Epistemológico*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

KILEUY Odé & OXAGUIÃ Vera de. *O candomblé bem explicado (Nação Bantu, Iorubá e Fon)*. (Org. Marcelo Barros). Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

KING, Síkirù Salaámi. *A Mitologia dos Orixás Africanos*. Editora Oduduwa, 1990.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LAPLANTINE, Francois. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

LARROSA BONDÍA, Jorge. *Tremores, escritos sobre experiência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A Questão Ancestral: África Negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LIGIÉRO, Zeca. *Iniciação ao candomblé*. São Paulo: Record, 1993.

LIMA, Vivaldo Costa e. *O Conceito de “nação” dos candomblés da Bahia*. Afro-Ásia, Salvador, n.12: 65-90, 1976.

_____. *A Família de Santo nos candomblés Jejes-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupoais*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. Editora Ática, 1987.

_____. *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. *Jóias de Axé: fios-de-contas e outros adornos de corpo - a joalheria afro-brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

LOSS, Dulce Edite Soares. *Axé Oxum Odenitá: Aspectos Biográficos de José Erivaldo da Silva e sua nação Keto em João Pessoa*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Estadual Vale do Acaraú. Orientadora: Rilma Suely de Souza Melo. 2016.

LUCAS, Glaura. *Os sons do Rosário, o congado mineiro dos Arturos e Jatoba*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MACHADO, Vanda. *Àqueles que têm na pele a cor da noite: ensinâncias e aprendizagens com o pensamento Africano Recriado na Diáspora*. 2006, Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA, 2006.

MÃE STELLA DE OXÓSSI. Prefácio a 2ª edição. In: LODY, Raul. *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. 2. ed. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1999.

MARTINIC, Sergio. Saber popular y Identidad. In: GADOTTI, Moacyr; TORRES, Carlo Alberto (Orgs.). *Educação Popular: utopia latino-americana*. São Paulo: Cortez, 1994.

MBITI, Jhon S. *African Religions and Philosophy*. 2 ed. Ibadan, Nigéria, Heinemann Educational Books, 1990.

MEDEIROS, Gracila Graciema. *Trajetórias Religiosas: percurso de pais e mães de santos no candomblé em João Pessoa*. 2016. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa-PB, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/9733/2/arquivototal.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2019.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MENEGON, Vera Mincoff. Por que jogar conversa fora? Pesquisando no cotidiano. In: MINAYO, Maria Cecília. *Pesquisa social: teoria, métodos e criatividade*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

MOTA NETO, João Colares. *A educação no cotidiano do terreiro: Saberes e práticas culturais do Tambor de Mina na Amazônia*. 2008. 198f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém-PA, 2008.

MOTTA, R.. A cura no xangô de Pernambuco: o rito do amassi como terapia. In: PARRY, S. (Org.). *Sistema de cura: as alternativas do povo*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1988.

MUNANGA, Kabengelê. *Os bassanga do Shaba (Zaire): aspectos sócio-econômicos e político-religiosos*. São Paulo, 1977.

_____. *Superando o Racismo na escola*. 2. ed. revisada. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

NETO, Nivaldo Aureliano Leo; ALVES, Rômulo Romeu da Nóbrega. *A Natureza Sagrada do Candomblé: análise da construção mística acerca da natureza em terreiros de candomblé*. Disponível em: <https://www.interciencia.net/wp-content/uploads/2018/01/568-NETO-7.pdf>. Acesso em: 13 set. 2019.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. *A interação entre os saberes na prática educativa popular, estudo de uma experiência escolar*. 1994. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal da Paraíba-UFPB, João Pessoa, 1994.

_____. *Filosofia da Educação: reflexões e debates*. 2. ed. Belém: UNIMA, 2003.

PAIS, José Machado. *Sociologia da Vida Cotidiana: teorias, métodos e estudo de caso*. Lisboa. Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

PARÉS, Luís Nicolau. *A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2006.

PEREIRA, Lucia Helena Pena; OLIVEIRA, Wanderley Cardoso de (Orgs.). *Práticas Educativas: Discursos e produções de saberes*. Rio de Janeiro: Editora E Papers, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Sensibilidade na História: memórias singulares e identidades sociais*. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

_____. *História & História Cultural*. 3. ed; 1. reimp. Belo Horizonte/MG: Autêntica Editora, 2014.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Segredos Guardados: Orixá na alma brasileira*. São Paulo. Companhia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo. Candomblé de Caboclo em São Paulo. In: R. PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

QUERINO, Manuel. *A Raça Africana e seus Costumes*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.

QUINTANA, Eduardo. *ÈKÓÓLÉ*: No candomblé também se educa. Jundiá/SP: Paco Editorial, 2016.

REIS, Marluze Luiza Martins dos. *Diáspora em movimento social: a Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribenas y de la diáspora e as políticas de combate do racismo numa perspectiva transnacional*. 2012, Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-graduação em Sociologia Política – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2012.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras. São Paulo, 1995.

RIBEIRO, René. *Cultos Afro-Brasileiro do Recife: um Estudo de Ajustamento Social*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

RODRIGES, Raymundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Biblioteca Virtual de Ciências Humanas. Rio de Janeiro, 1977.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. 1. ed. São Paulo: Cortez, 2010a, Cap. 1, p. 31-83.

_____. *Um Discurso Sobre as Ciências*. 7. Ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Editora Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàdè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis/RJ: Vozes, 1986.

SANTOS, Maria Consuelo. *A dimensão pedagógica do mito: um estudo no Ilê Axé Ijexá*. 1988. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA, 1988.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu Tempo é Agora*. Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010b.

SCHMID, Maria Luiza Sandoval; MAHFOUD, Miguel. *Halbwachs: memória coletiva e experiência*. Instituto de Psicologia – USP. São Paulo, 1993. Disponível em: [file:///D:/Downloads/34481-40433-1-PB%20\(10\).pdf](file:///D:/Downloads/34481-40433-1-PB%20(10).pdf). Acesso em: 01 dez. 2018.

SILVA, Antônio Aparecido da. Raízes das Religiões Afro-brasileiras. In: *Revista Sem Fronteira*. Ed. Especial, Junho, Taboão da Serra/SP, 1994.

SILVA, Claudete do Socorro Quaresma da. Brinquedos de Miriti: Saberes Cotidianos Afirmando a Diversidade e a Identidade. In: DOURADO, Cleonice Reis Souza; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de.; SANTOS, Waldiza Lima Salgado dos (Orgs.). *Diálogos entre a Epistemologia e a Educação*. Belém/PA: CCSE-UEPA, 2013.

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

SIMAS, Luiz Antônio e Rufino, Luiz. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. Editora Mórula, Rio de Janeiro, 2018.

SOYINKA, Wole Myth. Literature and ethe African Word. In: PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SPINK, Mary Jane (Org.). *Práticas Discursivas e Produção de Sentidos no Cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

TAVARES, Ildásio. *Xangô*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas. 2000.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TRAMONTE, Cristina. *Educação Intercultural Ambiental e Religiosidade Afro-Brasileira*. Disponível em: <http://www.rizoma3.ufsc.br/textos/141.pdf>. Acesso em: 28 set. 2018.

VALA, J.. A análise de conteúdo. In: SILVA, A. S. e PINTO J. M. (Orgs.). *Metodologia das ciências sociais*. Porto: Edições Afrontamento, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultura. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 127-162.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (Org.). *História Geral da África: I metodologia e Pré-História da África*. São Paulo: Ática, 1982, p. 157-179.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Editora Corrupio, 1981.

_____. *Ewé: o uso das plantas na sociedade Iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIEIRA Alboni Marisa Dudeque Pianovski. A história cultural e as fontes de pesquisa. In: *Revista HISTEDBR*. Campinas, nº 61, 2015, p. 367-378. Disponível em: [file:///C:/Users/DULCE/Downloads/8640533-Texto%20do%20artigo-11096-1-10-20150902%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/DULCE/Downloads/8640533-Texto%20do%20artigo-11096-1-10-20150902%20(1).pdf). Acesso em: 4 mar. 2019.

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula; MUNANGA, Kabengele. *Versos sagrados de ifá: núcleo ordenador dos complexos religiosos de Matriz Iorubá nas Américas*. 2004. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade (1780 -1950)*. Rio de Janeiro/RJ: Jorge Zahar, 1979.

FONTES ORAIS

Francisca das Chagas da Silva. Entrevista concedida em setembro de 2018.

Maria dos Anjos Mendes Gomes - Mestra Doci. Entrevista concedida em outubro de 2018.

Maria Goreti da Silva. Entrevista concedida em janeiro de 2019.

Alyne Christine Medeiros Barbosa. Entrevista concedida em dezembro de 2018.

Alexssandro Nogueira Pinto. Entrevista concedida em janeiro de 2019.

Alagbê. Entrevista concedida em dezembro de 2018.

Lucas Walace Batista da Fonseca. Entrevista concedida em dezembro de 2018.

GLOSSÁRIO

Abebés - leque. É utilizado como ferramenta de *Oxum* e *Iemanjá*.

Abian - se diz ao adepto da religiosidade que não passou pelos fundamentos iniciáticos, um pré-iniciado.

Adarrum - ritmo utilizado no candomblé para louvar ou invocar divindades. Sem tradução para o português.

Adie - galinha, franga.

Adjás - instrumento de metal, podendo ter de três a sete sinetas, com badalos.

Adoxu - elemento ritual constituído por uma pequena massa que é moldada em formato de um pequeno cone, colocado no alto da cabeça dos neófitos na iniciação do candomblé; se refere também à pessoa iniciada no candomblé.

Adurá - reza; prece; oração; invocação.

Aguerê - ritmo sacro do candomblé produzido por instrumentos de percussão litúrgicos para louvar a *Oxóssi* e *Logum*. Sem tradução para o português.

Ajeum - refeição grupal, também utilizado para oferecer comida a alguém ou convidar alguém para comer.

Akikó - galo.

Alabê - Cargo masculino conferido no candomblé a um *Ogan* que passa a ser responsável por entoar os cânticos sagrados e a tocar instrumentos de percussão durante os rituais.

Alujá - ritmo sacro do candomblé produzido por instrumentos de percussão litúrgicos para louvar *Xangô*.

Arramunha, avamunha, avaniha: ritmo sacro do candomblé produzido por instrumentos de percussão litúrgicos para louvar *Iansã*, e outras divindades.

Atim - pó feito à base de composição de diversas favas raladas, utilizados em rituais de candomblé.

Axexe - ritual fúnebre *iorubá*. Deve ser feito em toda pessoa que é iniciada no candomblé.

Babalorixá, Iyalorixá - sacerdote (iza) de candomblé, autoridade máxima na hierarquia do Terreiro.

Babalossain - *bàbàlósáyn*, cargo masculino conferido no candomblé ao responsável por colher as plantas e prepará-las para os rituais.

Balogum - título dado a um filho de *Ogum*, general de *Ogum*.

Batá - *bàtá*: ritmo sacro, produzido por instrumentos de percussão litúrgicos, para louvar o *Orixá Xangô*, também denomina o atabaque usado especialmente para se louvar o *Orixá Xangô*.

Bravum - ritmo sacro, produzido por instrumentos de percussão litúrgicos, para louvar os *Orixás Oxumarê, Omulu e outras divindades*.

Bori - ato litúrgico de fortalecimento à cabeça, dar de comer à cabeça, ritual dedicado à divindade *Ori*.

Compound - é um termo comumente aplicado na Nigéria, a um lugar de residência que compreende um grupo de casas ou de apartamentos ocupados por famílias individuais relacionadas entre si por parentes consanguíneos.

Ebós - oferenda ritual, trabalho ritual que pode ter várias finalidades, apaziguamento, agradecimento, limpeza espiritual, etc.

Egbome – irmão mais velho, título inerente ao (à) adepto (a) que realiza a obrigação de sete anos de iniciação no candomblé nação Ketu.

Eledá - designação dada ao guardião ancestral. Mesmo que *Orixá e Eborá*.

Elegun - forma de designar aqueles que entram em transe mediúnico.

Erinlé - uma das qualidades do *Orixá Oxóssi*, divindade caçador cuja homenagem deu-se o mesmo nome ao rio da cidade *iorubá* chamada *Ílòðbú*.

Ewa - *Orixá* feminino que rege a beleza, a evaporação, o crepúsculo. *Orixá* originário da cidade de *Ègbádò*, no Estado nigeriano de *Ogum*. Rege a faixa branca do arco íris, porém, em algumas casas é associada à faixa rosa.

Exu - *Orixá* da comunicação, do movimento. Interlocutor e portador das oferendas aos deuses.

Iansã - em *iorubá Oyá*, nome original do Rio Niger. *Orixá* feminino originária da cidade *iorubá* de *Irà*, que fica a sudoeste de *Òyó*. Sua regência é o movimento do ar, os ventos em todas suas intensidades, da brisa ao furacão.

Iaôs - *iyáwó*, esposa, cargo conferido aos iniciados no candomblé no culto aos *Orixás*, sejam homens ou mulheres.

Iemanjá - em *iorubá Yemoja*; *Orixá* feminino originária da cidade *iorubá* de *Abéòkúta*. Seu culto começou às margens do Rio *Lákàsà*, afluente do Rio *Ogum*, na cidade africana de *Ibará*; sua regência na África são os rios, no Brasil assume o posto de rainha do mar.

Ifá - oráculo feito com coquinhos do dendezeiro, considerado também como divindade da adivinhação.

Ijexá - *Ijèsà*. Cidade *iorubá* originária de *Oxum* e *Logum*, e ritmo sacro, produzido por instrumentos de percussão litúrgicos, para louvar o *Orixá Oxum*. Sem tradução para o português.

Ilé - pombo branco. Principal animal votivo de *Oxalá*. Representa a ética e tem a capacidade de voar graciosamente acima dos problemas humanos.

Indés - pulseira de cobre, ferro e aço, adorno de fundamento do iniciado.

Irê - cantigas efetuadas aos *Orixás* durante o *xirê*.

Iroko- árvore considerada como um *Orixá*, originário do Daomé.

Iyalodé – título conferido às mulheres que ocupam o lugar mais importante na sociedade do santo.

Logum Edé - *Orixá* adolescente de sexo masculino, originário da cidade *iorubá* de *Ilésá*, rege a pesca, a caça e a vaidade.

Manteiga de ori - manteiga feita com a noz de cola, fruto africano, também conhecido como *obi*.

Mariwó – elementos utilizados em rituais de candomblé feitos com as folhas do dendezeiro desfiadas manualmente. Também é usado como adereços para a svestimentas de alguns *Orixás* como *Ogum* e *Iansã*.

Obatalá - divindade masculina criadora do mundo. O Rei do Pano Branco. Mesmo que *Oxalá*.

Obi – fruto sagrado utilizado nos rituais de candomblé como oráculo e como oferenda aos *Orixás*.

Odara - expressão que apresenta o significado de coisas boas. Tudo bonito. Algo bom agradável, perfeito.

Oduduwà - divindade masculina que criou o mundo, primeiro rei de *Ifè*. Grande herói mítico do povo *iorubá*.

Odum - denominação em *iorubá* da data de aniversário, ou data comemorativa da iniciação.

Ogan Osí Alabê - cargo hierárquico que é instituído ao *Alabê* que fica ao lado esquerdo do *Ogan Alabê* num *xirê*.

Ogum – *Orixá* da guerra, originário da cidade de *Íré*. Rege a forja dos metais, a guerra, a agricultura e a caça. Considera-se que a tecnologia está entre suas regências. Em terras *iorubas*, *Ogum* é considerado o patrono da internet.

Olodumare/Olorum – Deus supremo, um dos títulos de *Olorum*, o senhor da criação do mundo.

Omulu – *Orixá* originário da região de Empe ou Nupe, no território de Nupá, no antigo Daomé. No Brasil, *Omulu/ Oabaluaye* são considerados o mesmo *Orixá*, sendo o primeiro o mais velho e o segundo sua energia mais jovem. Rege as doenças endêmicas, a saúde e toda doença em geral. Também conhecido como o Senhor da Terra.

Onilé – divindade feminina que rege o solo e a face da Terra. É uma importante deidade cultuada no candomblé, pois é sobre o solo que os homens realizam seu destino. A Terra sustenta os seres humanos. Não se inicia esta divindade.

Opaninjé - ritmo sacro, produzido por instrumentos de percussão litúrgicos, para louvar o *Orixá Omulu e Oabaluaye*.

Ori – *ori*. A cabeça, divindade que rege a condução do Homem pelo seu destino.

Orikis – louvações, relatos de fatos religiosos, acontecimentos e histórias.

Orô – denominação dos rituais praticados durante uma iniciação.

Orunmilá - deus conhecedor do destino de todas as pessoas, senhor de *Ifá* (sistema divinatório).

Ossaim – *Orixá* masculino, originário da cidade *iorubá* de *Ìráwó* na fronteira com o Daomé, é o dono das folhas, médico e conhecedor das propriedades medicinais da flora.

Otim – *io* que corre nas cidades *iorubás* de *Ílorin* e *Ìbàdàn*. Uma das qualidades do *Orixá Odé, Oxóssi*. É considerada como o Guardião do *Apaoka*.

Oxo - o mesmo que *adoxo*.

Oxóssi – *Orixá* da caça, originário da cidade *iorubá* de Ketu. Patrono da Nação Ketu.

Oxum – *Orixá* feminina, das águas doces dos rios e cachoeiras, originária da cidade *iorubá* de *Ijexá*. Dona da fecundidade das mulheres, do amor e da sedução.

Oxumarê – divindade que tem sua origem no culto ao *Vodum Dan*, divindade da etnia *fon*, cujo culto surgiu na cidade de Mahi, localidade do antigo Daomé. Rege as mudanças, as transformação, rege também o dinheiro e a interligação entre o céu e a terra através do seu maior símbolo, o arco íris.

Padê – mistura de farinha de mandioca com mel, dendê, água que é oferecida ao *Orixá Exu*.

Pepeye - pato.

Roncó - quarto onde os *iaôs* ficam recolhidos durante sua iniciação.

Sató - ritmo sacro, produzido por instrumentos de percussão litúrgicos, para louvar o *Orixá Nanã, Oxumarê* e outros. Não tem tradução em português.

Tempo - *Inkisse* de origem *bantu*. Considerado o patriarca dos *bantus*. Rege todas as mudanças climáticas e também as variações das marés.

Xangô – *Orixá* masculino, da justiça, do fogo, raios e trovões. Rei da cidade de *Òyó*.

Xequerês - conhecido como *Abê* e *Agbê*, instrumento musical de percussão criado na África, consiste de uma cabaça seca cortada em uma das extremidades e envolta por uma rede de contas.

Xirê - *siré*, cerimônia pública de *candomblé*, quando toda a comunidade se reúne para louvar as divindades através de cânticos e danças, ao som dos instrumentos de percussão. No *xirê*, os *Orixás* se manifestam através do transe e, também, dançam com suas roupas de gala e apetrechos rituais. O *xirê* é dançado em sentido anti-horário, em torno dos elementos centrais do terreiro. Em algumas casas de *candomblé* tradicionais, dançar o *xirê* é prerrogativa de mulheres já iniciadas.

APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado Senhor (a),

Vimo por meio deste Termo convidá-lo (a) para participar da pesquisa de dissertação de mestrado, que está sendo desenvolvida por Dulce Edite Soares Loss, intitulada “Hungbê: As Práticas Educativas no Cotidiano do Terreiro de Candomblé “*Ilê Axé Omilodé*”, em João Pessoa – PB, que está associado ao Programa de Pós Graduação em História, Linha III, História Cultural das Práticas Educativas, e tem como orientador o Prof. Dr. Matheus Cruz Zica.

Os objetivos do estudo é analisar as práticas educativas desenvolvidas no cotidiano do terreiro de candomblé *Ilê Axé Omilodé* nação Ketu e o processo de construção e transmissão desses saberes culturais na cidade de João Pessoa-PB. Tornar “documento” as práticas educativas realizadas no cotidiano do *Ilê Axé Omilodé* é tentar valorizar os saberes históricos culturais e sua transmissão por meio das práticas educativas no *Ilê Axé Omilodé* apreendidos ao longo de sua trajetória formativa.

Esclarecemos que sua participação será por meio de entrevista oral sobre o tema adotado, cujo instrumento utilizado será um gravador eletrônico. Solicitamos, também, a autorização do uso de imagens fotográficas suas tiradas no terreiro, a fim de evidenciar aspectos sobre a educação e a cultura das religiões de matriz africana em eventos dessa área de estudo, em revista científica e na própria dissertação desta pesquisa.

Conforme previamente solicitado por membros da comunidade religiosa, informamos que os nomes verdadeiros dos sujeitos entrevistados serão utilizados na dissertação.

Informamos que essa pesquisa pode oferecer como riscos o cansaço, desconforto, ou alterações de comportamento, pela evocação de suas memórias, durante gravações de áudio. Diante estes fatores nos comprometemos a limitar o tempo nas gravações de áudios, fazendo tantas quanto forem necessárias e em alteração de comportamento pela evocação de memórias pausaremos a entrevista, retornando em outro momento.

Quanto aos benefícios, toda pesquisa espera trazer benefício à sociedade, mas do ponto de vista do participante, em curto prazo, a resposta é nenhum.

Esclarecemos que sua participação é totalmente voluntária e poderá sentir-se absolutamente a vontade em deixar de participar da presente pesquisa a qualquer momento, sem ter que apresentar qualquer justificativa. Ao decidir deixar de participar da pesquisa você não terá qualquer prejuízo no restante das atividades a serem desenvolvidas iremos devolver-lhe todos os áudios gravados em cd, bem como as imagens fotografadas sem que haja nenhum prejuízo para si. Informamos também que uma via deste documento ficará em sua posse.

A pesquisa está sendo apreciada pelo CEP/HUAC – Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos. Rua: Dr. Carlos Chagas, s/n, São José. Campina Grande PB. Telefone: (83) 2101 5542.

Pesquisadora
Dulce Edite Soares Loss
083 (99305-1341)

Orientador
Matheus Cruz Zica
083 (9990-55377)

Consentimento Livre e Esclarecido

Eu, ...(nome completo e documento)...declaro que li as informações sobre a pesquisa e que me sinto esclarecido (a) sobre o conteúdo da mesma. Declaro ainda, por minha livre vontade, que aceito participar, cooperando com a coleta de informações para a mesma e cedo os direitos de minha entrevista, gravada (data) para que Dulce Edite Soares loss possa usá-la integralmente, desde a presente data, abdicando de direitos meus e de meus descendentes.

Assinatura do Participante da Pesquisa

Assinatura da Testemunha

APÊNDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTA

I - Identificação:

1. Nome.
2. Endereço.
3. Idade.
4. Cor.
5. Escolaridade.
6. Trabalho.
7. Religião.
8. Cargo na religião.
9. Frequenta outra religião.

II – Concepções/ Representações/ Vida Religiosa

10. Qual o seu tempo de iniciação religiosa? Relate como aconteceu a sua entrada para o candomblé.
11. Como você se identifica no terreiro e é identificada entre seus pares?
12. Conte-nos um pouco da sua trajetória no candomblé.
13. Um fato vivido dentro de seu terreiro junto a seus pares que muito lhe marcou na sua religiosidade.
14. Por que você escolheu esse Terreiro? Com o que mais se identifica nele?
- 12 - Conhece a história dos ancestrais do Terreiro onde você se encontra? Conte um pouco do que você sabe
15. Você conhece a história da fundação do Terreiro? Qual é a sua raiz? Conte um pouco do que você sabe.
16. Poderia Descrever o espaço físico do terreiro que pertence?
17. O que o seu cargo na religiosidade representa para você?
18. Como você foi escolhido(a) para o cargo que ocupa no Terreiro? Você se identifica com ele? Quais são as funções deste cargo?
19. O que são os *Orixás*?
20. Qual é o seu *Orixá* Regente? O que o *Orixá* representa na sua vida.
21. O que representa para você ser um(a) verdadeiro(a) filho(a) de *Orixá*,
22. Os mitos africanos, que relatam sobre os *Orixás*, representam para você algum tipo de ensinamento? Qual? Por quê?
23. Para você o que é o candomblé?
24. O que representa o candomblé para você? Que valores ele lhe transmite.
25. Acha que o candomblé é uma religião como as outras ou é especial por algum motivo?
26. Você sabe a origem do candomblé? Fale um pouco sobre isto.
27. Qual a importância da religião na sua vida?
28. O que é o sagrado? Como lida com o sagrado existente na sua religiosidade.
29. Qual a sua tradição?
30. O que é tradição?
31. A tradição ,no que se refere as vestimentas, o Terreiro tem alguma forma de conduzir?
32. Como você percebe a oralidade no candomblé?.
33. Como foi sua iniciação? Teve aprendizados especiais? Quais?
34. Que tipos de saberes/conhecimentos se aprende no cotidiano de um terreiro? Fale um pouco sobre esses saberes, quais são?

35. Como você aprendeu as doutrinas, as rezas, as danças, as ervas, os cânticos e os rituais dentro da sua religião? Quem lhe ensinou. Foi fácil? Demorou? Ainda está aprendendo?
36. Qual a importância desses saberes no candomblé?
37. Esses aprendizados lhe foram importantes no seu dia a dia?
38. Como é o seu cotidiano no terreiro? Quais são suas tarefas. Gosta de fazer porque?
39. Como se dá o aprendizado desses saberes no cotidiano do terreiro? Tem tempo certo ou entra no candomblé e já aprende?
40. Você ensina estes saberes da religião para seus pares? O que você ensina? Como ensina?
41. Para quem você ensina? Quando você ensina? Você se prepara para ensinar?
42. O que é hierarquia?
43. O que é senioridade no candomblé? O que ela representa?
44. Para você antiguidade é posto?
45. Como você vê o tratamento dos mais novos para com os mais velhos no Terreiro? Como você vê o tratamento dos mais velhos para com os mais novos no Terreiro?
46. Como você vê o ensinamento dos mais velhos para com os mais novos no Terreiro?
47. Você tem conhecimento da língua iorubá? Se sim como se deu este aprendizado? No cotidiano do terreiro você aplica este conhecimento?
48. Qual a importância da língua iorubá no candomblé?
49. Descreva o seu dia a dia no terreiro. Que tipos de trabalho você faz no terreiro e para seus pares?
49. O que mais gosta de fazer? E o que não gosta?
50. Para você existe educação no terreiro? O que é educação no terreiro?
51. Para você existem práticas educativas no terreiro?
52. Como elas acontecem? São temporárias, circulares ou tem algum método próprio.

APÊNDICE C - QUADRO DOS CARGOS HIERÁRQUICOS NO ILÊ AXÉ OMILODÉ

<i>Iyalorixá</i>	Líder espiritual do <i>Ilê</i>
<i>Iyá Kekerê</i>	Mãe Pequena do <i>Ilê</i>
<i>Iyá Egbé</i>	Responsável pela comunicação no <i>axé</i>
<i>Ekede</i>	Responsável pelos cuidados ao <i>Orixá</i>
<i>Iya Dagan</i>	Responsável pelo <i>ipadê</i> e a casa de <i>Exu</i>
<i>Aiyaba Ewe</i>	Responsável por cantar as folhas
<i>Mayê/Pejigan</i>	Responsável pelos segredos do <i>axé</i>
<i>Axogum</i>	Responsável pelo sacrifício
<i>Ogan Alabê</i>	Responsável pelos toques rituais
<i>Ogan Onilu</i>	Responsável pelos atabaques
<i>Baba Efun</i>	Responsável pela pintura dos <i>iaôs</i>
<i>Oba Oju</i>	Posto de honra

Fonte: Quadro elaborado pela pesquisadora.

ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DA COMISSÃO DE ÉTICA EM PESQUISA (CEP)

UFCG - HOSPITAL
UNIVERSITÁRIO ALCIDES
CARNEIRO DA UNIVERSIDADE



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: HUNGBÊ: AS PRÁTICAS EDUCATIVAS NO TERREIRO DE CANDOMBLÊ ILÉ AXÉ OMILODÉ, EM JOÃO PESSOA - PB.

Pesquisador: Dulce Edla Soares Insa

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 56902818.9.0000.5182

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 2.981.766

Apresentação do Projeto:

Trata-se de um projeto com abordagem qualitativa, a metodologia utilizada será a História Oral Temática, com o uso de entrevistas semi-estruturadas gravadas de narrativa pessoal, que permitirá o registro de testemunhas no tempo presente no intuito de coletar e analisar dados referenciais às práticas educativas dos adeptos da religião de matriz africana.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Analisar as práticas educativas desenvolvidas no cotidiano de um terreiro de candomblé de nação Ketu e o processo de construção e transmissão desses saberes culturais na cidade de João Pessoa - PB.

Objetivos Secundários:

Mapear e analisar os saberes específicos de matriz africana implicados na trajetória da líder Mãe Chaguinha e do terreiro de candomblé;

Identificar o currículo mítico que se reatualiza nesse terreiro e interpretá-lo a luz do processo histórico da diáspora negra;

Mapear os saberes que emergem das práticas educativas cotidianas deste terreiro, levando em consideração a produção e circulação desses saberes.

Endereço: Rua: Dr. Carlos Chagas, s/n		CEP: 58.107-070
Bairro: São José		
UF: PB	Município: CAMPINA GRANDE	
Telefone: (83) 3101-2545	Fax: (83) 3101-2523	E-mail: cep@ufac.ufcg.edu.br

UFCG - HOSPITAL
UNIVERSITÁRIO ALCIDES
CARNEIRO DA UNIVERSIDADE



Continuação do Parecer: 3.081.798

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

A pesquisadora prevê possíveis riscos, bem como as estratégias necessárias para minimizá-los.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Trabalho academicamente viável e interessante.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Foram apresentados:

- Folha de Rosto;
- Declaração de Divulgação dos Resultados;
- Termo de Compromisso do Pesquisador;
- Termo de Consentimento Livre e Esclarecido;
- Termo de Anuência Institucional;
- Instrumento de Coleta dos Dados;
- Projeto completo.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Trabalho em consonância com os preceitos éticos previstos na resolução 466/12 do CNS.

Considerações Finais a critério do CEP:

Liberado Ad Referendum.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BASICAS_DO_PROJETO_1179490.pdf	28/08/2018 21:28:04		Aceito
Outros	termo_de_anuencia.pdf	28/08/2018 21:23:39	duice edite soares loss	Aceito
Outros	termo_de_compromisso_de_divulgacao_de_resultado.pdf	28/08/2018 21:19:56	duice edite soares loss	Aceito
Outros	termo_de_compromisso_da_pesquisadora.pdf	28/08/2018 21:08:44	duice edite soares loss	Aceito
TCE / Termos de Assentimento / Justificativa de Anuência	Termo_de_consentimento_livre_e_esclarecido.docx	28/08/2018 21:03:38	duice edite soares loss	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	projeto_mestrado.docx	28/08/2018 21:02:54	duice edite soares loss	Aceito
Folha de Rosto	folha_de_rosto.pdf	28/08/2018	duice edite soares loss	Aceito

Endereço: Rua: Dr. Carlos Chagas, s/n
Bairro: São José CEP: 58.107-670
UF: PB Município: CAMPINA GRANDE
Telefone: (83)2101-5545 Fax: (83)2101-5523 E-mail: cep@huc.ufcg.edu.br

UFCG - HOSPITAL
UNIVERSITÁRIO ALCIDES
CARNEIRO DA UNIVERSIDADE



Contribuição do Pesquisador: 2.881,16R\$

Folha de Rosto	folha_de_rosto.pdf	20/09/2018	lissa	Aceito
Outros	Roteiro_entrevistas.docx	19/07/2018 15:35:05	dulce edite soares lissa	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

CAMPINA GRANDE, 25 de Outubro de 2018

Assinado por:
Andréia Oliveira Barros Sousa
(Coordenador(a))

Endereço: Rua: Dr. Carlos Chagas, s/n
Bairro: São José CEP: 58.107-070
UF: PB Município: CAMPINA GRANDE
Telefone: (83)2101-5540 Fax: (83)2101-5530 E-mail: cnp@hucan.ufcg.edu.br

ANEXO B – TERMO DE COMPROMISSO DA PESQUISADORA

Termo de Compromisso da Pesquisadora

Por este termo de responsabilidade, nós, abaixo – assinados, respectivamente, pesquisadora e orientador da pesquisa intitulada *Hungbê*: as Práticas Educativas no Terreiro de Candomblé “Ilê Axé Omilodé”, em João Pessoa – PB assumimos cumprir fielmente as diretrizes regulamentadoras emanadas da Resolução nº 466, de 12 de Dezembro de 2012 do Conselho Nacional de Saúde/ MS e suas Complementares, homologada nos termos do Decreto de Delegação de Competência de 12 de novembro de 1991, visando assegurar os direitos e deveres que dizem respeito à comunidade científica, ao (s) sujeito (s) da pesquisa e ao Estado.

Reafirmamos, outrossim, nossa responsabilidade indelegável e intransferível, mantendo em arquivo todas as informações inerentes a presente pesquisa, respeitando a confidencialidade e sigilo das fichas correspondentes a cada sujeito incluído na pesquisa, por um período de 5 (cinco) anos após o término desta. Apresentaremos sempre que solicitado pelo CEP/ HUAC (Comitê de Ética em Pesquisas/ Hospital Universitário Alcides Carneiro), ou CONEP (Comissão Nacional de Ética em Pesquisa) ou, ainda, as Curadorias envolvidas no presente estudo, relatório sobre o andamento da pesquisa, comunicando ainda ao CEP/ HUAC, qualquer eventual modificação proposta no supracitado projeto.

Campina Grande, 16 de agosto de 2018.



Dulce Edite Soares Loss
pesquisadora



Matheus da Cruz e Zica
Orientador

ANEXO C – TERMO DE ANUÊNCIA INSTITUCIONAL

COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA EM SERES HUMANOS - CEP
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - UFPG
HOSPITAL UNIVERSITÁRIO ALCIDES CARNEIRO – HUAC

**TERMO DE ANUÊNCIA INSTITUCIONAL**

Eu, Francisca das Chagas da Silva, CPF 929.151.244-34 e RG 430.646 ssp-PB, líder espiritual e responsável pelo Ilê Axé Omilodé, autorizo o desenvolvimento da pesquisa intitulada: *Hungbê*: as práticas educativas no terreiro de candomblé “Ilê Axé Omilodé”, em João Pessoa – PB, no Ilê Axé Omilodé, que será realizada de setembro de 2018 a junho de 2020 tendo como pesquisadora e coordenadora Dulce Edite Soares Loss.

João Pessoa, 23 de Agosto de 2018.

Francisca das Chagas da Silva
Francisca das Chagas da Silva

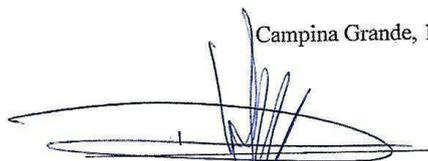
ANEXO D – TERMO DE COMPROMISSO DE DIVULGAÇÃO DOS RESULTADOS

Termo de Compromisso de divulgação dos resultados

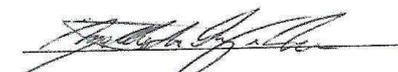
Por este termo de responsabilidade, nós, abaixo – assinados, respectivamente, pesquisadora e orientador da pesquisa intitulada ““*Hungbè*: as práticas educativas no terreiro de candomblé “Ilê Axé Omilodé”, em João Pessoa – PB, assumimos o compromisso de:

- Preservar a privacidade dos participantes da pesquisa cujos dados serão coletados;
- Assegurar que as informações serão utilizadas única e exclusivamente para a execução do projeto em questão;
- Assegurar que os benefícios resultantes do projeto retornem aos participantes da pesquisa, seja em termos de retorno social, acesso aos procedimentos, produtos ou agentes da pesquisa;
- Assegurar que as informações somente serão divulgadas de forma anônima, não sendo usadas iniciais ou quaisquer outras indicações que possam identificar o sujeito da pesquisa;
- Assegurar que os resultados da pesquisa serão encaminhados para a publicação, com os devidos créditos aos autores.

Campina Grande, 16 de Agosto de 2018.



Dulce Edite Soares Loss
pesquisadora



Matheus da Cruz e Lica
orientador