UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA (UNEB)
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E TECNOLOGIAS (DCHT – XVI)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO – STRICTO SENSU – EM ESTUDOS AFRICANOS, POVOS INDÍGENAS E CULTURAS NEGRAS (PPGEAFIN)

ROSENEIDE PASSOS VITÓRIO DE OLIVEIRA

ILÉ ÈKÓ TI IMÒ: APRENDIZAGEM E PRESERVAÇÃO DA LÍNGUA IORUBÁ NO TERREIRO *ILÊ AXÉ ALÁ KIRIJ*

Salvador – BA
2022

ROSENEIDE PASSOS VITÓRIO DE OLIVEIRA

ILÉ ÈKÓ TI IMÒ: APRENDIZAGEM E PRESERVAÇÃO DA LÍNGUA IORUBÁ NO TERREIRO *ILÊ AXÉ ALÁ KIRIJ*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras – PPGEAFIN, da Universidade do Estado da Bahia, como requisito final para obtenção do grau de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Joabson Lima Figueiredo

Linha 2: Cultura, Educação e Memória

Salvador – BA
2022

FICHA CATALOGRÁFICA

Biblioteca Professor Edivaldo Machado Boaventura – UNEB – Campus I

Bibliotecária: Célia Maria da Costa CRB-5 / 918

Oliveira, Roseneide Passos Vitório de
Ilé èkó ti imò: aprendizagem e preservação da língua iorubá no Terreiro Ilê Axé Alá Kirij / Roseneide Passos Vitório de Oliveira. – Salvador, 2022.
108 f.

Orientador: Joabson Lima Figueiredo.
Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas e Tecnológicas. Campus I. Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras – PPGEAFIN, 2022.

Contém referências

1. Língua iorubá. 2. Candomblé. 3. Ilê axé Alá Kirij (Salvador, BA). 4. Negros – Educação – Brasil. 5. Linguagem e línguas – Aspectos religiosos – Candomblé. 6. Educação não – formal. 7. Aprendizagem experimental. 8. Culto afro-brasileiro - Bahia I. Figueiredo, Joabson Lima. II. Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas e Tecnológicas. Campus I. III. Título.

CDD: 496.333369

UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E TECNOLÓGICAS (DCHT – XVI)

ROSENEIDE PASSOS VITÓRIO DE OLIVEIRA

ILÉ ÈKÓ TI IMÒ: APRENDIZAGEM E PRESERVAÇÃO DA LÍNGUA IORUBÁ NO TERREIRO ILÊ AXÉ ALÁ KIRIJ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação de Mestrado em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN), da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Aprovada em 10 de agosto de 2022

Banca Examinadora

Prof. Dr. Joabson Lima Figueiredo
(Professor(a) Orientador(a) – PPGEAFIN-UNEB/CAMPUS XVI)

Prof.ª Dra. Cristian Souza Sales
(Examinador (a) – UNEB/CAMPUS III)

Prof. Dr. Luís Felippe Santos Perret Serpa
(Examinador (a) – UNEB/CAMPUS XXII)

A meu pai Carlos de Carvalho Vitório, por acreditar em mim e dizer que tudo seria possível. Ao Ègbon Osvaldo dos Santos, por sua sabedoria e ensinamentos. Essas pessoas preciosas me encorajaram a buscar conhecimentos e a caminhar pelas veredas do bem.

(*in memoriam)*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Olorúm pelo dom da vida, pois sem sua permissão nada se concretizaria, a Xangô, Yemonjá, Ógun, Oyá, Oxóssi e Oxum, divindades veneradas, orixás que me guiam e me regem neste espaço material, o àiyè.

À Oxalá por ter me recebido e conduzido os caminhos dessa pesquisa no *Ilê Axé Alá Kirij*.

À minha mãe Suzana Passos Vitório, mulher GUERREIRA, exemplo de resistência e superação, sempre me orientando, conduzindo, me educando e apoiando em todas as etapas da vida. Ao Meu Pai, o BATALHADOR Carlos de Carvalho Vitório (*in memoria*) por transmitir seu amor tão puro, por ter me incentivado a seguir adiante no meu desejo de estudar, pelo encorajamento me fazendo sempre acreditar que podia/posso realizar meus sonhos e, por hoje, ser um ancestral tão presente em minha vida. Gratidão infinda aos meus pais, pois sem o apoio deles não seria possível chegar até aqui.

Às minhas filhas, Yasmin por toda compreensão, paciência e ajuda com as digitações dos textos, a pequena Maya que chegou em meio a pesquisa para me encorajar a completar o processo, sendo minha vitória e ao meu esposo Robson por todo incentivo.

Aos demais membros da minha família biológica, em especial a minha irmã e parceira Juciene Passos, meu sobrinho Antônio e a minha afilhada Taylana Almeida por todo carinho no decorrer desse estudo.

Aos meus amigos e amigas que torceram e torcem por mim, mesmo afastados espacialmente.

Ao meu “orí”entador o professor Dr. Joabson Lima Figueiredo por ter acolhido minha pesquisa, pelas indicações de leituras, pelas aprendizagens pertinentes durante o tirocínio e pelas inferências a partir de um olhar humano durante a construção desse fio de contas. Gratidão!

Aos professores do PPGEAFIN/UNEB por todo aprendizado partilhado e construído.

Aos professores que formaram a banca de qualificação e formam a banca de defesa, Dra. Cristian Souza Sales; Dr. Eduardo Alfredo Guimarães e Dr. Luís Felippe

Santos Perret Serpa, por me apresentar diversas obras que enriqueceram ainda mais a minha pesquisa. Obrigada por tanto!

Minhas considerações mais nobres aos membros do local afetivo da pesquisa o *Ilê Axé Alá Kirij*, o Babalorixá Ângelo Santana, aos Ogãns, em especial Ogã Carlinhos, aos *yawôs*, abiyan, *egbomes* e *ekedji*, sujeitos desta pesquisa por acolher de braços abertos a mim e ao meu estudo, compartilhando o axé que lhes são singulares através de depoimentos, experiências e fotografias; sendo fundamentais para a escrita dessa pesquisa possibilitando assim a fiação desse *ÌLÈKÈ*.

A minha Ìyálòrìxà Jaciara Santos e aos irmãos da comunidade religiosa a qual faço parte por todo ensinamento, palavras de estímulo e positividade.

Aos colegas de turma que conheci no decorrer das aulas desse mestrado, bem como aos que se tornaram amigos (as) ao longo dessa jornada, constituindo o "Quarteto fantástico" Thais, Rose, Denis e Maurício por acolher minhas dores, angústias e ansiedades, como também pela socialização de experiências e todo auxílio a mim destinado, mostrando que a circularidade de conhecimentos e afetos transcende a presença física, apesar de que o contato físico seja importante.

Não poderia deixar de externar minha imensa gratidão, consideração e respeito ao amigo/irmão Denis Harmony, por toda solicitude e ajuda, principalmente quando o fio de contas se tornou difícil de ser enfiado, Ele atuou como irmão, propiciando a força e os conhecimentos necessários para que eu pudesse catar as miçangas imprescindíveis para a continuidade da construção do *ÌLÈKÈ* científico. Sua amizade é presente de Orixá, pois foi por meio de ti que compreendi o verdadeiro sentido da frase que tanto me dizia "somos um quilombo" e logo assemelhei com uma expressão iorubana "A fará kó arawa" cujo significado é: nós somos conectados uns aos outros, pois você me mostrou que não estava sozinha.

Por fim quero agradecer carinhosamente a todxs que colaboraram direta ou indiretamente nessa jornada, obrigada!

Olorum Mo Dúpé! Agradeço a todo o sagrado!

À dúpé gbogbo! Obrigada a todos!

“Quando o barco ancorou, muitas pessoas aproximaram falando a língua do Brasil, que, para mim, continuava parecendo mais música do que qualquer outra língua que eu já tinha ouvido. Alguns brancos acompanhavam um ou outro desembarque, mas a grande maioria era de pretos como nós, com tons de pele e aparência tão diferentes uns dos outros que eu imaginava ver uma África inteira em um só lugar [...]”.

(GONÇALVES, 2006, p.65)

OLIVEIRA, Roseneide Passos Vitório. **Ilé èkó ti imò: aprendizagem e preservação da língua ioruba no Terreiro Ilê Axé Alá Kirij**. p.108 folhas, 2022. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia, PPGEAFIN, 2022.

RESUMO

Esta pesquisa trata do processo de difusão de saberes e aprendizagens constituídas no espaço do Terreiro de Candomblé, uma religião de matriz africana, cujos ensinamentos e práticas religiosas resultam de um contexto histórico oriundo de diversos grupos étnicos e suas heranças linguísticas, sendo estes trazidos de África a partir do processo operativo escravocrata. A partir desse panorama, a pesquisa tem como cerne a investigação acerca das formas de aprendizagem e preservação da língua iorubá em um Terreiro de Candomblé, o qual tem seus princípios ritualísticos pautados na "nação" Ketu. Então, a questão da pesquisa indagou: Como ocorre o processo de ensino e aprendizagem do iorubá e suas práticas educativas no cotidiano do Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alá Kirij*? Diante dessa inquietação traçou-se como objetivo geral analisar o processo de aprendizagem do iorubá entre membros do Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alá Kirij*. Visando reflexionar sobre o universo do Candomblé a pesquisa se embasou principalmente nos estudos de autores que dialogam acerca do tema como: Caputo (2012), Castro (2005; 2011), Carneiro (1948), Kileuy; Oxaguiã (2009), Lima (1976), Lody (1987), Mattoso (1992), Munanga (2004), Oliveira (2011), Parés (2018), Prandi (2003; 2005), Pinto (2013), Reis (2016), Rodrigues (2010) Rufino (2019), Santos (2010), Santana (2021), Sodré (2019), Silveira (2006), dentre outros. Enquanto trajetória metodológica elegeu-se a pesquisa qualitativa por contemplar um percurso subjetivo, não havendo a necessidade de quantificar dados, trazendo o viés interdisciplinar da História Cultural em associação com a História Oral, além da etnografia, ao ligar diretamente o pesquisador com o objeto pesquisado. Para isso, foi utilizado como técnicas e instrumentos de pesquisa a observação participante e coleta de depoimentos orais a partir das entrevistas semiestruturadas, realizadas com membros do *Ilê Axé Alá Kirij*, dos mais velhos aos mais novos em idade de santo, a partir da participação efetiva e relação com o iorubá no espaço do Terreiro observado. A investigação constatou que a aprendizagem da língua iorubá é um elemento essencial para cultuar os orixás na referida comunidade religiosa, as quais ocorrem a partir de uma dinâmica diversificada, em atividades cotidianas próprias de ritos e rituais, onde os vários momentos vividos no Terreiro são aproveitados para aprender o idioma constituindo-se em uma forma de preservar a cultura religiosa herdada dos nossos ancestrais. Por fim, possibilitar o entendimento de que os Terreiros compõem-se em espaços de ensino não formal, que se difere da educação formal que ainda faz uso de currículos partindo de uma perspectiva eurocêntrica é reconhecer que o Terreiro de Candomblé é local que propicia a agregação de conhecimentos, valores como humildade, respeito e fé, sendo base para difusão e perpetuação da língua iorubá enquanto herança ancestral.

Palavras chave: Língua iorubá. Candomblé. Aprendizagem. Herança ancestral. Ketu.

OLIVEIRA, Roseneide Passos Vitório. **Ilé èkó ti imò: learning and preserving the Yoruba language at Terreiro Ilê Axé Alá Kirij**. p. 108 sheets, 2022. Dissertation (Master's) – University of the State of Bahia, PPGEAFIN, 2022.

ABSTRACT

This research deals with the process of diffusion of knowledge and learning constituted in the space of the Terreiro de Candomblé, a religion of African origin, whose teachings and religious practices result from a historical context from different ethnic groups and their linguistic heritages, which were brought from Africa. from the slave operative process. From this panorama, the research has as its core the investigation about the ways of learning and preserving the Yoruba language in a Candomblé Terreiro, which has its ritualistic principles based on the Ketu "nation". So, the research question asked: How does the Yoruba teaching and learning process and its educational practices occur in the daily life of the Terrier de Candomblé Ilê Axé Alá Kirij? In view of this concern, the general objective was to analyze the Yoruba learning process among members of the Terreiro de Candomblé Ilê Axé Alá Kirij. Aiming to reflect on the Candomblé universe, the research was based mainly on the studies of authors who talk about the theme such as: Caputo (2012), Castro (2005; 2011), Carneiro (1948), Kileuy; Oxaguiã (2009), Lima (1976), Lody (1987), Mattoso (1992), Munanga (2004), Oliveira (2011), Parés (2018), Prandi (2003; 2005), Pinto (2013), Reis (2016), Rodrigues (2010) Rufino (2019), Santos (2010), Santana (2021), Sodré (2019), Silveira (2006), among others. As a methodological trajectory, qualitative research was chosen because it contemplates a subjective path, with no need to quantify data, bringing the interdisciplinary bias of Cultural History in association with Oral History, in addition to ethnography, by directly connecting the researcher with the researched object. For this, participant observation and collection of oral testimonies were used as research techniques and instruments from semi-structured interviews, carried out with members of the Ilê Axé Alá Kirij, from the oldest to the youngest in the age of a saint, from the effective participation and relationship with Yoruba in the space of the Terreiro observed. The investigation found that the learning of the Yoruba language is an essential element to worship the orishas in that religious community, which occur from a diverse dynamic, in daily activities specific to rites and rituals, where the various moments lived in the Terreiro are used. to learn the language, constituting a way of preserving the religious culture inherited from our ancestors. Finally, to make it possible to understand that the Terreiro are composed of non-formal teaching spaces, which differ from formal education that still uses curricula from a Eurocentric perspective, is to recognize that the Candomblé Terreiro is a place that provides aggregation knowledge, values such as humility, respect and faith, being the basis for the dissemination and perpetuation of the Yoruba language as an ancestral heritage.

Keywords: Yoruba language. Candomblé. Learning. Ancestral inheritance. Ketu.

OLIVEIRA, Roseneide Passos Vitório. **Ilé èkó ti imò: aprendizaje y preservación de la lengua yoruba en Terreiro Ilê Axé Alá Kirij.** p. 108 hojas, 2022. Disertación (Maestría) – Universidad del Estado de Bahía, PPGEAFIN, 2022.

RESUMEN

Esta investigación trata sobre el proceso de difusión de saberes y aprendizajes constituido en el espacio del Terreiro de Candomblé, religión de origen africano, cuyas enseñanzas y prácticas religiosas resultan de un contexto histórico de diferentes etnias y sus herencias lingüísticas, que fueron traídas de África, del proceso operativo esclavista. A partir de este panorama, la investigación tiene como eje la indagación sobre las formas de aprender y preservar la lengua yoruba en un Candomblé Terreiro, que tiene sus principios rituales basados en la "nación" Ketu. Entonces, la pregunta de investigación planteó: ¿Cómo ocurre el proceso de enseñanza y aprendizaje yoruba y sus prácticas educativas en el cotidiano del Terreiro de Candomblé Ilê Axé Alá Kirij? Ante esta inquietud, el objetivo general fue analizar el proceso de aprendizaje yoruba entre los integrantes del Terreiro de Candomblé Ilê Axé Alá Kirij. Con el objetivo de reflexionar sobre el universo Candomblé, la investigación se basó principalmente en los estudios de autores que hablan sobre el tema como: Caputo (2012), Castro (2005; 2011), Carneiro (1948), Kileuy; Oxaguiã (2009), Lima (1976), Lody (1987), Mattoso (1992), Munanga (2004), Oliveira (2011), Parés (2018), Prandi (2003; 2005), Pinto (2013), Reis (2016), Rodrigues (2010) Rufino (2019), Santos (2010), Santana (2021), Sodré (2019), Silveira (2006), entre otros. Como trayectoria metodológica, se eligió la investigación cualitativa porque contempla un camino subjetivo, sin necesidad de cuantificar datos, trayendo el sesgo interdisciplinario de la Historia Cultural en asociación con la Historia Oral, además de la etnografía, al conectar directamente al investigador con el objeto investigado. Para ello, se utilizó como técnicas e instrumentos de investigación la observación participante y la recolección de testimonios orales a partir de entrevistas semiestructuradas, realizadas con integrantes de la Ilê Axé Alá Kirij, desde el más viejo hasta el más joven en edad de santo, desde el efectivo participación y relación con yoruba en el espacio del Terreiro observado. La investigación constató que el aprendizaje de la lengua yoruba es un elemento esencial para el culto a los orixás en esa comunidad religiosa, que se dan desde una dinámica diversa, en actividades cotidianas propias de ritos y rituales, donde se aprovechan los diversos momentos vividos en el Terreiro. aprender el idioma, constituyendo una forma de conservar la cultura religiosa heredada de nuestros antepasados. Finalmente, hacer posible comprender que los Terreiros están compuestos por espacios de enseñanza no formal, que se diferencian de la educación formal que aún utiliza currículos desde una perspectiva eurocéntrica, es reconocer que el Candomblé Terreiro es un lugar que brinda agregación de saberes, valores como la humildad, el respeto y la fe, siendo la base para la difusión y perpetuación de la lengua yoruba como herencia ancestral.

Palabras clave: lengua yoruba. Candomblé. Aprendizaje. Herencia ancestral. Ketu.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES E IMAGENS

Figura 1: Número de Terreiros da capital baiana a partir do século XIII 44
Figura 2: Distribuição dos Terreiros de Candomblé em Salvador/Bahia 47
Figura 3: Parte frontal do barracão do *Ilê Axé Alá Kirij* 49
Figura 4: Parte interna do barracão 49
Figura 5: Líder religioso do *Alá Kirij* 51
Figura 6: Integrantes do *Alá Kirij* 54
Figura 7:*Iyá* Lalu 74
Figura 8: *Iyá* Maria 74
Figura 9: *Egbome* Carmelita concedendo entrevista a pesquisadora..... 75
Figura 10: Mãe Meru - *Iyakekerê* do *Ilê Axé Alá Kirij* 76
Figura 11: Emily *abiyan* de Oxum 80
Figura 12: Ogã Antônio Carlos sentado aprendendo a tocar e cantar com seu ojubonâ 80
Figura 13: Quadro utilizado pelo Babalorixá para ensinamentos em ioruba 82
Figura 14: Nilton *yawô* de Oxumarê nas dependências do Alá Kirij 87
Figura 15: Gilma *yawô* de Yansã nas dependências do Alá Kirij 87
Figura 16: Ogãs em pé socializando aprendizagens do ioruba 91
Figura17: Ogãns Ícaro e Antônio Carlos com as folhas preparando para ritual 93

LISTA DE TABELA

Tabela 1- Termos linguísticos conforme nações 40

LISTA DE SIGLAS

CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais

CEP - Comitê de Ética em Pesquisa

OMS - Organização Mundial da Saúde

PPGEAFIN - Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras

PPGEEDUC - Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade

TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFBA - Universidade Federal da Bahia

UNEB - Universidade do Estado da Bahia

SUMÁRIO

1. CATANDO AS MIÇANGAS PARA COMPOSIÇÃO DOS FIOS DE CONTAS 17

2. OS CAMINHOS DO CANDOMBLÉ NO BRASIL: ASPECTOS INTRODUTÓRIOS 24

2.1. *Laróyè*, koba Exu: o princípio da transformação..... 27

2.2. As manobras de negação e invisibilidades da cultura e identidade negra 28

2.3. Uma reflexão necessária acerca do sincretismo religioso 32

2.4. Grupos étnicos da África tradicional: heranças das nações de Candomblés ... 35

2.5. A formação dos Terreiros em Salvador, Bahia, no século XIX 41

2.6. Adentrando ao solo sagrado do *Ilê Axé Alá Kirij* enquanto espaço de afetividade: nação, idioma e identidade de axé 48

3 - *ÌLÈKÈ*: CONSTRUÇÃO E CONEXÃO DOS CAMINHOS DA PESQUISA 56

3.1. Os caminhos e as perspectivas.....57

3.2. Fundamentos para tecer os fios de contas.....59

3.2.1. Reflexões em torno do *ìlèkè*: símbolo sagrado 63

3.2.2 Os *Òmos-Orisás:* colaboradores no fiar do colar sagrado.....65

3.2.3. Dispositivos utilizados na fiação do *ìlèkè*.....65

4. *ILÉ ÈKÓ TI IMÒ*: ENSINO E APRENDIZAGEM NO TERREIRO ENQUANTO PRESERVAÇÃO DOS SABERES ANCESTRAIS 69

4.1 Ìyálode: a força feminina e os saberes constituídos nos espaços de Terreiros...71

4.2. Aprendizagem da língua iorubana e a utilização de práticas educativas no cotidiano do Terreiro *Ilê Axé Alá Kirij* 78

4.3. Memória: um passo para a tradição oral no Terreiro *Ilê Axé Alá kirij* 85

4.4**.** O Terreiro de Candomblé enquanto espaço de educação não formal e o olhar acerca da educação formal 88

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS 94
REFERÊNCIAS 98
GLOSSÁRIO 104

1 – CATANDO AS MIÇANGAS PARA COMPOSIÇÃO DOS FIOS DE CONTAS

> “Quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens”.
>
> Ana Maria Gonçalves. “Defeito de Cor” (2006, p. 569) - Provérbio Africano.

O ato viver nos reserva diversas experiências, as quais geram inquietações e por consequência nos motivam a busca de conhecimentos, em conformidade com a interação e a compreensão de determinados assuntos. Escrever a “introdução” é dar início a um texto que estimula a leitura, por isso, exponho nas linhas seguintes os caminhos percorridos até encontrar às miçangas utilizadas para confecção desse fio de contas, que se desdobrou no desenvolvimento da presente pesquisa.

O rigor acadêmico (MACEDO, 2009), na maioria das vezes, impõe, com uma nítida preocupação, a necessidade de mostrar ao leitor (a) os referenciais acessados, bem como, a descrição das técnicas e instrumentos a serem utilizados na análise dos dados. Porém, para além de apresentar os arcabouços teóricos e os caminhos metodológicos desse texto dissertativo, esse fio de conta (CAPUTO, 2012) introdutivo tenta delinear as encruzilhadas as quais visitei que permitiram me fazer chegar aqui.

Esse estudo, de certa maneira, é um retorno às memórias e sendo ao mesmo tempo, uma investigação sobre as formas de aprendizagem e preservação da língua iorubá utilizada em um espaço de Terreiro de Candomblé. Desta forma, ao refletir sobre o processo de africanização do iorubá no Brasil, a partir dos ensinamentos herdados pelos africanos escravizados no Novo Mundo e com base nos cultos às divindades africanas, que permanece, majoritariamente, dentro dos Terreiros de Candomblés, enquanto ato de existência, resistência e coexistência é que a pesquisa inqueriu sobre : Como ocorre o processo de ensino e aprendizagem do iorubá e suas práticas educativas no cotidiano do Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alá Kirij*?

A partir dessa inquietação, há o entendimento que seria substancial contextualizar a problemática, pois a pesquisa em si, promove uma revisita aos conhecimentos presentes na memória social e religiosa dos afrodescendentes que

carrega a ancestralidade de um povo, sua cultura, seus desafios em não permitir a negação, a marginalização, o silenciamento da perpetuação desses saberes e da valorização e reflexão dessas práticas. Neste sentido, o objetivo principal é analisar o processo de aprendizagem do iorubá entre os membros do Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alá Kirij*.

No intuito de delinear uma linha histórica geral estabelecendo uma reflexão sobre o re-(pensar) da Educação a partir das subjetividades e também das vivências e experiências dos candomblecistas, a pesquisa apresenta enquanto objetivos específicos: Descrever os principais aspectos históricos do Candomblé e a influência dos grupos étnicos africanos na constituição de Terreiros na Bahia e em Salvador; Investigar as formas de ensino-aprendizagem da linguagem Iorubá no Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alá Kirij* nas últimas décadas do século XX (a partir de 1980) até o atual século XXI; e, por último, Verificar o uso da língua Iorubá no cotidiano do Terreiro pesquisado, compreendendo como relacionam as aprendizagens do *Ilê Axé Alá Kirij* com os ensinos obtidos na educação formal.

Mediante esse contexto, ouso expor essas subjetividades e experiências singulares, que atravessaram e atravessam a história de vida desses sujeitos, mas, de modo especial, as quais permeiam a minha própria vida, ou seja, uma sobrevivente da academia refletindo sobre uma temática que também se configura como uma escrita de si, mulher negra iniciada para orixá como *Ekedji* que aqui se assenta, motivada pelo anseio de construir reflexões epistemológicas e pedagógicas voltadas aos conhecimentos herdados de nossos ancestrais para cultuar as divindades.

Assim, em meio ao vasto repertório de histórias de resistência, organização e persistência para constituição da identidade religiosa, vi a importância de trazer para a roda, o trajeto percorrido por essa menina/mulher/pesquisadora negra, filha de mulher negra e candomblecista, a qual sempre teve curiosidade em aprender sobre o Candomblé, suas funções, rituais e a linguagem utilizada pelos seus membros.

Cresci frequentando um Terreiro de Candomblé, por intermédio da minha mãe; porém não participava das atividades por ser criança, e porque meus pais acreditavam que não saberia lidar com o racismo e intolerância religiosa fora do Terreiro. Os anos se passaram e o desejo de aprender os ensinamentos e valores

ali experienciados era grande. Assistia as festas com consentimento dos meus pais, mas não como candomblecista, mesmo assim, somente em ver as pessoas dançando e louvando aos orixás, sentia a energia que se fazia presente. Foi assim que cresci, tornei-me adulta, e já conhecia um pouco sobre os cultos às divindades, especialmente nos momentos de festas abertas, o que fez aumentar o desejo em ser do Candomblé, resultando na minha iniciação como *Ekedji*.

Ao fazer parte dessa religião de matriz africana foi possível perceber que pertencer ao Candomblé não era uma ação simples, pois requer atenção e dedicação aos ritos e rituais, bem como, aos inúmeros aprendizados intrínsecos nessa prática religiosa. Neste sentido, a construção desse fio de contas segue seu curso conduzido pela atenção, cuidado e paciência, sendo enfiado e reenfiado, acrescido com miçangas e elementos específicos que tratam acerca da temática, deixando também perceber a identidade da pesquisadora.

Maria Stella de Azevedo Santos (2010), mais conhecida como Mãe Stella de Oxóssi, ressalta que:

> Religião é cultura. A religião estática perecerá. Daí a necessidade de palestras, debates, viagens e outros movimentos que “SACUDAM” o povo do Candomblé. Como sinal dos tempos, não é mais possível à prática de crença nos Orisá sem reflexões, estudos e entrosamento (SANTOS, 2010, P. 35-36).

Santos (2010) destaca a importância da socialização dos conhecimentos adquiridos nos espaços de Terreiros de Candomblés como forma de manutenção e preservação das religiões e culturas de matrizes africanas. Neste sentido, é possível refletir que tais espaços configuram-se enquanto lugares educativos permeados de saberes, em vista disso é que inclino-me para esse estudo que traz consigo uma linguagem herdada de povos escravizados trazidos de África.

Nesse contexto, busco por meio de “sabedorias de frestas”[1] escrever este texto dissertativo, junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN), da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), como uma forma de enaltecer e valorizar os saberes e as práticas de ensino não formal dentro do Terreiro de Candomblé. Ressalto que o curso de Pós-graduação Stricto Sensu sempre foi um desejo pessoal, pois tinha a pretensão de

[1] Expressão utilizada pelo autor Luiz Rufino na obra “Pedagogia das Encruzilhadas”

realizar um estudo acerca das identidades afro-religiosas que, de alguma maneira, sempre me inquietava.

Entretanto, em determinados momentos a vida nos impõe outras prioridades. Assim, essa fase acadêmica foi adiada devido a minha preparação para realização de concursos públicos e, por consequência, tornar-se funcionária pública, na área de educação. O resultado ocorreu após alguns anos de entrega e tentativas, com a aprovação e tão almejada nomeação; agora, era somente cumprir o estágio probatório e, então, se dedicar ao mestrado.

Nesse intermédio outras insurgências vieram, como sérios problemas de saúde, provocando inclusive o meu afastamento das atividades laborais e, mais uma vez, adiando a minha imersão à pesquisa científica. Porém, concomitantemente, ao avanço do tratamento clínico fui retornando às atividades e ingressei como aluna especial, no componente curricular Cultura Popular, do Programa de Mestrado em Educação (PPGEEDUC), da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Esse primeiro contato com um Programa de Mestrado, em especial, com o componente curricular (Cultura Popular), oportunizou uma releitura frente a minha prática didática e no tocante às questões culturais. Para além disso, foi possível galgar contribuições com os estudos e as reflexões obtidas no componente, para ampliar minha pesquisa nos aspectos teórico-conceituais.

Com o projeto escrito, participei de dois processos seletivos sendo aprovada no Programa Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN), da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). A emoção foi grande e o receio também, pois não sou historiadora por formação e sim pedagoga, contudo, o que me fez permanecer e acreditar que estava no caminho certo foram os campos de estudos e pesquisas proporcionados por este Curso de Mestrado.

Passado o êxtase da aprovação, já preparada para o início do Curso em 2020, chega-se a notícia da Organização Mundial da Saúde (OMS) acerca da pandemia do novo coronavírus, com isso surgem questões emocionais, pois cursar os componentes curriculares do mestrado num período pandêmico ocasionou frustrações, uma vez que a proposta inicial estava voltada às atividades presenciais. Além do desejo pessoal de poder ir a campo de forma efetiva. Contudo, foi preciso buscar maneiras adaptáveis para manter as investigações.

A respeito do percurso metodológico da pesquisa vale considerar que para um projeto de pesquisa ser desenvolvido é imprescindível uma metodologia apropriada que contemple o objeto estudado. Por isso, se fez necessário atentar-se aos cuidados na escolha dos caminhos e métodos de investigação, levando em conta todo o processo necessário para atingir o resultado.

Desse modo, o estudo está pautado numa pesquisa qualitativa, alicerçada na dimensão da História Cultural dialogando de forma interdisciplinar e multidisciplinar à luz da abordagem etnográfica, possibilitando análises, interpretações e descrições acerca da aprendizagem do iorubá em um Terreiro de Candomblé. O trabalho também está ancorado no método exploratório e descritivo a partir de técnicas, instrumentos de pesquisa e coletas de dados como a observação participante e as entrevistas semiestruturadas, registradas mediante gravação, na qualidade de narrativas e depoimentos.

A respeito das entrevistas, essas foram coletadas em consonância com as normas e procedimentos do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), em relação a participação de seres humanos. Todos os sujeitos-participantes foram convidados a assinarem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) antes de cederem seus depoimentos. Vale destacar que os sujeitos que fazem parte da pesquisa são candomblecistas e pertencentes ao Terreiro *Ilê Axé Alá Kirij*, com faixa etária de 22 a 75 anos de idade, de diferentes gêneros sexuais e cores raciais.

O termo - fio - nessa pesquisa está voltado a um artefato utilizado pelos candomblecistas. Os fios de contas, estes são de cores variadas e cada um representa uma divindade (*orixá*, *inquice* e/ou *vodum*). Assim, trago fios de contas inspirada em Caputo (2012) que revela ser um elemento sagrado, enfiado com atenção e paciência, ou seja, existe um processo pelo qual o fio de conta passa, desde ser produzido até ser utilizado como elemento identificador para quem está usando.

Desse modo, associo metaforicamente o artefato a minha pesquisa, não com a pretensão de trazer meus escritos como algo sagrado, muito embora, esteja em dialogicidade com o sagrado afro-religioso, mas pela compreensão do processo de enfiar aos poucos, através de aprendizagem minuciosa como a produção do fio de

conta, pois “os fios de conta enquanto objetos idealmente concluídos, independentemente dos tipos, poderão passar por modificações formais, geralmente acréscimos que ocorram ao processo iniciático, que é, por sua vez, permanente” (Caputo, 2012, p. 32).

Assim, o ato de buscar compreender o idioma iorubá e a forma como ocorre o aprendizado em uma comunidade religiosa é o fio condutor da pesquisa para o reconhecimento dos Candomblés, principalmente as questões das nações religiosas, das identidades e linguagem, bem como o pertencimento de axé. Com isso, será a partir do olhar real próximo ao local afetivo da pesquisa e dos sujeitos, que proponho analisar e entender o objeto investigado para evidenciar o papel da língua africana na formação identitária de um Terreiro de Candomblé.

Neste estudo, o lócus, denominado aqui de local afetivo da pesquisa concentra-se no Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alá Kirij*, tendo como data de fundação o dia 05 de março de 1980, inicialmente, localizado na Rua Didiê Santana, nº 18, Góes Calmon, Simões Filho, e, atualmente, instalado na Travessa das Acácias, nº 04, Boca da Mata de Valéria, em Salvador-Bahia, de “nação” Ketu. É importante registrar, que mesmo sendo candomblecista, o olhar da pesquisadora está estabelecido a partir do concebido e percebido, mas não do vivido diariamente (LEFEBVRE, 2006), ou seja, não é pertencente enquanto *òmo-Orisá*[2] desse Terreiro.

O Candomblé aparece como parte da minha curiosidade e atual investigação de pesquisa. O iorubá, enquanto língua africana utilizada nos Terreiros de Candomblés torna-se, portanto, meu fio de análise e o processo de aprendizagem o principal objeto de pesquisa. Nesse contexto, a contribuição histórica acerca da formação do Candomblé no Brasil e as origens das nações de cultos afro-religiosos para essa pesquisa tornam-se substanciais, visto que ao se propor estudar uma temática pressupõe-se que temos anseios e até vivências iniciais sobre a mesma.

Frente a isso, o desenvolvimento dessa pesquisa justifica-se por investigar o processo de aprendizagem de uma língua herdada dos africanos escravizados utilizadas nas religiões de matrizes africanas, nesse caso os Candomblés. Logo, se faz necessário compreender a forma como se originou os Candomblés, que tem sua

[2] Palavra em iorubá usada no Candomblé de nação Ketu para dizer que é filho(a) de Orixá.

gênese nos deuses africanos reconstituída no Brasil, intentando reviver heranças tradicionais e conhecimentos trazidos na memória dos negros escravizados, bem como os elementos simbólicos e materiais, que eram e ainda são utilizados pelos candomblecistas na construção de tais saberes usados para perpetuar essa religião ancestral.

Vale destacar que, mesmo havendo inúmeras pesquisas a respeito desta temática, acredita-se que frente à imensidão de materiais publicados, a compreensão e substancialidade do tema aqui discutido transmutam-se em dados valorativos da cultura afro-brasileira, pois “os candomblés formam um verdadeiro mundo e os pesquisadores não devem assim abster-se de continuar a explorá-lo, sob alegação de que tudo sobre ele já foi dito e muito bem-dito” (Bastides, 1961, p.30). Então, se faz necessário percorrer esse caminho para compreender com clareza a origem, constituição, expansão dessa religião no Brasil e a língua utilizada pelos candomblecistas, no caso dessa pesquisa, o iorubá.

Dito isto, a dissertação está dividida em três grandes seções, além da introdução e das considerações finais. A primeira seção é apresentada a introdução, a segunda seção denominada por “Os caminhos do Candomblé no Brasil: aspectos introdutórios”, tem como principal objetivo analisar os processos históricos intrínsecos à constituição da religião do Candomblé no país. Compondo, também, as reflexões acerca do sincretismo religioso e a diferença existente nas ações sincréticas entre as culturas dos variados grupos étnicos africanos e o sincretismo afro-católico ocorrido no Candomblé.

Ainda nessa seção, há uma discussão referente aos grupos étnicos da África tradicional os Jejes, Nagôs e Bantos, seus traços e heranças impressos no país, contribuindo para a constituição das “nações” religiosas dos Candomblés. Em seguida, expõe uma compreensão geral a respeito da formação dos Terreiros em Salvador, Bahia no século XIX, para assim poder adentrar no contexto histórico do local afetivo da pesquisa, sua nação e idioma enquanto identidade de axé, as quais irão subsidiar análises e discussões acerca da língua iorubá e o processo de aprendizagem desse idioma nesse espaço religioso.

A terceira seção, intitulada por “*Ìlékè*: construção e conexão dos caminhos da pesquisa”, aborda de maneira cuidadosa as preocupações inerentes ao objeto

estudado. Pondo em destaque, com isso, os processos e etapas imprescindíveis à pesquisa. Já a quarta seção, "*Ilé èkó ti imò*: ensino e aprendizagem no Terreiro enquanto perpetuação dos saberes ancestrais" tem como objetivo apresentar a interpretação e análise do material coletado no período da pesquisa de campo.

Nesta foi conferido como ocorre o processo de ensino e aprendizagem no Terreiro quanto a preservação dos saberes ancestrais, bem como os caminhos utilizados pelos sujeitos de pesquisa para a consolidação da aprendizagem da linguagem iorubá, como também expõe as práticas educativas utilizadas por esses sujeitos no cotidiano do *Ilê Axé Alá Kirij* para efetivação desses saberes. Verificou-se ainda como as memórias e as tradições orais foram substanciais para a difusão e preservação dos conhecimentos, compreendendo como os candomblecistas dessa comunidade religiosa relacionam as aprendizagens com os ensinos obtidos na educação formal. E por último, as considerações finais.

É imprescindível relatar que produzir esse fio de contas, em período pandêmico, vem sendo uma atuação desafiadora. Além disso, essa escrita está direcionada por elementos como sensibilidade, empatia, coadjuvação, flexibilidade e resiliência, pois, em tal conjectura realizar uma pesquisa acadêmica é sinônimo de reunir forças e destreza para seguir então acreditando no recomeço, em um novo normal, e na cura, alimentado pela crença de compartilhar aprendizagens e saberes, podendo ser constituídos metaforicamente a ideia de enfiar seus fios de contas.

2 - OS CAMINHOS DO CANDOMBLÉ NO BRASIL: ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

> Sou do Candomblé e pronto! Sou do Candomblé de matriz africana, porém reinventado no Brasil, readaptado às condições de nossa terra.
>
> Ângelo Santana (2018).

As formações das religiões de matrizes africanas estão diretamente ligadas ao processo da escravidão no Brasil, um dos locais escolhido como rota para chegada de escravos traficados para o Novo Mundo, ou, simplesmente, para as Américas, em condições perversas e desumanas, para enriquecimento e maior controle político da metrópole portuguesa; atendendo, assim, aos interesses da Europa.

Raul Lody (1987) assegura que:

> Nesse âmbito de interesses econômicos, o continente africano é alvo de uma série de investidas que, da segunda metade do século XVI à primeira metade do XIX, serviram de cenário para o transporte de milhares de homens e mulheres da África para o Brasil, reunindo diferentes etnias, contrastantes estágios culturais e diferenciados sistemas sociais, econômicos, políticos e religiosos. (LODY, 1987, p.07)

Esses negros, de ambos os sexos, distintos também por etnias, culturas, sistemas político-econômicos e expressões religiosas, aportaram em território longínquo sem saber ao certo o que encontraria nas novas terras do além mar, mas todos vinham na condição de escravos, ou seja, objetos/propriedades de outros seres humanos. Nesse contexto, Pierre Fatumbi Verger (1997) descreve que,

> [...] no Novo Mundo, uma multidão de cativo que não falava a mesma língua, possuindo hábitos de vida diferentes e religiões distintas. **Em comum, não tinham senão a infelicidade de estar, todos eles, reduzidos à escravidão**. Longe das suas terras de origem (VERGER, 1997, p.22, [grifo nosso]).

Além disso, os africanos, pelo pensamento europeu, 'hegemônico' e dominante, eram, e em certa medida ainda são, estigmatizados e categorizados como seres inferiores, bárbaros e sem cultura. Porém, subvertendo tais compreensões e representações sobre os negros escravizados, Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2009) justificam que "[...]os negros que para cá foram trazidos, sentindo

a necessidade e procurando salvaguardar suas tradições, recriaram um ritual bem próximo ao que realizavam na terra-mãe [...][3]" (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p.31).

A inserção e expansão das religiões afro-brasileiras trazem intrínsecas em seus múltiplos percursos situações de dominação fruto da colonização, onde as "crenças de escravos e seus descendentes não eram reconhecidas como tais nem gozavam de liberdade religiosa, tendo sido durante todo o Brasil Colônia e Imperial, desrespeitados e perseguidos" (AGUIAR, 2007, p.17 *apud* ALVES, 2018, p.49). Contudo, os escravos buscaram caminhos para realizar os cultos às divindades, ainda que fossem em momentos de negociações senhoriais, conseguindo, assim, manter suas crenças religiosas, originando-se, com isso, os Candomblés[4] no Brasil.

Nicolau Parés (2018) expõe, a partir das reflexões de Harding, que os Candomblés originaram-se como forma de responder às ações escravagistas, ou seja, uma prática de resistência dos africanos escravizados contra a desumanização de suas próprias culturas imposta pelos portugueses aqui no Brasil; atrelando ao conceito de Candomblé à comunhão/comunidade, refúgio/resistência, cura/reparação.

Nessa perspectiva, os Candomblés são expressões religiosas formadas no Brasil pelos africanos escravizados que reconstruíram, reinventaram e reinstitucionalizaram em solos distantes as religiões e práticas religiosas de África; sendo um dos maiores símbolos de experiência e resistência escrava para enfrentar os infortúnios da escravidão.

Destaca-se que, na África tradicional, os cultos às divindades eram individuais e ligados a uma cidade ou a um país inteiro, ou seja, os *voduns, orixás* ou *inquices*[5] eram cultuados separadamente. Foi no Brasil que o culto às divindades africanas foi constituído num mesmo espaço físico, tal como é conhecido atualmente, como traz Antônio Carlos ogã e candomblecista do Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alá Kirij*:

> A minha visão é que o culto lá da África é diferente do que tem no Brasil, até porque o Candomblé foi criado aqui pelo nosso povo escravo passando de uma para o outro. Então, para eu manter um terreiro eu preciso dar continuidade ao que foi passado pelo meu zelador, cabendo a mim preservar o que ele me ensinou, essa oralidade. Um exemplo é que no

[3] Termo utilizado para se referir à África, ao continente africano.
[4] Dentro dessa linha de pesquisa optou-se por utilizar a palavra Candomblés no plural por abordar a formação de Candomblé a partir das diferentes expressões de cultos afro-religiosas no Brasil.
[5] *Orixás, voduns* e *inquices* são divindades mitológicas africanas e elementares da natureza. Os termos usados seguindo as "nações" de candomblés: orixá (ketu), voduns (jeje) e inquices (angola).

> Candomblé eu tenho espaço onde eu cultuo todos os orixás no mesmo local, aí meu pai ensina que na África não é assim (Antônio Carlos de Almeida, 2021)

Ainda sobre a visão acerca do Candomblé aqui no país João Carmo (1987), vem retratando que essa religião é, primordialmente, desenvolvida no Brasil de maneira singular, fator que pode ser visto no formato dos cultos não sendo encontrado em outro lugar, consequentemente pelas condições que os negros se encontravam para desenvolver suas crenças religiosas no período colonial. Neste sentido, o 'sequestro' dos africanos para a América foi fator decisivo para formação dos Candomblés enquanto uma das religiões constituída pelos e para os escravizados, como forma de identidade, resistência e ancestralidade.

Os primeiros cultos de origem africana no Brasil, conforme estudos anteriores e também apresentado por Parés (2018), foram registrados, inicialmente de forma mais simples e em fase de adaptação, chamados por batuques em torno das irmandades católicas; em seguida, de maneira mais complexa, os Calundus, sendo compreendidos, inicialmente, como culto cujos rituais estavam voltados ao poder de cura.

Assim, do Calundu originaram-se outras manifestações religiosas, dentre elas os Candomblés. Calundu tornou-se, portanto, um termo genérico, dando espaço para outras denominações tais como: Xangô (Pernambuco); Batuque (Rio de Janeiro e São Paulo); Tambor-de-Mina (Minas Gerais); Candomblé (na Bahia), sendo este último também o termo mais usual. Além de outros segmentos de matrizes africanas, afro-brasileiras e afro-indígenas como a Umbanda, Quimbanda e o Candomblé de Caboclo.

Com relação ao termo Candomblé, Yeda Pessoa de Castro registra que:

> O termo candomblé, averbado em todos os dicionários portugueses para designar os chamados cultos afro-brasileiros na Bahia (como macumba no Rio de Janeiro, e xangô em Recife), vem do étimo banto "*ka-ndómb-íd-é>kà-n-dómb-éd-é >ka-n-dómb-él-é*", derivado nominal deverbal de "*kù-lómb-à>kù-dómb-á*, louvar, rezar, invocar, analisável a partir do protobanto *"kòdómb-éd-á"*, pedir pela intercessão de. Logo, candomblé é igual a culto, louvor, reza, invocação. (CASTRO, 2011, p. 83-84)

Neste ínterim, os significados dados à palavra Candomblé estão relacionados ao desígnio religioso, em que grupos ou comunidades praticam cultos às divindades

elementares da natureza como os *orixás, voduns, inquices*. Entretanto, existem outras definições atribuídas a essa palavra, tais como: local onde se realiza os cultos ou cerimônias internas e/ou públicas do povo-de-santo[6]. Édson Carneiro (1948), reitera, contudo, que o termo Candomblé era remetido "[...] às festas públicas anuais das seitas africanas" (CARNEIRO, 1948, p.19).

A constituição do Candomblé fora formada através de adaptações das práticas, crenças, ritos e rituais de diferentes povos ou grupos étnicos oriundos do continente africano, contribuindo, desse modo, na composição das "nações" de cultos afro-religiosos, que no Brasil foram/são designados como banto/angola, jeje e nagô-ketu, às quais serão amplamente explanadas no decorrer do texto dissertativo.

2.1. *Laróyè*, koba Exu: o princípio da transformação

Na cultura iorubana, Exu é o orixá do movimento de caráter mutante, bem como é denominado em iorubá de *Òjésí* (mensageiro*)*, pois é o intermediário entre o criador e a criatura. Senhor da comunicação, orixá do movimento, transmutação e possibilidades, requisitado por toda essa potência, saberes e astúcia. *Yangí*, outro nome dado a essa divindade, sendo atribuída a primordialidade de Exu. Em outras palavras, *Yangí* é o princípio mítico do caminho e senhor das encruzilhadas.

Motivados por seus saberes e argúcia, lançamos mão das características atribuídas a essa divindade, portanto, para tecer os primeiros fios das palavras a respeito dos aspectos históricos do Candomblé no Brasil, pois seja ele Exu para os povos iorubanos, *Elegbara* entre os jejes ou *PambuNjila* (Pombo-gira) para a "nação" banto, tudo se inicia a partir dele. Nada começa no Candomblé sem sua saudação. Por isso, e por muitos outros motivos, "Laróyè, koba Exu!" (Viva o rei Exu).

Nesse sentido, Exu é à força transgressora, como disse dona Carmelita Santos da Conceição, uma das candomblecistas mais velhas do Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alá Kirij*, [...] o dito mais certo minha filha, é que Exu faz o que é certo ser 'errado' e o 'errado' ser certo, Exu é começo, primeiro vem ele para depois as coisas acontecerem [...] (Carmelita Santos da Conceição, 2021).

[6] Pessoas que pertencem às comunidades ou Terreiros de Candomblés.

Apoiado nesse depoimento e tomando como base o *ebó*[7] epistemológico contido no texto de Luiz Rufino (2019) é possível compreender que *Yangí* é o primeiro ancestral, o primeiro orixá a ser cultuado, o primeiro a ensinar e a ser ensinado dentro dos Terreiros de Candomblés. É aquele que antecede a tudo em prática, constituição e reconstituição, pois Exu se quebra em pedaços e depois se reconstrói em busca de novos caminhos; sendo, portanto, senhor das possibilidades.

Ao estabelecer um olhar mítico, e quase descritivo, é possível que Exu através de suas artimanhas, tenha irradiado nossos ancestrais escravizados estimulando-os a subverter o sistema escravocrata. Para assim, construir caminhos encruzilhados na busca pela liberdade, como também para praticar seus saberes culturais e realizar o culto as suas divindades, uma vez que "[...] é ele o princípio dinâmico que cruza todos os acontecimentos e coisas, uma vez que sem ele não há movimento" (RUFINO, 2019, p. 23).

Nesse sentido, é por meio desse cruzo, das brechas possibilitadas por *Yangí*, que os negros souberam se organizar e construíram estratégias para salvaguardar suas heranças sociais, culturais e religiosas, subvertendo as ações coloniais de negação e ocultação dos saberes, das práticas socioculturais e religiosas. Partindo do pensamento de Eduardo David de Oliveira, se "[...] não fosse isso, teríamos desaparecido, enquanto experiência de resistência, permanência e consistência da face da terra!" (OLIVEIRA, 2012, p.44).

De antemão, é necessário justificar que em outros estudos os termos afrodescendente, preto, pardo e, até mulato são incorporados enquanto sinônimos de negro. Porém, essa pesquisa tenta construir um olhar epistemológico a respeito das questões raciais e de cor, adotando, assim, o uso, quase que exclusivo, das expressões 'negro' e 'negra'.

2.2. As manobras de negação e invisibilidades da cultura e identidade negra

O processo de escravização no Brasil é permeado por ações de barbárie, tanto pela violação da cultura negra, quanto pela dinâmica de coisificar os negros.

[7] Nessa circunstância, o termo é utilizado estrategicamente como metáfora em alusão a construção de saberes.

Os colonizadores direta ou indiretamente fomentaram a negação e a invisibilidade dos negros, na tentativa de apagar suas identidades e culturas étnicas, realizando assim manobras de silenciamento das práticas religiosas, a partir de padrões racistas assentidos “[...] na perspectiva da produção da não presença da diversidade que se instituiu uma compreensão universalista sobre as existências” (RUFINO, 2019, p.27).

Kabengele Munanga (2004) reconhece que, tais práticas de racismo estão associadas a uma crença acerca da existência das raças naturalmente hierarquizadas, onde o racista cria um contexto visionário para raça considerando um grupo social naturalmente inferior ao grupo que ele pertence, ou seja, um grupo considerado inferior não somente quanto às características físicas como cultural, intelectual, linguística e religiosa. Assim, o racismo nasce da pressuposição de “caracteres biológicos e qualidades morais, psicológicas, intelectuais e culturais que desemboca na hierarquização das chamadas raças em superiores e inferiores” (MUNANGA, 2004, p.8).

Esse processo de inferiorização dos africanos cativos pode ser compreendido também a partir da supremacia eclesiástica da Igreja Católica, predominante durante boa parte da colonização, ao batizar todos os negros vindos de África, como estratégia de convertê-los. Assim, a partir da imposição catequizadora, os escravizados eram forçados a se batizarem e recebiam no ato batismo Católico um novo nome, de influência portuguesa.

Neste sentido, João José Reis (2016) descreve a seguinte situação: “Marcelina da Silva era seu nome cristão, *Obatossi* seu apelido ritual”, (REIS, 2016, p.53). Marcelina da Silva é a primeira sucessora das africanas fundadoras de um dos principais Terreiros de Candomblé de Salvador e do Brasil. É importante esclarecer, entretanto, que o nome *Obatossi* corresponde na verdade à identidade religiosa de Marcelina, ou seja, o nome que a representa na comunidade afro-religiosa.

Porém, tal prática auxiliava também no controle dos negros cativos, uma vez que, todos os batizados na Igreja Católica eram devidamente registrados. Assim, os senhores de engenho ao comprar um escravo recebiam uma documentação – com o nome de batismo – para comprovar posse sobre tal cativo. Segundo Reis (2016), a

Igreja Católica compactuava com as questões políticas da época, na qual o batismo implicava numa dualidade de interesses. Todavia, sempre existiram manobras de negociações em meio aos conflitos sociais e religiosos provocados pelos próprios negros para subverter ou na tentativa de subverter os sistemas impostos.

Neste sentido, Reis (2016) apresenta o africano Joaquim Manoel Ricardo, um dos escravos a adquirir privilégios, no período oitocentista, ao ascender economicamente, constituindo bens, inclusive sendo dono de escravos; além de realizar com certa tranquilidade suas práticas afro-religiosas em meio ao catolicismo. Porém, tendo vestígio da invisibilidade sociocultural e religiosa negra, declarava-se publicamente como católico e devoto de Santo Antônio.

Com isso, há de convir que o africano Joaquim Manoel Ricardo buscou caminhos para transpor e/ou suavizar os ataques da invisibilidade e negação de sua identidade e religião, pois como demostra Parés (2018), o Candomblé, nesse período, era avaliado por um viés negativo, ao associar os fundamentos e cosmovisão das religiões de matrizes africanas com charlatanismo e fetichismo como retrata Nina Rodrigues (1896)[8].

O autor, apresenta traços voltados a categorizar e hierarquizar a identidade cultural, crenças e práticas das religiões de matrizes africanas, caracterizando os negros candomblecistas e sua religiosidade como inferiores e incapazes, além de tratar de forma racista e discriminatória a incorporação dos *Orixás, Voduns e Inquices* como “estado de santo”. Porém, tomando como base as considerações teóricas de Rufino (2019), mesmo reconhecendo o pioneirismo de Nina Rodrigues, mas partindo de um olhar transgressor as escritas do mesmo, o qual possibilitou, a meu ver, o entendimento de que certamente ele e outros tantos pesquisadores, seguidores de visões eurocêntricas, não se deixaram e nem quiseram conhecer a fundo os saberes e práticas do Candomblé.

Nicolau Parés (2018), aponta uma escassez de fontes documentais relacionadas ao Candomblé no Brasil. Somente após os meados do século XIX serão encontradas, em maior volume, mas com escritas em forma de denúncias,

[8] A obra “O animismo fetichista dos negros baianos” de Nina Rodrigues, fora publicado originalmente na Revista Brasileira entre 1896, porém foi acessada a partir do livro publicado em 2006 homenageando o seu centenário de morte, a reprodução da versão “fac-similar” da obra foi organizado por Yvonne Maggie e Peter Fry.

ocorrendo muitas vezes equívocos e repressões. Em outras palavras, nesse período, as práticas dos Candomblés estavam sempre nas páginas policiais, como as registradas no jornal “O Alabama”, fundado em Salvador, em 1863.

Além disso, no início do século XX, as pesquisas revelam os Candomblés sendo ainda alvo de censuras e discursos racistas em páginas de veículos de comunicação da época como o jornal “A Ordem”. Tais informações foram elucidadas na obra de Edmar Ferreira Santos (2009).

> É interessante notar que o jornal que frequentemente identificava o candomblé com a degeneração da família, da sociedade e até mesmo da raça, representando-o como o lugar de bródios e orgias, também se refere a ele, como vimos, por meio da expressão “missa negra”. A terminologia empregada sugere o caráter de celebração musical e religiosa, mesmo com o tom irônico que cerca a utilização do termo em destaque. Assim, seu uso nos indica a consciência do articulista de que, ao se referir aos candomblés, estava tratando da religiosidade de matriz africana (SANTOS, 2009, p. 30).

A partir desses cenários é possível observar o Brasil escravagista, constituído por diversas ações socialmente instituídas para descaracterizar e perseguir o povo negro e seus descendentes. Perante essas questões percebe-se o esforço ainda que não coordenado do epistemicídio, ao impor aquilo que Boaventura de Sousa Santos (1990) denomina de os três tipos de estratégia: assimilação, invisibilização e destruição. Entretanto, nessa situação a invisibilização que mais se aplica, uma vez que, ocorre quando o sistema dominante torna invisível as formas de resistência do conhecimento popular.

Frente aos expostos, e apesar do panorama histórico voltado as religiões de matrizes africanas trazerem diversas tentativas de ocultações e, estas perdurarem até os dias atuais, os escravizados não se entregaram por completo as investidas opressoras as quais foram vítimas, por conseguinte, buscaram caminhos para preservar suas heranças étnicas, tendo a religiosidade aliada na reconstrução cultural e identitária resultantes de práticas de resistências. Por outro lado, ainda é preciso ações para combater as concepções eurocêntricas, racistas e reducionistas do Candomblé.

Dentre as novas narrativas sobre as religiões de matrizes africanas, Maria Stella de Azevedo (2010), mais conhecida por Mãe Stella de Oxóssi, ou simplesmente, *Odé Kayodê*, descreve fatos concernentes ao Candomblé como

forma de resistência. Além disso, apresenta uma discussão a respeito das perseguições aos Terreiros de Candomblés, no século XX, pela polícia, que considerava tais práticas como "[...] coisa de negros ignorantes, prática fetichista a vergonha da Bahia" (SANTOS, 2010, p.18). Por outro lado, a autora aponta as ações lideradas por Mãe Aninha, fundadora do Ilê Axé Opo Afonjá, para combater tais perseguições policiais, da época, em atos de resistências (SANTOS, 2010).

2.3. Uma reflexão necessária acerca do sincretismo religioso

Em África, os africanos pertencentes a variados grupos étnicos interagiam e compartilhavam uma série de componentes e saberes culturais tais como, hábitos, costumes e até mesmo a língua falante, estando nesse trânsito o campo religioso. Dentre as práticas religiosas desses povos, ocorre o processo de interpenetração nos sistemas da cultura religiosa entre um grupo e outro pertencente à determinada área/região africana, conforme salientado por Parés (2018).

> Naquelas partes da área gbe onde habitavam grupos ioruba-falantes há possibilidades de achar cultos de orixás. Os orixás não são divindades de origem adja, como ocorre em yehwe. Ao contrário é mais provável que certos voduns tenham origem iorubá. Por exemplo, na tradução da *Doctrina Christiana* aparece a expressão Lisa (*Toi Lisa, Elisa*) para traduzir o nome de Jesus Cristo. Sendo Lissá um vodum associado à cor branca, não é estranho que os tradutores de Aladá escolhessem esse referente para designar o deus do branco. Ora, Lissá deriva do nagô *orisa,* pois os vocábulos, quando apropriados pelos gbe-falantes perdem a vogal inicial e transforma o ***r*** em ***l***. Essa evidencia indica que em meados do século XVII o sistema religioso nagô já tinha forte penetração no sistema religioso vodum (PARÉS, 2018, p.37).

Diante das informações prestadas pelo autor, observa-se que a religiosidade africana já tinha tradição de se fazer sincrética na própria África. Com a escravidão, o sistema de interpretação, troca e assimilação cultural é transposto para a América. Perante os expostos, e dialogando com Cármen Cinira Macedo (1989), é preciso compreender os Candomblés como uma maneira de sustentação dos cultos africanos pelos grupos étnicos aqui no Brasil, sofrendo suas ressignificações tendo em vista o sincretismo entre os grupos étnicos e, considerando o contexto que vivenciavam naquela época, que lhes privavam de qualquer manifestação religiosa,

econômica, política e cultural, desta forma através de união e troca conseguiam cultuar sua divindade partindo de empréstimos, interligação, ou seja, mesclando saberes oriundos de diferentes práticas étnico-religiosas.

Neste sentido, Roberto da Costa e Silva (2003) traz o seguinte entendimento:

> O processo de acomodação cultural do africano era, assim, continuamente interrompido. Em vez de render-se de todo à maneira de viver do branco, um *ijebu*[9] escravizado fortalecia-se em suas crenças e em seus costumes a cada desembarque de um navio vindo de Lagos, e enriquecia-se ao contato com africanos de outras origens (SILVA, 2003, p. 158).

Embora muitos africanos após serem traficados não tivessem mais contato com indivíduos do mesmo grupo étnico, devido às estratégias impostas pelos senhores de engenho, para não terem rebeliões em suas terras, estes eram também impossibilitados, com isso, muitas das vezes, reencontrar com familiares e membros da sociedade de origem. Desta forma, ao se depararem com tal situação eram obrigados a conviver com outros grupos étnicos e até com rivais locais. Porém, esses indivíduos viram a necessidade de irmanarem entre si, e assim, continuar cultuando as divindades e manter viva sua tradição, ainda que a partir do hibridismo sociocultural. A respeito dessas ações sincréticas o Babalorixá Ângelo, líder religioso do Ilê Axé Alá Kirij e sujeito dessa pesquisa expressa que:

> Foi através da ligação construída entre os indivíduos dos variados escravos, bem como as trocas de experiências entre as diversas culturas, foi que se deu a formação do Candomblé no Brasil, misturado, onde meu amigo Esmeraldo que foi presidente da Federação, chamava de sincretismo da milonga esse processo de negros de diversas etnias serem colocados na mesma senzala e cada um contribuir com o pouco da sua forma de cultuar seus deuses para, então, a gente ter esse Candomblé misturado (Ângelo Santana, 2021).

Assim, Kileuy e Oxaguiã (2009) descreve:

> Geograficamente, pelo seu tamanho, o país inviabilizou que muitos grupos conseguissem se reencontrar. Com o passar do tempo, com a perda dos mais velhos e, consequentemente, dos grandes conhecimentos, pequenos grupos étnicos minguaram ou mesmo sumiram. Alguns outros tiveram que abraçar e adotar conhecimentos de outras nações-irmãs para subsistir e dar continuidade ao seu

[9] Palavra utilizada no masculino e feminino para indicar negro de cultura iorubana, vindo com tráfico, para o Brasil.

> culto. Todas estas nações deixaram marcas da sua presença na vida dos portugueses e, mais tarde, na dos brasileiros (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p.34).

Neste ínterim, a afirmação de Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2009) acentua a reflexão de que apesar dos escravizados se encontrarem em espaços separados dos seus grupos étnicos de origem, eles se articulavam para conseguir manter o legado religioso, mesmo que por meio da semelhança das divindades agregando novas experiências ao seu ritual de origem, sendo essas novas maneiras de culto adquiridas com outras nações, como também ao atual modo de vida. Assim, os cultos às divindades das nações religiosas se fundiam nos espaços dos Terreiros de Candomblés do século XX constituindo estreita relação entre os mesmos.

Por outro lado, com o processo de catequização e vigília servil, os negros cativos, mantiveram seus cultos às divindades africanas através da estratégia de camuflagem, ou seja, os deuses africanos eram louvados a partir das representações dos santos católicos, sendo essa troca uma manobra inteligente dos negros e seus descendentes.

Segundo Carlos Renato Assef (2013),

> Durante o período da Escravatura no Brasil, nas senzalas, para poder cultuar suas crenças, os negros foram obrigados a usar como camuflagem altares com as imagens de santos católicos, cujas características melhores correspondiam às suas Divindades Africanas, e por baixo desses altares escondiam os assentamentos dos Orixás [...] os Orixás eram frequentemente identificados como Santos Católicos (ASSEF, 2013, p. 9)

Desse modo, o Candomblé se expandiu no Brasil em contato com elementos religiosos da Igreja Católica para poder manter suas práticas de cultos. A estratégia de camuflagem dos cultos afro-brasileiros como no caso dos Candomblés somente surtiu efeito na época porque “[...] a pessoa podia manter-se ligada ao catolicismo inclusive recebendo os sacramentos (batismo, primeira comunhão e enterro)” Mattoso (1992, p. 416), sendo os negros e seus descendentes submetidos a essas práticas, visto que a Igreja Católica julgava os cultos afro-brasileiros como conjunto de superstições e de magia oriunda de sujeitos primitivos que compunha prática de paganismo. Assim, acreditava ser necessário dirimir essa crença falsa dos negros e torná-los cristãos.

De acordo ainda com as postulações de Katia Mattoso (1992) não era atribuído nenhum prestígio as práticas religiosas dos escravos e seus descendentes, estando elas relacionadas a solucionar “problemas da vida”, através do fetichismo e não ligada a um modelo de fé. Estes e outros elementos que geravam descréditos a essa religião impulsionaram os negros a utilizarem suas estratégias de camuflagem e realizar os cultos afro-católicos.

> [...] Dois elementos — um espacial e um temporal — condicionaram o desenvolvimento dos cultos afro-brasileiros. Nas cidades, os escravos estavam mais distantes da Igreja do que no campo, onde o senhor fiscalizava para que todos cumprissem os deveres religiosos, participassem das celebrações e tivessem uma sepultura cristã. Por outro lado, o controle que a Igreja exercia sobre os escravos diminuiu sensivelmente, acompanhando a gradual extinção das irmandades. Escravos alforriados tiveram, então, possibilidade de voltar à religião de seus antepassados. Esta tendência acentuou- se ainda mais com a Abolição da escravatura com a separação entre Igreja e Estado (MATTOSO, 1992, p. 416).

Entretanto, mesmo com essa camuflagem a Igreja Católica “se manifestou fortemente contra o fenômeno do sincretismo, taxando-o de uma forma herética ou manifestações de bárbaro paganismo” (NASCIMENTO, 2016, p.136), até porque era algo realizado às escondidas entre os sujeitos negros e seus descendentes sendo uma técnica de resistência cultural afro-brasileira para fugir da domesticação religiosa imposta pela Igreja e Estado. A existência de ações paralelas através das táticas de inteligibilidade utilizada pelos escravos para professar sua fé pode ser vista na obra de Mattoso (1992) ao enfatizar:

> [...] Na missa que celebrava o início da colheita, os cânticos da baronesa de Alenquer, mãe do barão ao Ferreira Bandeira, eram seguidos por um coro de escrava que estava a seu serviço; os escravos homens participavam da festa até altas horas de noite, executando danças negras (MATTOSO, 1992, p. 423).

Perante o discurso acima, Reginaldo Prandi (2003) endossa essa questão tática a partir das adaptações e ressignificações que as religiões afro-brasileiras sofreram informando que houve “[...] paralelismos entre divindades africanas e santos católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a frequência aos ritos e sacramentos da igreja” (PRANDI, 2003, p.02), visto que naquele período histórico predominava a dominação colonial, para viver no Brasil os negros na condição de escravizados precisavam se declarar católicos.

Assim, é possível registrar a existência de diferença substancial entre o sincretismo afro-católico e o fenômeno que abarcou a interpenetração das culturas religiosas africanas. Todavia, o sincretismo afro-católico ocorrido entre as religiões afro-brasileiras como os Candomblés e a Igreja Católica não se configurou em um intercâmbio, agregação de saberes culturais, mas foi uma forma estratégica de resistir e praticar seus cultos às divindades africanas e afro-indígenas.

2.4. Grupos étnicos da África tradicional: heranças das nações de Candomblés

Com o tráfico negreiro estabelecido no Oceano Atlântico, durante mais de três séculos, o Brasil, ainda colônia portuguesa, recebeu, do continente africano, negros-cativos pertencentes a diferentes grupos étnicos. Contudo, o método utilizado pelos colonizadores para distinguir e diferenciar os africanos escravizados dificultou na identificação da verdadeira identidade étnica dos povos, que genericamente foram classificadas como banto, jeje e nagô (LODY, 1987). Sendo, portanto, 'impossível' apresentar com exatidão todos os grupos étnicos "sequestrados" de África.

Mediante aos africanos escravizados pertencentes a contextos étnicos diferentes Pierre Fatumbi Verger (1997) enfatiza:

> Desde muito cedo, ainda no século XVI, constata-se na Bahia a presença de negros bantu, que deixaram a sua influência no vocabulário brasileiro. Em seguida, verifica-se a chegada de numerosos contingente de africanos, proveniente de regiões habitadas pelos daomeanos (gêges) e pelos iorubás (nagôs), cujas rituais de adoração aos deuses parecem ter servido de modelo às etnias já instaladas na Bahia. (VERGER, 1997, p. 22)

Neste sentido, o texto apresentado nesta seção corresponde aos grupos étnicos: Banto, Jeje e Nagô, que imprimiram no Brasil suas culturas, contribuindo para composição sociocultural do lugar, além de preservar suas crenças, através da reconstituição religiosa. Vale destacar que, no tocante à historiografia da África no Brasil, existe uma conexão que abarca os traços e heranças impressos no país dos diversos sujeitos pertencentes aos grupos étnicos.

O conceito de "nação" também foi discutido por Parés (2018), sendo abordada de forma consistente, na qual acredito ser proeminente a maneira que o mesmo expõe no texto suas concepções relativas à nação étnica e "nação de

Candomblé". O autor ressalta pontos substanciais em relação às variadas nacionalidades, que vivenciaram momentos em comum, os da escravidão de sujeitos pertencentes aos diversos grupos étnicos, tendo o colonizador se apropriado do termo "nação" para diferenciar tais grupos.

Divergindo do que determinadas etnografias expõem, o banto foi um dos grupos étnicos com atuação considerável em Salvador no século XVIII (LIMA, 1976). De acordo com Yeda Pessoa de Castro (2005), a palavra banto deriva do plural *ntu,* significando homens, assim o etnônimo banto quer dizer "muitos homens". A tradução do vocábulo caracteriza expressivamente a variedade de africanos austrais compilados a partir da nomenclatura banto.

> No Brasil, o povo banto ficou conhecido por denominações muito amplas, principalmente *congos e angolas*, que encerram um sem número de etnias e línguas distribuídas entre os atuais territórios dos Congos e de Angola. É mais uma entre tantas outras dificuldades para precisar suas origens, ainda mais quando essa procedência é mencionada pelo nome do porto, da região de embarque ou do local de extração do cativo (CASTRO, 2005, p. 34).

Se faz necessário, antecipadamente, registrar que, o desconhecimento científico e as produções literárias excludentes no que tange ao legado banto para a civilização afro-brasileira contribuíram para que o Candomblé de "nação" angola tenha sido marginalizado na historiografia. Neste ínterim, observa-se que a palavra "nação" está sendo empregada com intuito de aludir às práticas dos Candomblés, sem necessariamente estabelecer referência aos territórios originários dos povos africanos.

O etnônimo jeje refere-se aos sujeitos oriundos do Baixo Daomé, atualmente Togo e Benim, principalmente os povos *fons* e os povos *guns*. Enquanto, etimologia, provavelmente, o termo jeje tenha origem do iorubá, pois, desde o século XVIII já há referência da palavra "***ajeji",*** que significa "estrangeiro, forasteiros", em alusão aos povos do antigo reino do Daomé. Porém, não existe unanimidade quanto ao significado do termo, uma vez que, Pierre Fatumbi Verger (1981) aponta a palavra jeje como oriunda do termo *adja*.

Nina Rodrigues (2010) sinaliza que a presença dos povos jejes na Bahia no início do século XIX encontrava-se reduzida, mas ainda "[...] são encontrados disseminados pela cidade, uns no Campo Grande, outros na Rua da Poeira, alguns

no comércio, na cidade baixa ou na Baixa dos Sapateiros. Acham-se mais ou menos na mesma proporção os dois sexos" (RODRIGUES, 2010, p. 114). Porém, mesmo em grupo menor perante aos demais povos oriundos de África, os povos do antigo reino de Daomé mantiveram expressões culturais e afro-religiosas na Bahia e no Brasil; constituindo, assim, a "nação" de Candomblé jeje.

O jeje enquanto "nação" religiosa é considerada cheia de preceitos e rituais secretos. O "povo de Dan" possui uma ritualística própria, diferenciada e que foi sendo modificada conforme se dava sua aproximação das cidades. Nina Rodrigues (2010), destaca que após a mitologia iorubana a do povo jeje é a mais completa e elevada, fazendo a fusão entre elas originando a mitologia jeje-nagô e não puramente nagô, segundo o cientificismo antropológico o jeje-nagô predomina no Brasil.

Com relação aos povos nagôs, e, em diálogo com os estudos realizados por Vivaldo da Costa Lima (1976), o termo nagô se relacionava a variadas origens históricas, sendo, inclusive, frequentemente utilizado pelos povos do antigo reino do Daomé. Sendo variações das expressões "anagô" e "anagonu", que no contexto africano, traz adjetivamente à qualificação depreciativa, significando, portanto, "sujo; piolhento".

Desse modo, os povos fons da região do baixo Daomé objetivavam, pejorativamente, os iorubanos por nagôs. Todavia, a conotação ofensiva foi ponderada, uma vez que os próprios iorubanos nomeavam-se ou se autodenominavam de nagôs (LIMA, 1976).

Assim, os africanos pertencentes aos grupos étnicos iorubanos ao se autodenominarem nagô relacionavam-se a sua cidade de origem em África, ou seja, os sujeitos pertencentes a grupos de Oió se declaravam "nagô Oió", de Ijexá se declaravam "nagô Ijexá", de Ketu se declaravam "nagô Ketu", e, assim, sucessivamente. Pois, ainda que fossem todos "nagôs", cada africano vinha de uma terra/território de África diferente.

Desse modo, Lima (1976) vem explicitando que desses povos de língua iorubá os brasileiros/baianos herdaram os etnônimos usados com frequência como Oió, Ketu, Ijexá e Egbabo, estando em documentos oriundos do tráfico dessas pessoas, bem como em registros de nascimento e morte.

Quanto ao emprego e uso dos termos nagô e ijexá o autor alude à utilização de forma corriqueira, no qual este último se compôs como “nação” e, posteriormente foi também associado ao ritmo de toque dos atabaques direcionados especialmente aos orixás cultuados em meio aos ijexás da Nigéria Ocidental, sendo eles os orixás Ogum, Oxum, Obatalá, Logum-Edé e outros. Com base nas tradições orais, na Bahia os orixás louvados com mais frequência por meio do ijexá são Oxum, Oxalá e Logum-Edé.

Ao estabelecer uma reflexão a respeito das “nações” de Candomblés é possível compreender que os Terreiros mantêm os padrões culturais predominantes conforme a sua “nação” formadora, apesar de sofrer influências das distintas nações das quais utilizam alguns elementos que são agregados. É possível trazer como exemplo Terreiro de Candomblé cuja “nação é o ketu”, mas cultua os voduns Sapatá e/ou Bessem da “nação jeje”, ou traz o nome de inquices de “nação angola” em determinada cantiga; outro exemplo é o Terreiro de nação jeje utilizar música da nação nagô em seus cultos, ou seja, as nações viveram e ainda vivem um processo de assimilação.

Dentre as “nações” religiosas as pesquisas de Nina Rodrigues (2010) aludem à nação ketu certa superioridade, entretanto, Lima (1974) aponta que tal preeminência não pode ser mais explicada de tal forma, visto que, há de considerar as questões históricas e sócio-antropológicas que explicam melhor o comportamento religioso e heranças dos demais grupos étnicos culturalmente heterogêneos, não minimizando estas outras heranças, que também contribuíram para os Candomblés da Bahia.

Há de assentir que entre os grupos étnicos iorubás a “nação ketu” começou a ser utilizada para representar os rituais dos nagôs. Assim, os Candomblés de ketu, descendem do povo iorubá. No ketu, todas as ações, costumes, conceitos éticos e estéticos, liturgia, língua e estrutura hierárquica são pautados na herança iorubá. Designando o povo do atual Daomé e Nigéria, pertencentes a uma região conhecida como Yorubaland (Luz, 2000), todo complexo comportamental e ritualístico provém dessa cultura.

Lima (1974) expõe o favorecimento para a nação ketu quanto a sua pureza na Bahia foi justamente pelo fato dos nagôs escravizados terem sido os últimos a

chegar aos domínios brasileiros, como também por interpretações da antropologia com base em narrativas orais que indicam que estes negros foram os primeiros a instalarem o Candomblé em espaço físico, na Bahia, porém essa questão ainda é um fator muito complexo, sendo importante corroborar com o autor que tais informações não podem ser tratadas como verdade absoluta.

Os Candomblés nagôs congregaram, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas como, por exemplo, a palavra Ketu indica "nação" religiosa que tem seus cultos pautados na língua iorubá. O detalhamento acerca do Candomblé de nação ketu para a pesquisa é de suma importância e será explicitado mais adiante, visto que o estudo está voltado para um Terreiro o *Ilê Axé Alá kirij* que tem suas práticas embasadas na nação ketu, a qual pode ser identificada também pela língua iorubá.

Mediante as análises dos autores supracitados, as "nações" religiosas tendem a preservar características léxicas que as diferenciam, onde a origem étnica constitui relação entre língua e nação no Candomblé, sendo este fator igualmente exposto por Yeda Pessoa de Castro, quando aponta que a língua se apresenta como ponto importante na divisão do Candomblé em "nação" religiosa.

> Esses elementos do sistema - crenças, modo de adoração e língua - estão de tal maneira estruturalmente associados que é um dos critérios de categorização marcante na classificação dos candomblés em "nações" que se dizem jeje-mina, nagô-queto, congo ou angola, tem como principal componente as diferenças de procedência meramente formais de um repertório linguístico de origem africana, específico das cerimônias ritualísticas dos cultos em geral e de cada "nacão" em particular, ou seja, ewê ou jeje, mina; iorubá ou nagô-queto, banto ou congo, angola (CASTRO, 2005, p. 80).

Corroborando com Castro (2005), fica evidenciado que cada nação traz suas particularidades que as diferem podendo ser percebidas também no vocabulário de uso religioso, onde cada Terreiro de Candomblé tem sua identidade religiosa diferida também a partir do sistema linguístico herdado dos africanos, utilizados por seus membros e pelas divindades como os jeje utiliza a linguagem ewe-fon, os nagô-ketu o iorubá, o angola-congo faz uso do banto, além do Candomblé de caboclo que aglutina termos do português com banto e indígena.

Cada nação utiliza termos linguísticos próprios, usados por membros do Candomblé compondo-se em fator delimitador de fronteiras das nações religiosas.

Partindo da interpretação de Lody (1987) e Castro (2005) podendo exemplificar da seguinte forma:

TERMOS LINGUÍSTICOS CONFORME NAÇÕES

Nação	Idioma principal	Local sagrado	Posto sacerdotal	Nome do noviço	Divindade Cultuada
Jeje	Ewe-fon	Rumpame ou Rundemo	Humbono/ Humbondo	Vodunce	Vodun
Nagõ-Ketu-Ijexá	Iorubá	Ilê-sín	Iyalorixá e Babalorixá	yawô	Orixá
Angola Congo	Bantu	Canzuá ou Unzó	Mameto e Tateto ou Tata	Muzenza	Inquice

TABELA 1- Construção da tabela com base em Castro (2005) e Lody (1987).

As variações linguísticas das determinadas nações de Candomblé também se aplicam aos cânticos, aos toques aos ritmos e as próprias divindades. Logo, compõe-se em subsídios específicos para cada nação, possuindo nomes próprios que são aprendidos nos espaços do Terreiro através da vivência.

2.5. A formação dos Terreiros em Salvador, Bahia, no século XIX

Em análise aos estudos etnográficos, antropológicos e os realizados por historiadores, constata-se que a implementação do Candomblé na Bahia data ao século XVIII. Vivaldo da Costa Lima (1976) evidencia que o primeiro Terreiro urbano de Candomblé foi fundado em Salvador, no Bairro da Barroquinha, um Candomblé de nação nagô-ketu[10], tendo como fundadoras três escravas oriundas da Costa da Mina cujos nomes africanos eram: *Iyá Adetá, Iyá Kalá e Iyá Nassô.*

De encontro aos dados da possibilidade desse pioneirismo, Renato Silveira (2006) aborda que apesar de certos momentos haver imprecisão quanto ao surgimento do Candomblé da Barroquinha devido a tradição oral não deixar claro

[10] Nação religiosa do Candomblé que cultua divindades baseando-se nas tradições culturais dos povos africanos da região de Ketu, dentre eles os yorubás nagôs.

essa periodização, existe certa compatibilidade quanto ao Terreiro ter sua origem entre “[...] as últimas décadas do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX” (SILVEIRA, 2006, p.92).

Por conseguinte, Silveira (2006) interliga a fundação do Terreiro da Barroquinha a alguns acontecimentos históricos importantes a serem destacados, como os ataques dos daomeanos ao reino de Ketu entre 1788-1789 que gerou grande contingente de escravos nagôs de Ketu na Bahia, constata também o depoimento do influente *Babalaô*[11] Martiniano do Bonfim a Ruth Landes em 1943, o qual afirma que o Terreiro da Casa Branca havia sido fundado em média a cento e cinquenta anos. Os dados numéricos contidos na oralidade podem indicar a fundação do Terreiro em 1789, data próxima ao ano de 1788 em que a irmandade dos Martírios recebeu o direito para participar de eventos públicos como procissão e outros, “o beneplácito régio”, ou seja, concessão para atuar politicamente.

Em consideração aos fatos, e fontes históricas importantes e vários cálculos inclusive os feitos pelo próprio Silveira, oportuniza chegar ao dado temporal de que “[...] a data de fundação do Candomblé da Barroquinha, nas versões mais realistas varia entre 1788 e 1830” (SILVEIRA, 2006, p.92).

Fica evidenciado que os dados expostos por Lima (1974), Verger (1997) e Silveira (2006) reiteram que independente das imprecisões quanto às datas, o Candomblé teve seu pioneirismo na Bahia por volta de final do século XVIII e início do XIX, sendo fundado por africanas nagôs da Costa da Mina. Apesar de haver revelações da existência de contradições quanto à identidade de quem dessas três africanas tenha sido a primeira *Iyálorixá*[12] a liderar o Terreiro. Ainda segundo Lima (1976), dizem que a pioneira foi *Iyá Adetá*, mas pelo fato de, o nome do Terreiro ser *Ilê Axé Iyá Nassô Okà* que em português significa “casa de mãe *Nassô*” deixa um precedente de que tenha sido *Iyá Nassô*.

Apesar dessa controvérsia, a historiografia apresenta as três mulheres negras como precursoras do Candomblé de nação nagô na Bahia, mais conhecido hoje

[11]Para os iorubás, sacerdote que se dedicam ao culto de Ifá. No Brasil, sacerdote de culto afro-brasileiro encarregados dos procedimentos divinatórios por meio do opelê – ifá. https://michaelis.uol.com.br/ acesso em 10/05/2021

[12] Sacerdotisa. A mãe dos Orixás que ocupa o cargo mais elevado dentro da hierarquia do culto aos Orixás.

como Casa Branca e, para além de qual delas tenha sido a primeira líder religiosa o fator de maior relevância foram suas ações juntamente com demais pessoas que possam ter lhes auxiliado.

O pioneirismo do Candomblé em Salvador – Bahia pode ser conferido também no depoimento do *Babalorixá* Ângelo Santana do Terreiro *Ilê axé Alá Kirij*, espaço afetivo da pesquisa, o qual expõe:

> Eu conheço essa discussão sobre a fundação do primeiro Terreiro, é conversa complexa, porque ora dizem que é a Casa Branca, Candomblé iniciado pelas três negras nagôs, ora falam que foi o Ventura em Cachoeira, todo mundo querendo ser o mais velho. Eu acredito diante das minhas vivências e do que ouvi em muitos falatórios e também das pesquisas, que tenha sido a Casa branca, como dizem, foi o primeiro terreiro daqui de Salvador a ser documentado, mas não desacredito que havia outros Terreiros menores em lugares escondidos (afastados da cidade) que seja tão antigo quanto e você pode ver que o culto da Casa Branca e Axé Opô Afonjá se diferenciam de outros Terreiros como o meu, mesmo sendo de Ketu. Se você fizer uma pesquisa sobre isso vai ver que essas casas grandes, famosas segue a linha de Oyó onde Xangô é o deus supremo.
> No caso de minha casa, eu já te digo que se fizer uma pesquisa mais apurada verá que meu Terreiro segue a linha de Ilê Ifé. Todos somos Ketu, mas é verdade que seguimos linhas diferentes, ora, se uns segue uma linha e outro outras, não será porque viemos de troncos distintos? Respondo que é sinal que nem todo mundo veio da Casa Branca. Então, eu vejo assim: é o mais velho por ter um público mais antigo, mas não por ser único exclusivo da época, não desmerecendo o tempo de sua fundação e principalmente porque existem atos que praticamos de forma parecida ou até mesmo igual. Então, a questão dos troncos e da identidade isso é que diferencia os Terreiros mesmo sendo de Ketu (Babalorixá Ângelo Santana, 2021).

Desse modo, é notório o respeito do sujeito de pesquisa quanto ao pioneirismo do Terreiro Casa Branca exposto pela historicidade. Contudo, sinaliza a crença na existência de outros Terreiros conforme o tronco identitário ao qual descende, ainda que menores, localizados em espaços distantes da área urbana, que também podem ter o período de surgimento igual ou próximo do Terreiro considerado o primeiro da Bahia.

Reafirma a existência de Terreiros que se definem como descendentes diretos do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, seguindo suas práticas, porém nem todos os Candomblés erigidos no Brasil ou na Bahia descendem do mesmo, por descender de troncos africanos oriundos de regiões diferentes, inclusive o *Ilê Axé Alá Kirij*, que mesmo sendo da “nação” Ketu, descende de outro tronco religioso, ou seja, ações e os procedimentos vivenciados nos espaços religiosos são derivados e identificados

de acordo com sua origem conforme descendência de África e identidade de axé, o que não inviabiliza a existência de peculiaridades existente entre esses Terreiros.

A tradição oral aponta outro Terreiro considerado o segundo mais antigo da Bahia, estando localizado em Salvador, também, pertencente à “nação” de ketu. O *Maroialaji*, mais conhecido por Alaketu, instalado no bairro de Matatu de Brotas, o qual tem como primeira regente a africana cujo nome dado no Brasil após batismo foi Maria do Rosário, mas sua identidade africana era *Otampê Ôjarô.* Todavia, outros Terreiros de nações diferentes também começam a ser notificados com mais frequências: os Candomblés jejes e angola. Neste sentido, é importante sinalizar que nem todos os Candomblés de nação nagô-ketu constituídos na região de Salvador, Bahia são oriundos da Casa Branca.

Sobre a expansão e quantitativo de Terreiros em Salvador no século XXI, o Centro de Estudos Afro Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO), dispõe de pesquisa realizada em 2006 que identificou 1.410 Terreiros existentes na capital da Bahia, entretanto somente 1.164 foram cadastrados, pois 36 Terreiros não aceitaram fornecer informações para o cadastro, baseado em Santos (2008). Contudo, esses Terreiros registrados não condizem com o quantitativo real, para tanto se observa que há uma descontinuidade dessa pesquisa para os anos atuais, tendo em vista que outros tantos Terreiros de Candomblés foram fundados após essa data.

Figura 1: Número de Terreiros da capital baiana a partir do séc. XIII.
Fonte: Obra Mapeamento dos terreiros de Salvador, Ceao/UFBA (SANTOS 2008).

A ação dos Terreiros se manterem no anonimato, a mesma pode corresponder ao medo, haja vista que os Candomblés se constituíram em meio a turbulências e ataques por parte da classe dominante desde outrora, “[...] do século XVIII ao XX os Terreiros de Candomblés foram vítimas de perseguição policial, da imprensa, da Igreja católica, do poder público e, nas últimas décadas, de grupos neopentecostais” (SANTOS, 2008, p. 16).

Vale destacar que, os Terreiros se formaram em cenário propulsor de desigualdades, coerção e discriminação étnico-racial, sendo esses marcadores perpetuados ainda nos dias atuais, na tentativa de realizar o apagamento e a exclusão do povo-de-santo proveniente as tais relações se perdurarem na sociedade elitista.

Perante este aspecto, é possível compreender que apesar de toda de forma de repressão quanto a sua existencialidade, estes vieram gradativamente estabelecendo relação espacial e compondo-se a partir de uma ordem existencial. Muniz Sodré (2019) alude os espaços de Terreiro enquanto local de força perante as diferenças e pluralidades apontadas desde o período colonial nas relações díspares entre os grupos menos favorecidos os escravos, ex-escravos, seus descendentes e os dominantes, reverberando o seguinte entendimento:

> Do lado do ex-escravos, o terreiro (de candomblé) afigura-se como a forma social negro-brasileiro por excelência, porque, além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil (SODRÉ, 2019, p.21).

Diante dessa assertiva e voltando o olhar para a existência e expansão dos Terreiros de Candomblés em Salvador, é adequado descrevê-los enquanto território de força e/ou potência existencial de um povo que veio buscando o ser cidadão em um meio social permeado de desigualdades. Os espaços de Terreiro propiciam a esses sujeitos a percepção de seus “traços fortes”, intrínsecos em sua subjetividade carregada de heranças diversas enquanto indivíduo subalternizado.

É importante elencar que a considerável expansão dos Terreiros acontece mais efetivamente a partir da década de 70, período da implementação do Decreto

Lei nº 25.095 de 15 de janeiro de 1976, quando Roberto Santos, o então governador da Bahia, desobriga o povo-de-santo a pagar taxas para obter licença junto à delegacia de Jogos e Costumes para a realização das suas festas.

Com a decisão do governador da Bahia no século XX, originou-se a Federação do culto Afro-brasileiro, que segundo as narrativas expostas pelo Babalorixá do local afetivo da pesquisa Ângelo Santana (2018) não vingou. O sujeito de pesquisa ainda revela que outro grupo se formou composto por um perito criminal, um juiz classista, dois comissários menores, um motorista da polícia civil, um inspetor de polícia e outros indivíduos que resgataram e atualizaram o documento da antiga Federação. Esse novo órgão passou a oprimir os Terreiros, tanto quanto o período anterior, ou até de forma mais desrespeitosa que as práticas realizadas antes da decisão do governador.

A composição desse novo órgão na época instituiu mais um período nefasto para o Candomblé no século XX, onde muitos Terreiros foram invadidos, tendo seus atabaques, cadeiras e adjás apreendidos por essa nova Federação. Trazendo momentos de pânico, em que os titulares quando precisavam ir ao local resolver qualquer assunto como registro voltado a seu Terreiro já o faziam com temor.

Frente a essas questões, é importante reverberar que o Candomblé resistiu ao sistema opressor se ressignificando através da persistência, recriação e criação de novos espaços de Terreiros. A fé e a resistência dos povos-de-santo foram elementos constantes dessas conquistas, podendo ser destacados também como fator propositivo as pesquisas tais como as de Lima (1976), Edison Carneiro (1937) Pierre Verger (1997, 2002) e outros[13], foram e são fundamentais nesse processo que se debruçaram em definir o Candomblé enquanto religião afro-brasileira divulgando a ligação existente entre a religião brasileira e a África de forma positiva, como também as mobilizações consistentes do movimento negro socialmente estruturado nos finais do século XX, que representavam as comunidades de Terreiros enquanto local de resistência dos afrodescendentes, também contribuiu para a transmutação e crescimento destes espaços.

[13]Outros, como: Manoel Querino (2010); Roger Bastide (1971).

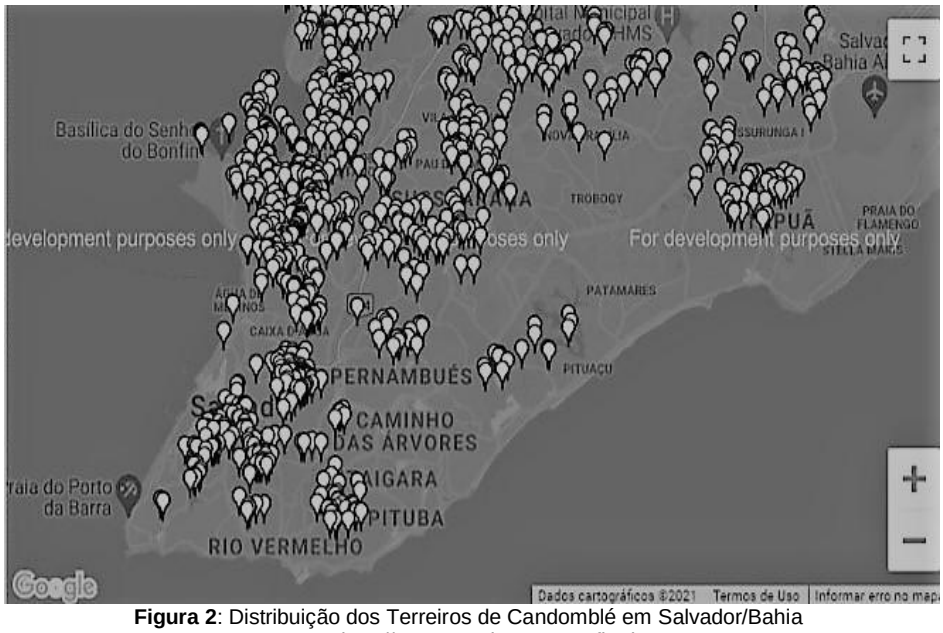

Figura 2: Distribuição dos Terreiros de Candomblé em Salvador/Bahia
Fonte:http://www.terreiros.ceao.ufba.br

O mapa que ilustra a distribuição dos Terreiros da cidade de Salvador mostra um quantitativo extenso, o qual reflete a herança cultural-religiosa dos africanos escravizados. Cada espaço ocupado por um Terreiro define pertencimento e identidade, visto que a forma como os Candomblés ocuparam e ocupam os territórios que compõem a capital baiana está impressa na história desse lugar.

A respeito do processo de centralidade dos Terreiros de Candomblés nos bairros periféricos de Salvador, conforme pode ser observado no mapa acima, corresponde, diretamente, ao processo de ocupação dos espaços urbanos e urbanizados da Cidade. Neste sentido, Júlio Braga (1988) reconhece que

> No início deste século [XX] a sociedade local foi tomando rumos opostos ao da ocupação imobiliária de Salvador. Desse modo, os ricos passaram a ocupar a orla marítima, sentido norte a partir da Barra. O negro recém-saído de um regime escravocrata ocupou as terras a partir do atual centro histórico em direção a Pirajá. (BRAGA, Júlio. **Tribuna da Bahia**. Salvador, 25 de set. de 1988)

Ora, a dita elite de Salvador ocupou áreas vistas como centrais e litorâneas da Cidade enquanto que os grupos sociais desprivilegiados os quais compõe em sua maioria a população hegemônica dos Terreiros de Candomblés em Salvador permaneceram ou seguiram direção oposta. Justificando, assim, a maior concentração dos espaços de Terreiros nas localidades periféricas, como foi o caso

da comunidade religiosa onde o Babalorixá Ângelo Santana foi iniciado, que segundo seus depoimentos era localizado em uma região periférica de Salvador no bairro de Itinga, afastado da zona urbana, podendo apontar também o espaço do seu Terreiro o Ilê Axé Alá Kirij que se localiza em Boca da Mata de Valéria afastado da zona urbana da cidade de Salvador.

2.6. Adentrando ao solo sagrado do Ilê Axé Alá Kirij enquanto espaço de afetividade: nação, idioma e identidade de axé

> Oxalá está em mim e eu estou em Oxalá. O Alá Kirij é vivo por Oxalá.
>
> Babalorixá Ângelo Santana (Babá *Inakirij*).

Para adentrar ao lócus de pesquisa, se faz pertinente, o pedido de gáfárà[14] aos orixás, ao líder religioso a todas e todos os membros deste solo sagrado (dessa Instituição religiosa), por compreender que nos espaços dos Candomblés as construções ocorrem tendo como princípio o respeito e a coletividade vinculada às divindades.

É importante, de antemão, registrar que o Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alá Kirij*, situado na Travessa das Acácias, número 04, no bairro de Boca da Mata de Valéria, Salvador – Ba, foi escolhido devido ao trabalho realizado pelo Babalorixá Ângelo Santana, com encontros sistemáticos direcionados ao conhecimento do iorubá enquanto língua de santo, no intuito de proporcionar aos sujeitos momentos de aprendizagens educacionais, em um espaço de educação não formal.

Dito isto, nessa seção, será apresentado o Terreiro *Ilê Axé Alá Kirij*, sua gênese e peculiaridades, enfatizando questões que abordam sua caminhada, identidade religiosa e forma de culto às divindades, em diálogo com a obra “Nos Caminhos de Oxalá”, do autor Ângelo Santana (2018), que é, também, Babalorixá do Terreiro pesquisado.

[14] Pedido de permissão, licença conforme significado encontrado no vocabulário Yorúbá (NAPOLEÃO, 2011).

FIGURA 3: Parte frontal do barracão do *Ilê Axé Alá Kirij*
FONTE: (Acervo do Terreiro de Salvador - Ba)

FIGURA 4: Parte interna do barracão
FONTE: (Acervo do Terreiro de Salvador - Ba)

O surgimento do Terreiro *Ilê Axé Alá Kirij* está vinculado à iniciação do Babalorixá Ângelo Santana, *Babá Inakirij* (nome de sua identidade dentro da religião, ou, simplesmente, dentro do axé, seu oruncó[15]), que foi iniciado em um Terreiro de nação jeje, pela *Doné*[16] Lalu (*Imonxequê*), descendente direta do Babalorixá Enoque de Obaluaiyê (*Agaifoilê*), que descendia do Terreiro de Ventura Localizado em Cachoeira-Bahia.

Então, assim que sua *Iyalorixá* construiu sua roça no bairro de Itinga, que na época ainda pertencia a capital Salvador-Ba, o mesmo foi recolhido para se iniciar no Candomblé.

> O Terreiro onde me iniciei era de taipa e tratava-se de um lugarejo com mata fechada de difícil acesso, sem fornecimento de água e só tinha uma fonte. Fui para lá com o sonho de me iniciar para ogã, como um homem que conheci na casa de mãe Lalu, porém a mesma reiterava que não confirmaria uma pessoa que rodaria no santo porque fizeram isso com ela e não iria fazer com ninguém. Não lembro exatamente o dia e data que cheguei na roça, nem tenho como pesquisar essa data, mas lembro que lá fiquei por período prolongado, passando pelo ebós e rituais como você sabe, mas passei por tudo isso acordado, sem sentir ao menos um arrepio. Lalu, minha mãe de santo, continuava afirmando que rodaria na hora

[15]Nome ecoado pelo orixá do yawô no dia em que sai do período de reclusão para se apresentar em público.
[16] Título feminino utilizado para nomear as sacerdotisas nos Candomblés de nação jeje.

> certa e com o fundamento certo. Não deu outra, certo dia a mãe de santo se recolheu cedo e no dia seguinte levantou cedo também, informando que estava indo à cachoeira buscar um fundamento que faltava para meu orixá. Retornou ao fim da tarde, quando já escurecia, escutei do *huncó* a *egbome* Maria perguntando se havia encontrado e ela respondendo que sim, além de Lalu falar: “amanhã pela manhã a onça bebe água” e Oxalá vem em terra ou não virá nunca mais. Como eu ainda gostaria de saber a data que meu orixá pisou em terra pela sua primeira vez. Só sei que fui iniciado sozinho, não tive irmão de *ení* por ser o primeiro filho da casa, entrei para o Candomblé sem nada saber sobre a religião, lembro que dei trabalho a paciente *ekedji* Rita iniciada para o vodum *Aziri Tobossi,* pessoa que me ensinou tudo por meio da oralidade rezas, cânticos e demais aprendizagens de *huncó*, agora sem muita conversa como era nos fins de tarde na casa de Lalu antes de ir pra roça, pois o que ensinava era mais voltado a noviço de santo. O restante das aprendizagens foi no cotidiano do Terreiro fora do huncó (Ângelo Santana, 2021).

A narrativa do sujeito de pesquisa retrata sua trajetória de iniciação no Candomblé, expondo essa caminhada peculiar de entrega e constituição de conhecimento enquanto noviço nessa religião, a qual culmina no dia 03 de janeiro de 1968, onde o *yawô*[17], filho de Oxalá com Oyá, é apresentado para toda a comunidade, sendo o primeiro filho desse Terreiro.

Em meados de 1969, sua Mãe-de-Santo Lalu, foi convidada para realizar trabalhos religiosos em São Paulo, e, o que deveria ser apenas quinze dias, acabou sendo uma permanência por longo tempo. Ela até vinha para a Bahia, mas era somente de passagem, o que impossibilitou Ângelo e os demais filhos-de-santo, que ela havia iniciado após ele, continuar com suas obrigações[18] religiosas. Pois, segundo Ângelo, ela não se interessava mais pelo Terreiro da Bahia. Com isso, foi preciso o mesmo buscar um segundo Terreiro para dar continuidade a sua religiosidade. Assim, por indicação, acabou procurando a I*yalorixá* Maria da Anunciação (*Yaobá*).

Nesse momento inicia uma nova etapa, onde sua *Iyalorixá* prometeu ao orixá Oxalá o qual rege o *ori* de Ângelo que sua casa seria também dele, lá iria receber

[17]Nome oriundo do iorubá, designado aos indivíduos que já passaram pela iniciação no Candomblé.
[18]Rituais realizados após determinado período da feitura (iniciação) para renovar e fortalecer os laços entre o iniciado e seu orixá, sendo a continuidade desses rituais que descreve uma trajetória de crescimento e maturação no terreiro. Estas são realizadas a partir de quando o yawô completa um ano de iniciado, e concluídas aos 21 anos de santo.

"*deká"*[19] se tornar Babalorixá e iniciar seus *yawô.* No dia 30 de dezembro de 1978 ele recebe seu *deká*, porém alguns conflitos ocorrem, deixando *Yaobá* insatisfeita com a presença dele e de seus *yawô* que acaba por se desligar desse Terreiro também.

Aos "22 anos de vida"[20] já havia recebido cargo de Babalorixá, na época por ser tão jovem a sua aceitação enquanto Babalorixá por outros *egbomes*[21] foi conturbada e quando visitava outros Terreiros não recebia nenhum reconhecimento ou reverência. Entretanto, aos poucos seu *Ojubonã*[22] conhecido popularmente por "Valtinho" que era sua referência religiosa e lhe ajudava passando ensinamentos no Ketu, o apresentou à sociedade candomblecista como Babalorixá e, concomitantemente começou a ganhar respeito.

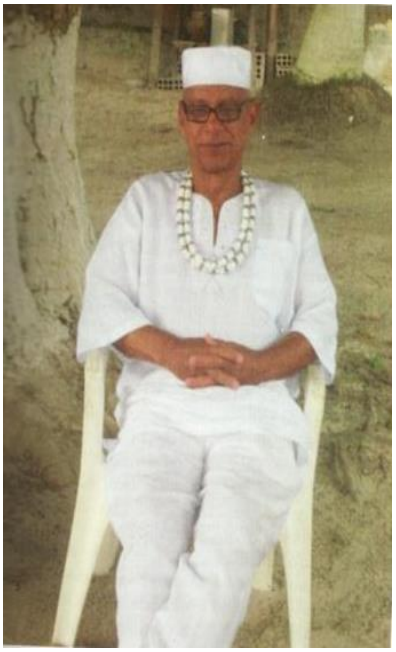

FIGURA 5: Líder do *Ilê Axé Alá Kirij* Ângelo Santana
Fonte: Santana (2018).

[19]Momento em que um yaô realiza obrigação de sete anos de iniciado e lhes é conferido à missão de ser Babalorixá ou Iyalorixá. Assim, recebe uma cabaça denominada de cuia de axé contendo diversos itens sagrados, que o novo sacerdote vai utilizar durante muito tempo de sua vida sacerdotal.
[20] No Candomblé a idade de iniciação e de vivências religiosa, independe da idade cronológica, sendo compreensível o autor ter o cargo de Babalorixá tão jovem.
[21] A pessoa com mais tempo de iniciado, mais experiente.
[22] Palavra usada no Candomblé de nação Ketu para denominar pai ou mãe pequena que ajuda a cuidar e passa ensinamentos para o noviço na iniciação.

Em meio às experiências de luta surge o Terreiro *Ilê Axé Alá Kirij*, fundado no dia 05 de março de 1980, inicialmente, localizado na Rua Didiê Santana, nº18, Góes Calmon, Simões Filho, mesmo tendo ele nascido para o axé em Terreiro de nação jeje, com o episódio de desvinculação desse Terreiro abraçou a nação ketu norteando suas práticas pelo seu *Ojubonã*.

O espaço onde abriu seu Terreiro era alugado e antes mesmo de findar o contrato do aluguel o líder religioso já havia visto outro espaço à venda, conseguindo comprá-lo. Este foi também em Simões Filho, agora na Rua Januário Santana 58, Góes Calmon. Neste local iniciou um ogã, uma *ekedji* e deu a obrigação de um ano de uma senhora juntamente com mãe Meru (*Iyakekerê*[23] do *Alá Kirij*) e Valtinho. Após término da obrigação essa senhora passou a ser sua filha de santo por adoção, além de surgir outros filhos, tornando o espaço da roça[24] pequeno. Um mês após dessa obrigação, sua filha-de-santo adotiva que residia na cidade de Dias d'Ávila lhe ofereceu um terreno que tinha, como este não respondia às expectativas do Babalorixá, o mesmo ainda precisou comprar mais três lotes vizinhos.

Realizou a construção da nova roça e em 12 de dezembro de 1991, foi inaugurado o novo espaço do *Alá Kirij* no bairro Santa Helena em Dias d'Ávila-Ba, durando 25 anos o reinado de Oxalá nesse Terreiro que foi um dos mais bonitos da cidade. Todas as casas dos orixás eram redondas, incluindo o barracão, encantando os transeuntes e visitantes, sendo um dos mais respeitados Candomblé de nação Ketu da localidade.

Não obstante, outros motivos surgiram impulsionando o Terreiro a mudar novamente, sendo o fator principal a morte trágica de seu filho carnal e Ogã da roça. Assim, o líder religioso procurou comprador e vendeu o espaço, adquirindo um bom terreno em Salvador, com espaço amplo e com árvores, sendo no dia 15 de outubro de 2017, inaugurado em grande estilo o Terreiro na Travessa das Acácias, nº04, Boca da Mata de Valéria, Salvador-Bahia, o qual permanece até os dias atuais.

[23] Mãe-pequena do terreiro de Candomblé, ou seja, cargo direcionado a pessoa que cuida da organização, auxilia na condução dos trabalhos do espaço religioso e toma conta do espaço em caso de ausência do líder religioso.
[24] Espaço do Terreiro de Candomblé.

Como visto, o Babalorixá Ângelo Santana “nasceu para o axé”[25] no jeje, porém não foi iniciado para um vodum e sim para os orixás Oxalá e Yansã, que são divindades cultuadas na nação nagô-ketu. Desta forma, embasou sua prática religiosa em seu Ojubonã Valtinho que seguia a nação de ketu e lhe passou ensinamentos por meio da oralidade, assim como a sua segunda *Iyalorixá*. Diante disso, Maria Stella de Azevedo (Mãe Stella de Oxóssi) enfatiza:

> É fundamental o conhecimento transmitido de maneira oral. E não é só pela manutenção da tradição, nem pelo guardar dos mistérios, mas principalmente, porque o conhecimento passado por um mais velho está cheio de emoções, sentimentos e, consequentemente, asé (SANTOS, 2010, p.90).

As postulações de Mãe Stella de Oxóssi ressaltam a oralidade como um fator importante para as aprendizagens desenvolvidas nos Candomblés, ainda assim, nos espaços do Terreiro toda aprendizagem carrega um sentido e emoção através do axé que emana, seja ela transmitida por um mais velho e/ou mais novo. Devido ao Candomblé ser uma religião iniciática, a criança pode ser um mais velho dependendo da quantidade de tempo de sua iniciação e/ou da posição/cargo que ocupa no Terreiro, como também um jovem, um adulto ou outro sujeito com idade mais avançada, ou seja, o fator cronológico não determina conhecimento religioso, mas sim o tempo de vivências no axé que revela as experiências. Logo, os ensinamentos passados e/ou experienciados por todos os membros são relevantes.

A partir das vivências e conhecimentos constituídos pelo Babalorixá Ângelo é que ele realiza em seu Terreiro o culto a Oxalá, patrono e regente da casa, como também aos demais orixás do panteão dos nagôs que compõe a nação Ketu utilizando o iorubá enquanto língua ritual, sendo os membros do seu Terreiro iniciados também para orixá.

Consequentemente, o mesmo foi se distanciando do jeje por falta de conhecimentos mais profundos e abraçando o ketu, “nação” religiosa a qual seu Terreiro segue até os dias de hoje, buscando preservar ao máximo as tradições, como o idioma cultuado que é o iorubá, e todos os elementos que constitui sua identidade de axé, passando assim para seus filhos-de-santo. Muito embora, não

[25]Nascer para um novo caminho religioso, seguindo os ensinamentos da religiosa a qual está se inserindo.

desfez do que aprendeu no jeje, visto que um aprendizado não inviabiliza o outro, podendo fazer uso quando necessário.

Em relação aos expostos, evidencia-se que os Candomblés ao se identificarem por “nação” religiosa estão apresentando ao público a principal base na qual seu culto procede. Entretanto, não podem deixar, caso necessário, de agregar empréstimos das outras nações, as quais o sujeito de pesquisa expressa grande respeito, até porque os Candomblés se constituíram no Brasil por meio de adaptações entre as variadas nações como revela Santana (2018):

> Nossos antepassados, que aqui chegaram, foram colocados todos em uma senzala, não obstante, a sua origem e sua língua ou, se era ou não iniciada para orixá, vodum, nkise, de Ogum, Oxum, Xangô ou Oxalá. Nessa reinvenção ou adaptação, plantaram-se os mais diversos axés e assentamentos de orixás no mesmo espaço, o que nos habilita a iniciarmos qualquer orixá em nosso terreiro, já que recebemos o legado desses axés mesclados, juntos e misturados (SANTANA, 2018, p.17).

As narrativas do autor possibilitam a percepção de que mesmo cada Terreiro identificando-se e diferenciando-se por “nação”, há a existência mediante o processo de sincretização das trocas de experiências entre as múltiplas culturas presentes nas religiões de matrizes africanas. O que viabilizou a concretização de culto a partir de um panteão composto por um conjunto de divindades. No caso do *Ilê Axé Alá Kirij* são prestados cultos aos orixás da tradição nagô, sendo estes: Exu; Ògun; Oxóssi; Òsányìn; Lògún-Edé; Obaluaìyè; Oxumarê; Xangô; Yansã; Oxum; Obá; Yemonjá; Nanã; Yewá e Oxalá.

Com relação ao quantitativo de filhos-de-santos, Ângelo reconhece que “[...] já iniciei tanta gente, recebi tantos outros por adoção que já perdi as contas [...]” (SANTANA, 2018, p. 92). O autor retrata que já acolheu e acolhe diversas pessoas no seu Ilê, “[...] fui agraciado por Oxalá em relação aos filhos que foram me dado” (SANTANA, 2018, p. 92).

Explicita que juntamente com os integrantes do Terreiro realiza anualmente o culto aos orixás assentados[26] nos espaços da roça seguindo um calendário anual, ocorrendo entre as funções ritualísticas internas e os cultos abertos ao público,

[26] Representação física do orixá, através de elementos materiais específicos de cada orixá.

estando inseridos nestes as iniciações de novos membros, e obrigações dos veteranos. Não se esquecendo da grande festa de Oxalá.

FIGURA 6: Babalorixá Ângelo Santana, e integrantes do Terreiro
Fonte: Santana (2018).

De acordo com Castro (2005) cada Terreiro de Candomblé apresenta padrões a serem seguidos partindo de comportamentos pautados em “arquétipos” africanos e reinventados pelos praticantes. Por esse motivo, origina-se às divisões em nação ressaltando as heranças em que determinado Terreiro referência suas práticas rituais, sendo estes marcados por um acervo linguístico de origem africana, no caso do Terreiro pesquisado suas referências estão centralizadas no ketu e no iorubá.

Nesse sentido, a nação religiosa e o idioma são fatores substanciais para determinar a identidade de axé, pois com base em Tomaz Tadeu da Silva (2003) a identidade manifesta-se no coletivo, não isoladamente e se caracteriza pelo estabelecimento de fronteiras entre os determinados grupos.

Diante dos expostos, a identificação por nação indica o pertencimento do axé, assim, quando o *Ilê Axé Alá Kirij* informa que tem como nação religiosa o ketu está afirmando sua identidade cujas ações, costumes, dogmas, conceitos éticos, filosóficos, estéticos, seus cultos e língua correspondem às heranças de origem nagô-ketu, ou seja, toda sua prática ritualística advém dessa cultura, tendo como base o iorubá enquanto língua de santo.

3 – *ÌLÈKÈ*: CONSTRUÇÃO E CONEXÃO DOS CAMINHOS DA PESQUISA

> “Nada é real, tudo é construção. Não há objetividade, não há fatos, só interpretações”.
>
> Nietzsche.

A realização de uma pesquisa científica é composta por diversos períodos que necessitam ser vivenciados de maneira ativa. Em cada etapa percorrida há a necessidade de aprofundar dinamicamente as leituras e as análises de referenciais teóricos; bem como buscar fontes para sistematizar todo esse processo de pesquisa, pensado e estruturado, na tentativa de atender as inquietações e motivações iniciais[27] do percurso investigativo; além das informações e indicações recomendadas.

Em geral, para a efetivação de um trabalho acadêmico supõe-se que o/a autor/a já tenha delineado o caminho possível a ser trilhado. Entretanto, por mais que o/a pesquisador/a pense no tema, selecione os referenciais teóricos, a metodologia e as demais etapas, acreditando ter tudo arrumadinho, de certa forma, verá o quão irá praticar a ação de construir-desconstruir-reconstruir as trilhas do caminho investigativo. Pois, fatalmente, nessa jornada ocorrerão mudanças no percurso, sendo necessário se despir de certas visões para dar espaço a outras e assim poder compor um texto que estimule o leitor.

Dessa forma, a metodologia versa escolher o caminho pertinente e viável para o desenvolvimento da investigação, pois, para um projeto de pesquisa se concretizar é indispensável à escolha de uma metodologia relevante, que proporcione a coleta das informações necessárias ao andamento da pesquisa e, consequentemente, seja compatível com o objeto de estudo.

Neste ínterim, o caminho metodológico é a etapa que requer do/a pesquisador/a decisões e ponderações importantes para o andamento da pesquisa; principalmente quando a temática está centrada num determinado grupo ou comunidade que possui características tão singulares, onde as vivências cotidianas e crenças determinam suas práticas.

[27] Com base nas reflexões teóricas apresentadas por Stela Guedes Caputo (2012), conforme exposição na seção anterior.

Desse modo, por variadas vezes, foi preciso repensar, modificar e ajustar o percurso planejado. Logo, o caminho da pesquisa se apresenta a partir da interligação entre teoria e vivências, ou seja, entre conhecimentos epistemológicos e a circularidade das experiências dos saberes e dos fazeres. Perante o exposto, esta pesquisa visa à realização de análises acerca do processo de ensino e aprendizagem da língua iorubá no Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alá Kirij*, além da investigação para compreender a maneira que ocorre o uso da língua iorubá no cotidiano religioso desse Terreiro.

Nesse sentido, a opção do método, da abordagem e de todas as técnicas que constituem a trajetória da pesquisa tenta dialogar com o objeto e a problemática escolhida para o estudo. Desse modo, ao expor a estrutura geral que compreende esse percurso metodológico é imprescindível apresentar também os desafios vivenciados nessa caminhada, bem como todas as conquistas que vêm tornando essa pesquisa possível.

3.1. O caminho e as perspectivas

A pesquisa centra-se na aprendizagem da língua iorubana dentro de um Terreiro de Candomblé enquanto conhecimento constitutivo dos candomblecistas, sustentada a partir do processo de aprender, compreender e ensinar o idioma tradicional africano, ou, simplesmente, a língua iorubá.

Vale destacar, contudo, que tais experiências estão intrínsecas na identidade religiosa dos integrantes do Candomblé, oportunizando representar uma cultura que os unem e os igualam por meio do ensinamento afro-religioso entre as determinadas nações de santo[28]; que em contrapartida os diferem por possuírem suas singularidades seja na forma de passar os ensinamentos da língua, ou pelas heranças ancestrais.

Essas práticas compõem uma dinâmica ritualística com o intuito de cultuar as divindades, onde os saberes que são produzidos nos espaços do Terreiro configuram-se em ações valorativas para a perpetuação das heranças identitárias

[28]Refere-se à identidade religiosa do Terreiro herdada dos africanos e suas variadas culturas, diferindo os rituais e preceitos originando os Candomblés por nação, onde são utilizados critérios e elementos para essa divisão tais como: a língua, roupas, cânticos e outros.

dos sujeitos. Essas ações são vistas como formas de reencontros com valores, conceitos e saberes oriundos das tradições culturais que os africanos escravizados imprimiram no Brasil, de maneiras adaptadas, às quais funcionaram e ainda funcionam como marco de resistência frente à cultura hegemônica.

Em vista disso, a perpetuação dos saberes ancestrais através do processo de aprendizagem do idioma iorubá, utilizado nos Candomblés como língua de santo[29] é o fator que motiva o mergulho no campo teórico e epistemológico, e, junto a estes dialogar com a pesquisa de campo, buscando informações em meio às pessoas que vivenciam esse processo de construção de saberes no Terreiro *Ilê Axé Alá Kirij*, uma vez que "as opções técnicas mais 'empíricas' são inseparáveis das opções mais 'teóricas' de construção do objeto" (BORDIEU, 2004, p.24).

Desse modo, o caminho da pesquisa foi traçado a partir da lente da História Cultural, perpassando pelo campo da interdisciplinaridade, pois segundo José D'Assunção Barros (2005) "[...] todas as dimensões da realidade social interagem ou rigorosamente sequer existem como dimensões separadas [...]" (Barros, 2005, p.02). Partindo dessa premissa, o domínio historiográfico explicitado pelo autor, a pesquisa possibilitará um diálogo interdisciplinar com a Antropologia, a Sociologia e a própria Educação.

Assim, a pesquisa possui a tentativa de valorizar as práticas de aprendizagem do iorubá efetivado nos rituais e cultos litúrgicos do Candomblé, de tal forma que esses conhecimentos possam ser evidenciados conquistando uma real visibilidade, onde os espaços do terreiro possam ser vistos e compreendidos como ambiente de educação 'não formal' que difunde conhecimentos.

Portanto, torna-se imprescindível a efetivação de procedimentos dialógicos para concretização da pesquisa tais como abordagem e seus desdobramentos nos métodos e instrumentos para coletar e analisar os dados da pesquisa. Sendo assim, à luz de Augusto Triviños (1995), os elementos da pesquisa precisam ser direcionados, tendo como base uma relação interativa, desde o delineamento do objeto de pesquisa até os procedimentos metodológicos como um todo.

[29] Língua religiosa falada pelos membros dos Candomblés de acordo a nação a qual pertence, baseada em padrões lexicais de herança africana.

3.2. Fundamentos para tecer os fios de contas

A pesquisa se realiza, tendo como base o desejo de conhecer e compreender os meandros sobre a língua africana ou, simplesmente, a língua de santo, ensinada, aprendida e espacializada dentro dos Terreiros de Candomblés. Além, da participação da pesquisadora na qualidade do olhar-observador-participante junto ao contexto religioso, dentro da perspectiva de contribuir na estimulação de novas mudanças aos sistemas formais e informais de educação, impregnados de preconceitos e silenciamentos dos saberes trazidos/herdados pelos africanos, como a língua iorubá.

Neste sentido, a pesquisa está fundamentada a partir da História Cultural, enquanto dimensão histórica ou historiográfica, tendo como "[...] principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade cultural é construída, pensada, dada a ler" (CHARTIER, 1990, p. 17). Assim, a História Cultural também é tida como fração de determinado momento que retrata o passado dos sujeitos e simboliza suas raízes, tendo esses sujeitos acesso ao passado através de informações que receberam e vão acrescentando a memória.

Nesse contexto, o viés contributivo interdisciplinar e/ou multidisciplinar que contempla a História Cultural possibilita o contato com variados campos científicos tais como: Etnologia, Antropologia, Literatura, História e outros. Com isso, a mesma incide sobre investigação inter-multi-transdisciplinar, trazendo como elementos as relações familiares, a língua, as tradições, a religião, a arte e demais ciências.

Desse modo, também, a História Cultural mantém diálogo com a pesquisa qualitativa, que, consequentemente, possui conexão próxima com a antropologia simbólica, a qual possui como objetivo "compreender os elementos simbólicos e dramáticos da prática religiosa", como também "[...] interpretar os padrões e os significados simbólicos desses fenômenos culturais [...]" (DESAN, 1992, p. 70-71).

Assim, o presente estudo traz uma pesquisa de caráter qualitativo, pois visa percorrer um caminho subjetivo que reflete uma relação entre o mundo, a cultura e os sujeitos. Allene Lage (2009) enfatiza que a pesquisa qualitativa "[...] tem um viés que leva ao encontro das subjetividades que não conseguem se esconder como fazem no universo da pesquisa quantitativa [...]" (LAGE, 2009, p. 04). Logo, a

riqueza da pesquisa qualitativa está nos seus aspectos imateriais, perceptíveis no levantamento e na coleta dos dados interpretados pelos comportamentos, opiniões, expectativas, sentimentos e percepções encontradas no determinado grupo/povo.

Para Maria Cecília Minayo (2003) “[...] a pesquisa qualitativa trabalha com o universo de significados, motivos, 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 [...]” (MINAYO, 2003, p. 21-22). Desta forma, a pesquisa oportuniza focar também em uma natureza intrinsecamente subjetiva, simbólica e imaginária, devendo os dados ser respeitados, compreendidos, interpretados e contextualizados para reproduzirem significado e significações.

Enquanto abordagem metodológica, uma opção foi a etnografia, pois, de acordo com André (1995), possui como característica fundamental a ligação direta do pesquisador com o objeto pesquisado, permitindo renovar os processos e as relações que compõem a experiência do cotidiano; haja vista que o caminho percorrido não está centrado em um resultado final, mas busca fazer análise e interpretações do que é observado, ouvido e vivenciado.

Segundo as postulações de Ana Luiza Rocha e Cornelia Eckert (2008):

> A pesquisa etnográfica constituindo-se no exercício do olhar (ver) e do escutar (ouvir) impõe ao pesquisador ou a pesquisadora um deslocamento de sua própria cultura para se situar no interior do fenômeno por ele ou por ela observado através da sua participação efetiva nas formas de sociabilidade por meio das quais a realidade investigada se lhe apresenta (ROCHA E ECKERT, 2008, p. 2).

Na abordagem etnográfica o pesquisador assume o papel de observador constante, não apenas para descrever o que consegue ouvir e ver, mas, também, pode atuar tendo a autonomia de realizar interpretações acerca do objeto estudado. Ou seja, mesmo não sendo membro da comunidade pesquisada, é pertinente adentrar o ambiente que vai pesquisar para assim poder analisá-lo com mais clareza e detalhamento. Por isso, a etnografia proporciona uma abordagem que contempla os estudos direcionados à cultura e aos comportamentos de um grupo ou de uma comunidade social.

Na etnografia há uma constância voltada a ênfase no processo e não nos resultados finais, o foco está na visão dos sujeitos pesquisados sobre suas

experiências. Quanto a pesquisa etnográfica, é possível coadunar com André (1995) ao explicitar que, a mesma possui uma relação dialógica do pesquisador e do grupo focal pesquisado. De acordo com esse tipo de pesquisa, as relações e interações com os atores sociais envolvidos se dá de forma participativa, permitindo ao pesquisador uma observação participante que carrega em si o ganho qualitativo, para compreender o tema de forma significativa e reveladora.

Através da etnografia será possível além de observar obter relatos por meio de diálogos relacionados à cultura religiosa, crenças e saberes da língua iorubá construídos na comunidade religiosa pesquisada, pois "[...] a etnografia é a arte e a ciência de descrever um grupo humano suas instituições, seus comportamentos interpessoais, suas produções materiais e suas crenças [...]" (ANGROSINO, 2009, p. 30).

Desse modo, a presente etnografia permitirá realização de análises, interpretações e descrições acerca da cultura linguística religiosa, focando na aprendizagem da língua iorubá enquanto língua de santo utilizada por membros do Terreiro de Candomblé, além de viabilizar informações sobre como estes sujeitos relacionam esse aprendizado com educação formal.

Enquanto método, a pesquisa de caráter exploratório e ao mesmo tempo descritivo foi o caminho escolhido, tendo em vista que o objeto estudado está voltado à percepção e descrição de experiências sobre como ocorre à aprendizagem do iorubá em um Candomblé de nação Ketu. Nessa modalidade de pesquisa o debruçar do pesquisador traz uma possível interação a fim de analisar os materiais coletados. Segundo Antonio Carlos Gil (2008) "[...] Estas pesquisas têm como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a constituir hipóteses" (GIL, 2008, p. 39).

> Essas pesquisas têm como preocupação central identificar os fatores que determinam ou que contribuem para a ocorrência dos fenômenos. Esse é o tipo de pesquisa que mais aprofunda o conhecimento da realidade, porque explica a razão, o porquê das coisas (GIL, 2008, p.42).

Corroborando com o autor, as pesquisas de cunho exploratório são possíveis de serem concretizadas devido à aproximação entre investigador e investigado, além de disponibilizar maior arcabouço para auxiliar na elucidação dos

acontecimentos. Para tanto, ainda com base Gil (2008), as pesquisas exploratórias envolvem levantamentos bibliográficos, observação de campo, entrevistas que não atendem a padrões estruturados, objetivando a efetivação de compreensões para possivelmente explicar a realidade estudada.

Devido à pesquisa estar diante de um processo investigativo a respeito do ensino e aprendizagem dentro do Terreiro de Candomblé, uma religião que busca perpetuar as tradições e ensinamentos deixados pelos antepassados por meio da oralidade, há a necessidade de compreender a realidade do povo de santo, por isso, utilizará também como método a História Oral, pois o mesmo é designado à investigação das rotinas, memórias que compõem a constituição de um legado dos sujeitos de pesquisa, facilitando o acesso às narrativas e seus depoimentos orais.

Neste ínterim, Alessandro Portelli (2001) explicita a respeito da História Oral e suas especificidades dentro das Ciências Humanas que “[...] é uma forma específica de discurso: história evoca uma narrativa do passado, oral indica um meio de expressão [...]” (PORTELLI, 2001, p.10). Com base no autor, os relatos orais são relevantes para a pesquisa, sendo a oralidade um dispositivo de difusão das trajetórias de vidas e dos saberes dos variados povos tradicionais, tornando substancial exercitar escutas atenciosas frente aos pronunciamentos dos sujeitos integrantes da pesquisa, ou seja, as falas dos participantes são de fundamental importância e favorecem a investigação, principalmente perante essa temática de estudo.

Diante disso, se faz relevante atenuar o quanto a História Oral é necessária para a pesquisa, uma vez que esse método viabiliza a visibilidade dos sujeitos da pesquisa, sem desvalidar o que lhes é inerente, à própria fala. Ainda Portelli (2000) explicita que enquanto pesquisadores “[...] devemos insistir no fato de que, para ter uma comunicação oral, é preciso que as pessoas falem umas com as outras” (PORTELLI, 2000, p. 70).

A partir dos conceitos utilizados, foi possível delinear o percurso metodológico, o qual tem propósito analítico investigativo perante a realidade que está sendo vivenciada, quanto ao objeto em contato com o espaço afetivo da pesquisa. Neste sentido, essa caminhada científica vem apoiando-se de forma

propositiva no significado de cada experiência, na exploração das narrativas e dos acontecimentos, como também nos relatos colhidos.

3.2.1. Reflexões em torno do *ìlèkè*: símbolo sagrado

A utilização do termo objeto de estudo tem como finalidade apresentar com mais clareza e precisão o foco da pesquisa, entretanto, delimitar o tema macro para chegar ao objeto em meio a inúmeras opções não é tarefa fácil. Nesse sentido, ao traçar o objeto de pesquisa é possível mencionar a existência de uma imbricação entre os variados níveis que decorrerão a pesquisa, nos quais as etapas vão se transformando a partir de cada andamento para um contato maior, ocorrendo envolvimento e comprometimento com os diversos atores da pesquisa.

No caso da religião do Candomblé que abarca concepções abrangentes que compõe um contexto social e cultural religioso coletivo, no qual é intrínseco o processo iniciático[30] que contempla a construção de saberes contínuos, fez com que fosse preciso pensar enquanto pesquisadora no que me inquietava dentro do campo dos saberes religiosos herdados dos ancestrais e assim compor o objeto de pesquisa.

Com base nessas premissas, e partindo da delimitação do tema central, chega-se ao processo de aprendizagem da língua iorubá como fator base da pesquisa. Conforme Castro (2005), este repertório linguístico de origem africana é específico e fundamental para os integrantes dos Candomblés de nação religiosa Ketu praticar seus rituais litúrgicos, ou seja, se conectar com os orixás mais conhecido na Bahia como língua de santo, que precisa ser aprendido pelos membros do Candomblé de Ketu, sendo estes sujeitos, ou em sua maioria, falantes do português do Brasil.

Desta forma, devido aos membros do Candomblé ter como língua materna o português, para que possam efetivar o ensino e aprendizagem do iorubá no campo religioso é necessário acessar o reportório linguístico e aprender esse idioma, aprender vocábulos oriundos do sistema lexical de base africana, nesse caso o

[30] Período que o adepto firma compromisso com o orixá através de processo que inclui recolhimento em um quarto (runcó), onde passam por aprendizagens de rezas, cânticos, danças, comportamentos e outros rituais à medida que vai cumprindo com suas obrigações com o passar dos anos.

iorubá, para constituir um repertório sagrado de nação ketu e agregar ao vocabulário utilizado no Terreiro e nos cultos aos orixás.

Sendo assim, o objeto da pesquisa neste trabalho é o processo de aprendizagem da linguagem iorubá a partir da percepção de ensino e aprendizagem, das práticas educativas utilizadas para a efetivação desses saberes e do uso da língua iorubá no cotidiano afro-religioso.

3.2.2. Os *Òmos-Orisás:* colaboradores no fiar do colar sagrado

Os sujeitos da pesquisa são compostos por membros do Terreiro *Ilê Axé Alá Kirij*; sendo estes *Babalorixá*[31], *egbome*[32], *ogã*[33], *ekedji*[34], *Yawô* [35] e *abiyan*[36], com faixa etária de 22 a 75 anos de idade, de diferentes gêneros sexuais e cores raciais. Neste sentido, a escolha dos participantes seguirá alguns critérios, como a participação efetiva no Terreiro observado e a relação com o idioma iorubá presente nos ritos e/ou rituais praticados no espaço de estudo. Com isso, durante a pesquisa serão consideradas as vivências experienciadas e compartilhadas por cada participante, levando em conta o olhar subjetivo que cada um dispõe e a fala do lugar que cada um ocupa no espaço da pesquisa.

3.2.3. Dispositivos utilizados na fiação do *ìlèkè*

A escolha e utilização de técnicas e instrumentos para coletar os dados é um processo necessário para a efetivação da etapa de investigação da pesquisa, a qual propícia coleta e armazenamento das informações para utilidades posteriores voltadas ao curso das análises e interpretações perante o objeto pesquisado. A partir disso, é imprescindível traçar um caminho composto por etapas estruturadas

[31]Nomenclatura utilizada nos Candomblés de Ketu para designar sacerdote ou líder religioso do sexo masculino.
[32]A pessoa com mais tempo de iniciado, mais experiente.
[33]Cargo destinado ao sexo masculino que possui atribuições distintas no terreiro uma delas é ser responsável pelos cânticos.
[34]No Ketu é o nome dado às pessoas de sexo feminino, escolhida e confirmada como “mãe de orixá”, que cuida e zela dos orixás.
[35]Nome oriundo do iorubá, designado aos indivíduos que já passaram pela iniciação no Candomblé.
[36]Termo direcionado ao membro do Candomblé quando está no período pré-iniciático, ou seja, antes de se iniciar.

contemplando estudos detalhados, planejamento, desenvolvimento e acompanhamento de vivências, sendo essas etapas especificadas com base na questão de problema, nos objetivos e na metodologia.

Em face dos expostos, a coleta e análise dos dados apresentados no decorrer da presente pesquisa não se constituirão em etapas isoladas e estanques. Em Trivinõs (1995) as etapas estiveram e estarão pontualmente interligadas, visto que almeja uma interação entre a metodologia, os procedimentos e o objeto de estudo. Para isso, optou-se por utilizar como técnicas e instrumentos essenciais para a coleta de dados em campo, como a observação participante e as entrevistas semiestruturadas, registradas mediante gravação, na qualidade de narrativas e depoimentos.

A aplicação das técnicas de coleta elencadas se desenvolveu seguindo etapas estruturadas com antecedência. No tocante, às observações irão ser realizadas no espaço afetivo da pesquisa, em momentos variados, pré-estabelecidos, e, em comum acordo entre os sujeitos e a pesquisadora, fomentando o contato com diferentes percepções e saberes.

Neste sentido, a observação participante é um processo respaldado cientificamente enquanto instrumento vinculado às fases do rigor acadêmico da pesquisa. Todavia, a observação pode ser uma forma de ajudar na participação, mas para isso o pesquisador precisa estar disposto a ultrapassar as barreiras da passividade dessas observações direcionadas aos sujeitos, bem como aos eventos ocorridos no campo.

Sobre essa visão, Michael Angrosino (2009) enfatiza ser “[...] um processo de aprendizagem por exposição ou por envolvimento nas atividades cotidianas ou rotineiras de quem participa no cenário da pesquisa [...]” (ANGROSINO, 2009, p. 76).

> [...] Eventos, que são definidos como sequências de atividades mais longas e mais complexas do que ações isoladas; eles geralmente acontecem em um local específico, têm objetivo e significado definidos, envolvem mais de uma pessoa, têm uma história reconhecida e se repetem com certa regularidade (ANGROSIANO, 2009, p. 77).

Esse tipo de observação configura-se em uma ação complexa por se tratar do estabelecimento de conexões e contato direto com comportamentos dos sujeitos em

campo, porém mesmo com toda complexidade suscitará momentos de interação entre o pesquisado e o pesquisador viabilizando acesso ao material e ações cotidianas indispensáveis para as pesquisa “[...] registrando de forma descritiva todas as ações observadas, bem como análises e considerações que julgou importantes ao longo dessa participação” (SEVERINO, 2007, p. 120).

Além da observação participante na qual busca compor um elo entre o objeto e seu contexto real, será utilizada também as entrevistas semiestruturadas. Estas serão efetuadas por consistir em uma ferramenta importante na obtenção de informações. Tal técnica corrobora na coleta e análise dos dados dessa pesquisa, pois por meio das análises de discurso, irá atuar enquanto elemento para elencar as diversas formas de pensamentos dos sujeitos candomblecistas, membros do espaço pesquisado e suas visões acerca de como ocorre o processo de aprendizagem do iorubá no Candomblé de Ketu.

O formato da aplicação das entrevistas inicialmente foi pensado para ser realizada de forma presencial, com todos os sujeitos envolvidos na pesquisa. Contudo, devido à situação pandêmica que assolou o mundo em 2020, foi preciso adequar para meios remotos. Nessa perspectiva, Fabiana Kuark e Fernanda Castro Manhães (2010) reverbera que a entrevista direta é realizada de maneira presencial, o entrevistador “frente” ao entrevistado; enquanto a entrevista indireta pode ocorrer utilizando meios remotos (telefone, internet e demais tecnologias) com vistas ao entrevistado responder os questionamentos de modo seguro.

Ademais, foi preciso utilizar registros fotográficos, e outras imagens, as quais desempenharam papel fundamental ao estudo, completando e/ou trazendo intencionalidades analíticas para o texto, além de apresentar o espaço sagrado. Pois, mesmo havendo fotos dispostas apenas na quarta seção da dissertação, as mesmas têm a finalidade de falar para além da escrita, elucidando lembranças, reflexões, bem como a eternização de momentos vividos pelos sujeitos e os experienciados pela pesquisadora durante a investigação.

Vale ressaltar que o objetivo com a agregação das fotografias em momento nenhum foi fazer como pesquisadores que utilizam a foto enquanto escrita e fonte principal, tal qual a pesquisadora Stela Guedes Caputo que:

> De tanto escrever fotografando e fotografar escrevendo, nesta pesquisa já não se separam de mim o olhar de fotógrafa e de

> pesquisadora. Um está impregnado no outro, e seguem um texto único, corpo inseparável, misto de letra e luz (CAPUTO, 2012, p. 35).

Este não é o formato que se enquadra a presente pesquisa, mas entende que a utilização de fotografias e imagens em dados momentos traz maior representatividade e significado à pesquisa, pois existem situações que a visualização da foto amplia o sentido, provocando melhores compreensões. Essa explicação pode ser corroborada pelo fotógrafo Arthur Omar (1997) ao sublinhar que "[...] há coisas que só podem ser vistas e produzidas em situação do ato fotográfico, ou seja, através da existência da câmera" (OMAR, 1997, p. 09).

4 - *ILÉ ÈKÓ TI IMÒ*: ENSINO E APRENDIZAGEM NO TERREIRO ENQUANTO PRESERVAÇÃO DOS SABERES ANCESTRAIS

> Viver é aprender. Isso não desbanca ninguém. Aprender e ensinar são atos constantes da vida. Ensinamos e aprendemos sempre.
>
> Mãe Stella de Oxossi (SANTOS 2010)

O fio de contas que envereda as escritas dessa seção está voltado para apresentação, análise e, possível, interpretação dos materiais obtidos a partir da pesquisa de campo, tendo como horizonte a investigação, enquanto olhar observador da pesquisa participante, para compreender como ocorre o processo de aprendizagem do iorubá entre os membros do Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alá Kirij*, fundamentados pelas práticas utilizadas nos espaços afro-religiosos para preservar os saberes do Candomblé.

Assim, essa etapa do estudo busca compreender como ocorre as aprendizagens e preservação do idioma iorubá a partir de uma pesquisa exploratória e descritiva, para poder nos familiarizar com a temática em questão. Com o intuito de tornar mais explicita tais práticas desenvolvidas no Terreiro pesquisado, através de análises e descrições das observações e depoimentos colhidos no mesmo, pois "as pesquisas descritivas são, juntamente com as exploratórias, as que habitualmente realizam os pesquisadores sociais preocupados com a atuação prática" (Gil, 2008, p.28).

Por essa razão, essa seção propõe trazer as aprendizagens da língua iorubá utilizada no Candomblé de nação Ketu, mas, especificamente, no Terreiro *Ilê Axé Alá Kirij* a partir das vozes dos sujeitos de pesquisa; em dialogicidade com obras de mulheres pretas que habitaram e habitam o universo do Terreiro de Candomblé, como também a partir das experiências das que aqui se apresentam como sujeito de pesquisa.

Neste sentido, é possível estabelecer metaforicamente à associação a um "xirê" entoado por *orin*[37], que traz inúmeras experiências e subjetividades dos atores

[37] O mesmo que cântico, canção, música e cantiga (NAPOLEÃO, 2011).

envolvidos, uma vez que, tal seção transcende o enquadramento metodológico do discurso das análises para evidenciar as potencialidades das falas, sentidos, significados e vivências dos sujeitos e do lugar afetivo da pesquisa.

As informações obtidas nas entrevistas e nos depoimentos no período da observação em campo, propiciou a identificação de características intrínsecas nas práticas educativas vivenciadas no *Ilê Axé Alá Kirij*. Assim, as aprendizagens são efetivadas no decorrer do dia-a-dia de forma dinâmica envolvendo, sempre que possível todo o grupo de candomblecista do *egbé*[38], ou seja, são utilizadas metodologias que vincula o processo de aprendizagem do iorubá às vivências cotidianas no Terreiro.

A este respeito, o *yawô* Nilton Silva Santos, consagrado ao Orixá Oxumarê[39], afirma:

> A gente aprende aqui na roça todo dia, aprende a falar o nome das coisas, tomar a benção, agradecer, a falar café, almoço, o nome dos alimentos. Mas meu pai tira momentos para nos ensinar, não é o tempo todo, a gente até brinca de falar em iorubá e tem momento que a gente não usa (*Yawô* Nilton Silva Santos de Oxumarê, 2021).

Neste sentido, é possível considerar, a partir da fala do sujeito de pesquisa que, o ato de se apropriar dos momentos diversos para realizar situações de ensino e aprendizagem mostram ser estratégias utilizadas por este Terreiro de Candomblé para construir, mediante as práticas cotidianas, os saberes da língua iorubana e, por consequência, dos ritos e rituais aos ancestrais. A *Iyalorixá* ou *Babalorixá*, inicialmente, são os responsáveis por mediar o ensino e aprendizagem, além dos que possuem mais tempo de iniciado aos mistérios da religião e cultura de matriz africana também vão ensinando aos mais novos.

Para o Babalorixá Ângelo:

> Não há como aprender os ensinamentos mais simples do Candomblé de Ketu sem antes conhecer os nomes dos objetos, até chegar nos fundamentos sem aprender o iorubá, que é a língua que nos conecta com os orixás, desde o cumprimento com a benção em que respondemos pedindo ao orixá que abençoe, no meu caso, sempre peço a Oxalá para que os abençoe porque eu não sou digno de abençoar, sou de carne e osso e dentro do Terreiro tudo nos leva ao orixá, ele é o maior .Então, é através da linguagem utilizada para nos

[38] Relaciona-se à sociedade, associação, comunidade, Terreiro.
[39] Divindade africana associada ao arco-íris; sendo representada também na figura de serpente (NAPOLEÃO, 2011).

> comunicarmos, usada em tudo que falamos, assim como para entoar um *oríkì*[40]e para cantarmos nas festas que também nos põe em contato direto com o orixá, fortalecendo o nosso axé (Ângelo Santana, 2021).

Através dessa narrativa, tornou-se perceptível que uma das finalidades da aprendizagem do iorubá no Terreiro é fortalecer e disseminar o templo afro-religioso, ou seja, o axé. Para o Babalorixá Ângelo Santana, é necessário ter conhecimento da língua africana para que seja entendido todas as práticas e ações realizadas dentro do espaço afro-religioso.

Assim, "o axé é entendido como força, como energia que tudo transpassa, tudo movimenta, tudo dinamiza, tudo possibilita" (BERKENBROCK, 2007, p. 259). Por essa razão, o axé se faz presente em tudo que ocorre no Terreiro, permeia, o idioma e os ensinamentos proporcionados aos seus aprendizes que, por consequência, constitui o elo com os orixás.

Conforme os dados obtidos nas observações de campo, em meio aos participantes da pesquisa, alguns fatores influenciam no processo de aprendizagem no Terreiro, tais como a vivência e convivência na comunidade religiosa, ser observador e ter atenção com as práticas cotidianas e ritualísticas. Além disso, é preciso ter os 'ouvidos' atentos ao que é dito, de forma verbal e o não verbalizado, pois todo e qualquer ato deve ser aproveitado na qualidade de aprendizagem.

4.1 Ìyálodè: a força feminina e os saberes constituídos nos espaços de Terreiros

> "... Eu entoava cantos de louvor a todas nossas ancestrais que desde a África vinham arando a terra da vida com suas próprias mãos, palavras e sangue.
>
> "Não, eu não esqueço essas Senhoras, nossas Yabás, Donas de tantas sabedorias".
>
> Conceição Evaristo (2006).

[40] A palavra Oríkì, é composta por duas palavras, Orí = Cabeça e Kì = Louvar / saudar. Logo, está relacionada a louvação saudação contendo atributos ou elementos da história de uma divindade, família ou clã. Vocabulário Yorùbá: para entender a linguagem dos orixás" (NAPOLEÃO, 2011).

Na posição de pesquisadora negra, candomblecista, trago essa escrita intentando exaltar e expor narrativas compostas por vivências que permearam e permeiam a vida religiosa de mulheres pretas. Não podia deixar de evidenciar os saberes ancestrais que contribuem para a constituição identitária feminina no Terreiro, saberes esses dedicados por muitas delas a religiosidade de matriz africana, o Candomblé.

Assim posto, irei privilegiar as abordagens pautadas nas experiências que propiciaram a construção de conhecimento, pertencimento e força das mulheres candomblecistas, dialogando com autoras negras, lideranças religiosas pertencentes ao universo do Candomblé, as quais versam acerca de seus protagonismos, atuações e saberes do campo espiritual.

No tocante da identidade e da cultura religiosa presente na sociedade brasileira, Isabelle Sanches Pereira (2018) nos diz que, a religiosidade compõe uma dimensão cultural central e, relacionando as religiões de matrizes africanas, as mulheres possuem papéis consideráveis ocupando lugares fundamentais nos cultos às divindades, sendo possível inferir que muitas mulheres negras conseguiram desarmar certas armadilhas coloniais que as silenciavam e as prendiam ao espaço marginalizado, passando a ocupar lugares de lideranças religiosas e políticas.

Sendo assim, a chegada de mulheres pretas ao país na era do colonialismo foi um fator agregador de conhecimentos nas tradições culturais e religiosas, visto que muitas trouxeram na memória saberes voltados aos rituais e, outras tantas são herdeiras desses conhecimentos, que sobreviveram ao *modus operandi* colonial, organizando-se com apoio dos Candomblés instituídos como territórios readaptados com vistas a perpetuar esses saberes.

A informação acima pode ser evidenciada a partir de Mãe Stella de Oxóssi (2010), ao apresentar as homenagens às mulheres negras *Iyalorixás* que lhe antecedeu, sendo, portanto, protagonistas de suas próprias histórias, a qual mostra as atitudes de resistência e liderança de mãe Aninha (Eugenia Anna dos Santos), consagrada ao Orixá Xangô, tendo como *oruncó Oba Biyi*, que foi fundadora do *Ilè Àse Òpò Àfonjá*, sendo também uma das responsáveis pela libertação dos cultos afro-brasileiros das perseguições policiais (SANTOS, 2010).

Neste ínterim, é também nos espaços de Terreiro que as mulheres protagonizam suas representações e ações, inclusive, na afirmação e reafirmação da identidade negra. A exemplo da *Iyalorixá* e autora Valnízia de *Ayrá* (Valnízia Pereira), mulher negra com íntimo otimista, a qual refere a si própria em sua obra "Resistencia e Fé" como "uma mulher forte" que cansou de deixar para os pesquisadores protagonizarem sua história de vida e atuação religiosa. Então, passou a acreditar em seu potencial, que precisava registrar sua trajetória de resistência, fé, ensinamentos voltados aos ritos e rituais do Candomblé, bem como a liderança no Terreiro do Cobre (OLIVEIRA, 2011).

> Quando eu terminei de escrever meu primeiro livro, pensava que não tinha nada mais para escrever, mas depois percebi que tinha muitas coisas que eu não tinha falado, pessoas que fizeram parte da minha vida de resistência e fé. Uma vida cheia de ensinamentos e aprendizados, e o que faço todo o tempo, é ensinar e aprender [...] (OLIVEIRA, 2011, p. 10).

A autora expõe sua rede familiar tanto biológica quanto religiosa, na qual traz constante representação de lideranças feminina, sendo com elas que foram efetivadas suas aprendizagens e experiências enquanto *Iyalorixá.* Ruth Landes (2002) sinaliza quanto à atuação das mulheres negras, designando de modernização brasileira a partir do momento em que essas mulheres "livres" vão batalhar para prover a vida financeira, além de se responsabilizar pelas vidas de outras mulheres, de jovens e crianças. Essa ação foi vista nos Terreiros, sendo classificada por Ruth Landes de "matriarcado", em que a autora aborda como uma provável supremacia feminina na religião do Candomblé ocorrida no pós-abolição.

> Minha relação com o Candomblé se inicia ao chegar a Salvador em 1964, passando a conhecer uma senhora de nome Aurelina, cujo pseudônimo era Lalu que era "do santo", na época ela espichava cabelos. Em uma ida para marcar pra fazer os cabelos de minhas irmãs, vi aquela mulher reunida com outras conversando, fiquei curioso, marquei o cabelo das meninas e ali fiquei parado ouvindo as conversas. Lalu olhou para mim, me convidou pra sentar e ouvir seus causos sobre o Candomblé, assim eu fiz. A partir desse dia, comecei a participar de reuniões na residência de mãe Lalu recebendo explicações sobre o Candomblé. Notava que era o único do sexo masculino, as demais eram mulheres (Ângelo Santana, 2021).

Assim, entrei no jogo de Landes transpondo o fenômeno do matriarcado aos relatos do líder religioso do local afetivo da pesquisa, ao expor sobre sua iniciação e aprendizagens no Candomblé, que foram passadas majoritariamente por mulheres

negras. O Babalorixá Ângelo ainda em diálogo com a pesquisadora, expõe no decorrer das narrativas o nome de Maria a irmã carnal da Iyá Lalu e também de uma *ekedji* filha de Maria cujo nome era Rita, segundo o sujeito de pesquisa, Rita foi uma espécie de professora para ele no *huncó*[41]. Informou também que quando foi inviável cuidar do orixá dele com *Iyá* Lalu passou a ter uma nova mãe de santo, Maria da Anunciação que conheceu por intermédio de seu *ojubonã*[42] que era ogã.

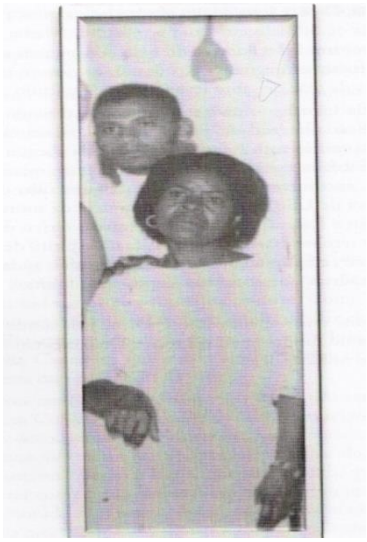

FIGURA 7: Iyá Lalu
FONTE: SANTANA, 2018.

FIGURA 8: Iyá Maria
FONTE: SANTANA, 2018.

Associo esses ensinamentos, cuidados e lideranças femininas, explicitado por Ângelo aos escritos de *Makota* Valdina (Valdina Pinto de Oliveira), religiosamente chamada por "*Makota Zimeuanga*"[43] (PINTO, 2013), ativista negra e educadora que realizou feitos tanto no campo religioso quanto político, evidenciando que "o candomblé sempre esteve presente e fez parte de minha vida, no dia a dia da minha infância, na casa de Minakó ou quando ia espiar algum ritual com minha Gonga". (PINTO, 2013, p.39).

A autora traz como referência outras mulheres pretas que lhe passou os conhecimentos acerca dos referenciais africanos e lhe auxiliou na construção histórica afro-brasileira. *Makota* Valdina (2013) até dedicou um espaço em sua obra para homenagear as "Mulheres que marcaram meu viver". Aponta sua mãe e sua

[41]Quarto onde a pessoa que está sendo iniciado no Candomblé fica recolhido (SANTANA, 2018)
[42]Palavra usada no Candomblé de nação Ketu para denominar pai ou mãe pequena que ajuda a cuidar e passa ensinamentos para o noviço na iniciação.
[43] Cargo e nome religioso

avó como mulheres negras exemplo de fé e sabedoria religiosa, como se afirmasse que sem essas figuras femininas negras ela não seria essa potência.

Por vezes, o depoimento do Babalorixá Ângelo ratifica a presença das mulheres, além de expor em seu livro que desde a fundação do Terreiro *Ilê Axé Alá Kirij* teve ao seu lado mulheres especiais e continua tendo outras que o acompanha, enfatizou que “nasceu no berço das *Àyabas*”.

Nas religiões de matrizes africanas muitas formas de aprendizado é fruto das vivências, como também do processo de iniciação, concretizando tais conhecimentos a partir de experiências práticas e pela oralidade. O registro fotográfico mostra Dona Carmelita Santos da Conceição, uma das mais velhas do Terreiro, que expõe:

> Conheço Babá Ângelo do começo da minha feitura que foi 1976 até a data presente, não fui iniciada por ele, mas vim para o Alá Kirij quando o Terreiro estava no início e não sai daqui para nada, amo esse lugar, por isso permaneço **passando o que sei e aprendendo também**. Não tenho interesse em sair para outro Candomblé, se não tive nova, que dirá agora que sou velha, amo Babá de coração, se estou aqui é porque Oxalá permitiu e me deu filhos aqui no Terreiro para eu ser mãe pequena, podendo ajudar a seguir os preceitos como eu aprendi [...] **tenho cumprido minha missão ensinando as rezas, a dançar, a respeitar os mais velhos e mais novos, a tomar o seu posto de iniciante para assim crescer** (*Egbome* Carmelita de Oxum, 2022, [grifo nosso]).

FIGURA 09: ***Egbome* Carmelita sentada à direita concedendo entrevista a pesquisadora**
FONTE: Pesquisadora- 2021

No depoimento da *Egbome* Carmelita, é possível perceber que sua chegada ao *Ilê Axé Alá Kirij* se deu para contribuir com a socialização de conhecimentos, passando a pertencer a essa comunidade religiosa. Atraiu-me, sobretudo, a sua fala carregada de humildade, quando mesmo sendo uma mais velha na hierarquia do

Candomblé também aprende, nos fazendo compreender, nesse caso, que ao praticar a ação de ensinar, seguindo os preceitos dessa religião, o sujeito também pode estar aberto para o aprendizado, preservando assim, valores importantes como a humildade e o respeito.

Já Mãe Meru descreve sua relação com o cargo de “mãe pequena” e a atuação com o processo de ensino e aprendizagem.

> Fui convidada pelo Babalorixá Ângelo e por Oxalá para assumir o cargo de *IYakekerê* do Terreiro Ilê Axé Alá Kirij, Oxalá me empossou. O pai de santo fala que tenho exercido o cargo de forma impecável organizando as coisas dos dias de funções, dividindo os fazeres entre todos os filhos e ensinando aos meninos (*ogãs*) e as *yawôs* também, ajudando muito a roça e a ele. Mas eu afirmo que eles que me ajudaram e ajudam muito, **porque foi no Candomblé que consegui ajeitar minha vida, “me reconhecer como gente”,** e aí eu retribuo tendo fidelidade a Oxalá e a seu cavalo (Ângelo), **passando os saberes da religião que aprendi com minha mãe carnal e com minha primeira mãe de santo**. (Mãe Meru, 2021, [grifo nosso]).

FIGURA 10: Mãe Meru- Iyakekerê do Ilê Axé Alá Kirij
Fonte: SANTANA, 2018.

A narrativa de Mãe Meru demonstra que seus aprendizados se constituem tendo mulheres como base, ou seja, houve uma constância da figura feminina nesses ensinamentos e, enquanto mulher negra de Terreiro passa tais aprendizagens, contribuindo junto aos candomblecistas do *Alá Kirij*. A imagem acima retrata a *Iyakekerê* preparando *àkàsà*, que conforme a depoente, esta é uma

comida ancestral oferecida a todos os orixás, de Exu a Oxalá “todos os rituais que ocorre aqui na roça não pode faltar acaçá”.

Diante dos relatos da *Iyakekerê*, não posso deixar de pontuar, a sua certeza em torno do Candomblé, enquanto fator que lhe auxiliou a organizar e melhorar a sua vida “me reconhecer como gente”, sendo essa religião substancial para obter, de certa forma, êxito na vida, como também se reconhecer, valorizar e sentir-se pertencente a uma identidade que carrega heranças ancestrais negadas e invisibilizadas pelo colonialismo.

A partir desses relatos é possível considerar que as mulheres candomblecistas conquistaram seus espaços, bem como desempenham e vem desempenhando papéis significativos nas religiões de matrizes africanas. Através de atitudes voltadas a difusão, preservação de saberes e memórias que compõem os espaços de Terreiro, enquanto ato de existência, resistência e fé, cujas contribuições dos conhecimentos das mesmas podem ser validadas como forma de materialização viva da história e das práticas herdadas dos ancestrais.

Logo, Maria Zelma Madeira Cantuário (2009) aponta que:

> As religiões de matriz africana, como o Candomblé, contaram com a participação efetiva das mulheres, em especial das mulheres negras, baseando-se em sua ancestralidade, na espiritualidade religiosa, lutando contra o jugo colonial, a escravidão e o racismo por meio de mitos, símbolos e rituais. Retiraram da religião estratégias diversas de insubordinação simbólica ou real, o que lhes oferecia a possibilidade de criar mecanismos de defesa para sobrevivência e conservação de seus traços culturais de origem (CANTUÁRIO, 2009, p. 20).

Mediante a assertiva da autora, é compreensível que as religiões de matrizes africanas agregam a vida religiosa e política das *obìnrins* lutas e experiências comunitárias que contribuem para construções identitárias, bem como para preservação de conhecimentos herdados dos ancestrais que as conectam com o sagrado. Pesquisar e compartilhar essas narrativas femininas tem se constituído em um bem caro nesse movimento social, onde práticas, ensinamentos e saberes oriundos dos Terreiros de Candomblé são fundamentais na luta para subverter o sistema ocidental eurocêntrico.

4.2. Aprendizagem da língua iorubana e a utilização de práticas educativas no cotidiano do Terreiro *Ilê Axé Alá Kirij*

> O kangbasoke lati kọawọn ti o joko lati kọẹkọ (PORTUGUEZ; BARBOSA, 2019) – "Só se levanta para ensinar, aquele que sentou para aprender".
>
> Provérbio africano

As visitas ao *Ilê Axé Alá Kirij* propiciaram o entendimento de que, o compromisso com os ancestrais divinizados neste Terreiro é pautado pelos ensinamentos e aprendizagens da língua iorubana por pertencer à nação de ketu, perpassando por um processo de conscientização que é preciso a constituição desse aprendizado para cultuar aos orixás.

Nessa perspectiva, para a socialização desses saberes são utilizadas estratégias, como os encontros mensais de rituais e palestras, a partir da prática de vivenciar em momentos diversos os saberes, passados pelo líder religioso, pelos mais velhos no santo, bem como na troca com irmãos que ocupam o mesmo cargo e com os mais novos. Nesse sentido, devido à senioridade no Candomblé não necessariamente seguir uma ordem de idade cronológica, já que há a existência de crianças no Terreiro ocupando espaço de maioridade, as quais também podem contribuir para aprendizagem de um adulto ou trocar conhecimentos com eles.

Notou-se mediante observação no *Alá kirij*, que uma criança de sete anos de idade do sexo feminino ocupa o cargo de *ekedji*, sendo seu nome e imagem preservados a pedido da família. Esta possui na comunidade religiosa uma efetiva autoridade ritual sobre os adultos que tem idade de santo menor do que a dela, onde foi visto a menina respeitando os adultos, mesmo os que tinham idade religiosa menor que a dela, como observado, ambos se respeitavam, havendo momentos em que adultos lhes prestavam reverências por ela ocupar um cargo de autoridade no Terreiro.

Frente a isso, é possível chegar à conclusão de que na relação entre os candomblecistas do local afetivo da pesquisa é considerado que "se um adulto chega ao Terreiro para começar a aprender a religião, uma criança já iniciada pode

perfeitamente ser responsável por lhes passar os ensinamentos" (CAPUTO, 2012, p. 72).

Outras informações adquiridas nas entrevistas com os participantes do *Ilê Axé Alá Kirij* auxiliaram na identificação de algumas características no que tange ao processo de aprendizagem do iorubá no Candomblé, que revelam as práticas e caminhos utilizados no cotidiano do Terreiro para concretização desses saberes. Fica evidente que os participantes dessa comunidade religiosa são inseridos no processo de ensino do iorubá desde *abiyan*, sendo esses ensinamentos expandidos a partir da iniciação.

É necessário destacar que o termo iniciação utilizado dentro dos Terreiros de Candomblés, faz referência ao período de reclusão religiosa cujo noviço é submetido aos ritos e rituais de conexão e reconexão com os ancestrais e os orixás, tornando-se assim yawô. Contudo, estabelecendo uma análise ainda a respeito do período do abiyanato (palavra muito utilizada pelos sujeitos de pesquisa para descrever o tempo que passou no Terreiro sendo *abiya*n até se iniciar), a *abiyan* Emily Rezende do Rosário, consagrada ao Orixá Oxum[44], relata que "aprendo o iorubá para se comunicar pedindo a benção, pedir licença, o nome das coisas da cozinha, das roupas e cantigas". Podemos visualizar na imagem a abiyan Emily atuando nos preparativos para festa das *ayabás* no Terreiro.

FIGURA 11: Emily *abiyan* de Oxum
FONTE: Pesquisadora- 2021

[44] Divindade feminina ligada água, no Brasil, aos rios de água doce, em África ao rio Òsun (NAPOLEÃO, 2011).

Segundo orientações da *Iyalorixá* Stella de Oxóssi, não se deve queimar etapas no Candomblé, pois tudo precisa ser vivido no momento certo (SANTOS 2010). O próprio Babalorixá Ângelo, em depoimento, também comunga de tal pensamento. Logo, no Terreiro pesquisado os ensinamentos do iorubá são passados de forma intensificada a partir do momento da iniciação dos candomblecistas, não que os conhecimentos do período de *abiyan* tenham menos valia, estes também são importantes.

> As aprendizagens eram dispersas sem tanta cobrança, até chegar o dia da iniciação para ogã de Oxalá, foi aí que aconteceu os ensinamentos propriamente dito, acirrados com muitas coisas: rezas, toques no atabaque, cânticos, nome das folhas que ogã vai buscar no mato, danças. Foram várias coisas mesmo na língua iorubá, até como eu deveria me comportar dentro da roça, no quarto do santo e tudo. Meu pai Ângelo me ensinou muitas dessas coisas, mas eu aprendi também com meu pai pequeno e minhas mais velhas, como mãe Meru e mãe Carmelita, elas são muito importantes, me criou no *huncó*, ensinava as rezas em ioruba. (*ogã* Antônio Carlos de Almeida “Carlinhos”).

FIGURA 12: Ogã Antônio Carlos sentado aprendendo a tocar e cantar com seu ojubonâ
FONTE: ALMEIDA, 2021. Imagem cedida pelo Ogã Antônio Carlos de Almeida.

No Terreiro *Ilê Axé Alá Kirij* se aprende o iorubá uns com os outros, por meio de uma dinâmica que prima por interações coletivas, estando visível que tais ensinamentos se processam principalmente através da fala. Mãe Beata de *Yemonjá* na obra de Estela Guedes Souza e Mailsa Passos (2007) referenda a importância da palavra para a efetivação e a preservação dos saberes ancestrais, assegurando que “a palavra é o nosso fogo. Nosso axé. Sem ela não somos nada. Por isso é a oralidade que ensina. A oralidade é o fundamental, foi com ela que chegamos até aqui. A vida inteira eu mantive meu axé através da palavra” (CAPUTO; PASSOS, 2007, p.105).

Esse é o caso do *Alá Kirij* que realiza momentos pontuais destinados aos estudos mensais organizados pelo Babalorixá, onde é utilizada a oralidade na socialização das aprendizagens, mas caso seja necessário, os candomblecistas também podem utilizar de recursos como a escrita, concordando com mãe Stella de Oxóssi quando enfatiza que a "tradição somente oral é difícil nos tempos atuais. Até mesmo porque a aquisição da escrita pela humanidade é um ganho, e não uma perda. Mas o Àsé, repito, é recebido pelos iniciados através da palavra [...] (SANTOS, 2010, p. 31)". Enfatiza os sujeitos de pesquisa que, para a maioria dos ensinamentos e rituais vivenciados no Terreiro, o uso da linguagem oral é predominante.

> Aqui no Terreiro ocorre os *obís* de Oxalá na primeira sexta-feira do mês (promessa que fiz ao meu orixá, que na "nação" de ketu o *obí* é o fruto da amizade, em África nas reuniões se reparte o *obí* chamado de nóz-de-cola para renovar a amizade, assim eu faço esse ritual renovando e reforçando os laços de amizade com Oxalá, orixá maior da casa). Nesse ritual reúno os filhos da casa e após temos sempre uma aula organizada por mim, com temáticas diferenciadas, cada mês um tema diferente, escuto qual os anseios de todos, o que tem mais dificuldades e o que querem aprender, após preparo o material do encontro que nomeio de "ritual de aprendizagem". Percebo que muitos têm interesse em conhecer itans, aprender cânticos, *orikís*, palavras e frases em iorubá, então eu organizo material que atenda a todos, faço as leituras, abro momento para discutirmos, deixando de livre escolha para quem quiser registrar, mas utilizo muito a oralidade, pois busco passar as aprendizagens como aprendi, de forma oral (Babalorixá Ângelo Santana, 2021).

Houve a constatação de que as vivências no cotidiano do Terreiro vêm impactando as formas de aprendizagem e uso do idioma, visto que é cantando e dançando nos variados momentos, rezando, nomeando os artefatos ou preparando as oferendas que ocorre a circularidade do idioma iorubá. Assim como por meio de frases reflexivas, podendo ser vista na figura abaixo, a qual demonstra um dos momentos de aprendizagem do idioma iorubá no Terreiro pesquisado.

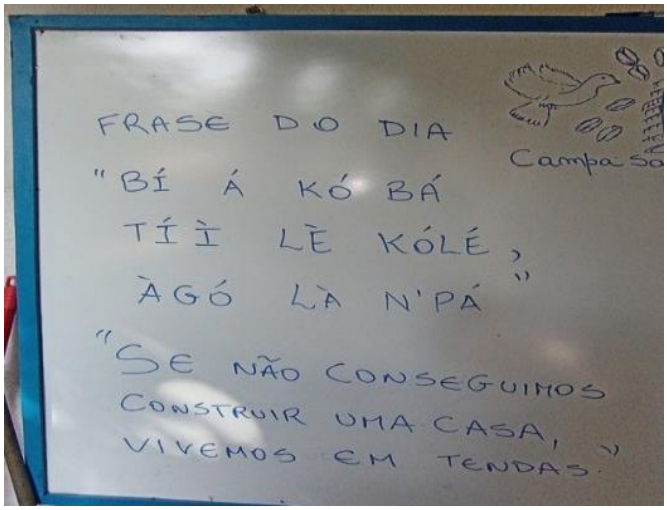

FIGURA 13: Quadro utilizado pelo Babalorixá para ensinamentos em iorubá
FONTE: Pesquisadora - 2021

Desse modo que se pratica e aprende a língua iorubá no espaço afetivo da pesquisa. Ratificando tal afirmação o ogã Ícaro da Costa Pessoa (2021) ao afirmar que "as palavras em iorubá na roça só aprende vivendo, a gente aprende também vendo as pessoas falando o iorubá. Os mais velhos lá falam muito no iorubá, meu pai também, aí a gente vai ouvindo até falar".

Em outras palavras, toda aprendizagem no Terreiro é composta por uma preparação que não se acaba, sempre há o que aprender e ensinar na troca entre todos da comunidade. Todavia, mesmo utilizando o iorubá como idioma basilar no culto aos orixás, os candomblecistas do Terreiro sinalizam que há momentos onde acabam falando a "língua normal"[45] (o português).

> Desde que pertenço ao Candomblé aprendi as músicas, rezas, e tudo no ketu (iorubá), assim eu ensino aos mais novos *ogã, ekedji,* yawô*,* mas tem nomes de coisas que precisamos falar na nossa língua e depois no Ketu para que eles aprendam, principalmente os filhos que chegam. Eu mesmo também não fico falando só o iorubá (Egbome Carmelita de Oxum, 2022).

O Ogã Antônio Carlos de Almeida também afirma as adequações da língua iorubana ao processo de africanização do português (CASTRO, 2005; 2011; 2012).

> Quando estamos mais voltados ao quarto do santo, ao barracão, as rezas, cantos, saudação ao orixá, *orôs*, a gente usa a língua matriz, o iorubá, pra chamar o irmão pelo seu nome de santo *"oruncó*" e pedir licença, essas pronuncias também predomina a língua dos iorubanos que usamos na nação de ketu. Mas o iorubá não é falado o tempo

[45] Os entrevistados durante as entrevistas se referem a língua portuguesa como língua normal.

> inteiro, principalmente quando chega um irmão mais novo aí a gente vai ajudar e orientar a preparar uma comida, como por exemplo, um *Omolocum*, comida do orixá Oxum, a gente sabe que é com feijão fradinho e outros ingredientes, mas primeiro fala o nome no normal, o português, e depois ensina o nome no tradicional do Candomblé, o iorubá. Esse iorubá que a gente fala, se você parar para observar, tem horas que já tem coisas aportuguesadas, e isso é de bem lá de trás, como diz meu pai [risos], então nós não usamos o iorubá puro porque foi algo passado pela oralidade e a forma como chegou para meu zelador deve ter sofrido alterações do português (Ogã Antônio Carlos de Almeida "Carlinhos", 2021).

A partir da diáspora africana as "expressões em iorubá estão na vida dos praticantes dos cultos no espaço ritual e no espaço cotidiano" (CAPUTO, 2012, p. 139), mas há momentos em que a língua portuguesa se faz presente nos diálogos, sendo o iorubá falado com mais frequência nos rituais, cânticos e nos *orikis* como mencionado nos depoimentos do Ogã.

No *Alá Kirij*, foi visto que o líder religioso acredita ser importante compreender o significado do que se fala, canta e reza em iorubá, mesmo não sendo incisivo quanto à preponderância da fala para com os participantes da sua roça, ele busca agregar ao processo de aprendizagem dos mesmos, dentro do espaço sagrado, palavras e textos em iorubá e suas respectivas traduções em português, onde esses aprendizados não são utilizados somente nos espaços do Terreiro, acabam sendo uma formação para a vida como relata o Ogã Antônio Carlos de Almeida "então esses ensinamentos vai além desse espaço e abrange os espaços sociais, é uma convivência familiar que ultrapassa o Terreiro".

A concepção de aprendizagem do iorubá do Babalorixá Ângelo Santana pode ser vista também nas palavras de Mãe Beata de *Yemonjá* na obra de Estela Guedes (2012), relatando que em seu Terreiro são realizadas aulas voltadas à aprendizagem do iorubá com cantos e traduções, por acreditar ser pertinente que os pertencentes saibam o que estão falando aos orixás. Caputo (2012) descreve a partir do professor José Beniste que "conhecer o idioma é sentir as coisas com emoção e mais sentimento. Caso contrário, teremos a mesma reação dos papagaios, que ouvem e repetem, sem saber o que estão dizendo" (CAPUTO, 2012, p. 140).

O canto nos Terreiros de Candomblés é seguido de dança, estando estas ligadas às aprendizagens do iorubá, perpassando pelo campo das expressões corporais a partir do momento que os candomblecistas se fazem ouvintes para

executar os passos de dança a partir do canto cadenciado entoado pelo *Alábe*[46]. No *Alá Kirij* são disponibilizados momentos para aprendizagens de cantos e danças para cada orixá, uma espécie de ensaio para o xirê.

Esses ensinamentos são direcionados principalmente aos *abyans* e neófitos quando estão no processo de reclusão no *huncó*, de acordo com a necessidade dos participantes. Conforme o que foi observado e os relatos do Babalorixá, tanto os noviços quanto os já iniciados podem passar por esse processo. Estas aprendizagens podem se desenvolver também nos momentos de festas públicas no barracão, pois nestas é preciso ouvir os cânticos em iorubá, lembrar e associá-los aos passos de dança. Assim, "aprender a cantar corretamente, dançar bem e pronunciar com precisão as diferentes saudações dirigidas aos mais velhos e aos orixás é o trabalho a que se submetem os que pretendem conhecer e vivenciar a religião dos deuses africanos" (Barros, 2001, p. 96).

A concentração e a observação associadas às vivências, são fortes aliados para a constituição desses conhecimentos, no Terreiro pesquisado a *Iyakekerê* Mãe Meru e a *Ekedji* Raquel estão sempre na roda respondendo aos cânticos e iniciando as danças, caso algum dos membros não se recorde de tal aprendizagem irá observar e praticar. Foi visto que nenhum participante é corrigido ao responder um cântico com pronúncias que não correspondam à música entoada, nem se dançar realizando movimentos que não sejam próprios para aquela cantiga. Esses ensinamentos são realizados em momentos destinados aos aprendizados internos e não em festas públicas.

Em síntese, a partir das observações e entrevistas realizadas no decorrer da pesquisa de campo, houve a compreensão de que através das vivências e das práticas cotidianas, que os conhecimentos do iorubá são constituídos e compartilhados entre os candomblecistas do Terreiro *Ilê Axé Alá kirij*. As dinâmicas que abrangem tais ensinamentos são desenvolvidas com o intuito de cultuar as divindades e preservar os saberes do idioma transladado na memória dos nossos ancestrais.

[46] Pessoa responsável pela comunicação ente o orixá e o *Egbé*, o que é feito através de toques e cânticos.

4.3. Memória: um passo para a tradição oral no Terreiro *Ilê Axé Alá Kirij*

> Não estou no Candomblé só para ouvir histórias.
> Eu sou a história.
> Mãe Beata de *Yemonjá* (CAPUTO, 2012, p.132).

No entendimento de Maurice Halbwachs a memória "não está inteiramente isolada e fechada" (Halbwachs, 1968, p.54), sendo ela um fenômeno social de expressão tanto individual quanto coletiva. Em outras palavras, as memórias são instrumentos importantes para manutenção da historicidade de um povo, além de salvaguardar os legados e os atos de lutas e resistências de uma civilização.

Para Pollak (1992) a memória pode ser uma construção individual e particular das pessoas. Entretanto o autor menciona que "Halbwachs, nos anos 20 e 30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou, sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações [...]" (POLLAK, 1992, p.2).

Em vista disso, quando os candomblecistas do *Alá Kirij* revisitaram as suas memórias buscando as lembranças de como ocorreu o processo de aprendizagem do iorubá desde o início de sua vida religiosa, praticaram o exercício de acessar memórias individuais e coletivas, como pode ser visto nos relatos da *Egbome* Carmelita de Oxum que revisita as suas memórias para lembrar "me iniciei em 1976, numa casa de ketu na Baixa Fria do Lobato, aqui em Salvador [...], me recordo minha mãe pequena me dando tudo, da roupa do meu orixá aos ensinamentos do *huncó*. Ah! você precisava ter conhecido!".

As narrativas repercutem e podem fazer com que os sujeitos se conectem ao passado trazendo vivências anteriores ao presente através dos diálogos. Assim é visto com a *Egbome* Carmelita, onde os ensinamentos e vivências desse período não foram concretizados individualmente, mas sim na experiência com outros, no caso dela, as marcas mais presentes dessa memória centrou-se em sua *ojubonã*.

Já o *yawô* Nilton de Oxumarê, reviveu o momento de seu primeiro contato com um Terreiro de Candomblé e o momento de sua iniciação, sendo visto que tais

lembranças também trazem uma vivência individual partindo de fenômenos coletivos.

> A minha entrada para o Candomblé foi inesperada, primeira vez que fui fazer uma visita ao Terreiro de uma menina interessado em namorá-la foi ne uma festa de Xangô (fogueira), eu até gostei, esse santo dançando rodou, rodou e parou na minha frente, aí eu não fui mais a mesma pessoa, meu corpo não obedecia, eu ví tudo apagar, acordei num quartinho com um homem falando que eu tinha de me cuidar, pedi para sair e fui pra casa chorando feito criança. Já em casa eu só ficava passando mal, aí Íaro um amigo meu que eu nem sabia que ele era do Candomblé apareceu lá em casa e viu a situação, aí ligou para Ângelo que era seu pai de santo e ele mandou me levar lá no Terreiro dele [...]. Ângelo não me obrigou a ser do Candomblé, mas foi a partir daí que me interessei pelo Candomblé mesmo muito jovem, menino ainda, meu pai fez um jogo e falou que era de Oxumarê. Queria fazer o santo, mas passei um bom tempo como *abiyan* vivendo e aprendendo a religião, e foi em uma festa de Oxalá que fiquei acordado pela primeira vez, Oxalá veio falar comigo e eu não vi mais nada, já acordei no huncó, meu pai disse que bolei. Após esse acontecimento fui pra casa trabalhar, entrei de férias e voltei para me iniciar, entreguei meus pertences a meu pai e disse "estou pronto para fazer o que Oxumarê quer", assim foi feito, me iniciei com vinte e dois anos de idade e hoje sou *yawô* com três anos de santo, após ter passado cinco anos como *abiyan* no *Alá Kirij* (Yawô Nilton de Oxumarê, 2021).

O relato evoca lembranças que Nilton experienciou em contato com outras pessoas, demonstrando através da fala, que a palavra falada tem poder. Por isso as construções que incluem momentos vividos com o outro mostra a importância de cada causo, de cada história, que foi o caso do *yawô* Nilton, que relata sua lembrança vivida em contato com outro, trazendo sua trajetória até a iniciação permeada por vivências, como mesmo disse "vivendo e aprendendo a religião".

Nessa perspectiva, a "memória negra é o legado da luta permanente empreendida pelos africanos escravizados e seus descendentes no Brasil para garantir a sobrevivência física e simbólica dessa população" (SILVA, 2019, p. 42). Nas religiões de matrizes africanas às memórias constituídas socialmente configuram-se em elementos civilizatórios substanciais para o universo religioso.

A aprendizagem e preservação da língua iorubá no Candomblé constituem-se a partir do legado herdado dos povos africanos escravizados. Portanto, os Terreiros de Candomblés apresentam-se enquanto espaços seculares de resistências às múltiplas violências impostas pela escravidão e às tentativas de eliminação da

memória dos negros e afrodescendentes, que resistem até os dias atuais às novas formas de perseguição, dominação e discriminação. As fotos evidenciam como os sujeitos da pesquisa sentem-se acolhidos nesse es paço de resistência.

FIGURAS 14 e 15: Nilton yawô de Oxumarê e Gilma yawô de Yansã nas dependências do Alá Kirij
FONTE: Pesquisadora, 2021

As religiões de matrizes e matizes africanas trazem em seu cerne a oralidade evocada por narrativas e saberes dos mais velhos aos mais novos, na perspectiva de possibilitar a efetivação, disseminação e perpetuação dos legados dos africanos em diáspora e de seus primordiais descendentes. Neste sentido, a valorização das tradições orais, longe de significar apenas um meio de comunicação, reluz a constituição da memória, numa perspectiva de preservar os saberes e fazeres da ancestralidade, ou seja, a palavra transmitida conduz por meio da oralidade a herança ancestral como forma de perpetuação dessa cultura afro-religiosa.

Coaduno com a *Iyalorixá* Stella Santos (2010) quando considera que “o que se registra, por escrito, permanece! Porém nunca é demais lembrar, apesar da importância da escrita na comunicação, o conhecimento transmitido pela oralidade é a base da transmissão do conhecimento iniciático [...]” (SANTOS, 2010, p. 54). Com isso, a tradição oral constituiu-se como fator fundamental para que a língua africana herdada dos ancestrais não sucumbisse, permanecendo por intermédio das rezas, dos cânticos, *orikís*, dos falares e outros.

> A oralidade sempre fez parte do Candomblé desde o início. Meu pai fala que quando nasceu para o axé tudo era ensinado com a fala, por

> isso eu acho importante e meu pai nos ensina muito a ouvir a fala, os ensinamentos “oral” que passa. O Candomblé modernizou, mas têm coisas que não podemos perder e essa forma de passar um para o outro não pode acabar e isso deve continuar, a oralidade é o Candomblé (*Yawô* Gilma Santana de Jesus de *Yansã*).

Através da oralidade os líderes religiosos e os mais velhos do Candomblé são encarregados de ensinar e instruir os demais candomblecistas. No *Alá Kirij* não é diferente, uma vez que a oralidade se faz presente no processo de ensino e aprendizagem, além de auxiliar o entendimento e valores do Candomblé. Entretanto, mesmo tendo como base a oralidade para tais aprendizagens, há, em alguns momentos, também a presença da escrita como mais uma aliada para preservação dos saberes.

4.4. O Terreiro de Candomblé enquanto espaço de educação não formal e o olhar acerca da educação formal

> Entendo os terreiros de candomblé como espaço de circulação de conhecimentos, de saberes, de aprendizagens.
>
> Stela Guedes Caputo (2012)

Ao compreender a aprendizagem da língua iorubana no *Ilê Axé Alá Kirij* enquanto cerne da pesquisa, exposta neste texto dissertativo, torna-se inevitável apresentar, em linhas gerais, uma discussão acerca da Educação, especialmente, no que tange a educação formal e não formal, na tentativa de reconhecê-las e valorizá-las como importantes formadores de identidades.

A educação compreende os processos formativos que se desenvolvem em variados âmbitos, inicialmente na vida familiar, no convívio entre a humanidade, no trabalho, nos locais de ensino, nas manifestações culturais e religiosas. No entanto, a educação formal centra-se no desenvolvimento do intelecto do ser humano compondo um processo educacional particular relacionado à escola e aos currículos.

A história da educação formal brasileira pautou-se, e, indiretamente, ainda embasa, os currículos pedagógicos e os componentes curriculares na centralidade dos conhecimentos e das culturas do colonizador a partir do pensamento

eurocêntrico, sem contemplar as realidades identitárias e culturais dos aprendizes; limitando-as, na maioria das vezes, em exposições estereotipadas e deturpadas, como a configuração do negro ao trabalho servil e a folclorização dos povos indígenas.

> Segundo Tauana, nas aulas de religião, sua professora, que é evangélica, muitas vezes repetia que os evangélicos são bons, a macumba é ruim e na macumba só tem Diabo. Tauana afirma que não liga para o que a professora diz. “O que importa é o que eu penso, não o que os outros pensam da minha religião”, garante. Apesar disso, Tauana acha que seria bom se houvesse espaço para o candomblé na escola que frequenta, mas mesmo se houvesse, ela afirma que não ousaria ocupá-lo, porque sentiria vergonha e medo de ser discriminada (CAPUTO, 2012, p.214-215).

Neste sentido, ao comparar a educação escolar com educação que ocorre em espaços não formais como o Terreiro, é possível identificar que a cultura negra se faz presente de maneira distorcida e discriminada, sendo exposta pelo viés subalternizado, tendo como pano de fundo o período da escravidão. Além de ser apresentada de forma descontextualizada e com atos de intolerância religiosa. A esse respeito, a entrevistada Emily Resende do Rosário relatou “quando me descobri uma mulher de Candomblé, dentro da escola, as pessoas sempre me apontaram como ser de uma religião do demônio e que eu iria para o inferno”, Emily assim como Tauana provaram o dissabor da discriminação e intolerância religiosa no ambiente escolar, sendo necessário muitas vezes ocultar a religião a que pertence para fugir de tais constrangimentos.

Ainda sobre este assunto, o *yawô* Nilton de Oxumarê destaca sua experiência no ensino formal e apresenta, em suas palavras, o papel da aprendizagem no ensino não formal e as contribuições em sua vida.

> Sim, muitos valores, doutrina, educação para a vida, o respeito à hierarquia. Eu mudei muito com essas aprendizagens, até o meu comportamento, graças aos ensinamentos do Terreiro e a meu pai, foi muito bom, **diferente da escola** [...] mas sobre a religião de matriz africana não, porque a escola nem fala, só fala um pouco de igreja, pai nosso, essas coisas. Eu acredito que se não for para escola também aprende (*Yawô* Nilton de Oxumarê [grifo nosso]).

O sujeito de pesquisa vem expondo a importância das aprendizagens constituídas no Terreiro enquanto fator fundamental para sua formação, revelando que os ensinamentos da escola trouxeram uma realidade diferente do seu contexto

cultural e religioso, não suprindo para ele os conhecimentos substanciais para sua trajetória de vida enquanto sujeito. Com isso, retratando a invisibilidade no tocante dos saberes do Terreiro e supervalorização da cultura ocidental.

> Podemos fazer muitas perguntas a respeito, mas farei aqui apenas uma: por que Jesus pode entrar na escola e *Èsú* não pode? ... A resposta que tenho não agrada. *Èsú* não entra na escola porque ... este país é racista, por isso, o racismo está presente na escola. [...] Quando a diretora de uma escola proíbe um livro de lendas africanas, ela quer apagar a diversidade presente na sociedade e na escola, quer silenciar culturas não hegemônicas. *Èsú* é negro. Um poderoso e imenso *Órìsà* negro. É o *Òrìsà* mais próximo dos seres humanos porque representa a vontade, o desejo, a sexualidade, a dúvida. Por que esses sentimentos não são bem-vindos na escola? [...] Para encerrar ... respondo com a saudação ao *Òrìsà* excluído da escola: *Laro oyê, Èsú!* Para que ele traga mais confusão e, com ela, o movimento, a comunicação e a transformação onde reina. (CAPUTO, 2012, p.246-247).

A autora remete reflexões acerca da manutenção do racismo lançados na sociedade e compartilhadas na escola, a partir do cancelamento direcionado a religiosidade de matriz africana e suas divindades. Essa consideração remete ao entendimento do porque o etnocentrismo e as práticas autoritárias ainda prevalecem nos bancos da escola, pois “uma proposta pelo modelo dominante perpassa pela anulação da diversidade da vida” (RUFINO, 2019, p. 76). Portanto, as marcas do projeto colonial provocaram e ainda vem provocando em alunos candomblecistas, o sentimento de invisibilidade perante outras expressões culturais.

A educação não formal se desenvolve longe ou concomitantemente aos ambientes escolares, apresentando como fator crucial um aprendizado que não segue um programa curricular e nem ementas pré-estabelecidas presentes no ensino formal. Esse tipo de educação pode ter como marca os conhecimentos empíricos efetivados em consonância com as culturas herdadas, as vivências e as formas de vida de grupos sociais, tais como os povos tradicionais, os povos quilombolas, os Terreiros Candomblés e os próprios afrodescendentes.

> Eu vejo minha roça como um lugar de educação sim, não é uma escola cheia de cadeiras, mas aqui a gente aprende e eu acho até melhor, porque engloba muitas coisas como, respeito, hierarquia, ajuda, irmandade e muito mais (*Yawô* Gilma Santana de Jesus de *Yansã*).

FIGURA 16: Ogãs em pé socializando aprendizagens do iorubá
FONTE: Imagem cedida pelo Ogã Antônio Carlos de Almeida "Carlinhos" (2021)

O relato da *yawô* Gilma Santana de Jesus, bem como a imagem acima demonstra a compreensão de que a roça é um espaço de educação não formal, mesmo que estruturado de forma diferente, este ambiente contempla uma educação para além da formalidade da escola. Conforme Rufino (2019), a educação praticada no Candomblé é produzida de forma ampla e diversa, valorizando as experiências sociais que os povos constroem no decorrer do tempo. Por isso há quem se agrade mais com esse tipo de educação, pois esta não se pauta na negação de sua identidade, e sim comporta ensinamentos que lhes auxiliam nos rituais religiosos como também nos valores herdados dos seus ancestrais que podem ser utilizados na vida fora dos muros do Terreiro.

> A ancestralidade, na perspectiva da experiência africana, é uma filosofia que, como todas as outras, produz mundos para muito além de produzir conceitos. [...] Parte-se da África inventada no Brasil que é o lugar daqueles que sobreviveram por um motivo simples: não se deixaram converter em indivíduos, e mantiveram-se comunidades. Não fosse isso, teríamos desaparecido, enquanto experiência de resistência, permanência e consistência da face da terra! O encantamento advindo da experiência africana dá-se quando temos olhos para ver as estruturas. ... É uma visão de conjunto. Um olhar de longe, mas estando dentro. (OLIVEIRA. 2012, p.43-44).

A ancestralidade é o processo contínuo de movimentos e conexões entre os mundos (físico e mítico), em tempo difuso (passado, presente e a projeção do futuro), na promoção da experiência do sujeito. Parafraseando Eduardo David Oliveira, a ancestralidade existe, pois os africanos e seus descendentes os

mantiveram em comunidades, ou seja, ancestralidade é coletividade, uma visão de conjunto, em dialogicidade no espaço material, simbólico e religioso.

Nesse movimento ancestral que abrange os campos físicos e o mítico estão também os valores, onde o respeito e preservação da natureza compõem-se em elementos primordiais no culto aos orixás, através dos processos de preservação da fé e crenças religiosas dos povos tradicionais. A natureza, os mitos e ritos são comuns aos grupos étnicos, configurando-se em elementos importantes e sagrados para o processo de aprendizagem e práticas religiosas no Terreiro, onde "o passado mítico coletivo, compartilhado de geração em geração, fornece a sociedade o sentido geral da vida, orienta a conduta e fornece valores para nortear a vida" (PRANDI, 2005, p. 168).

Diante desses aspectos, é possível constatar a existência de um elo entre a natureza e o valor dispensado ao que se fala por meio do idioma utilizado para cultuar as divindades, uma vez que a comunicação através da língua iorubá nos Candomblés de herança nagô é concebida como relevante e sagrada em todos os rituais, por isso o aprendizado desse idioma é tido como ação substancial no *Alá Kirij*. Não se entra na mata ou arranca um galho de uma árvore, nem sequer uma folha sem utilizar o iorubá para pedir licença ao orixá guardião das matas, nesse caso o Orixá *Òsányìn*[47]*.*

Segundo Tramonte (2002), as religiões afro-brasileiras têm suas bases míticas na harmonia com o meio natural, essas representações voltadas para a natureza nas religiões de matrizes africana assim como as indígenas, constituíram seus pilares nos mitos e na harmonia com a natureza. Suas representações sagradas estão diretamente ligadas com a natureza, acabando por sofrer os impactos da degradação desta e passam a alterar progressivamente seu desenvolvimento ritualístico e até mesmo dogmático visando à adaptação.

Dito isso, no Terreiro pesquisado a aprendizagem do iorubá também está relacionada ao meio natural, onde a natureza e a fala (linguagem oral) compõe dois aspectos importantes no culto aos orixás. Relata o Babalorixá dessa comunidade, que por tais motivos, busca cuidar, preservar e manter a parte da sua roça que é composta por árvores diversas, frutíferas e as com folhas que são necessárias aos

[47] Orixá patrono dos vegetais.

rituais, onde foi possível observar o Terreiro na imagem abaixo, a qual vem demonstrando como o elemento natural é utilizado em seus rituais, além desses momentos também serem explorados para passar as aprendizagens do iorubá ensinando nomes dessas folhas e rezas necessárias para utilizá-las.

FIGURA 17: Ogãns Icaro e Antônio Carlos ainda adolescentes com as folhas preparando-as para um ritual
FONTE: SANTANA, 2018

Nesse sentido, o ensino não formal possibilita aos candomblecistas aprendizagens diversas indispensáveis ao culto das divindades; além de compartilhar os ensinamentos voltados aos valores, como respeitar os mais velhos e cuidar da natureza. Bem como, desenvolver os conhecimentos necessários para as práticas religiosas com os mitos, os ritos e os rituais, e, por consequência, reconhecer os elementos que marcam a sua ancestralidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa trouxe em sua gênese a motivação e o desejo de investigar um aspecto da religião de matriz africana, realizou análises com a perspectiva de conhecer e entender os caminhos, princípios e maneiras das aprendizagens e da preservação do idioma iorubano utilizado no Candomblé de "nação" Ketu. Ao conferir as práticas utilizadas na transmissão e disseminação desses saberes para cultuar os orixás, obtive o entendimento de que estas não perpassam apenas por reviver o passado, mas, sim, reproduzir as experiências do tempo passado a partir das lembranças e memórias dos sujeitos histórico-sociais na saturação dos "agoras" (BENJAMIN, 1987).

Por intermédio dos principais aspectos históricos direcionados ao Candomblé constatou-se que esta religião veio desde o período da escravidão no Brasil, passando por um processo de negação, perseguição e invisibilização. Contudo, mesmo com todas as ações de oposições e imposições socioculturais e religiosas os negros africanos e seus descendentes conseguiram perdurar a sua religiosidade até os dias atuais, pois os escravizados não se entregaram as investidas opressoras. Assim, o Candomblé constitui-se não só em um espaço sagrado para a louvação aos orixás, como também num local por excelência de manutenção das culturas africanas.

As categorias das memórias juntamente com as narrativas dos sujeitos da pesquisa, possibilitaram o retorno à questão inicial desta investigação, por meio dos estudos sobre o processo de ensino e aprendizagem do iorubá e suas práticas educativas no cotidiano do Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alá Kirij.* A partir do trabalho de análise entre a teoria estudada e as experiências empíricas foi possível perceber que a transmissão dos conhecimentos deste idioma tem o Babalorixá como o principal responsável em direcionar esses ensinamentos, seguido pelos mais velhos, tais como as *egbomes, Iyakekerê, Ekedjis e Ogãns*, e, por último, a socialização e dialogicidade entre os novos.

A partir da dinâmica cotidiana entre os membros do Terreiro, observou-se que todos os envolvidos nesse processo de ensino tentam efetivar o "domínio" da língua iorubana dentro do espaço afro-religioso, mas, também, fora dele, pois, eles

acreditam ser importante consolidarem tais conhecimentos. No *Alá Kirij,* a oralidade compõe-se como fator basilar para as aprendizagens, mesmo ocorrendo em momentos pontuais o uso da escrita, mas é por meio das tradições orais que se preservam os saberes e fazeres da ancestralidade na coletividade.

Essa maneira de ensino exige o desenvolvimento de habilidades como atenção, paciência, humildade, escuta e respeito. Nesse caminho, é considerável que em todos os rituais e encontros entre a família de Candomblé há ensinamentos e circularidade da aprendizagem, permeando as trocas continuas de conhecimentos. As formas de ensino e aprendizagem do iorubá neste Terreiro reportam a construção de uma educação relacionada à vivência prática, onde a observação participante e as pronúncias de palavras, frases, trechos de cânticos e rezas se constituem também enquanto elemento chave para esse aprendizado.

Tais ensinamentos confirmam o entendimento de que os Terreiros se compõem em espaços de ensino não formal, disseminadores de conhecimentos aos candomblecistas, diferentemente, dos que são oferecidos na educação formal. Pois, nas escolas ainda há a utilização de currículos que trazem uma perspectiva eurocêntrica, responsáveis por, de certa forma, gerar situações de desrespeito, intolerância e atos racistas, tencionando, assim, as relações das aprendizagens constituídas no Terreiro com as oriundas da educação formal.

No caminhar da pesquisa foi possível constatar, que o Terreiro de Candomblé *Ilê Axé Alá Kirij* apresentou um diferencial no que tange a aprendizagem e preservação do iorubá, sendo observado nos períodos das aulas organizadas pelo Babalorixá Ângelo Santana voltadas ao ensino do idioma e também nos demais rituais. O Babalorixá e os mais velhos têm a preocupação em disponibilizar os ensinamentos juntamente com a tradução, para que os participantes compreendam o que está sendo falado, cantado e rezado. Estes também são estimulados a buscar compreender o que se faz, sendo orientados que através da humildade, respeito e estudo é que se consegue concretizar tais conhecimentos, podendo esses exemplos ser levados para a vida fora do Terreiro.

Mediante observação, as aprendizagens do iorubá consolidadas nessa comunidade religiosa ocorrem a partir de uma dinâmica diversificada, em atividades próprias de ritos e rituais e em situações cotidianas, onde os vários momentos

vividos no Terreiro são aproveitados para aprender o idioma constituindo-se em uma forma de preservar a cultura religiosa herdada dos nossos ancestrais. O modo como é conduzido os ensinamentos faz com que os candomblecistas percebam a importância desse aprendizado, para assim buscar assimilar os ensinamentos transmitidos pelas 'autoridades' hierárquicas e os seus iguais, demonstrando o diferencial presente nesse núcleo religioso.

Por conseguinte, ter observado e compreendido as formas de ensino e aprendizagem do iorubá, utilizadas pelos membros do *Alá Kirij*, foi mais um motivo para acreditar que como pesquisadora fiz uma escolha assertiva. O estudo fomentou o entendimento de que o iorubá vivenciado neste espaço é falado e compreendido nos momentos de cultos aos orixás, mas que também existem palavras que podem ser utilizadas fora dos muros do Terreiro, isso se deve aos caminhos utilizados para a constituição desses conhecimentos.

Findo essa etapa da pesquisa, comparando essa caminhada metaforicamente como os fios de contas que, como já dito, são artefatos que podem ser reenfiados e acrescidos. Como a pesquisa está centrada na aprendizagem, a prática vista no *Ilê Axé Alá Kirij* condiz com a metáfora aqui exposta, pois neste espaço sempre é possível agregar mais conhecimentos no culto aos orixás, sendo importante buscar compreender o que se fala ao orixá ao cultuá-lo. Logo, neste solo sagrado apurei minhas habilidades como ouvinte e observadora, fui presenteada com cada história narrada, além de aprender a valorizar ainda mais a aprendizagem do idioma iorubá e sua importância no culto aos orixás.

Perante as evidências geradas no decorrer dessa pesquisa, levarei para a vida pessoal, acadêmica, profissional e religiosa as aprendizagens partilhadas através dessas vivências, sendo uma pesquisadora que olhou de dentro e para dentro, se convencendo que os conhecimentos atuam enquanto preservação das heranças de nossos ancestrais e na luta diária de existência, persistência e resistência dessa religião.

No cruzo dessa caminhada, entendi que essa pesquisa não se encerra por aqui, que meu caderno de campo, o qual ouso a nomeá-lo de "caderno de axé", contendo os depoimentos e registros das observações não dará conta de dizer que finalizei, pois mediante a imensidão de saberes que o Terreiro de Candomblé

proporciona, acredito que os escritos atuais estão servindo de início para um caminho de pesquisa que continuará, reforçando o entendimento de que o fio de conta continuará a ser enfiado, reformulado e acrescido com outras miçangas conforme os caminhos e degraus que a pesquisa galgar.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Itamar Pereira de. **Do Púlpito ao baquiço: religiões e laços familiares na trama da ocupação do sertão da ressaca**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Faculdade Católica de São Paulo – PUC. São Paulo, 2007.

ALVES, Janaina Bastos. **Tradições de Oralidade Constitutivas de Saberes e Valores Ancestrais transmitidos no Terreiro de Candomblé Ilê AséljiAtíOyá**: Salvador, 2018. 178: il.

ANDRÉ, M. E. D. A. **Etnografia da prática escolar**. Campinas: Papirus, 1995

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e Observação Participante**. Porto Alegre. Artmed Editora S.A. 2009. ISBN978-0-7619-45756

ASSEF, Carlos R. **O Candomblé e seus Orixás**. 1 ed. São Paulo: Blue, 2013.

BARROS, Jose D'Assunção. **A Historia Social: seus significados e seus caminhos.** LPH – Revista de Historia da UFOP. Nº 15, 2005.

BARROS, José Flávio Pessoa. Xangô. **A História que a Escola ainda não Contou. In: VALLA, Victor Vincent. Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001, p. 91-112.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia (Rito Nagô**). Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1961, p. 639.

BENJAMIN. Walter. **Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos Orixás – Um estudo sobre a experiência religiosa do Candomblé**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BRAGA, Júlio. **Tribuna da Bahia**. Salvador, 25 de set. de 1988.

BORDIEU. Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

CAMPENHOUDT, Luc Van; QUIVY, Raymond.**Manual de investigação em ciências sociais;** Tradução de Paulo Minhoto Marques e Maria Amália Mendes; Revisão científica de Rui Santos; Lisboa: Gradiva, 1992.

CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. **A maternidade simbólica na religião afrobrasileira: socioculturais da mãe-de-santo na Umbanda em Fortaleza-Ceará**. Fortaleza, 2009. 251 p. Tese (Doutorado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

CAPUTO, Stela Guedes. Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. 1. ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2012. 296p.

CARMO, João C. **O Que é Candomblé**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARNEIRO, E. Candomblés da Bahia com 14 desenhos de Carybé. 2. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Editorial Andes, 1948.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia: Um vocabulário Afro-Brasileiro.** Academia Brasileira de Letras Topbooks, 2° Edição, 2005.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **A influência das línguas africanas no português brasilei**ro. Salvador, 2011, <http.educação.salvador.ba.gov.br/documentos/línguas-africanas.pdf> acesso 10/03/2021.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **O tráfico transatlântico e a distribuição da população negra escravizada no Brasil Colônia**. Revista Digital Africanias.com, n°02, 2012.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural – entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.

DESAN, Suzanne. Massas, comunidade e ritual na obra de E. P Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, Lynn.(org.). **A nova história cultural.**Tradução Jefferson Luis Camargo, São. Paulo: Martins Fontes, 1992.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. São Paulo: Editora Record. 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva.** La Memoire Collective (2º Ed.) Presses Universitaires de France Paris, França, 1968.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder; 3ª edição; Editora Paz e Terra; Rio de Janeiro, 1989.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. **O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e F**on. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 368 p.

KUARK, Fabiana; MANHÃES, Fernanda Castro; MEDEIROS, Carlos Henrique; **Metodologia da pesquisa: guia prático.** Itabuna: Via Litterarum, 2010.

LAGE, A. C. Orientações epistemológicas para pesquisa qualitativa em educação e movimentos sociais. In: **Anais do IV Colóquio Internacional de Políticas e Práticas Curriculares**: Diferenças nas Políticas de Currículo. João Pessoa: UFPB, 2009.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva**. Revisão e notas de Edison Carneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002 [1947].

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Tradução realizada pelo Grupo "As (im)possibilidades do urbano na metrópole contemporânea", do Núcleo de Geografia Urbana da UFMG – Minas Gerais: UFMG, 2006.

LIMA, Vivaldo da Costa. **O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia**. Revista Afro-Ásia, Ed. n°12, 1976.

LODY, R. **Candomblé. Religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. **Abebe: a criação de novos valores na educação**. SECNEB; Salvador, 2000.

MACEDO, CármenCinira. **Imagem do Eterno. Religiões no Brasil**. São Paulo: Moderna, 1989.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Um Rigor outro sobre a qualidade na pesquisa qualidade: educação e ciências humanas**. – Salvador: EDUFBA, 2009.

MAIA, Ana Cláudia Bortolozzi. **Questionário e entrevista na pesquisa qualitativa: elaboração, aplicação e análise de conteúdo** – Manual Didático. São Carlos: Pedro & João Editores, 2020. 52p

MATTOSO. Katia M. Queirós de. **Bahia, Século XIX-Uma Província no Império**. Nova Fronteira S.A. RJ. 1992. p. 746.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa socia**l. In: _____ (Org.) Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. 22ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. In: Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira [S.l: s.n.], 2004.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um racismo mascarado**. -3ª ed. SP: Perspectivas. 2016. 232 p.; 19 cm.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, n° 18: p.28- 47, mai/out, 2012.

OLIVERIA, Valnízia Pereira de. **Resistência e Fé: fragmentos de vida de Valnízia de Aiyrá**. São Paulo: All Print Editora, 2009
OMAR, Arthur. **O zen e a arte gloriosa da fotografia**. Rio de Janeiro: CCBB, 1999.

POLLAK, Michael. **Memória e Identidade Social. In:_____ Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: v. 5, n. 10, 1992.

PARÉS, Luis Nicolau**. A formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. 3ª Ed. rev. e ampliada– Campinas, SP. Editora da Unicamp. 2018.

PASSOS, Mailsa Carla; CAPUTO, Stela Guedes. "**Cultura e conhecimento em terreiros de candomblé: lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá**". **Currículo sem Fronteiras**, v. 7, n.2, jul-dez. 2007.
PEREIRA, Isabelle Sanches. **"Onde eu me acho no direito de escrever": reflexões sobre obras literárias de autoria de mulheres lideranças do candomblé e sua inserção na escola** / Isabelle Sanches Pereira. - 2018.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral como gênero. *Projeto História***. São Paulo, nº22, p.9-36, jun.2001.

PORTELLI, Alessandro. Memória e Diálogo: desafios da história oral para a ideologia do século XX. In: ALBERTI, V.; FERNANDES, T.M.; FERREIRA, M.M., (Org.). **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000. Disponível em: <http://books.scielo.org>. Acesso em: 20 junho, 2021.

PORTUGUEZ, Anderson Pereira; BARBOSA, Iago de Paula. **Contos de uma África mítica: a educação pela oralidade nas religiões de matriz afro-brasileira**. Ituiutaba: Barlavento, 2019, 570p.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. Porto Alegre, v. 3, n. 1, p.1 -19, jun. 2003.

_____. **Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

REIS, João José**. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão**. Tempo, Rio de janeiro, vol.2, nº 3, 1996, p, 7-33.

REIS, João José**. De Escravo a Rico Liberto: A Trajetória do Africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia Oitocentista*.** Rev. Hist.(São Paulo), n. 174, p. 15-68, jan-jun. 2016.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Célia Regina Jardim; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos. **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008. Disponível em: http://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/viewFile/9301/5371

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Rio de Janeiro, 2010.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas/Luiz Rufino (1987). Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019

SANTANA, Ângelo. Nos **Caminhos de Oxalá: Trajetória de Vida do Babalorixá Ângelo Santana**. Salvador/Ba: EGBA, 2018, p.122.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1990.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia** / Edmar Ferreira Santos. - Salvador: EDUFBA, 2009. p. 209

SANTOS, Jocélio Teles dos. **Mapeamento dos terreiros de Salvador**. Coordenador. Salvador-UFBA. Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008, 164p.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu Tempo é Agora**. 2ª edição – Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SEVERINO, Antônio Joaquim**. Metodologia do Trabalho Científico**. 23. ed. rev. e atualizada. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA. Claudiane Maria da. **A volta inversa na árvore do esquecimento e nas práticas de branqueamento: práticas pedagógicas escolares em história e cultura afro-brasieira/** Claudiane Maria da Silva – Curitiba: CRV, 2019.

SILVA, Roberto da Costa e. **Um rio chamado Atlântico; a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Ed. UFRJ, 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu da.**Identidade e Diferença: a perspectiva de estudos culturais**. Petropólis. Vozes, 2003.

SILVEIRA, Renato da.**O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Maianga Edições. Ano 2006, segunda edição em 2010.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: a forma social do negro-brasileiro**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

TRAMONTE, C. **Com a bandeira de Oxalá. Trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis**. Itajaí: Editora da Univali; Florianópolis: Lunardelli, 2002

TRIVIÑOS, Augusto Nibaldo da Silva. **Introdução à pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Editora Atlas, 1987.

TRIVIÑOS, Augusto Nibaldo da Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1995.

TOSTA, Sandra Pereira. **A etnografia da educação e das experiências com o saber: (im)pertinências**. In: MACEDO, Roberto Sidnei et al. Saberes implicados, saberes que formam: a diferença em perspectiva. Salvador: EDUFBA, 2014.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás, deuses iorubas na África e no Novo mundo**. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega; 5ª Ed. – Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre. **Orixás.** São Paulo, Corrupio, 1981.

GLOSSÁRIO

A

Adjá - Instrumento sagrado e sem substituição nos diversos rituais do Candomblé. É uma sineta de metal que emite o som, utilizado na comunicação com as divindades.

À dúpé - Obrigado (agradecimento).

Àiyè - Palavra de origem iorubá que designa o mundo, a terra.

Alá - Puro. Limpo. Brancura. Pano branco.

Àkàsà - Mingau ou papa de milho branco(canjica) enrolada em folha de bananeira.

Àsé - Assim seja, e/ou força espiritual.

Àyabas – Rainha. Princesa. Termo designativo para divindades mulheres.

Ayrá - Qualidade do Orixá Xangô, sendo que este veste branco.

B

Bàbá - Pai. Termo também utilizado para se referir a Oxalá ou a Eégún.

Banto - Grande tronco linguístico que compõe o grupo nigero-congolês oriental faladas na África. Também utilizada como idioma nos Terreiros de Candomblé da "nação" religiosa angola.

Bessem - Divindade cultuada no Terreiro de Candombe de nação jeje. Bessem/Dan é representado por uma serpente e/ou arco-íris.

E

Ebo - Oferendas ou sacrifícios, oferecidos às divindades. Ebó.

Exu – Nome dado a divindade de "nação" religiosa Ketu. Em iorubá **Èsù** é o Orixá do movimento, de caráter irascível, o mensageiro considerado o mais humano dos orixás por ser de modo geral muito mutante em suas atitudes.

Ení- Esteira, artefato feito de palha utilizado pelos candomblecistas em diversas funções, uma delas para se deitar.

F

Funfun - Branco. Cor branca.

G

Gbogbo - Todas (os). Todos juntos.

I

Ilê - casa

Ilèkè - Colar. Contas de coral ou miçangas.

Ilé èkó ti imò - A casa do conhecimento ou escola do saber.

Ijexá – toque predominante ao orixá Oxum

Inquices - De nkisi, plural minkisi (quimbundo). São divindades de origem angolana, cultuadas no Brasil pelos Candomblés da “nação” angola.

Ìyálodè - Palavra de origem iorubana que tem como significado: aquela que lidera as mulheres na cidade ou comunidade e/ou a dona do grande poder feminino.

J

Jeje - Palavra que indica a nação de Candomblé em que predominam traços e elementos das religiões dos povos Ewe e Fon. que cultua os voduns do Reino do Daomé levados para o Brasil pelos africanos escravizados.

K

Ketu – Cidade à oeste de Daomé no sul de Porto Novo e à leste de Egba. Também utilizada para nomear nação do Candomblé no Brasil cujo idioma utilizado no culto aos orixás é o iorubá.

L

Lògún-Edé - Divindade cultuada no Candomblé de ketu. É o Orixá da riqueza e da fartura, filho de Oxum e Oxóssi, deus da guerra e da água.

Laróyè - Viva

Lissá - Divindade cultuada no Candomblé jeje como o vodum da criação, pai de todos os demais voduns.

M

Mo dúpé - Eu agredeço

Muzenza - No Candomblé de “nação” angola, a palavra é utilizada tanto para denominar o noviço iniciado, quanto direcionado ao toque dos tambores (ingomas) utilizado na saída dos iniciados.

Makota - Nome dado de acordo com a “nação” angola no Candomblé indicando um cargo feminino de grande valor: a de **"zeladora dos orixás"**

N

Nagô - Povos de língua ioruba do grupo sudanês, que habita regiões da Nigéria, do Benim e do Togo.

Nanã - Divindade das águas primordiais, dos pântanos e brejos. Associada ao limo fertilizante e a vida, ou a putrefação e a morte. Considerada mãe de Omolú.

P

Panteão - Conjunto de deuses/divindades cultuados por um povo de uma religião.

O

Obá - É o Orixá cultuada no Candomblé de Ketu, primeira esposa de Xangô. Guerreira, veste vermelho e branco, usa escudo, arco, flecha e ofá.

Obaluaìyè – Orixá cultuada no Candomblé de Ketu, respeitado como rei e senhor da terra.

Obi - Noz de cola. Pequeno fruto de uma palmeira de origem africana, utilizado para alimentar o sagrado. Um dos itens importantes do culto as divindades, sendo indispensável em determinados rituais.

Obìnrins - Moça. Mulher. Feminino

Odé - Palavra direcionada ao título de caçador.

Olorum - Deus supremo. Palavra de origem iorubá. É uma contração de Olodumaré (senhor supremo do destino).

Ògún – Orixá temível, guerreiro, implacável. Divindade da forja e dos usuários do ferro; por extensão, da guerra e da agricultura e, também, da caça ou de todas as demais atividades que envolvem a manipulação de instrumentos de ferro. É rei de Irê e por isso chamado, no Brasil de Onirê.

Omo - Filho (a). Criança.

Orí - Refere-se à cabeça.

Orò - O mesmo que segredo para os candomblecistas, sendo também o dia de celebrar e dá oferenda aos Orixás.

Òsányìn - Orixá das folhas litúrgicas e medicinais, imprescindíveis para a realização do culto. Na África é considerado companheiro de Ifá e também adivinho. Seu emblema é sete hastes de ferro pontiagudas, das quais a haste central é encimada por um pássaro.

Oxumarê - Divindade ligada à transformação das coisas e à passagem do tempo. costuma ser identificado com o arco-íris e com a serpente. Representa a continuidade, o movimento e a eternidade. No Brasil é considerado irmão de Obalúwàiyé e filho de Nàná, possivelmente em virtude de sua origem daomeana.

Oxum - Divindade das águas, em particular no Rio Òsún, na Nigéria. Seus símbolos são o leque dourado, a espada e o ofá. É, pois uma àyaba que se caracteriza, gostando de enfeites e jóias de ouro (ou cobre amarelo). Tem o título de Ìyálodè.

Oxalá - O Senhor do Pano Branco. Recebeu o título de "o grande Òrisà". Filho de Olorum. Apresenta-se ora como um jovem guerreiro, simbolizado pelo arrebol – Òsògìnyón, ora como um velho, curvado ao peso dos anos, simbolizado pelo sol poente – Òsòlúfón. Suas insígnias, em prata lavrada são, em consequência, ora a espada e o pilão, ora o **òpásorò** – um bastão com aros superpostos, adornados de pingentes, encimados por um passado (em geral uma pomba) – símbolo de paz e liberdade.

Oxóssi - Este orixá é considerado rei de Ketu, tem o título de Odé (o caçador).

Oyè - Título. Cargo

Oyó - Cidade da Nigéria, considerada o mais importante entro de culto a Xangô.

V

Vodun- É a designação genérica, no Brasil, das divindades do panteão jeje (ewe e fon, falantes da língua gbe).

X

Xangô - Divindade iorubana do raio e do trovão. Descendente do fundador mítico da cidade de Oyó. Seu símbolo é o machado duplo(oxês), notabilizando-se ainda como o dono da pedra-do-raio, indispensável aos seus assentamentos. É viril, como atestam suas várias esposas (Oxum, Obá, Oyá), violento e guerreiro, distinguindo-se, sobretudo, pelo seu senso de justiça, aspecto mais desenvolvido da sua representação no Brasil.

Xirê - Festa.

Y

Yansã - Orixá dos ventos e tempestades. Supõe-se que o nome Yansã corresponda à expressão Oya mesan - Oya das nove partes, uma vez que o número nove acha-se intimamente associado a ela.

Yemonjá - Em África é o orixá do rio Ògún e de outros rios e lagos da Nigéria. No Candomblé e em outras religiões dele derivadas, é denominada Orixá das águas salgadas, considerada mãe de outros orixás.

Yewá - Orixá feminino do rio e da lagoa Yewè, na Nigèria. Seu nome significa beleza e graça. Usa como insígnias o arpão, a âncora e a espada. Há um vodun daomeano com o mesmo nome.