



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE

PATRÍCIA RIBEIRO DO NASCIMENTO

**PROCESSOS EDUCATIVOS NO *ILÊ ÀSÉ ÔNI ÓFÉLÉLÉ*: ANCESTRALIDADE,
RECIPROCIDADE E EMPODERAMENTO SOCIOCULTURAL**

Salvador
2022

PATRÍCIA RIBEIRO DO NASCIMENTO

**PROCESSOS EDUCATIVOS NO *ILÊ ÀSÉ ÔNI ÓFÉLÉLÉ*: ANCESTRALIDADE,
RECIPROCIDADE E EMPODERAMENTO SOCIOCULTURAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (PPG/Educ) como requisito para a obtenção do título de Mestra. Linha de pesquisa: Processos Civilizatórios, Educação, Memória e Pluralidade Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Luciano Messeder

Coorientadora: Profa. Dra. Lívia Alessandra Fialho da Costa

Salvador
2022

FICHA CATALOGRÁFICA

Biblioteca Professor Edivaldo Machado Boaventura - UNEB – Campus I

Bibliotecária: Célia Maria da Costa – CRB5/918

Nascimento, Patrícia Ribeiro do

Processos educativos no *Ilê Àsé Ôni Ófelélé*: ancestralidade, reciprocidade e empoderamento sociocultural / Patrícia Ribeiro do Nascimento. – Salvador, 2022.

186 f. : il.

Orientador: Marcos Luciano Lopes Messeder.

Coorientadora: Lívia Alessandra Fialho da Costa.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade do Estado da Bahia.
Departamento de Educação. Campus I. Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade – PPGEDUC, 2022.

Contém referências e anexos.

FOLHA DE APROVAÇÃO

PROCESSOS EDUCATIVOS NO ILÊ ÀSÉ ÔNI ÓFÉLÉLÉ: ANCESTRALIDADE, RECIPROCIDADE E EMPODERAMENTO SOCIOCULTURAL

PATRÍCIA RIBEIRO DO NASCIMENTO

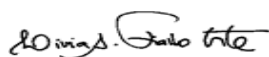
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade – PPGEduC, em 31 de maio de 2022, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia, conforme avaliação da Banca Examinadora:



Prof. Dr. Marcos Luciano Lopes Messeder
Universidade do Estado da Bahia - UNEB
Doutorado em Sociologia e Antropologia
Universite Lumiere Lyon 2, U.LYON 2, França



Profa. Dra. Fernanda Priscila Alves da Silva
Universidade Federal do Amazonas - UFAM
Doutorado em Educação e Contemporaneidade
Universidade Estadual da Bahia, UNEB, Brasil



Profa. Dra. Livia Alessandra Fialho da Costa
Universidade do Estado da Bahia - UNEB
Doutorado em Antropologia Social e Etnologia
École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, França

À minha ancestralidade, razão desta pesquisa;
À minha filha Zuri Ribeiro Maranhão (*in memoriam*), que
fez de mim sua morada por um breve tempo;
À Ósun, minha rainha, regente do meu *orí*;
À minha mãe Maria da Conceição Ribeiro e aos meus
irmãos Marcus Vinícius e Rafael;
À Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé
Ilê Àsé Ôni Ófélélé.

AGRADECIMENTOS

Para agradecer à minha ancestralidade, irei fazê-lo na língua falada pelo meu povo, meu agradecimento é na língua yorubá da nação ketu, pois é por meio desta linguagem que me uno fortemente a ela, é por meio dessa linguagem que me fortaleço e me alegro.

Olorún Modupé ao Deus Supremo *Olorún* pelo sopro da vida e pela possibilidade de seguir minha jornada no *Aiyê* reverenciando minha ancestralidade. *Olorún Modupé* por serem potência e deixarem um legado lindo de respeito, afetividade e cuidado.

Olorún Modupé à minha família terrena por seguir comigo nessa jornada nos momentos alegres e nos momentos difíceis. *Olorún Modupé* aos meus antepassados por terem resistido bravamente a todas as violências, para que, hoje, eu pudesse lembrá-los e homenageá-los.

Olorún Modupé à minha mãe *Oyá Dewi* e a toda família da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, em especial ao meu Babalorixá Gilmar por ter me aceitado como filha e por ser referência de fé e de força para mim e para todo o nosso *egbé*. *Olorún Modupé*, meu pai, por confiar em mim e me permitir levar o nome do nosso *àsé* para outros espaços.

Olorún Modupé a todas minhas amigas e amigos por serem meus amores, meus esteios de vida, por compartilharem comigo os momentos felizes e tristes e não me deixarem cair, nem perder as esperanças de dias melhores. *Olorun Modupé* ao grupo de amigas que me incentivaram e me ajudaram nesse final de pesquisa. *Olorún Modupé* Beatriz Félix, Elisa Gallo, Liana Roxo, Sarine Schneider, pelo carinho. Eu sou porque nós somos!

Olorún Modupé às minhas queridas amigas que pegaram lindamente em minha mão para que essa dissertação se concluísse. *Olorún Modupé* minha comadre, minha amiga, minha irmã Júlia Dias, por ser meus olhos atentos, amorosos e conscientes nessa pesquisa. *Olorún modupé* minha querida amiga e irmã Mariana Roliano, que chegou tão lindamente em minha vida e por ter estado comigo ao longo de dias para que eu concluísse essa dissertação com gráficos tão belos.

Olorún Modupé aos meus colegas, professores, amigos e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade – PPGEDU-UNEB.

Olorún Modupé especial ao meu orientador Prof. Dr. Marcos Luciano Messeder, pela compreensão e condução das minhas reflexões e, também, à minha coorientadora Profa. Dra. Livia Fialho, pela gentileza e incentivo.

Olorún Modupé ao grande artista Júnior Pakapin por transformar meus mapas em documentos gráficos para comporem esta dissertação.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo compreender os processos educativos desenvolvidos na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* e entender de que maneira os processos educativos no espaço do terreiro se expressam em sentidos de ancestralidade, reciprocidade e empoderamento sociocultural. Esta pesquisa, portanto, diz respeito ao terreiro como um microcosmo de relações humanas, de gestão participativa e comunitária, pautado pelos valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros e pela cosmologia nagô-yorubá. A metodologia desenvolvida foi o estudo etnográfico quali-quantitativo fundamentado pelo conceito de escrevivência cunhado pela intelectual Conceição Evaristo. Nesta pesquisa analisa-se o conhecimento transmitido e trocado por meio da oralidade e de práticas educativas fundamentadas pela ancestralidade a partir da aplicação de quarenta e cinco questionários organizados com perguntas objetivas e dissertativas, que foram aplicadas junto aos membros que participam ativamente da comunalidade. A presente dissertação considera como opções epistemológicas a apresentação e a valorização de diferentes narrativas e ciências, destacando, destarte, vivências e trocas como conhecimentos científicos e filosóficos, sem hierarquização de saberes. Ressalta-se ainda que tal estudo foi desenvolvido em diálogo com as diretrizes de trabalhos educativos estabelecidos pela Lei 10.639/2003, que evidenciam a necessidade de reconhecimento e pesquisas que propiciem reflexões sobre a história e memória de africanos e afro-brasileiros.

Palavras-Chave: Candomblé. Ancestralidade. Processos Educativos. Reciprocidade. Empoderamento Sociocultural. Escrevivência.

ABSTRACT

This thesis has as its objective to understand the educational processes developed in the Traditional Community Candomblé House *Ilê Ásé Ôni Ófélélé* and to understand how the educational processes in this Candomblé House are expressed in senses of ancestry, reciprocity and sociocultural empowerment. This research concerns the Candomblé House as a microcosm of human relations, participatory and community management, guided by African and Afro-Brazilian civilizational values and by the *Nagô-Yorubá* cosmology. The methodology developed was the qualitative-quantitative ethnographic study based on the concept of writing created by the intellectual Conceição Evaristo. In this research, the knowledge transmitted and exchanged through orality and educational practices based on ancestry is analyzed through the application of forty-five questionnaires organized with objective and discursive questions, which were applied to the members who actively participate in the spiritual community. This thesis considers as epistemological options the presentation and appreciation of different narratives and sciences, thus highlighting experiences and exchanges as scientific and philosophical knowledge, without a hierarchy of knowledge. It is also noteworthy that this study was developed in dialogue with the guidelines of educational work established by Brazilian Law 10.639/2003, which highlight the need for recognition and research that provide reflections on the history and memory of Africans and Afro-Brazilians.

Keywords: Candomblé. Ancestry. Educational Processes. Reciprocity. Sociocultural Empowerment.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
1.1	<i>PÀDE</i> EPISTEMOLÓGICO.....	11
1.2	O SOPRO DE <i>OLORÚN</i> E A MAGIA - O CANDOMBLÉ E A PESQUISA.....	13
1.3	CAMINHOS PERCORRIDOS – METODOLOGIA DE PESQUISA...	15
1.3.1	O Caminho Escolhido.....	18
2	ANCESTRALIDADE.....	26
2.1	ANCESTRALIDADE E CANDOMBLÉ.....	29
2.2	ANCESTRALIDADE E ESCRIVIVÊNCIAS.....	31
2.3	A MENINA DOS OLHOS DE <i>OSÚN</i>	32
2.3.1	“Nessa cidade todo mundo é <i>D’Osún</i>”.....	36
2.3.2	<i>Osún, Èsù</i> e seus caminhos.....	38
3	AS VIVÊNCIAS DO CANDOMBLÉ.....	48
3.1	HISTÓRIA DO BABALORIXÁ GILMAR DE <i>OYÁ</i> E <i>OMOLU</i>	48
3.2	HISTÓRIA DA COMUNIDADE TRADICIONAL TERREIRO DE CANDOMBLÉ <i>ILÊ ÀSÉ ÔNI OFÉLÉLÉ</i>	52
4	PROCESSOS EDUCATIVOS NA PERSPECTIVA ÉTNICO-RACIAL.....	55
4.1	ESPAÇOS EDUCATIVOS NA COMUNIDADE TRADICIONAL TERREIRO DE CANDOMBLÉ <i>ILÊ ÀSÉ ÔNI ÓFÉLÉLÉ</i>	58
4.1.1	“Quem não se abaixou para aprender, não pode se levantar para ensinar” – reciprocidade e processos educativos.....	72
4.1.2	Poder para o Povo Preto - Empoderamento sociocultural e resistência.....	76
5	ŞIRÊ DE SABERES: O CANDOMBLÉ COMO ESPAÇO EDUCATIVO.....	82
5.1	ŞIRÊ DE <i>OGÚN</i>	86
5.2	ŞIRÊ DE <i>ÒSÓÒSI</i>	92
5.3	ŞIRÊ DE <i>OMOLÚ</i>	99
5.4	ŞIRÊ DE <i>OSSÁIYN</i>	106

5.5	ŞIRÊ DE IROKO.....	108
5.6	ŞIRÊ DE ÒSÙMÀRÈ.....	116
5.7	ŞIRÊ DE LOGUN-EDÉ.....	122
5.8	ŞIRÊ DE NANÃ.....	129
5.9	ŞIRÊ DE OSÚN.....	133
5.10	ŞIRÊ DE EWÁ.....	140
5.11	ŞIRÊ DE OBÁ.....	144
5.12	ŞIRÊ DE YANSÃ.....	149
5.13	ŞIRÊ DE YEMANJÁ.....	153
6	ŞIRÊ DE ŞÀNGÓ - CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	164
	REFERÊNCIAS	167
	ANEXO A - QUESTIONÁRIO PARA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO	
	DE PATRÍCIA - GAMOTINHA DE OSÚN.....	171
	ANEXO B – GRÁFICOS DO QUESTIONÁRIO.....	174

1 INTRODUÇÃO

1.1 PÀDE EPISTEMOLÓGICO

Laroyê Èsù¹! Laroyê Pomba Gira!

Na Cosmologia do Candomblé, para cada início de trabalho espiritual é necessário saudar Èsù e ofertar a ele alguns presentes. Èsù é uma entidade africana, reverenciada na cultura yorubá como entidade responsável por estabelecer a conexão entre o mundo terreno, Àiyé, e o mundo espiritual, o Orún. Èsù é o dono dos caminhos, das encruzilhadas, sem o diálogo entre Àiyé e o Orún, nenhum ser humano consegue se comunicar com seus ancestrais.

Já Pomba Gira – termo que é uma corruptela de *Pambu Njila*, equivalente ao Èsù no candomblé de Angola e nas outras manifestações religiosas de matriz africana – é a representante feminina desta entidade masculina. Assim, segundo a cosmogonia yorubá, não é possível que tenhamos harmonia e caminhos abertos para nossas construções sem saudarmos Èsù. Saudando Èsù, eu também saúdo a sua figura feminina Pomba Gira.

De acordo com Verger (2018, p. 37-38), nos terreiros de origem *ketu*:

[...] o “padê” se apresenta de duas maneiras: pode consistir em alguns cânticos em honra a Exu e em oferendas de farofa amarela, de cachaça e azeite-de-dendê, depositados fora do barracão ao ter início o “xirê”. O “padê” pode, também, tomar uma forma mais elaborada quando houver um sacrifício de um animal de quatro patas – carneiro, cabra, bode, tartaruga – acompanhado de animais de duas patas – galo e pombos –, bem cedo ao amanhecer. O “padê”, nesses casos, faz-se à tarde, algumas horas antes do “xirê”. Trata-se, então, de uma cerimônia completa em si mesma [...].

O *pàde* epistemológico, a que me refiro, é a oferenda, o *ebó*² necessário para iniciar os trabalhos de escrita desta dissertação, a qual objetiva apresentar os processos educativos ancestrais e contemporâneos vivenciados na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àse Ôni Ofélélé*. Cabe destacar que a concepção de *ebó* epistemológico é definida por Rufino (2019) “como o saber praticado que, ao cruzar outros modos, os afetam, atribuindo a eles mobilidade, dinamismo e transformação. O *ebó epistemológico*, segundo Rufino (2019, p.41-42), “vem a produzir efeitos de encantamento nas esferas de saber, as mobilizando na perspectiva da abertura de caminhos”.

¹ Ao longo do texto, apresentarei palavras em yorubá com grafia original, com base no *Dicionário Yorubá-Português*, de José Beniste (2011), e outras obras que abordam a temática. Esta opção lexical demonstra o intuito de ser mais fidedigna ao processo de escrita decolonial que busco desenvolver ao longo desta dissertação.

² “A palavra *ebó* (èbò), para o iorubá, é *adrá* (adhá), para o povo fon, tem o significado de ‘presentear’, ‘sacrificar’, designando então todas as formas de as pessoas se devotarem. O *ebó* tem como premissa ser o ‘princípio do axé’, pois é através dele que o axé se fortalece e se distribui”. (KILEUY; OXAGUIÁ. 2018, p. 95)

Saudando Èsù, eu saúdo a minha ancestralidade, peço que ela me dê caminhos para a construção deste estudo. Peço licença a Èsù para contar umas histórias por aqui, peço a ele que sobre aos meus ouvidos todas as possibilidades de narrar com honra as diferentes cosmologias e valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros vivenciados no terreiro, casa de culto às entidades africanas. Que Èsù comunique meu pedido de licença à minha ancestralidade, aos orixás e caboclos e que ele traga as respostas encantadas para, através deste *ebó* epistemológico, apresentar, nesta pesquisa, diferentes narrativas sociais.

Laroyê Èsù! Que as linhas aqui escritas possam ser caminhos de conhecimentos e encantamento e que, como Èsù, com sua Boca do Mundo, estas linhas traçadas comuniquem as diversas epistemologias dos processos pedagógicos desenvolvidos a partir da ancestralidade nagô-yorubá. Que esse *ebó* epistemológico produza o encantamento necessário para que eu conduza esta dissertação com a *àláfîà*, paz, felicidade e bem-estar dos orixás e da minha Comunidade.

E para marcar esse *pàde*, entoo o poema soprado por um antepassado que já considero ancestral, Abdias do Nascimento, que, em suas brincadeiras com as palavras, apresenta com brilhantismo meu respeito a esta entidade e minha saudação a toda sua potência! *Laroyê Èsù!*

PADÊ DE EXU LIBERTADOR³

[...]

imploro-te Exu
 plantares na minha boca
 o teu axé verbal
 restituindo-me a língua
 que era minha
 e ma roubaram
 sobre Exu teu hálito
 no fundo da minha garganta
 lá onde brota o
 botão da voz para
 que o botão desabroche
 se abrindo na flor do
 meu falar antigo
 por tua força devolvido
 monta-me no axé das palavras
 prenas do teu fundamento dinâmico
 e cavalgarei o infinito
 sobrenatural do orum
 percorrerei as distâncias
 do nosso aiyê feito de
 terra incerta e perigosa

³ Trechos do poema “Padê de Exu Libertador”, escrito por Abdias do Nascimento, em Búfalo (EUA), no dia 02 de fevereiro de 1981. Disponível em: < <http://www.abdias.com.br/poesia/poesia.html>> Acesso em: 18 out. 2021.

[...]

Ofereço-te Exu

o ebó das minhas palavras
 neste padê que te consagra
 não eu
 porém os meus e teus
 irmãos e irmãs em
 Olorum
 nosso Pai
 que está
 no Orum

Laroiê!

Com este *páde* a *Èsù*, envolvida por sua comunicação certa e com azeite do *ebó* das minhas palavras aqui registradas, sinto-me autorizada a realizar a escrita desta dissertação, para que com ela eu possa homenagear a ancestralidade e honrar a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ofélélé*. *Laroyê!*

1.2 O SOPRO DE *OLORÚN* E SUA MAGIA – O CANDOMBLÉ E A PESQUISA

Peço licença para poder chegar
 Trago em meio peito o patuá
 Chego, rezo, canto e louvo aos orixás

Histórias de lá, histórias daqui eu vou contar
 Se acheque, venha pra cá, porque de memórias eu sei falar
 Meu povo negro traz em sua pele as marcas da resistência
 Traz a beleza, a religião, sua cultura e competência

Para contar a história dos meus ancestrais,
 Peço licença aos maiores
 Da academia e da religião
 Peço ao povo permissão
 Pra nossa história eu revelar
 E nessas poucas linhas nossa gente representar.⁴

A escolha por pesquisar processos educativos desenvolvidos na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ofélélé*, comunidade espiritual e sociocultural na qual sou iniciada, pode ser justificada pelo interesse na ampliação de estudos sobre os terreiros de candomblé como espaços educativos, bem como pela apresentação do meu olhar enquanto pedagoga em um espaço em que a educação ocorre a partir das vivências e ensinamentos desenvolvidos no cotidiano do terreiro.

⁴ Poesia autoral intitulada “Minhas raízes, minhas memórias”. Salvador. Bahia. 2016.

Olorún é o Deus Supremo da cosmologia *yorubá*, é quem criou o mundo e os *Òrìsàs* para governá-lo e servirem de ligação entre ele e os humanos e com seu sopro deu vida aos seres humanos na Terra. Saúdo *Olorún* e toda sua força e magia. *Olorún* nos deu a vida, nos mostrou caminhos e nos possibilitou percorrer o *aiyê* com a essência da sua divindade em nossa existência. E com a dimensão do sopro que anima, que encanta e cria magia, desenvolvo essa pesquisa com a certeza de que ela se configura em um singelo agradecimento pela existência, pelo valor da ancestralidade e pela consciência da caminhada mágica que o *candomblé* nos traz.

Essa dissertação é fruto da observação e das vivências durante sete anos na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. Lá iniciei minha caminhada como cliente no ano de dois mil e quinze; depois de dois meses, tornei-me *abian* – aquela que não é iniciada, mas que vivencia as práticas do terreiro. Após cerca de nove meses, fui iniciada como *iyawô*⁵, em janeiro do ano de dois mil e dezesseis, marcando, assim, minha caminhada no terreiro para viver a religiosidade e toda a ancestralidade do *candomblé*.

Logo, o objetivo deste estudo é compreender os processos educativos desenvolvidos na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* e entender de que maneira a educação dentro do terreiro se expressa em sentidos de ancestralidade, reciprocidade e empoderamento sociocultural. Esta pesquisa, portanto, diz respeito ao terreiro como um microcosmo de relações humanas, de gestão participativa e comunitária, de acordo com os valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros. Desta forma, pretendi analisar o conhecimento transmitido e trocado por meio da oralidade e de práticas educativas pautadas pelo saber e fazer ancestral vivenciado no terreiro.

Esta dissertação objetivou reconhecer a história e a trajetória ancestral da comunalidade *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* e investigá-la enquanto um território educativo, bem como identificar se ela propicia o resgate e a valorização da ancestralidade africana e afro-brasileira junto aos membros da comunidade do *àsé*. Analiso como estes processos criam um sentimento de reciprocidade entre *òrìsà* e suas/seus filhas/os, e se ocorre reciprocidade entre a família de *àsé* a partir de suas vivências. Busco entender se essas vivências geram empoderamento sociocultural dos seus membros.

Ao longo deste período, observei os diferentes processos educativos realizados naquele território sagrado e, a partir dessas experiências, senti a necessidade de sistematizar os

⁵ Significa, na etimologia nagô, “a esposa do orixá”. Carneiro (1977, p. 98) apresenta uma tradução dessa nomenclatura entre os *candomblés* da Bahia, cuja palavra tem o sentido de “noviça”, ou seja, nova “no santo”.

conhecimentos observados e vivenciados, considerando, por sua vez, o terreiro como um campo educativo, o qual não se restringia às questões religiosas, mas que se constituía como um espaço de fortalecimento e empoderamento daqueles que compõem a família de *àsé*.

Portanto, o principal objetivo do presente trabalho é apresentar às leitoras/es deste texto, a dinâmica educativa do terreiro, seus valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros, a reciprocidade estabelecida entre irmãs e irmãos de *àsé* e o empoderamento sociocultural que essa vivência propicia aos membros do *egbé*⁶. À vista disso, cabe ressaltar que tal estudo foi desenvolvido em diálogo com as diretrizes de trabalhos educativos estabelecidos pela Lei 10.639/2003⁷, que evidenciam a necessidade de reconhecimento e pesquisas que propiciem reflexões sobre a história e memória de africanos e afro-brasileiros.

Ademais, escolhi apresentar a história e a memória da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, bem como seus processos educativos a partir das minhas vivências, das vivências do Babalorixá Gilmar Moreira e das histórias narradas por minhas irmãs e irmãos de *àsé*.

1.3 CAMINHOS PERCORRIDOS – METODOLOGIA DE PESQUISA

A pesquisa ocorre a partir da vivência no cotidiano do *egbé*, pois é na magia do terreiro que se faz a caminhada no candomblé. Nesse sentido, do ponto de vista metodológico, e considerando a própria natureza do objeto que construo como foco desta dissertação, considero pertinente seguir o caminho de uma pesquisa de caráter etnográfico e quali-quantitativo. De acordo com Fonseca (1998, p. 58), há estudos que só poderiam ser bem realizados se adotada uma dinâmica etnográfica:

A etnografia é calcada numa ciência, por excelência, do concreto. O ponto de partida desse método é a interação entre o pesquisador e seus objetos de estudo, “nativos em carne e osso”. É, de certa forma, o protótipo do “qualitativo”. E – melhor ainda – com sua ênfase no cotidiano e no subjetivo, parece uma técnica ao alcance de praticamente todo mundo, uma técnica investigativa, enfim, inteligível para combater os males da quantificação.

⁶ *Egbé*, palavra em yorubá que significa “sociedade”, “comunidade”; também significa de “terreiro”, “roça”, “*ilê àsé*”, ou seja, “casa de energia vital ancestral”.

⁷ A Lei 10.639, sancionada pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 09 de janeiro de 2003, alterou a lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Essa lei determina a inclusão no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’”. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.html> Acesso em: 18 out. 2021.

Assim, esta pesquisa se delineou como eminentemente qualitativa. Entretanto, mesmo com o entendimento de que não seria o objetivo desta dissertação quantificar as vivências, afirmo que, no decorrer do trabalho de campo, foi importante trazer elementos quantitativos para compreender esse grupo social, entendendo questões relativas à idade, situação socioeconômica e grau de instrução das/os entrevistadas/os. Ao longo da pesquisa, essas informações não foram elementos de análise minuciosa, visto que busquei debruçar-me sobre questões referentes ao processo educativo, aos processos de reciprocidade e empoderamento sociocultural.

Para o desenvolvimento da dissertação, foram consultadas obras referentes à metodologia de pesquisa etnográfica; e amparei-me nas reflexões desenvolvidas por Fonseca (1998) e Silva (2004), que embasaram o desenvolvimento da metodologia de recolhimento e análise dos dados. A escolha pela pesquisa etnográfica estabelece a possibilidade de conhecimento do objeto de estudo a partir de diferentes óticas, respeitando a dinâmica do grupo que se configura em um território de práticas singulares e restritas aos seus adeptos.

Ademais, a construção desta dissertação está embasada no conceito de *escrevivência*, cunhado pela escritora Conceição Evaristo, no qual ela afirma a necessidade de valorizar as escritas de si como importantes fontes de conhecimento. A partir deste conceito, é possível ler e compreender as vivências das/os agentes entrevistadas/os neste estudo e aproximar, por meio desta escrita, o espaço acadêmico e o espaço sagrado do terreiro.

Conforme declaração da própria Conceição Evaristo ao Nexo Jornal, o termo *escrevivência* foi utilizado por ela, pela primeira vez, “em uma mesa de escritoras negras no Seminário Mulher e Literatura, em 1995. O termo foi assumido como uma estratégia que rasura a ordem legitimada pela figura da “Mãe preta” que conta “histórias para adormecer a prole da Casa-grande”. Os sentidos da palavra se adequariam a uma proposta de escrita literária que intenta borrar o imaginário que vê o(a) negro(a) em funções determinadas pelo sistema escravocrata. (FONSECA, 2020, p. 60)

Através da importância em escrever outras narrativas sobre os processos de resistência do povo negro, destacando o terreiro como campo de valorização da cultura e organização social africana, o conceito de *escrevivência* fundamenta filosófica e cientificamente a escolha por essa temática e a proposta metodológica da pesquisa e de apresentação dessas narrativas, que procuram evidenciar o conhecimento produzido nas comunidades tradicionais de matriz africana como legítimos. Faço da *escrevivência* minha estrada, percorrida com a consciência de mulher preta que apresenta sua história e a história de seu povo. Nesse sentido, afirmo esta escolha com base no conceito de *escrevivência* de Conceição Evaristo:

Nossa escrevivência traz a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira de origem africana, uma nacionalidade hifenizada, na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem de povos africanos e celebrar a minha ancestralidade e me conectar tanto com os povos africanos, como com a diáspora africana. Uma condição particularizada que me conduz a uma experiência de nacionalidade diferenciada. (EVARISTO, 2020, p. 30-31)

Quando narramos nossa história, relembramos nossa caminhada, rememoramos nossa ancestralidade, saudamos nossos antepassados e percebemos o quanto somos parte de um todo, de um microcosmo que é ancestral, que possui raízes profundas, que cresce com bases fortes e que se ramifica, até os dias atuais, com lindas e majestosas folhas.

Escrever sobre histórias de vida é possibilitar o encontro com outras narrativas, muitas vezes desconhecidas e silenciadas, daquelas/es que vieram antes de mim, que vieram antes de nós. É afirmar o valor da população afrodescendente, é trazer a magia e a beleza do conceito cunhado por Conceição Evaristo, e sob essa perspectiva afirmo que as escrevivências são a magia deste trabalho, visto que:

Se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos”. (EVARISTO *apud* DUARTE; NUNES, 2020, p.12)

Escrevivência é falar sobre nós, falar da nossa ancestralidade, é acordar a casa grande e, por meio da escrita, desenvolver outras narrativas a serem partilhadas e valorizadas. Referendar a escrevivência é dar palavra à importância e força que ela carrega, é reverenciá-la como componente de cura, de resistência, de sobrevivência. É dar valor à palavra não-dita, à palavra sussurrada, à palavra cantada e à palavra inscrita no corpo e na alma.

Sendo assim, escrevo para me curar, escrevo para curar os meus, escrevo para honrar minha mãe, escrevo para liberar emoções e dar a elas outras nuances. Escrevo porque aprendi a ler, não só para ensinar meus camaradas, mas aprendi a escrever para celebrar as memórias e afirmar que minha escrevivência é ancestral, é fundamental, é *à sé*.

1.3.1 O caminho escolhido

A escrevivência da dissertação é estruturada a partir das dimensões da afrologia⁸ do terreiro e tem como intenção encantar a todas e todos que compreendem a importância dos valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros para entender a si, ao outro e ao mundo. Desta forma, busco demonstrar como a minha caminhada, em diferentes espaços de produção de saberes, provocou importantes reflexões para compreensão dos processos educativos do terreiro. O terreiro configura-se como um campo fértil de conhecimentos e modos de estruturação de aprendizagens, valores e potencialização de poder. Esse entendimento ultrapassa os limites do *ilê àsé*, bem como reconhece a interação do microcosmo com o macrocosmo, sendo esta, uma relação dialógica e constituinte da cultura e sociedade brasileira.

Esta pesquisa foi iniciada, do ponto de vista sistemático, no ano de 2020, com diversas entrevistas junto ao Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolú*, com o objetivo de conhecer a história da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* e a história de vida e de religiosidade do Babalorixá. Desta forma, foi possível compreender os caminhos que necessitavam ser percorridos para o desenvolvimento do estudo. No entanto este processo foi atravessado pela pandemia de Covid-19 – doença provocada pela infecção por Coronavírus – o que fez com que os membros da comunalidade ficassem restritos durante alguns meses às suas residências e eventos religiosos pontuais. A disseminação do vírus acarretou a necessidade de nos mantermos distantes, ao mesmo tempo que fez com que os membros da família de *àsé* buscassem fortalecimento de maneira mais individualizada, junto ao Babalorixá, ou, durante as atividades religiosas no terreiro mantendo o distanciamento, desenvolvendo apenas processos importantes para nosso fortalecimento espiritual e corpóreo, sempre de maneira restrita.

A pandemia impactou também no desenvolvimento deste estudo e fez com que os processos de pesquisa se reconfigurassem, denotando a capacidade de reestruturação do projeto e da compreensão dos tempos sociais e espirituais que deveriam ser respeitados. E, assim, se reconstituíssem em uma nova dinâmica de desenvolvimento, no qual era necessário

⁸ Conceito forjado ao longo das leituras, vivências e pesquisas sobre o processo educativo ancestral desenvolvido no *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. Este conceito abarca os estudos socioantropológicos, filosóficos e linguísticos vivenciados no espaço comunitário do terreiro e foi elaborado a partir da reflexão sobre as epistemologias desenvolvidas especificamente nos espaços de referência ancestral. Conceituo a epistemologia da afrologia por entender que os espaços sociais de matriz africana e afro-brasileira têm suas singularidades que só são passíveis de serem codificadas por meio da compreensão destas realidades, desenvolvendo essa construção teórica a partir dos valores civilizatórios vivenciados nos espaços de resistência afro-brasileiros. Para desenvolver este conceito, pesquisei sobre teorias e epistemologias desenvolvidas por Asante e Nascimento (2009), em suas obras, sobre afrocentricidade e quilombismo, cujas epistemologias foram desenvolvidas de acordo com diferentes saberes em espaços socioculturais atravessados por cosmovisões africanas e afro-brasileiras.

esperar por dias melhores e pela ciência, para que, novamente, fosse possível o reencontro com trocas mais profundas.

Em meio às novas políticas sanitárias e às novas configurações sociais, o ano de 2020 fez com que a pesquisa apenas se desenvolvesse através de entrevistas pontuais, mas de escuta atenta e afetiva, junto ao Babalorixá. Foi um processo importante, visto que esse tempo fez com que houvesse uma maior compreensão sobre espaço enquanto território atravessado pelo macrocosmo. Mesmo com todas as restrições sanitárias, foi necessário seguir realizando algumas atividades de caráter mais interno, inclusive para o cuidado da saúde de seus membros. Nesse período, o *òrìsà Omolú*, ligado às doenças e à cura, foi muito lembrado e muitos *ebós* foram destinados a ele.

No início do ano de 2021, afastei-me um pouco do *egbé* em virtude de estar vivenciando uma gravidez que exigia que eu ficasse em repouso. No dia sete de maio de 2021, acabei perdendo minha filha com vinte e uma semanas de gestação. Esse fator fez com que eu precisasse passar por um período de isolamento para viver meu luto; e, conseqüentemente, fez com que eu questionasse minha religiosidade, minha ancestralidade e tivesse minha fé abalada por alguns meses, e com isso minha pesquisa também ficou comprometida.

Foi um processo difícil, doloroso e solitário. Passei muito tempo sem ir ao terreiro. Recebi a visita de meu Babalorixá, de algumas irmãs e irmãos de *àsé*. Foi um gesto de afeto, mesmo assim eu não tinha o desejo que retornar ao convívio da comunalidade. Era um retorno vazio, sem minha filha, sem meu amor. Lembro que não conseguia conversar com minhas irmãs e irmãos. Eles me abraçavam e eu chorava, sentia tristeza em estar ali sem minha Zuri, que havia trazido, por aquele breve período, tanta alegria para mim e para minha família de *àsé*. É difícil escrever sobre essa dor, essa escrivência traz feridas que ainda não estão cicatrizadas, mas que também me fizeram compreender a importância da comunalidade no processo de cura.

Somé (2003) ressalta a importância da comunidade na vida de cada indivíduo. O espírito da intimidade nos faz partilhar alegrias e dores que reverberam em toda a comunidade. Foi através da dor profunda que eu entendi realmente que o *candomblé* era um espaço de reciprocidade e empoderamento sociocultural. Confesso que, anteriormente, eu entendia o *candomblé* a partir de um lugar de análise e de vivência muito diferente, como se eu apenas investigasse essa dimensão social da reciprocidade e do empoderamento sociocultural, mas que, ao longo da pesquisa, poderia refutá-la, pois houve momentos que eu acreditava que essa dimensão não era vivenciada no *egbé*. Mas como a dinâmica do *candomblé* e sua perspectiva é

de sempre aprendermos com cada passo que damos, foi necessária uma grande perda para que eu transformasse novamente meu olhar sobre minha religiosidade e minha comunalidade.

Após meses de recolhimento, de quietude e reflexões, retomei os diálogos sobre a pesquisa com meu Babalorixá. E nessas trocas afetivas e generosas, percebi que não poderia perder a oportunidade em desenvolver minha dissertação. Eu já havia movimentado aquele espaço com os diálogos, com as observações e ela se constituía como uma homenagem à ancestralidade e, também havia se configurado em uma homenagem à minha filha Zuri.

Nos últimos meses do ano de 2021, retomei a pesquisa. Realizei mais alguns diálogos com meu Babalorixá Gilmar e apresentei uma proposta de questionário para ser desenvolvido com os membros do *egbé*. Neste momento, dei continuidade à dinâmica de pesquisa após um período de luto e tristeza pela perda da minha filha. O questionário foi o instrumento escolhido para mediar os diálogos e escutas, visando colher informações acerca das vivências de cada membro do *ilê àsé* naquele espaço sagrado. A construção do questionário foi coletiva e algumas perguntas foram redigidas de acordo com as propostas desenvolvidas por meus mais velhos e com um vocabulário que fosse de fácil compreensão. As análises das respostas colhidas ocorreram a partir da aplicação de quarenta e cinco questionários organizados com perguntas objetivas e dissertativas e, foram aplicados junto aos membros que participam ativamente da comunalidade. Assim:

A entrevista etnográfica, por envolver a transmissão dos conhecimentos, também é apreendida pelo grupo e a partir desse contexto simbólico. Para o pai-de-santo, dar entrevistas ou falar ao antropólogo adquirem significados que vão além da simples transmissão de conhecimentos “objetivos”, significando, muitas vezes, uma inversão dos procedimentos religiosos. (SILVA, 2004, p. 44)

Cabe ressaltar que as perguntas elaboradas para este questionário objetivaram compreender como cada entrevistada/o identifica a sua vivência dentro e fora do terreiro, bem como, conhecer suas histórias de vida. As reflexões a partir dessas respostas fundamentaram as análises da pesquisa, e consideraram a relevância dos diferentes saberes e agências de conhecimentos evidenciados pelas/os entrevistadas/os. O objetivo inicial foi aplicar o questionário com sessenta membros da comunalidade – filhas e filhos do Babalorixá Gilmar de *Oyá e Omolú* – que participassem do grupo de *WhatsApp*⁹, espaço de diálogo e informações das atividades do terreiro. Essas sessenta pessoas compõem o grupo de mensagens e, em sua grande maioria, têm uma participação mais ativa nas obrigações do terreiro.

⁹ *WhatsApp* é um aplicativo de mensagens instantâneas e chamadas de voz para *smartphones*.

O planejamento para a aplicação dos questionários seguiu algumas etapas. Primeiro foi informado, em reunião da família de *àsé*, que eu estava desenvolvendo uma pesquisa sobre o terreiro e que necessitava da ajuda das irmãs/ãos para o desenvolvimento do meu estudo, que tinha como objetivo homenagear a comunalidade, compreender e valorizar as histórias de vida de seus membros. Também foram enviadas mensagens através da rede social para dialogar com irmãos que não estavam em Salvador, mas que fazem parte da comunalidade e do grupo do *WhatsApp*. Minhas mensagens foram visualizadas por alguns, mas não foram respondidas.

Algumas entrevistas não foram desenvolvidas, porque, com alguns membros da comunalidade, os encontros ocorriam apenas nos momentos em que havia funções no terreiro. Por vezes, quando eu não estava desenvolvendo alguma atividade do terreiro, saía com meus questionários “embaixo do braço”, indagando se alguma irmã/irmão poderia “tirar um tempinho” para que eu pudesse entrevistá-la/o. Quando esse diálogo não era possível, buscávamos marcar em algum momento do dia ou da noite em que essa irmã/ão estivesse livre para nosso diálogo. E quando não conseguíamos dialogar no espaço do terreiro, eu propunha que marcássemos um horário para realizarmos o questionário por chamada telefônica ou chamada de vídeo.

Mesmo após várias marcações e remarcações de entrevistas, mensagens de auxílio no grupo da comunalidade, algumas irmãs/irmãos não realizaram o questionário. Estas experiências podem ser analisadas de diferentes maneiras, desde a falta de interesse pela pesquisa, a falta de tempo, a não compreensão da importância deste estudo, como uma questão ligada à hierarquia do *candomblé*, visto que sou *iyawô*. Não me atrelei a essas reflexões, visto que a aplicação de quarenta e cinco questionários, com vinte e quatro perguntas, me possibilitou ter um amplo material para reflexão e aprofundamento sobre o tema que busquei compreender.

Entendo que, em virtude de a cosmologia do *candomblé* estruturar-se a partir do diálogo e do respeito aos tempos de aprendizados, este também pode ter sido um fator que impediu que o questionário fosse aplicado com a totalidade de membros da comunidade que compõem o grupo de mensagens do *WhatsApp*. Compreendo também que a intervenção que propus gera na organização social do terreiro uma transformação, através de ações pontuais, que podem ter desacomodado sua estrutura. Para Fonseca (1998, p.10)

Ninguém nega que somos parte da realidade que pesquisamos. Quer seja na linha de Marx, Bourdieu ou Foucault, não há pesquisador que ainda alimente a ilusão de ser “neutro”. A reação do “nativo” diante da nossa pessoa – seja ela de dissimulação adulação, hostilidade, franqueza ou indiferença – é um dado fundamental da análise

que diz muito sobre relações de desigualdade e dominação. Mas seria um engano igualmente ingênuo reduzir a realidade àquela dimensão que diz respeito a nossa presença.

Desta forma, realizei todos os questionários de maneira individual e transcrevi as respostas que foram dadas oralmente. Para apresentar as respostas nesta pesquisa, optei por criar mecanismos que preservassem as identidades das/os entrevistadas. Desse modo, as respostas foram codificadas e cada relator/a ganhou uma sigla que representa as iniciais referentes ao *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* – I.A.O.O. – seguido por um número de acordo com a ordem de aplicação dos questionários. Essa proposta garantiu às/aos entrevistadas/os o anonimato e, sendo assim, as respostas foram mais livres, sem a preocupação de identificação e julgamentos. Neste sentido, ainda que eu seja pedagoga, compreendo que a magia da pesquisa etnográfica ocorre conforme apontado por Silva (2000, p. 41):

No diálogo etnográfico que o antropólogo estabelece com os membros do terreiro, a entrevista é um momento privilegiado para troca de informações e percepções entre as pessoas que dela participam. Estabelecer uma relação de confiança, favorável à sua realização, é, muitas vezes, um processo complicado, exaustivo e que exige um conhecimento mínimo de certas etiquetas e códigos do grupo.

As análises desenvolvidas através da pesquisa etnográfica, inclusive quando a pesquisadora é parte do objeto de estudo, podem gerar um *rolê epistemológico*¹⁰ na dinâmica hierárquica do grupo analisado, pois desenvolve algumas mudanças do princípio de senioridade que transforma, mesmo que pontualmente, o funcionamento da comunidade de *àsé*.

[...] nessas religiões, o processo de obtenção de conhecimento raramente se faz através de uma dinâmica de perguntas e respostas. Perguntar é uma quebra da regra do silêncio e do respeito, pois acredita-se que o conhecimento deva ser transmitido de acordo com os méritos de cada um e em função do tempo de iniciação. Nesse ambiente aprende-se observando, sem questionar ou demonstrar uma excessiva curiosidade. (SILVA, 2004, p. 44)

Durante o período inicial da pesquisa, essa foi minha grande dificuldade, pois analisar a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* é desenvolver uma visão crítica sobre o espaço no qual faço parte. As ilusões e romantismos que eu possuía foram desfeitos. Esse foi um elemento que fez com que eu travasse, durante um período, o desenvolvimento da escrita; sendo necessário muito diálogo e franqueza com o zelador do *egbé* para que eu compreendesse a possibilidade de realizar a análise de forma imparcial.

¹⁰ Segundo Rufino (2020, p. 93-94): “Esta noção se configura como a fuga, o giro, a não apreensão de um modo de saber por outro que se reivindica único. Quando esse modo tido como dominante busca o apreender, ele gira – feito no jogo de capoeira – e se lança em outro tempo/espaço possibilitando sempre o jogo da diferença e da negação.”.

A metodologia proposta por Fonseca (1998) e Silva (2004) destaca a importância em considerar as singularidades de cada agente do estudo, bem como ter a dimensão das facilidades e dificuldades em ser, também, parte do grupo analisado. Esta pesquisa permite a identificação e compreensão das vivências coletivas e individuais dos membros da comunalidade¹¹. Com a finalidade de elaborar um processo analítico plural, e que conseguisse abranger as dinâmicas educativas do terreiro, assim como a percepção de vivências e aprendizados dos seus membros mais ativos, elaborei um questionário que permitisse que as irmãs e irmãos de *à sé* apresentassem suas histórias de vida.

Neste sentido, é importante explicitar que a pesquisa evidencia a existência de inúmeras formas de intelectualidade e construções de saberes que muitas vezes não são reconhecidos como conhecimento legítimo. Deste modo, a perspectiva deste estudo conduz à importância destes agentes sociais como referenciais teóricos. Isto posto, a presente pesquisa considera como opções epistemológicas a apresentação e a valorização de diferentes narrativas e ciências, destacando, destarte, vivências e trocas como conhecimentos científicos e filosóficos, sem hierarquização de saberes.

Acredito que este estudo tenha relevância tanto para o meio acadêmico, destacando vivências cotidianas do espaço do terreiro, quanto para as pessoas que fazem parte da comunalidade. Esta pesquisa ainda instigou um sentimento de valorização pessoal dos participantes dela, em razão da possibilidade de contar suas histórias e memórias, compreendendo, desta forma, a importância de cada um como agente de conhecimentos. A organização dos capítulos desta dissertação buscou estabelecer uma análise por meio da ancestralidade, que é estruturante para a compressão do *candomblé*. Dessa forma, o primeiro capítulo apresenta a dimensão da ancestralidade a partir da contribuição de autoras/es que destacam a ancestralidade *nagô-yorubá*, como a que estabelece os fundamentos do *candomblé* da nação *ketu*. Para apresentação deste capítulo, busquei aporte teórico nas obras de Braga, Lima, Luz, Oliveira, Rufino e Siqueira, que me possibilitaram compreender a ancestralidade, seus valores civilizatórios e sua cosmologia.

Para análise do *candomblé* e a dimensão da ancestralidade, inerente a essa religiosidade e sua expressão sociocultural, tive como pilares para elaboração da pesquisa autoras/es como

¹¹ Opto por utilizar esta expressão para identificar a Comunidade de Terreiro. O significado da palavra “comunalidade” expressa a vivência comunitária a partir das redes de relações estabelecidas por uma religiosidade de matriz africana, cujos cosmologia e valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros denotam características próprias de estar e viver o território sagrado. Esta categoria foi desenvolvida por alguns pesquisadores, tendo como referência o Prof. Dr. Marco Aurélio Luz.

Bastide, Carneiro, Kileuy e Oxaguiã, Prandi, Silveira, Verger, e as/os autoras/es supracitadas/os, bem como as entrevistadas/os que também são teóricos dos conhecimentos aqui apresentados. Neste capítulo apresento ainda minha história de vida e os caminhos que estabeleci para chegar até a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*.

O segundo capítulo apresenta a história de vida do Babalorixá Gilmar de Souza Moreira, destacando sua jornada até a chegada ao terreiro *Ilê Àsé Olô Omim*, incluindo o momento em que ganhou o título de Babalorixá Gilmar de *Oyá e Omolú*. O capítulo também aborda a história da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, desde as primeiras reuniões do Caboclo Itaicuru da Selvagem, os primeiros barcos que colocou e seu crescimento enquanto Babalorixá.

No terceiro capítulo, compreendemos os processos educativos na perspectiva étnico-racial. A reflexão desenvolvida sobre os processos educativos desenvolvidos na comunalidade do terreiro foi estruturada com a colaboração das pesquisas desenvolvidas por Conceição, Gomes, Machado e Rabelo, em consonância com os diálogos, entrevistas e análises participativas.

Já no quarto capítulo, apresento a análise da temática de reciprocidade para além daquelas/es citados anteriormente, meu suporte deu-se a partir das entrevistas desenvolvidas com o Babalorixá Gilmar de Souza Moreira e das observações participantes ao longo dos sete anos na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. E para apresentar a dimensão do empoderamento sociocultural do povo negro, busquei amparo nas pesquisas e teorias desenvolvidas por Andrade, Cerqueira, Fanon, hooks e Luz, a fim de refletir sobre os processos de resistência e enfrentamento à violência sistemática ao povo afrodescendente. A análise parte dos mecanismos de violência do Estado, estabelecendo uma relação do momento atual e dos processos históricos de genocídio do povo negro e os mecanismos de resistência estabelecidos pelo povo africano em diáspora.

No capítulo *Şiré de Saberes*, analiso as respostas ao questionário, a partir do *şiré* dos *òrìsàs*, e estabeleço uma reflexão acerca dos *itans* e sua relação com as vivências apresentadas pelas/os entrevistadas/os. Os principais teóricos que foram desse capítulo são os membros da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. Também amparam essa análise autoras/es como Machado, Oliveira e Almirante, Somé e outras/os teóricos.

Com os caminhos abertos e sopro sagrado de *Olorún*, apresento essa dissertação repleta de ancestralidade e *àsé!* *Àgò*¹² à ancestralidade! *Laroyê Èsù!*

¹² *Àgò* é uma palavra em *yorubá* cujo significado é um pedido de licença, dar passagem, espaço para passar, tanto alguém, quanto algum objeto.

2 ANCESTRALIDADE

No começo dos tempos, a primeira árvore plantada foi Iroco. Iroco foi a primeira de todas as árvores, mais antiga que o mogno, o pé de obi e o algodoeiro.

Na mais velha das árvores de Iroco, morava seu espírito. E o espírito de Iroco era capaz de muitas mágicas e magias. Iroco assombrava todo mundo, assim se divertia. À noite saía com uma tocha na mão, assustando os caçadores. Quando não tinha o que fazer, brincava com as pedras que guardava nos ocos de seu tronco. Fazia muitas mágicas, para o bem e para o mal. Todos temiam Iroco e seus poderes e quem o olhasse de frente enlouquecia até a morte. (PRANDI, 2001, p.164)

O trecho deste *itan*¹³ sobre o *òrìsà Iroko*, para a nação *Ketu*, *vodun Loko*, para a nação jeje, ou *nkisi Tempo*, para a nação bantu, nos dá a dimensão de que há elementos que não temos domínio, não podemos medir o poder do Tempo, não temos a possibilidade de transformá-lo, apenas fazer dele nosso aliado. Para nós, simples mortais, não é dada a possibilidade de encarar o Tempo de frente, afinal Tempo não tem casa, o Tempo está em tudo, o Tempo tudo vê e tudo sabe.

Quem dera pudéssemos voltar no tempo e fazer diferentes escolhas, quem dera pudéssemos ver e abraçar aqueles e aquelas que já não estão mais conosco fisicamente, apenas no coração e na honra que os devotamos. Afinal, “o Tempo dá, o Tempo tira, o Tempo passa e a folha vira”. Que o tempo vire e que tenhamos sabedoria para ter o Tempo a nosso favor, tê-lo como amigo e aliado, com o respeito e devoção que ele merece. *Ela Tempo! ZaraTempo!*

Pesquisar sobre ancestralidade é trazer ao debate diferentes ontologias, espaços e organizações sociais; é apresentar diferentes vivências e narrativas que compõem uma cosmogonia identificada para além de territórios geográficos, mas consagradas a partir de relações e modos de ser, fazer e estar no mundo. Segundo Oliveira:

O espaço ancestral é uma geografia de relevos, onde tudo que se evidencia é menos evidência que mistério. O mistério é a estampa impressa no tecido da existência. Por isso se mostra como mito e o mito oculta revelando e revela ocultando. O que se mostra é o mistério, pois é nele que o sentido reside. Os significados, por sua vez, públicos que são, encontram-se nas franjas das dobras, pois o público não é um plano homogêneo, mas um território multiforme. (OLIVEIRA, 2005, p. 250)

A compreensão do continente africano como matriz ancestral apresenta uma perspectiva epistemológica de ancestralidade, como elementos socioculturais a partir da ontologia de diferentes povos africanos. Assim, a ancestralidade no *candomblé* se desenvolve a partir das relações baseadas em valores civilizatórios, nos quais a união entre natureza, religiosidade e existência dos seres estão imbricadas de maneira consciente. Coaduno com a perspectiva sobre ancestralidade apresentada por Eduardo Oliveira:

¹³ *Itan* é o nome dado aos mitos da cultura *yorubá*.

Ancestralidade é, então, mais que um conceito ou categoria do pensamento. Ela se traduz numa experiência de forma cultural que, por ser experiência, é já uma ética, uma vez que confere sentido às atitudes que se desdobram de seu útero cósmico até tornarem-se criaturas nascidas no ventre-terra deste continente metafórico que produziu sua experiência histórica, e desse continente histórico que produziu suas metonímias em territórios de além-mar, sem duplicar, mas mantendo uma relação trans-histórica e trans-simbólica com os territórios para onde a sorte espalhou seus filhos. (OLVEIRA, 2005, p. 250)

É importante ainda afirmar que o desenvolvimento da religiosidade de matriz africana se estrutura a partir da ancestralidade, na qual as cosmovisões afro-brasileira e africana vivenciadas no candomblé são elementos estruturantes da cultura brasileira. E é esta relação “trans-histórica e trans-simbólica”, expressa por Oliveira, que permite, mesmo com as sistemáticas tentativas de apagamento identitário, que os povos afro diaspóricos sigam existindo e resistindo, ao longo de séculos, também através da sua religiosidade.

Neste sentido, Rufino (2019) corrobora com essa reflexão sobre o quanto a ancestralidade e o conhecimento acerca dela permitem que a população africana em diáspora se sinta fortalecida a partir de valores ancestrais em que o respeito à vida é a grande tônica: “A ancestralidade é a vida enquanto possibilidade, de modo que ser vivo é estar em condição de encanto, de pujança, de reivindicação da presença como algo credível.” (RUFINO, 2019, p. 10)

Com essa pujança de vida e esse *àsé* imantado pelos ancestrais, a cosmologia africana fez com que a resistência dos povos afro diaspóricos fosse possível, pois, de acordo com Rufino (2019, p.12): “A ancestralidade como sabedoria pluriversal ressemantizada por essas populações e em diáspora emerge como um dos principais elementos que substanciam a invenção e a defesa da vida”. Ademais:

A dimensão ancestral está imbricada à imanência do ser, fundamenta tanto a ontogênese, como também a ontologia. A natureza elementar dos seres, como as suas potências, converte-se em ações de transgressão dos limites da colonialidade. Os constructos “raça” e “humanidade”, elementos que fundamentam uma alteridade produtora de desigualdades e injustiças, devem ser enfrentados, transgredidos e transmutados perspectivando novos atos de responsabilidade com a vida em toda a sua esfera. (RUFINO, 2019, p. 12)

Deslocar, deste modo, as cosmovisões africana e afro-brasileira ao centro do debate é premissa para a discussão e entendimento do candomblé e faz com que ocorra um giro epistemológico que fortalece a população negra ao apresentar seus saberes e, assim, buscar refutar as disparidades socioculturais que por séculos foram minimizadas e silenciadas pelo conjunto da sociedade brasileira. Corroborando com esta reflexão sobre ancestralidade, Luiz Braga nos apresenta uma reflexão sobre essa organização sociocultural brasileira. Segundo ele:

A estruturação de nítida consciência ancestral afro-brasileira elabora-se em oposição a diferentes mecanismos de resistência processados por outros componentes étnicos face à presença dessa ancestralidade, geradora, e mantenedora de valores culturais

específicos e particularizantes da cultura negra no cenário nacional. (BRAGA, 1995, p. 95)

A ancestralidade africana, que, por muitos séculos, foi sentenciada à marginalização dos seus povos e dos seus descendentes, criou diferentes mecanismos de resistência para que, hoje, por meio dos estudos sobre questões ligadas aos valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros, viessem à luz do conhecimento, apresentando outras narrativas sócio-históricas no espaço da academia e para além dela. Assim, ainda segundo Braga (1995, p. 96)

Do ponto de vista teórico, essa ancestralidade, construída a partir de especificidade cultural e psicossocial que tem por base ideal uma figura ancestral, se manifesta em dois campos bem distintos da sociedade. Primeiramente, no campo objetivo da formação social, através da herança reconhecida e recriada no segmento das comunidades religiosas. Acrescentem-se, ainda, neste mesmo plano, outros rituais mais herméticos nos quais se veneram também os ancestrais afro-brasileiros. Em seguida, no campo subjetivo das representações coletivas da herança africana, reivindicada e redefinida nação sociopolítica como pressuposto fundamental da identidade do negro na Bahia.

O conhecimento da ancestralidade africana denota um rolê epistemológico essencial para a compreensão da nação brasileira. Tal percepção permite o entendimento acerca da contribuição, cria a possibilidade da imersão em diferentes narrativas sobre a construção desse país a partir de valores e saberes africanos que foram deixados como legado aos seus descendentes, que mantêm vivos os ensinamentos recebidos, expressos até hoje em diferentes aspectos socioculturais das comunidades tradicionais de matriz africana.

Então, a ancestralidade africana, e sua perpetuação, é por si só um rolê epistemológico dos valores ocidentais dominantes. O conhecimento e valorização da ancestralidade africana, por meio do candomblé, dos quilombos, grupos de capoeira e outras vivências ancestrais, denotam resistência, constituem o rolê epistemológico necessário para o rompimento das estruturas nefastas que o povo africano em diáspora segue combatendo.

Nesta perspectiva, o candomblé é mais do que um movimento religioso; ele é um movimento político desenvolvido a partir de uma organização social que, nos moldes da sociedade capitalista, não se enquadra. Uma vez que carrega elementos comunitários, valorização étnico-racial, relações sociais baseadas em valores de reciprocidade e respeito, o que enaltece individualidades potentes e fomenta coletividades baseadas nos princípios da alteridade, das trocas mútuas de afeto e cuidado.

Destarte, os valores ancestrais africanos e afro-brasileiros são revolucionários para o modelo social imposto pelo capital, é o *ebó* que não é somente epistemológico, como propõe

Rufino (2020), mas que se constitui como a evolução necessária, estruturada no passado e com olhar no futuro. É *Sankofa*¹⁴, é *Ubuntu*¹⁵.

2.1 ANCESTRALIDADE E CANDOMBLÉ

O candomblé, como afirmação da ancestralidade africana e afro-brasileira, não pode ser compreendido de maneira separada, pois conhecer a religião é emergir nos valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros. A resistência de negras e negros escravizados e de seus descendentes somente foi possível a partir da união entre diferentes nações africanas que se estabeleceram aqui no Brasil. Devido a necessidade de trocas e de união entre diferentes povos, junto às diversas nações indígenas, foi possível a manutenção e o fortalecimento das memórias e conhecimentos trazidos do continente Africano.

Assim, a religiosidade para a população africana e afrodescendente é um pilar de existência, é um valor civilizatório que não se desconecta do seu corpo e da sua forma de compreender o mundo. Celebrar os ancestrais é manter-se vivo, é alimento do corpo e da alma, ou seja, dimensões presentes nas cosmovisões africana e afro-brasileira. Para Braga (1995, p. 96):

Na discussão da ancestralidade manifestada pela herança reconhecida e culturalmente processada no interior dos candomblés, a noção de parentesco permite a reconstrução da trama genealógica ancestral até a matriz referencial de origem, sendo redimensionada no campo simbólico do parentesco religioso, o que facilita o agrupamento, no mesmo segmento linear, de vivos e mortos ilustres, podendo retroceder até ao ego referencial do fundador de uma comunidade afro-brasileira.

De acordo com a ancestralidade, o candomblé se constitui a partir de diferentes elementos socioculturais de diferentes etnias africanas que, no Brasil, se reorganizaram e criaram diferentes religiosidades de matriz africana. E isto ocorreu em virtude da diversidade de povos que, de forma arbitrária e violenta, chegaram ao Brasil. Lima (2003, p. 17) define candomblé da seguinte maneira:

O termo *candomblé*, abonado nos modernos dicionários da língua e na vasta literatura etnográfica, é de uso corrente na área linguística da Bahia para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas de *santos* ou *orixás* associados ao fenômeno da possessão ou transe místico. Transe que

¹⁴ “O conceito de Sankofa (*Sanko* = voltar; *fa* = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim”. Disponível em: <<https://portal.fiocruz.br/noticia/projeto-sankofa-discute-questoes-e-relacoes-etnico-raciais>> Acesso em: 25 abr. 2022.

¹⁵ “Na tentativa da tradução para o português, *ubuntu* seria ‘humanidade para com os outros’. ‘Eu sou porque nós somos’”. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/ubuntu-filosofia-africana-conceito-de-humanidade-em-sua-essencia/>> Acesso em: 25 abr. 2022.

é considerado, pelos membros do grupo como incorporação da divindade do iniciado ritualmente preparado para recebê-la. O significado do termo, entretanto, deixando à parte sua discutida etimologia, estende-se do *corpus* ideológico do grupo, seus mitos, cosmogonias, rituais e ética ao próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas, quando, então, candomblé é sinônimo de terreiro, de casa de santo, de roça.

Logo, o candomblé é a expressão de diversas religiosidades africanas que carregam em suas cosmologias a relação do ser humano com a natureza, tendo como elementos de culto e poder diferentes expressões naturais, como rios, rochas, árvores, entre outros que estão associados a diferentes orixás, aos quais os cultos são realizados. Um dos princípios mais simbólicos do candomblé é a organização coletiva a partir da vivência de seus adeptos em núcleos familiares religiosos. Essa perspectiva de integração e de importância de todos os elementos naturais faz com que o candomblé mantenha viva a memória social e cultural de diversos povos que vieram para as Américas na condição de seres humanos escravizados. É possível, então, compreender que:

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

Ademais, o candomblé e sua relação com a natureza, com a agricultura, a pesca, as lutas territoriais, os alimentos são representados na “materialização” de seus *òrisàs*, entidades que representam as diversidades naturais e socioculturais e que preservam diferentes elementos dos seus locais de origem, incorporando no Brasil os elementos aqui presentes.

Cabe também salientar que o candomblé é um microcosmo imerso em um macrocosmo racista e eugênico que, desde o seu princípio, teve como tônica a resistência às atrocidades, desrespeitos e desvalorização de tudo que foi desenvolvido por descendentes/ascendentes de africanas e africanos. De acordo com alguns teóricos, como Nina Rodrigues e Verger (2003, *apud* Lima, 2003), o candomblé nasceu a partir dos povos nagôs, em consonância com os povos jêjes, fulas, mandingas, entre outros.

No entanto, o marco inicial do candomblé na Bahia foi o seu surgimento, na cidade de Salvador, em meados do século XVIII. É possível compreender a origem desta religiosidade a partir da leitura, por exemplo, da obra *Candomblé da Barroquinha: Processo de Constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*, de Renato Silveira (2006), nesta, o autor apresenta a

história de *Iyá Nassô* e o candomblé da Barroquinha, considerado, por muitos pesquisadores, o primeiro terreiro de candomblé do Brasil.

Saliento que não está entre os objetivos desta dissertação apresentar uma reconstituição histórica do Candomblé. Nesse sentido, destaco obras de referências de Bastide (1961); Carneiro (1977); Silveira (2003) e Verger (2018) entre outras/os importantes pesquisadoras/es que ajudam no entendimento da riqueza e complexidade da religião. O que foi apontado até aqui, serve apenas de pano de fundo para entendermos a história do terreiro/*ilê àsé/egbé*, sobre o qual a pesquisa está centrada. Diversos elementos, aqui apresentados, retornam de maneira mais elaborada, no decorrer deste estudo.

2.2 ANCESTRALIDADE E ESCREVIVÊNCIAS

A concepção de ancestralidade no candomblé demonstra que as conexões realizadas no tempo atual são definidas a partir de uma construção que ocorre no *orún*, ou seja, os encontros são estabelecidos por redes ancestrais que se instituiu em diferentes tempos-espacos. De alguma forma, há ideia de que cada membro da comunalidade se desenvolve no candomblé a partir de relações atemporais; e a continuidade da perpetuação do *àsé* familiar liga cada indivíduo a uma família específica ancestral, na qual é possível dar sequência ao desenvolvimento dos valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros, garantindo, assim, um equilíbrio cósmico necessário aos descendentes daquela ancestralidade.

Conhecer as histórias dos nossos ancestris e referendar a cosmologia africana são fatores importantes para a constituição da identidade afro-brasileira. O entendimento acerca do passado fortalece os indivíduos para que a humanidade deles seja restaurada, uma vez que diversos mecanismos de dominação buscaram negar ao longo de séculos, e que, até hoje, se expressam na forma com que a população africana em diáspora é deslegitimada e violentada. O conceito de *sankofa* – olhar o passado para estruturar o futuro – demonstra que é essencial o retorno à história verdadeira dos povos que vieram escravizados ao Brasil. Entre eles estavam reis, rainhas, cientistas, importantes mercadores, economistas, agricultores, entre outros títulos hierárquicos e técnicos de extrema relevância que possibilitaram o desenvolvimento da sociedade brasileira.

A compreensão da simbologia do *abebé*¹⁶ de *Osún* – no qual *Osún*, a *òrìsà* das águas doces e da fertilidade, beleza e magia não está apenas focada em uma concepção do olhar para si, mas quando ela utiliza o *abebé* reconhece toda a ancestralidade que segue com ela, e com isso se fortalece e se torna uma grande referência para o povo de *Osogbo*¹⁷ e para toda a população que faz parte do candomblé. Cabe pontuar que o reconhecimento da ancestralidade e de si estabelece um empoderamento sociocultural necessário à existência da população africana em diáspora. Nesse sentido, as histórias de vida aqui apresentadas são elementos necessários para o desenvolvimento deste estudo.

A escritora Conceição Evaristo cunha o conceito de escrevivência com brilhantismo, pois demonstra a importância de diferentes narrativas serem escutadas e referendadas em espaços diversos de conhecimento, bem como naqueles espaços em que o silenciamento e a deturpação das histórias e memórias da população afrodescendentes são estabelecidas. Deste modo,

Escrevivência, antes de qualquer domínio, é interrogação. É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera. Escrevivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida. Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me autoinscrever, mas, com a justa compreensão de que a letra não é só minha. (EVARISTO, 2020, p. 36 *apud* DUARTE; NUNES, 2020)

A partir do entendimento de que somos agentes de conhecimentos, signatárias/os de memórias ancestrais que necessitam de apresentação e reconhecimento, escrevemos e contamos nossas histórias, que são nossas, mas são de outrem. Nesse sentido, evidencio minhas vivências e a de meus pares, reconheço suas histórias que estão imbricadas com a minha, escuto, compreendo, acolho e reconheço a legitimidade das vidas vividas. Com isso me escuto, me entendo, me acolho, me reconheço como humana, e percebo que o conceito de *Ubuntu* é a perspectiva que conduz minha caminhada e se materializa nesta pesquisa.

2.3 A MENINA DOS OLHOS DE OSÚN

Quando todos os orixás chegaram à Terra, organizaram reuniões onde as mulheres não eram admitidas. Oxum ficou aborrecida por ser posta de lado e não poder participar de todas as deliberações. Para se vingar, tornou as mulheres estéreis e impediu que as atividades desenvolvidas pelos deuses chegassem a resultados favoráveis. Desesperados, os orixás dirigiram-se a Olodumare, e explicaram-lhe que

¹⁶ “A principal insígnia de Oxum é o leque, chamado na língua nagô de abebé e confeccionado em latão dourado (diferentemente dos leques de iemanjá e Oxalá, feitos em latão prateado ou mesmo prata). O abebé de Oxum quase sempre traz um pequeno espelho ao seu centro.” (LIMA, 2008, p. 49)

¹⁷ Cidade situada na Nigéria na qual *Osún* é, anualmente, festejada e recebe oferendas no rio que recebe o seu nome.

as coisas iam mal sobre a Terra, apesar das decisões que tomavam em suas assembleias. Olodumare explicou-lhes então que, sem a presença de Oxum e do seu poder sobre a fecundidade, nenhum de seus empreendimentos poderia dar certo. De volta à Terra, os orixás convidaram Oxum para participar de seus trabalhos, o que ela acabou por aceitar depois de muito lhe rogarem. Em seguida, as mulheres tornaram-se fecundas e todos os projetos obtiveram felizes resultados. (LIMA, 2008, p. 88-89)

Ore yê yê ô Osún! Salve Mamãe *Osún*, *Òrìsà* das águas doces, grande mãe, regente do meu *orí*¹⁸, minha grande mãe, meu amor! Peço licença para escrever sobre ti, minha grande mãe, e assim reverenciar todas as minhas ancestrais que lutaram bravamente para que aqui eu estivesse.

Osún é a *Òrìsà* da fertilidade, do cuidado com o útero, é ela quem cuida dos bebês no útero de suas mães, é através do líquido amniótico que o feto cresce, se desenvolve e se prepara para vir ao mundo. Assim, eu, como filha de *Osún*, me considero a menina de seus olhos, por ela ter me cuidado desde o útero e ao longo da vida, por ter sido escolhida por ela para seguirmos juntas na caminhada.

Osún cuidou-me, desde o ventre de minha mãe, com muito amor e zelo. Durante a gestação, em virtude de um problema de saúde, minha mãe teve que realizar uma cirurgia no útero, ela estava com cinco meses de gravidez. A cirurgia foi um sucesso; lembro de minha mãe contar-me, quando eu era adolescente, que uma grande amiga dela foi responsável por lhe dar suporte espiritual e afetivo durante o período de recuperação da cirurgia para retirada de miomas.

Nasci na cidade de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, em um sábado, dia em que celebramos *Osún* no Candomblé. Aos cuidados de minha mãe e de minha avó Columbia, o anjo que minha mãe e eu tínhamos, sobrevivi às intempéries da gravidez da minha mãe. Vó Colúmbia sempre foi uma pessoa de muita fé, de muito carinho e afeto destinados a mim. Lembro-me que adorava ir à casa dela, comer ambrosia e olhar em seu quarto uma figura iluminada de vermelho, o santo São Jorge. Eu ficava encantada com aquela imagem, no alto do quarto, iluminada de vermelho, tão imponente e tão bonito; esta era uma imagem de que eu gostava de ver toda a vez que ia visitá-la.

Vó Columbia era iniciada na Umbanda; e, em virtude de todos os cuidados que eu necessitei desde quando eu estava no ventre de minha mãe, ela pediu para que minha mãe me batizasse na Umbanda – fato que eu apenas soube durante minha adolescência. Mesmo eu

¹⁸ “O *orí* é uma divindade que serve apenas a seu filho, pois é individual e unitário. Ele cuida e participa ininterruptamente da vida da pessoa, porque, possuidor e possuído, é quem faz a ligação entre o homem e o seu orixá. O que o *orí* determinar, orixá algum poderá descumprir, sendo isso necessário para o bom equilíbrio da vida física e sagrada do ser humano”. (KILEUY; OXAGUIÁ, 2009, p. 91)

nunca seguindo uma religião de matriz africana durante a infância, era comum eu ir fazer alguma simpatia para curar minha bronquite no terreiro da vó de uma amiga minha de infância. Foram inúmeras simpatias e, algumas vezes, fazíamos limpezas de final de ano; de lá saímos com várias linhas coloridas amarradas no pulso, objetos que minha amiga chamava de guia.

Recordo-me do momento dessa limpeza de final de ano em que passavam as folhas pelo corpo, um galo e depois o levavam para o quarto dos *òrìsàs*, como minha amiga falava. Confesso que era um momento tenso para mim, pois, como cresci em apartamento, não tinha contato com galos e galinhas, e eu me sentia estranha, pois não sabia como dar sentido a tudo aquilo.

Passei minha infância indo algumas vezes àquele terreiro e aos centros espíritas que minhas tias e minha mãe frequentavam. Minha tia era trabalhadora de uma casa espírita e sempre insistia para irmos tomar uns passes para nos energizar. Ainda durante a infância, eu queria participar da catequese, que acontecia no salão de festas do condomínio onde eu morava; eu tinha exatamente nove anos, e quase todas minhas amigas faziam, então eu também queria fazer. Não tinha uma dimensão do que aqueles estudos todos os sábados pela manhã representavam, mas, como eu achava interessante estar com minhas amigas, estudar e depois ter um momento de celebração ao final do curso, me chamava bastante atenção. Porém esse interesse não foi capaz de convencer minha mãe de que eu deveria continuar participando. Ela foi muito enfática comigo: disse que eu era muito nova para fazer catequese, e que quando eu fosse mais velha, escolheria qual religião seguir.

Naquele momento, eu fiquei muito chateada, me senti impedida de seguir meus desejos, no entanto, anos mais tarde, achei que foi uma medida acertada, afinal religiosidade não é moda, e, sim, uma escolha consciente, individual ou familiar. Com o passar dos anos, e de minha compreensão de mulher negra no mundo, principalmente em um estado que, majoritariamente, é composto por pessoas não-negras, percebi as diferenças que são desenvolvidas para subjugar pessoas negras, indígenas e que seguem uma religiosidade que não é a proposta pela classe dominante. As violências simbólicas e materiais que as religiões de matriz africana sofrem cotidianamente em razão do racismo religioso geram, em alguns de seus adeptos, o receio em assumir ou até mesmo realizar o culto aos seus *òrìsàs* de maneira velada. Mesmo com toda a carga racista de repressão às religiões de matriz africana, o Rio Grande do Sul, segundo dados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado no ano de 2010, teve o maior número de pessoas que se autodeclararam adeptas às religiões afro-brasileiras.

O candomblé sempre permeou meu imaginário. Lembro que uma das primeiras leituras da minha pré-adolescência foi o livro de Edison Carneiro (1977), *Candomblés da Bahia*, este me encantava com as histórias fantásticas de um mundo mítico que, naquelas páginas, para mim, se apresentavam. Confesso que não cheguei a ler todo o livro, mas o carreguei comigo por mais de quinze anos, como uma relíquia que, mais tarde, eu voltaria a acessar. Ainda carrego a recordação do momento em que emprestei este livro para uma irmã de Umbanda, que segue até os dias de hoje com ela.

A mística em torno das religiões de matriz-africana, ou de elementos da cultura africana e afro-brasileira, fazem parte, pelo que vivenciei em Porto Alegre, do cotidiano das crianças negras, pois sempre tem algum parente ou algum amigo próximo que indica algum lugar para procurar auxílio, cura, conselho ou que pertence a algumas dessas religiões. Esta forma de cuidado e organização social e religiosa sempre esteve presente no imaginário e nos valores civilizatórios vivenciados por uma boa parcela da população afro-brasileira, e esses elementos fizeram parte da minha vida toda.

Tenho a memória de ouvir uma conversa entre meu pai e minha mãe, de que ele passaria um tempo no chão e que teria que dar um bode. Foi uma conversa muito estranha para mim, lembro nitidamente da imagem que criei em minha cabeça, imaginei meu pai deitado em um quarto escuro, com uma luz de fundo, e sendo alimentado de maneira bem rústica. Obviamente que essa imagem foi construída a partir de algum diálogo que estabeleci com minha amiga, cuja avó era *Iyalorixá* no Batuque. Segundo Carneiro (1977, p. 22):

[...] *batuque* se aplica a toda e qualquer função à base de atabaques. Exclusivamente de referência ao culto, há na Bahia a forma *batucajé*. De qualquer modo, trata-se de palavra profana. Herskovits e, posteriormente, Roger Bastide registraram *pará* no Rio Grande do Sul, esclarecendo que os cultos de Porto Alegre são chamados *pará* pelos crentes e batuque por estranhos. A palavra *pará* parece tupi, e não africana, a menos que se verifique a hipótese, pouco provável, de ser uma deturpação de Bará, nome porque é conhecido entre os negros gaúchos o mensageiro Êxu. Em qualquer dos dois casos, de que maneira este vocábulo teria passado a designar os cultos do extremo sul?

Com esse questionamento, Carneiro (1977) demonstra que, em cada região e para cada maneira de envolvimento com a religião de matriz africana, esta poderá ser apresentada com diferentes nomenclaturas. Por exemplo, atualmente, escuta-se, em Porto Alegre, o Batuque ser chamado de *Nação*, por seus adeptos, e *Batuque*, para a população em geral. Cresci ouvindo falar dos batuques que a avó de minha amiga realizava e que, vez ou outra, nos convidava para participar, ou ainda, sobre a avó do meu primo ser mãe-de-santo e ter uma casinha dos seus *òrìsàs* em casa e que nós, crianças, não podíamos nem chegar perto, muito menos entrar naquele espaço sagrado.

Estas memórias ainda estão muito presentes, e me recordo delas com alegria, e hoje com o entendimento do porquê. Estes sempre foram fatos e narrativas misteriosas naquele momento histórico, ser membro de alguma religião de matriz africana, no Rio Grande do Sul, era um elemento que aumentava ainda mais o racismo e o preconceito vivenciados pela população afro-gaúcha.

Fico muito feliz, atualmente, em perceber que há um movimento de quebra de amarras em nossos discursos e que, aos poucos, o Povo de Terreiro está mais fortalecido e organizado para afirmar sua religiosidade, mesmo em meio ao crescimento do processo de deslegitimação, violência que nossos *Ilê Àsé* e seus adeptos sofrem sistematicamente.

2.3.1 “Nessa cidade todo mundo é D’Osún”

Conta-se que Larô, depois de muitas atribulações, achando o local favorável ao estabelecimento de uma cidade, aí se fixou com a sua gente. Alguns dias depois de sua chegada, uma de suas filhas foi banhar-se no dia seguinte, soberbamente vestida, declarando ter sido muito bem acolhida pela divindade do rio. Larô, para demonstrar a sua gratidão, dedicou-lhe oferendas. Numerosos peixes, mensageiros da divindade, vieram comer, em sinal de aceitação, as comidas que Larô havia jogado nas águas.

Um grande peixe, que nadava próximo ao local onde este se encontrava, cuspiu-lhe água. Larô recolheu esta água numa cabaça e bebeu, fazendo assim um pacto de aliança com o rio. Estendeu, depois, as duas mãos para a frente o grande peixe saltou sobre elas. Larô recebeu o título de Ataojá – contração da frase iorubá *A teuó gbá ejá* (“Ele estende as mãos e recebe o peixe”) – e declarou: *Oxum gbô* (“Oxum está em estado de maturidade”), suas águas serão sempre abundantes. LIMA (2008, p. 110-111)

Osún, a rainha de *Osogbo*, também reina em Salvador, sua energia solar, sua alegria e beleza são reflexos da presença dessa *Yalodê*. Desde minha chegada Salvador, o Candomblé esteve presente nas manifestações culturais/religiosas e no cotidiano da minha vida. Desde a mudança para a cidade mais negra fora do continente africano, eu pude vivenciar na prática que “nessa cidade todo mundo é D’Oxum”. (DUARTE; CALASANS, 1986) *Osún* é a dona da gestação, é a ela que são entregues os recém-nascidos, e com isso todas e todos, de alguma forma, são filhos dessa grande mãe.

Cheguei em Salvador um mês após me iniciar na Umbanda, religião de matriz-africana que é sincretizada com elementos do catolicismo e do espiritismo; fui feita para *Osún* e, por isso, um mês depois, vim renascer nesta cidade, construir uma nova história. Morar em Salvador foi como um mergulho mais profundo na religiosidade de matriz africana, na qual eu já estava imersa. Esta mudança geográfica foi impulsionada por um desejo de estar perto das

minhas e dos meus irmãos, ou seja, estar entre uma população majoritariamente negra, que me dava a sensação de, finalmente, ter chegado em casa, local de afeto e acolhimento, do qual eu estive separada durante toda minha vida. Eduardo Oliveira (2005, p. 250) colabora para traduzir meu sentimento em relação a Salvador e ao meu fortalecimento ancestral: “Um espaço tecido pela memória é um feixe de singularidades. Este é exatamente o espaço da cultura. A cultura como movimento da ancestralidade perpassa o espaço da memória. A memória, por sua feita, é o corpo do espaço ancestral”.

Minha chegada a Salvador ocorreu em novembro do ano de 2011. Naquele momento, conheci a cidade e participei de uma seleção de Mestrado no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). A aprovação não ocorreu, mas minha estada na cidade, durante dezesseis dias, foi decisiva para que eu largasse tudo em Porto Alegre, e, em um mês e quinze dias após meu retorno, já estivesse, de “mala e cuia”, na cidade de São Salvador. Esta mudança de vida fez com que novos elementos socioculturais se abrissem para mim, minha perspectiva de vida e de olhar para o outro foi totalmente transformada.

Após alguns meses, a visão romântica em relação a uma cidade negra foi sendo modificada, pois o cotidiano me fez perceber que não bastava apenas a população ser majoritariamente negra para que, neste espaço, ela fosse assistida de fato. Ademais que suas construções socioculturais pudessem ser expressas e valorizadas de acordo com a realidade étnica apresentada. Se meu olhar, anteriormente, era de um espaço em que a população negra ditava o processo cultural da cidade, minha vivência enquanto militante político-partidária e do movimento social fez com que eu compreendesse que não bastavam apenas números, mas, sim, um processo de empoderamento para que essa população se expressasse e pudesse ocupar os espaços de poder e de proposição de políticas públicas de enfrentamento à pobreza e ao racismo estrutural.

Como pedagoga, logo fui trabalhar em diferentes espaços educativos em que eu tive mais elementos para a compreensão da dinâmica sociocultural e econômica da cidade. Meu primeiro emprego foi como Coordenadora de Corpo Docente no Instituto de Pós-Graduação em Medicina, na qual eu lidava diretamente com médicos que exigiam ser chamados de doutores, mesmo não possuindo doutorado. Este espaço mostrou-me que, mesmo na Bahia, o número de médicos negros era quase inexistente e a construção da sociedade se balizava, ainda, em aspectos ligados às vivências coronelistas que eu havia lido nos livros de literatura – como *Capitães de Areia*, *Terras do Sem-fim* e *Gabriela Cravo e Canela*, todos de Jorge

Amado – e em algumas obras de História estudadas em sala de aula, nas quais se apresentava o coronelismo como uma estrutura cristalizada da sociedade baiana.

Esses aspectos eram discutidos em algumas reuniões do movimento estudantil que questionavam ações políticas vivenciadas na Bahia, na qual uma ou duas famílias eram as que dominavam, durante anos, a estrutura política e econômica do estado da Bahia, desenvolvendo ações extremistas para se manterem no poder e ditarem as regras da organização deste território. Com isto, e sem nenhuma grande novidade, após o período de encantamento e idealização do território negro de Salvador, passei a questionar onde estava a maioria da população afrodescendente que não ocupava os espaços de poder e que não assumia o seu papel de protagonista. A visão de uma cidade em que várias religiões, principalmente as cristãs e as de matriz africana convivem de maneira harmônica, e até mesmo sincrética, passou a ser transformada.

Salvador, com mais de trezentos e setenta igrejas católicas, demonstrava o quanto a perspectiva católica estava extremamente arraigada em sua organização cultural; as festas de diversos santos e santas se sincretizavam com as dos *Òrìsàs* das religiões de matriz africana, e até aí, para mim, estava tudo bem, uma vez que eu fazia parte de uma religião com base sincrética, já que na Umbanda também sincretizávamos nossos/as *Òrìsàs* com elementos do espiritismo e do catolicismo.

Conforme o tempo passava e eu adentrava outros espaços da cidade, a partir do trabalho que eu desenvolvia na periferia de Salvador, em projetos sociais, ou que eu ampliava minhas redes de relações afetivas na cidade, eu percebia que os discursos evangélicos tinham um grande poder na cidade e que, em determinados momentos, acabavam por se sobrepor aos discursos sincréticos católicos e de matriz africana. Tal perspectiva fez com que eu buscasse afirmar ainda mais a minha identidade negra, pois como sempre fui uma mulher combativa forjada no movimento social, não aceitava ser calada por um grupo que achava que sua razão deveria se sobrepor à minha. Enfrentei conflitos e, após alguns anos, tive a dimensão de que assumir um lugar enquanto mulher negra e seguidora de uma religião de matriz-africana determinava, inclusive, as condições de aceitação e de empregabilidade nesta cidade.

2.3.2 *Osún, Èsù* e seus caminhos

A perspectiva de que nessa cidade “todo mundo é *D’Osún*” fez-me acreditar que, em Salvador, as vivências da religiosidade de matriz africana eram bem recebidas por boa parte da

população soteropolitana. Com o passar dos meses, residindo na cidade, fui desmistificando essa construção que, talvez, seja muito mais para uma difusão de uma imagem turística do que respeito e amor reais à religião de matriz africana.

Os caminhos para mim sempre estiveram abertos por aqui. Nunca fiquei sem trabalho e sempre consegui desenvolver meu ofício de pedagoga em todos os espaços nos quais estive. Orgulhei-me muito de conseguir essa façanha, pois sei que muitas amigas e amigos que vieram da região sul não puderam vivenciar a mesma dinâmica que eu, e, inclusive, tiveram que retornar ao Rio Grande do Sul em função da impossibilidade de se manterem economicamente por aqui.

Cheguei pronta e cuidada por *Osún*. Pedi licença a *Èsù* e aos guias dessa terra para poder chegar, mas não tive a dimensão de que a vinda para cá seria para o fortalecimento e a construção de outro caminho espiritual que mudaria toda a minha vida e a forma como eu perceberia o mundo; e na perspectiva africana e afro-brasileira, minha cosmovisão foi totalmente transformada. A exemplo disso, na Umbanda, na qual fui feita, no ano de 2011, não cultuávamos *Èsù*, ainda que acendêssemos velas para ele, não trabalhávamos com sua representação em nossas sessões. Minha casa era regida por *Ogún Mejé*.

Ao longo dos anos em Salvador, visitei poucas vezes Terreiros de Candomblé. Mesmo muito curiosa, eu ficava muito receosa em ocupar esse espaço que, para mim, era muito sagrado e muito instigante. A primeira vez que pisei em um terreiro, *Ilê Àsé*, foi para assistir uma peça chamada *Şirê Obá* dirigida por Fernanda Júlia, que, além de diretora de teatro, é professora do Instituto de Artes Cênicas da UFBA. Esta peça apresentava a história de diferentes orixás. Lembro-me que, ao sentar na roda para assistir à peça, a cada som do atabaque, eu sentia meu corpo vibrar, ficava quase sem sentidos, me sentia fraca e sem reação. Em outros momentos, assistindo a outras peças da mesma diretora, a sensação de ficar sem chão também ocorria. Tal sensação era extremamente desconfortável, e ela fazia com que eu evitasse estar em espaços em que essas representações ocorriam.

Em outra ocasião, acompanhei uma amiga, também gaúcha, que queria conhecer o Candomblé, em uma festa de *Omolú*. Fomos ao Terreiro *Bogum* – Casa Branca; nesta festa tive a sensação de não ter orientação e de não conseguir dominar meu corpo. Quando esta sensação me tomava, eu buscava espaço, um lugar no qual eu não conseguisse ouvir os atabaques e, dessa forma, conseguia dominar meu corpo. Um dos momentos mais marcantes e mais fortes que vivenciei antes de me iniciar no Candomblé foi quando participei de uma saída de *Ogan* –

tidos como pai dos *òrìsàs*, na concepção mais popular da palavra. Esta saída ocorreu no Terreiro Raízes de *Airá*, localizado na cidade de São Félix, no Recôncavo Baiano, local conhecido por ser o berço do Candomblé. Nesta festa, lembro-me que, em determinado momento, eu já não conseguia mais dominar meu corpo, que vibrava fortemente ao som dos atabaques.

Muitas pessoas estavam tendo manifestações semelhantes, e algumas perdiam os sentidos e, repentinamente, se colocavam no chão, sem reações. Aquilo para mim era muito estranho, pois eu apenas estava ali para acompanhar uma amiga, cujo pai estava sendo apresentado à Comunidade do *Àsé* como novo *ogan* da casa. Algumas pessoas desse *Ilê Àsé* buscavam me confortar e pediam para que eu deixasse meu corpo vibrar acompanhando as batidas dos atabaques. Até um momento em que eu já não tinha mais nenhum domínio do meu corpo e quase perdia os sentidos.

Recordo-me, ainda, de um *ogan* da casa retirando-me do barracão e questionando se eu era feita, já que eu estava a ponto de incorporar. Eu respondi a ele que sim, pois acreditava que ser feita na Umbanda era um elemento que me protegeria daquelas sensações e que eu só deveria incorporar no Terreiro de Umbanda no qual era iniciada. Eu não sabia da extrema diferença que havia entre a feitura na Umbanda e a feitura no Candomblé; mesmo assim aquelas sensações de possível incorporação não cessavam, e, a todo o momento, surgiam diferentes pessoas tentando que eu incorporasse a *òrìsà* que eu “carregava”, conforme os ditos populares.

Foram muitos minutos vivenciando aquele processo, eu já me sentia sem forças, até que fui deslocada para outro lugar, por este mesmo *ogan*, para que não ouvisse mais os sons do atabaque e para que minha amiga pudesse, então, ver a saída de seu pai durante todo o período daquela liturgia. Somente após ter cessado a festa religiosa, pude sair da casa na qual havia ido descansar e encontrar minha amiga e pai dela e, enfim, cumprimentá-lo por aquele momento.

Diferentes filhos da casa perguntaram se eu me cuidava. Confesso que tal questionamento me deixou extremamente desconfortável, pois eu retornava a Porto Alegre a cada seis meses para visitar minha família e meu terreiro de Umbanda e, assim, recebia todo o fortalecimento necessário para retornar a Salvador. Além disso, tive algumas dificuldades em conseguir tomar os banhos de ervas aqui, pois os nomes das folhas em Porto Alegre eram diferentes das comercializadas em Salvador. Por vezes, pedi a minha mãe-de-santo, por

telefone, que falasse com a pessoa que vendia ervas na Feira das Sete Portas, local em que eu geralmente comprava artefatos e ervas para me cuidar espiritualmente.

Após a vivência extremamente forte que tive em São Félix, evitei ao máximo ir a outro Terreiro. Somente um ou dois anos depois fui à Comunidade Tradicional *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, pois meu mestre de capoeira e uma amiga que frequentava a casa me disseram que era bem tranquilo e que somente aconteceria um sacudimento de caboclos. O sacudimento de caboclos era uma limpeza que ocorria mensalmente na casa, lá eu iria me energizar e afastar as energias ruins. E eu, como boa filha da Umbanda que era, pedi à minha Mãe de Santo na Umbanda para realizar o sacudimento, pois fazia muitas noites que não dormia e estava me sentindo desenergizada; ela acolheu meu pedido, e eu fui.

Naquele dia, minha intenção era apresentar o espaço para um amigo que, assim como eu, era da Umbanda, estava visitando Salvador e queria conhecer algum terreiro na cidade. Como a minha vivência na Umbanda não estava ligada aos caboclos, e todas as manifestações que até então eu havia vivenciado eram ligadas aos *òrìsàs*, acreditei que nada sentiria, ledô engano.

Lembro-me da alegria em estar mais uma vez em um espaço de Candomblé e que era muito diferente daqueles no qual eu havia adentrado. Era um *ilê* não tão conhecido e sem a pompa dos outros *ilês* nos quais eu visitara. Sentei-me ao fundo, próxima a minha amiga e meu amigo e começamos a observar toda a sessão. Inicialmente, tocaram músicas que as pessoas saudavam o Babalorixá da Casa, um conjunto de pessoas dançava e se curvava para ele e outras pessoas. Tudo era muito novo para mim, mas me emocionava, pois era tão simples e tão lindo e cheio de respeito.

Minha sensação era de que aquela simplicidade era muito genuína. Após esse primeiro momento, algumas pessoas começaram a manifestar entidades, enquanto isso minha amiga me explicava que eram os caboclos. Ao longo das manifestações e dos toques do atabaque, mais uma vez aquelas sensações desconfortáveis de corpo amolecendo e de um peso na cabeça começaram a acontecer. Eu não tinha nem forças e nem coragem de sair do banco na qual estava sentada, parecia que eu iria desmaiar e não acreditava que aquilo estava ocorrendo novamente, confiava que, naquele ambiente e com as entidades que estavam trabalhando no momento, eu não sentiria nada.

O tempo foi passando e eu fui me sentindo cada vez mais tomada por uma forte energia, minha amiga e meu amigo não sabiam como me controlar. Em determinado momento,

uma mulher do terreiro veio até mim, me retirou do barracão e me levou para um lugar reservado no qual buscou me acalmar e fazer com que aquela sensação cessasse. Eu estava muito constrangida, pois, mais uma vez, me senti sem controle e em um lugar no qual não conhecia praticamente ninguém.

Após a apresentação do caboclo do Babalorixá, os atendimentos individuais com ele iniciaram. Os outros caboclos seguiam cantando e dançando em frente ao atabaque e a sensação de mal-estar continuava presente, mas eu tentava controlar. Até que chegou o momento no qual eu fui atendida pelo caboclo do Babalorixá, Itaicuru da Selvagem.

Eu não sabia como me portar, pois eu percebia que havia todo um ritual para saudá-lo, e eu desconhecia. Fiz algumas perguntas para ele e, brevemente, ele me atendeu, me disse que algumas coisas eu só poderia saber se fosse nos “caroços” – nome que ele dá aos búzios –, e me pediu que entrasse em contato com o filho dele em outro momento e que eu dissesse a ele que tinha sido indicação do caboclo. Uma pessoa que o auxiliava deu-me o telefone e eu retornei ao barracão. Fiquei mais um pouco e fui embora me sentindo muito estranha e com cefaleia.

Passei alguns dias sem saber se ligava e se pedia para ir aos búzios com o Babalorixá. Ao mesmo tempo em que tinha muito interesse em descobrir algumas informações, eu sentia muito medo de adentrar aquele espaço, porque, dialogando com alguns amigos e amigas, de alguma forma, eu sabia que existia alguma ligação com aquela religião, já que, em todos os momentos em que eu me aproximava do Candomblé, meu corpo vibrava.

Então, mais uma vez, pedi autorização à minha mãe-de-santo da Umbanda e fui aos búzios com o Babalorixá Gilmar. As primeiras frases dele foram que eu era filha de *Osún*, que era do Candomblé e que minha mãe *Osún* queria muito que eu fosse feita. Para além das outras respostas que ele havia me dado na leitura dos búzios, a última foi a que mais me impactou e me deixou sem chão, afinal eu já tinha religião e era feliz na Umbanda. Eu não tinha nenhum interesse em trocar de religião e nem de seguir o Candomblé. Mas, ao mesmo tempo, sentia que chegara ao meu lugar, ao lugar que, ao longo de três anos em Salvador, procurei. Saí do jogo de búzios com uma relação de *ebós* – trabalhos espirituais – que eu deveria fazer para conseguir solucionar alguns problemas que estava vivendo.

A partir daquele momento, eu necessitava realizar uma escolha de quais caminhos espirituais seguir. Se eu optasse por realizar os *ebós* propostos pelo jogo de búzios, realizaria a escolha de que a Umbanda não estava mais em meus caminhos e que assim eu assumiria outra

forma de vivenciar minha espiritualidade. Não foi uma escolha fácil, afinal eu estava distante da minha mãe-de-santo, ao mesmo tempo que sentia um forte chamado para o Candomblé. Considerei a distância e a frequência em que eu conseguia realizar meus trabalhos espirituais em Porto Alegre, considerei a vibração do meu corpo a cada momento em que eu pisava em um terreiro de Candomblé e pensei em mim e nos processos que eu estava vivenciando desde minha chegada a Salvador.

Levando em conta todas estas questões, decidi realizar os primeiros trabalhos espirituais no Candomblé. Durante alguns meses, me senti uma traidora da Umbanda, pois esta foi uma religião extremamente acolhedora; desde que eu adentrei o terreiro e conheci o regente da casa Guerreiros da Luz, me senti abraçada pela ancestralidade. Dessa forma, não foi fácil realizar tal troca, mas foi com a consciência de que cada uma de nós temos um caminho espiritual a seguir. A partir da escolha em realizar os *ebós*, dialoguei com o Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolú*; ele relatou que não tinha interesse em ter mais filhos-de-santo, ou seja, não queria iniciar mais ninguém, mesmo sabendo que o desejo dele não era o desejo da ancestralidade, e que ele teria que rever seus desejos e conceitos para honrar o que era proposto pelo caboclo regente da casa, Itaicuru da Selvagem. O cumprimento das escolhas realizadas por seus Orixás e Caboclos demonstra o quanto o Candomblé é uma religião que se faz na coletividade e denota uma crença muito forte nos caminhos que ela aponta, isto é, embora muitas vezes chateado com filhos-de-santo, ou até mesmo decepcionado com a forma como algumas pessoas lidam com a religiosidade do Candomblé, o Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolú* compreende que ser zelador de um *Ilê Àsé* é mais do que apenas cuidar daquele espaço e das pessoas que ali estão, é uma missão de vida; e que, muitas vezes, é necessária muita resiliência para seguir à frente.

O diálogo com o Babalorixá Gilmar fez com que eu entendesse os motivos pelos quais ele não tinha mais interesse em ter novos filhos-de-santo, já que estava decepcionado com alguns eventos e filhos que haviam deixado a casa. Ele me falava da dedicação que ele e a comunalidade tinham para iniciar um *iyawô*, confirmar um *ogan*¹⁹ ou *ekedi*²⁰, e como essa dedicação, em alguns momentos, não era valorizada por aquelas pessoas que abandonavam a Comunidade – muitas vezes por motivos que nem sempre eram expostos aos membros dela, ou seja, saíam e se afastavam da casa sem maiores explicações, o que os chateava muito.

¹⁹ *Ogans*: “são as autoridades masculinas, de posto hierárquico abaixo do/a sacerdote/sacerdotisa, e seus auxiliares diretos, assim denominados pelo povo iorubá”. (KILEUY; OXAGUIÁ, 2009, p. 60)

²⁰ “As equedes são as autoridades femininas que auxiliam o/a babaorixá/iyalorixá e que foram escolhidas pelo orixá para servir e cuidar dele”. (KILEUY; OXAGUIÁ, 2009, p. 64)

Em meio à decepção com alguns membros da comunalidade, passei a participar das atividades do terreiro e, aos poucos, compreendi aquele espaço e sua dinâmica. Cheguei “de mansinho”, como se deve chegar em um espaço já constituído, busquei aprender, observar e fui chamada a auxiliar nas tarefas que me cabiam para aquele momento. Os ensinamentos recebidos deveriam ser aprendidos e não esquecidos, afinal eu deveria estar atenta ao que me era ensinado. Com algumas participações, entendi que minha importância naquele terreiro era de uma *abian* – uma pessoa que não é iniciada, mas que auxilia a comunalidade –, e que esse título me dava um pequeno lugar naquela família, mesmo que eu nem sempre me sentisse parte dela.

Afirmo isso, pois os primeiros momentos como *abian* não foram fáceis, percebia isso nos olhares e, muitas vezes, na forma como algumas pessoas se comunicavam comigo. Sentia certo distanciamento, o que me dava a sensação de ser estrangeira naquele espaço, o que realmente eu era. Porém me causava estranhamento, pois eu idealizava aquele espaço como um lugar acolhedor e de crescimento espiritual, no qual eu estava disposta a aprender e vivenciar o processo espiritual do Candomblé em sua plenitude, ao mesmo tempo em que desejava ser reconhecida por esse sentimento de entrega.

Como desde as primeiras vezes em que estive no *Ilé Àsé, Osún*, regente do meu *orí*, já manifestava sua presença, assim como minha *erê* – criança do *òrìsà* – e o Caboclo, senti estar no lugar certo para me desenvolver espiritualmente, afinal aquela era uma missão e uma escolha da ancestralidade por mim. Com estas manifestações, eu acreditava que devia ser resiliente e permanecer forte para honrar a ancestralidade, que eu estava conhecendo e que se manifestava através do meu corpo. Busquei compreender aquele espaço, aprender suas singularidades, suas construções sociais, suas hierarquias, fui tentando me inserir no grupo sem que meu estrangeirismo causasse desconforto, visto que eu era uma *abian* e entendia, a partir do que estava me sendo transmitido, que deveria me colocar em meu lugar de aprendizagem, observar, questionar quando possível e fazer o que era solicitado, ou o que eu podia, para colaborar com o terreiro. Não foram momentos fáceis, houve períodos em que me sentia mais feliz e inserida por ter sido aceita naquele território ancestral, já em outros momentos me sentia apartada por tudo e por muitas pessoas. Eram sentimentos ambíguos, pois, ao longo do tempo, percebi que viver em comunidade não era uma tarefa fácil, mas que, naquela dinâmica espiritual, era uma tarefa necessária.

O Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolú* sempre estava muito disposto a ensinar, principalmente em momentos em que era possível realizar um diálogo mais calmo, fora dos

momentos de agitação das festas e funções do terreiro. Eu adorava, assim como adoro até os dias de hoje, os ensinamentos que ele transmitia após o café da manhã, nos preparando para as demandas do dia ou alguns informes que dava após o *ajeun*²¹ – refeição –, mas principalmente os momentos de maior troca eram após a realização das festas e reuniões, em que ele contava sobre como cada momento vivenciado no Candomblé era carregado de simbolismos e que tinham um sentido em ser realizados daquela forma.

Estes momentos ricos de troca de conhecimentos e vivências para mim eram transformadores, eu ouvia atentamente cada explicação que meu Babalorixá dava, percebia a emoção dele em relatar sua trajetória espiritual, gostava dos casos que contava e, também, sobre como algumas coisas no candomblé haviam se transformado. Algumas em virtude da ancestralidade, outras a partir da necessidade de mudança, como, por exemplo, o tempo de recolhimento no terreiro após a iniciação ou as práticas que deveriam ser transformadas a partir da observação e ensinamentos que ele recebera dos seus mais velhos.

Esses ensinamentos não formais, mas de uma grandeza muito expressiva, me encantavam ainda mais pelo candomblé, o que fazia com que as adversidades sociais, ou até mesmo físicas que eu vivenciava ao longo dos dias, como dormir pouco, desenvolver tarefas cansativas, faziam com que qualquer chateação fosse sublimada por aquela troca de conhecimentos sobre o candomblé. Era um misto de encantamento e interesse de aprendizado que eu nutria a cada momento em que estava no terreiro, me sentia coerente em ser uma mulher negra, que honrava a ancestralidade e que assim poderia falar sobre as temáticas étnico-raciais de forma muito mais coerente. Afinal eu não me apropriava daqueles ensinamentos apenas nos livros, mas eu os vivenciava em meu cotidiano, me sentia nutrida de conhecimentos e muito interessada em vivenciar cada momento naquela comunalidade.

Com todos esses sentimentos e reflexões, me encontro com a perspectiva apresentada por Siqueira (2010), na qual afirma que:

O culto às entidades em suas diferentes representações, sendo princípios da ancestralidade à que correspondem, tem a força de dinamizar a vida das pessoas que as cultuam. Essa dinâmica cria novas formas de relacionamento com a própria vida, oferecendo a essas pessoas que creem uma referência forte, no âmbito de um espaço ritual, simbólico, profundamente real, socializante e acolhedor, que é o Terreiro. Neste espaço concreto as pessoas se identificam e se reencontram com uma sorte de bússola para apoiar, orientar seu próprio caminho no mundo. A grande maioria das pessoas do candomblé, nos lugares em que conhecemos, é de origem africana e, no Terreiro, elas encontram espaço para desenvolver sua negritude com autoestima. (SIQUEIRA, 2010, p. 67)

²¹ “A palavra *ajeun* (*ajeun*) é a contração das palavras *awa* (nós) e *juen* ou *jê* (comer) transformada poeticamente em “comer juntos”, uma refeição grupal, comunal”. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2018, p. 138)

Sempre que pude, busquei dialogar com o Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omólú* e escutar os aconselhamentos dele sobre como proceder espiritualmente; também via nos búzios quais os melhores caminhos a seguir. Lembro-me de um momento muito significativo: no mês de outubro do ano de 2015, eu já frequentava o terreiro há alguns meses e estava muito empenhada em seguir na jornada espiritual, mas algumas questões da vida no macrocosmo, como eu chamo, não estavam me deixando tranquila de continuar residindo em Salvador, e o que fiz foi solicitar, ao zelador do *ilê àsé*, uma consulta aos búzios.

Em determinada ocasião, após os aconselhamentos lidos pelo Babalorixá Gilmar, conversamos e eu relatei a ele minha preocupação em ficar desempregada no ano seguinte e ter que retornar a Porto Alegre, por não ter como me manter em Salvador. Então, ele falou que eu não estava mais sozinha, que eu tinha uma família em Salvador e que jamais ficaria sem ter onde morar, mesmo que eu ficasse desempregada, eu teria o terreiro como minha casa e poderia ficar tranquila, pois teria o que comer e onde residir pelo tempo que precisasse.

Aquele momento foi tão valoroso para mim que defini como um “divisor de águas” em minha vida e na crença que eu tinha pelo Candomblé e pela estrutura de cuidado e familiaridade encontrada naquele *ilê àsé*. Naquele momento, ele tornou-se Babalorixá, ou seja, eu passei a me sentir parte daquela comunalidade e a tê-lo como um orientador espiritual, amigo e pai, que me trazia ensinamentos e afeto, vivências necessárias para eu seguir vivendo a religiosidade e me sentindo tranquila em viver na cidade de Salvador. Conforme aponta Siqueira (2010, p. 67):

Para aqueles que acreditam no seu processo de iniciação, na confirmação de seu tempo de Orixá, no poder dos valores que são transmitidos e vividos no Terreiro junto com a sua Família de Santo, há uma responsabilidade de crescimento espiritual entre todos os membros do Terreiro. Esse crescimento se dá no dia a dia por meio de uma relação de aprendizagem e de confiança entre a filha de santo, com sua Mãe ou Pai de Santo e com seus Orixás. É assim que se concretiza o crescimento, a aprendizagem, a transformação da pessoa nesse pacto de interações, mãe, filha e Orixá.

A partir destes acontecimentos, preparei-me para ser parte, de fato, daquela comunalidade e poder nascer para religião do Candomblé. Participei de todos os momentos de festas de orixás, reuniões de caboclos, atividades em que era possível participar e tarefas que eu poderia realizar. Ao longo desses momentos de aprendizados, notei, para além das vivências e segredos do candomblé, o cuidado e ensinamentos morais, além de todos os aspectos da vida social que eram vivenciados no terreiro.

Como pedagoga – que sempre enxerga, em todas as ações, processos educativos –, percebia que os ensinamentos de cuidado com o outro, de respeito a todas e todos que

compunham aquele espaço, bem como para além dele, deveriam ser desenvolvidos, visto que a vivência comunitária exigia posturas corretas enquanto cidadãos e cidadãs, para além de irmãs e irmãos de *àsé*. E era este cuidado que eu via o Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolú* ter com a comunidade no qual o terreiro estava inserida, da mesma maneira com que suas filhas e filhos-de-santo deveriam ter ao se portar no macrocosmo. Esta era uma forma de valorizar a história daquela Comunidade Tradicional, assim como honrar o nome do Babalorixá do qual eram filhos. Assim:

A forma considerada mais preciosa pelos mais velhos em “Tempo de Orixá”, o que significa tempo de iniciação e de experiência religioso dia a dia a consciência do privilégio de ser escolhida pelo Orixá e por outras entidades que formam o Panteon das Religiões de tradição africana. Essa escolha implica compromissos de aliança e de reciprocidades segundo as tradições de cada Nação, de cada Terreiro ou Casa Religiosa e sobretudo, da tradição do próprio Orixá. (SIQUEIRA, 2010, p. 69)

Lembro-me que, nos momentos de diálogo coletivo, ao fim das refeições, o Babalorixá Gilmar sempre destacava o quanto era importante termos cuidado com o que expressamos para o outro; o nome e a base familiar que carregávamos deveriam ser honrados e esta era uma forma de expressarmos nosso compromisso com a religiosidade e com aquela comunalidade.

A partir destas vivências, busquei compreender o candomblé para além dos mitos e ritos, então decidi entender as nuances de uma vivência comunitária, que é atravessada por um macrocosmo que também define a existência e, até mesmo, a vivência de alguns elementos sociais e espirituais. Isto é, desde o tempo em que cada indivíduo pode estar no terreiro, bem como serão desenvolvidas suas tarefas, de acordo com seu tempo, seus aprendizados e seus cargos e possibilidades de contribuição com a família.

Para entender a história do candomblé e do terreiro no qual renasceria, era necessário compreender a trajetória do zelador da casa; ou seja, como fora a caminhada de vida e espiritual daquele que se tornaria meu orientador espiritual e que gere a Comunidade Tradicional *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* há mais de vinte anos, um Babalorixá respeitado por aqueles e aquelas que trocaram *àsé* com ele.

3 AS VIVÊNCIAS DO CANDOMBLÉ

3.1 HISTÓRIA DO BABALORIXÁ GILMAR DE *OYÁ* E *OMOLÚ*

Esta seção é fruto de diversas entrevistas e diálogos informais com o Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolú* ao longo de alguns anos após minha entrada na comunalidade do *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. O diálogo entre pais e filhos é essencial para o crescimento daquele que ensina e daquela que aprende, sendo assim, sempre busquei dialogar com o zelador da casa, a fim de compreender a história do território ancestral do qual faço parte. Para mim, como filha e como pesquisadora, é fundamental conhecer a história do espaço no qual sou iniciada. Estes diálogos foram importantes para a definição quanto à iniciação naquele terreiro, bem como o meu interesse em pesquisá-lo. É necessário saber de onde viemos, para entendermos o que viveremos e onde podemos e deveremos chegar.

As informações aqui apresentadas foram dadas conforme o tempo possível que o Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolú* dispunha entre um atendimento e outro a clientes ou em meio aos momentos posteriores às obrigações da casa. Por vezes, nossos diálogos foram interrompidos por pessoas que chegavam ao terreiro sem aviso prévio e/ou pela necessidade de ele esclarecer questões referentes ao candomblé. Fiz, ainda, questionamentos mais diretos, nos quais pretendi extrair as informações necessárias para a reflexão acerca da sua história de vida, da trajetória dele no candomblé, bem como sua visão acerca de o espaço do terreiro ser um território educativo.

Os diálogos e entrevistas mais dirigidas são estruturantes para a concepção de que o candomblé não se consolida apenas nas vivências do cotidiano, nem mesmo por meio de pesquisas bibliográficas. Esta pesquisa me possibilitou perceber nuances do candomblé, as quais, acredito, muitas irmãs e irmãos ainda não acessaram, por não terem conversado acerca de questões que vão além do campo de conhecimentos míticos da religião. O desenvolvimento deste estudo, por sua vez, permitiu que eu compreendesse a longa jornada que se desenvolve na vida do *àsé*.

Embora um dos grandes ensinamentos perpetrados no candomblé seja de que *abian* e *iyawô* não perguntam apenas observam, para mim, enquanto pedagoga e pesquisadora, era necessário burlar algumas regras. Era preciso conhecer a história do meu zelador, a história das minhas águas, como falamos no candomblé, ou seja, nossa matriz ancestral. Acredito que tais questionamentos devem ser realizados por todas/os membros do *egbé*, visto que nossa escolha

familiar, na perspectiva da família de *àsé*, pode ser feita por nós, compreendendo, desse modo, a premissa de que nós escolhemos, em conjunto com nossa/o *òrìsà*, o lugar com o qual nos identificamos e que iremos crescer espiritualmente. A partir desta compreensão, o desenvolvimento da pesquisa com o Babalorixá permitiu que eu pudesse assimilar ainda mais minha escolha e a importância de sua condução espiritual tanto para mim, quanto para minhas irmãs e irmãos de *àsé*.

Gilmar Moreira de Souza, o Babalorixá da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, nasceu na cidade de Salvador, Bahia, no bairro do Uruguai, no ano de 1974. Filho de Dona Marina e Seu Cícero, é o sexto filho de uma família de seis irmãos e apenas uma irmã. Seu contato mais próximo com o candomblé deu-se com o seu bisavô, o senhor Ângelo Custódio de Souza, que foi babalorixá. Contudo, durante sua vida, ele não passou formalmente a vivência e o cuidado ancestral aos seus filhos e netos. Mesmo sem referências anteriores ligadas ao candomblé, Gilmar foi quem precisou dar sequência ao cuidado espiritual da família.

A religiosidade na casa de Gilmar, mesmo não sendo a de matriz africana, sempre foi um elemento importante; e, em sua infância, foi vivenciada junto à mãe, que era espírita. Além disso, Gilmar buscou, ainda pequeno, o catolicismo. Aos sete anos de idade, em virtude de saúde debilitada, recorreu a diferentes curas espirituais, e, durante a procura, a fim de solucionar os problemas físicos e psicológicos que estava vivenciando, foi conduzido ao terreiro para buscar auxílio e cura na religião, visto que a sua família já não sabia mais a quem recorrer.

Na escola, *Èsù* era quem “pegava” ele; e a diretora, Amanda, que entendia o que acontecia com o pequeno Gilmar, comunicou à família que ele precisava se cuidar. De todos na família apenas o menino Gilmar era quem “passava mal”, nenhum outro irmão ou parente sentia qualquer desconforto. A partir das manifestações de *Èsù*, e com a saúde comprometida, Dona Eliana, uma vizinha da família, pediu para levá-lo a uma festa que ela estava dando para seu caboclo; então convidou o menino Gilmar para que ele participasse, dessa forma, ele poderia falar com o caboclo e este indicar algum tratamento para curá-lo. No mesmo dia, o caboclo do menino Gilmar se manifestou; Itaicuru da Selvagem, seu caboclo de pena, chegara na festa e nunca mais deixou de se manifestar no corpo de seu filho Gilmar.

Marina, mãe do menino Gilmar, soube da manifestação do caboclo e permitiu que Dona Eliana o levasse ao terreiro no qual ela era iniciada. De acordo com Dona Eliana, e outras pessoas que seguiam religiões de matriz africana, o que estava ocorrendo com Gilmar

eram manifestações de que ele deveria ser “cuidado” por um conjunto de práticas religiosas, a partir das quais a integridade dele poderia ser restituída.

A necessidade percebida por Dona Eliana foi a de integrar o menino Gilmar na religiosidade de matriz africana, visto que, para ela, as práticas de cura desenvolvidas pela medicina ocidental e as práticas religiosas desenvolvidas pelo catolicismo e pelo espiritismo não estavam sendo eficazes para cura dele. Para Dona Eliana, tudo indicava que eram questões ligadas ao *òrìsà*. Após a participação na festa do Caboclo de Dona Eliana, Dona Marina, mãe de Gilmar, passou a levá-lo ao terreiro no qual, anos mais tarde, ele seria iniciado.

De acordo com os mais velhos, a necessidade da feitura tem relação com o *òrìsà* que rege o *orí*, cabeça, mente, inteligência, de cada pessoa; alguns *òrìsàs* aceitam que seus filhos e filhas apenas cuidem de seus orixás, dando presentes e realizando alguns rituais para fortalecer sua relação entre o indivíduo e o *òrìsà*, mas algumas pessoas necessitam trilhar caminhos espirituais para os quais a iniciação é necessária.

Gilmar precisou ser iniciado com celeridade, visto que, há alguns anos, apresentava muitas manifestações espirituais que somente seriam organizadas e doutrinadas a partir do momento em que ele entrasse para o candomblé. No momento da sua iniciação, Gilmar tinha onze anos de idade, completando doze anos ainda enquanto estava no *roncó*, espaço sagrado em que o recém iniciado fica descansando e se energizando para a nova vida para qual acabou de nascer.

Durante os anos como *iyawô*, Gilmar aprendeu da maneira que podia, observava e realizava suas tarefas com muito cuidado e respeito pelo *òrìsà* e por seus irmãos-de-santo. Passava muito tempo “virado”, ou seja, tomado por seu *òrìsà* ou por sua *erê*. Foi um *iyawô* com muita personalidade e respeito à hierarquia do *Ilê Àsé*, mas não permitiu que a hierarquia o diminuísse como ser humano e como membro daquela família-de-santo. Valores estes que transmite com frequência aos seus irmãos e, atualmente, aos seus filhos e filhas-de-santo. Gilmar sempre pagou suas obrigações ao *Òrìsà* no tempo certo e realizou as obrigações de um ano, três anos de acordo com tempo de vida no *àsé*. A obrigação de sete anos, chamada *Òdún Ejé*, foi paga da mesma forma, no tempo certo. Esta obrigação, para o povo de Terreiro, é um momento muito importante, pois marca o amadurecimento do filho-de-santo no terreiro e o reconhecimento de seu crescimento na vida espiritual.

No *Òdún Ejé*, o *iyawô* pode se tornar *egbomy*, que representa a fase adulta do *omòrìsà*, filho do *Òrìsà*, permitindo que ele “Tire o Joelho do Chão”, ou seja, ele pode ter determinadas ações que *ogans* e *ekedis* já poderiam desenvolver, como se sentar em cadeiras e realizar o

ajeun na mesa, e “bater cabeça”, apenas para representações hierárquicas muito representativas.

Ao realizar o seu *Òdún Ejè*, Gilmar ganhou de *Oyá Dewi*²², a regente de seu *orí*, o título de babalorixá, o que foi uma grande surpresa para o jovem que estava no início de uma nova fase da vida. Para quem é do candomblé, este é o momento em que o *Òrìsà* informa a seus filhos e à família do *àsé* quais caminhos seu *omòrìsà* trilhará na nova fase de sua vida espiritual. Surpreso com a notícia, Gilmar intensificou seu engajamento e buscou apoio de seus mais velhos, para que pudesse desenvolver com honra e com muito amor a nova tarefa que sua Mãe *Oyá Dewi* reservara para ele. Lima (2003, p. 149) destaca esse momento importante na vida de um membro da comunalidade:

Quando num terreiro bem estruturado, uma iaô faz sua obrigação de sete anos e se torna um ebômim ou um vodúnsi, ela adquire automaticamente o direito de ter sua própria casa, seu terreiro. Recebe então, com a obrigação dos sete anos símbolos desse direito: uma navalha, uma faca e uma tesoura, conjunto que se dá, por extensão, o nome de cuia, pois aqueles objetos são colocados numa cuia, ou de navalha, devido ao objeto mais efetivo na raspagem do santo.

A partir daquele momento, uma nova caminhada surgiu, pois o fato de se tornar Babalorixá fez com que Pai Gilmar tivesse ainda mais responsabilidades no candomblé. A missão de tornar-se pai e responsável em conduzir a caminhada no candomblé de outras pessoas foi um processo de amadurecimento maior. Na época, ele estava com 21 anos de idade, era casado, tinha um filho pequeno e já morava na Baixa da Torre em Daniel Lisboa, bairro de Brotas, em Salvador. Antes de morar em Brotas, morou durante seis meses no Terreiro *Ilê Àsé Etomim Ewa*, junto a sua esposa, que é uma das responsáveis pelo terreiro. Espaço no qual aprendeu muitos fundamentos do candomblé, pois teve como pai pequeno, cunhado e amigo o Babalorixá Regilton Ribeiro. A esposa de Pai Gilmar era filha-de-santo de Vovó Sidália de *Iroko*, grande referência para toda a comunidade do candomblé. Vovó Sidália, chamada assim carinhosamente por todos os membros do nosso *egbé*, era amiga de Vovó Angelina, saudosa Iyalorixá do Terreiro *Ilê Àsé Etomim Ewa*, avó de *Iyá*²³ Jacira, sua antiga esposa.

Estes relatos foram feitos por Pai Gilmar em uma das entrevistas realizadas para que ele contasse a sua história de vida e sua ligação com a família do *Etomim Ewa*, que sempre fora de muita proximidade e referência, o que propiciou a ele muito apoio por parte desta rede de solidariedade para desenvolver sua jornada enquanto Babalorixá. Após alguns meses, Pai Gilmar e *Iyá* Jacira foram morar na casa da Baixa da Torre, em um terreno que pertencia à

²² Nome da *Òrìsà Oyá* que rege o *orí* (cabeça) do Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolu*.

²³ Abreviação da nomenclatura *Iyalorixá*.

família. Este espaço fora lhe dado para que ele construísse uma casa junto à sua família. À época, tudo era muito diferente: a Baixa da Torre era uma comunidade sem investimentos por parte do município; as ruas não eram asfaltadas e não havia saneamento básico para a comunidade. Tudo isso fez com que os processos iniciais de moradia, assim como o desenvolvimento do Terreiro fossem dificultados.

Após a obrigação de sete anos, o caboclo Itaicuru da Selvagem começou a realizar sessões para atendimento à comunidade e pessoas que necessitassem do auxílio dele. Estas reuniões eram realizadas todas as quartas-feiras na sala da casa de Pai Gilmar. Além disso, contavam com o apoio de amigas e amigos, irmãs e irmãos de *àsé*, e com o auxílio de sua mãe pequena, *Iyá Valdelice*, já falecida. Com a realização das sessões do Caboclo Itaicuru da Selvagem e o recebimento do cargo de Babalorixá, Pai Gilmar começou a se estruturar junto com poucos *abians*, pessoas da comunidade da Baixa da Torre que o auxiliavam na organização das sessões de caboclo, no atendimento aos clientes e na elaboração dos *ebós*. Dessa forma, foi se organizando para ter seus primeiros filhos-de-santo, configurando o início oficial da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*.

3.2 HISTÓRIA DA COMUNIDADE TRADICIONAL TERREIRO DE CANDOMBLÉ *ILÊ ÀSÉ ÔNI OFÉLÉLÉ*

A Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* foi fundada no ano de 1995, pelo Babalorixá Gilmar Moreira, que já tinha uma relação com a comunidade da Baixa da Torre desde o ano de 1989. Nesta comunidade, o Babalorixá Gilmar escolheu viver, junto à esposa e seu filho, em um terreno que fora de sua família. Inicialmente, ocorriam as reuniões com pai Itaicuru, caboclo regente da casa. Naquele período, as reuniões com o caboclo eram realizadas semanalmente, sempre aos sábados. O Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omólú* seguia trabalhando de maneira formal e, nos momentos livres, organizava as atividades religiosas.

No ano de 1999, o Babalorixá Gilmar colocou seu primeiro barco, tendo os seus primeiros filhos feitos na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* – estes primeiros filhos da casa foram Augusto e Fernando, confirmados *ogans*. No mesmo ano, houve a saída de mais um barco, totalizando cinco filhos feitos no primeiro ano de vida da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. No segundo barco houve a feitura de uma *iyawô* de *Ogún*, a *jibonan* da casa, e uma *iyawô* de *Omólú* – estas foram

peças muito especiais para o crescimento do *Ilê Àsé*. *Iyá* Adailda e *Iyá* Rita foram filhas e companheiras do Babalorixá Gilmar, sendo responsáveis por auxiliar em todos os processos de organização do terreiro e no atendimento aos clientes. Elas – mãe e filha – moravam na comunidade da Baixa da Torre e, desde que o Babalorixá começou a realizar as sessões do Caboclo Itaicuru da Selvagem, estavam presentes, tornando-se, posteriormente, *abians* da casa e ajudando, durante muitos anos, a criar as filhas e os filhos da casa.

Os anos seguintes foram de ascensão; e, desde então, a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* não parou mais de iniciar *iyawôs*, confirmar *ogans* e *ekedis*. Atualmente, o Babalorixá Gilmar possui mais de duzentos e cinquenta filhas e filhos. Muitas filhas e filhos da casa tiveram o primeiro contato com o candomblé a partir das atividades realizadas pelo *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. O Babalorixá Gilmar Moreira é responsável por apresentar e ensinar os fundamentos do axé aos seus filhos, não delegando esta tarefa a nenhum outro membro da casa, por compreender que o ato de ensinar é um ato fundamental de troca e de respeito mútuo, e é algo do cotidiano da vida dele e da vida do *àsé*: “Cada vez que ensinamos, aprendemos com o outro, pois nesta troca aprendemos técnicas novas de ensinar”, afirma o Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolú*. Esta frase foi o elemento impulsionador do meu interesse em pesquisar os processos educativos da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, a partir desse diálogo com meu Babalorixá, fiquei mais atenta a todas as ações e vivências propiciadas pela comunalidade.

No ano de 2017, para a conclusão de uma disciplina do curso de pós-graduação em Arte Educação: Cultura Brasileira e Linguagens Artísticas Contemporâneas, cursado na Escola de Artes da Universidade Federal da Bahia (EBA/UFBA), fiz um pequeno documentário²⁴, que contou com a colaboração de algumas colegas de pós-graduação, sobre a história dessa comunidade tradicional. Nele, apresentei alguns espaços, dinâmicas do cotidiano do terreiro da casa e o *şirê* da festa de caboclo realizada naquele ano. Estes estudos e a elaboração do documentário foram o ponto de partida para o início da pesquisa dos processos educativos na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*.

O espaço da Comunidade Tradicional *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* também foi registrado em outros documentários realizados para projeção externa e interna, cujas gravações contemplam relatos da história e memória do Babalorixá, bem como uma homenagem a toda a caminhada no *àsé* até o momento em que foram filmadas. Dessa forma, registrar esta história, agora como

²⁴ Documentário intitulado *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. Disponível em: <<https://youtu.be/NKEo8JFuxBA>>

uma pesquisa que seguirá auxiliando na construção do entendimento do candomblé enquanto espaço ancestral educativo, tem relevante importância na construção de cultura brasileira.

4. PROCESSOS EDUCATIVOS NA PERSPECTIVA ÉTNICO-RACIAL

Ajalá modela a cabeça do homem

Odudua criou o mundo,
 Obatalá criou o ser humano.
 Obatalá fez o homem de lama,
 com corpo, peito, barriga, pernas, pés.
 Modelou as costas e os ombros, os braços e as mãos.
 Deu-lhe ossos, pele e musculatura.
 Fez os machos com pênis
 e as fêmeas com vagina,
 para que um penetrasse o outro
 e assim pudessem se juntar e reproduzir.
 Pôs na criatura coração, fígado e tudo o mais que está dentro dela,
 inclusive o sangue.
 Olodumare pôs no homem a respiração e ele viveu.
 Mas Obatalá se esqueceu de fazer a cabeça
 e Olodumare ordenou a Ajalá que completasse a obra criadora de Oxalá.
 Assim, é Ajalá quem faz as cabeças dos homens e mulheres.
 Quando alguém está para nascer,
 vai à casa do oleiro Ajalá, o modelador das cabeças.
 Ajalá faz as cabeças de barro e as cozinha do forno.
 Se Ajalá está bem, faz cabeças boas.
 Se está bêbado, faz cabeças mal cozidas,
 passadas do ponto, malformadas.
 Cada um escolhe sua cabeça para nascer.
 Cada um escolhe o ori que vai ter na Terra.
 Lá escolhe uma cabeça para si.
 Cada um escolhe seu ori.
 Deve ser esperto, para escolher cabeça boa.
 Cabeça ruim é destino ruim,
 Cabeça boa é riqueza, vitória, prosperidade,
 Tudo o que é bom. (PRANDI, 2001, p. 470-471)

A partir deste *itan* estabeleço reflexões acerca dos processos educativos. Assim ressalto que a cabeça boa é o que possibilita que a educação se efetive. O *orí* bom é aquele que permite que quem o carrega possa adquirir conhecimentos e com eles crie prosperidade para si e para os outros, portanto, a cabeça (*orí*) é o centro das atenções dos povos nagôs.

Segundo a tradição são os próprios Homens que escolhem sua cabeça no orun antes de descerem para o ayiê. Em terra devem sempre fazer oferendas para seus orixás para que mantenham uma cabeça forte, boa e restituam para ela a força através das oferendas, que, por sua vez, aumenta o axé dos oris. A cabeça, em verdade, é o conjunto de partes complexas deste que é o membro principal da pessoa segundo a tradição nagô. (OLIVEIRA, 2003, p. 26)

Sendo assim, o *orí* estabelece o conhecimento a partir da concepção de educação desenvolvida no candomblé, e que se efetiva por meio do exemplo e das vivências compartilhadas. Por sua vez, a pedagogia do encantamento não fica restrita às questões do segredo e do fazer do terreiro; o encantamento acontece a partir da compreensão de que o espaço sagrado é um lugar vivo, ativo, de morada de entidades que representam a

ancestralidade africana e afro-brasileira, com seus valores civilizatórios, cujas manifestações foram negadas durante séculos ao povo africano em diáspora.

Nesse ínterim, é importante destacar que, de acordo com a Lei 9.394/96, Art. 1º: “A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais. (BRASIL, 1996)”. Desta maneira, legitimamos o terreiro como campo fértil de aprendizados, trocas e conhecimentos que valorizam saberes ancestrais que se perpetuam através das vivências, das referências e reverências à ancestralidade. O terreiro, então, remete a um processo de empoderamento social, cultural e étnico-racial, no qual as cosmologias africana e afro-brasileira fundamentam todo conhecimento.

Sob este viés Vanda Machado (2019) ressalta o quanto as diferentes vivências sociais em espaços não-escolares e com forte identidade étnica e social são legítimas e corroboram para os processos educativos daquelas/es que fazem parte dessas comunidades. Segundo a autora:

(...) vivências pedagógicas podem acontecer em qualquer comunidade negra, aldeia indígena, comunidade quilombola, ribeirinhas ou ciganas; enfim, não pode haver restrição para o princípio da alteridade. É só a partir do princípio de que a educação é uma organização viva e tem implicações importantes na autonomia do sujeito e sua condição de pertença. Entendemos que a cognição não é a representação do mundo, mas criadora e gestora do próprio do próprio mundo material e imaterial através das vivências. (MACHADO, 2019, p. 23-24)

A educação no Brasil sempre foi considerada a partir de uma lógica eurocêntrica de aquisição de conhecimentos, desde seus fundamentos até as metodologias de ensino e aprendizagem desenvolvidas pelos espaços escolares formais que apenas valorizavam uma educação do capital cultural da branquitude. Assim:

[...] é fácil perceber que educação como instituição apresenta-se como um modelo de hegemonia branca. Então, como pretender, com esse modelo de educação, que o afrodescendente encontre sua identidade cultural? Como esperar que esse mesmo indivíduo encontrasse conciliação psicossocial como pessoa, tendo a sua cultura negada em todo o seu processo educacional? (MACHADO, 2019, p. 67-68)

As instituições de ensino, conforme evidencia Vanda Machado, servem enquanto instrumento de afirmação dos valores dominantes e de seus bens culturais. Por conseguinte, a estruturação do conhecimento é reconhecida nos espaços “legítimos” de educação. Mesmo com a responsabilização do Estado pela educação, sendo esta um direito social, escolas e universidades ainda sistematizam os saberes a partir de perspectivas dominantes e meritocráticas. Corroborando com esta análise, Nilma Lino Gomes argumenta que:

Os projetos, os currículos e as políticas educacionais têm dificuldade de reconhecer esses e outros saberes produzidos pelos movimentos sociais, pelos setores populares e pelos grupos sociais não hegemônicos. No contexto atual da educação, regulada pelo mercado e pela racionalidade científico-instrumental, esses saberes foram transformados em não existência; ou seja, em ausências. (GOMES, 2019, p. 35)

A partir desta afirmação da autora, é possível visualizar como o Movimento Negro, durante anos, esteve à frente da luta por mais pluralidade no ensino; um ensino no qual a inclusão de diferentes narrativas, conhecimentos e tecnologias fosse valorizada e reconhecida como importante fonte de saberes. Assim, como consequência de muitas lutas, reflexões e afirmações sobre a urgência na transformação dos currículos escolares, bem como a necessidade de reconhecer as contribuições dos africanos e afro-brasileiros para a cultura deste país, entra em vigor a Lei 10.639, no ano de 2003. Esta Lei estabelece e torna obrigatório o ensino sobre a História e Culturas Africanas e Afro-brasileiras no currículo escolar do ensino fundamental e médio, nas instituições de ensino públicas e privadas (BRASIL, 2003). Deste modo, a Lei 10.639/2003 explicita a perspectiva de pluralidade na educação, destacando a importância do debate acerca de diferentes cosmovisões e narrativas sobre a história do Brasil, afirmando, assim, como importantes égides de conhecimento, os Quilombos, Terreiros, Escolas de Capoeira, entre outros espaços de referência afro-brasileira. A efetivação do ensino da história e cultura africana e afro-brasileira salvaguardam conhecimentos e valores ancestrais e afirmam a necessidade de dar voz e reconhecimento a diversidade de pessoas, memórias e culturas na educação. Por isso:

Segundo Arroyo, Caldart e Molina (2004), os conhecimentos dos mais empobrecidos e discriminados fazem a politização dos currículos escolares suprimindo as lacunas deixadas pela formação da sociedade de um modo geral; assim, é necessário inserir saberes e práticas para que haja uma educação emancipatória; o seu contrário está a contribuir para a existência de grupos marginalizados, inferiorizados e até mesmo desumanizados. (CONCEIÇÃO, 2016, p. 115)

Com isto, a Lei 10.639/2003 corrobora com a compreensão de que processos educativos vão além dos espaços formais de educação e propicia o reconhecimento do Terreiro como um espaço educativo no qual os saberes são transmitidos, principalmente, a partir da oralidade e dos exemplos vistos e vividos.

A aprovação da Lei 10.639/2003 garante a inserção da cultura africana e afro-brasileira nas escolas; ela também assegura, dentro outros aspectos, a transmissão de informações sobre as bases religiosas do continente africano que acabaram por auxiliar no delineamento da identidade brasileira. Além disso, possibilita as crianças e adolescentes negros(as) e não negros(as) desconstruir estereótipos construídos ao longo dos séculos. Ademais, a implementação da lei é uma forma de sanar o déficit deixado pelo sistema educacional no que toca às religiões de matriz africana; reconhece, ainda, as contribuições religiosas como ferramentas importantes na construção e reconstrução da identidade, tendo em vista que muitas vezes as crianças negras especialmente as praticantes das religiões africanas, têm suas figuras vilipendiadas, introjetando sentimentos de inferioridade, de opressão, de racismo; que

são violências silenciadas nos livros e em quase todo o sistema educacional. (CONCEIÇÃO, 2016, p.126)

Com a promulgação da Lei e a ampliação do debate étnico-racial em sala de aula, a temática da religiosidade ganha maior importância, visto que não há como dissociar esse tema da contribuição de negras e negros à cultura brasileira. Sendo assim, os processos educativos desenvolvidos no Terreiro passam a ser ainda mais evidenciados como saberes fundantes desta cultura. Desta forma, reafirmo que ao pisar o solo sagrado do terreiro se estabelece um processo educativo importante para o conhecimento ancestral e sua cosmologia, e que, principalmente, na vivência do território se desenvolve uma educação de si, do outro e do mundo. É a reconexão com o sagrado individual, com o sagrado dos antepassados e com o sagrado de cada membro do *egbé*.

Nesta perspectiva, Leite (1984) define a conexão coletiva a partir da vivência da comunalidade como um processo de socialização importante, no qual os processos educativos ocorrem por meio de aspectos ancestrais de interação.

A socialização dentre os africanos é o processo de formação dos indivíduos e suas personalidades de acordo com as normas tradicionalmente estabelecidas em suas sociedades. Esse processo de formação dá-se, geralmente, com ritos iniciáticos, que são coletivos e abrangem a totalidade dos indivíduos viventes em cada comunidade. “A formação da personalidade nas civilizações negro-africanas é encargo atribuído à sociedade como um todo”. Esse humanismo, como afirma Leite, revela “que a sociedade propõe a superação, pela consciência da realidade existencial, das limitações materiais e instrumentais, harmonizando o homem com as práticas sociais suficientes” (LEITE, 1984, p. 42 *apud* OLIVEIRA, 2003, p. 27)

Assim, é possível afirmar que a educação desenvolvida no terreiro representa um campo de conexão com a ancestralidade africana, sendo este um espaço de autoconhecimento e empoderamento singular e coletivo. Pisar e viver no solo sagrado do terreiro é, acima de tudo, manter vivos a potência, a vida e todo o *àsé* estabelecido assentado neste lugar.

4.1 ESPAÇOS EDUCATIVOS NA COMUNIDADE TRADICIONAL TERREIRO DE CANDOMBLÉ *ILÊ ÀSÉ ÔNI ÓFÉLÉLÉ*

O terreiro, como importante local de aprendizagem, é estruturado a partir de espaços sagrados que, por si só, são territórios educativos. Desde a porta do terreiro até a porta dos fundos há valiosos ensinamentos, tudo é significativo e deve-se respeito e responsabilidade ao percorrer esse local. Na entrada, encontra-se a casa de *Èsù*, que conecta com a ancestralidade todas e todos que adentram o território; ao mesmo tempo, cuida do terreiro como um todo. É

para *Èsù* que precisamos pedir as primeiras licenças, pois ele é o guardião da casa, aquele que nos recebe e que permite, ou não, que sigamos naquele espaço. Os quartos das e dos *òrìsàs* carregam histórias e fundamentos daquelas e daqueles que os ocupam: nestes espaços ocorre a aprendizagem sobre os fundamentos e sobre como reverenciar a ancestralidade. Este aprendizado começa a partir da opção em adentrar o solo sagrado do *egbé* por aquelas e aqueles que compõem a comunalidade.

O primeiro ensinamento que recebemos ao adentrar o *Ilê Àsé* diz respeito a mantermos uma postura correta, ou seja, nos referirmos com educação e gentileza a toda comunalidade, assim como utilizar trajes adequados; as mulheres sempre devem estar vestidas com saias e homens, com calças. Para estar no terreiro, é fundamental que alguns preceitos sejam seguidos, pois as regras não são apenas estabelecidas pelo zelador da casa, mas também por um conjunto de códigos éticos, estéticos e educativos que são milenares. Conforme Oliveira (2003, p. 38):

Se no plano cosmogônico há uma comunidade hierarquizada, na esfera secular há o controle social da religião em relação aos antepassados. Ou seja, as linhagens controlam o poder da hierarquia formada no seio das sociedades. As linhagens têm um critério muito bem definido para estabelecer as relações de poder, a saber: são os antepassados que legitimam a moral e os costumes que esta ou aquela sociedade assumem. Logo, as regras morais e os princípios éticos que norteiam as sociedades negro-africanas são artefatos dos antepassados.

A compreensão da comunalidade como organização sociocultural hierárquica a partir de valores civilizatórios africanos auxilia no entendimento do território educativo da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. Assim, os micro-espços sagrados são pilares de aprendizagens e reciprocidade entre *òrìsà* e *omòrìsà* e entre irmãs e irmãos de *àsé*. Considero, portanto, relevante apresentar nesta dissertação os espaços que compõem a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. Apresentarei plantas do terreiro, no qual é possível compreender a organização arquitetônica do terreiro, permitindo que se tenha melhor entendimento acerca do terreiro e seus espaços educativos.

No terreiro todos os espaços são educativos, espaços de interação, espaços para serem ocupados com alegria, espaços para se estar em silêncio, espaço para o descanso do Babalorixá. Alguns espaços merecem destaque em virtude de proporcionarem maiores trocas, e por conseguinte, espaços propícios para aprendizagem.

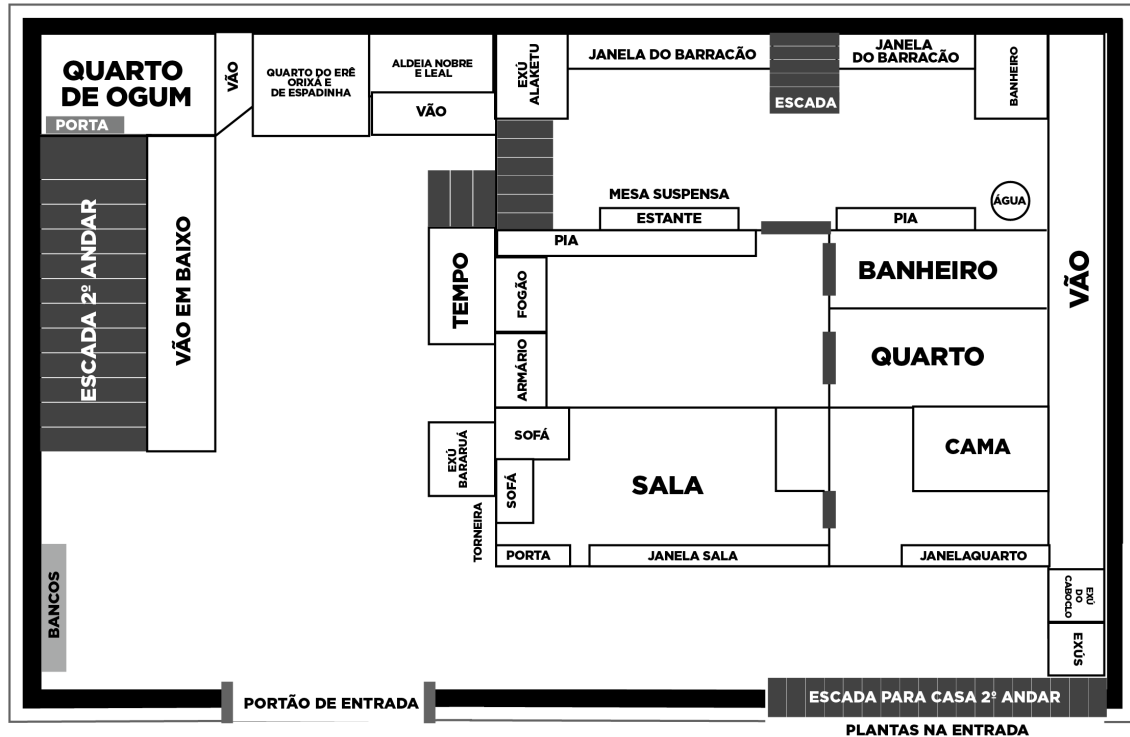


Figura 1 – Planta do Terreiro – Entrada

a) a entrada do terreiro

O primeiro espaço é o da entrada do terreiro, na qual nos familiarizarmos com a cosmologia do *egbé*. Antes de passarmos pela porta da casa, devemos “despachar” água, o que significa pedir licença para adentrar o *Ilê Àsé* e deixar do lado de fora todas as energias que não condizem com o espaço. Este é o primeiro aprendizado para todas e todos que frequentarão aquele território, pois um dos principais valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros é de que não se entra na casa de alguém sem pedir licença – *agô* – aos donos dela.

Em seguida, passamos por três casas de *Èsù* – dois *Èsù* dos caboclos e *Èsù Bararruá* – que têm a função de guardiões do *Ilê Àsé* e são responsáveis pela comunicação entre o *aiyê* e o *orún*. Desta forma, as casas ou assentamentos de *Èsù* sempre ficam posicionadas em lugares de entrada e de passagem, para que possam proteger esses espaços. À medida em que adentramos a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, cruzamos com espaços que são moradas, ou seja, locais representativos de alguns *òrìsàs*, onde ficam organizados os *ìgbás* das filhas e filhos do terreiro e onde se assentam os presentes e *ebós* para entidades que ali estão. Na entrada estão localizadas a árvore do *òrìsà* Tempo, o quarto da *erê òrìsà* Espadinha e no segundo andar está localizado o quarto do *òrìsà* Ogún.

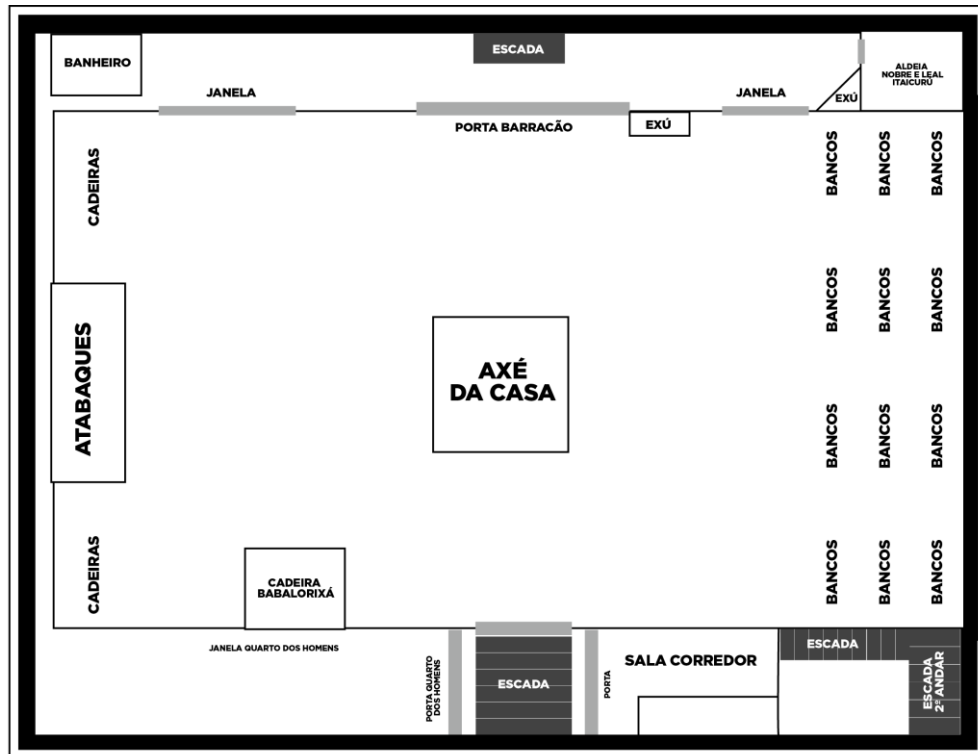


Figura 2 – Planta do Terreiro – Barracão

b) o Barracão

Local no qual as festas ocorrem, onde o *șirê* acontece e se canta e dança para a/o *òrìsà*. Este é um importante espaço no qual visitantes e convidadas/os acessam a beleza e a magia do candomblé nos momentos de celebração pública. É nele que as entidades se apresentam, dançam e se conectam ao toque dos atabaques. No Barracão ocorre a magia, as rezas, as imolações – *ebó ejé*²⁵ – e o processo de cura através dos sacudimentos realizados pelos caboclos da casa. Assim, o Barracão é o espaço em que se vive as primeiras manifestações ancestrais; neste território, o Babalorixá dialoga com sua comunalidade e com convidadas e convidados das festas. É o local de importante comunicação por ser o centro do *egbé*, onde está assentado o *àsé* da casa. Ademais, é o espaço onde a comunidade se reúne, após realizar as tarefas, para fazer as refeições, socializar, descansar e, literalmente, se nutrir de *àsé*.

²⁵ *Ebó Èjé*: “A matança, ou imolação, de bichos no candomblé não é uma coisa que ocorre à toa, nem é praticada por maldade. A matança tem como fundamento primordial ser uma troca de força, de vitalidade e regeneração. O sangue (*èjé*), na religião, é a representação da vida, o que produz o movimento. Os animais que serão imolados para os orixás são considerados especiais, porque são os emissários do homem para com as divindades. No momento do sacrifício animal ocorre a liberação de forças poderosas que dão grande significado ao ato, mas que também exigem dos sacerdotes muita precaução e habilidade para manejá-las. Por este motivo, é um ato que só deve ser presenciado por aqueles que estão preparados sacralmente. Esta condição ajuda na harmonização e promove um momento de troca e fortalecimento entre o *axé* da casa e os seus participantes. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p.110)

A partir dos diálogos entre o Babalorixá e a comunalidade que compreendi como o momento posterior ao *ajeun* é significativo. Este diálogo ocorria como uma forma de reorganizar o grupo e determinar ações para serem desenvolvidas antes e após a festa. Após a reunião de toda a comunalidade, organizada e alimentada, novamente era a ocasião em que o Babalorixá dialogava com suas filhas e filhos, apresentando reflexões acerca da celebração realizada no final de semana e contando diferentes processos vividos por ele ao longo dos anos de *candomblé*.

Cabe destacar que é neste local de reunião e celebração que muitos dos conhecimentos são transmitidos, sobretudo pelo Babalorixá. O Barracão é um espaço democrático, no qual o acesso a ele é realizado por clientes, *abians* e iniciados. A organização do espaço também apresenta os princípios de hierarquia estabelecidos pelo *candomblé*, deste modo, é no Barracão que compreendemos a maneira de nos portarmos naquele território, aprendemos que *abiãs* e *iyawô* comem sentados na esteira e não se sentam, de forma alguma, em cadeira. No Barracão, ainda, compreende-se que os locais e maneiras de socialização são diferentes entre *abiãs* e *iyawôs*, e *ogans* e *ekedis*, também se entende que existem posições e tarefas que somente o Babalorixá ocupará, como, por exemplo, se sentar na cadeira principal. Tal ato carrega fundamentos e representações de seus *òrìsàs*, a ordem para a realização das refeições, bem como a ordem para receber o *àsé*.

Por fim, o Barracão é o local no qual iniciamos as reverências ao *Ilê Àsé*, quando “salvamos” a casa, ou seja, toda a comunalidade faz reverências aos símbolos sagrados através de movimentos e ações que denotam respeito e reverência ao *àsé* da casa, aos atabaques, aos *òrìsàs* e todas as entidades que estão assentadas no terreiro. Mais uma vez é o pedido de licença para estar naquele território, visto que entramos na casa saudando seus donos e quem habita aquele território. A perspectiva de viver em um espaço que possui seus códigos, suas vestimentas, suas reverências e linguagens passa pelos aprendizados do Barracão: local plural e democrático de trocas e aprendizados a iniciadas/os e não-iniciadas/os.

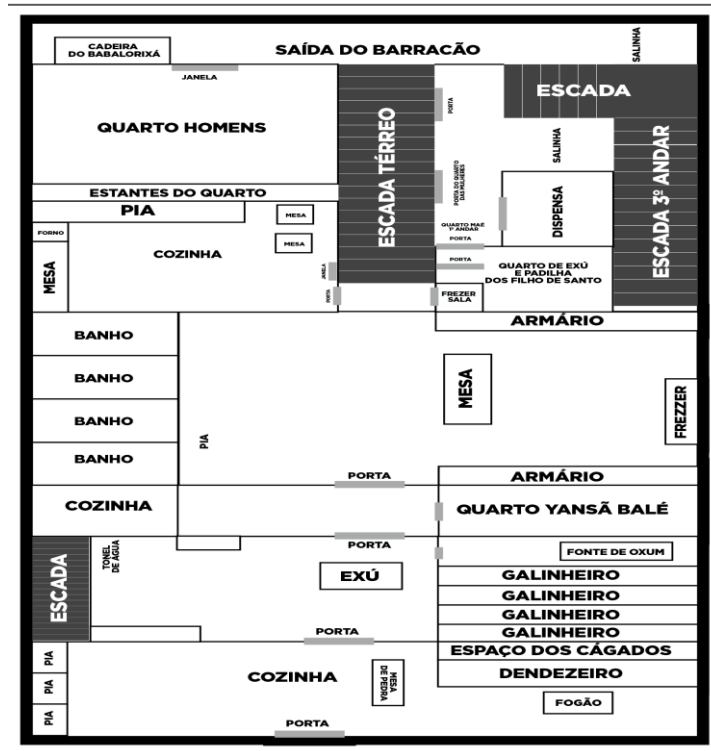


Figura 3 – Planta do Terreiro – Estrutura após o Barracão até a estrutura final do terreiro

c) a cozinha

O alimento, em uma comunidade tradicional de origem africana e afro-brasileira, tem muito valor e poder. No macrocosmo, é notável que a cozinha se configura como um espaço de acolhimento e de união entre as famílias; no microcosmo do terreiro, não é diferente. A cozinha também é um espaço acessível aos *abians* e iniciadas/os, independente do cargo ou do tempo de feitura. Na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* existem três cozinhas: a primeira fica na casa do Babalorixá, no qual ele é responsável em cozinhar a refeição que será servida nas festas. Esse é o espaço coordenado por ele e por uma filha que o auxilia nessa preparação.

É na cozinha da sua casa em que ficam guardados os recipientes para o preparo dos alimentos. A segunda cozinha, atualmente, é o espaço onde se guardam as panelas e se dispõem as comidas secas para serem, posteriormente, arriadas aos *òrìsàs* e entidades da casa. Já a terceira cozinha, localizada ao final do terreiro, é o local fundamental para a preparação do *àsé* da casa, dos alimentos do cotidiano da comunalidade e de preparação de alimentos para as festas da casa. Esta última é a mais importante no que tange aos princípios do candomblé, é

nela que a *Iyá Dagan*²⁶ prepara as comidas para os *òrìsàs* e onde ocorre toda a preparação dos alimentos após o *ebó ejé*. A tarefa consiste em despenar as galinhas e auxiliar na preparação das comidas dos *òrìsàs* e dos alimentos que posteriormente alimentarão toda a comunidade.

Durante o desenvolvimento destas tarefas, todas e todos envolvidos seguem dialogando. Este é o momento de maior troca, no qual as irmãs e os irmãos mais velhos e mais novos explicam as tarefas que serão desenvolvidas por cada pessoa, também podem explicar àquela e àquele que desejar informações sobre as comidas que serão preparadas e para quais *òrìsàs* serão destinadas.

A cozinha “do amor”, como carinhosamente é chamada por dois funcionários do terreiro, os *corujebós*²⁷ da casa, é o local no qual a troca de conhecimentos é extremamente valiosa. Este é o local de trocas efetivas entre *ogans*, *ekedis*, *iyawôs* e *abians*, pois estão todas e todos no mesmo plano, de pé e interagindo de maneira livre. Os diálogos não ficam restritos às questões de saberes e fazeres do *àsé*, mas também é o espaço de descontração de trocas de informações de vida, de diálogos leves e até mesmo lúdicos, no qual os conhecimentos de si e do outro se potencializam. A cozinha do amor pode ser classificada como um importante espaço, tanto para a ancestralidade, que receberá as comidas preparadas nesse território, como também receberá a alegria e amor que podem ser vivenciados naquele ambiente.

²⁶ *Iyá Dagan*: auxilia a que é a responsável pelo *padé* de *Èsú* e que também é auxiliada por ela. No caso da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Òni Ófélélé*, a *Iyadagan* também é a responsável pela comida de todos *òrìsàs*.

²⁷ Pessoas responsáveis por prepararem e despacharem os *ebós*. Esta palavra é empregada por algumas pessoas de maneira pejorativa, desvalorizando o trabalho daqueles que são responsáveis pela produção das comidas secas, da imolação dos animais e responsáveis por despachar os *ebós* nos espaços específicos de cada oferenda, como mato, rios, encruzilhadas etc.

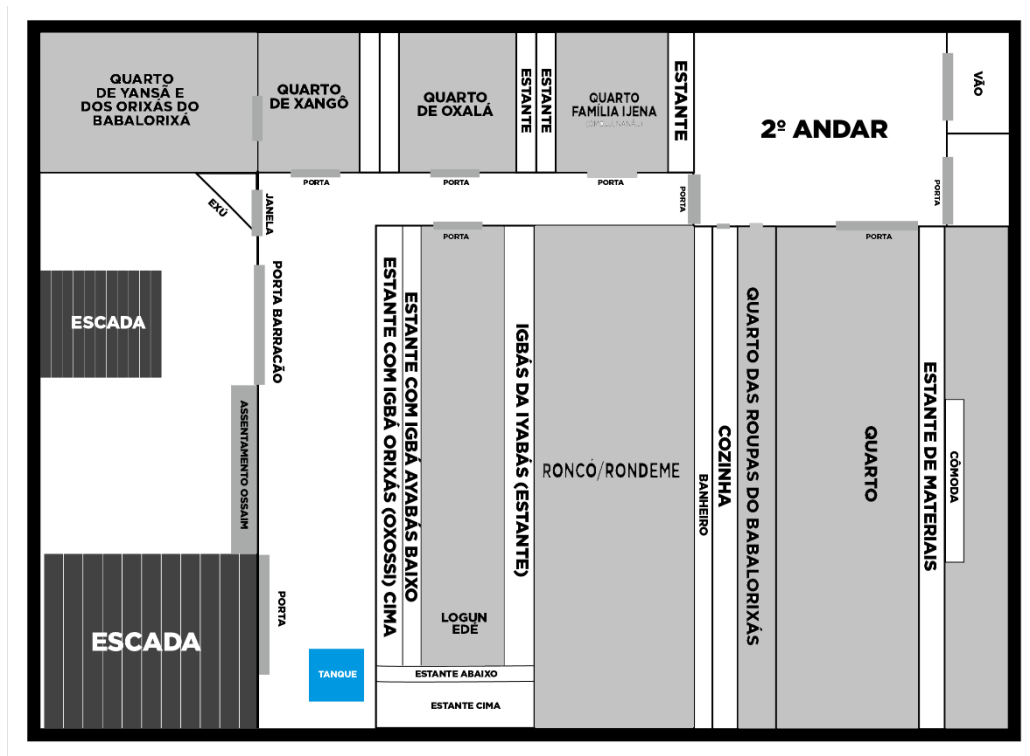


Figura 4 – Planta do Terreiro – Estrutura do 2º andar – Local em que estão localizados os quartos das/os òrìsàs e o roncó/rondenmi

d) O roncó/rondenmi

No processo de iniciação, outros aprendizados são adquiridos: trata-se de conhecimentos dos fundamentos e do modo de agir e viver o candomblé, que somente quem passar pelo processo de feitura conhecerá. Neste momento especial, o espaço de maior aprendizado é o *roncó/rondenmi*²⁸; nele, a/o iniciada/o permanecerá por, no mínimo, vinte e um dias. Esse é o espaço educativo mais importante para iniciadas/os, local em que se aprende a rezar, se fortalece o vínculo como filha/o, é onde se aprende a postura que um/a recém-iniciada/o deve ter. Conforme esta perspectiva, e nas trocas e entrevistas realizadas com o Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omólú*, é possível afirmar que este é o primeiro espaço de um grandioso aprendizado na vida do candomblé.

Durante o período no *rondenmi*, a/o iniciado é apresentada/o às atividades que poderá executar e conhece mais profundamente as danças e formas de saudação e de fortalecimento da sua, do seu òrìsà, bem como os segredos do candomblé possíveis de serem apropriados de

²⁸ O rondêmi (*rondenmi*) é um lugar sagrado e preparado para receber as pessoas que vão fazer a sua iniciação no candomblé. É o local do nascimento dos novos filhos do egbé e, por isso, chamado de “maternidade” ou “útero” da casa de candomblé. Lá são realizadas as grandes obrigações do Axé. E também chamado de ariaxé, pelos iorubás, e de roncó (*honcó*) ou *hùndeme*, pela nação fon, sendo este o mais usual. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2018, p. 103)

acordo com a gradação no *àsé*. Carneiro (1977, p. 96) destaca alguns momentos vivenciados pelas/os recém-iniciadas/os:

No interior da *camarinha*²⁹, as iniciadas devem passar dezessete dias, completando sua educação religiosa, em absoluto retiro espiritual. Não aparecem em público, nem podem sair, sob pretexto algum, do *candomblé*; observam proibições contra certos alimentos e contra relações sexuais; não podem falar com pessoas estranhas e, para se comunicarem as pessoas da casa, batem palmas (*paó*) e se valem da mímica, usando o mínimo possível de palavras. (As pessoas do *candomblé*, não incumbidas de lhes fazer o santo, pedem *karôke* três vezes, antes de lhes dirigir a palavra). As pretendentes dormem todas na *camarinha*, em geral sobre as mesmas esteiras. É comum trazerem um torso de pano à cabeça, para ocultar a falta de cabelos. É obrigatório trazerem, como sinal de sujeição, uma tornozeleira de guizos (*xaorô*). O conjunto das *iaôs* chama-se barco.

A vivência do *rondenmi* é única, e, com certeza, o espaço de maior aprendizado durante toda a vivência do *candomblé*. Por isso é necessário que cada iniciada/o se conecte ao máximo com seu *òrìsà*, pois neste momento de nascimento as ligações potentes são realizadas, os aprendizados são transmitidos com amorosidade e, principalmente, a comunalidade toda vibra com o nascimento de uma nova vida para o *àsé*. Após a iniciação, os espaços educativos de extrema importância serão os quartos dos *òrìsàs*, ou quarto de santo, como são chamados por algumas pessoas. Nesse espaço ficam guardados e protegidos os *igbás* das e dos *òrìsàs* dos membros da comunalidade e as *quartinhas*³⁰. Então, o processo educativo ocorre em conjunto com a/o *òrìsà* que foi celebrada/o no processo iniciático.

e) Espaços plurais de conhecimentos

Nos dias de festa – após a organização do terreiro, e principalmente nos momentos das obrigações, nas quais a comunalidade deve permanecer no *egbé* –, os espaços de aprendizagem e socialização se ampliam. Em virtude da separação de tarefas e, muitas vezes, da determinação de equipes para o desenvolvimento delas, ocorrem diferentes locais de trocas de conhecimentos. Por exemplo, a equipe responsável pela louça é constituída normalmente por *abians*, visto que, para a execução da tarefa, não é necessário um conhecimento específico sobre questões ligadas ao fazer do *àsé*. Por isso, este é o primeiro espaço de trocas e socialização maior no qual uma *abian* ocupa. Destaco, ainda, a questão relacionada a gênero,

²⁹ Camarinha possui o mesmo significado de *roncó* e *rondenmi*.

³⁰ “A *quartinha* é o recipiente que guarda o líquido primordial da vida, a água, elemento que apazigua as divindades e fertiliza e refresca a terra. É uma vasilha confeccionada em barro (ou porcelana), com o gargalo estreitado e um corpo bojudo, encontrada em três tamanhos: *quartinha*, *quartinhão* e *porrão*. É de grande utilidade nas casas de *candomblé*, e se transformou também num símbolo identificatório da religião. Possui um fundamento muito forte de ligação com os homens, demonstrado pelo seu formato e por ser feita do mesmo barro com o qual este foi modelado por Orixalá. Muito utilizada nos quartos dos *orixás*, acompanha os *igbás* e o *igbá orí*. Elemento poroso, o barro permite a transpiração e a evaporação, fazendo com que a *quartinha* seja continuamente reabastecida”. (KILEUY; OXAGUIÁ, 2009, p. 159)

pois a lavagem da louça fica restrita às mulheres; para os homens, fica a responsabilidade da lavagem das panelas, visto que é uma tarefa que exige mais força para que elas fiquem bem ariadas, como o Babalorixá gosta e exige.

Outra tarefa, em geral, executada por *abians* mulheres, e por mulheres com mais idade ou com problemas de saúde, é cortar temperos, legumes, verduras e frutas que serão utilizadas na preparação das refeições. Essas tarefas normalmente são desenvolvidas nas proximidades da cozinha do Babalorixá, no espaço entre a casa dele e o barracão, e na mesa entre a cozinha que guarda as panelas e a cozinha desativada, que está localizada em frente ao quarto da *òrìsà Yansã Balè*.

As interações a partir de conhecimentos e o diálogo entre mais velhas, mais novas e *abians* são importantes para que haja acolhimento destinado a quem chega e possibilidade de trocas de experiências entre mais as filhas mais velhas e as mais novas. Os momentos de produção de alimentos são essenciais para a construção de reciprocidade entre irmãs e irmãos, cuja ocasião permite o entendimento sobre dinâmicas do candomblé, como, por exemplo, não passar a faca diretamente na mão de outra pessoa. Segundo informações das irmãs e dos irmãos mais velhos, esta proibição ocorre porque, ao passar a faca – *obé* – para a mão de outra pessoa, a relação entre elas pode ser cortada. Não foi possível confirmar se esta informação está correta, mas é fato que, na comunalidade, ninguém passa um *obé* de mão em mão – o que pode não ser restrição de *òrìsà*, contudo os ensinamentos dos antepassados seguem orientando as ações de todas e todos que ali convivem.

Para os homens *abians*, os espaços de aprendizagens consistem, geralmente, na ida ao mato para pegar folhas, na limpeza do terreiro, na lavagem deste e dos animais. O *abian* lavará as panelas, retirará o lixo, carregará materiais pesados, tarefas que outras *abians* ou irmãs mais velhas não conseguirão fazer. Ele também estará sempre buscando auxiliar os *ogans* e *iyawôs* masculinos e desenvolverá tarefas que não necessitem de conhecimentos mais específicos sobre o candomblé. Os espaços educativos para *abians* masculinos e *iyawôs* recém-iniciados, geralmente, estão localizados na parte dos fundos do terreiro, onde ele sairá para buscar folhas, lavar as panelas, auxiliar os *ogans* na preparação dos *ebós* aos *òrìsàs*, entre outras tarefas que, de forma usual, são restritas ao gênero masculino.

de diálogos que não são pautados por questões ligadas aos aprendizados da cosmologia e valores do candomblé. Esta é uma questão apontada por muitas mulheres que foram entrevistadas e que alegaram desconfortos quanto às relações sociais do terreiro, mulheres estas que, por vezes, estiveram inseridas e protagonizaram estes conflitos. A sinalização desses conflitos e como isso reflete na comunalidade foi pauta em reuniões da família de *àsé*.

As questões relatadas acerca da convivência no quarto das mulheres podem ser ampliadas a todos os espaços. Contudo o quarto é um espaço onde há uma interação não mediada pelo Babalorixá, o que possibilita o surgimento de alianças, trocas e conflitos que são situações de convívio que ocorrem em diferentes locais, para além do microcosmo do terreiro. De acordo com Lima (2003, p. 270):

[...] as relações entre os irmãos de santo e de barco, e que não me animo a classificar como relações intrassubgrupais, não estão isentas de tensões e de atritos. O quadro que se tem visto descrito frequentemente os relatos etnográficos ou nas análises mais ambiciosas de alguns autores, é o candomblé como grupo homogêneo – que sem dúvida o é – e harmônico – o que, certamente, não acontece sempre. A harmonia e o equilíbrio são a finitude mesma de qualquer organização grupal, mas a tensão e o atrito formam a dialética deste equilíbrio. Os irmãos na família e, portanto, os irmãos na família de santo podem ser rivais e mesmo inimigos. Podem discordar em termos de um fácil entendimento posterior ou chegar as disputas mais sérias, de mais difícil acordo, ou que levem a um rompimento duradouro ou permanente.

Embora as relações sociais entre as mulheres no terreiro dialoguem com a reflexão de Lima (2003) acerca das tensões e atritos, estas questões também ocorrem entre homens e mulheres, mas em uma proporção significativamente menor. E conflitos entre os homens também acontecem. É importante ressaltar que em todos os núcleos familiares e de convívio haverá divergências de pensamentos e de posicionamentos. Deste modo, é fundamental ressaltar que, apesar das diferenças de ideias, na maioria das vezes, é possível que elas sejam transpostas em razão da necessidade de troca e união para o bem maior da comunidade.

Por fim, o quarto dos homens se organiza de maneira semelhante ao das mulheres no que tange ao princípio de ser um espaço de organização dos pertences, bem como um microterritório de descanso, diálogo e aprendizagens. Não aprofundarei as questões de gênero, mas resalto o quanto este elemento formativo e de convivência, na perspectiva do candomblé, se faz presente, uma vez que existem divisões sociais de trabalho e de atuações que perpassam tais nuances.

Estes são espaços onde ficam objetos sagrados de extrema importância para toda a comunalidade. Nestes espaços estão os *igbás* – assentamentos – dos *òrìsàs* do Babalorixá e de todas e todos filhas e filhos da casa, por isso configuram-se como o centro de conexão da comunalidade com suas entidades – ali as materializações dessa conexão estão dispostas. Nestes espaços são arriados *ebós* para as e os *òrìsàs*, e se constituem em um microterritório acessível somente com algumas premissas, como vestimentas específicas do candomblé e com o corpo limpo após o banho de *àgbo*³¹. Consoante Miriam Rabelo:

Nos quartos de santo, os assentamentos estão montados verticalmente, o quartinho alto e estreito segura a bacia com pratos e *ibá*. Em muitas casas, o quartinho é vestido com uma saia ou envolvido por um grande laço de pano que cobre toda a sua extensão. Confronta o adepto que entra no seu recinto privado como um corpo ereto e coberto. Está situado sobre uma bancada no centro mais imponente, o santo da *iyalorixá*³², que retém o olhar do visitante e depois o conduz para os lados, decifrando para ele arquitetura dos laços aí vigentes. De pé e vestidos, os assentamentos que habitam silenciosos os quartos dos santos impõem respeito. Os corpos que entram, encontram no quarto um espaço livre para deitarem em reverência, como o fazem iaôs na presença dos mais velhos. Filhos de orixá masculino deitam tocando a testa no chão, filhos de orixá feminino viram o corpo deitado de um lado para o outro. Então, com as mãos em concha batem o paó: sequência de palmas para louvar o orixá. Iaôs novos são logo afetados por este contato, seus corpos imediatamente tomados pelo santo. (RABELO, 2014, p. 205)

Cabe pontuar que a descrição da organização do quarto das e dos *òrìsàs* elaborada pela autora está é detalhada, pois apresenta os processos educativos que este espaço desenvolve. Destaco ainda que, além das vivências supracitadas, o quarto das e dos *òrìsàs* segue ensinando suas e seus filhos acerca da importância da conexão entre a/o *omòrìsà* e a/o regente de seu *orí*, uma vez que por meio desta ligação profunda ambas as partes serão fortalecidas e tornar-se-ão mais coesos e vivos um/uma na vida da outra/o. O reconhecimento da importância de cuidado com os *igbás*, através da limpeza dos assentamentos e quartinhos realizados no *ossé*³³, se fortalece com os conhecimentos das irmãs e dos irmãos mais velhos, que orientam os irmãos mais novos sobre como proceder na limpeza, sobre a organização do quarto, tudo baseado na senioridade do candomblé.

Sendo assim, o *egbé*, em sua totalidade, é um território de conhecimentos. No entanto, para entendermos os processos educativos a partir das vivências, é necessário ter em mente que

³¹ “O abô (*àgbo*, em iorubá) é uma infusão preparada com ervas sagradas e outros elementos que são utilizados nos rituais sagrados. É guardado em porrões de barro e muito usado nas iniciações, nas limpezas corporais, para ajudar na saúde, em forma de bebida etc.” (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 169)

³² No caso da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Òni Ófélélé*, está no centro do quarto da/o *òrìsà* do Babalorixá ou de um dos primeiros filhos da casa – o *Babá Ebé* –, como no quarto das *iyabás* em que o assentamento de *Logun Edé* está no centro do quarto.

³³ “É o ato de fazer limpeza. Esta limpeza engloba o banho que limpa o corpo do ser humano e a limpeza dos apetrechos da casa de candomblé, sendo, porém, mais utilizada para o ritual de lavagem dos *igbás* e dos elementos pertencentes aos orixás.” (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 169)

existem espaços neste microcosmo que potencializam as trocas de conhecimentos, os afetos, propiciam processos de reciprocidade e estabelecem, entre seus membros, o empoderamento sociocultural a partir da caminhada no *àsé*, isto é, quanto mais se vive o candomblé, mais se cresce, mais conhecimentos se adquire e mais poder se ganha. O *orí* bom reconhece a necessidade de conhecimento e, assim, valoriza os processos educativos de acordo com o espaço-tempo estabelecido pelo candomblé.

Logo, somente a partir do conhecimento e da troca dele que a comunalidade cresce. É a concepção vivida de família em plenitude e a compreensão de que há uma ligação que é ancestral, que necessita ser cuidada, valorizada e honrada, para que assim haja crescimento individual em consonância com o crescimento coletivo. E por meio deste entendimento é possível mergulhar nos conhecimentos e vivências dos membros do *egbé*, dançar com cada uma e cada um deles o *şirê* de saberes que estabeleceram; desta forma, é possível mergulhar nas vivências pessoais daquelas e daqueles que fazem da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* um espaço educativo ancestral, que propicia a reciprocidade e o empoderamento sociocultural há quase trinta anos.

4.1.1 “Quem não se abaixou para aprender, não pode se levantar para ensinar” – reciprocidade e processos educativos

“Quem não se abaixou para aprender, não pode se levantar para ensinar”. Esta frase é muito significativa para todos os membros do candomblé; e, muitas vezes, é proferida pelo Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolú* e por alguns mais velhos da comunalidade. Ela dialoga profundamente com os valores desenvolvidos no *àsé*, pois remete ao princípio da senioridade, referido por Lima (2003), e com a sábia estrutura educativa desenvolvida no terreiro. É preciso nascer, crescer, observar, experienciar para poder ensinar. Esta é a premissa basilar da organização do microcosmo que é a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*.

Na dinâmica do terreiro, ensinar e aprender são experiências vividas a partir do coletivo, são valores civilizatórios impetrados na organização familiar desenvolvida no microcosmo. A dimensão de coletividade e solidariedade é basilar para a circulação do *àsé*, e é a partir dela que se estabelecem e fortalecem a devoção ao *òrìsà* e entre irmãos e irmãs. De acordo com Roger Bastide:

Vem-nos a tentação de definir o candomblé como uma sociedade de auxílio mútuo onde cada filha-de-santo tem obrigações unicamente para com seu orixá mas não desempenha somente para si mesma e, sim também para as filhas que pertencem a

outras divindades, contando, naturalmente, com a reciprocidade do favor. Espera, com efeito, que também as outras se desempenhem de suas obrigações respectivas durante os outros dias da semana, para que os benefícios desses gestos, no quais toma parte, se derrame sobre o santuário [...] Do mesmo modo, a comunhão social repousa, em última análise, nesta diversidade das funções litúrgicas, cada filha-de-santo trabalhando para as outras, como as outras trabalham para ela. Resulta que nenhuma pode dispensar as companheiras. A solidariedade mística deriva da divisão do trabalho religioso. (BASTIDE, 1978, p.108-109 *apud* SANTOS, 2019, p. 43)

Assim, o entendimento da reciprocidade perpassa o processo de aprendizagem de acordo com o tempo vivido no terreiro e denota o respeito ao espaço-tempo no qual os ensinamentos são instituídos a partir das trocas e da reciprocidade entre os membros. A reciprocidade, aqui destacada, vai além do desejo de ensinar, mas, sim, se encontra na necessidade de estabelecimento de uma unidade entre os membros da comunalidade, possibilitando, deste modo, que o *àsé* circule e permaneça potente por gerações. Para Siqueira (2010, p. 75):

A forma pedagógica de passagem dessas lições e vivências de espiritualidade são o convívio, a atenção, a troca de pessoa a pessoa, de Mãe e Pais para filhos(as), por intermédio da comunicação oral, da escuta, da repetição, da prática, da incorporação dos princípios à vida cotidiana.

Contudo, as trocas de saberes nem sempre se efetivam de acordo com o que é esperado por aquelas/es que compõem a comunalidade. A reciprocidade e solidariedade entre a família de *àsé*, em alguns momentos, não é praticada de maneira efetiva. A falta de empatia e alteridade, em certas situações, foram pontuadas pelo Babalorixá Gilmar nas entrevistas realizadas antes e durante a pesquisa; e esse sentimento foi destacado por ele em diversos momentos nas reuniões com a comunalidade.

É preciso compreender as questões expressas na relação de ensino e aprendizagem, o que exige dos membros da comunidade de *àsé* uma participação ativa nas obrigações do terreiro e no cotidiano da comunalidade. A presença das filhas e filhos nas obrigações possibilita a aquisição de conhecimentos sobre *candomblé* que não são restritos ao cumprimento dos rituais iniciáticos, nem ao pagamento das obrigações, mas, sim, uma caminhada necessária ao crescimento no *àsé*. Para que se viva a liturgia do *candomblé*, é fundamental o estabelecimento de relações e trocas reais entre irmãs e irmãos, já que não se faz nada sozinho nesse espaço; sempre há uma necessidade do outro para que o *àsé* circule e se renove.

Neste sentido, o apoio entre irmãos, em obrigações e tarefas da comunalidade, é a troca primordial para que as liturgias ocorram. Um dos grandes legados que o *candomblé* deixa para seus membros é a necessidade de alteridade, reciprocidade nas relações, bem como a

importância de diálogos sinceros e respeitosos com o Babalorixá e todos os membros do *egbé*. Alguns elementos apresentados por Pai Gilmar na entrevista expressam seu entendimento de que a solidariedade na casa do candomblé “já não é como antigamente”. Ele relata que, no tempo em que era *iyawô*, e, atualmente, sempre esteve presente de maneira ativa no *egbé* no qual foi iniciado. E destacou, ainda, que a noção de respeito, solidariedade e compreensão das hierarquias nunca se transformaram em sua maneira de agir, mesmo após tornar-se Babalorixá. Santos (2019, p. 128) reflete sobre as questões elucidadas pelo Babalorixá Gilmar, possibilitando, desta forma, compreender como esta dinâmica social também é desenvolvida em outros *egbés*:

Há dois papéis muito bem definidos em um terreiro – da mãe de santo, o cuidado e atenção são tidos como naturais, espécie de “dever de ofício”, uma grande responsabilidade, sendo mesmo difícil de serem vistas como “pessoas” comuns (com seus dramas, necessidades, etc.); do lado do praticante há “obrigações” que se busca evitar, tendo um sentimento hierárquico formal, que gera um respeito formal, que não possui a mesma compulsoriedade que existe para as mães de santo. Existe uma relação um pouco desequilibrada, assimétrica, em que os deveres das mães de santo são maiores do que os dos praticantes, sendo seus cuidados em relação aos filhos muito maior do que a reciprocidade que os últimos têm diante delas e dos trabalhos necessários no terreiro.

A dimensão de cuidado e cooperação com o zelador do *Ilê Àsé* é sinalizada sistematicamente pelo próprio Babalorixá, que afirma que, em alguns momentos, o esgotamento físico e psíquico nem sempre é acolhido por todos os membros da comunalidade. A perspectiva de respeito e reciprocidade deve se estender-se a todas e todos que compõem a família do *àsé*, pois a ligação entre uma comunidade tradicional se expressa na percepção de que eu sou, porque nós somos. Este é um dos maiores valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros.

Outro relato do Babalorixá Gilmar demonstra um momento de esgotamento psíquico, no qual ele verbaliza, de maneira enfática, seu sentimento no momento da entrevista:

Estou cansado de ser pai-de-santo, há muita decepção, muita demanda, pouco retorno. Não são todos os filhos, mas tem muitos que não têm um cuidado comigo. Antes de se preocuparem comigo e me valorizarem, valorizem as minhas entidades, principalmente o meu caboclo, pois foi ele que construiu tudo isso aqui, não foi Yansã, não foi nem Omolu, nem Oxaguiã, foi Itaicuru que me deu tudo o que eu tenho.

Esta fala denota a importância do fortalecimento e da reciprocidade entre a comunalidade. É preciso que todas e todos estejam bem para que haja um equilíbrio cósmico no *Ilê Àsé*. O cuidado não pode ser individual, nem mesmo dialógico entre entidades e seus filhos. É importante compreender quais os princípios norteiam a vida no terreiro, pois é um microcosmo ancestral pautado por princípios de solidariedade e respeito por todas e todos e

por tudo que constitui o *aiyê*. As questões referentes ao cotidiano do terreiro e das relações sociais são destacadas pelo Babalorixá como processos que estão ligados a posicionamentos de vida e da relação dos indivíduos no macrocosmo, e afirma que:

As pessoas seguem sendo quem são no espaço do terreiro. Não há mudanças de atitudes por estarem em um espaço sagrado. Cada um traz para esse local seus conhecimentos, sua personalidade, sua ética, que se expressam na maneira com que se relacionam com as entidades e com as pessoas do terreiro.

Esta realidade, apresentada por Pai Gilmar, compreende dimensões de relações que têm sido discutidas acerca de comportamentos individualistas na contemporaneidade e que desaguam nesse microcosmo, sem transformações, ou seja, o que se é no macrocosmo reflete no comportamento no *egbé*. Lima (2003) discorre sobre dimensão social das relações de grupo e como elas se configuram atualmente e aponta que o quadro apresentado pelo Babalorixá Gilmar não é um caso isolado. Além disso, cita a análise de Mills (1970), que destaca o clima de conflitos inerente aos grupos:

Uma das condições de vida é que nenhum grupo tem recursos suficientes para atender a todas as necessidades internas e todas as exigências externas. Especificamente, existe escassez de liberdade, posição, recursos. Para organizar-se, um grupo precisa coordenar uma parte com outra e, ao fazê-lo, precisa limitar a liberdade de algumas partes. Na medida em que as pessoas valorizam a liberdade, existe inevitável conflito em sua latitude, bem como quanto às exigências que devem para conformismo e coordenação. (MILLS, 1970, p. 32 *apud* LIMA, 2003, p. 170-171)

A análise apresentada por Mills coaduna com os relatos do Babalorixá Gilmar e expressa que as relações sociais no terreiro se configuram de maneiras semelhantes. Desta forma, é compreensível que as relações e os conflitos atravessam os outros processos da comunalidade, como as questões ligadas às aprendizagens, às relações de reciprocidade e com a ancestralidade deificada no *Ilê Àsé*. Lima (2003, p. 171) também demonstra que “esse quadro se configura nos candomblés, sobretudo no relacionamento dos chefes de terreiro com seus filhos.”

Ainda durante a entrevista, o Babalorixá Gilmar e eu refletimos sobre o candomblé como uma afrologia na qual estão inscritos valores de convívio e respeito para que o processo educativo se estabeleça. Porém, para isso, é necessário que a comunalidade cumpra alguns fundamentos inerentes à experiência social desenvolvida por esse culto afro-brasileiro, que é a troca afetiva, ou seja, a reciprocidade entre seus membros. Segundo Oliveira (2003, p. 47):

[...] na cultura negra, “a troca não é dominada pela acumulação linear de um resto (o resto de uma diferença), porque é sempre *simbólica* e, portanto, *reversível*: a obrigação (de dar) e a reciprocidade (receber e restituir) são as regras básicas. É o grupo (concreto) e não o valor (abstrato) que detém as regras das trocas” (SODRÉ, 1988, p. 127). As trocas simbólicas no seio do grupo concreto dão-se sob a lógica da

ancestralidade, respeitando o segredo, a luta e a regra – elementos constituintes da dinâmica civilizatória dos afrodescendentes.

Com isto, um dos importantes ensinamentos que o candomblé desenvolve transcende as dimensões baseadas nos mitos e ritos, e expressa a importância da valorização da comunidade, da circularidade, da possibilidade de celebração, da alegria na união com a ancestralidade. Os ensinamentos estabelecidos pelo candomblé se evidenciam no corpo, na alma, nas relações, na linguagem, na *psique*, na forma de estar no mundo. O encanto do candomblé está na reciprocidade e na afrologia, que somente são vividas no terreiro, é o retorno ao lar ancestral, mesmo que por um breve período.

Dessa forma, é possível compreender que a reciprocidade e os processos educativos estão imbricados nas vivências do candomblé; e para que ocorra um ensino-aprendizagem efetivo, é necessário que cada membro da comunalidade esteja aberto ao outro. Trata-se, portanto, de uma relação dialógica alicerçada pela dimensão da alteridade, baseada nos valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros. Esta é a pedagogia ancestral desenvolvida pelo candomblé, e é por meio dela que se aprende e se ensina. Enfim, é fundamental compreender o que se vive, para, assim, valorizar a jornada no candomblé, afinal “quem não se baixou para aprender, jamais poderá se levantar para ensinar”.

4.1.2 Poder para o Povo Preto - Empoderamento sociocultural e resistência

A compreensão do que vivemos na atualidade aponta para a necessidade do debate étnico-racial, cuja temática, no último período, tem ocupado muito mais espaço na conjuntura mundial, principalmente a partir do ano de 2020, durante o início da pandemia causada pelo Coronavírus. O homicídio doloso de George Floyd, cometido pelo policial norte-americano Derek Chauvi, auxiliado por seus colegas Alexander Kueng, Thomas Lane e Tou Thao, ganhou destaque, pois foi filmado e divulgado em todas as redes de comunicação. Este assassinato evidenciou o racismo institucional alicerçado durante séculos por políticas racistas de segurança pública nos Estados Unidos da América.

A frase “*I can't breathe!*” – “eu não consigo respirar!” – fez com que nós também não conseguíssemos respirar com a veiculação de imagens que traduziam séculos de genocídio do povo negro. A comunidade afro-norte-americana e internacional mobilizou-se na luta pela condenação dos assassinos de George Floyd, saindo às ruas, denunciando o racismo estrutural das sociedades capitalistas e explicitando *#blacklivesmatter*, *#vidasnegrasimportam* e

*#paremdenosmatar!*³⁴. O movimento *Black Lives Matter* iniciou com a publicação, em uma rede social, de um texto crítico intitulado “Carta de amor para as pessoas negras”, pela ativista norte-americana Alicia Garza, no ano de 2013. Esta publicação ocorreu após a divulgação do assassinato a tiros do afro-norte-americano Trayvon Martin, pelo vigilante comunitário George Zimmerman. Após a leitura da notícia, a amiga do jovem, Patrícia Cullors, passou a divulgar a *hashtag blacklivesmatter* em todas as publicações sobre o caso. Uma semana depois, a também ativista norte-americana Opal Tometi juntou-se ao debate e à divulgação desta *hashtag*, juntas elas evidenciaram o debate sobre o extermínio da população negra norte-americana. A grande repercussão das manifestações pela vida das pessoas negras fez com que diferentes figuras públicas se manifestassem pelo fim do genocídio negro, “subindo” a *hashtag #blacklivesmatter* nas redes sociais e, com isto, popularizando o debate sobre o homicídio de Trayvon Martin, notabilizando o movimento de luta afro-norte-americana contra o genocídio dos negros no país³⁵.

Afirmando a importância da continuidade de ações que questionem as inúmeras violências enfrentadas pelo povo negro, bell hooks (2019) historiciza e destaca o surgimento e luta do movimento negro norte-americano e referencia a necessidade de integração de negras e negros na luta contra o racismo e o genocídio do povo negro. Segundo ela:

A cultura negra de resistência que surgiu no contexto do apartheid e da segregação foi um dos poucos lugares que abriu espaço para o tipo de descolonização que torna possível o amor pela negritude. A integração racial, em um contexto social em que os sistemas da supremacia branca estão intactos, solapa os espaços marginais de resistência ao divulgar a premissa de que a igualdade social pode ser obtida sem mudanças de atitude culturais em relação à negritude e às pessoas. (hooks, 2019, p. 38)

O movimento *Black Lives Matter* também existe no Brasil; nomeado como *Vidas Negras Importam*, este realiza atos e debates sobre o genocídio da população negra no país, desenvolve ações para reflexão acerca do tema, marchas contra a violência e propõe políticas de enfrentamento ao racismo estrutural do Estado. O Brasil é um dos países que mais mata pessoas negras no mundo: vivemos em guerra civil há mais de quinhentos anos, e, com a legitimação do Estado, que não implementa políticas públicas que possibilitem que a população afrodescendente não morra mais por atos de violência. O Movimento Negro, há

³⁴ *Hashtags* levantadas durante o movimento de luta contra o genocídio que foi compartilhada por milhões de ativistas contra o genocídio negro em todo o mundo. Essas *hashtags* ainda são utilizadas como uma marca importante no combate ao racismo.

³⁵ Para a leitura na íntegra destes fatos, acessar: <<https://www.geledes.org.br/entenda-como-assassinato-de-jovem-negro-ha-10-anos-resultou-no-black-lives-matter/>> e <<https://www.ufes.br/conteudo/estudo-aponta-black-lives-matter-internacionalizou-debate-da-violencia-contra-negros>> Acesso em: 30 abr. 2022.

décadas, desenvolve ações que propiciam o empoderamento da população africana em diáspora de maneira militante e organizada. Ao longo desse período, também vem apontando e cobrando soluções, por parte do Estado, para que se desenvolvam ações públicas que transformem e melhorem estruturalmente a vida da população afro-brasileira.

O Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), no ano de 2021, publicou, no Atlas da Violência, dados que apresentam uma queda no número de homicídios no Brasil. No entanto destaca que a mudança na taxa de homicídio não condiz com a realidade, em virtude da deterioração dos processos de análise de dados desenvolvidos a partir do ano de 2018. Cerqueira (2021) salienta alguns elementos para reflexão acerca da diminuição do número de homicídios, mesmo com a política intensiva de armamento instaurada pelo governo do presidente Jair Messias Bolsonaro.

A primeira questão diz respeito à política permissiva em relação às armas de fogo e à munição patrocinada pelo Governo Federal a partir de 2019. Ao facilitar o acesso a tais armas, a nova regulação pode favorecer a ocorrência de crimes interpessoais e passionais, além de facilitar o acesso das mesmas a criminosos contumazes (traficantes, assaltantes, milicianos, entre outros) – tendo em vista a comprovada ligação entre os mercados legal e ilegal de armas – e impossibilitar o rastreamento de munições encontradas nos locais dos crimes. Trata-se de uma política cujos efeitos perdurarão por décadas, período em que essas armas permanecerão em condições de uso e continuarão em circulação. (CERQUEIRA, 2021, p. 14)

No que tange especificamente à população negra, os dados do IPEA revelam o que os movimentos sociais negros têm destacado há décadas, os corpos negros são os primeiros a serem dizimados pela violência:

A intensa concentração de um viés racial entre as mortes violentas ocorridas no Brasil não constituiu uma novidade ou mesmo um fenômeno recente. Pelo menos desde a década de 1980, quando as taxas de homicídios começam a crescer no país, vê-se também crescer os homicídios entre a população negra, especialmente na sua parcela mais jovem. Embora o caráter racial da violência letal tenha demorado a ter presença constante nos estudos mais gerais da violência²², as organizações que compõem o movimento negro há décadas tematizam essa questão, nomeando-as de diferentes modos, conforme apontado por Ramos (2021): discriminação racial (1978-1988), violência racial (1989-2006) e genocídio negro (2007-2018). Nesse sentido, a desigualdade racial se perpetua nos indicadores sociais da violência ao longo do tempo e parece não dar sinais de melhora, mesmo quando os números mais gerais apresentam queda. Os números deste Atlas, mais uma vez, comprovam essa realidade. (CERQUEIRA, 2021, p. 49)

O processo de genocídio da população negra é alarmante, visto que é sistemático e secular, e segue sendo perpetuado pelo racismo estrutural. É importante o conhecimento desses dados para que o conjunto da sociedade brasileira compreenda a necessidade de reivindicar que *#vidasnegrasimportam*.

Em 2019, os negros (soma dos pretos e pardos da classificação do IBGE) representaram 77% das vítimas de homicídios, com uma taxa de homicídios por 100 mil habitantes de 29,2. Comparativamente, entre os não negros (soma dos amarelos,

brancos e indígenas) a taxa foi de 11,2 para cada 100 mil, o que significa que a chance de um negro ser assassinado é 2,6 vezes superior àquela de uma pessoa não negra. Em outras palavras, no último ano, a taxa de violência letal contra pessoas negras foi 162% maior que entre não negras. Da mesma forma, as mulheres negras representaram 66,0% do total de mulheres assassinadas no Brasil, com uma taxa de mortalidade por 100 mil habitantes de 4,1, em comparação a taxa de 2,5 para mulheres não negras. (CERQUEIRA, 2021, p. 49)

Os dados apresentados pelo Atlas da Violência – 2021, e as denúncias atuais acerca do racismo estrutural da sociedade brasileira e mundial, demonstram que a organização social da população negra é necessária para que o povo africano em diáspora se mantenha vivo. O estabelecimento de redes de proteção e políticas públicas de garantia à existência são necessárias para que a população negra possa sobreviver. A população africana em diáspora é símbolo de resistência há mais de cinco séculos. Para isso, políticas públicas precisam ser discutidas e implementadas, com urgência, para seja garantido o cumprimento dos princípios fundamentais da dignidade da pessoa humana para a população afrodescendente.

A Constituição Federal de 1988 estabelece, em seu artigo primeiro, inciso terceiro, o princípio fundamental à dignidade da pessoa humana, no qual todos indivíduos têm as mesmas garantias de direitos, independentemente de sua etnia/raça/cor, idade, gênero, religião etc. Esses princípios fundamentais são inerentes a todos seres humanos. Para Andrade (2018, p. 2-3).

Um indivíduo, pelo só fato de integrar o gênero humano, já é detentor de dignidade. Esta é qualidade ou atributo inerente a todos os homens, decorrente da própria condição humana, que o torna credor de igual consideração e respeito por parte de seus semelhantes.

Constitui a dignidade um valor universal, não obstante as diversidades sócio-culturais dos povos. A despeito de todas as suas diferenças físicas, intelectuais, psicológicas, as pessoas são detentoras de igual dignidade. Embora diferentes em sua individualidade, apresentam, pela sua humana condição, as mesmas necessidades e faculdades vitais.

Cabe salientar que os princípios fundamentais da dignidade da pessoa humana expressos na constituição ainda necessitam ser efetivados na maneira com que a população afrodescendente é reconhecida no Brasil. É fundamental que a igualdade seja vivenciada em sua plenitude por essa população e a legitimação da sua humanidade seja, sim, valorizada. Frantz Fanon reitera essa necessidade de direito à humanidade, segundo ele:

[...] a realidade humana em si-para-si só consegue realizar na luta e pelo risco que envolve. Este risco significa que ultrapasso a vida em direção a um bem supremo que é a transformação da certeza subjetiva, que tenho do meu próprio valor, em verdade objetiva universalmente válida. (FANON, 2008, p. 181)

A humanidade do povo africano em diáspora precisa ser garantida e, com isso, os valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros se configuram como diretrizes para efetivação

do respeito à dignidade da pessoa humana, assim como de tudo que se existe no planeta – *aiyê*. Nesse sentido, é possível afirmar que estes valores são relevantes para o desenvolvimento de uma sociedade justa e igualitária, na qual viver com dignidade se configura em elemento essencial desses valores. O continente africano sempre teve muito a ensinar ao mundo. Quando africanas(os) foram sequestrados de suas terras, tal dimensão não foi apagada.

Mesmo com a presença de todos os mecanismos de desumanização estabelecidos pela violência da escravização, a resistência desenvolvida pelo africano em diáspora conseguiu burlar, de diferentes formas, o apagamento completo de sua cultura, religiosidade, saberes, linguagens, que se mantiveram vivas na memória de seus descendentes e seguem até os dias atuais sendo estruturantes da organização social do povo negro. Luz (2013, p. 31) destaca que “O legado dos valores africanos, que permitiu uma continuidade transatlântica, está consubstanciado nas instituições religiosas”. Esta afirmação auxilia no entendimento da importância das religiões de matriz africanas como egiptas de resistência dos afro-brasileiros, que se organizaram em torno de sua religiosidade para seguir existindo. A cosmologia africana não separa religião da existência do ser, não estabelece classificações sociais como apartadas das manifestações religiosas. A religiosidade, para o povo africano, é inerente à existência humana.

Outrossim, o *candomblé* configura-se como um importante mecanismo de empoderamento sociocultural ao apresentar valores africanos e afro-brasileiros como elementos positivos das cosmologias africana e afro-brasileira. Ademais, destaca a história e a memória dos povos *nagô-yorubá* e faz referência à ancestralidade de seus membros a partir de seres poderosos e representativos daquela estrutura sociocultural. Desta forma, a experiência do *àsê* incide na autoestima e no empoderamento sociocultural da população negra.

O conhecimento de referências ancestrais e a relação dialógica entre *òrìsàs* e *omòrìsàs* estabelecem um processo de poder e de compreensão de sua importância social. Nesse sentido, Luz (2013, p. 80) afirma que: “Para o negro, o ser humano e os outros seres que constituem o universo possuem uma dimensão sagrada, pois possuem elementos e substâncias concretizadas das forças cósmicas sobrenaturais que regem o universo.”

Por conseguinte, é a partir do reconhecimento da potência das existências e a valorização das identidades que negras e negros da Comunidade Tradicional Terreiro de *Candomblé Ilê Àsé Ôni Ófélélé* reiteram seus valores enquanto seres potentes; compreendendo, desta maneira, que a dinâmica social da sociedade capitalista e as construções seculares do racismo e do genocídio negro devem ser combatidas, tanto em ações de enfrentamento

ostensivo às violências, quanto em processos que fortaleçam sua compreensão de mundo e do valor das sociedades africana e afro-brasileira para a manutenção da vida negra.

Vidas Negras Importam!

5 *SIRÊ* DE SABERES: O CANDOMBLÉ COMO ESPAÇO EDUCATIVO

*Vou aprender a ler pra ensinar meus camaradas!*³⁶

Os terreiros de candomblé são importantes égides da memória africana no Brasil. Seus conhecimentos, sua organização sociocultural por meio de mitos e ritos, são transmitidos àquelas/es que se identificam com sua cosmovisão. O candomblé vai para além de uma “manifestação religiosa”, trata-se de fazeres e saberes que carregam em seu processo os valores e o respeito aos ancestrais, se percebendo enquanto parte da natureza. Para o povo iorubá, o candomblé media a relação das Divindades Supremas, estabelecidas no *Orún*, em diálogo com os seres humanos, estabelecidos no *Aiyê*.

De acordo com Siqueira (2010, p. 42), “os Terreiros são Centros de Estudos, de descoberta, aprofundamento e valorização do saber, logo são espaços de aprendizagem que oferecem evidências que podem ser estudadas em processos de construção social de conhecimento”. Enquanto espaços educativos singulares, os terreiros constituem-se a partir do reconhecimento e a valorização da cosmologia africana e seus valores ancestrais; bem como seus fazeres e vivências desenvolvidas, principalmente, por meio do respeito à memória e à oralidade nessa construção, reconstrução e legitimação de saberes. Neste sentido, a mesma autora corrobora com esta teoria: “Nos Terreiros revivem-se lições básicas que nos foram transmitidas pelas Tradicionais Civilizações Africanas. Neles há uma organização social estruturada sob as bases das organizações africanas tradicionais, inspiradas em mitos revividos em rituais.” (ibidem)

Portanto a afrologia vivenciada nos terreiros denota uma valorização da memória, das relações sociais e familiares, afinal ela está pautada por laços espirituais e culturais que são transmitidos de maneira secular, ou até mesmo milenar, uma vez que: “O núcleo fundamental do Terreiro é a Família de Santo. É assim que a família africana se organiza internamente e se apresenta socialmente na sua comunidade, que representa um núcleo de construção interna e social das pessoas.” (SIQUEIRA, 2010, p. 42)

A educação nos terreiros ocorre desde o primeiro momento em que se adentra estes territórios. Com a incorporação à família do *àsé*, o processo educativo se intensifica; ganha outras nuances quando ocorre a iniciação e se torna muito mais singular ao longo do tempo, exigindo sempre o respeito às hierarquias e tempos estabelecidos por aquela comunalidade. A incorporação à família de santo, ou de *àsé*, se desenvolve, geralmente, de maneira voluntária,

³⁶ Trecho da música “Yayá Massemba”, de autoria de Roberto Mendes e Capinam, interpretada por Maria Bethânia.

mas é uma associação que também demanda comprometimento de seus membros. Segundo Lima (2003, p. 64):

A filiação nos grupos de candomblé é, a rigor, voluntária, mas nem por isso deixa de obedecer aos padrões mais ou menos institucionalizados das formas de apelo que determinam a decisão das pessoas de ingressarem formalmente num terreiro de candomblé, através de ritos e de iniciação. Essas formas de chamamento religioso se enquadram no universo mental das classes e estratos de classes de que provém a maioria dos adeptos do candomblé, e são, geralmente interpretações de sinais que emergem dos sistemas simbólicos culturalmente postulados.

Os saberes ancestrais, e mesmo os saberes e valores civilizatórios afro-brasileiros, se destacam na afrologia desenvolvida no terreiro a partir de uma afrocentricidade de conhecimentos. A oralidade é a principal maneira de transmissão dos ensinamentos assim, a entoação dos cantos aos orixás, as rezas, as comunicações em yorubá, tudo o que é falado tem importância. A dimensão de que as palavras proferidas têm poder transmite ao povo de matriz africana um cuidado com o que comunica ao Cosmos. E é o entendimento da força da palavra, e como ela é proferida, que se considera a dimensão do *àsé* que ela propaga. As palavras podem ser elementos de encantamentos, de cura, de despertar e de uma energia potencializadora de *àsé*, mas também pode ser um catalisador de má sorte, ou seja, o cuidado com o que se comunica é essencial para uma vida próspera. Oliveira (2003, p. 21) contribui com essa reflexão destacando que:

Deve-se lembrar, entretanto, que a palavra, uma vez proferida, é uma energia nem sempre controlável e interfere na existência. Daí a necessidade de quem as pronuncia deter conhecimentos necessários para que faça um bom uso da energia-palavra, posto que ela é capaz de engendrar coisas, tanto construtivas, quanto destrutivas. Tal é o seu poder que se for mal utilizada, pode, inclusive, voltar-se contra seu proferidor.

Deste modo, a considerar a importância da palavra para a população que segue a cosmologia do candomblé e que desenvolve uma afrologia dos saberes, a fala, como a escuta cuidadosa e afetiva, torna-se elemento essencial para que o *àsé* seja transmitido. Falar pouco e observar mais, bem como escutar os mais velhos é pressuposto para a compreensão dos segredos da religião. Vivenciar o terreiro, silenciar, por vezes, e observar os movimentos cotidianos do fazer do terreiro propicia a quem vivencia o candomblé o crescimento espiritual individual e da ancestralidade que vive em cada um. A vivência do terreiro ensina a sentir a ancestralidade viva, da magia e encantamento das palavras, potencializada como importante componente disseminador de *àsé*.

O candomblé, como religião iniciática, coloca seus partícipes em uma condição de aprendizes. Desenvolve, em todos os membros do *egbé*, a percepção de que o tempo do

aprendizado é único. De acordo com os preceitos do candomblé, cada membro da comunalidade aprende de acordo com seu tempo de vivência e merecimento no terreiro. Os ensinamentos dos mais velhos, a partir de ações e das palavras educativas, nutrem de *àsé* aquela e aquele que aprende com amor e sabedoria. Contribuindo com a percepção do poder da oralidade nos terreiros de candomblé para a cosmogonia africana e afro-brasileira, Oliveira (2003, p. 41) destaca:

A palavra atua como criadora do universo, expressão da Força Vital, organizadora da esfera política, tanto em relação à comunidade quanto em relação às famílias. Ela gera e movimenta energia, o que demonstra seu poder de transformação. É constituinte de quaisquer atividades no tempo, seja ele sagrado ou profano. É a energia primordial para o transcorrer da vida.

Destarte, a palavra, e a potência que ela carrega para a produção de conhecimentos, é inerente à afrologia do terreiro; Silva (2004, p. 44) corrobora com essa ideia ao destacar aquilo que é comunicado através da oralidade tem muito poder, já que:

Na “lógica” das religiões afro-brasileiras, a palavra falada é considerada uma importante fonte de *axé* (força vital) e veículo do poder sagrado. Falar é um ato mágico que impregna por contaminação simbólica o sujeito da fala e seu ouvinte. Na transmissão do conhecimento litúrgico, o que dizer, quando, como e para quem são as instâncias determinadas pela hierarquia religiosa.

De acordo com o que é pontuado por Silva, cabe afirmar que a tradição oral desenvolvida no *egbé* carrega os valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros que são muito importantes para a manutenção dos conhecimentos do candomblé. Na perspectiva do candomblé como religiosidade de tradição oral, não é possível contar a história de uma comunidade tradicional sem realizar a escuta de seus membros. Apresentar as histórias de vida e os saberes desenvolvidos e partilhados pelos membros do *Ilê* é ressaltar que a memória daquela comunalidade é feita por todas aquelas e aqueles que dividem suas vidas. Estas partilhas ocorrem tanto nos aspectos espirituais, quanto nos processos educativos que receberam e propagam, isto é, a palavra cantada, dançada e celebrada é *àsé*.

Com isto, a palavra proferida por cada pessoa que compõe este estudo é considerada sagrada. E para apresentar a magia da palavra, valho-me do conceito de *şirê* para esta “roda”, ou seja, peço licença para apresentar as histórias de vida e as aprendizagens do processo educativo desenvolvido na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. Considerando que as vivências na comunalidade são fundações da magia e dos ensinamentos que o candomblé proporciona, para compreender os processos educativos referenciados por seus membros, utilizo a estrutura e concepção da importância do *şirê* para a comunalidade. Além disso, referencio sua afrologia, a fim de compreender os diálogos e trocas

estabelecidas nesse microcosmo e as registro na perspectiva da escrevivências, e destaco a importância das falas escutadas e assimiladas com afeto e cura.

Embora os conhecimentos transmitidos sejam referendados através da oralidade e das vivências dentro do terreiro, a escrita, há alguns anos, é um componente importante da manutenção do terreiro. E essa escrita não está associada aos segredos e aos aprendizados relativos à ancestralidade, mas, sim, diz respeito a um recurso importante, inclusive para a formalização do terreiro, por meio do registro de filhas e filhos-de-santo, das festas realizadas e da história e memória da comunalidade. Isto posto, cabe pontuar que, para apresentar as falas de cada irmã e irmão de *àsé*, utilizo a simbologia do *şirê*, que é o momento de abertura das celebrações aos orixás, ou seja, é a roda viva em comunhão com a ancestralidade, exaltada em um processo circular de canto, dança, respeito e humildade. Sendo assim, estabeleço uma analogia entre a magia do *şirê*, sua simbologia que educa e apresenta as características de cada orixá, isto é, o ponto de partida, após o *padê* de *Èsù*. É o momento em que o *Orún* se alegra e se prepara para receber todas as homenagens merecidas e para derramar sobre o *Aiyê* o *àsé* trocado.

O *şirê* é o momento em que a comunalidade canta e dança para todos os orixás, nele há uma sequência de saudação que dialoga com a cosmogonia do candomblé, levando em consideração a história de cada orixá e sua simbologia para a religiosidade. O *şirê* marca o momento em que os membros do *egbé* reverenciam os orixás, assim como reverenciam o *àsé* da casa – espaço sagrado que marca o local no qual foram depositados energias e elementos sagrados que fazem daquele território espaço sagrado e onde se pede a benção ao Babalorixá ou à Iyalorixá da casa. Posteriormente, é realizada uma reverência aos atabaques e aos mais velhos, bem como pede-se a benção a todas as irmãs e irmãos de *àsé*. Neste momento, também são reverenciadas todas as pessoas que fazem parte da religiosidade do candomblé.

Cada *òrìsà* tem sua ordem para ser celebrado; e esse momento marca a importância da dança e do canto no trabalho espiritual. Desta forma, se evidencia que o candomblé é uma tradição em que a oralidade e corpo são elementos de celebração, e cada movimento e canto refletem a dimensão de corpo, mente e espíritos unificados. Sendo assim, inicio esse *şirê* de saberes apresentando, por meio desta pesquisa, de que maneira a ancestralidade, a reciprocidade e empoderamento sociocultural se expressam na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*.

Peço licença a *Ogún* para abrir o *şirê*. Saúdo o grande guerreiro, o orixá que possui o poder de transformar o metal em ferramentas, modificar matérias, moldar o novo. *Ogún*, o senhor das tecnologias, o homem das várias guerras, das boas lutas e das inúmeras vitórias,

mais uma vez, peço licença para iniciar nosso *şirê* e com ele aprender. Com o legado de lutas e vitórias, dou início à dança das palavras de maneira dinâmica, forte e segura, como o guerreiro *Ogún* nos ensina. Corto, com sua espada, os medos; luto com os inimigos; fortaleço-me para escrever os conhecimentos e vivências que são tão preciosas para cada membro entrevistado e venço as batalhas honrando toda minha comunidade.

Com o *àsé*, a licença do grande guerreiro e o respeito a todas e todos aqueles que compõem a comunalidade e têm suas histórias na construção da Comunidade Tradicional terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, ressalto que este estudo etnográfico tem o intuito de festejar as tantas lutas e exaltação dos meus mais velhos e mais novos. Por isso, respeito o tempo e a hierarquia para iniciar o *şirê*.

5.1 ŞIRÊ DE OGÚN

Ogum cria a Terra

Olodumare resolveu criar o mundo.
 Seus filhos foram convocados para ajudar nessa tarefa,
 cada qual levou consigo o que era necessário:
 joias, dinheiro, tecidos...
 A Ogum coube levar uma espada e um saco de terra preta.
 Carregando essas coisas, Ogum saiu caminhando
 em direção ao lugar onde o mundo havia de ser criado.
 Quando se cansou, foi dormir no alto de uma palmeira.
 Apanhou algumas folhas de mariô para cobrir seu corpo
 e defender-se de insetos que o incomodavam.
 A chuva chegou e não parou mais.
 Ogum abriu o saco que trazia e, do alto da palmeira,
 espalhou a terra preta que havia nele.
 A terra espalhou-se, fazendo surgir uma lagoa.
 Do fundo da lagoa, da lama do fundo, apareceu Nanã.
 Ogum e Nanã saíram e criaram o mundo.
 Ogum construiu casas, fez plantações
 e todos ouviram falar do seu reino próspero.
 Um dia seus irmãos vieram conhecer seu reino
 e tentaram dividi-lo entre si.
 Aconselhado por Nanã,
 Ogum apanhou sua espada mágica
 e derrotou todo aquele que tentava usurpar o que era seu.
 (PRANDI, 2001, p. 108)

A partir deste *itan* sobre a Criação da Terra por *Ogún*, abro os caminhos para a reflexão acerca do questionário aplicado com minhas irmãs e irmãos-de-santo. Cabe pontuar que foram realizadas mais de quarenta entrevistas; há perguntas com informações quantitativas, em que foram apresentadas algumas opções de respostas. No entanto, na primeira análise, atentarei às questões abertas, as quais há muitos elementos para refletir sobre os aprendizados dentro do terreiro.

No início deste *șirê* de saberes, apresentarei algumas reflexões sobre os motivos pelos quais meus irmãos procuraram o candomblé e como conheceram a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, bem como seus processos educativos no *egbé*. O candomblé é um espaço no qual a vivência é fundamental para que o conhecimento seja desenvolvido. Trata-se de uma religião em que o conhecimento dos fundamentos (mitos e ritos) somente pode ser transmitido a partir da vivência no cotidiano do terreiro.

O espaço-tempo é o que condiciona as aprendizagens, é o que determina que os segredos possam ser transmitidos por meio da observação e da escuta dos mais velhos da comunalidade. Assim, a troca familiar é o que ensina cada participante da comunalidade que se integra a partir da experiência no cotidiano daquele espaço social. A comunalidade, ou grupo social, é o amalgamento de pessoas que possuem um objetivo em comum, que passa por levar adiante a religiosidade ancestral, muitas vezes, como forma de dar sequência ao que fora, anteriormente, desenvolvido por familiares já haviam cultuado os orixás

É importante ressaltar que compreendo a família do *àsé* – família-de-santo – como uma organização social desenvolvida por pequenos grupos que se unem em torno de uma afrologia de saberes e fazeres, a partir da filosofia e das cosmologias africana e afro-brasileira. Destarte, o candomblé representa o espaço de retorno ao princípio familiar de todas aquelas e aqueles que fazem parte da comunalidade. Nesse sentido, Lima (2003, p. 57) propõe uma definição na qual nos exemplifica o relacionamento de entre pares: “Do ponto de vista da organização social, o candomblé deve ser considerado como um grupo baseado na livre participação que, por sua vez, é significativamente influenciada pelo parentesco e pela origem tribal africana.”

De acordo com os relatos de muitas entrevistadas/os – no questionário, havia uma pergunta com o intuito de compreender o porquê da procura de cada um/ pelo candomblé –, o encontro com o candomblé ocorreu a partir de fatos inusitados, por vezes ligados a questões de doença, não por uma escolha pura e simplesmente casual; contudo, em geral, em virtude da necessidade em pertencer a este grupo com a perspectiva de dar seguimento ao cuidado dos orixás herdados por consanguinidade.

Em muitos diálogos com pessoas da comunalidade, e com pessoas de outros terreiros, ouvi que a aproximação com o candomblé foi pela dor, inclusive estas entrevistas apontaram à reflexão sobre o meu processo de proximidade com este, que, inicialmente, deu-se pela dor e pela necessidade de entender uma mediunidade que não estava desenvolvida. Outrossim, em uma das entrevistas realizadas com o Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolú*, questionei-o sobre o fato de as pessoas, geralmente, aderiam à religiosidade do candomblé somente pela dor e se alguém do nosso terreiro havia se iniciado a partir do sentimento de amor pela religiosidade.

Confesso que me surpreendi quando ele contou que muitas/os de suas/seus filhas/os se aproximaram do candomblé, e posteriormente se iniciaram, em virtude do sentimento de amor por tudo o que a religião representava.

Na pesquisa, a primeira pergunta do tópico **Identidade no Terreiro** buscava a compreensão do que levava aquelas pessoas a buscarem o candomblé, visto que, em vários diálogos informais, muitas irmãs e irmãos afirmavam o quanto era difícil ser uma pessoa de candomblé. Desta forma, elaborei a seguinte pergunta:

1) Por que razão você procurou o candomblé?

Algumas respostas foram semelhantes no que tangia à procura pelo candomblé por causa de uma herança familiar que precisava ser seguida e cultuada; já outras/os entrevistadas/os afirmaram não ter procurado o candomblé, mas, sim, o contrário, o candomblé que os procurara.

O cenário apresentado pela entrevista com I.A.O.O.27 demonstra que o primeiro contato com o candomblé se deu de forma bem singular: *“Foi meu orixá que me levou virada. Na casa em Mar Grande, a casa ainda não tinha nome e era em Maragogipinho.”* A partir desta resposta, lembrei-me que esta pessoa me contara um pouco de sua história de dor e de muitos problemas espirituais antes de realizar sua iniciação. A herança familiar, portanto, ocorreu como uma manifestação muito forte de mediunidade e de necessidade de seguir o trabalho espiritual de seus antepassados. Outra pessoa entrevistada descreve o encontro com o candomblé de forma mais inusitada, a partir de uma relação afetiva, e não “tanto por necessidade”. Desta forma, I.A.O.O. 30 relata:

Na verdade, eu caí por acaso, não procurei. Eu tinha um relacionamento e a pessoa com quem eu me relacionava me convidou para ir em uma sessão numa casa de umbanda³⁷. Fiquei quatro anos como abiã, não me identifiquei com a casa e acabei saindo.

Em algumas entrevistas, há aquelas/es que afirmaram que a relação com o candomblé se iniciou em virtude de uma hereditariedade africana, o que ocorreu, por exemplo, com I.A.A.O 37:

Por questões pessoais e espirituais, o candomblé me procurou. Minha família tem descendência do candomblé. Um determinado momento eu corri do candomblé, e depois eu não tive mais como fugir do candomblé. Foi necessidade.

³⁷ “Chamada de ‘a religião brasileira’ por excelência, a umbanda juntou o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra e símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, inspirando-se, assim, nas três fontes básicas do Brasil mestiço.” Prandi, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. Estudos Avançados [online]. 2004, v. 18, n. 52 [Acessado 02 Março 2022], pp. 223-238. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015> Epub 06 Dez 2004..

Já I.A.O.O 39 seguiu com a reflexão de ter sido encontrada/o pelo candomblé, conforme afirma em sua resposta:

Eu acho que eu não procurei, ele que me achou. Foi através do meu pai, ele levava a gente desde pequeno para o terreiro. Mas eu não tinha que fazer santo, quem tinha que fazer era minha irmã. Meu pai ia viajar e nos deixar na casa de Pai Gilmar. Minha irmã iria se iniciar e sabia como seria o processo de iniciação.

Estes relatos demonstram que a hereditariedade no candomblé é um dos fundamentos para a continuidade da religiosidade, visto que, devido à aproximação de cada indivíduo, há diferentes parentes consanguíneos que seguiram e cultuaram a ancestralidade africana. Muitas vezes não é necessário que o jogo de búzios aponte essas ancestralidades, pois a partir da opção em fazer parte de uma religiosidade em que a hereditariedade é fundamento, naturalmente as histórias de vidas familiares, ligadas à religião de matriz africana, são relatadas no ambiente familiar.

Flaksman (2018), em sua pesquisa sobre parentesco no candomblé, indica as inúmeras vezes em que a relação de feitura no candomblé seria uma sequência de trabalho espiritual já desenvolvido por outro membro da família consanguínea., e traz um trecho da pesquisa que realizou com Mãe Carmem, *Iyalorixá* do Terreiro *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé* (Terreiro *Gantois*):

“Às vezes a pessoa chega para fazer o santo e a gente pergunta: ‘Tem algum parente seu na religião?’, e ela diz, ‘não’. Mas aí, depois de um tempo, sempre acaba aparecendo alguém”. Ter um parente com questões a acertar no plano espiritual, com relações não resolvidas com seus próprios orixás, herdar o orixá de algum antepassado, tudo isso leva alguém a precisar fazer o santo. Os orixás têm famílias próprias e fazem parte de famílias humanas, caracterizando-se de maneira a absorver certos traços dessas famílias e ao mesmo tempo emprestar a elas algumas de suas características.

Estas afirmações de Mãe Carmem, relatadas nos estudos de Flaksman (2018), demonstram o quanto a herança familiar se faz presente no contato das/os entrevistadas/os com o candomblé. Mesmo uma chegada sem muita pretensão, ou até mesmo a necessidade de acompanhar os familiares no terreiro, denota a importância da ancestralidade na aproximação com o candomblé, e se expressa como componente importante para a manutenção da história familiar dos diferentes membros do *egbé*. I.A.O.O 37 responde que sua procura pelo candomblé ocorreu em virtude de sua ancestralidade: “*Eu não procurei o candomblé. Minha mãe frequentava e como não tinha quem me olhasse eu ia junto. Meu pai também frequentava. Ia meu irmão e eu, e meu irmão as vezes não ia porque era maior, mas eu sempre tinha que ir*”.

A hereditariedade na chegada ao candomblé, em alguns relatos, ocorre em virtude da pouca idade e da necessidade de acompanhar os familiares. Esta é uma realidade que pude visualizar ao longo dos anos de vivência da comunalidade: as crianças que chegam ao candomblé para serem cuidadas por seus familiares consanguíneos e pela família de *àsé*. I.A.O.O. 2 conta que:

“Eu não procurei o candomblé. Eu era novinha e como Pai Gilmar tomou conta de mim quando meu pai morreu. Pai Gilmar disse que eu não ia ficar “envolvida” como as outras meninas e aí eu me iniciei. Minha mãe, minha vó e meu tio já eram feitas. Hoje só agradeço pai Gilmar”.

Este relato demonstra como o espaço do *egbé* e a figura do Babalorixá vai para além do cuidado espiritual. O espaço do terreiro é um território de cuidado, um espaço no qual se cuida tanto dos ancestrais, quanto das pessoas que ali estejam. A simbologia de um terreiro, como um microcosmos, revela que o território do *ilê àsé* é um espaço ancestral de reciprocidade e de empoderamento sociocultural. As palavras de I.A.O.O. 2 demonstra estes três aspectos da vivência na comunalidade, assim, os ensinamentos não estão restritos às questões ligadas ao sagrado, mas são processos educativos da vida. Em consonância com esta análise, é possível afirmar que:

Os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos aceitos dentro de uma regra mais ou menos estrita, como nas ordens monásticas e fraternidades laicas, iniciáticas ou não; são laços muito mais amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito psicológico das emoções e do sentimento. São laços efetivamente familiares: de obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratificação e sanções; de tensões e atritos – tudo isso existe numa família e tudo isso existe no candomblé. (LIMA, 2003, p. 161)

A chegada voluntária, ou não, se expressa no funcionamento do cotidiano do terreiro, no qual mães, avós e pessoas do núcleo familiar já estão bem-organizados na comunalidade, e em vista desta organização, contam, muitas vezes, com o auxílio do Babalorixá e das próprias entidades, como orixás e caboclos, para ajudarem a educar e do suas filhas/os. Há também pessoas que chegaram ao candomblé com o intuito de “proteger” seus familiares, visto que a dinâmica familiar do *àsé* nem sempre é tão cordial. O espaço do terreiro, como um microcosmos, reproduz a dinâmica do macrocosmo, mas em escala menor. O conhecimento desta dinâmica faz com que as vivências dentro do terreiro se assemelhem às vivências fora deste espaço. Portanto é um local permeável da cultura e de toda a dinâmica que ocorre fora dele.

Um relato que evidencia a solidez das relações familiares consanguíneas; trata-se de componentes que, muitas vezes, levam outros familiares a se iniciarem no candomblé, já que a

entrada deste membro familiar, em outra estrutura familiar complexa e com novas configurações, pode exigir atenção de sua rede familiar consanguínea. Esta afirmação fica evidente na resposta de I.A.O.O.28 que afirma que procurou o candomblé:

Por vingança, pois mainha entrou no terreiro lá no Rio Sena, no qual foi ela tinha sido feita, e perseguiam ela, e eu entrei na roça³⁸ para ensinar a pessoa que perseguiu ela a tratar bem os outros. Quando cheguei no candomblé e fui suspensa³⁹ pelo caboclo Sultão das Matas, que era o caboclo da mãe de santo da casa. Quando eu ia me iniciar, já estava deitada pronta e descansando para realização dos processos iniciáticos, Iansã foi suspender uma matança e perguntou se eu queria ser ekedi dela, ao invés de ser ekedi do caboclo.

No mesmo dia em que fui conhecer o candomblé, já foi marcada as datas dos ebós, da matança, feitura para o dia quatro de dezembro, nesse mesmo dia já foi dado o pai e mãe pequena no mesmo dia.

No dia da minha feitura, faltou a luz e minha saída foi toda à luz de velas. Todas as ekedis se uniram para que eu não fosse feita, e Iansã fazia tudo (ebós), e houve muito cuidado por parte dela. Uma ekedi me deu um alimento e eu vomitei muito, e tive que fazer ebós, tomar chá e ficar deitada no quarto do santo. Uma filha de Iansã tentou me prejudicar em função da minha iniciação, a pessoa que ia me fazer mal teve que mudar, pois eu era ekedi.

Esta resposta reflete como a comunalidade tem suas realidades atravessadas por conflitos, desvela que o território do Ilê Àsé não é um espaço livre de divergências, diferenças e demonstra que a vivência da comunalidade não é somente de reciprocidade entre pessoas. Ela carrega, em sua organização social, elementos que são permeados por processos inerentes às relações humanas, suas belezas e pequenezas que ocorrem em todos os espaços e em todas as relações. Outro relato emblemático da ancestralidade vivenciada no candomblé foi apresentado por I.A.O.O 11, que conta sua história com o candomblé ocorreu desde o princípio de sua vida, desde o útero de sua mãe, e esta relação permanece até os dias atuais:

Hereditariade, pois minha mãe e pai (não era feito) eram do candomblé. Minha mãe foi a primeira ekedi do Terreiro Ilê Àsé Obá Furikan. Nasci no candomblé no dia vinte e oito de março do ano de mil novecentos e oitenta, período da quaresma. Em torno de sete dias após meu nascimento, as casas de àsé eram abertas, no Sábado de Aleluia, eu fui recém-nascido, para ser apresentado à comunalidade do terreiro. Nessa mesma data eu fui suspenso como Tata, por indicação dos caboclos, que sempre me acompanharam. Eu sempre ia para o Terreiro com minha mãe.

Fui confirmado após me formar, mesmo sendo filho da primeira ekedi e frequentar a casa desde nascido. Eu achava que não ia me adaptar à questão da hierarquia, mas mesmo não tendo sido iniciado prematuramente, eu sempre tive acesso a vários ensinamentos.

³⁸ Termo utilizado por adeptos do candomblé para designar *ilê àsé; egbé; terreiro*. Esta nomenclatura originou-se no período em que as casas de candomblé eram fixadas em locais distantes dos centros urbanos, visto que o terreno para realizar o candomblé era próximo, geralmente, a espaços com água e de com fácil acesso às plantas, que serviam para a realização dos *ebós* e rituais sagrados.

³⁹ Este termo representa que a pessoa é escolhida pelo *òrìsà* ou caboclo para ser sua referência, ou seja, ser sua mãe ou pai no candomblé. A pessoa suspensa ganha homenagens desta entidade e quando passar pelo processo iniciático (confirmação) se tornará sua *ekedi* ou seu *ogan* responsável pelo seu cuidado em dias de obrigações e celebrações.

Me confirmei no dia vinte e sete de dezembro do ano de mil novecentos e noventa e sete, com dezessete anos. Vivi como ogã suspenso durante sete anos, ou seja, eu era abiã do terreiro durante todo esse período. Minha mãe disse que eu só entraria no candomblé depois de compreender o que era o candomblé. Eu já queria fazer confirmação⁴⁰ para o santo, eu queria muito, mas eu só fiz depois. Tudo é a cultura. Talvez, minha mãe tivesse tido a visão errada sobre minha percepção.

Em dezembro do ano de mil novecentos e noventa e sete, eu me formei no início de dezembro. Fui prestar vestibular e passei em estatística na UFBA (Universidade Federal da Bahia). Foi o primeiro ano que a UFBA realizava o vestibular em duas fases. Fiz a prova e entrei para me confirmar. Eu passei na primeira fase, e foi meu irmão que me disse que eu havia passado. Fui fazer a segunda fase do vestibular durante o período de resguardo pós confirmação, e foi necessário quebrar alguns processos sagrados e secretos, para que eu pudesse ir fazer a segunda fase do vestibular. Fui como eu confirmei, com as roupas que um recém iniciado utiliza. Fui fazer a prova acompanhado por minha mãe pequena⁴¹, que esperava eu fazer a prova para me levar novamente para a roça.

Estas respostas foram significativas na análise da questão 01 sobre a procura pelo candomblé, pois demonstram que este é vivo e que é um terreno ancestral. Quando se pensa na religiosidade africana, é importante reconhecer o tempo-espaço em que ela era vivenciada, e como afirma Verger (2018); Lima (2003); Carneiro (1997), a religiosidade é experienciada como um componente da cosmologia africana e dos valores civilizatórios daquelas culturas.

Assim, ouvir histórias, iniciar este *şirê* de saberes com a abertura de caminhos, reverenciar o guerreiro *Ogún*, dialogando com o *itan* de criação da terra, permite compreender que as vivências que levam a um mesmo local podem ser diferentes, e, por vezes, sinuosas. Contudo, mesmo com as voltas que o mundo dá e com as lutas estabelecidas por toda uma ancestralidade guerreira, é possível ser encontrada/o pelo candomblé, pois a força dos guerreiros ancestrais africanos, com suas tecnologias que propiciaram que seus descendentes pudessem contar suas histórias, demonstra a força do candomblé e fortalece a vontade de que seus adeptos sigam em frente. *Ogunhê!*⁴²

5.2 ŞIRÊ DE ÒSÓÒSI

Oxóssi ganha de Orunmilá a cidade de Queto

Um certo dia, Orunmilá precisava de um pássaro raro para fazer um feitiço de Oxum. Ogum e Oxóssi saíram em busca da ave pela mata adentro, nada encontrando por dias seguidos.

⁴⁰ Termo utilizado para denominar a iniciação de *ekedis* e *ogans*.

⁴¹ Mulher responsável em cuidar do recém-iniciado juntamente com o Babalorixá ou Iyalorixá. É a pessoa que cuida de tudo relacionado ao seu filho pequeno, desde banho, alimentação, ensinamentos etc.

⁴² Saudação ao orixá *Ogún*.

Uma manhã, porém, restando-lhes apenas um dia para o feitiço,
 Oxóssi deparou com a ave e
 percebeu que só lhe restava uma única flecha.
 Mirou com precisão e a atingiu.
 Quando voltou para a aldeia,
 Orunmilá estava encantado e agradecido com o feito do filho,
 sua determinação e coragem.
 Ofereceu-lhe a cidade de Queto para governar até sua morte,
 fazendo dele o orixá da caça e das florestas. (PRANDI, 2001, p. 116)

A nação da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* tem sua raiz no candomblé *Ketu*. Dizemos que não é um *ketu* puro, pois lá cultuamos caboclos e exus. A denominação usual é que somos *Alaketu*, mas essa afirmação também não é oficial, uma vez que, na Bahia, representantes do *Ilê Àsé Mariolajé* (Terreiro *Alaketu*) são descendentes sanguíneos da família real de Queto.

Òsòdsi é o rei de Queto, ou seja, é o patrono da nação do candomblé *Ketu*, então peço a ele licença para apresentar um pouco mais sobre a Comunidade Tradicional *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. *Okê Arô Odé*, que as palavras ditas e aqui registradas possam honrar nossa ancestralidade, que tua flexa certa permita que nosso objetivo seja alcançado. *Okê Arô Òsòdsi!*

Na continuação deste *şirê* de saberes, apresento os caminhos que as/os entrevistadas/os percorreram para chegar até a Comunidade Tradicional *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. Deste modo, as histórias narradas contam fatos de proximidade territorial com o *egbé*, apresentam acontecimentos inusitados para chegar ao terreiro e a necessidade de muitas/os buscarem um espaço de fé e de acolhimento, no qual pudessem ter segurança para cuidar da ancestralidade.

2) Como você conheceu o *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*?

As narrativas aqui apresentadas representam uma mistura de encantamento e fé. Escutar estes relatos remeteu às minhas memórias de chegada ao *egbé*. Trouxeram-me acalanto e a sensação de retorno a um tempo nem tão distante. Lembraram-me do “acaso”, não tão acaso assim, já que sabemos da ancestralidade presente nos encontros e reencontros, mas afirmo que a escrevivência apresentada tem a magia de (re) encantar aquelas e aqueles que participaram desta construção textual.

Lembrar da caminhada realizada para chegar ao terreiro fez muitas irmãs e irmãos se emocionarem. Tais relatos me emocionaram também, pois neles há atravessamentos de sofrimentos, alegrias, encantos e muitas emoções que estavam escondidas, inclusive esquecidas. Senti que foi uma pergunta certa, necessária, para poder nutrir-me de conhecimentos, mas, principalmente, para que a troca entre entrevistadora e entrevistada/o

fosse generosa e nos alimentasse de um sentimento de alegria partilhado entre quem escuta e quem fala, é a reciprocidade entre a comunalidade a partir da troca de *àsé*.

A pergunta sobre a chegada à Comunidade Tradicional Terreiro de *Candomblé Ilê Àsé Ôni Ófélélé* provoca, como resposta, a narrativa de histórias emocionantes para toda a comunalidade. Nas escutas realizadas, é como se, simbolicamente, cada membro da comunalidade chegasse ao estado de Queto, matriz do candomblé que fazemos parte. Esta sensação ocorre, pois, nos relatos, muitas irmãs e irmãos contam acerca de suas caminhadas por outros espaços religiosos e suas chegadas a um lugar de acolhimento. Ainda que este conhecimento tenha ocorrido pela dor, o momento da chegada é simbólico, é o momento em que a magia e o encantamento acontecem e passam a ser elementos basilares da relação que começa a ser estabelecida.

As respostas, em alguns momentos, estão atreladas à primeira pergunta – sobre por qual razão procuraram o candomblé –, pois algumas/alguns entrevistadas/os tiveram o primeiro contato com a religiosidade de matriz africana a partir da chegada à Comunidade Tradicional Terreiro de *Candomblé Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. Nos diálogos, realizei a escuta da forma mais fluida, sem interrupções para o desenvolvimento da segunda pergunta, visto que, desta forma, pude obter a essência daquele relato, sentindo alegria ou dor, ao chegar àquele terreiro, mas também me possibilitou uma percepção maior da fé na ancestralidade ali cultuada. O relato de I.A.O.O.15 demonstra a força da ancestralidade manifestada em seus atabaques, que chamam a ancestralidade para celebração:

Conheci pelo toque dos atabaques, e fingia que estava brincando e descia a ladeira para ver o que estava acontecendo. Eu morava perto, mas minha mãe não me deixava vir, pois não tinha empatia com o candomblé. Eu tinha treze anos e quando eu ouvia o toque dos atabaques, eu sempre brincava de esconder e corria para ver o candomblé, depois voltava para casa, fingindo que estava me escondendo.

Minha mãe, mesmo sendo da religiosidade de matriz africana não gostava do candomblé, e como eu ajudava com as coisas da casa dela, eu ficava mais voltado para a Umbanda que era a religiosidade que ela fazia. Mas sempre dava um jeito de descer para ver o candomblé, pois eu gostava muito.

O toque dos atabaques foi a mira precisa de uma flecha certa para encantar uma criança. Este relato carrega a magia que o candomblé é capaz de causar; o encantamento necessário para aproximar; é o lúdico expresso nas danças e a força do canto, louvando os orixás. O atabaque, com seu toque, que remete ao toque do coração, que faz vibrar os corpos que carregam em si a força do orixá. Assim, Machado (2019) corrobora com a seguinte reflexão:

[...] a alegria é uma das características das festas dos orixás. O atabaque, elementos tomados como motivacional na experiência com as crianças, é considerado como

forma de comunicação entre as pessoas e orixás. No terreiro, saber os cantos, saber os toques e dançar constitui-se em motivação para as crianças, jovens e adultos que participam das festas. O terreiro é, pela própria natureza rico nas diversas formas de linguagem. A linguagem oral, comunicação peculiar nos rituais, mantendo viva a realidade, os preceitos e fundamentos sem, contudo, dissociar-se da sociedade como um todo. No âmbito da cultura afro-brasileira, mais precisamente nos momentos rituais, todas as formas de linguagem, como a dança, o canto, as vestimentas, as cores, os toques, entre outras, possibilita uma leitura do significado de cada objeto, de cada ação, de cada emoção dos indivíduos participantes, membros ligados de algum modo à comunidade. (MACHADO, 2019, p. 60-61)

O terreiro é um espaço de encanto e motivação àquelas/es que sentem o coração vibrar com o toque do atabaque, com as danças dos orixás, com as vestimentas do cotidiano, com os cantos em *yorubá* e com as cosmologia africana e afro-brasileira representadas em todas as esferas do *egbé*. Em outras entrevistas, notei que a chegada até a comunalidade ocorria por meio da proximidade com o terreiro. Por exemplo, pessoas que eram moradoras da comunidade na qual o *Ilê Àsé* está localizado ou que conheciam o território por curiosidade, por encantamento e por meio de pessoas que já tinham referência naquela Comunidade Tradicional. A proximidade espacial, juntamente com a necessidade de desenvolvimento espiritual, fez com que I.A.O.O.17 chegasse ao terreiro, mesmo com relutâncias e tendo desenvolvido outros percursos religiosos:

Eu já conhecia o Ilê Àsé Ôni Ófélélé, pois era vizinha, mas não queria ser feita aqui, pois era muito perto de casa. Busquei outras casas. Ia como visitante, fui em casas de nação jejê e na umbanda, mas não me adaptei. Eu não aceitava ser do candomblé, não queria ter obrigações. Mas como eu comecei a ter surtos, achando que estava sendo perseguida, sentia que tinha alguém me estrangulando, sentia uma energia pesada dentro da minha casa. Eu já sabia que precisava trabalhar espiritualmente, pois minha mãe é umbandista e os òrìsàs dela mandavam recados que eu precisava me iniciar e que estava tendo cobranças do òrìsà.

I.A.O.O.38, uma pessoa de muita importância para a comunalidade, também conheceu o terreiro devido à proximidade de sua casa. A história de chegada ao *egbé* foi fundamental para a construção e desenvolvimento do terreiro:

Pai Gilmar veio morar aí, e meu irmão fez um barracão todo de palha para Pai Itaicuru. Pai Gilmar fez um samba, uma festa. Aí meu irmão que fez o barracão, aí a gente foi, vimos e gostamos e começamos a frequentar. Aí começamos a frequentar e ajudar. Pai Gilmar fez o santo de Fernando e Augusto, os primeiros filhos da casa, e, alguns meses depois, ele fez meu santo e o de minha mãe e depois de uma iyawô do Rio de Janeiro. Depois veio Kiko, meu sobrinho, e Mutalandê, que também é meu sobrinho, e depois Tuwandelê. Algum tempo depois veio Eduardo – Dofono de Ogún, depois veio Thaís, depois foi indo e crescendo.

A partir desta entrevista, acessei elementos da história da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* pelo olhar de pessoas que auxiliaram na construção desta comunalidade. Pessoas que haviam se aproximado do Babalorixá a partir de morarem na

mesma comunidade, e que sentiram que aquele *egbé* poderia ser um espaço de crescimento; não apenas espiritual, mas um espaço que representou para aquelas pessoas um empoderamento dentro da comunidade na qual residiam.

A entrevista com I.A.O.O.38 provocou reflexões muito interessantes para a escrita desta dissertação, pois sua fala apresenta o olhar de uma pessoa que foi parte ativa da construção da Comunidade Tradicional que, hoje, tem mais de trinta anos de trabalho espiritual e social:

O candomblé me encantou quando eu vi Pai Itaicuru pela primeira vez. Aí fui trabalhando no terreiro, ajudando e criando amor. Se fosse hoje, eu não faria mais santo. O candomblé é uma escola de infância. A gente vai aprendendo, aumentando o grau, fazendo nossas obrigações e com o tempo a gente vai aprendendo.

Pai Gilmar começou o terreiro com palha de coqueiro e chão batido. Meu irmão fez uma aldeia de palha e barro. Meu irmão que construiu, mas não queria saber de candomblé. A aldeia do Caboclo Itaicuru, no início, era no lugar onde era Tempo. Bem no início o candomblé era na sala da casa dele. Tirava tudo e colocava no quarto dele. Fazia tudo na caridade. Tudo muito simples. Era por caridade, não cobrava nada.

Estas falas retratam a realidade das pequenas casas de *àsé*; denotam um processo espiritual pautado por valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros nos quais a reciprocidade e socialização entre os indivíduos ocorrem de maneira a gerar um empoderamento sociocultural dos membros da comunalidade, uma afrologia no desenvolvimento dessas ações coletivas, que ultrapassam o território do terreiro e atua em toda a comunidade do entorno. Conforme Rabelo (2014), em seus estudos sobre as trajetórias e as dimensões da vida e da convivência no candomblé, as aproximações com esta religiosidade estão presentes no cotidiano de muitas/os moradoras/es de lugares periféricos, onde estão localizados parte dos terreiros. Segundo a autora:

Uma das primeiras conclusões que podemos chegar com o estudo das trajetórias diz respeito à significação do bairro como campo ou ambiência em que se tecem aproximações religiosas dos sujeitos. Moradores dos bairros populares de Salvador têm acesso relativamente fácil a terreiros de candomblé, cujas festas são fortes atrativos tanto para adultos quanto para jovens e crianças (lugar de culto, de tratamento e de diversão). No bairro também travam um contato cotidiano assistemático com as entidades – em casas de vizinhos e parentes (que dão sessão) e até mesmo nas ruas e nos bares. (RABELO, 2014, p. 64)

Os aprendizados relacionados às vivências comunitárias demonstram que as relações socioculturais são permeadas por sentidos de empatia e modos de cuidado entre membros da mesma comunidade. Ainda que os membros sigam diferentes religiosidades, o trabalho social do terreiro consegue permear as diferentes nuances do cosmo no qual está imerso. Outras/os entrevistadas/os relataram que a aproximação com o terreiro aconteceu por meio de familiares que já frequentavam o *Ilê Àsé* ou pela influência de amigas/os, feitos na casa, e que fizeram o

convite para participação de alguma festa ou para um diálogo através dos búzios com o Babalorixá.

I.A.O.O.31 relata que a sua aproximação com a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* foi desenvolvida a partir do convite de um familiar para conhecer o *egbé*; além disso, conta que o encantamento com a religiosidade de matriz africana ocorreu desde a chegada:

Conheci o Ilê Àsé Ôni Ófélélé através de um convite de minha avó. Ela me convidou uma vez. Eu tinha curiosidade e perguntei a ela por que não me chamava para o candomblé? A primeira vez que eu tive no terreiro, meu caboclo me pegou, e passei a ir. Eu tinha curiosidade, porque eu já tinha sido católico, e tinha passado sete anos na igreja batista. Mas era aquela coisa que você ia, mas não sentia a força. O candomblé foi o lugar onde eu me senti bem. Nas outras religiões você não sente a presença (energia), e no candomblé a gente sente o òrìsà e ele fala com a gente. Em outras palavras, a gente crê sobre o que está escrito na bíblia, mas o homem é falho. E nas outras religiões são os homens que falam e interpretam a bíblia do seu jeito. Já no candomblé, independente da nação o foco e a energia é a mesma.

Este relato demonstra o quanto a presença do òrìsà é tocante para aquelas/es que se comovem com a afrologia da religião de matriz africana; é uma relação de reciprocidade com as entidades. Porém, muitas vezes, não ocorre uma mediação no diálogo com aquela/e que está precisando de uma palavra ou um auxílio. O sentido de pertencimento ao lugar e a valorização desta troca entre òrìsà e ser humano é um dos elementos que encanta muitas/os daquelas/es que buscam conhecer o candomblé. É a mágica ocorrendo diante dos olhos de todas e todos.

Por sua vez, I.A.O.O.6 conta que o percurso até a chegada à Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* sempre este pautada por valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros:

Eu sempre tive, desde criança, uma inquietação com tudo que era ligado à religião de matriz africana, sempre gostei das representações dos òrìsàs, das músicas. Quando eu ia ao mar, ficava muito feliz e gostava muito de Yemanjá. Só bem depois, quando já estava adulta, através de uma secretária que eu tive, que não era do candomblé, me disse para visualizar minhas questões espirituais. Na época eu estava com muitos problemas e não estava achando soluções para resolver. Foi aí que comecei a ficar atenta e procurar ajuda espiritual, sempre nas religiões de matriz africana.

Quando eu fui a Salvador, procurei uma casa de candomblé, que era também em Brotas, assim como nossa casa. Eu estava com muitas perdas materiais, tinha perdido a guarda do meu filho e a partir do jogo de búzios foi visualizada minha ancestralidade africana do candomblé.

A partir dessa ida a esta casa de candomblé, comecei a me aproximar da religião. Nessa casa tiveram coisas que eu havia gostado e outras que eu não havia gostado. Aí procurei uma casa de Umbanda. Fui também no candomblé do Rio de Janeiro, tudo isso no intervalo de alguns meses.

Quando eu estava em Salvador, a doméstica da minha prima me indicou uma casa de confiança dela, foi aí que eu conheci o terreiro. Na hora senti a seriedade do Babalorixá e o respeito que ele tem pelo ser humano. Ele fez um jogo que me identifiquei e senti ele

muito empático. Fiz os ebós com ele e com a pessoa que trabalha com ele. Desde então passei a frequentar a casa e hoje sou iniciada no Ófélélé.

Este relato demonstra a importância da chegada ao terreiro. De acordo com suas questões e com o acolhimento que recebe, é possível determinar se a pessoa será feita ou não naquele *egbé*. Nessa narrativa, houve um conjunto de fatores determinantes para que a pessoa entrevistada optasse em se tornar membro da comunalidade; ademais, os componentes que a levaram a esta decisão foram os princípios de ancestralidade e reciprocidade vivenciados no *ilê àsé*.

Seguindo os princípios do *candomblé*, no que tange a sua organização social e seus valores civilizatórios que se manifestam a partir do conceito de grupo, no caso a família de santo ou de *àsé*, é possível refletir sobre a importância do sentimento de pertencimento ao grupo. SOMÉ (2003, p.35) explicita a necessidade do abraço da comunidade ao novo integrante da família, segundo a autora:

A comunidade é o espírito, a luz-guia da tribo; é onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem o seu propósito e cuidarem umas das outras. O objetivo da comunidade é assegurar que cada membro seja ouvido e consiga contribuir com os dons que trouxe ao mundo, da forma apropriada. Sem essa doação, a comunidade morre. E sem comunidade, o indivíduo fica sem um espaço para contribuir. A comunidade é a base na qual as pessoas vão compartilhar seus dons e receberem as dádivas dos outros.

Seguindo reflexão apresentada por Somé (2003), e relatada por vários membros da comunalidade, o sentimento de coletividade e de pertencimento é o grande *ebó* de inserção no *candomblé*, pois vai além da necessidade, é a compreensão da necessidade de *àsé*, de troca, de reciprocidade a partir dos princípios ancestrais africanos. Para I.A.O.O.9, chegar ao *candomblé* e conhecer o *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*:

Foi uma questão de conexão, através da capoeira. Eu tinha por volta de treze, quatorze anos. Fui assistir uma sessão de caboclos e quando terminou a sessão, o pessoal começou a botar a casa em ordem. Desci e fui lavar as panelas ao lado do meu Mestre de Capoeira, hoje meu pai pequeno⁴³. Naquele mesmo dia, eu até já recebi um “chamado” da mãe criadeira da casa, para que eu lavasse direito as panelas.

*Com o tempo fui conhecendo a forma de estar no terreiro. No ano de dois mil e seis, quando meu mestre foi morar em outro país, eu segui indo para o terreiro. Fui acolhido e ia sempre. Eu criei uma segurança de ir sozinho. Eu ia da capoeira e depois ia para o *àsé*. Criei uma independência, eu tinha nessa época uns treze ou quatorze anos.*

A segurança que traz o abraço da comunidade, parafraseando Somé (2003), permite a compreensão da importância do *candomblé* na vida dos membros da comunalidade. É o espaço

⁴³ É um iniciado mais velho que o *iyawô* e que tem a missão de zelar, junto ao Babalorixá ou Iyalorixá, do novo membro da família. É o braço direito do/ zelador/a do *egbé* para ensinar seu filho como se portar no terreiro e como desenvolver seu processo espiritual da melhor forma, respeitando os princípios do *candomblé* e daquela comunalidade.

lambendo-lhe as feridas.
 Um dia, quando dormia, Omolu escutou uma voz:
 “Estás pronto. Levanta e vai cuidar do povo”.
 Omolu viu que todas as feridas estavam cicatrizadas.
 Não tinha dores nem febre.
 Obaluaê juntou as cabacinhas, os atós,
 Onde guardava água e remédios
 que aprendera a usar com a floresta,
 agradeceu a Olorum e partiu.
 Naquele tempo uma peste infestava a Terra.
 Por outro lado estava morrendo gente.
 Todas as aldeias enterravam seus mortos.
 Os pais de Omolu foram ao babalaô
 e ele disse que Omolu estava vivo
 e que ele traria a cura para a peste.
 Todo lugar aonde chegava, a fama precedia Omolu.
 Todos esperavam-no com festa, pois ele curava.
 Os que antes lhe negaram até mesmo água de beber
 agora imploravam por sua cura.
 Ele curava todos, afastava a peste.
 Então dizia que se protegessem,
 Levando na mão uma folha de dracena, o peregum,
 e pintando a cabeça com efum, ossum e uági,
 os pós branco, vermelho e azul usados nos rituais e encantamentos.
 Curava os doentes e com o xaxará varria a peste para fora da casa,
 para que a praga não pegasse outras pessoas da família.
 Limpava as casas e aldeias com a mágica vassoura de fibras de coqueiro,
 seu instrumento de cura, seu símbolo, seu cetro, o xaxará.
 Quando chegou em casa, Omolu curou os pais
 e todos estavam felizes.
 Todos cantavam e louvavam o curandeiro
 e todos o chamaram de Obaluaê,
 todos davam vivas ao Senhor da Terra, Obaluaê. (PRANDI, 2001, p. 204-206)

Omólú, mais que singular, tem sido o *òrìsà* mais lembrado e solicitado na atual conjuntura. Este *itan* é assustadoramente contemporâneo, pois provoca a reflexão de como diferentes sociedades não avançam, mesmo com o passar de séculos, quando pensamos no quesito empatia. A história se repete de tempos em tempos ou, talvez, a história, até os dias atuais, não se transformou: pestes, desrespeito, falta de humanidade têm sido a tônica das relações sociais na contemporaneidade.

No candomblé, dialogamos sobre as mudanças planetárias e socioculturais e sobre como, inclusive, o nosso fazer social dentro do terreiro teve que se transformar. Quando se entende a maneira com que a ancestralidade se reconfigura sem perder seu poder e sua potência, é possível analisar o que faz com que a humanidade também não avance. Vivenciamos pestes, guerras, desrespeito às diferenças, e, é provável, que estejamos involuindo em diversos aspectos.

Omólú nos convoca à reflexão de que precisamos curar nossas feridas, precisamos curar nossas almas, nossas relações humanas, nossas relações com o *aiyê*. Precisamos que

Omolú, com seu *xaxará*, varra desse planeta todas as doenças que impendem de nos conectarmos com nossa essência, com nossa ancestralidade e com os valores civilizatórios que podem auxiliar-nos nesse percurso evolutivo.

Atotô! Silêncio, pois ele está entre nós! Silêncio para que possamos ouvir o clamor da Terra. Silêncio para que possamos nos escutar e quem sabe assim possamos evoluir! *Atotô!* Neste *şirê* demonstro como o silêncio que sucede a pergunta é a riqueza da possibilidade da escuta atenta. É a escuta necessária para que a palavra tenha força, para que seja sagrada e provoque reflexões que possam curar a comunidade. A escuta desvela lembranças dos percursos trilhados para que assim possam ser celebradas as curas vivenciadas.

Seguindo as reflexões sobre **Identidade no Terreiro**, foram recorrentes as respostas que apontavam as doenças como responsáveis pela procura ao candomblé e a chegada à Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. Quando a chegada não ocorreu pelo amor, geralmente, os problemas de saúde e espirituais foram as dores apresentadas nas entrevistas. I.A.O.O.19, uma das pessoas entrevistadas que relatou questões ligadas à saúde, relata sua entrada para o candomblé e, posteriormente, para o Terreiro *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*:

Procurei o candomblé por motivo de doença. Eu não podia entrar no candomblé por causa do meu antigo esposo, mas meus filhos começaram a adoecer e a partir do jogo de búzios descobri que por eu não ter me iniciado no candomblé meus filhos estavam adoecendo. Em função dessa descoberta me iniciei no candomblé no mês de dezembro do ano de mil novecentos e setenta e nove.

I.A.O.O.10 também relatou que a sua iniciação também aconteceu por motivo de doença do filho. Este diálogo demonstra que o amor ao filho e o medo de perdê-lo fizeram com que tivesse coragem para se iniciar no candomblé.

Começou a dar crises estremecendo, os olhos virando para cima, com a boca roxa, e o braço se esticava. Fui ao médico com ele, e meu filho fez todos os exames, o médico colocou meu filho no soro, mas não aparecia nada de errado nos exames.

Meu filho deu umas seis crises com estremecimento, boca batendo, lábio roxo e eu pedindo misericórdia, pedindo auxílio aos santos, porque eu tinha família no candomblé do lado de minha mãe e do lado do meu pai eram cristãos, então eu pedia ajuda a todos os seres que pudessem salvar meu filho.

*Cheguei no Terreiro *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, porque meu filho estava doente e eu precisava de ajuda. Eu já conhecia o terreiro antes de ter meu filho. Eu tinha sido suspensa por *Òsún*, quando mainha era de outra roça, mas eu não queria ter responsabilidade, pois mainha e minha irmã já estavam no candomblé e não tinham vida.*

Antes de eu entrar na roça, eu levava meu filho no médico e ele dava remédios para ele melhorar, mas ele não melhorava, só dormia. Ele achava que era uma doença, mas ele não deveria dormir mais do que ficar acordado. Fiz exames de cabeça, coração, corpo, e nada de descobrir o que era. O remédio que ele tomava não era o que ele deveria tomar, era um remédio forte e não funcionava.

A vida do meu filho era deitadinho, mole, por pouco esse remédio não matou ele. Meu marido nunca aceitou o candomblé, mas, depois da doença do nosso filho, eu me iniciei.

O santo queria que ele fosse feito, porque a família toda era de candomblé, foi herança, e da parte do meu marido também era do candomblé. Tive que entrar no candomblé em função do meu filho, pois ele só fazia mamar.

Pai Gilmar me disse “comadre, vai ter que tirar leite e a mãe pequena dar a ele.” E eu perguntei a ele: - E se eu entrar? Aí ele me disse que eu poderia entrar. Fui pagando Pai Gilmar aos poucos para conseguir fazer nossa iniciação, mas eu entrei pelo meu filho.

Este longo relato foi carregado de muita emoção. A emoção que transbordava de I.A.O.O10 ao lembrar de todas as batalhas vividas e a maior das vitórias que era ter seu filho vivo e saudável. A possibilidade da realização da escrivência sobre a realidade de minhas irmãs e irmãos de *àsé*, com certeza, é um processo de cura para quem indaga e para quem responde. Falar sobre as dores faz com que as emoções sejam ressignificadas; e com a compreensão de que o *àsé* é trocado, ou seja neste diálogo estão presentes os sentimentos de empatia e reciprocidade.

Coadunando com esta reflexão sobre reciprocidade no interior dos terreiros, é possível perceber que no *Ilê Àsé* configura-se como espaço sagrado e de cura mediado por representações ancestrais. Isto é: “As entidades educam e nos ensinam a ensinar e aprender a cada dia as lições necessárias à vida. A fé, a crença, a espiritualidade não tiram a pessoa de sua luta, de sua resistência; ao contrário, elas ensinam, preparam, fortalecem, fazem crescer”. (SIQUEIRA, 2010, p. 63)

A entrada na família-de-santo permite que cada membro da comunalidade tenha acesso às formas de cura que estão além das estabelecidas pelo macrocosmo ocidental. A medicação prescrita não é alopática, e, sim, holística. A consulta não é realizada pelo homem do anel⁴⁴, mas, sim, por entidades que se apresentam no jogo de búzios ou por entidades, como caboclos, *Èsù* e *erês*, que podem prescrever algum tipo de medicamento ou algum *ebó* que possibilite a cura para a enfermidade.

O *ebó* é a transmissão do *àsé*, é a restituição e a dinamização da força vital, a circulação de energia entre o *aiyê* e o *orún*. Luz (2003) apresenta esta prática como um *ethos* que caracteriza as relações sociais do *egbé*, que utilizam recursos característicos de sua cosmologia para desenvolver processos de cura, que nem sempre a medicina tradicional é capaz de resolver. Embora exista uma dinâmica de cura espiritual e corporal por meio do conhecimento das plantas e dos *ebós* prescritos, é importante destacar que alguns processos de enfermidade estão para além do campo de atuação das entidades e de seus sistemas de cura. É fundamental,

⁴⁴ Denominação da figura das/os médicas/os pelas entidades. Estas fazem alusão ao tempo de estudos e ao *status* que tais profissionais recebem, pois, durante muito tempo, algumas profissões caracterizavam-se pelo uso do anel no dedo como representação do *status* social e da categorização da profissão por meio do significado desta joia.

portanto, evidenciar que existem limites de intervenção que nem sempre são passíveis de serem tratados no território sagrado do terreiro.

Lembro-me, quando eu estava recolhida, durante meu período de feitura, que tive uma crise bem grave de asma. Naquele período de recolhimento, quando eu não me sentia bem, minha *erê* chegava para auxiliar em minha cura. Mesmo com todo o aporte espiritual, ela informou ao meu Babalorixá que era necessário que eu procurasse o homem do anel, pois, naquele caso em específico, eu necessitava de um aporte de medicamentos e instrumentos médicos que eram fundamentais para minha cura.

Apresento este relato para exemplificar que, no candomblé, o processo de cura ocorre em diferentes aspectos, que incluem curas espirituais, físicas e emocionais; contudo também é importante afirmarmos a responsabilidade com que estas práticas são desenvolvidas, visto que alguns processos de enfermidades necessitam de cura pelo homem do anel.

Em outro momento, após a perda de minha filha, iniciei um tratamento com aporte psiquiátrico; e um dia de espera para atendimento, fui questionada por outra paciente sobre minha religiosidade e minha necessidade em procurar auxílio médico. Apresento o fato para reflexão sobre a visão estereotipada que algumas pessoas têm sobre as religiões de matriz africana e seu processo de cura.

Era final da manhã de vinte e oito de outubro do ano de dois mil e vinte um. Eu estava lendo o livro de Vivaldo da Costa Lima quando fui abordada por uma senhora. Ela se aproximou e me perguntou se eu era da umbanda.

Inicialmente, eu fiquei sem saber de onde ela poderia ter tirado aquela informação, pois eu não carregava nenhum adereço que pudesse me identificar como adepta da religião de matriz africana.

Prontamente eu respondi a ela que não era umbandista, mas, sim, candomblecista e a questioneei por que ela havia me feito aquela pergunta. Ela, muito desorientada, me disse que havia me visto e achou que eu era da umbanda, mas não me explicou qual fato teria levado ela àquela conclusão. Foi quando a questioneei se era por causa do turbante que eu estava usando, mas que aquela peça era um acessório utilizado por mulheres pretas, e não era restrito a mulheres ligadas às religiões de matriz africana.

Ela me corrigiu dizendo que eu não era preta, mas, sim, negra, pois preto era cor e eu não poderia utilizar aquela denominação. Naquele momento, tive que dar situá-la sobre debates que o movimento negro realizava e que era dessa forma que eu denominava a minha em virtude de debates étnico-raciais que eram desenvolvidos nas instâncias legítimas de discussão, inclusive essa denominação era utilizada pelo censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística).

Ela disse que não tinha nada contra o candomblé, e que queria saber como, eu sendo do candomblé, poderia precisar de um psiquiatra. Então respondi que em todas as religiões, em algum momento, seus adeptos precisam de um médico, ou um homem do anel, como muitas entidades denominam.

O candomblé tem como característica o acolhimento a todas e todos aqueles que procuram a religião. É fato que muitas pessoas adentram o terreiro com a pretensão de que ali seus problemas sejam sanados. Acredito ser importante destacar que o candomblé não promete

cura, nem riquezas, tampouco receitas milagrosas. O candomblé é a expressão de um modo de vida que possui a cosmologia da ancestralidade africana como componente de valores e saberes. O candomblé é para todo mundo, mas nem todo mundo é para o candomblé, ou seja, é necessário que cada indivíduo assuma a responsabilidade por suas ações de cura, de prosperidade e de crescimento espiritual. Existem questões que estão ligadas ao destino de cada indivíduo – *odú* –, e o entendimento de que nem tudo é sanado dentro do terreiro, uma vez que existe um conjunto de variantes que definem os caminhos vividos, é o que faz com que a decisão de ser candomblecista seja por amor e não por obrigação.

O relato de I.A.O.O.40 demonstra o quanto sua busca pelo candomblé foi atravessada por questões ligadas à dor da alma, ou seja, questões psíquicas ligadas a perdas. E a aproximação com a religiosidade de matriz africana permitiu, se não a cura de suas dores, o entendimento necessário para conseguir lidar com elas.

Procurei o candomblé por um desespero de vida, e, por sinal, fiquei muito decepcionada. Primeiro por causa do meu filho que faleceu e depois por causa da minha irmã que enlouqueceu. Uma amiga me indicou ir em uma casa de candomblé e o pai-de-santo disse que eu deveria me iniciar. A casa era localizada no bairro de Pau da Lima, no Pistão. Eu me iniciei há mais de dez anos, e, em função de eu ter saído nessa casa em Pau da Lima, quis apagar da memória o que vivi lá, pois recebi alguns recados de diferentes entidades de que lá não era o meu lugar.

Eu conheci o Ilê Àsé Ôni Ófélélé através da irmã de uma irmã-de-santo, ela que me indicou. Ela é minha amiga há mais de quarenta anos. Eu estava saindo da casa em que eu estava, e, como eu havia saído, estava buscando um outro lugar para me cuidar. Eu liguei para Pai Gilmar e botei a mesa (jogo de búzios), aí ele me disse que eu tinha que dar comida aos meus santos. Dei obrigação de um e três anos lá.

Para mim Pai Gilmar é uma pessoa íntegra. O que eu senti é que ele é verdadeiro. O que ele sente, ele fala, e eu gosto disso. Eu agora estou sem forças de estar no terreiro, eu expliquei para ele e ele entendeu. Perdi muitas pessoas próximas a mim e isso me afetou. Antes da pandemia, eu perdi uma irmã por diabetes e, durante a pandemia, eu perdi meu irmão por coronavírus e depois perdi minha tia, que já estava idosa. E quando eu menos esperava, outro irmão meu apareceu com um câncer devastador.

Esta narrativa apresenta a dor que leva a diferentes aproximações com o candomblé, sob a perspectiva de que naquele espaço encontrar-se-á conforto e suporte para lidar com as perdas familiares. Embora a premissa do *Ilê Àsé* seja de um território de acolhimento e cura, nem sempre há uma adaptação à família-de-santo escolhida, e isso que pode resultar em um afastamento, como no caso deste relato. Assim, a procura por um lugar de afeto e reciprocidade segue com o objetivo de encontrar o conforto e a resiliência necessária para superar as perdas. Não significa que não ocorrerão adversidades ao longo do caminho, mas que a maneira de lidar com ela, não será restrita apenas à família consanguínea, e, sim, será dividida com a família de *àsé* que está ligada. Consoante Lima (2003, p. 64):

A filiação nos grupos de candomblé é, a rigor, voluntária, mas nem por isso deixa de obedecer aos padrões mais ou menos institucionalizados das formas de apelo que determinam a decisão das pessoas de ingressarem formalmente num terreiro de candomblé, através de ritos de iniciação. Essas formas de chamamento religioso se enquadram no universo mental das classes e estratos de classes de que provém a maioria dos adeptos do candomblé, e são, geralmente, interpretações de sinais que emergem dos sistemas simbólicos culturalmente postulados. Sendo um sistema religioso, portanto, uma forma de relação expressiva e unilateral com o mundo sobrenatural, o candomblé, como qualquer outra religião iniciática, provê a circunstância em que o crente poderá, plenamente em um grupo socialmente reconhecido e aceito, que lhe garantirá *status* e segurança. Esta parece ser uma das funções principais dos grupos de candomblé – dar a seus participantes um sentido para a vida e um sentimento de segurança e proteção contra “os sofrimentos de um mundo incerto”.

A família de *àsé* caracteriza-se pelo acolhimento e pela salvaguarda de uma ancestralidade que se manifesta de maneira potente àquelas/es que têm como destino a iniciação no candomblé – e, conforme Lima (2003), através de sinais e simbologias que as conduzem à comunalidade na qual irão compor.

I.A.O.O.25 contou sobre os aspectos da sua procura pelo candomblé e destaca a necessidade da iniciação para que pudesse continuar viva.

Procurei o candomblé porque estava doente. Eu só andava desmaiando na rua, então tive que ser do candomblé, ou entrava ou morria. Depois que me iniciei no candomblé, eu gozo saúde. Mas tive que passar por muitas coisas até ser do candomblé. Como eu estava muito mal, uma vizinha me levou a um terreiro onde fui iniciada. Eu saí de lá quando a mãe-de-santo morreu, e como Gilmar já frequentava a roça que eu era filha, eu já o conhecia e confiava nele. Meu filho já era da casa de Gilmar, então eu vim para cá e estou até hoje.

Cabe salientar que *Omólú*, o *òrìsà* da cura, também é o *òrìsà* que rege o *orí* do Babalorixá da casa, o qual recebe seus filhos com enfermidades que, muitas vezes, não estão ligadas apenas aos trabalhos espirituais, como *ebós* e sacudimentos. A escuta empática do Babalorixá e o processo de integração de seus filhos no *egbé* também podem ser elementos de cura individual e até mesmo coletiva. Embora *Omólú* tenha o poder de curar, de varrer as doenças para longe, é importante que esse *òrìsà*, assim como o candomblé, não carreguem a responsabilidade de resolver questões que estão para além de sua atuação. A ciência é fundamental para que haja o desenvolvimento da humanidade, a atuação das médicas e médicos é necessária para o cuidado do corpo, assim como o conhecimento das ervas é importante para revitalização e, inclusive, cura de doenças. É primordial a sabedoria para compreender que somos responsáveis por nossos atos, que somos fruto de nossa ancestralidade, mas que também somos donos dos nossos caminhos. Deste modo, o silêncio e a reflexão sobre escolhas, destino, ancestralidade apenas são possíveis no contato com o sagrado que existe em cada ser. Silêncio é cura, silêncio é poder, silêncio é conexão. *Atotô!*

5.4 ŞIRÊ DE OSSĂIYN

Ossaim dá uma folha para cada orixá

Ossaim, filho de Nanã e irmão de Oxumarê, Euá e Obaluaê, era o senhor das folhas, da ciência e das ervas, o orixá que conhece o segredo da cura e o mistério da vida. Todos os orixás recorriam a Ossaim para curar qualquer moléstia, qualquer mal do corpo. Todos dependiam de Ossaim na luta contra a doença. Todos iam à casa de Ossaim oferecer seus sacrifícios. Em troca Ossaim lhes dava preparados mágicos: banhos, chás, infusões, pomadas, abô, beberagens. Curava as dores, as feridas, os sangramentos; as desinterias, os inchaços e fraturas; curava as pestes, febres, órgãos corrompidos; limpava a pele purulenta e o sangue pisado; livrava o corpo de todos os males. Um dia Xangô, que era o deus da justiça, Julgou que todos os orixás deveriam compartilhar o poder de Ossaim, conhecendo das ervas e o dom da cura. Xangô sentenciou que Ossaim dividisse suas folhas com os outros orixás. Mas Ossaim negou-se a dividir suas folhas com os outros orixás. Xangô então ordenou que Iansã soltasse o vento e trouxesse ao seu palácio todas as folhas das matas de Ossaim para que fossem distribuídas aos orixás. Iansã fez o que Xangô determinara. Gerou um furacão que derrubou as folhas das plantas e as arrastou pelo ar em direção ao palácio de Xangô. Ossaim percebeu o que estava acontecendo e gritou: “Euê uassá!” “As folhas funcionam!” Ossaim ordenou às folhas que voltassem às suas matas e as folhas obedeceram às ordens de Ossaim. Quase todas as folhas retornaram para Ossaim. As que já estavam em poder de Xangô perderam o axé, Perderam o poder da cura.

O orixá-rei, que era um orixá justo, Admitiu a vitória de Ossaim. Entendeu que o poder das folhas devia ser exclusivo de Ossaim e que assim devia permanecer através dos séculos. Ossaim, contudo, deu uma folha para cada orixá, deu uma euê para cada um deles. Cada folha com seus axés e seus ofós, que são as cantigas de encantamento, sem as quais as folhas não funcionam. Ossaim distribuiu as folhas aos orixás para que eles não mais o invejassem. Eles também podiam realizar proezas com as ervas, mas os segredos mais profundos ele guardou para si. Ossaim não conta seus segredos para ninguém, Ossaim nem mesmo fala. Fala por ele seu criado Aroni. Os orixás ficaram gratos a Ossaim e sempre o reverenciam quando usam as folhas. (PRANDI, 2001, p. 153-154)

“Sem folha não tem sonho, sem folha não tem vida, sem folha não tem nada”. Este trecho da música “Salve as folhas”, interpretada pela artista Maria Bethânia, explicita a importância das folhas na cosmologia do candomblé. *Ossãiy* é o guardião das folhas e dos seus segredos de cura. Para que o *àsé* circule é necessário que a força das folhas esteja presente; a partir desta sabedoria, é possível desenvolver os ritos do candomblé. Luz (2013, p. 51) destaca que: “As folhas consubstanciam poderoso axé de tal forma que um ditado diz ‘*Kosi ewe kosi orisa*’, sem as folhas não há orixá.” E sem *òrìsà* não há candomblé.

Seguindo o *şirê* de saberes, demonstro como o tempo e a posição dos membros na casa fazem alusão à gradação do candomblé. Por este motivo, também é necessário que a conexão entre o membro da comunalidade seja cada dia mais fortalecida. Nesta pesquisa, houve entrevistadas/os que enfatizaram que suas relações com a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* começaram desde o princípio da vida; outras/os pontuaram que a relação foi mais rápida no que tange à iniciação; por fim, houve relatos com destaque ao percurso para iniciação a partir da sinalização de alguma entidade, recebendo, assim, maiores cuidados do *òrìsà*.

A procura de I.A.O.O.3 pelo candomblé foi involuntária, já que frequentava o *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* desde que estava na barriga de sua mãe, ela e seu pai eram filhos da casa. O relato apresenta a ligação com o candomblé que ocorreu de maneira umbilical:

Eu não procurei o candomblé, não foi escolha minha. Meus pais me colocaram, pois eles eram do candomblé. Eu era bem doente, e escolheram que eu fosse iniciada. Eu começava a tossir e ficava roxa e esse problema começou quando eu tinha meses de idade. Assim que eu nasci, meus pais me levaram para conhecer Pai Itaicuru e ele disse que eu teria que ser feita. Eu já frequento a casa há doze anos, a idade que eu tenho. E tenho onze anos de feita.

Em outra entrevista também surge essa ligação com o candomblé e com a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* desde o princípio de sua vida.

Eu vivo o candomblé desde que nasci. Quando minha mãe fez obrigação, eu fiquei com ela. Eu tinha meses. Minha mãe era do terreiro no Rio Sena e o roncó era junto com o quarto das mulheres, então eu pude ficar com ela. Ainda não me iniciei, porque minha mãe disse que eu tinha que escolher me iniciar só a partir dos dezoito anos e ainda não me sinto preparada por conta da responsabilidade em abdicar de muitas coisas, não tenho preparo mental para isso, e eu ainda não estou pronta.

A relação umbilical e ancestral com o candomblé é muito natural, a partir da perspectiva que muitas mães e pais levam seus filhos desde o nascimento para acompanhar-lhes. No *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, há muitos exemplos de crianças que frequentam o terreiro desde a

barriga de suas mães. Umãs crianças realizaram a iniciação na tenra idade; e outras seguem no convívio da comunalidade mesmo sem serem feitas e nem mesmo sendo *abians* da casa. Nesse sentido, o relato de I.A.O.O.42 demonstra a necessidade de estar sob os cuidados da mãe e de outras pessoas da comunalidade, visto que chegou ao *candomblé* muito jovem.

Fui para o candomblé por causa de minha mãe, eu tinha dez anos e tinha que ir com ela, não tinha jeito. Eu conheci o Ilê Àsé Ôni Ófélélé quando fui com minha mãe para o terreiro e a primeira vez que fui foi na festa de Òsògìyán⁴⁵. Fui suspenso pelo Òsògìyán de Pai Gilmar já no primeiro dia. Fiquei três meses como abian e me iniciei. Fui do barco⁴⁶ dos dezoito e estou iniciado há doze anos.

Estes relatos demonstram a importância da comunalidade no cuidado às crianças e a ligação delas através, principalmente, da figura materna. A necessidade de acompanharem suas mães fez com que muitos se interessassem pela cosmologia do *candomblé*, seja aquelas/es que tenham realizado a iniciação em tenra idade; seja aquelas/es que não tenham passado pelo momento da iniciação, mas que seguem os preceitos do *candomblé* como valores inerentes à sua organização sociorreligiosa, demonstrando amor e valorizando os *òrìsàs* e as entidades das quais são filhas e filhos.

5.5 ŞIRÊ DE IROKO

Iroco castiga a mãe que não lhe dá o filho prometido

No começo dos tempos, a primeira árvore plantada foi Iroco.
Iroco foi a primeira de todas as árvores,
mais antiga que o mogno, o pé de obi e o algodoeiro.
Na mais velha das árvores de Iroco, morava seu espírito.
E o espírito de Iroco era capaz de muitas mágicas e magias.
Iroco assombrava todo mundo, assim se divertia.
À noite saía com uma tocha na mão, assustando os caçadores.
Quando não tinha o que fazer, brincava com as pedras
que guardava nos olhos do tronco.
Fazia muitas mágicas, para o bem e para o mal.
Todos temiam Iroco e seus poderes
e quem o olhasse de frente enlouquecia até a morte.

Numa certa época, nenhuma das mulheres da aldeia engravidava.
Já não havia crianças pequenas no povoado

⁴⁵ “Senhor dos contrastes, poderoso estrategista e astucioso, Oxaguiã (*Òrìsà Ogiyán*) é o guerreiro jovem da família dos orixás funfuns. É saudado como Eleejigbô (*Elèjígò*), o “senhor de Ejigbô”, na cidade de mesmo nome, na Nigéria. No Brasil possui diversos codinomes, muitos que são utilizados para apaziguá-lo: Orixá Oguiã, Oxalaguiã, Oxaguim, Xaguim, Oxodim. São vários nomes para um grande guerreiro”. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 308)

⁴⁶ “O ‘barco de iaôs’ é um conjunto de abiãs se preparando para a sua iniciação. [...] Muitas vezes, conforme cada Axé, todos ficarão confinados ao mesmo tempo e no mesmo local e passarão a ser chamados de ‘irmãos de barco’. Durante este período e recolhimento os iniciados tornam-se tão ligados fraternalmente que é como se formassem uma nova família, fazendo surgir até mesmo ligações mais profundas do que aquelas que muitos possuem com seus familiares consanguíneos”. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p.77)

e todos estavam desesperados.
 Foi então que as mulheres tiveram a ideia
 de recorrer aos mágicos poderes de Iroco.
 Juntaram-se em círculo ao redor da árvore sagrada,
 tendo o cuidado de manter as costas voltadas para o tronco.
 Não ousavam olhar para a grande planta face a face,
 pois s que olhava Iroco enlouqueciam e morriam.
 Suplicaram a Iroco, pediram a ele que lhes desse filhos.
 Ele quis logo saber o que teria em troca.
 As mulheres eram, em sua maioria, esposa de lavradores
 e prometeram a Iroco milho, inhame, frutas, cabritos e carneiros.
 Cada uma prometia o que o marido tinha para dar.
 Uma das suplicantes, chamada Olurombi, era a mulher do entalhador
 e seu marido não tinha nada daquilo para oferecer.
 Olurombi não sabia o que fazer e, no desespero,
 prometeu dar a Iroco o primeiro filho que tivesse.

Nove meses depois a aldeia alegrou-se
 com o choro de muitos recém-nascidos.
 As jovens mães, felizes e gratas, foram levar a Iroco suas prendas.
 Em torno do tronco de Iroco depositaram suas oferendas.
 Assim Iroco recebeu milho, inhame, frutas, cabritos e carneiros.
 Olurombi contou a história ao marido,
 mas não pôde cumprir sua promessa.
 Ela e o marido apegaram-se demais ao menino prometido.
 No dia da oferenda, Olurombi ficou de longe,
 segurando nos braços trêmulos, temerosa, o filhinho tão querido.
 E o tempo passou.
 Olurombi mantinha a criança longe da árvore
 e, assim, o menino crescia forte e sadio.
 Mas, um belo dia, passava Olurombi pelas imediações de Iroco,
 entretida que estava, vindo do mercado,
 quando, no meio da estrada, bem na sua frente,
 saltou o temível espírito da árvore.
 À apavorada mulher do entalhador disse Iroco:
 “Tu me prometeste o menino
 E não cumpriste a palavra dada.
 Transformo-te então num pássaro,
 para que vivas sempre aprisionada em minha copa”.
 E transformou Olurombi num pássaro
 e ele voou para a copa de Iroco
 para ali viver para sempre.
 Olurombi nunca voltou para casa,
 e o entalhador a procurou em vão por toda parte.
 Ele mantinha o menino em casa, longe de todos.
 Mas os que passavam perto da árvore
 Ouviam sempre um pássaro cantar
 uma estranha cantiga sobre oferenda feita a Iroco.

Até que um dia, quando o artesão se aproximou dali,
 ele próprio escutou o tal pássaro, que cantava assim:
 “Uma prometeu milho e deu o milho,
 outra prometeu inhame e trouxe inhames,
 uma prometeu frutas e entregou as frutas,
 outra deu o cabrito e outra o carneiro,
 sempre conforme a promessa foi feita.
 Só quem prometeu a criança
 não cumpriu o prometido”.
 Ouvindo o relato de uma história que julgava esquecida,
 o marido de Olurombi entendeu tudo imediatamente.

Sim, só podia ser Olurombi, enfeitada por Iroco.
 Ele tinha que salvar sua mulher!
 Mas como, se amava tanto seu pequeno filho?
 Ele pensou e pensou e teve uma grande ideia.
 Foi à floresta, escolheu o mais belo lenho de Iroco,
 levou-o para casa e começou a entalhar.
 Da madeira entalhada fez uma cópia do rebento,
 o mais perfeito boneco que jamais havia esculpido.
 Fez o boneco com os doces traços do filho,
 sempre alegre, sempre sorridente.
 Depois poliu e pintou o boneco com esmero,
 preparando-o com água perfumada das ervas sagradas.
 Vestiu a figura de pau com as melhores roupas do menino
 e a enfeitou com ricas joias de família e raros adornos.
 Quando pronto, ele levou o menino de pau a Iroco
 e o depositou aos pés da árvore sagrada.
 Iroco gostou muito do presente.
 Era o menino que ele tanto esperava!
 E o menino sorria sempre, uma imutável expressão de alegria.
 Iroco apreciou sobremaneira o fato
 de que o garoto jamais se assustava quando seus olhos se cruzavam.
 Não fugia dele como os demais mortais,
 não gritava de pavor
 nem lhe dava as costas, com medo de o olhar de frente.
 Iroco estava feliz.
 Embalando a criança,
 seu pequeno menino de pau,
 batia ritmadamente com os pés no solo
 e cantava animadamente.
 Tendo sido paga, enfim, a velha promessa,
 Iroco devolveu a Olurombi a forma de mulher.
 Aliviada e feliz, ela voltou para casa,
 voltou para o marido artesão
 e para o filho, já crescido e enfim livre da promessa.

Alguns dias depois, os três levaram para Iroco muitas oferendas.
 Levaram ebós de milho, inhame, frutas, cabritos e carneiros,
 laços de tecido de estampas coloridas para adornar o tronco da árvore.
 Eram presentes oferecidos por todos os membros da aldeia,
 felizes e contentes com o retorno de Olurombi.
 Até hoje todos levam oferendas a Iroco.
 Porque Iroco dá o que os devotos pedem.
 E todos dão para Iroco o prometido. (PRANDI, 2001, p. 164-168)

O *itan* de *Iroko* apresenta alguns valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros, a partir da perspectiva de troca, de reciprocidade entre os seres. É necessário que toda a energia mágica realizada seja trocada por elementos importantes para aquela, para aquele que está recebendo. Uma vez que:

Irriquieta, esta divindade só quer ajudar para que os homens se irmanem e vivam bem no aiê. Iroco, o grande vodum que mora na árvore e que também é uma árvore, usa suas raízes e o vento das matas para movimentar-se pelos quatro cantos do mundo, visitando constantemente seus filhos e seus amigos! Eró! Eró! (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 268)

Assim, a noção de troca está presente em diferentes culturas e cosmologias, inclusive a ciência apresenta o conceito de que toda a energia emanada no mundo não se dissipa, ela se transforma e pode se reorganizar em uma forma diferente do que anteriormente se apresentava.

Dito isso, exemplifico elementos que são importantes no candomblé, entre eles a troca justa e necessária entre seres espirituais e seres humanos. É fundamental que sempre haja reciprocidade entre o pedido realizado e a energia trocada, pois esta é a perspectiva de que a força vital precisa continuar em movimento e os preceitos realizados no candomblé se configuram na perspectiva da troca e da reciprocidade.

Iroko, a árvore sagrada, é, para o candomblé, um símbolo de crescimento; é a ancestralidade materializada. Uma árvore, na cosmologia do candomblé, é carregada de energia; é presenteada por sua força e vitalidade, por ser fundamental para a concepção do que desta religiosidade. Suas raízes fincadas na ancestralidade africana, sua base forte, seu tronco que carrega uma organização social e cultural milenar, e suas ramificações representam o seguimento do legado ancestral crescendo e fertilizando seu território. *Eró! Eró!*

O *şirê* de saberes que *Iroko* nos apresenta conduz ao crescimento dentro do candomblé representa a primeira árvore do mundo, da qual todos *òrìsàs* desceram a Terra (*Aiyê*). Seguindo na análise dos processos educativos do candomblé, é possível notar o quanto é importante ter boas raízes fincadas em uma terra fértil, e, dessa forma, crescer aos poucos, fortalecendo o tronco, ou seja, a base, com escutas, com trabalho árduo, com vivência dentro do terreiro.

O crescimento no candomblé é lento e gradual, é um dia de cada vez; a celebração das conquistas são os *ebós* que fortalecem a caminhada assentados ao pé de *Iroko*. É possível pensar sobre a representação dos galhos de acordo com o crescimento de cada membro da comunalidade, a partir do cumprimento das obrigações com seus *òrìsàs*; e suas folhas como aprendizados trocados com aquelas e aqueles que chegam ao *égbé*. Esta analogia permite compreender as respostas de algumas e alguns entrevistados sobre suas posições dentro do terreiro, seus cargos e suas significações, bem como o tempo que levaram se iniciar. Pode-se fazer a relação com *Iroko* a partir da compreensão de que o crescimento no candomblé é gradual, mesmo quando alguém já “nasça grande”, isto é, seja iniciado com cargos importantes para o *égbé* ou que tenha se iniciado como *ogan* e *ekedi*.

Neste *şirê* refletirei sobre algumas respostas a partir de perguntas objetivas e dissertativas, entre estas a posição dentro do terreiro; a posse de algum cargo no candomblé; o nome e o significado dos cargos das/os entrevistadas/os. Tais questões foram objetivas, mas, em alguns momentos, percebi, por parte de algumas e alguns entrevistados, desconforto para

responder a estes questionamentos, sobretudo quando possuíam um tempo significativo de feitura, mas não haviam mudado de posição no terreiro, devido ao fato de não terem cumprido a obrigação de sete anos.

Cabe evidenciar que, as obrigações no candomblé são importantes momentos de reafirmação do papel da/o *òrìsà* na vida de seu filho. O candomblé *ketu* tem algumas obrigações que são fundamentais para o crescimento dentro da afrologia do terreiro. Neste sentido, a primeira obrigação é a de um ano de iniciação, o que permite que a/o iniciado possa voltar a uma rotina mais normal de socialização fora do terreiro. É um momento muito aguardado por grande parte das/os iniciadas/os, pois, a partir do pagamento desta obrigação, é permitido à/ao iniciada/o ficar até um pouco mais tarde na rua, estar em espaços com maior aglomeração de pessoas, além de não ser mais necessário bater *pawó*⁴⁷ para realizar as refeições, entre outros processos que são restritos aos saberes da comunalidade.

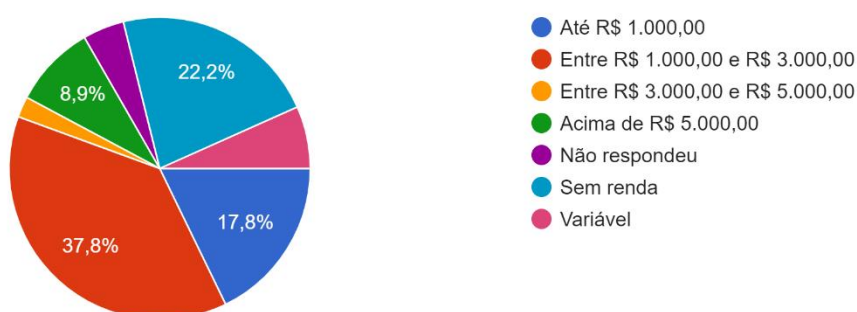
A partir das entrevistas, é notável o quanto o processo de crescimento no candomblé não está pautado apenas pelo desejo em aprender. A realização das obrigações perpassa questões que estão ligadas ao empoderamento sociocultural e econômico de seus adeptos. Para cada obrigação, é necessário cumprir alguns rituais e dar comida aos seus *òrìsàs*. Tendo em vista que vivemos em uma sociedade capitalista, em que tudo se pauta a partir das questões econômicas, é importante ressaltar que manter um *egbé* não é uma tarefa fácil e nem mesmo barata – é necessário, entre outras questões, alimentar toda a comunidade, pagar as contas de luz e de água. Assim, para cumprir os rituais necessários é fundamental “dar de comer ao *òrìsà*”, e mesmo que esta comida, que pode incluir galinhas, galos, bodes, se reverta em alimentos para a comunalidade, é preciso comprá-los; para isso convém que aquelas e aqueles que realizarão suas obrigações tenham um capital econômico para cumprir tal jornada.

Cabe salientar que, nas quarenta e cinco entrevistas realizadas, ficou evidente, que ocorre um atraso no cumprimento das obrigações, ou seja, elas não são realizadas de acordo com o tempo da feitura. Ainda que haja um prazo ideal, este processo está associado à possibilidade econômica da/o iniciada/o, sendo assim muitas/os possuem tempo suficientes para ser tornarem *egbomis*, mas seguem como *iyawôs*. Conseqüentemente, a gradação no candomblé, de acordo com as obrigações, não ocorre em função das questões socioeconômicas. Na pesquisa, as questões que se referiam às condições socioeconômicas e de escolaridade foram

⁴⁷ “O paó (*pawó* ou *patéwó*, em yorubá) é um conjunto de palmas em cadência, feito nos momentos de saudação, nos agradecimentos, usado por quase todas as nações. É também um método utilizado por aquelas pessoas que precisam de auxílio, mas necessitam manter-se em silêncio, como os iniciados, em sua consagração. O paó tem ainda a simbologia de alegrar os orixás, de chamá-los para receber suas oferendas, pois produzem um som direcionado. “Bater paó” é também uma forma de trazer o orixá para mais perto da comunidade!” (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p.169)

as que mais causaram constrangimento: algumas pessoas entrevistadas encerraram os estudos no ensino médio e possuem rendas de um salário-mínimo ou um pouco mais. Percebi, ao longo do desenvolvimento do questionário, que a margem entre os valores de remuneração não dialogava com a realidade, visto que o salário-mínimo passa dos R\$ 1.000,00 reais e uma das questões objetivas apresentava a renda entre R\$ 1.000,00 e R\$3.000,00. Conforme apresentado no gráfico a seguir:

Renda
45 respostas



Ainda que tenha realizado muitas revisões e dialogado coletivamente, este dado passou despercebido na preparação das perguntas – e isso somente foi evidenciado a partir da realização dos questionários. Mesmo com mais de sete anos de convívio, notei que esta pergunta foi a mais difícil, uma vez que explicita particularidades da organização socioeconômica para uma pessoa que faz parte da comunalidade assim como elas e eles. Nesse sentido, Silva (2000, p. 49) corrobora com este fato ao afirmar que:

A negociação das informações e seus significados durante os diálogos assemelha-se, muitas vezes, a um “carteado” cujos participantes tentam adivinhar o valor das cartas uns dos outros e o momento adequado de colocá-las na mesa. O antropólogo, embora esteja na posição de quem pergunta, isto é, de quem pergunta, isto é, de quem “busca o conhecimento”, também é visto por alguns religiosos como portador de informações (obtidas em diálogos anteriores ou por outros meios) e de critérios de avaliação e comparação da *performance* dos entrevistados.

À vista disso, é importante destacar que diálogo entre membros da comunalidade requer muito cuidado e parceria. Foi necessário criar um ambiente de afeto, um fortalecimento de reciprocidade entre a/o entrevistada/o e a entrevistadora, eu. Assim, foram alguns meses de preparação do grupo para que eu pudesse desenvolver a pesquisa individual, buscando questões profundas de cada um. A importância de destacar a comunalidade como parceira e construtora de um processo significativo para o *egbé* foi o que possibilitou que as/os entrevistadas/os quisessem participar desta interação.

É compreensível o arquétipo de crescimento e de força expresso por *Iroko*, mas este também destaca o cuidado com o que se pede e o que se propõe a dar após a realização do pedido. Por conseguinte, ficou evidente o quanto a questão econômica, dentro do *candomblé*, é um processo que precisa ser trabalhado de maneira mais cuidadosa. Posto isso, é necessário conversar sobre questões ligadas ao empoderamento sociocultural dos membros do terreiro, para que eles possam cumprir suas obrigações de maneira mais tranquila e organizada. Uma porcentagem significativa das e dos entrevistados estão com suas obrigações atrasadas. Também há um número relevante de membros da comunalidade que recebem um salário-mínimo ou muitas pessoas que não possuem renda fixa e que se organizam economicamente por meio de trabalhos pontuais, que não geram um poder socioeconômico para dar conta do cumprimento de rituais em consonância com o tempo de vivência no *àsé*.

A questão econômica perpassa diferentes processos que não empoderam socioculturalmente alguns irmãos-de-santo. Este componente, em determinados momentos, gera, inclusive, afastamento de alguns membros do *egbé* por não se sentirem fortalecidas/os o suficiente, ou como desejavam, pois, consideram que não atingiram a prosperidade que acreditavam que teriam por seguirem no *candomblé*. Nesse sentido, é importante a ciência de referenciais históricos para compreender o quanto a escravização e suas mazelas continuam colocando o povo negro em um lugar de precariedade e risco, inclusive pelo Estado com sua política genocida. Segundo Abdias do Nascimento:

As feridas da discriminação racial se exibem ao mais superficial olhar sobre a realidade social do país. A ideologia oficial ostensivamente apoia a discriminação econômica – para citar um exemplo – por motivo de raça. Até 1950, a discriminação em empregos era uma prática corrente, sancionada pela lei consuetudinária. Em geral, os anúncios procurando empregados se publicavam com a explícita advertência: “não se aceitam pessoas de cor.” Mesmo após a lei Afonso Arinos, de 1951, proibindo categoricamente a discriminação racial, tudo continuou na mesma. Trata-se de uma lei que não é cumprida nem executada. Ela tem um valor puramente simbólico. Depois da lei, os anúncios se tornaram mais sofisticados que antes: requerem agora “pessoas de boa aparência”. Basta substituir “boa aparência” por “branco” para se obter a verdadeira significação do eufemismo. Com lei ou sem lei, a discriminação contra o negro permanece: difusa, mas ativa. (NASCIMENTO, 2016, p. 97)

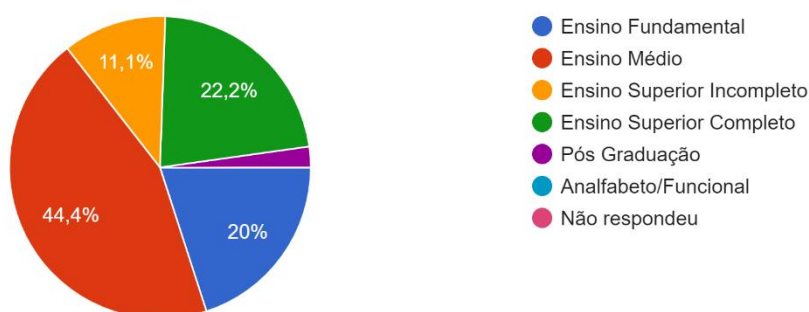
Outro dado importante a ser destacado é o debate sobre a escolarização dos membros da comunalidade, pois muitos tem pouco tempo de escolaridade, e este fator está atrelado aos subempregos que muitas/os desenvolvem. Sob este aspecto, é possível ter a dimensão da escolarização do povo negro em nosso país, já que são séculos de impedimento e não-acesso aos espaços formais de educação, bem como um processo secular de escravização. Estes movimentos colocaram a população africana em diáspora às margens da sociedade, o que

refletiu diretamente em sua possibilidade de disputa real aos espaços de poder socioeconômicos e culturais. Assim:

Se os negros vivem nas favelas porque não possuem meios para alugar ou comprar residência nas áreas habitáveis, por sua vez a falta de dinheiro resulta da discriminação no emprego. Se a falta de emprego é por causa de carência de preparo técnico e de instrução adequada, a falta desta aptidão se deve à ausência de recurso financeiro. Nesta teia, o afro-brasileiro se vê tolhido de todos os lados, prisioneiro de um círculo vicioso de discriminação – no emprego, na escola – e trancadas as oportunidades que lhe permitiriam melhorar suas condições de vida, sua moradia, inclusive. Alegações de que esta estratificação é “não racial” ou “puramente social e econômica” são chavões que se repetem e racionalizações basicamente racistas: pois o fator racial determina a posição social e econômica na sociedade brasileira. Frantz Fanon observa com propriedade: “O racista numa cultura com racismo é por esta razão normal. Ele atingiu a perfeita harmonia entre relações econômicas e ideologia”. (NASCIMENTO, 2017, p. 101)

Escolaridade

45 respostas



A partir dos gráficos e destas reflexões, é possível afirmar que o espaço do *Ilê Àsé* se configura como um território de proteção e de empoderamento social, atravessado por questões externas ao microcosmos, e que destaca processos opressores relativos ao macrocosmo. Embora, em determinados momentos, a possibilidade de empoderamento seja perpassada por questões econômicas, é necessário ter a dimensão do processo de deslegitimação e de genocídio de sonhos e de corpos negros. Com isto, a participação no terreiro e o crescimento na comunalidade destacam a importância da afrologia do *egbé*, que é capaz de empoderar a partir de uma reflexão coletiva da necessidade da reciprocidade entre seus membros.

Visualizar o quanto o espaço do candomblé se torna um *locus* de poder e de valorização da população negra, diferentemente da falta de reconhecimento no macrocosmo, é importante para compreender a importância das gradações na cosmologia do candomblé. Este crescimento, bem como as hierarquias honoríficas, são mecanismos importantes para a valorização da ancestralidade e reconhecimento da caminhada no *àsé* e sua contribuição com o

terreiro. As cosmologias africana e afro-brasileira compreendem os ciclos de evolução da vida, o movimento de nascer, viver e morrer e, dessa forma, a percepção de crescimento na vida do *àsé* é fundamental para o segmento desta religiosidade. Sob este viés, Lima (2003) aponta para o entendimento das hierarquias na cosmologia do candomblé da seguinte maneira:

“É uma escola”, diz o povo de santo da condição de iaô. E nessa escola, de paciente aprendizagem, a iaô se prepara, aprende as cantigas, aprofunda-se no fundamento dos ritos, conhece as folhas sagradas, aprende as cantigas, aprofunda-se no fundamento dos ritos, conhece as folhas sagradas, aprende a consultar os oráculos, familiariza-se com a gama de misteres que a capacitarão – se os seus santos deixarem – para ser, um dia, ela também, uma mãe de santo.

A obrigação de sete anos, disse antes, faz a iaô uma ebômim. Os terreiros jejes dão a esse *status* o nome de vodúnsi, em fon, a esposa do vodum, a esposa do santo. Esse termo é ouvido talvez mais frequentemente do que ebômim, no sentido de membro do culto depois de feita a obrigação de sete anos. Note-se que não é tempo em anos que promove a iaô, é a obrigação feita, depois do direito adquirido pelo tempo de sete anos, de fazê-la, os candomblés mais tradicionais são muito estritos nessa avaliação por assim dizer, litúrgica, do tempo. A isto Eliade (1964, p.17ss) chamaria, sem dúvida, uma “hierofania temporal”. (LIMA, 2003, p. 80-81)

Destarte, o candomblé é uma escola da vida, uma cosmologia que possibilita o resgate de valores ancestrais que são necessários para uma vivência harmônica no *aiyê*; é a possibilidade de encontro com o passado; a construção de um presente integrado com todos os seres e elementos que constituem este lugar de aprendizados, de crescimento, de reflexões e de novas construções. O arquétipo de *Iroko* evidencia a trajetória do ser humano na Terra. É a ligação entre o *orún* e o *aiyê*, é a possibilidade de desenvolvimento, de conexão conosco. *Iroko* nos convoca a retomar nossa essência, a perceber nossas bases e a estarmos aptos para crescermos a partir das nossas referências. E com essa base forte, construirmos nosso caminho ramificando conhecimentos, trocas e aprendizados.

Compreender *Iroko* como símbolo da trajetória de crescimento no candomblé é nos reconhecermos como seres sagrados. Valorizar nossas e nossos *òrìsàs* e honrá-los com nossos aprendizados, nossa reciprocidade com elas e eles e com quem segue conosco crescendo e florescendo, principalmente valorizando nossa legitimidade no *egbé*, entendendo a afrologia que é desenvolvida no território sagrado e a importância de crescermos e amadurecermos para mantermos vivo o *àsé*. *Eró! Erô!*

5.6 ŞIRÊ DE ÒSÙMÀRÈ

Oxumarê desenha o arco-íris no céu para estancar a chuva

Conta-se que Oxumarê não tinha simpatia pela Chuva.
Toda vez que ela reunia suas nuvens
e molhava a terra por muito tempo,
Oxumarê apontava para o céu ameaçadoramente
com sua faca de bronze
e fazia com que Chuva desaparecesse, dando lugar ao arco-íris.

Um dia Olodumare contraiu uma moléstia que o cegou.
 Chamou Oxumarê, que da cegueira o curou.
 Olodumare temia, entretanto, perder de novo a visão
 e não permitiu que Oxumarê voltasse à Terra para morar.
 Para ter Oxumarê por perto, determinou que morasse com ele,
 e que só de vez em quando viesse à Terra em visita, mas só em visita.
 Enquanto Oxumarê não vem a à Terra,
 todos podem vê-lo no seu com sua faca de bronze,
 sempre se fazendo no arco-íris para estancar a Chuva. (PRANDI, 2001, p. 224)

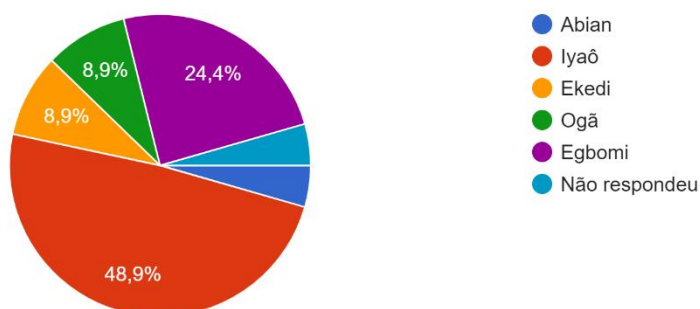
Òsùmàrè é o *òrìsà* representado pelo arquétipo do arco-íris; ele rege as múltiplas possibilidades da vida humana, representa o renascimento, o cordão umbilical e a placenta, acolhendo a vida existente e permitindo que ela cresça em segurança. Seguindo a análise deste *şirê* de saberes, apresentarei os processos de feitura de algumas/ns entrevistadas/os, compreendendo este momento delas e deles como um renascimento e uma nova forma de estar no mundo, conectada à sua ancestralidade e aberta/o a novos saberes. *Arroboboi Òsùmàrè!* Que suas cores pintem as diferentes nuances da vida, permitindo que o *àsé* vivido possa ser multiplicado nas linhas que seguem.

Conforme a reflexão sobre os processos educativos do terreiro, a dimensão de que o percurso no candomblé é instituído pela vivência do espaço-tempo, compreende-se que o tempo para a iniciação é estabelecido pela/o *òrìsà* em virtude de fatores alheios a essa dinâmica do candomblé, como impossibilidade de passar muitos dias recolhidos no terreiro, em função do trabalho, ou pelo fato de a pessoa (*ara-aiyê*)⁴⁸ não se sentir pronta para dar esse passo na jornada do *àsé*. A posição da *ara-aiyê* no espaço do terreiro é estabelecida a partir de dimensões hierárquicas relacionadas ao seu comprometimento e em virtude da escolha da/o *òrìsà* no que tange ao seu destino no candomblé, como em relação a iniciação da(o) *omòrìsà* ser denominada(o) *iyawô*, *ogan*, *ekedi* e já nascer ou ganhar algum cargo durante o período de seu crescimento no *àsé*. O gráfico abaixo auxilia na visualização desta afirmação:

⁴⁸ *Ara-aiyê* significa “pessoa”, “ser vivo”.

Qual sua posição no terreiro?

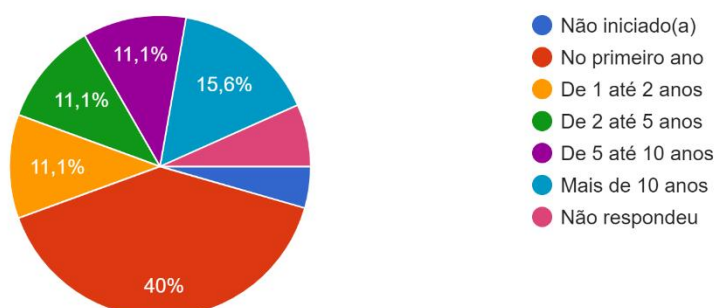
45 respostas



O questionamento sobre a iniciação e como foi o processo para cada pessoa – perguntas número 6 e 7 – foram analisadas juntas, pois são complementares. Deste modo, a análise das respostas possibilitou o entendimento do reconhecimento dos membros da comunalidade no que se refere aos cuidados recebidos por irmãs e irmãos de *àsé* e do Babalorixá. As respostas também demonstram a consciência do que a iniciação estabelece para a *ara-aiyê* e para a comunalidade, o que demonstra, mesmo a partir da necessidade de iniciação, e tendo ela sido fácil ou difícil, a escolha em iniciar-se consciente, para aquelas/es que não foram iniciadas/os ainda crianças. Seguem os gráficos referentes a estas análises:

Quanto tempo você levou para se iniciar?

45 respostas



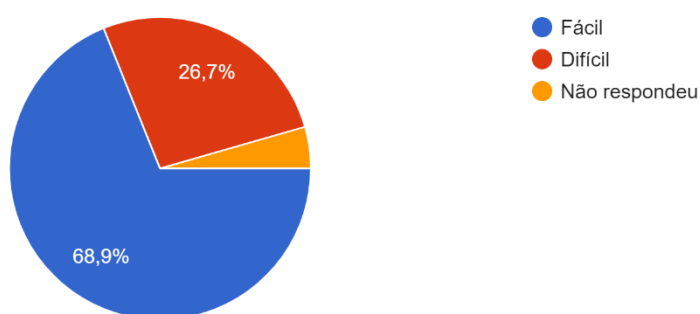
Para a análise dos dados aqui apresentados, foram selecionados treze questionários que apresentaram respostas interessantes para compreensão deste processo. A pergunta foi desenvolvida da seguinte forma:

7) Como foi o processo de iniciação para você? Fácil ou difícil? Quanto tempo precisou ficar no terreiro? Explique o porquê.

As respostas apresentam relatos referentes à facilidade ou dificuldade em relação à iniciação. Nas respostas que optaram pela facilidade, estão questões referentes à fé e à consciência da importância da feitura; tenra idade de iniciação e consciência do que viveria. Já quem optou por classificar a feitura como difícil, apresentou pontos referentes à tenra idade de iniciação; não aceitação familiar; questões econômicas; necessidade de iniciação urgente e distância da família. Apresento o gráfico completo referente a este questionamento:

7. Como foi o processo de iniciação para você?

45 respostas



Para a organização da análise destes treze questionários, escolhi apresentar, primeiramente, as questões positivas, após as questões negativas, a fim de refletir sobre os dados. Segundo I.A.O.O.2, a iniciação foi positiva: “*Eu morava com pai Gilmar, e, naquela época, eu era criança, então para mim foi fácil. Ia para a escola de chapéu e contra-egum⁴⁹ e depois voltava para casa.*” I.A.O.O.3 enfatizou a alegria pela escolha em iniciar-se: “*Modéstia à parte, sou um homem de muita fé, por isso foi fácil. Eu fui confirmado como ogan.*”

Já I.A.O.O.6 justificou sua resposta da seguinte maneira: “*Foi facilímo! Porque quando entrei tinha certeza de que a iniciação tinha sido na hora certa, com a pessoa certa, lugar certo, tudo perfeito. Eu me preparei para isso, sabia o que iria passar e deixei tudo organizado.*” Por sua vez, A.O.O.8 destaca: “*foi fácil, porque eu era criança, era tudo especial, da parte difícil nada chegou até mim.*”

A resposta de I.A.O.O.9 demonstra como a vivência enquanto *abian* no terreiro possibilita que o processo iniciático seja vivenciado de forma positiva, pois a *ara-aiyê* tem alguns conhecimentos acerca desse momento e o experencia de maneira consciente e leve.

Para mim a iniciação foi fácil. Porque quando eu entrei, eu já sabia como eu tinha que me comportar, de tanto ver pessoas se iniciando, eu já sabia. Porque sempre fui muito

⁴⁹ “O contra-egum (contregun ou *íkan*) serve para proteger e resguardar o corpo do iaô da aproximação de eguns, das ajés, dos oxôs e dos ajás. Confeccionado com fios de palha-da-costa trançados um bracelete e é colocado nos dois braços do iaô, quase na altura do ombro. Este artefato também é usado pelos iniciados e por adeptos em vários outros preceitos e segmentos da religião”. (KILEUY; OXAGUIÁ, 2009, p. 105)

observador. Fui livre, sem compromissos, para ficar o tempo que fosse necessário, pois já sabia como iria ser. Sei o meu lugar como iyawô consciente na roça⁵⁰ e no àsé.

De acordo com o relato de I.A.O.O. 39, a iniciação foi fácil, pois esta ocorreu quando ainda criança. A narrativa contém a visão que esta pessoa possuía do terreiro e das dinâmicas que lá se estabeleciam.

A casa de Pai Gilmar era como se fosse um espaço lúdico. Minha irmã e eu ficávamos lá no período do São João. Era como se fosse um parque, pois tinha muitas crianças para brincar comigo. Eu ia muito para a casa dos meus colegas, não recebia muitas visitas. Quando eu estava lá, era o momento em que eu podia brincar na rua, com várias crianças, mesmo em um bairro perigoso, como era a Baixa da Torre naquela época, era um espaço em que eu me sentia seguro. E dessa forma, eu podia brincar na rua, subir em árvores, pois sempre tinha um mais velho olhando. Tínhamos hora para sair e hora para entrar.

A gente sempre brincava com relacionadas ao terreiro. Fazia şirê, tocava as músicas dos òrìsàs, brincava que recebia santo, se amarrava todo. E o que eu mais amava era tocar atabaque. Em vários momentos a gente conseguia tocar atabaque, e a gente fazia candomblé. Eu aprendia os toques e, inclusive, quando eu era pequeno, cheguei a tocar em uma festa muito importante, mas depois Pai Gilmar disse que eu não poderia mais tocar. Nessa festa eu pude tocar o rum⁵¹ e esse era o momento mais importante, eu era chamado a atenção por não poder mais tocar, mas para mim era importante, pois o rum é o coração. O rum é o que assume a função de fazer essa ligação ancestral entre o aiyê e orún.

O relato de I.A.O.O 39 é emocionante, pois carrega a alegria que representa vivenciar a afrologia do àsé. É esse sentimento que simboliza o candomblé na sua cosmologia e expressa a potência dessa vida em comunalidade. A confiança também é fundamental para que um membro da comunalidade opte em dar “o passo” de se iniciar. No relato de I.A.O.O 40, este sentimento fica evidenciado: “A iniciação foi fácil, porque eu confiava no pai de santo e, aí tudo se torna fácil. E foi mais fácil, porque eu não precisei raspar minha cabeça, porque sou abiku.⁵²”

Estas respostas demonstram a magia e consciência de cada *ara-aiyê* em relação ao processo iniciático. Cada membro da comunalidade irá experienciar de forma singular esta

⁵⁰ Denominação usual dada ao terreiro/*egbé/ilê àsé*.

⁵¹ *Rum* é um atabaque utilizado nas festas e obrigações do candomblé. Ele compõe um conjunto de instrumentos que tocam para saudar as(os) òrìsàs. Os atabaques são classificados em *Rum* – atabaque maior, é considerado por muitos o coração do candomblé, pois ele determina a velocidade e “puxa” o ritmo dos outros dois. Os outros dois atabaques são o *Rumpi* – atabaque médio e o *Le* – o atabaque menor.

⁵² “Os Abicus (abiku), para os iorubás, são crianças que combinam, antes de seu nascimento, na hora de virem para o aiê, o momento certo de retornarem ao orum. Se existe uma certeza na vida de todas as pessoas é a morte, porém não sabemos nunca o momento certo de sua chegada. Para a sociedade dos Abicus - *egbé orun* -, no entanto, esta é desejada e programada, numa forma de retornar ao seio desta sociedade o mais rápido possível. Essa não é uma forma de castigar seus pais, mas somente de retornar ao convívio, mais uma vez, dos seus companheiros. São as crianças que não têm a menor intenção de viver muito tempo no aiê!” (KILEUY; OXAGUIÁ, 2009, p. 171)

vivência; mesmo que partilhe com outros irmãos de barco, o nascimento no *àsé* é uma noção particular de cada *omòrìsà* referente a esse momento. A seguir, destaco as percepções apresentadas por entrevistadas/os que apontaram que suas iniciações foram difíceis e suas percepções sobre esse processo. De acordo com I.A.O.O 5, a iniciação foi difícil: *“Porque minha família não aceita o candomblé. Meus irmãos sabem que sou do candomblé, mas não gostam. Eles são espíritas.”*

Há relatos que demonstram como, em algumas casas, ainda é realizada a feitura de maneira compulsória, não respeitando a opção da pessoa para ser iniciada. No diálogo com pessoas mais antigas no candomblé, é comum ouvirmos as narrativas de pessoas que presenciaram situações de indivíduos que foram iniciados porque “bolaram” no santo naquela casa ou porque a/o *òrìsà* os levaram sem nenhuma possibilidade de escolha consciente desse processo. O relato a seguir retrata uma situação semelhante à feitura compulsória que ocorria no passado. É importante destacar que esta pessoa entrevistada foi iniciada em outra casa e passou a integrar a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* após alguns anos de sua feitura. Atualmente, é filha da casa, e realizou as obrigações de um, três e sete anos neste *egbé*.

*Não levei nenhum tempo para me iniciar e foi muito difícil esse momento. Precisei ser feita e não estava preparada para a iniciação. Não tinha roupa, nem preparação. Eu não fui dona de mim, foi o próprio *òrìsà* que me levou. Minha cunhada estava fazendo obrigação. Na festa de Santa Bárbara, eu recebi Yansã e passei a ter dor de cabeça. Fiz vários exames e nada era detectado, só passou quando me iniciei. Quando cantava para Osún ela chegava, mas Ogun passou a frente e Osún seguiu como adjuntó⁵³.*

Para I.A.O.O.26, a iniciação foi difícil *“porque foi inesperado, e eu fiquei muito tempo afastada da minha filha que estava nova, apenas com dois anos.”* Já o relato de I.A.O.O.37 destaca o sentimento de dificuldade em seu processo iniciático, pois naquele momento estava sem emprego e passava por um momento psicológico delicado.

Minha iniciação foi difícil, pois eu tive que passar três meses no terreiro. Eu saí do emprego, fui demitida(o), e nesse período já estava em processo de separação, e foi um momento meio distorcido na minha vida pessoal e profissional, mas depois de muitas dificuldades, muitas coisas boas começaram a acontecer. Eu fui convidada(o) a trabalhar fora da Bahia e conhecer lugares que eu não imaginava que podia. Foi quando meu nome se expandiu para fora da Bahia e do Brasil.

⁵³ *Adjuntó*, *adjunto* ou *junto* é o segundo orixá da pessoa, não necessariamente que seja complemento par do primeiro orixá. Todos temos um grande pai, Olorum, e uma grande mãe, Odudua, que nos cuidam grupalmente. Então nossos primeiro e segundo orixás poderão ser do mesmo sexo ou até o mesmo orixá (*cabeça meji*), sem nos trazer qualquer dificuldade. O segundo orixá faz o equilíbrio com o primeiro e o terceiro orixás, ajudando na formação do ser humano, tornando-se assim o “fiel da balança”. (KILEUY; OXAGUIÁ, 2009, p. 89)

Mesmo considerando o momento de iniciação difícil, I.A.O.O.37 reconhece que sua vida após a feitura melhorou. Esta é uma das questões que muitos apresentam em relação às expectativas de melhora de vida e prosperidade após o passarem pelo *roncó*.

I.A.O.O.38 conta que a dificuldade apresentada ocorreu por conta da impossibilidade de ir trabalhar:

Foi difícil, porque Pai Gilmar recolheu minha mãe e eu. Ele nos sustentou para garantir que a gente se dedicasse ao terreiro. Eu trabalhava na obra, eu rejuntava na obra, era lixadeira(o). Ia para o carnaval vender batida, e vendia sonhos e suco na praia junto com minhas irmãs. Lavava roupa, fazia faxina, tomava conta de criança. Sempre gostei de ganhar meu dinheiro.

Segundo I.A.O.O.43, a dificuldade na iniciação apresentou-se pelo fato de ser muito jovem; e é no momento da feitura e do processo que a iniciação estabelece, foi difícil “*Por causa que eu não podia ir para a folia. Porque na infância eu tava aqui dentro. Foi uma escolha que eu fiz, mas eu ficava triste.*”

As análises sobre a iniciação de cada membro do *egbé* entrevistado demonstraram que a opção pela iniciação ocorre sempre na perspectiva de melhora das condições de vida. Seja no que tange à saúde, à crença por maior prosperidade financeira, à possibilidade de ter conforto para lidar com os desejos e “imposições” da ou do *òrìsà*, ou para poder ter acesso a um universo mágico, no qual tudo é muito especial, grandioso, potente. Mesmo que a iniciação seja um momento difícil, ela sempre é a possibilidade do renascimento da alma. É morrer para o mundo e nascer para a(o) *òrìsà*.

5.7 ŞIRÊ DE LOGUN-EDÉ

Logun Edé nasce de Oxum e Erinlé

Um dia Oxum Ipondá conheceu o caçador Erinlé e por ele se apaixonou perdidamente.
 Mas Enrilé não quis saber de Oxum.
 Oxum não desistiu e procurou um babalaô.
 Ele disse que Erinlé só se sentia atraído
 Pelas mulheres da floresta, nunca pelas do rio.
 Oxum pagou o babalaô e arquitetou um plano:
 Embedou seu corpo em mel e rolou pelo chão da mata.
 Agora sim, disfarçada de mulher da mata,
 procurou de novo o seu amor.
 Erinlé se apaixonou por ela no momento em que a viu.
 Um dia, esquecendo-se das palavras do adivinho,
 Ipondá convidou Erinlé para um banho no rio.
 Mas as águas lavaram o mel de seu corpo
 e as folhas do disfarce se desprenderam.
 Erinlé percebeu imediatamente como tinha sido enganado
 e abandonou Oxum para sempre.

Foi-se embora sem olhar para trás.
 Oxum estava grávida; deu à luz Logum Edé.
 Logum Edé é metade Oxum, a metade rio,
 e é metade Erinlé, a metade mato.
 Suas metades nunca podem se encontrar
 e ele habita num tempo o rio
 e noutro tempo habita o mato.
 Com o *ofá*, arco e flecha que herdou de seu pai, ele caça.
 No abebé, espelho que recebeu da mãe, ele se mira. (PRANDI, 2001, p.136)

O *itan* de *Logun-Edé* revela a dimensão da pertença a dois espaços simultaneamente, que constituem sua identidade enquanto entidade das matas e das águas doces. Para os adeptos do *candomblé*, esta dimensão também se configura. A vivência simultânea em espaços distintos, como o *macrocosmo* (espaço externo ao terreiro) e o *microcosmo* (espaço do terreiro), figura na realidade de cada membro do *egbé*. Assim, a experiência nestes dois universos se desenha como uma relação simbiótica, pois um interfere no outro em diversos aspectos e o transforma em determinadas medidas. Como afirma o Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolú*, ninguém deixa de ser o que é por estar no espaço do terreiro e o contrário também acontece.

Nesta interação, destacarei as informações apresentadas pelas e pelos entrevistados no que tange às perguntas relativas às experiências após o processo iniciático, como o retorno às atividades que desenvolviam anteriormente. Essa dinâmica permite a reflexão da noção de estar espaços diferentes e de viver com as divergências enquanto elementos que são constituintes da identidade de iniciadas e iniciados. Fazem, portanto, parte do tópico **Identidade no Terreiro** as seguintes perguntas:

8) Durante o processo de iniciação você estava trabalhando/estudando?

9) Sofreu algum tipo de preconceito no seu emprego/escola?

10) Sofreu algum tipo de preconceito por parte de:

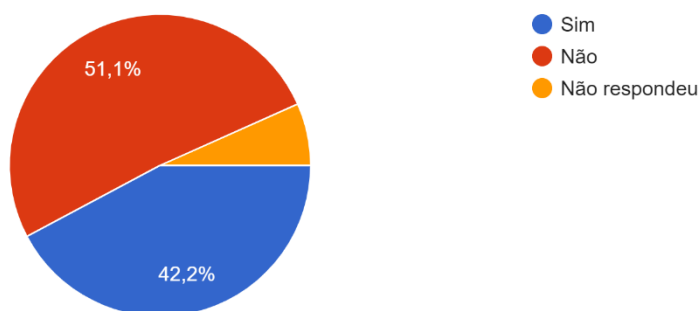
() Família () Amigos/os () Desconhecidos () Não sofreu preconceito

Conte como foi?

Este questionário foi fundamental para visualizar a experiência vivida pelos membros do *egbé* e demonstrou, a partir de inúmeros relatos, as violências sofridas por muitas e muitos iniciados, principalmente no resguardo dos primeiros três meses, pois a raspagem da cabeça (*orí*), a utilização de adornos sagrados e de vestimentas durante o período indicam a condição de iniciados e apresentam à sociedade racista a opção pela religiosidade de matriz africana. O racismo religioso ficou evidente em várias respostas. Demonstro, por meio dos gráficos, o panorama geral das quarenta e cinco respostas:

8. Durante o processo de iniciação você estava trabalhando/estudando?

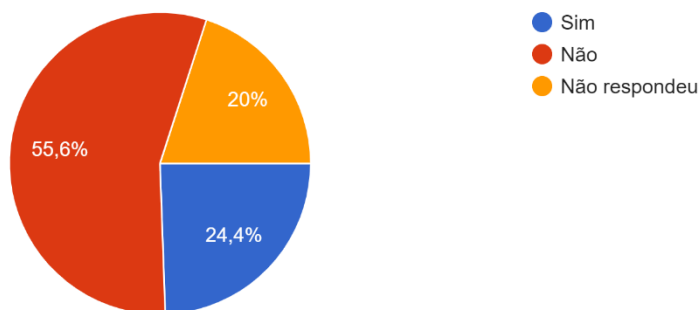
45 respostas



Para análise das questões supracitadas, apresento o gráfico geral das quarenta e cinco respostas e, focalizo em dezoito respostas que suscitaram muitas reflexões sobre a compreensão do racismo religioso, considerando as respostas afirmativas quanto ao preconceito sofrido, e analiso as respostas negativas e suas justificativas.

9. Sofreu algum tipo de preconceito no seu trabalho/escola/faculdade?

45 respostas



I.A.O.O.2 relata que, no período de sua iniciação, estava estudando e que sofreu preconceito por parte das/os amigas/os.

Meus colegas faziam brincadeiras, tinham muito preconceito, e agora muitas dessas pessoas são minhas amigas. Eu fui muito maltratada na escola. Uma vez Pai Gilmar foi lá com a direção e explicar o que eu estava vivendo como iyawô e para pedir que a escola tomasse atitudes.

De acordo com o relato de I.A.O.O.7, no período de sua iniciação, estava estudando e sofreu preconceito de membros da família, tais como de seu irmão por parte de pai. Afirma ainda que:

Preconceito em si não sofri, mas como eu escutava coisas que as pessoas falavam sobre minha irmã, que havia se iniciado no mesmo período que eu e sofreu preconceito, pois teve que raspar a cabeça, eu não falava que era do candomblé, para não sofrer também.

As respostas de I.A.O.O.8 apresentam sua vivência posterior à iniciação como manifestações racistas inicialmente subjetivas e depois bem incisivas. No período da feitura estava de férias da escola e quando retornou ao espaço escolar sofreu preconceito de amigas, amigos e desconhecidos. *“Sofri preconceito por causa do cabelo. Falavam: olha a macumbeira! E diziam que eu tinha pego piolho e que tive que raspar a cabeça, ou falavam que eu tinha me entregue ao diabo.”*

Os três relatos supracitados demonstram como o espaço da escola pode ser um campo de tortura psicológica às crianças do candomblé. Por esta razão é necessário que a escola realize trabalhos que minimizem e cessem o racismo religioso no espaço escolar, e implementem, de fato, as diretrizes estabelecidas pela Lei 10.639/2003, que orientam o desenvolvimento de ações e pesquisas que valorizem a cultura e a história da população africana e afro-brasileira.

I.A.O.O.5 destaca que estava trabalhando na época, mas que não sofreu preconceito no emprego. Por ser autônoma, criou a estratégia de dizer aos seus clientes que fazia uma viagem, para o interior, pois estava com problemas de saúde e, em virtude disso, ficaria sem sinal no celular. Sofreu preconceito por parte da família materna e de amigas/os. Ao mesmo tempo em que afirma que não contou para parte de sua família que é confirmada no candomblé, *“porque se eu contar, eu vou sofrer preconceito. Gosto de ser do candomblé, me sinto bem, mas não falo.”*

A perspectiva apresentada por I.A.O.O 5 explicita como muitas pessoas (*ara-aiyê*) que fazem parte da comunalidade do terreiro nem sempre apresentam ao macrocosmo sua religiosidade por medo de sofrerem racismo religioso e perderem prestígio social. Vivem vidas paralelas, sem assim assumir suas crenças.

I.A.O.O.11 respondeu que estava trabalhando e estudando na época em que se confirmou. Sofreu muito preconceito no trabalho e na escola e sentiu muita vergonha. *“Eu era do candomblé e antes ninguém sabia, mas vivi muito preconceito por parte de amigas(os) e colegas depois que me confirmei.”* O relato de I.A.O.O 11 indica que o racismo religioso transpõe, inclusive, questões de raça/etnia, visto que se autodeclara branco.

I.A.O.O.17 afirmou que sofreu preconceito de colegas e clientes. Quando se iniciou, trabalhava, mas, no período de recolhimento, estava de férias. Sofreu preconceito por parte de amigas/os e pessoas desconhecidas. E o preconceito foi principalmente *“dos clientes evangélicos, cristãos que gritavam: Deus é mais, tá repreendida(o)!”*. O elemento apontado

por I.A.O.O.17 diz respeito à maneira com que cristão evangélicos lidam com candomblecistas. As agressões, por parte de pessoas que seguem essa liturgia, têm sistematicamente violado tudo o que representa a religiosidade de matriz africana, desde agressões verbais e psicológicas, até mesmo agressões físicas e patrimoniais.

A resposta de I.A.O.O.19 afirma que, no período em que se iniciou, trabalhava na lavoura e que sofreu preconceito por parte da família: *“O pai dos meus filhos não aceitava e uma irmã que também não aceitava eu ser do candomblé. Houve muita briga com meu ex-marido.”* O relato de I.A.O.O.25 é bem impactante sobre o racismo sofrido no espaço familiar consanguíneo. No que tange ao preconceito no trabalho, afirma que este não ocorreu, pois devido ao fato de trabalhar diretamente com o proprietário do restaurante não sofreu discriminação naquele espaço. No entanto o racismo religioso foi desenvolvido por sua mãe, que *“dizia que eu era filha(o) de chiqueiro, por tem me iniciado no candomblé. Meu pai frequentava todos os candomblés da vida para pegar mulher.”*

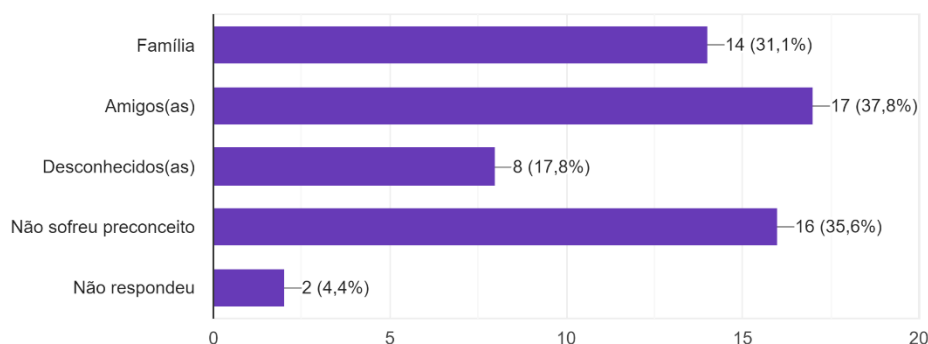
Na entrevista de I.A.O.O. 6 destaca-se que a sua autonomia de trabalho possibilitou fazer sua iniciação com calma, deste modo sofreu com preconceito apenas de desconhecidos. E sua afirmação sobre o preconceito evidencia que ele é comum a todas as *ara-aiyê*, mas a dimensão do racismo não é captada por todas(os).

Já sofri preconceito claro. Não existe quem não tenha sofrido. Eu uso anéis, contas e já fui chamada(o) de macumbeira(o). Na minha família e no meu núcleo de amigas(os) ninguém tem nem coragem de me dizer nada. As pessoas da minha classe social acham curioso e estranho eu ser do candomblé. Mas no Rio de Janeiro tem um glamour no que se refere ao candomblé. Artistas e quem tem dinheiro são do candomblé. Há uma falsa glamourização, que eu não sei se ajuda ou atrapalha. Acredito que em virtude de Anitta assumir ser do candomblé, houve uma popularização do candomblé e que no Rio é tudo muito caro.

Estas respostas demonstram a percepção do preconceito por parte das pessoas entrevistadas e sinalizam questões inerentes ao racismo estrutural, que incide em tudo que é relacionado às culturas africana e afro-brasileira. Ademais destaca como o racismo religioso é perverso e desenvolve processos de negação do negro em relação a sua negritude e tudo que nela se expressa, inclusive sua religiosidade. Os dois gráficos abaixo elucidam essas reflexões:

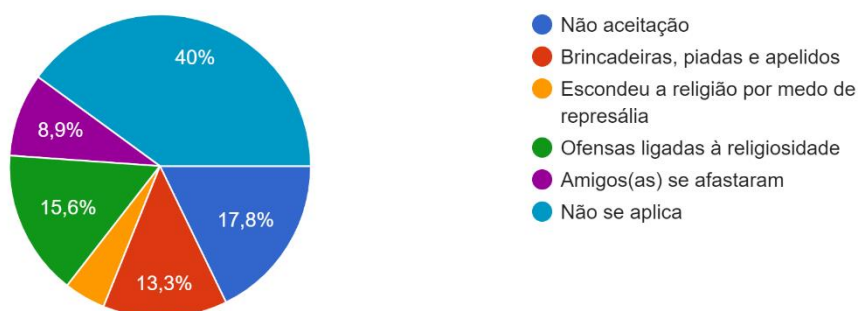
10. Sofreu algum tipo de preconceito por parte de:

45 respostas



10.1 Caso afirmativo na questão anterior, explique como foi:

45 respostas



Algumas das pessoas entrevistadas apontaram o oposto do que foi afirmado anteriormente. Seus relatos acerca da afirmação de não terem sido vítimas de preconceito por não permitirem que ocorresse esse fato em função do seu posicionamento frente ao racismo, ou em virtude de negarem sua vivência no candomblé, nos faz refletir sobre como o racismo pode ser velado, fazendo com que quem não percebe o racismo tenha que invisibilizar sua opção religiosa, como forma de proteger-se do preconceito que recai sobre adeptos do candomblé.

O relato de I.A.O.O. 4 demonstra que não sofreu preconceito na escola, pois tornou o fato de pertencer ao candomblé um valor e uma possibilidade de destaque no grupo. “*Na escola, eu dava santo, dava consulta de mentira; estudava em uma escola cunho católico e a diretora era espírita, então não sofri preconceito.*”

Segundo I.A.O.O. 35, quando se iniciou estava trabalhando e não sofreu preconceito porque:

Até o momento de hoje eu guardo para mim que sou do candomblé. Não sou de expor a ninguém. Eu sou muito conservadora. As únicas pessoas que sabiam que eu havia me iniciado eram da minha família. Fiz tudo com meu dinheiro e sabia o que eu estava fazendo. A única pessoa que eu acho que sabia me perguntou por que eu usava lenço na cabeça, e eu respondi que era porque eu estava com vontade de usar.

Já I.A.O.O. 39 relatou que período da iniciação ocorreu durante as férias. Afirma que deve ter sofrido preconceito na escola, mas não percebeu. No entanto, outras respostas apontam o contrário, uma vez que narra diversos elementos de racismo religioso do qual foi vítima. Destaca também que sofreu preconceito por parte da família e amigas e amigos.

Tiveram brincadeiras de mau-gosto dos primos que eram da minha idade. Me chamavam de macumbeiro, faziam imitações dizendo que eu estava de santo. Alguns amigos se afastaram, e que as mães os fizeram se afastar de mim. Alguns amigos diziam que eu não podia mais frequentar a casa deles, e me falavam que eu era do diabo, macumbeiro.

I.A.O.O. 10 salienta que não sofreu preconceito em virtude de ser dona-de-casa no período do processo iniciático; também não sofreu agressões por ser candomblecista porque “sempre fui uma pessoa braba e eu não ligava, e quando tentavam me agredir eu não deixava, e acabou!”

Para I.A.O.O. 28, o fato de não ter sofrido preconceito durante seu resguardo iniciático deve-se ao fato de esconder sua religião. Contudo expressou em sua resposta que sofreu preconceito por parte de pessoas desconhecidas.

Cabe destacar que em torno de 10% das entrevistadas e dos entrevistados afirmaram não terem sido vítimas de preconceito. E a negação desta violência foi expressa por aquelas/es que não responderam, esconderam sua religiosidade ou ainda não se iniciaram. Estes dados afirmam o quanto o preconceito e o racismo religioso são estruturais e fazem com que pessoas que seguem a religião de matriz africana neguem sua identidade. O silenciamento da população afrodescendente, no que tange aos valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros, ainda atravessa as identidades e narrativas dos membros do *egbé*. A socialização em um macrocosmo racista impede algumas pessoas de se empoderarem o suficiente para explicitarem suas escolhas, suas crenças e valores.

É importante vivenciar diferentes espaços, como *Logun-Edé* nos demonstra, ocupando diferentes territórios – a mata e as águas doces – de forma consciente e potente. Que a reflexão em torno dessas respostas e a coragem e determinação de *Logun-Edé* sejam exemplos de que é possível se manter em diferentes espaços e mesmo assim seguir afirmando sua identidade e valorizando sua ancestralidade. *Loci! Loci!*

5.8 ŞIRÊ DE NANÃ

Nanã fornece a lama para a modelagem do homem

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá
De fazer o mundo e modelar o ser humano,
o orixá tentou vários caminhos.
Tentou fazer o homem de ar, como ele.
Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu.
Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura.
De pedra ainda a tentativa foi pior.
Fez de fogo e o homem se consumiu.
Tentou azeite, água e até vinho de palma, e nada.
Foi então que Nanã Burucu veio ao seu socorro.
Apontou para o fundo do lago com seu ibiri, seu cetro e arma,
e de lá tirou uma porção de lama.
Nanã deu a porção de lama a Oxalá,
o barro fundo da lagoa onde morava ela,
a lama sob as águas, que é Nanã.
Oxalá criou o homem, modelou o barro.
Com o sopro de Olorum ele caminhou.
Com a ajuda dos orixás povoou a Terra.
Mas tem um dia que o homem morre
e seu corpo tem que retornar à terra,
voltar a natureza de Nanã Burucu.
Nanã deu a matéria no começo
mas quer de volta no final tudo o que é seu.
(PRANDI, 2001, p. 196-197)

O *itan* de Nanã nos remete ao início de nossa jornada no *aiyê*. Nos lembra que somos moldadas e moldados por força divina. Nesta perspectiva, o *candomblé* nos faz reconhecer que para existirmos há uma força ancestral que nos anima, que nos sopra a vida e nos permite caminhar pela Terra. A estada de cada *ara-aiyê* é permeada por escolhas de caminhos, de vivências de início, meio e fim.

A compreensão de que cada ser realiza sua jornada de acordo com seu destino – *odu* – traz a percepção de que em cada momento serão vivenciadas experiências que ajudarão na modulação de sua história e sua identidade, e, nesse sentido, a escolha em seguir o caminho da espiritualidade africana é o destino proposto pela ancestralidade. *Saluba Nanã!*

Costuma-se dizer que “o *candomblé* é para todas/os, mas nem todo mundo é para o *candomblé*.” Esta dimensão acerca do *candomblé* exemplifica os caminhos ancestrais desenvolvidos pelos valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros. Ser de *candomblé* aponta um retorno a casa ancestral, ao continente-mãe, local onde nossos antepassados foram moldados com a lama de *Nanã Buruku*. O *candomblé*, como religião afro-brasileira, em sua cosmologia, se configura a partir de crenças e códigos africanos; e esta perspectiva,

anteriormente mencionada, traz ao debate a importância que a religião de matriz africana possui para a sociedade brasileira e, principalmente, para seus adeptos.

No Brasil, a religiosidade de matriz africana se alicerçou a partir do amalgamento com outros elementos sociais e culturais do território no qual é desenvolvido. Edson Carneiro, na obra *Candomblés da Bahia* (1977), reitera que diferentes cultos foram sincretizados com diferentes manifestações, mesmo sendo apresentados com a mesma nomenclatura, como é o caso do candomblé na Bahia. Este é subdividido por nações que determinam seus preceitos e valores. Segundo o autor:

Em parte alguma os cultos se apresentam com a uniformidade suficiente para uma identificação de tipos absolutos. Entretanto, tomando por base determinados aspectos peculiares, e utilizando o artifício de dividir o país naquelas áreas em que estes se registram, podemos chegar a uma identificação relativa, que corrobora para entender a unidade na variedade. (CARNEIRO, 1977, p. 28)

Ao longo da minha jornada na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, percebi que muitas irmãs e irmãos, antes de serem filhos do Babalorixá Gilmar, haviam frequentado outros espaços de religiosidade. Alguns passaram pela umbanda, por outras casas de candomblé, inclusive de outras nações, e um grupo de *ara-aiyê* tinham desenvolvido toda sua identidade de pessoa a partir da vivência na igreja.

Este fator é importante a ser analisado, pois demonstra que, para aquelas e aqueles que não possuem familiares candomblecistas, a caminhada até o terreiro parece ser mais longa. É através de diferentes caminhos que se chega ao destino atual e que, em alguns momentos, também pode se configurar como espaço de vivência para posteriormente seguir adiante. O Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolú*, em um diálogo informal, fez esta afirmação como um aspecto natural na dinâmica do candomblé e destacou que “tem pessoas que virão, serão iniciadas, ficarão por um tempo e seguirão novos caminhos, que tem outros destinos a cumprirem. Existem pessoas que chegam, crescem no candomblé e permanecem nessa casa.”

A percepção de que o *Òdún* – destino – de cada *ara-aiyê* é único e imutável auxilia no entendimento das chegadas e partidas de membros do *egbé*. Essa compreensão não determina o fato de que o processo de afastamento de uma filha/o da casa é sentido por um pai e por suas irmãs/ãos, mas auxilia na compreensão de que caminhos existem para serem percorridos e que toda a dinâmica de movimento que a entrada e saída de membros da comunalidade é parte da dimensão de circularidade do *àsé*.

No questionário, a pergunta número onze solicita que as/os entrevistados respondam sobre o percurso que realizado até a chegada ao *egbé*.

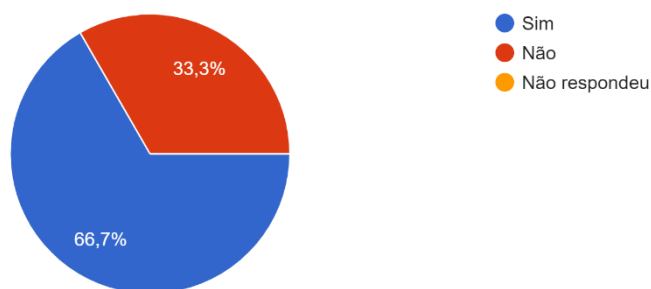
11) Antes de chegar ao *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* já tinha tido contato com alguma religião de matriz africana? () Sim () Não

Em caso de resposta afirmativa, em qual casa e nação?

Cabe salientar que este questionamento suscita a abertura de diferentes campos de análise e dimensões socioculturais interseccionais, o que não será possível realizar nesta pesquisa em virtude do tema aqui proposto. Desta forma, a análise dos dados está focada nas respostas dos membros da comunalidade, que foram iniciados em outras casas de candomblé, e que dissertaram de maneira mais completa sobre a chegada ao *ilê àsé*.

Destaco que, para esta análise, foram utilizados os quarenta e cinco questionários, subdivididos em categorias relacionais com a religião de matriz africana. O gráfico a seguir indica a porcentagem de tal análise.

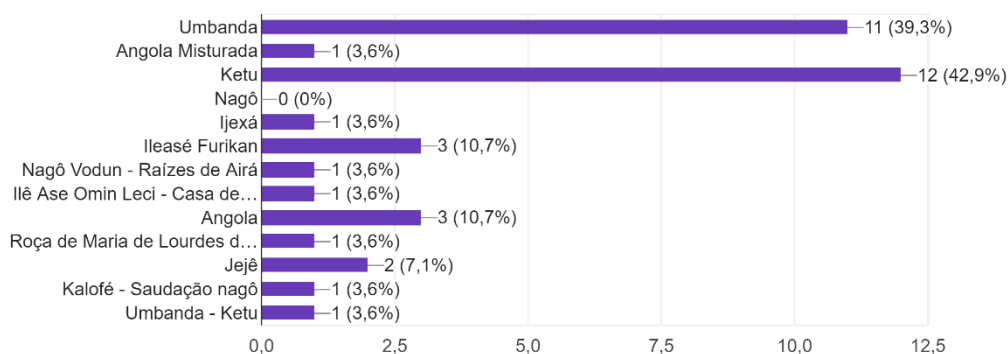
11. Antes de chegar no Ilê Àsé Oni Ofelelé já tinha tido contato com alguma religião de matriz africana?
45 respostas



A partir da análise dos dados, é possível identificar que o primeiro contato com esta religiosidade ocorreu na vivência da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, transcrevendo essa porcentagem em números, um total de dezesseis pessoas nunca haviam estado em um espaço religioso de matriz africana. A porcentagem de pessoas que foram iniciadas em outros terreiros, em números, totaliza dez respostas. Essa categoria pode ser subdividida em outras duas categorias de análise, cujas respostas são de pessoas que chegaram ao *Ófélélé* em virtude da morte de uma Iyalorixá ou pessoas que vieram de outras casas em função não estarem confortáveis com a dinâmica desenvolvida pelo *egbé* anterior, bem como pessoas que chegaram à comunalidade por necessitarem desenvolver sua religiosidade na nação *ketu*.

11.1 Em caso positivo da questão anterior explicar qual casa e qual nação:

28 respostas



As respostas de I.A.O.O. 11; I.A.O.O. 25 e I.A.O.O. 28 foram muito semelhantes, tendo em vista que já possuíam relação com o Babalorixá Gilmar de *Oyá* e *Omolú*, por ele frequentar a casa na qual foram iniciadas, conseqüentemente estabeleceram com ele uma relação de proximidade e afeto. Após a morte da Iyalorixá da casa, na qual as *ara-aiyê* eram filhas, foi necessário que se realizassem procedimentos espirituais para a “tirar a mão” da Iyalorixá da cabeça de cada uma, cada um deles. Sendo assim, passaram a “se cuidar” com Pai Gilmar e seguem como figuras de referência para a comunalidade *Ófélélé*, pois possuem cargos de relevante importância; e para o Babalorixá que as/os tem como grande suporte no desenvolvimento das tarefas do *egbé*.

Para I.A.O.O. 1 e I.A.O.O. 35, a chegada à comunalidade ocorreu em virtude da morte da sua Iyalorixá, sendo que I.A.O.O. 1 chegou ao *Ófélélé* faltando apenas cumprir a obrigação de vinte e um anos – *Ódún Okánlégún*. I.A.O.O. 35 chegou ao terreiro como *abian* em outra casa de origem nagô e foi iniciada pelo Babalorixá Gilmar em um dos primeiros barcos que ele colocou; atualmente tem muita importância para o *egbé* e carregando o título de “segunda pessoa do pai-de-santo”.

As respostas dadas por I.A.O.O. 3; I.A.O.O. 15; I.A.O.O. 19; I.A.O.O.26 e I.A.O.O. 27 destacam que passaram primeiramente pela umbanda e, depois, se iniciaram em casas de candomblé de outras nações. Três dessas/es entrevistadas/os possuem cargo de Iyalorixá e Babalorixá, sendo que apenas um deles possui o título, ou seja, já tem registro oficial como Babalorixá. Por sua vez, I.A.O.O. 13 relata que realizara sua iniciação em outra casa de candomblé *ketu*, mas, em virtude de divergências com a organização social da casa anterior, optou por afastar-se e cumprir sua obrigação de três anos – *Òdun Etá* – na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, passando assim a ser filha/o da casa.

De acordo com os valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros, a vida é movimento, transformação e crescimento inato à percepção de que é necessário sair do lugar de conforto e crescer. A noção aqui destacada é de que diferentes percursos foram realizados para que se chegasse aonde se deveria estar. Essa dimensão faz com que se busque avançar, dinamizar o *àsé*, moldar a si, e com isso aprender com o todo. *Saluba Nanã!*

5.9 ŞIRÊ DE OSÚN

Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens

Logo que o mundo foi criado,
 todos os orixás vieram para a Terra
 e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles,
 em conciliábulo nos quais somente os homens podiam participar.
 Oxum não se conformava com essa situação.
 Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás masculinos.
 Condenou todas as mulheres à esterilidade,
 de sorte que qualquer iniciativa masculina
 no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso.
 Por isso, os homens foram consultar Olodumare.
 Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer
 sem filhos, para criar nem herdeiros para deixar suas posses,
 sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras
 e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias.
 Olodumare soube, então, que Oxum fora excluída das reuniões.
 Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres,
 pois sem Oxum e seu poder sobre fecundidade
 nada poderia ir adiante.
 Os orixás seguiram os sábios conselhos de Olodumare
 e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso.
 As mulheres tornaram a gerar filhos
 e a vida na Terra prosperou.

O *itan* de *Osún* demonstra a importância de participação de todo o coletivo nas decisões da comunidade. A Terra, como espaço sagrado e de cuidado de *òrìsàs* masculinos e femininos, deveria ser regida a partir de um processo coletivo de diálogo e decisões. Este *itan* nos ensina o quanto é importante a vida em comunidade, e essa organização social ser território de trocas e comprometimento coletivo com o bem-estar da todas e todos. *Osún* ensina a necessidade de reivindicação de direitos, e, principalmente, o aprendizado sobre o que é destinado para cada membro da comunidade. *Ora yê yê Osún.*

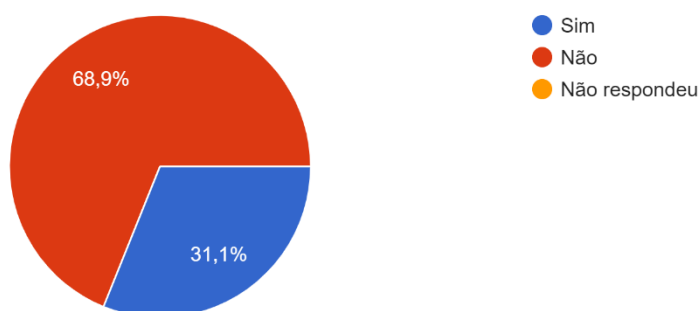
É necessário que se conheça o que se vive, que se entenda os fundamentos que perpassam as decisões. A dimensão, expressa pelo *itan* de *Osún* acerca do conhecimento sobre o que se vive, demonstra o quanto é essencial para os adeptos do candomblé conhecerem os fundamentos que vivenciam. Assim, o diálogo entre a comunidade e o entendimento sobre o

candomblé e sua afrologia é elemento basilar para a vivência da religiosidade. A partir do conhecimento é que se estabelecem escolhas conscientes e que se cresce na comunalidade.

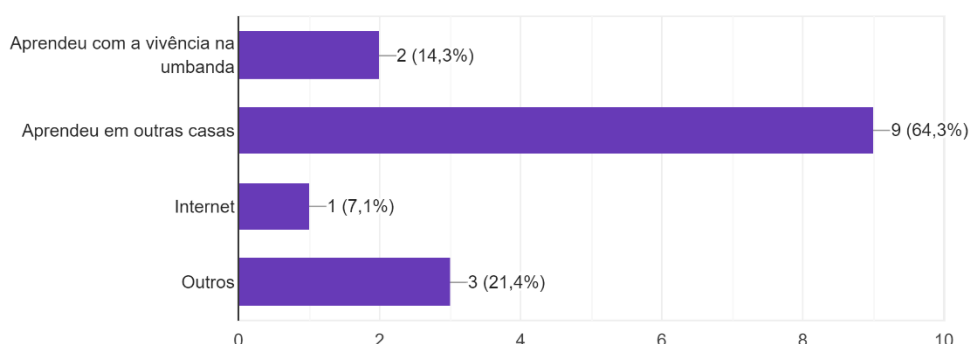
Para dimensionar os processos de aprendizagem vivenciados pelos membros da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, o questionário apresenta o tópico **Aprendizados no Candomblé**, com o objetivo de compreender o conhecimento de cada entrevistada/o acerca dos fundamentos da religião. As perguntas foram organizadas com opções dissertativas e optativas, o que também demonstrou quais instrumentos pedagógicos acessados pelos membros do *egbé* para entendimento da afrologia do terreiro. São elas:

13) Quando você começou no *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* já conhecia os fundamentos do candomblé? Como aprendeu e com quem?

13. Quando você começou no Ilê Àsé Ofelele já conhecia alguns fundamentos do Candimblé?
45 respostas



13.1. Em caso positivo na questão anterior, como aprendeu e com quem?
14 respostas



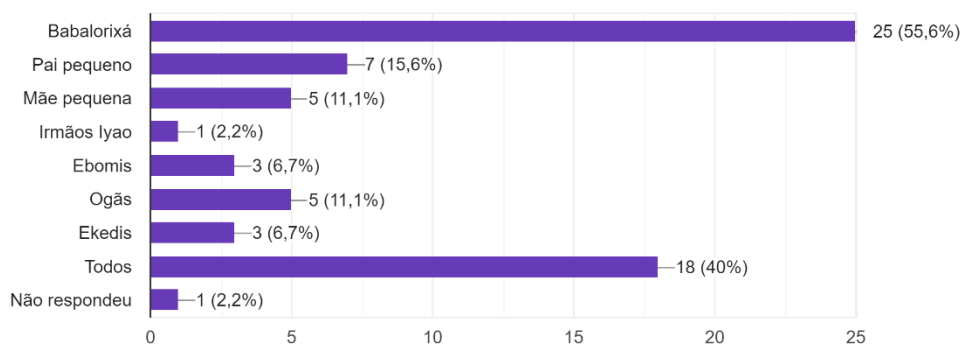
Esta pergunta buscou verificar como, principalmente, pessoas oriundas de outras casas compreendiam os processos educativos vivenciados anteriormente.

14) Dentro do Terreiro, com quem você mais aprende?

- () Babalorixá () Pai pequeno () Mãe pequena () Irmãs/ãos/ *iyawô*
 () *Egbomis* () *Ogãs* () *Ekedis* () Todos

14. Dentro do terreiro com quem você mais aprende

45 respostas



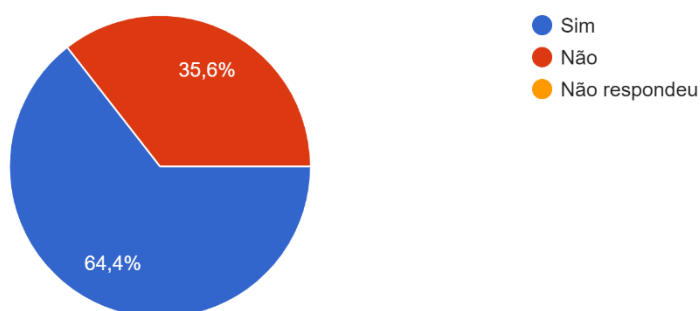
Já esta questão teve como objetivo entender as relações de reciprocidade e diálogo estabelecidos por cada entrevistada/o, analisando sua inserção no *egbé* e seu interesse em aprender os fundamentos do *àsé*.

15) Você busca conhecimentos sobre o candomblé fora do Terreiro?

() Sim () Não De que forma?

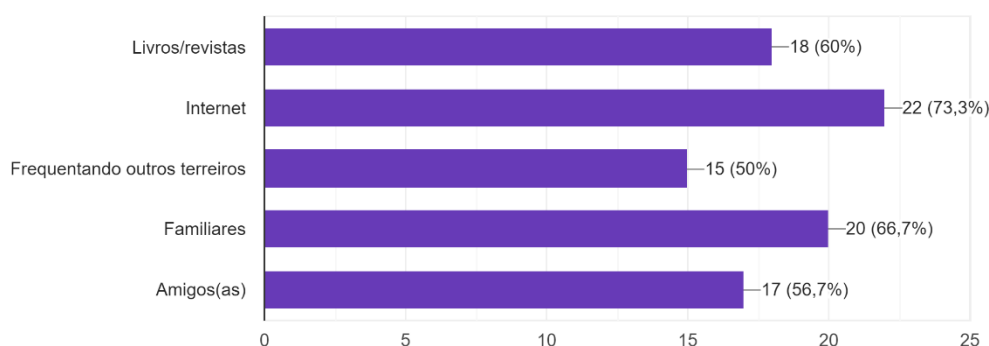
15. Você busca conhecimento sobre o Candomblé fora do terreiro?

45 respostas



15.1. Em caso de positivo da questão anterior, de que forma?

30 respostas



Esta pergunta foi desenvolvida com o intuito de compreender um debate que tem sido ponto de reflexão sobre os processos educativos do candomblé no que tange às questões do fundamento dessa religiosidade. Diversas pessoas questionam o quanto são divulgadas nas redes sociais informações sobre os segredos do candomblé de forma indiscriminada. Estabelecendo, assim, uma espetacularização do sagrado, ao divulgar dinâmicas reconhecidas anteriormente apenas por aquelas/es que já haviam passado pelo processo iniciático ou por pessoas que compõem ativamente a comunalidade.

Para análise dos conhecimentos prévios à chegada na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, foram selecionados treze questionários, nos quais as/os entrevistados dissertam sobre seus aprendizados. As respostas acerca dos conhecimentos prévios, que foram negativas, são relevantes elementos de análise, nos quais as/os entrevistadas/os dissertaram sobre essas questões salientando que os conhecimentos não tinham sido transmitidos em virtude de diferentes fatores. As respostas são analisadas sob a ótica da valorização do processo de ensino-aprendizagem desenvolvido pelo *egbé* e proposto pelo Babalorixá Gilmar.

Segundo I.A.O.O. 4 havia poucos conhecimentos sobre os fundamentos do candomblé, mas destaca que *“aprendi muito com o pai pequeno da roça – Fernando, meu tio, que é o Babalorixá, meu primo Juninho e meu pai pequeno que não está mais na casa.”* Atualmente aprende com todos do terreiro e salienta que *“O aprendizado é constante, você pode aprender o que é positivo. Aprende quem tem interesse”*, além disso aponta que busca conhecimentos de diferentes formas através do diálogo com familiares e amigos: *“Sabemos que o candomblé se aprende na vivência, mas para desenvolver a escrita sobre o candomblé e saber a tradução das palavras e o contexto delas, busco pesquisar em livros.”*

As reflexões desenvolvidas por I.A.O.O 4 coadunam com a dinâmica que o candomblé se propõe a desenvolver, mas que é apropriada por algumas pessoas da comunalidade. Algumas questões referentes ao conhecimento sobre o candomblé e seus fundamentos se efetiva a partir do desejo individual pelo conhecimento, mas que interfere no coletivo.

As respostas apresentadas por I.A.O.O. 27 e I.A.O.O. 32 se assemelham, pois são oriundos da mesma casa, ainda que I.A.O.O. 27 tenha passado pela iniciação na outra roça, relata que não teve abertura para desenvolver o entendimento necessário acerca dos fundamentos do candomblé:

Quando comecei no Ilê Àsé Ôni Ófélélé eu não conhecia os fundamentos, porque lá, onde fui iniciada, não tínhamos acesso ao conhecimento. Não queriam que iyawô aprendesse. Aprendi no Ófélélé. Com quem mais aprendo no terreiro é com o Babalorixá e não busco conhecimentos sobre o candomblé fora daqui.

O relato de I.A.O.O. 32 também afirma que não tinha conhecimentos prévios. “*Eu aprendi os fundamentos do candomblé aqui, porque na outra casa não ensinavam nada. Me deixavam no quarto sem nada e eu ficava brincando com meus bonecos e um amigo, ou eu ficava no quintal vendo os bichos.*”

Nesse sentido, é importante destacar que essa questão levantada nesta entrevista não é uma prática recorrente nos terreiros, visto que, para a religiosidade de matriz africana, a criança tem importância para comunidade, assim como todos os seres, em todas as idades. A resposta de I.A.O.O 32, além de reforçar o que já havia sido expresso por ela/e em relação à transmissão de conhecimentos, também propicia a reflexão sobre o acolhimento às crianças no candomblé. As crianças no candomblé aprendem de acordo com suas possibilidades cognitivas e vivenciam a dinâmica do terreiro de maneira lúdica e responsável. Deste modo:

A brincadeira é encarada com seriedade pelas crianças, por assim dizer, e por meio delas ocorre a elaboração de sua própria cultura, a reelaboração da cultura dos adultos, e a construção de sua forma de estar no mundo. É brincando também que se aprende uma das questões mais fundamentais do terreiro, que diz respeito às hierarquias existentes, que se centram mais no tempo de iniciação de cada membro do que em sua idade cronológica. (OLIVEIRA; ALMIRANTE, 2017, p. 290)

Os valores civilizatórios africanos destacam a importância que todos os seres têm para a comunidade, independentemente da idade, e demonstram que uma comunidade somente poderá ser harmônica se todos seus membros estiverem em sintonia. Segundo Somé (2003, p. 46): “Para criar uma comunidade que funcione, é preciso observar cuidadosamente alguns dos seus fundamentos: espírito, crianças, anciãos, responsabilidade, confiança, ancestrais e ritual. Esses elementos formam a base de uma comunidade”.

I.A.O.O. 17 afirma que nunca desenvolvera contato com o candomblé e, por isso, não conhecia seus fundamentos.

Acho que se eu tivesse tido contato eu não viria. Porque a gente renasce, então é necessário adaptar o nosso viver. Os fundamentos não são fáceis. Precisa bater a cabeça, pedir a benção, dormir cedo. Tudo o que tive que viver dentro do terreiro no início foi muito difícil, mas hoje me adaptei. O òrìsà está me lapidando. Não sou esse amorzinho, sou trinta vezes pior, mas me sinto melhor agora. E, também se minha filha não entrasse comigo eu não estaria aqui.

A apreensão dos conhecimentos no candomblé é desenvolvida de acordo com a vivência no terreiro, cada passo dado nessa caminhada deve ser experienciado de maneira gradual, sem pressa e sem transpor etapas. Em função do respeito ao espaço-tempo e a noção de que, para cada aprendizado, é necessário o tempo de convívio a fim de que o entendimento da afrologia do *àsé* não seja deturpada, mas assimilada de acordo com as possibilidades de cada *ara-aiyê*. Santos (2019, p.141) corrobora com essa afirmação:

O cuidado e a responsabilidade como um aspecto inerente a religião são transmitidos no processo de iniciação e aprendizagem do candomblé, e se torna uma tradição ou costume a ser seguido. Não é algo simples ou fácil, mas um difícil aprendizado de uma lógica de ser e agir em ordem, da religião agindo no aprendizado de comportamentos, de costume, de noção de ordem e desordem. Assim, após debruçar sobre o cuidado e responsabilidade é transmitido como valor inerente a religião.

De acordo com as respostas afirmativas, I.A.O.O. 11 já possuía conhecimentos sobre os fundamentos do candomblé. Frequentou o terreiro, no qual foi iniciado, desde que estava na barriga de sua mãe e aprendeu todos os fundamentos do candomblé no *Ilê Àsé Oba Furikan*. Destaca que “*cada casa tem seu ritmo e na minha concepção não existe àsé errado. Existem àsés diferentes. O àsé certo é onde o òrìsà se sente bem.*” Também afirma que, dentro do terreiro, a pessoa com quem mais aprende é o Babalorixá e que não busca conhecimentos fora do terreiro, mas frequenta outros *egbés* apenas para dar suporte ao Babalorixá Gilmar, afinal “quem não anda, não toma topada”. O conhecimento que adquiriu sobre o candomblé foi somente dentro do terreiro, não buscando em outras fontes de informação esse conteúdo.

Já I.A.O.O. 13 afirma que já conhecia os fundamentos do candomblé a partir da outra casa na qual se iniciara e “*com o outro pai-de-santo. Sempre gostei muito de fazer a limpeza do quarto de santo.*” E responde que a pessoa com quem mais aprende é o Babalorixá, seu pai pequeno, mãe pequena e com as *ekedis*. I.A.O.O. 15 responde que já possuía conhecimentos sobre o candomblé, pois já aprendera na casa de Umbanda em que é *Babalaxé*. Seus aprendizados foram adquiridos a partir dos ensinamentos transmitidos pelo Babalorixá; busca conhecimentos através da escuta aos mais velhos. O entendimento sobre os fundamentos do

candomblé também é adquirido ao frequentar outros terreiros e aprender com familiares e amigos.

O relato de I.A.O.O. 16 foi bem singular e dialoga com o debate sobre conhecimentos adquiridos a partir da Internet. Ademais narra que foi através do ambiente virtual que aprendeu sobre os fundamentos do candomblé. Dentro do terreiro diz que aprende com todos e busca conhecimento por meio de todas as opções apresentadas no questionário. A aprendizagem de I.A.O.O. 25 acerca dos fundamentos ocorreu através da sua participação enquanto mãe pequena em diferentes terreiros. Antes de compor a comunalidade do *Ófélélé* já havia passado pelos ritos iniciáticos em outra casa, mas afirma eu onde mais aprendeu foi no *Ófélélé*. Também destaca que seu aprendizado mais significativo ocorre através do Babalorixá e que também busca conhecimentos a partir de diálogo com familiares, amigos e frequentando outros *ilês àsé*.

Em virtude de ter sido *abian* durante mais de dez anos em um terreiro tradicional da cidade de São Félix, e por ter sido iniciada(o) em um terreiro na Ilha de Itaparica, I.A.O.O. 26 afirma que chegou ao terreiro do zelador Gilmar com conhecimento dos fundamentos do candomblé através dos espaços anteriores de *àsé* que frequentou. Atualmente, no terreiro *Ófélélé* aprende com todos e busca conhecimentos sobre o candomblé por meio de livros, revistas, internet, frequentando outros terreiros, dialogando com familiares e amigos, ou seja, todos os recursos de informação e conhecimentos são importantes para seu aprendizado.

A resposta de I.A.O.O. 28 evidencia o quanto a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* é um território educativo importante que valoriza a transmissão de conhecimentos. Por isso acredita que é premissa básica para a caminhada dos membros da comunalidade.

Quando eu vim para o Ófélélé, eu já conhecia alguns fundamentos do candomblé, mas aprendi foi aqui, pois não tive espaço para aprender no outro terreiro, por conta das perseguições que sofria. Aprendi aqui com o pai-de-santo, que me deu um dia de vivências em que eu anotei tudo o que era ensinado. Eu subia e descia essas escadas para perguntar para o Babá⁵⁴ sobre alguma dúvida que eu tivesse. Também destacou que é com ele que mais aprende no terreiro e que busca conhecimento sobre o candomblé através de todas as fontes e opções apresentadas no questionário.

As respostas ao questionário de I.A.O.O. 30 e I.A.O.O. 36 ressaltam que seus aprendizados sobre os fundamentos do candomblé ocorreram enquanto frequentavam uma casa de umbanda. Ambos afirmam que aprendem com todos dentro do terreiro e que buscam conhecimentos sobre o candomblé por meio de livros/revistas, internet e amigos.

⁵⁴ Termo utilizado por muitos integrantes da comunalidade e sua definição é o diminutivo da palavra Babalorixá.

Portanto, o processo de ensino-aprendizagem no terreiro é constante. São essas bases sólidas que estruturam os conhecimentos estabelecidos no *egbé*. O entendimento do que o *candomblé* representa, e quais os fundamentos que sustentam a cultura expressa nesse território ancestral, permite aos seus adeptos que estejam atentos aos processos sociais que as religiões de matriz africana proporcionam. Entender de onde se vem e para onde se vai é essencial; o *abebé* de *Osún* nos ensina a olharmos para si, para os que vieram antes de nós e, assim, seguirmos em frente e reivindicarmos direitos, e isso somente será possível com a valorização dos processos educativos desenvolvidos no terreiro. Participação social e conhecimento é poder! *Ora iê iê Osún!*

5.10 *ŞIRÊ DE EWÁ*

Euá transforma-se numa fonte e sacia a sede de seus filhos

Havia uma mulher que tinha dois filhos,
 aos quais amava mais do que tudo.
 Levando as crianças, ela ia todos os dias à floresta
 em busca de lenha, lenha que ela recolhia
 e vendia no mercado para sustentar os filhos.
 Euá, seu nome era Euá e esse era seu trabalho,
 ia ao bosque com seus filhos todo o dia.
 Uma vez, os três estavam no bosque entretidos
 quando Euá percebeu que se perdera.
 Por mais que procurasse se orientar,
 não pôde Euá achar o caminho de volta.
 Mais e mais foram os três se embrenhando na floresta.
 As duas crianças começaram a reclamar de fome,
 de sede e de cansaço.
 Quanto mais andavam, maior era a sede, maior era a fome.
 As crianças já não podiam andar
 e clamavam à mãe por água.
 Euá procurava e não achava nenhuma fonte,
 nenhum riacho, nenhuma poça d'água.
 Os filhos já morriam de sede
 e Euá se desesperava.
 Euá implorou aos deuses,
 pediu a Olodumare.
 Ela deitou-se junto aos filhos moribundos
 e, ali onde se encontrava,
 Euá transformou-se numa nascente d'água.
 Jorrou da fonte água cristalina e fresca
 e as crianças beberam dela.
 E a água matou a sede das crianças.
 E os filhos de Euá sobreviveram.
 Mataram a sede com a água de Euá.
 A fonte continuou jorrando
 e as águas se juntaram e formaram uma lagoa.
 A lagoa extravasou
 E as águas mais adiante originaram um novo rio.
 Era o rio Euá, o Odô Euá. (PRANDI, 2001, p. 232-233)

O *itan* de *Ewá* demonstra o amor de uma mãe por seus filhos, a ponto de tornar-se fonte para garantir suas vidas. Quando refletimos sobre esse *itan*, é natural compreendemos a importância em bebermos na fonte de nossos pais e mães, ou seja, nos fortalecermos a partir do que nossa família nos oferta. Ao estabelecermos uma analogia desse *itan* com o ditado popular de “bebermos direto da fonte”, é possível analisar a importância que uma mãe e um pai de *àsé* têm em nossas vidas. Ao aprendermos com elas e eles e bebermos de suas fontes, garantimos nossa vida e a continuação de seu legado.

Para aprender no candomblé, é preciso beber diretamente da fonte. Buscar conhecimento nas águas que nos mantêm vivos/os, ou seja, aprender, primeiramente com nosso Babalorixá ou nossa Iyalorixá e, assim, seguir bebendo diretamente da fonte do nosso *egbé*. Quando dialogamos sobre candomblé com pessoas de diferentes *ilês àsé*, sempre procuramos saber “quais são suas águas”, quais suas origens. A partir desta informação, é possível saber de que maneira se desenvolve a dinâmica ancestral naquela comunalidade.

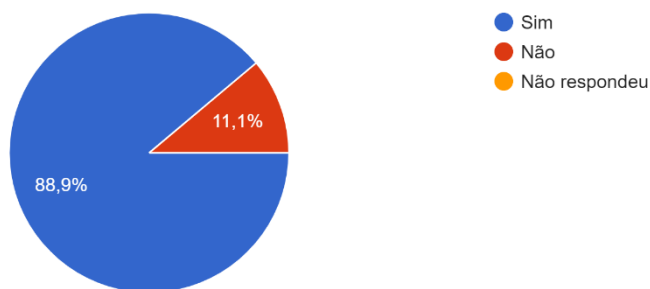
A pergunta a seguir intencionou compreender como os aprendizados adquiridos no terreiro perpassam a dimensão do microcosmos e refletem em sua vivência no macrocosmo.

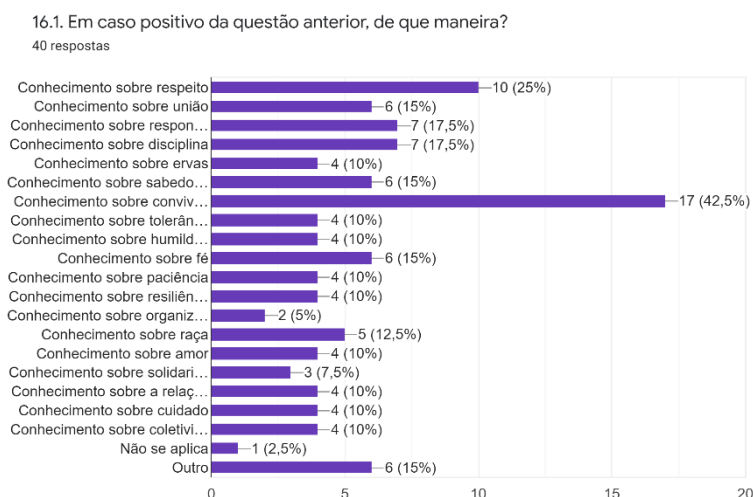
16) Dos aprendizados que recebeu através do Candomblé, algum/alguns deles mudaram sua vida fora do Terreiro?

() Sim () Não De que maneira?

16. Dos aprendizados que recebeu através do Candomblé, algum/alguns deles mudaram a sua vida fora do Terreiro?

45 respostas





As respostas apresentadas pelas e pelos entrevistados afirmam o *egbé* como um espaço educativo que transcende as dimensões da afrologia do terreiro e dão aporte ao empoderamento sociocultural dos seus membros, bem como o estabelecimento de relações de respeito aos seus semelhantes. Nesta análise, apresento as respostas a partir da categorização pelo aspecto da reciprocidade, empatia e respeito; ademais destaco respostas relativas ao processo de empoderamento sociocultural a partir do reconhecimento identitário e valorização da ancestralidade, bem como as questões que apontam que os aprendizados no candomblé não mudaram as vidas das e dos entrevistados fora do terreiro.

A seguir, respostas referentes aos aprendizados no que tange à questão ligada à reciprocidade, empatia e respeito:

“Aprendi a tratar as pessoas bem, com educação, tudo o que aprendi foi com Pai Gilmar, ele é um paizão.” I.A.O.O. 2.

“Aprendi a entender sobre as pessoas (o ser humano), microcosmos da sociedade com toda sua estratificação, questões de poder, gênero, social, só não vejo as questões de raça.” I.A.O.O. 6.

“Eu faço muitas coisas que aprendi no terreiro. Ajudar quem precisa. Aprendi a importância da honestidade e companheirismo” I.A.O.O. 10.

“O candomblé me ensinou a ser resiliente comigo e com as pessoas. Aprendi a comer coisas que eu não comia, e hoje como com respeito e entendendo e agradecendo o alimento que tenho na mesa. Aprendi a renunciar a algumas coisas e a ter disciplina.” I.A.O.O. 13

“Muito respeito, união senão as coisas não acontecem, aprendi a ter responsabilidade.” I.A.O.O. 14.

“Hoje em dia paro para ouvir mais as pessoas. Primeiro eu ouço e depois dou minha opinião.” I.A.O.O. 17.

“Fez potencializar o que já fazia. Aprendi a me relacionar com as pessoas, com o sagrado, reverência à natureza etc.” I.A.O.O.18.

“Amor às pessoas, cuidado com os outros seres, entregar comida na rua, senti que pude ajudar o próximo.” I.A.O.O. 20.

“Aprendi a ser uma pessoa mais humilde, resiliente, conhecer mais as pessoas. Sentir a dor do próximo.” I.A.O.O. 27.

“Aprendi a ser uma pessoa mais responsável, e ouvir opiniões dos outros antes de agir. Sou outra pessoa.” I.A.O.O. 28.

“O orixá me moldou. Aprendi a ter humildade, respeito aos mais velhos.” I.A.O.O. 33.

As respostas aqui apresentadas são significativas para a compreensão da representatividade do candomblé na vida de seus adeptos. A vivência da religiosidade de matriz africana expressa o sentimento de pertencimento ao grupo e de processos educativos estabelecidos no terreiro fundamentados nos valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros. Estes relatos coadunam com as reflexões desenvolvidas acerca da temática de reciprocidade, e afirmam a importância do candomblé para que a afrologia do terreiro se torne fonte de inspiração para a construção de uma sociedade pautada pelo sentimento de reciprocidade, empatia e respeito.

Os relatos a seguir destacam os aprendizados recebidos na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* no que tange aos aspectos de empoderamento sociocultural – reconhecimento identitário e valorização da ancestralidade.

“A religião, falando um contexto geral mudou minha vida. A disciplina do candomblé, lhe disciplina no todo (horários, qualidade de vida, conhecimento de ervas). Também ensina o momento certo de agir. O candomblé faz parte de mim!” I.A.O.O. 4.

“Aprendi disciplina, comprometimento, organização. Aprendi sobre o que fazer no candomblé e o que cada ação representa e para que é necessária.” I.A.O.O. 9.

“O candomblé é uma grande escola. A religião me ensinou a ser menos preconceituoso e não ter vergonha da minha religião. Também me ensinou a ter respeito às pessoas e as diversidades.” I.A.O.O. 11.

“A gente se torna uma pessoa exemplar. Muda muito.” I.A.O.O. 22.

“Me tornei uma pessoa mais paciente e acabei entendendo que tudo precisa de um tempo certo para acontecer.” I.A.O.O. 30.

“As mudanças que tive através do candomblé mudaram minha vida em relação às amizades. As pessoas julgam muito você pela sua aparência. No local onde a gente vive as pessoas julgam muito. Aprendi a ter fé e força de vontade, e quem me ensinou foi meu Babalorixá Gilmar.” I.A.O.O. 31.

“O que aprendi no candomblé acho que me mudou mais internamente do que externamente. Me sinto mais tolerante.” I.A.O.O. 35.

“Eu aprendi a respeitar meus processos, a ter sabedoria para fazer minhas escolhas. Aprendi muitas coisas.” I.A.O.O. 39.

“Mudaram bastante. Fui aprendendo com o tempo. Saía e ficava sumido vários dias fora de casa, mas aí eu ia para a reunião dos caboclos, e era punido por isso. Tomava castigo de Pai Itaicuru. Aprendi a ser mais responsável.” I.A.O.O. 42.

A percepção de crescimento a partir das aprendizagens estabelecidas no espaço do terreiro atravessam a dimensão do microcosmo e interfere na dinâmica do *ara-aiyê* no macrocosmo. Siqueira (2010, p. 68) contribui com essa reflexão: “Há uma transcendência desta dinâmica espiritual, para uma dinâmica social que politiza o engajamento, num sentido bem concreto para além do Terreiro, porque transforma a pessoa e essa transformação se reflete fora do Terreiro e em diferentes dimensões da vida.”

A dimensão dos processos educativos através da vivência comunitária incide nos aprendizados sobre si e sobre o outro. As respostas demonstram o quanto a participação no terreiro empodera e estabelece condições para o crescimento individual a partir do coletivo. O candomblé é a fonte representada pela *òrìsà Ewá*, é o cuidado, o zelo, a doação. O candomblé é ancestralidade, é potência, aprendizado, é fonte de conhecimento e inspiração! *Ri ró Ewá!*

5.11 *ŞIRÊ DE OBÁ*

Obá é possuída por Ogum

Obá escolheu a guerra como prazer nesta vida.
Enfrentava qualquer situação

e assim procedeu com quase todos os orixás.
 Um dia, Obá desafiou para a luta Ogum, o valente guerreiro.
 O artiloso Ogum, sabendo dos feitos de Obá, consultou os babalaôs.
 Eles aconselharam Ogum
 a fazer oferendas de espigas de milho e quiabos,
 tudo pilado, formando uma massa viscosa e escorregadia.
 Ogum preparou tudo como foi recomendado
 e depositou o *ebó* num canto do lugar onde lutariam.
 Chegada a hora, Obá, em tom desafiador, começou a dominar a luta.
 Ogum levou-a ao local onde estava a oferenda.
 Obá pisou no *ebó*, escorregou e caiu.
 Ogum aproveitou-se da queda de Obá,
 num lance rápido tirou-lhe os panos
 e as possuiu ali mesmo, tornando-se assim, seu primeiro homem.
 Mais tarde Xangô roubou Obá de Ogum.
 (PRANDI, Reginaldo. 2001, p. 314)

Obá é referência de mulher guerreira. Esse *itan* demonstra que, mesmo com toda sua capacidade e superioridade na guerra, ela não conseguiu vencer em função de estratégias deslegitimação e violação. *Ogún*, através de medidas arditosas, buscou subjugar-la e desmoralizá-la, utilizando de diferentes artifícios para assim dominá-la.

Estabelecendo uma analogia com o processo de escravização de milhões de africanas e africanos pelos europeus, é possível traçar um paralelo das violências e de estratégias nefastas para a dominação de povos que tinham organizações sociais extremamente caras, avançadas e com valores civilizatórios importantes para o desenvolvimento de suas nações.

Outro fator relevante ao interesse de dominação de nações europeias deu-se a partir de uma lógica de acúmulo de capital, visto que no continente africano havia diferentes riquezas (naturais, econômicas e simbólicas) que não existiam no continente europeu. Os europeus estiveram legitimados pela Igreja e por uma política de ocupação territorial e desenvolvimento econômico europeu, que desaguavam nos cofres cada vez mais lotados do clero. A desumanização do povo africano foi o pilar necessário para uma competição colonialista-imperialista (Luz, 2013), que resultou no sequestro de seres humanos e de riquezas de diversas nações africanas.

O racismo e o genocídio do povo negro estabelecem um apagamento dessas violências. Consequentemente, durante séculos, foram desenvolvidas estratégias de invisibilidade da importância do continente africano para o mundo, bem como a negação das violências provocadas pelo racismo até os dias atuais. Luz (2013) destaca alguns aspectos que podem ter sido determinantes para a escravização em massa de milhões de africanos.

O primeiro aspecto seria a inveja e o subsequente temor e ódio diante das outras civilizações. É o que se depreende das ações desenvolvidas pelos espanhóis e

portugueses, e subsequentemente por todos os povos da Europa em geral, frente aos valores das civilizações da África, da Ásia e das Américas.

Em troca da boa acolhida, da hospitalidade e mesmo das “riquezas” colocadas à disposição dos europeus por esses povos, o que se tem em troca é o mais cruel dos genocídios ou etnocídios da história da humanidade. (LUZ, 2013, p. 114)

Os resultados de séculos de escravização dos corpos negros seguem até hoje, repercutindo na sociedade mundial. Ainda negras e negros são deslegitimados em suas existências e a humanização segue em análise, caso se comportem de acordo com os desejos e organizações socioculturais estabelecidas pela branquitude.

A existência e resistência de comunidades tradicionais religiosas, pautadas por valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros, revelam o enfrentamento do povo negro às diferentes estratégias de violação de existência. Deste modo, mulheres e homens negros são expressões de resistência de seus ancestrais, e a manutenção de suas vidas também passa por essa perspectiva.

Vidas Negras Importam, e tudo que é relacionado a elas também. Importa a cultura, a religiosidade, a existência e a organização social. É preciso resistir, é urgente evidenciar as estratégias do racismo com o empoderamento sociocultural dos africanos em diáspora. Existir é resistir, é guerrear, é lutar contra toda e qualquer violação de corpos, mentes e almas. Esse é o legado que a òrìsà Obá nos deixou, esse é o legado que nossos ancestrais nos deram, e esse será o legado que será deixado para aquelas e aqueles que ainda virão. *Obá Siré!*

As reflexões ligadas ao racismo dialogam com um processo de empoderamento sociocultural que é propiciado pelo convívio na comunalidade. Os gráficos e as questões aqui apresentados compõem o tópico **Aprendizados no Candomblé:**

17) Você se identifica como negra(o), parda(o), indígena ou branca(o) fora do terreiro? () Sim () Não

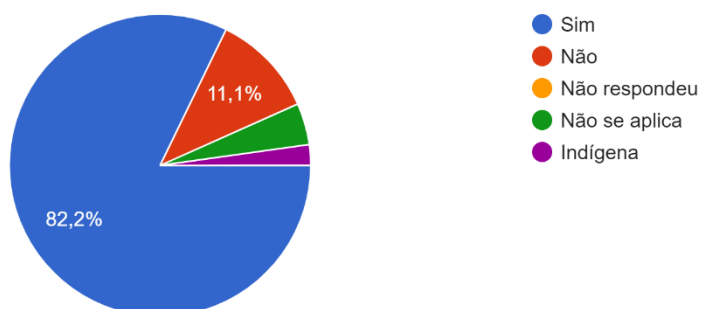
Em quais locais?

() Escola () Trabalho () Serviços de Assistência social e de saúde

() Concursos Públicos () Todos os locais em que transito

17. Você se identifica como negro; pardo ou indígena em outros espaços fora do terreiro?

45 respostas



17.1. Em caso positivo na questão anterior, em quais locais?

40 respostas

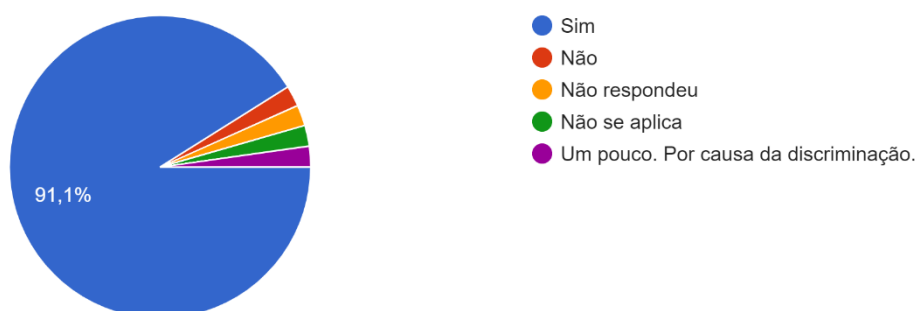


18) Se você se identifica como negra(o), parda(o), indígena ou branca(o) de que maneira ocorre essa identificação e por quê?

19) Você tem orgulho de sua raça/etnia/cor? () Sim () Não

19. Você tem orgulho de sua raça/etnia/cor?

45 respostas



Os dados apresentados apontam que uma parcela significativa das entrevistadas e dos entrevistados se declarou negra, e em geral com uma afirmação carregada de alegria por esse pertencimento. As quarenta e cinco *ara-aiyê* entrevistadas afirmaram que sua identificação de raça/etnia/cor se expressa em todos os espaços em que transitam. Para a análise da dimensão étnico-racial, foram selecionadas nove respostas que apresentam elementos importantes para a compreensão do empoderamento sociocultural dos membros da comunalidade.

I.A.O.O. 6 autodeclarou-se como branca na categoria referente à cor, e destacou que as bisavós são negras. No que diz respeito ao orgulho de sua raça/etnia/cor, negou se sentir orgulhosa:

Não tem nada de bom e bonito em ser uma mulher branca. É privilégio. O candomblé fez meu filho entender o que é preconceito, porque é um homem privilegiado. Acho que meu filho tem uma consciência para entender que uma pessoa negra vive. Minha história de vida é de uma classe social média baixa. Meu pai teve dificuldades para estudar e eu não tive.

Para I.A.O.O. 9, a identificação enquanto negra/o ocorre de uma forma muito afirmativa e se revela muito orgulhosa/o por pertencer a este grupo.

Demonstro que me identifico enquanto negra(o) já por ser preto, na forma de pensar e militar. Por ser candomblecista e capoeira, e por vir de uma família preta. Tenho orgulho da minha raça. Ave Maria! É uma das coisas pela qual eu recebi o apelido de Negão, ou seja, o terreiro mais uma vez afirmando quem eu sou.

Já I.A.O.O. 15 autodeclarou-se indígena, e destacou que essa afirmação fez com que se identificasse com o candomblé e o culto à natureza e às suas heranças.

I.A.O.O. 17 se autodeclara negra/o e expressa que a manifestação de negritude ocorre “Porque sou encantada pela história africana, pois antes nossa ancestralidade não era valorizada. Para mim o correto é se identificar como preto. Ninguém é branco cem por cento.”

Para I.A.O.O. 20, a autoafirmação enquanto negra/o foi fortalecida através de processos educativos “Já fui militante do PT (Partido dos Trabalhadores), e professores negros foram minha referência.”

A resposta de I.A.O.O. 22 é carregada de autoestima, já que se identifica como negra/o com orgulho: “Porque a minha pele é preta e a minha beleza se destaca. Somos mais resistentes por todos os obstáculos que passei. Hoje ser negro é virtude.”

Para I.A.O.O. 26, ser negra/o, e se identificar desta forma, é afirmar que sua raça é importante. Nesta entrevista ainda salientou que se identifica como negra, “*porque consigo*

entender minha sobre minha ancestralidade, de onde eu vim, e isso faz eu estar em espaços que valorizam nossa raça.” Além disso, destacou que tem orgulho da sua raça/etnia/cor, mas que a família Ilê Àsé Ôni Ófêlêlé não a/o fez ter mais orgulho, “porque já tinha meu orgulho, não encontrei ele aqui, eu gostaria que aqui as pessoas tivessem mais orgulho. Eu queria que o terreiro fosse mais político, no sentido da luta antirracista.”

A resposta de I.A.O.O. 30 remete-nos ao processo de racismo e à importância do reconhecimento de seus privilégios por parte das pessoas brancas. A percepção deste lugar possibilita que ocorra um processo de alteridade frente às irmãs e aos irmãos de àsé. *“Eu tenho orgulho da minha raça/cor, porque mesmo como uma pessoa branca, eu tenho o privilégio de estar em uma religião de matriz africana e ser bem acolhido, é gratificante.”*

Esta declaração instigou-me a continuar o diálogo com I.A.O.O. 30 considerando sua resposta e sua percepção de estar em um espaço no qual sua raça não representa um por cento das pessoas da comunidade. Então busquei compreender sua percepção sobre o racismo: *Sei que sou privilegiado por ser branco, a sociedade é racista, ela tolera eu ser de candomblé. Eu vejo olhares de curiosidade quando saio com minhas contas, e sei como as pessoas negras que se iniciam sofrem olhares com preconceito. Sei do meu lugar de privilégio.”*

I.A.O.O. 31 exaltou sua raça/etnia/cor e fez um relato emocionante sobre o orgulho em ser negro/o: *“Eu me sinto bem quando estou em outros lugares e me chamam de negão. Amo ser negro. Se eu pudesse, eu queria ser mais escuro do que sou.”*

Estas respostas foram importantes para compreender o empoderamento racial e sociocultural que é estabelecido pelo terreiro, mas que também vem de uma base familiar e através de vivências que enaltecem a cultura, história e memória do povo africano em diáspora. O reconhecimento e valorização da identidade negra não foi apagada pelo racismo.

Apesar do genocídio negro e dos sistemáticos e seculares processos de violência, deslegitimação e invisibilização que negras e negros foram vítimas, não foi possível soterrar o orgulho de pertencer a uma raça/etnia que é símbolo de resistência, de luta e de outros valores que são exaltados por aquelas e aqueles que lutam por um mundo mais justo e igualitário. *Obá Siré!*

5.12 ŞIRÊ DE YANSÃ

Oiá é dividida em nove partes

Antes de tornar-se a esposa de Xangô, Oiá vivia com Ogum.

Ela vivia com o ferreiro e ajudava-o em seu ofício,
principalmente manejando o fole para ativar o fogo na forja.
Certa vez Ogum presenteou Oiá com uma varinha de ferro,
que deveria ser usada num momento de guerra.
A varinha tinha o poder de dividir
em sete partes para os homens e em nove partes as mulheres.
Ogum dividiu esse poder com a mulher.
Na mesma aldeia morava Xangô.
Xangô sempre ia à oficina de Ogum apreciar seu trabalho
e em várias oportunidades arriscava olhar para sua bela mulher.
Um dia os dois fugiram para longe de Ogum,
que saiu enciumado e furioso em busca dos fugitivos.
Quando Ogum os encontrou,
houve uma luta de gigantes.
Depois de lutar com Xangô, Ogum aproximou-se de Oiá
e a tocou com sua varinha.
E nesse mesmo tempo Oiá tocou Ogum também.
Foi quando o encanto aconteceu:
Ogum dividiu-se em sete partes, recebendo o nome de Ogum Mejê,
e Oiá foi dividida em nove partes, sendo conhecida por Iansã,
“Iyámesan”, a mãe transformou-se em nove. (PRANDI, 2001, p. 305)

Yansã é a dona da casa da Comunidade Tradicional *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, ela, como *òrìsà* regente do *orí* do Babalorixá Gilmar de Oyá e Omolú, é quem comanda com amor e garra o *egbé*. A representatividade que Mãe *Yansã* exerce para a comunalidade é de força e vivacidade para enfrentar as adversidades e seguir em frente. Ela é a representação do movimento, pois tornou-se vento para seguir seu destino e ser a transformação necessária para suas filhas e seus filhos.

Na comunalidade *Ófélélé*, todas/os são filhas/os dessa grande mãe. Mesmo com os *orís* de suas filhas e filhos sendo regidos por outras/os *òrìsàs*, todos os membros do *ilê àsé* têm por ela devoção. E como *Yansã* simboliza movimento e transformação, ela ensina a cada um/a de seus/suas filhos/as a importância de seguirem caminhos que levem ao encontro de seus destinos, de sua ancestralidade, para assim transformarem suas vidas. *Eparrey Yansã!*

No candomblé, a ancestralidade se expressa a partir da dimensão familiar espiritual na conexão com os antepassados. As respostas a seguir expressam como a inserção das/os entrevistadas/aos na religiosidade de matriz africana ocorre como um elemento de ligação e fortalecimento do legado religioso deixado pelos antepassados. Mesmo que o reconhecimento dessa continuidade familiar consanguínea seja positivo, nem sempre ela é determinante para a escolha em se iniciar no candomblé. Em algumas entrevistas, há relatos de outros fatores que definiram a opção pela caminhada no *àsé*. Verger (1957 *apud* LIMA, 2003, p. 18) destaca esse legado familiar.

O candomblé (...), representa, para seus adeptos, as tradições dos avós que vieram de uma país longínquo, fora do alcance e quase fabuloso, Tradições mantidas a duras penas é que lhes deu a força de se conservarem eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo em que eram tidas suas religiões (...).

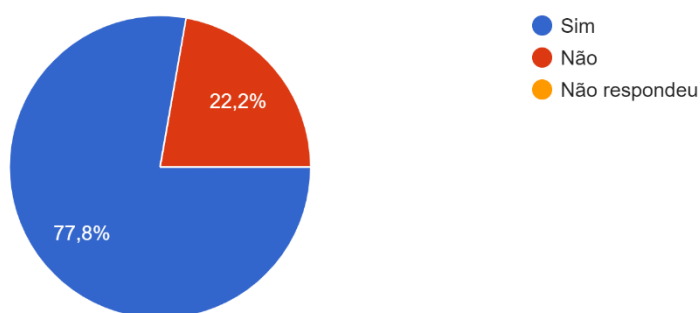
Para destacar o aspecto de herança familiar e contribuição na decisão e se tornar membro da comunalidade do terreiro, foram selecionados dezoito questionários que contribuem para a reflexão acerca do tema. As respostas foram dadas a partir da seguinte pergunta:

21) Você tem ou teve familiares candomblecistas? () Sim () Não

O que esse legado familiar influenciou em sua decisão de entrar para o candomblé?

21. Você tem ou teve familiares candomblecistas?

45 respostas



I.A.O.O. 7 afirma que possuía familiares no candomblé, e que esse fator influenciou na sua entrada na religião: “*Por ter familiares no candomblé, você conhece e acaba gostando.*”

Já I.A.O.O. 8 possui familiares que foram do candomblé, mas que atualmente estão em outra religião. Informa ainda que, após sua aproximação com a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, sua mãe contou que a ligação familiar seguia há gerações.

A minha decisão maior pelo candomblé foi quando minha mãe contou para mim que minha bisavó era filha de Yansã com Omolú e que cuidava dos seus òrìsàs. Essa responsabilidade após a morte dela foi para minha avó, que deu segmento, e posteriormente foi para minha mãe e ela não quis cuidar. Minha avó falou que ela teria filhos gêmeos e eles vão dar continuidade ao que você não quer cuidar. E hoje estou aqui e defendo o candomblé com “unhas e dentes”. Isso foi falado quando minha mãe tinha quatorze anos e na cidade de Miguel Calmon, interior brabo da Bahia.

Nesta resposta, nota-se que o cuidado com o òrìsà ocorre de maneira ancestral, pois, em alguns casos, é necessário que a *ara-aiyê* cuide de suas/seus òrìsàs pessoais e das/os òrìsàs de seus antepassados.

I.A.O.O. 11 destaca que sua mãe o levava para o candomblé desde o ventre, e essa relação umbilical e sua vivência no terreiro, desde que nasceu, influenciaram em sua decisão: “Sim. Isso é uma questão polêmica, porque quando uma pessoa que entrou no candomblé com sete dias de nascido, isso talvez tenha sido uma questão de escolha da minha mãe.”

Por sua vez, I.A.O.O 15 relata que possui familiares do candomblé.

Em Belém do Pará, eu tinha um tio de Òsògìyán. Era um pai-de-santo, ele era babalorixá. Eu era muito pequeno quando vi ele manifestado. O nome dele é Arian. Um dia eu quero retornar lá e mostrar para ele o quanto eu me desenvolvi. Ele não sabe que, hoje em dia, eu sou Babalorixá.

I.A.O.O. 17 afirma que tinha parentes candomblecistas, e relata: “Minha tia, uma “macumbeira véia”, antiga no candomblé. Mas isso não me influenciou de forma alguma, porque eu vim para o candomblé por questão de cobrança do òrìsà.”

I.A.O.O. 28 apresenta uma resposta interessante, pois, o fato de sua mãe ter algumas dificuldades de relacionamento e aceitação na comunalidade da qual era membro, motivou a/o a entrar para o candomblé. “Meu objetivo era proteger minha mãe e me vingar de uma filha-de-santo.”

Este relato aponta a dimensão de que, em algumas vivências no terreiro, nem sempre as relações são salutares. A sociabilidade de alguns membros do candomblé é atravessada por questões ligadas a aspectos que fogem aos princípios de reciprocidade. Ademais, isso nos permite compreender que a dinâmica do candomblé também acolhe os conflitos, pois vemos nos *itans* das/os òrìsàs que estes também ocorriam entre elas/as. Acredito que esse aspecto do candomblé é o que faz dessa religiosidade democrática, pois aceita as pessoas como elas são; e o convívio com o grupo e a reciprocidade entre òrìsà e omòrìsà é o que permite que haja crescimento e melhora. Como afirmaram muitas/os entrevistadas/os, a/o “o òrìsà lapida seu filho”.

A resposta de I.A.O.O. 38 demonstra a importância e valorização das entidades no candomblé e como a magia de ver uma manifestação ancestral, a partir do corpo de um familiar, encanta a quem vê.

Meu avô tinha um boiadeiro muito bonito. Foi o que ajudou sim. Eu achava aquela história muito forte e bonita. Saber da história da minha família me deixava muito feliz. De como a minha família trabalhava a caridade, e que eram muito fortes e com muito amor. Naquele tempo as coisas eram mais fortes, tinham energia, eu escutava isso e gostava de ouvir sobre as histórias do candomblé.

A entrevistada/o I.A.O.O. 39 afirma que o fato de ter familiares candomblecistas influenciou em sua decisão em seguir a religiosidade do candomblé:

Tenho muitos familiares candomblecistas, minha parte maternal é toda do candomblé, foi aí que descobri que muitas coisas que eu herdo é ancestral. Por exemplo, meu tio é um dos maiores tocadores de atabaque – ogan – do Engenho Velho da Federação, minhas tias, primas e minha são todas do candomblé. Minha mãe tem quase cinquenta anos de feita para Yansã. Ela é mais velha que Pai Gilmar, é da nação ketu, filha de pai Didi.

Esta é a concepção de ancestralidade que o candomblé expressa, a árvore genealógica segue crescendo e dando frutos, mas ela não perde suas raízes e nem transforma suas bases. Mesmo que um fruto caia do pé, outro há de crescer. Essa analogia busca exemplificar a relação entre os membros da comunalidade com seus antepassados. O candomblé e seus *òrìsàs* são a conjunção de membros ancestrais de uma cosmologia *yorubá* que, no Brasil, foi resgatada e reinventada. Segundo Verger (2018), a ancestralidade é a expressão da família que se mantém unida e forte:

A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O Orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceu vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o travão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização o poder, axé, do ancestral Orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada. (VERGER, 2018, p. 3)

E nessa família, que é a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*, cujas raízes seguem plantadas em África, que se fortalece a base e que segue ramificando “pelos lados de cá”. O candomblé é a herança ancestral, a valorização daqueles que vieram antes, é a família em toda sua amplitude e poder. A união familiar é a magia do candomblé, é a força anímica, o *àsé* circulando, é movimento, é ancestralidade. *Eparrey Yansã! Eparrey Oyá!*

5.13 *ŞIRÊ DE YEMANJÁ*

Iemanjá ajuda Olodumare na criação do mundo

Olodumare-Olofin vivia só no infinito,
Cercado apenas de fogo, chamas e vapores,
onde quase nem podia caminhar.
Cansado desse seu universo tenebroso,
cansado de não ter com quem falar,
cansado de não ter com quem brigar,
decidiu pôr fim àquela situação.

Libertou as suas forças e a violência
 delas fez jorrar uma tormenta de águas.
 As águas debateram-se com rochas que nasciam
 E abriram no chão profundas e grandes cavidades.
 A água encheu as fendas ocas,
 fazendo-se os mares e oceanos,
 em cujas profundezas Olocum foi habitar.
 Do que sobrou da inundação se fez a terra.
 Na superfície do mar, junto à terra,
 ali tomou seu reino Iemanjá,
 com suas algas e estrelas-do-mar,
 peixes, corais, conchas, madrepérolas.
 Ali nasceu Iemanjá em prata e azul,
 coroada pelo arco-íris Oxumarê.
 Olodumare e Iemanjá, a mãe dos orixás,
 dominaram o fogo no fundo da Terra
 e o entregaram ao poder de Aganju, mestre dos vulcões,
 por onde ainda respira o fogo aprisionado.
 O fogo que se consumia na superfície do mundo eles apagaram
 e com suas cinzas Orixá Ocô fertilizou os campos,
 propiciando o nascimento das ervas, frutos,
 árvores, bosques e florestas,
 que foram dados aos cuidados de Ossaim.
 Nos lugares onde as cinzas foram escassas,
 nasceram os pântanos e nos pântanos, a peste,
 que foi doada pela mãe dos orixás ao filho Omolu.
 Iemanjá encantou-se com a Terra
 e a enfeitou com os rios, cascatas e lagoas.
 Assim surgiu Oxum, dona das águas doces.
 Quando tudo estava feito
 e cada natureza se encontrava na posse de um dos filhos de Iemanjá,
 Obatalá, respondendo diretamente às ordens de Olorum,
 criou o ser humano.
 E o ser humano povoou a Terra.
 E os orixás pelos humanos foram celebrados.
 (PRANDI, 2001, p. 380-381)

Este *itan* demonstra a celebração da vida, a construção do novo, das regências divinas. O mundo para os povos nagô-yorubá é expressão da relação entre *òrìsàs* que comandam elementos da natureza e que são celebrados pelos humanos. O candomblé evidencia a cosmologia desses povos e contribui para a circulação do *àsé* entre seus membros, o que colabora para a harmonia do *aiyê*.

Luz (2013, p. 30) destaca que: “Desde a África, a religião ocupa um lugar de irradiação e valores que sedimentam a coesão e a harmonia social, abrangendo, portanto, relações do homem com o mundo natural.”. E segue refletindo sobre a religiosidade como tradição cultural do legado africano, destacando a afirmação desenvolvida por Lima (1982) que corrobora com a reflexão de que: “Nas sociedades africanas, a religião permeia toda a organização social. Não há instituição que não participe, de uma maneira ou de outra, de influência aos sistemas religiosos, muitas vezes quase teocrático, como nas culturas yoruba e fon.” (LIMA, 1982, p. 32 *apud* LUZ, 2013, p. 30)

Entendendo a religião como componente estruturante dos valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros, o candomblé se estabelece como território de apoio e fortalecimento da população africana em diáspora, e com isso desenvolve um sentimento de retorno às origens por meio da ancestralidade. Sendo assim, o espaço da comunalidade se configura como um campo social potente e afetivo. Sodré (2017) corrobora com essa afirmação destacando a importância do terreiro para seus adeptos.

Impregnada por uma atmosfera afetiva estruturante, a memória incide principalmente sobre um modo de ser e de pensar afetado pela territorialização que, no caso dos nagôs, dá margem a vínculos comunitários particulares: é o egbé ou comunidade litúrgica, ou seja, um local que contrai, por metáfora espacial, o solo mítico da origem e o faz equivaler-se a uma parte do território histórico da diáspora, intensificando ritualmente as crenças e o pensamento próprios. Não se trata exatamente de um espaço “social”, no sentido euromoderno do termo, mas ritualístico ou, nos termos de Sayad (sociólogo debruçado sobre os “paradoxos da alteridade” no fenômeno da emigração/imigração), de um “espaço nostálgico”. Descarta-se a acepção romântica de “nostalgia” em favor do anterior sentido médico desta palavra, que implicava contaminação de afetos, portanto, o lugar aberto a um largo espectro afetivo, “um espaço vivo, um espaço concreto qualitativo, emocional e passionalmente falando”. (SODRÉ, 2017, p. 111-112)

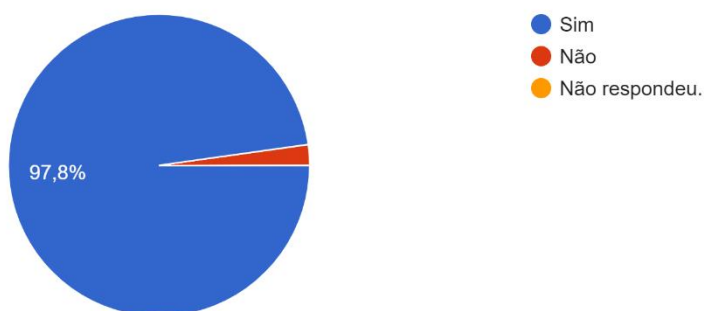
Compreendendo esse microcosmo como um espaço de memórias e reciprocidade aludido por Sodré (2017), questionei os membros da comunalidade sobre seus sentimentos em relação ao candomblé. As perguntas elaboradas tinham como intuito perceber os sentimentos que permeiam a relação das e dos entrevistados com a religiosidade. Ademais, buscando entender o que os faz seguirem na comunalidade.

22) Você está no candomblé por amor ou por obrigação? Explique sua resposta:

23) Você gosta de ser do candomblé? () Sim () Não

23. Você gosta de ser do candomblé?

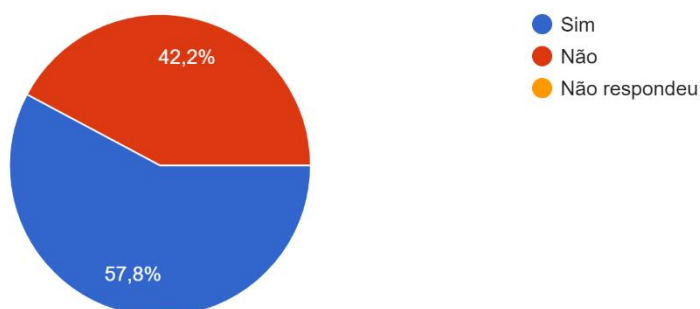
45 respostas



24) Já pensou em sair do candomblé? () Sim () Não. Explique sua resposta:

24. Já pensou em sair do candomblé?

45 respostas



Para análise das respostas dadas pelas/os entrevistadas/os, optei por transcrever os quarenta e cinco relatos, pois neles temos elementos importantes a serem evidenciados. Esses relatos possibilitam ter a dimensão dos sentimentos que permeiam a comunalidade em relação à religião. Por conseguinte, coube analisar as questões referentes à ancestralidade e reciprocidade as quais esta pesquisa propõe.

As respostas à pergunta de número vinte dois destacaram o que move seus adeptos a comporem a religiosidade de matriz africana. Assim, apresentarei as respostas de maneira sequencial, a partir da organização das entrevistas e, posteriormente, refletirei sobre os relatos.

“Na verdade, é uma ligação de amor e obrigação ao mesmo tempo, pois um completa o outro.” I.A.O.O. 1

“Por amor. E hoje agradeço muito a Deus, os orixás e Pai Gilmar.” I.A.O.O. 2

“Por amor!” I.A.O.O. 3

“Por gostar. Eu gosto do candomblé, gosto de ser e fazer candomblé. Para mim ser do candomblé é estar no lugar de aprender. O candomblé aceita todos!” I.A.O.O. 4

“Eu entrei por amor, mas estou por obrigação. Eu amo minhas mães, os caboclos e tudo lá, mas as pessoas do terreiro não.” I.A.O.O. 5

“Por amor puro e absoluto, paixão. Sinto a energia de viver! Nutrição. Palavra-chave é vitalidade!” I.A.O.O. 6

“Por amor. Por eu já crescer no candomblé e já gostava.” I.A.O.O. 7

“Por amor, porque gosto de tudo no candomblé.” I.A.O.O. 8

“Nenhum, nem outro. Eu entrei por questão da minha ancestralidade. Entrei para dar continuidade à ancestralidade da minha família, como na capoeira. Aí veio o amor e que se torna também uma obrigação porque tenho compromissos.” I.A.O.O. 9

“Eu entrei pela dor. Entrei para fazer bem ao meu filho.” I.A.O.O. 10

“Eu ainda estou por amor, mas eu passei por alguns momentos por obrigação em função das pessoas de uma forma geral.” I.A.O.O. 11

“Amor. No início foi por conta de saúde, mas foi florescendo, a purpurina cresceu e sou apaixonada pela minha religião.” I.A.O.O. 12

“Pelas duas coisas. Toda vez que fui jogar o resultado era para fazer santo, raspar a cabeça desde pequena.” I.A.O.O. 13

“Por amor e não posso responder por mim ainda, pois sou menor de idade, mas quando puder continuarei vindo.” I.A.O.O. 14

“Por amor, amor e amor. Sempre abdiquei de várias coisas para dar ao òrìsà com alegria.” I.A.O.O. 15

“Por obrigação, por causa do òrìsà. Só estou aqui por causa do meu òrìsà. Porque preciso cuidar dele.” I.A.O.O. 16

“No começo foi por obrigação, mas hoje eu amo estar aqui. Me sinto em paz, em ver as coisas que eu venho clamando se realizam. (Paz, cuidado, saúde). Sinto que me dão caminhos para seguir minha vida.” I.A.O.O. 17

“Por obrigação. Gosto muito, porque se não gostasse não estaria, mas se não fosse a necessidade de cuidar da ancestralidade familiar não estaria.” I.A.O.O. 18

“Amor e obrigação. Porque não acho que deve ter que ficar ou fazer algo forçada.” I.A.O.O. 19

“Por amor, porque no início achei que seria um sacrifício, mas hoje me encontrei no candomblé.” I.A.O.O. 20

“Depende... Às vezes é por amor e outras por obrigação. Tem controvérsias.” I.A.O.O. 21

“Por amor.” I.A.O.O. 22; I.A.O.O. 23; I.A.O.O. 24; I.A.O.O. 26

“Por amor. Porque aprendi e ensino outras pessoas. Eu adoro meu candomblé, eu adoro minha roça.” I.A.O.O. 25

“Por amor ao òrìsà.” I.A.O.O. 27

“Estou atualmente por obrigação, pois sofri muita desilusão e desgosto. Tenho momentos de amor com alguns orixás, não todos.” I.A.O.O. 28

“Por obrigação, pois estava doente, pois ia morrer, depois foi o amor e atualmente obrigação.” I.A.O.O. 29

“Por amor, porque eu não precisei de nenhum tipo de obrigação para me iniciar, não tenho nada que me force estar aqui.” I.A.O.O. 30

“Por amor. Eu aprendi a amar meu òrìsà.” I.A.O.O. 31

“Eu estou por um pouquinho dos dois. Por amor ao òrìsà e por obrigação por ter que cuidar dele.” I.A.O.O. 32

“Amor, porque o orixá molda aos poucos a gente. Às vezes você se sente só e o òrìsà vai lá e te mostra que você não está só.” I.A.O.O. 33

“Por amor. Só que eu não me iniciei ainda porque não tenho preparo mental para isso.” I.A.O.O. 34

“Hoje estou por amor. Tenho muito amor pelos meus santos e por minha roça.” I.A.O.O. 35

“Por amor. Eu gosto de ser de candomblé, eu amo ser do òrìsà. Eu amo a casa, eu amo o orixá. Sou uma pessoa muito fácil de e desprender. Sou do Candomblé por amor e independe do lugar que eu estarei.” I.A.O.O.36

“Estou por obrigação. Não gosto de me ver preso por nada, mas veio para mim e eu tenho que seguir essa doutrina que para mim foi dada.” I.A.O.O. 37

Hoje é uma briga constante, quando eu entrei era amor. Hoje é amor, mas também é obrigação. Mas é amor sim. ‘Quem tá fora não entra e quem tá dentro não sai’. A vida do candomblecista não é fácil, você quer ter um final de semana sem compromissos e não consegue. Tem que abdicar de muitas coisas. A partir do momento em que a religião se tornar sacrifício, ela não está lhe fazendo bem. Eu não me sinto em falta com o candomblé, mas sair de Salvador fez com que eu conseguisse ter um pouco mais de liberdade e autonomia. O terreiro em algum momento me cansou demais. I.A.O.O. 39

“Eu gosto, mas é mais por obrigação. Porque diante de tantas coisas que me aconteceram eu fiquei muito decepcionada com o que vivi no passado dentro do candomblé.” I.A.O.O. 40

“Por amor. Se eu não me sentir bem eu não vou. Só vou com coração limpo.” I.A.O.O. 41

“Por amor. Porque antigamente eu cuidava de todos que entravam no terreiro. Passei quase um ano morando no Ófélélé.” I.A.O.O. 42

“Amor e obrigação. Amor porque eu gosto muito, mas às vezes a gente se cansado.” I.A.O.O. 43

“Entre no Candomblé pela dor e hoje estou pelo amor.” I.A.O.O. 44

“Por amor. Porque eu acho o candomblé uma religião muito bonita e eu gosto da religião.” I.A.O.O. 45

As respostas demonstram que a relação com o candomblé é, em sua maioria, por amor, mas também destaque ao aspecto da obrigação. Essa necessidade de cuidado com a ancestralidade cria um sentimento ambíguo em seus adeptos. As respostas apontam que o elemento da dor também se fez presente na escolha de alguns *ara-aiyê* para entrarem para candomblé. Os sentimentos aqui relatados são muito pessoais, contudo se assemelham em diversos pontos.

Compreender quais os aspectos são determinantes para a iniciação no candomblé sempre foi um interesse meu, pois, em muitos momentos, ouvi irmãs e irmãos contarem

histórias referentes ao candomblé com muito sofrimento, inclusive nos relatos sobre a caminhada espiritual de Pai Gilmar. Tais relatos também destacam o quanto a aproximação com o candomblé estabelece uma dinâmica social de presença no *egbé*, ética, cuidado, respeito, entre outros valores que estão expressos na afrologia do terreiro, que se desenvolve a partir da cosmologia do candomblé.

Assim, a dimensão de comunidade, e o que essa configuração social estabelece, se intensifica na microestrutura. Desta forma, questões relacionais são elementos importantes de análise, pois refletem os pontos de harmonia no grupo e podem influenciar nos sentimentos de amor ou obrigação em relação à permanência na comunalidade. Por sua vez, a organização das atividades, através dos calendários de imolação, das festas dos *òrìsàs*, das reuniões de caboclo e das obrigações e demandas internas determinam o processo de convívio no espaço do *ilê àsé*.

Portanto a dinâmica estabelecida pela Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* gera uma participação intensa de seus membros. Esse convívio, em alguns momentos, se torna conflituoso; mesmo com toda a carga de trabalho e estudo desenvolvida pelos membros no *egbé* no macrocosmo, quando estes chegam à comunalidade, após muitos dias de semana e finais de semana, dez meses ao ano, há um cansaço e uma necessidade de resiliência que nem todas/os conseguem desenvolver.

O convívio entre *ara-aiyês*, com formações de vida distintas e pensamentos diversos, estabelece um campo propício para divergências e impasses em relação ao entendimento do convívio na comunalidade. As respostas apresentadas às perguntas vinte e três e vinte quatro demonstram que os conflitos vivenciados no terreiro geram sentimentos de tristeza e frustração em alguns adeptos.

A questão 24 apresenta as seguintes respostas:

“Não. Infelizmente o candomblé de hoje em dia não é mais o mesmo, pois as pessoas estão fazendo com que se perca a essência e o respeito pela religião, e ainda tem o agravante da falta de responsabilidade.” I.A.O.O. 1

“Sim. Mas fico por causa de Pai Itaicuru, Pai Gilmar e os òrìsàs. Tem muita fofoca, o povo que mudam suas palavras. Não me dá mais vontade de ir para roça, mas vou pelos òrìsàs, pai Itaicuru, pai de santo. O candomblé é uma lindeza, mas é muito fuxico. As pessoas precisam ter força de vontade de mudar e melhorar.” I.A.O.O. 2

“Não. Até agora não fui decepcionado. Inclusive saí da outra casa, porque não gostei de uma ação realizada pela Mãe-de-Santo e saí para cuidar dos meus òrìsàs, mas não saí do candomblé.” I.A.O.O. 3

“Não. Eu fiquei sete anos afastado do meu terreiro e montei meus santos em casa para cuidar dos meus òrìsàs. Não pensei em sair do candomblé, mas não frequentava o meu

terreiro. Retornei ao meu ilê, por determinação do meu òrìsà. Já tenho cargo de pai de santo e fui recebido muito bem. Voltei no aniversário de santo, dia 9 de janeiro do ano de 2022. Quando voltei comemorei dezenove anos de iniciado.” I.A.O.O. 4

“Não.” I.A.O.O. 5

“Nunca pensei em sair do candomblé, porque só me traz coisas boas, felicidade, energia, segurança, amor, eternidade, consciência e razão de existir!” I.A.O.O. 6

“Existem pessoas com personalidades diferentes, por briga, fofoca, falsidade. Não são pessoas unidas, é um querendo queimar o outro. Não saí por causa do meu santo e por conta de minha mãe.” I.A.O.O. 7

“Por conta de quando eu estava me envolvendo com meu irmão- de-santo, via muitas coisas erradas e não eram punidas. Não pude namorar meu irmão-de-santo, mesmo tendo sido raspada por pessoas diferentes e isso fez eu esfriar com o candomblé. Pensei em sair, mas não saí por causa de minha mãe e Ossãiyin.” I.A.O.O. 8

“Sair do candomblé não, mas me afastar por decepções. Mas com o tempo a gente vai flexibilizando. Eu amo ser do àsé.” I.A.O.O. 9

“Já pensei em sair porque sempre tem as pessoas com as quais você não se identifica bem e querem te humilhar e tem horas que você quer sair fora. Mas sigo firme, eu não penso em sair tão cedo em minha vida.” I.A.O.O. 10

“Já pensei em sair do candomblé. Mas ela é uma religião que ajuda a me equilibrar espiritualmente. É uma troca em que todas ganham, inclusive na troca com os òrìsàs.” I.A.O.O. 11

“Sim. A convivência é complicada, as pessoas querem ser melhores que os outros. Às vezes gera a desistência, mas sempre acredito naquilo que me fortalece que são os meus òrìsàs.” I.A.O.O. 12

“Sim. A grande dificuldade do àsé são as relações pessoais, o convívio com as pessoas que não têm a irmandade que eu espero.” I.A.O.O. 13

“Não” I.A.O.O. 14

“Não pensei em sair. O Candomblé é única religião que você consegue falar e sentir a entidade viva! “A óstia do Candomblé é obi”⁵⁵ I.A.O.O. 15

“Já pensei em sair do candomblé por conta dos irmãos. Uns querem ser melhores do que os outros, não que fora daqui seja diferente, mas aqui poderia ser diferente por conta de sermos irmãos. Não sinto que as pessoas se tratam como irmãos. Achei que teria mais compreensão e respeito um com o outro.” I.A.O.O. 16

“Já pensei em sair. Não foi pelo fato do àsé, mas pelos irmãos de santo. Hoje não penso mais, porque se vierem “bater de frente” eu desafio, pois não vou deixar de cuidar do meu òrìsà por causa do outro.” I.A.O.O. 17

“Sim. O candomblé é uma religião injusta, pois leva em consideração suas necessidades pessoais. Não pode faltar, tem que dar satisfação.” I.A.O.O. 18

⁵⁵ “O obi é um fruto sagrado para o candomblé, conhecido como a “fala do orixá”. Seu uso é o modo mais simples e mais direto de conversar e se comunicar com as divindades.” (KILEUY; OXAGUIÁ, 2009, p. 153)

“Não.” I.A.O.O. 19

“Sim. Antes de estar no Ófélélé. Agora já aceitei meu destino e não tem mais para onde correr. Deixei nas mãos de meu pai Òsóòsi.” I.A.O.O. 20

“Sim. É complicado porque a vida me leva a pensar sobre mudanças e equilíbrios que a vida me proporciona.” I.A.O.O. 21

“Nunca pensei em sair. Comecei a trabalhar no terreiro e depois eu recebi meu cargo.” I.A.O.O. 22

“Não.” I.A.O.O. 23

“Sim. A convivência é muito complicada e por desgaste mental e físico.” I.A.O.O. 24

“Não. Nunca penso nisso. “Oh Babá, se agunte que eu vou sempre estar aqui.”” I.A.O.O. 25

“Já pensei sim. As relações são difíceis. Eu nunca pensei em sair pela religião, mas sim pelas relações que a gente constrói. Prefiro achar que eu não sei me relacionar, pois tenho dificuldade em me relacionar com os outros. I.A.O.O. 26

“Sim. Pela tristeza que eu sinto e falsidade das pessoas. Está faltando humildade, “as pessoas só pensam no seu umbigo”.” I.A.O.O. 27

“Sim. Mais de dez vezes, por causa das pessoas, perseguições, irmãos de santo falsos que lhe beijam e depois falam mal de você” I.A.O.O. 28

“Sim. Há muitos anos, por problemas pessoais.” I.A.O.O. 29

“Não.” I.A.O.O. 30

“Não. Tem coisas que acontecem e deixa a gente triste. E se eu for parar para pensar nos outros eu não seria eu, eu seria um robô. Se eu sáisse do candomblé, eu não seria eu mesmo. Porque em qualquer religião tem briga, zanga, mas é só saber separar as coisas. Tem pessoas que saem no calor da emoção e depois têm vergonha de voltar. É gratificante ajudar um irmão a nascer e é triste quando alguém sai.” I.A.O.O. 31

“Não. Eu não conheci o candomblé e agora que estou participando estou tentando entender, porque quero aprender mais. Eu não quero sair do candomblé.” I.A.O.O.32

“Sim. Algumas atitudes das pessoas me entristecem, mas não saio, porque eu e minhas filhas não somos nada sem os òrìsàs. Tô aqui por eles.” I.A.O.O. 33

“Sim. Já pensei em não me iniciar, por conta da responsabilidade e da necessidade em abdicar de muitas coisas e, eu ainda não estou pronta.” I.A.O.O. 34

“Nunca pensei, até porque não tive motivo.” I.A.O.O. 35

“Não. Mas no meu subconsciente, se um dia não der mais para pai me cuidar, eu vou sofrer, vou entender, mas vou seguir em frente.” I.A.O.O. 36

“Sim. Por questão profissional e pessoal. Porque eu estou bem próximo a conquistar aquilo que eu busquei há muitos anos e isso vai me tirar um pouco do meu foco da religião, ou melhor, já está me tirando.” I.A.O.O. 37

“Sim. Me dá vontade todo o dia de nunca mais voltar. E cada vez que passa o tempo e alguém fala comigo me contando as coisas que acontecem no candomblé, eu fico triste e não me dá vontade de voltar. Mudou a energia, as pessoas falam palavrão, não respeitam. Eu não saio porque eu gosto, quando eu vejo òrìsàs e os santos que chegam eu gosto, eu acho bonito. Acho lindo quando os caboclos chegam, gosto da festa de Èsù, gosto das padilhas. O que me deixa triste são as pessoas. Não tenho nada o que dizer dos òrìsàs, que são bonitos, que são feios, eu gosto da energia do òrìsà.” I.A.O.O. 38

“Sim. Em função da pressão de ter que estar sempre no candomblé, em vários momentos. Muitas vezes quis “chutar o balde”. Não saí por causa do meu santo, pelo amor. Meu santo tem a casa dele, ele precisa de mim para poder cumprir a missão dele. O maior presente que eu posso dar a ele é o meu corpo. E eu passei a perceber isso há pouco tempo. O compromisso é com a gente. Lembro que as pessoas foram muito cruéis contigo. Agora você saiu do ponto alvo. Esse trabalho traz muito empoderamento para você. Estou feliz por você!” I.A.O.O. 39

“Sim. Pelas decepções que passei. Não saí talvez porque as entidades não queriam.” I.A.O.O. 40

“Não. Porque ainda tenho muito amor pelo candomblé, só não tenho tempo para estar ativo, por isso que estou afastado, mas não larguei o candomblé.” I.A.O.O. 41

“Sim. Porque fiquei um ano de castigo que Pai Itaicuru me deixou. Ele me afastou porque eu estava aprontando muito. Quando voltei para o terreiro vi muita coisa diferente. Músicas, jeito de fazer as obrigações, até para salvar a casa tinha diferença. Me senti estranho, não me senti a mesma pessoa, isso resultou no meu afastamento. Hoje praticamente estou fora do candomblé. Meu igbá (santo) foi desmontado, então continuo sendo do candomblé, mas não estou mais no terreiro.” I.A.O.O. 42

“Já pensei em sair quando eu era pequeno, com a cabeça perturbada, por causa das cobranças. Quando meu tio e meu primo se afastaram eu me senti pressionado, porque fiquei com muita responsabilidade em cima de mim. Eu acredito que não seria punido se eu saísse. Tudo acontece quando tem que acontecer. Eu sou muito destemido. Por isso que as vezes tomo as “minhas”. Porque eu sei o que não é certo, mas eu faço. É da vida!” I.A.O.O. 43

“Eu não penso em sair do candomblé, porque eu gosto do òrìsà e preciso da ajuda dele.” I.A.O.O. 44

“Já pensei. Quando minha mãe saiu do candomblé eu também pensei em sair, porque achei que não teria quem me cuidasse, porque eu era pequena. Mas eu não deixei de ir ao candomblé. Hoje sei que tem muita gente para me cuidar. Eu lembro que você, minha tia Joélia e minha tia Jaciara era quem me cuidava. Meu pai disse que quando eu quisesse sair da religião eu podia. Foi uma confiança que ele teve em mim.” I.A.O.O. 45

As respostas demonstram que o sentimento em relação ao candomblé e sua cosmologia supera as tristezas e o sentimento de falta de empatia por parte de pessoas da comunalidade. Assim, esta questão aborda elementos relativos à convivência em grupo, que tanto no macrocosmo, quanto no microcosmo, são permeados por conflitos. O que fica nítido, em inúmeras afirmações, é o amor pela ancestralidade, o devotamento que se expressa no cuidado com ela e a manutenção do vínculo com o *egbé*.

Mills (1970) demonstra que as questões aqui levantadas pelas/os entrevistadas/os não se referem a uma dimensão relacional restrita a esta comunalidade. A convivência entre pessoas não se limita ao sentimento de harmonia, muito pelo contrário. O conflito faz parte da vida em sociedade, e o que pode diferenciar é a forma com que os indivíduos ou os grupos irão lidar com esses conflitos.

Uma das condições da vida é que nenhum grupo tem recursos suficientes para atender a todas as necessidades internas e todas as exigências externas. Especificamente, existe escassez de liberdade, posição, recursos. Para organizar-se, um grupo precisa coordenar uma parte com a outra e, ao fazê-lo, precisa limitar a liberdade de algumas partes. Na medida em que as pessoas valorizam a liberdade, existe inevitável conflito em sua latitude, bem como quanto às exigências que devem atender para conformismo e coordenação. (MILLS, 1970, p. 32 apud LIMA, 2003, p. 170-171)

A organização de família vivenciada no candomblé demonstra os aspectos de conflitos e dinâmicas estabelecidas em qualquer grupo. Inclusive, estas dimensões estão subscritas nos *itans* apresentados nessa dissertação; assim, acredito que essas características aproximam os *òrìsàs* de suas filhas/os. Trata-se, portanto, da noção de identidade e da possibilidade de empoderamento social através do sentido de humanidade expressos por essas entidades: seres míticos que expressam as dualidades sem julgamentos. É a cosmologia africana que retrata a dimensão de que os erros, os conflitos e todas as “pequenezas” são aspectos inerentes ao ser.

O erro, em uma sociedade africana, não é um aspecto vilanizado, mas, sim, algo a ser acolhido e refletido pelo grupo. É a dimensão *Sawubona*⁵⁶, da reciprocidade, da alteridade em relação ao *ara-aiyé*. É o arquétipo da mãe que aceita suas filhas/os como são, mas que também as/os conduz ao caminho ético e favorável para seu crescimento. É *Yemanjá* distribuindo o cuidado e fazendo com que cada um/a torne-se responsável por si e por todos. Conflitos virão, mas o que une uma comunidade religiosa e ancestral é a dimensão maior, que é a irmandade. *Odoya!*

⁵⁶ “Sawubona: toda minha atenção está com você, eu vejo você e me permito descobrir suas necessidades, vislumbrar seus medos, me aprofundar nos seus erros e aceitá-los. Eu aceito você como você é, e você faz parte de mim.”
<https://amenteemaravilhosa.com.br/sawubona-bonita-saudacao/?msclkid=4986d46bcfe011ecb72de2a72e11e573>
 Acesso em: 09 mai. 2022.

6 *ŞIRÊ DE ŞÀNGÓ* – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Xangô usurpa a coroa de Ogum

Xangô e Ogum eram irmãos, mas rivais,
 porque Xangô tinha tomado o trono de Ogum.
 Xangô causava muita perturbação
 e Iemanjá não o queria como rei,
 pois era violento e traquinas.
 Iemanjá queria que Ogum fosse o rei,
 pois ele tinha qualidades que Xangô não tinha.
 Era mais velho, confiável, mais calmo e responsável.
 Era também o primogênito de Iemanjá e Orixalá.
 Xangô era mimado, era o filho preferido de Iemanjá e Orixalá.
 Ainda assim, sua mãe escolheu Ogum para rei.
 Então, quando Iemanjá preparou a festa para coroar Ogum,
 Xangô disse a si mesmo:
 “De maneira alguma posso deixar de ser rei”.
 E Xangô traiu Ogum.
 Misturou um preparado na bebida de Ogum
 e Ogum dormiu a noite inteira por conta do feitiço.
 Então Xangô cobriu-se com uma pele de carneiro,
 disfarçando-se de Ogum, que era peludo.
 Quando as luzes foram apagadas para o ritual,
 Xangô sentou-se silenciosamente no trono.
 Ele recebeu a coroa das mãos de Iemanjá.
 Enquanto Ogum dormia,
 fizeram todas as coisas
 que tinham que ser feitas na cabeça de Xangô.
 Quando as luzes se acenderam,
 todos viram que haviam coroado Xangô e não Ogum.
 (PRANDI, 2001, p. 254-255)

Esta pesquisa teve o intuito de estabelecer uma reflexão sobre os processos educativos desenvolvidos na Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. Investigando, por meio de histórias e memórias, o desenvolvimento dessa comunalidade enquanto território educativo, pautado pela ancestralidade e através de processos de reciprocidade e empoderamento sociocultural. As histórias de vida permitiram dar sentido às análises estabelecidas e demonstraram a importância de destacá-las como elementos constituidores de saberes. O candomblé possui uma cosmologia própria; seus sentidos e organizações sociais somente são possíveis de serem apropriadas em plenitude a partir da convivência no grupo.

Deste modo, o *itan* de *Şàngó* nos conduz a uma reflexão sobre a dimensão de poder e valor, e assim dar sentido ao sentimento de magia e possibilidade de fortalecimento das identidades que permeiam as subjetividades de cada entrevistada/o. Esta pesquisa resgatou a autoestima de muitos membros do *egbé*, desenvolveu o olhar para si e para o outro, e demonstrou a essência divina que está expressa em seus corpos, em suas ancestralidades.

Acredito que a grande contribuição dessa dissertação foi a de situar a Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* enquanto território de afirmação individual e coletiva, espaço de aprendizagens do mundo interno e externo, local de afeto e de poder ancestral. Ainda que muitos elementos de reciprocidade ainda precisem de reconhecimento pelos partícipes da comunalidade como uma característica que é inerente aos valores civilizatórios ali desenvolvidos.

No entanto penso que a semente foi plantada, pois não é possível romantizar o convívio em grupo, e como apontou Lima (2003), em seus estudos sobre a família-de-santo, a dimensão de família e sociedade, vivenciada por espaços de referência e valores africanos, insere no grupo pontos de conflito e de trocas que integram as diferentes dimensões do sujeito em sua plenitude. É, portanto, necessário conhecer a cosmologia africana para entender que o ser divino não é sinônimo da falta de conflitos, mas, sim, da compreensão de suas sombras e suas luzes, para, a partir dela, se reinventar.

A escrevivência deste estudo evidenciou a importância da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé* como território de acolhimento aos adeptos do candomblé, potencializador de autoconhecimento e autoestima. O entendimento sobre a grandiosidade do poder e resistência desenvolvida pela ancestralidade atua fortemente na dimensão social que cada *ara-aiyé* expressa ao macrocosmo. É o *àsé* em movimento, a vida seguindo seu curso, a possibilidade de honrar aquelas/es que vieram antes.

Eu, mulher preta, candomblecista, dancei o *Şirê* dos *òrìsàs* juntamente com minhas irmãs e irmãos de *àsé*, a partir da valorização da ancestralidade africana. Ao longo da escrevivência dessa dissertação, escolhi compreender e reverenciar minha ancestralidade. Escolhi honrar meus antepassados, escutar e observar minhas irmãs e irmãos. Nessa encruzilhada da vida, escolhi o encantamento das palavras, a magia do afeto e celebração ao resgatar a história dos meus ancestrais. Escolhi caminhar ao lado daquelas e daqueles que buscam construir um mundo com uma educação mais plural, em que a diversidade possa ser conhecida, estudada e referenciada.

Optei, nesta dissertação, por percorrer uma estrada na qual eu pudesse dialogar com o passado e o presente em um segundo. Percorri o caminho em que a pedra lançada hoje por *Èsù* já atingiu aquelas e aqueles a quem foram destinadas ontem. Caminhei pela estrada na qual minha ancestralidade deixou marcas e, ao longo desse percurso, realizei paradas epistemológicas para contar “casos” dessa vida vivida, não somente por mim, mas por um conjunto de irmãs e irmãos, pais e mães que caminham honrando toda a ancestralidade.

Assentei meu *ebó* epistemológico na perspectiva de desenvolver essa pesquisa para que ela apontasse aspectos socioculturais e educativos vivenciados no interior da Comunidade Tradicional Terreiro de Candomblé *Ilê Àsé Ôni Ófélélé*. E, nesse *Şirê* dos *òrìsàs*, reverenciei todo o Panteão de *Òrìsàs*, que são fontes de conhecimento e inspiração. Encerro esse *şirê* como um movimento de início, trazendo a relação entre *Şàngó* e *Ogún*, expressando que a vida é circularidade, é o movimento final que volta ao início, é o *àsé* circulante, é força vital.

Encerro um ciclo para que outro possa iniciar, essa é a maior aprendizagem dessa pesquisa, a vida segue seu curso, e, sendo assim, bato *pawó* aos meus *òrìsàs* como símbolo de agradecimento e honra a todas e todos que são parte dessa dissertação.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, André Gustavo Corrêa de. O princípio fundamental da dignidade humana e sua concretização judicial. < [843E5840 \(tjrj.jus.br\)](http://843E5840(tjrj.jus.br)) > Acesso em: 25 abr. 2020.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura**. Trad. Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro. Contraponto, 1997.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: Rito Nagô**. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo. Companhia de Editora Nacional, 1961.

BENISTE, José. **Dicionário Yorubá-Português**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2011.

BISPO, Sandra Maria. O espaço Terreiro: uma contribuição à formação do cidadão leitor. In: BOAVENTURA, Edivaldo M., SILVA, Ana Célia da (orgs.). **O Terreiro, a quadra e a roda: formas alternativas de educação da criança negra em Salvador**. Salvador: Programa de Pós-graduação em Educação da UFBA, 1997. p. 131-148. apud Centro de Estudos Afro Orientais – CEAO /UFBA – **Caderno do Módulo 4 – Educação e Relações Étnico-raciais. Curso de Formação para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileiras**.

BRAGA, Júlio Santana. **Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum**. Salvador. CEAO, 1992.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988.

BRASIL. **Lei No 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 9 jan. 2003.

<[CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador. EDUFBA, 2010.](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm#:~:text=LEI%20No%2010.639%2C%20DE%209%20DE%20JANEIRO%20DE%202003.&text=Altera%20a%20Lei%20no,%22%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%Aancias.> Acesso em: 06 fev. 2022.</p>
</div>
<div data-bbox=)

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1977.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Trad. de Cláudio Willer. São Paulo. Veneta, 2020.

CONCEIÇÃO, Joalice Santos. Quando o assunto é sobre religiões de matriz africana: Lei 10.639/2003. **Revista da FAEBA - Educação & Contemporaneidade**. Salvador, v.25, n.45. p. 113-126, jan/abr. 2016. Salvador. Editora UNEB.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. Edusp, 2000.

EVARISTO, Conceição. Orgs. DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. A escrituragem e seus subtextos. **Escrituragem: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**, p. 26-47, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas** (R. Silveira, Trad.). Salvador – BA. EDUFBA. (Trabalho original publicado em 1952), 2008.

FLAKSMAN, Clara. " **De sangue" e" de santo": o parentesco no candomblé**. *Mana*, v. 24, p. 124-150, 2018.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Orgs. DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. **Escrituragem: sentidos em construção. Escrituragem: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro. *Mina Comunicação e Arte*, p. 58-73, 2020.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso não é um caso. **Revista Brasileira de educação**, v. 10, n. 1, p. 58-78, 1999.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis. Vozes, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **A democracia racial: uma militância**. *Arte & Ensaios*, n. 38, 2019.

HOOKS, Bell. **Olhares Negros Raça e Representação**. São Paulo. 1ª edição. Elefante, 2019.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera. Org. BARROS, Marcelo. **O Candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)**. Rio de Janeiro. Pallas, 2009.

LARKIN, Elisa. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo. Selo Negro, 2009.

LEITE, Fábio. Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-africanas. In: **Introdução aos Estudos sobre África Contemporânea**. São Paulo: Centro de Estudos Africanos da USP. 1984. In: OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma Filosofia Afrodescendente**.

<<https://filosofiaancestralidade.wordpress.com/2013/03/01/cosmovisao-africana-no-brasil-elementos-para-uma-filosofia-afrodescendente-eduardo-david-de-oliveira/>> Acesso em: 19 jun. 2020.

LIMA, Luis Felipe de. **Oxum: a mãe da água doce**. Rio de Janeiro. Pallas, 2008.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Lessé Orixá: nos pés do santo**. Salvador. Corrupio, 2010.

_____. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: Um estudo de relações intragrupo**. 2ª edição. Salvador. Corrupio. 2003.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: Dinâmica da civilização africano-brasileira**. 3ª ed. Salvador. EDUFBA, 2013.

MACHADO, Vanda. **Irê Ayó: uma epistemologia afro-brasileira**. Salvador. EDUFBA, 2019.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2014.

MILLS, Theodore M. **Sociologia dos pequenos grupos**. São Paulo. Pioneira, 1970. In: LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: Um estudo de relações intragrupo**. 2ª edição. Salvador. Corrupio. 2003.

MUNANGA, Kabenguele; GOMES, Nilma Lino. **Para entender o negro no Brasil de Hoje: História, Realidades, Problemas e Caminhos**. São Paulo. 2ª edição. Coleção Viver e Aprender. 2006.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Editora Perspectiva SA, 2019.

_____. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Editora Perspectiva SA, 2020.

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

_____. **Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma Filosofia Afrodescendente**. <<https://filosofiadaancestralidade.wordpress.com/2013/03/01/cosmovisao-africana-no-brasil-elementos-para-uma-filosofia-afrodescendente-eduardo-david-de-oliveira/>> Acesso em: 19 jun. 2020.

OLIVEIRA, Amurabi; ALMIRANTE, Kleverton Arthur. Criança, terreiro e aprendizagem: um olhar sobre a infância no candomblé. **Estudos de religião**, v. 31, n. 3, p. 273-297, 2017.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo. Companhia das Letras. 2001.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos avançados**, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

RABELO, Miriam C.M. **Enredos, Feituras e Modos de Cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador. EDUFBA, 2014.

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

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador. EDUFBA, 2005.

SANTOS, Léa Austrelina Ferreira Santos. *Odemodé Egbé Asipá: para além do ensino da história e cultura afro-brasileira*. **Revista da FAEBA - Educação & Contemporaneidade**. Salvador, v. 12, n.19. jan/jun 2003. Editora UNEB.

SILVEIRA, Renato da. **Candomblé da Barroquinha: Processo de Constituição do primeiro terreiro baiano de Keto**. Salvador. Edições Maianga, 2006.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **N'Assysim: A íris dos olhos da alma africana: saberes africanos no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis. Vozes, 2017.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar**. São Paulo. Odysseus, 2007.

VERGER, Pierre. **Orixás Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Rio de Janeiro, 2018.

**ANEXO A - QUESTIONÁRIO PARA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
PATRÍCIA - GAMOTINHA DE OSÚN**

IDENTIFICAÇÃO PESSOAL

Idade?

1) Escolaridade

Ensino Fundamental Ensino Médio Ensino Superior Incompleto Ensino Superior Completo Pós-Graduação Analfabeto/Funcional

2) Ocupação / Profissão:

3) Renda:

Até R\$ 1.000,00 Entre R\$ 1.000,00 e R\$ 3.000,00

Entre R\$ 3.000,00 e R\$ 5.000,00 Acima de R\$ 5.000,00

Sem renda

4) Estado Civil:

Solteiro/a Casado/a União Estável / amigado/a

Separado/a Viúvo/a

5) Nasceu em qual cidade: _____ Estado: _____ País _____

6) Com quem você mora?

7) Quantas pessoas moram com você?

1 2 3 4 Mais de 4 pessoas

8) Qual sua cor/ raça?

Preta Parda Branca Indígena Amarela

IDENTIDADE NO TERREIRO

1) Por que razão você procurou o candomblé?

2) Como você conheceu o *Ilê Asé Oni Ofelelé*?

3) Há quanto tempo frequenta a casa?

4) Qual a sua posição no terreiro?

Abian

Iyawô

Eke di

Ogan

Egbomi

5) Você possui algum cargo no candomblé?

Sim Não

Como você é chamado/a? _____

Qual o significado do seu nome?

6) Quanto tempo você levou para se iniciar?

7) Como foi o processo de iniciação para você? Fácil () Difícil ()
Quanto tempo precisou ficar no terreiro?

Explique o porquê:

8) Durante o processo de iniciação, você estava trabalhando/estudando?
() Sim () Não

9) Sofreu algum tipo de preconceito no seu emprego/escola/faculdade?

10) Sofreu algum tipo de preconceito por parte de:

() Família () Amigos () Desconhecidos () Não sofreu preconceito

Conte como foi: _____

11) Antes de chegar ao *Ilê Asé Oni Ofelelé* já tinha tido contato com alguma religião de matriz africana?

() Sim () Não

Em caso de sim, em qual casa e qual nação? _____

12) Já deu Obrigação? Quais?

() 1 ano () 3 anos () 7 anos () 14 anos () 21 anos

APRENDIZADOS NO CANDOMBLÉ

13) Quando você começou no *Ilê Asé Ôni Ófélélé*, já conhecia alguns fundamentos do candomblé?

Como aprendeu, e com quem?

14) Dentro do Terreiro com quem você mais aprende?

() Babalorixá () Pai Pequeno () Mãe Pequena () *Iyawôs*

() *Egbomis* () *Ogans* () *Ekedis* () Todos

15) Você busca conhecimentos sobre o candomblé fora do Terreiro?

() Sim () Não

De que forma?

Livros/Revistas Internet Frequentando outros Terreiros

Familiares Amigos Todas as opções

16) Dos aprendizados que recebeu através do candomblé, algum / alguns deles mudaram a sua vida fora do Terreiro?

Sim Não

De que maneira? _____

17) Você se identifica como negro/a em outros espaços fora do terreiro?

Sim Não

Em quais locais?

Escola/Faculdade Trabalho Serviços de assistência social e de saúde

Concursos Públicos Todos os locais

18) Se você se identifica como negro, pardo ou branco de que maneira se dá esta identificação e por quê?

19) Você tem orgulho de sua raça/etnia/cor? Sim Não

20) Você se identificou como negro/preto, pardo ou branco de que maneira fazer parte da família *Ilê Asé Ôni Ófélélé* fez você ter orgulho de sua raça/etnia?

21) Você tem ou teve familiares candomblecistas? Sim Não

Isso influenciou em sua decisão de entrar para o candomblé?

22) Você está no candomblé por amor ou obrigação? Explique sua resposta:

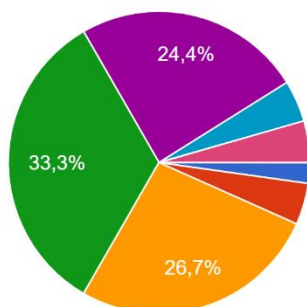
23) Você gosta de ser do candomblé? Sim Não

24) Já pensou em sair do candomblé? Sim Não Explique sua resposta:

ANEXO B – GRÁFICOS DO QUESTIONÁRIO

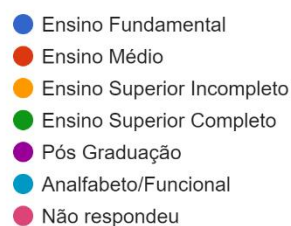
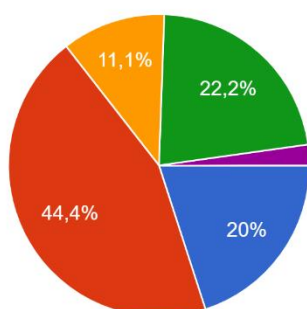
Idade

45 respostas



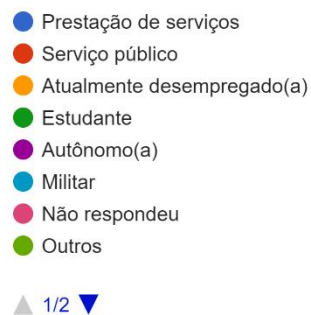
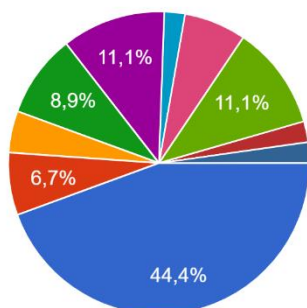
Escolaridade

45 respostas



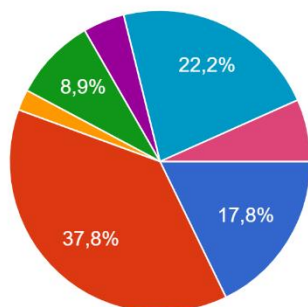
Ocupação / Profissão

45 respostas



Renda

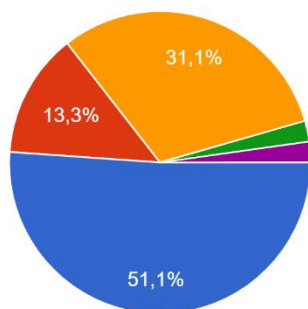
45 respostas



- Até R\$ 1.000,00
- Entre R\$ 1.000,00 e R\$ 3.000,00
- Entre R\$ 3.000,00 e R\$ 5.000,00
- Acima de R\$ 5.000,00
- Não respondeu
- Sem renda
- Variável

Estado Civil

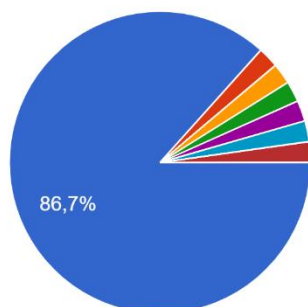
45 respostas



- Solteiro(a)
- Casado(a)
- União estável/amigado(a)
- Separado(a)/Divorciado(a)
- Viúvo(a)
- Outros
- Não respondeu

Nasceu em qual cidade?

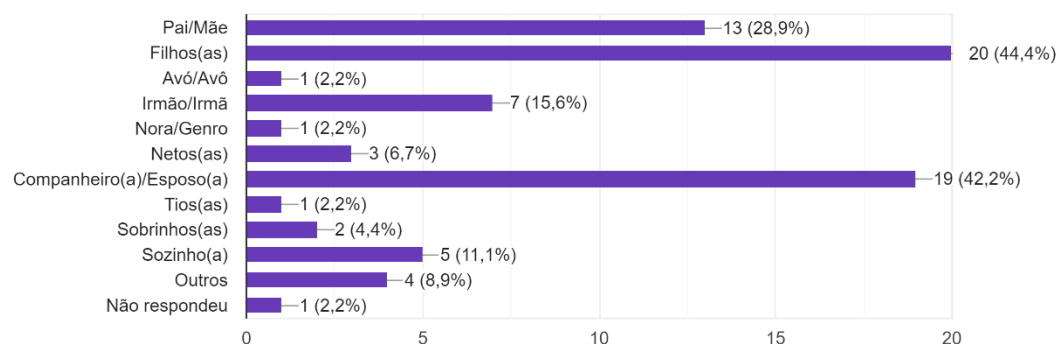
45 respostas



- Salvador - Bahia
- Vitória da Conquista - Bahia
- Camaçari - Bahia
- Entre Rios - Bahia
- Itororó - Bahia
- Belém - Pará
- Não respondeu
- Outros
- Rio de Janeiro

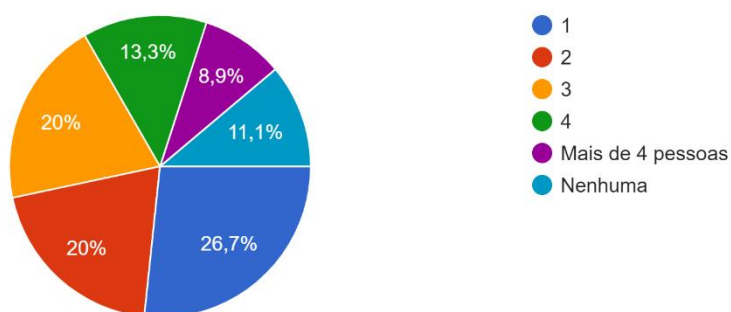
Com quem você mora?

45 respostas



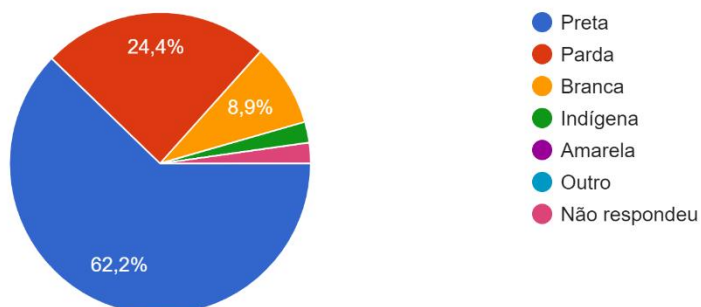
Quantas pessoas moram com você?

45 respostas



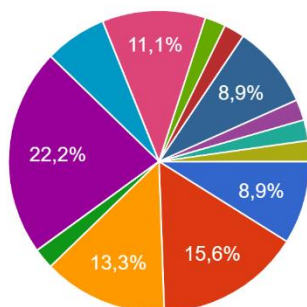
Qual sua raça/etnia/cor?

45 respostas



Por qual razão você procurou o candomblé?

45 respostas

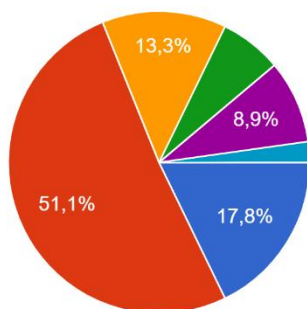


- Cresceu no candomblé
- Por razões de saúde
- Chamado da espiritualidade
- Curiosidade
- Famíliares/amigos(as)/relacionamentos
- Em busca de proteção
- Ancestralidade
- Vingança

▲ 1/2 ▼

Como você conheceu o Ilê Asé Ôni Ófélélé?

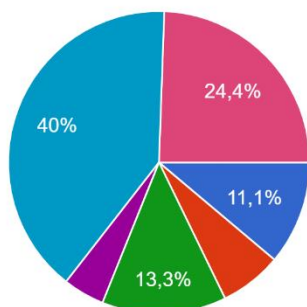
45 respostas



- Conhece desde a infância
- Amigos/Famíliares/Relacionamentos
- Começou como cliente
- Por outra casa
- Amigos/Famíliares
- Era vizinha da casa

Há quanto tempo você frequenta a casa?

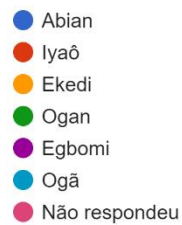
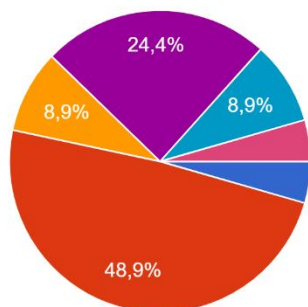
45 respostas



- Desde a infância
- Desde a adolescência
- Há 1 ano
- De 1 até 5 anos
- De 5 até 10 anos
- De 10 até 20 anos
- Mais de 20 anos

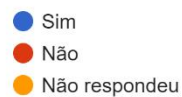
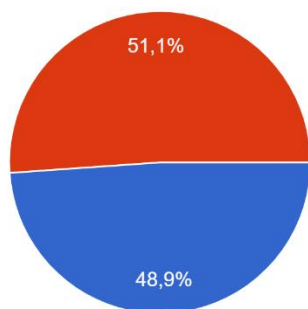
Qual sua posição no terreiro?

45 respostas



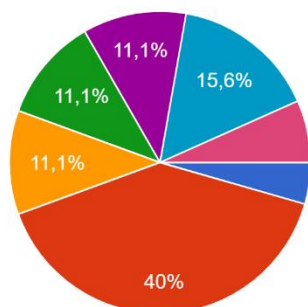
Você possui algum cargo no candomblé?

45 respostas



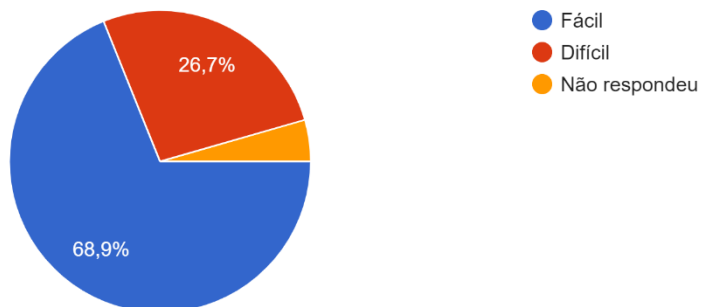
Quanto tempo você levou para se iniciar?

45 respostas



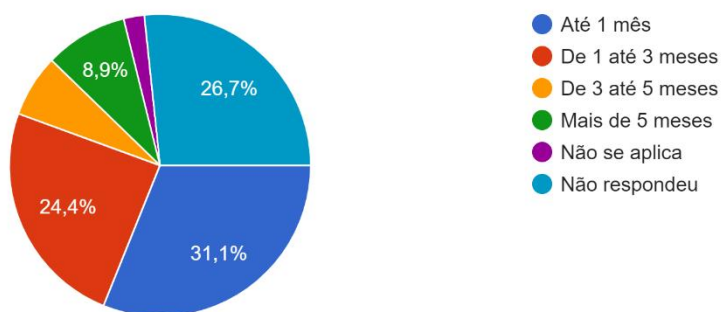
7. Como foi o processo de iniciação para você?

45 respostas



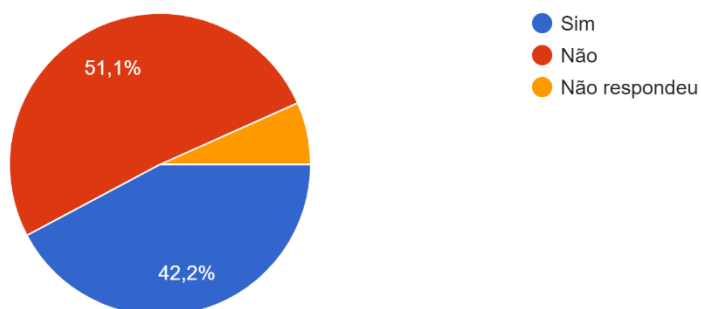
7.1 Quanto tempo precisou ficar no terreiro?

45 respostas



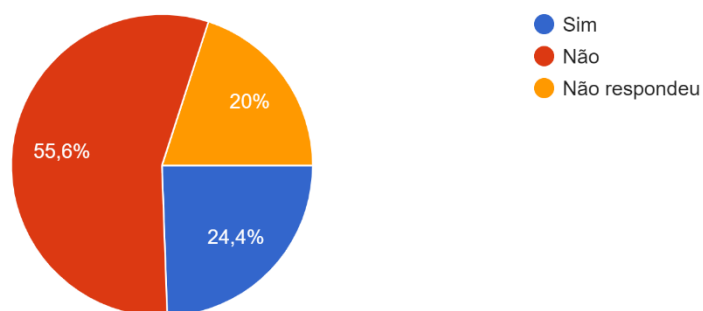
8. Durante o processo de iniciação você estava trabalhando/estudando?

45 respostas



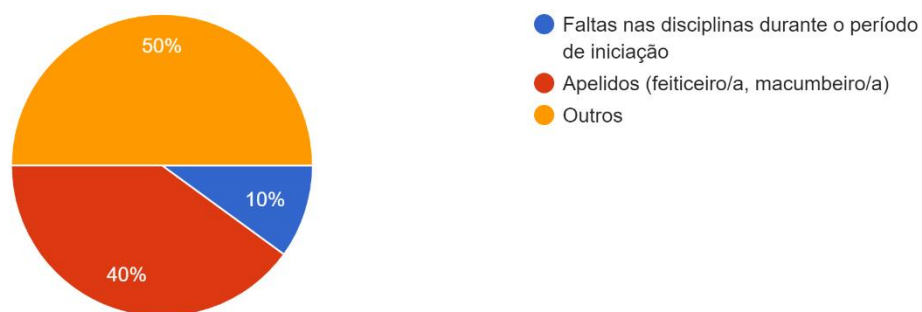
9. Sofreu algum tipo de preconceito no seu trabalho/escola/faculdade?

45 respostas



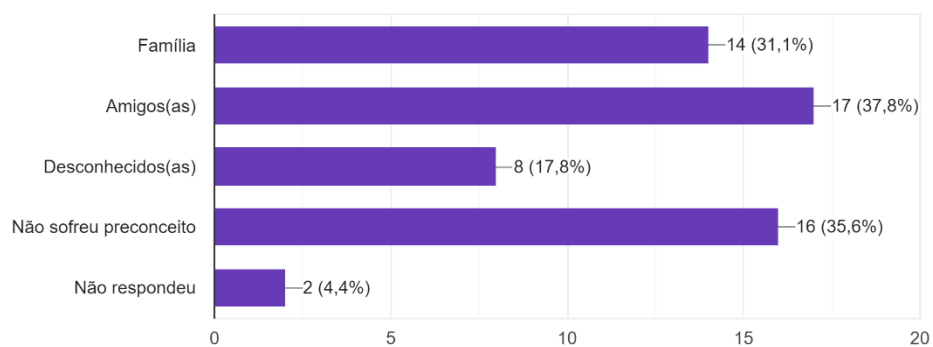
9.1 Em caso positivo na questão anterior, explique o porquê:

10 respostas



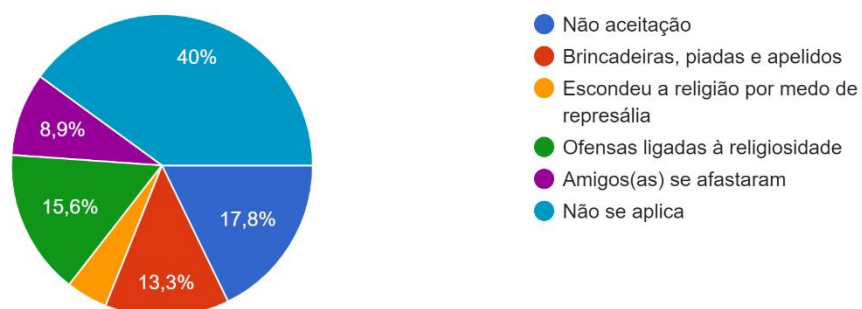
10. Sofreu algum tipo de preconceito por parte de:

45 respostas



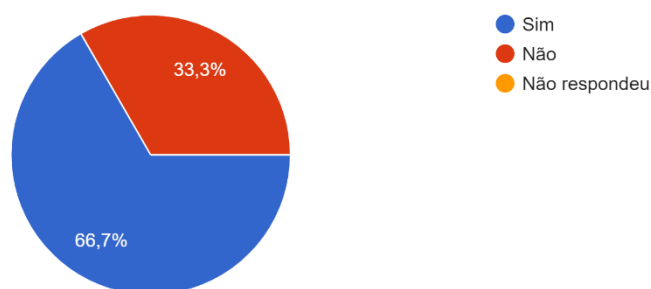
10.1 Caso afirmativo na questão anterior, explique como foi:

45 respostas



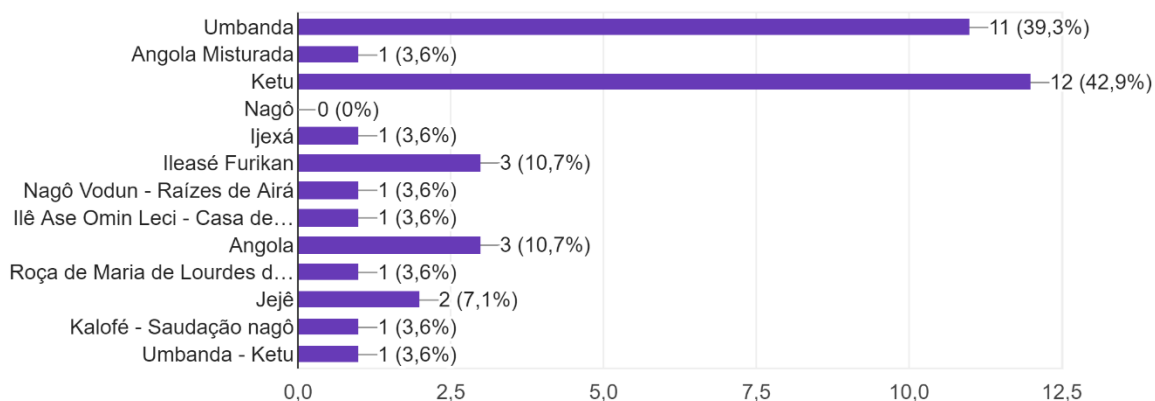
11. Antes de chegar no Ilê Asê Ôni Ófélélé já tinha tido contato com alguma religião de matriz africana?

45 respostas



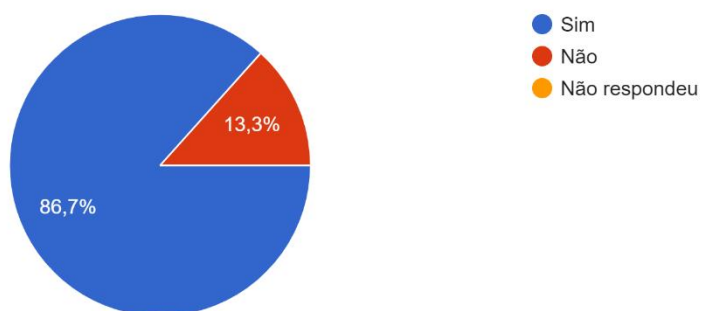
11.1 Em caso positivo da questão anterior explicar qual casa e qual nação:

28 respostas



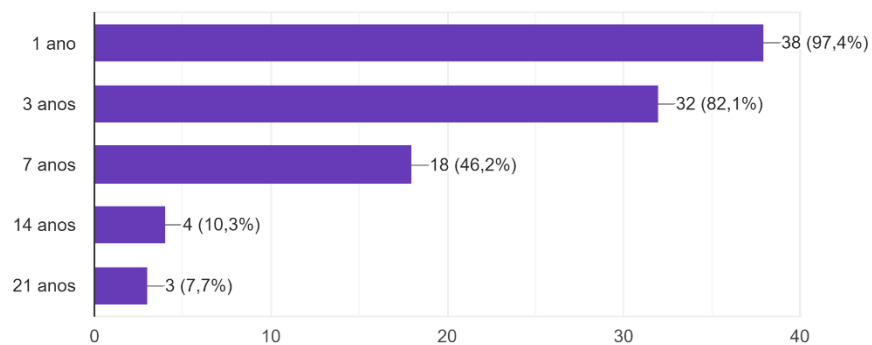
12. Já deu obrigação?

45 respostas



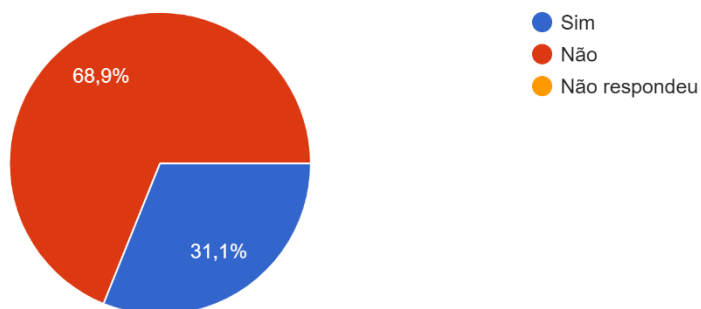
12.1 Em caso afirmativo na questão anterior, quais:

39 respostas



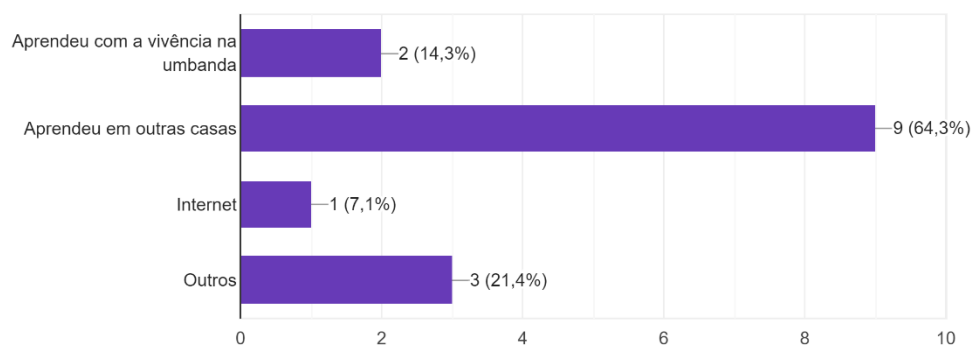
13. Quando você começou no Ilê Asé Ófêlélé já conhecia alguns fundamentos do Candomblé?

45 respostas



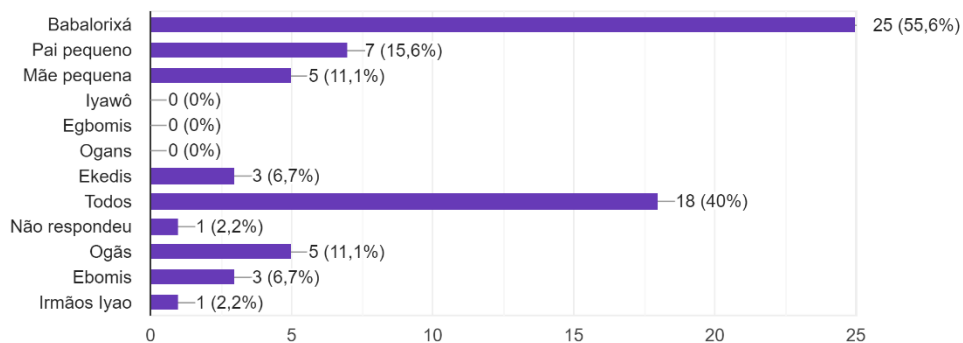
13.1. Em caso positivo na questão anterior, como aprendeu e com quem?

14 respostas



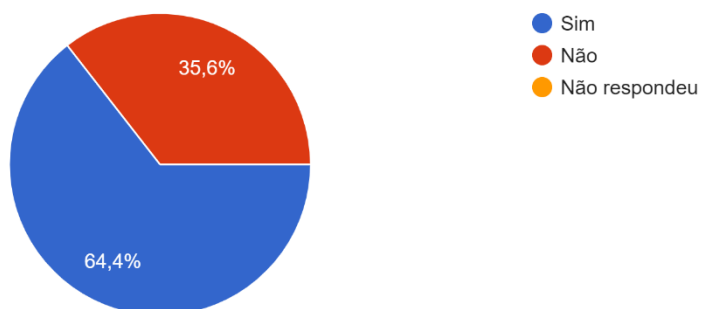
14. Dentro do terreiro com quem você mais aprende?

45 respostas



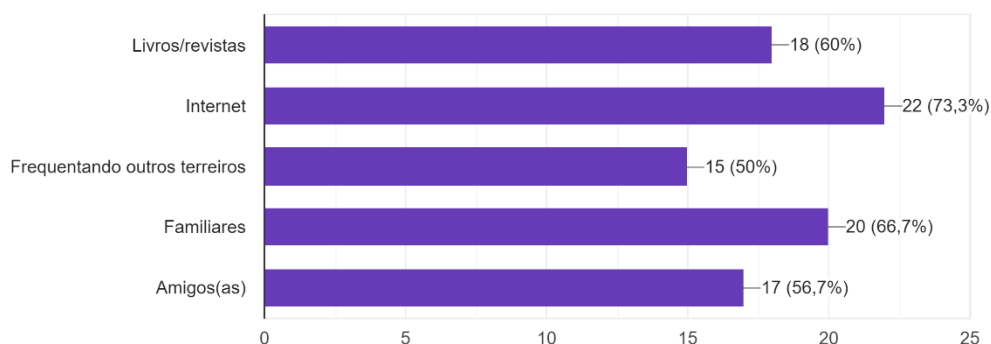
15. Você busca conhecimento sobre o Candomblé fora do terreiro?

45 respostas



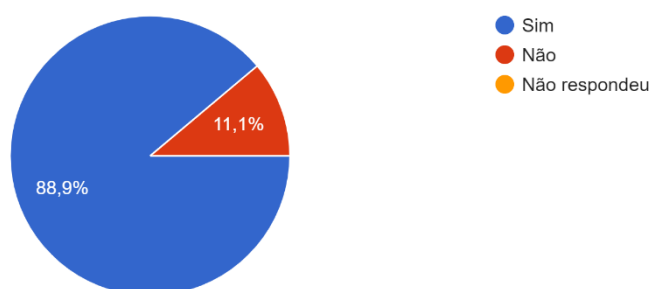
15.1. Em caso de positivo da questão anterior, de que forma?

30 respostas



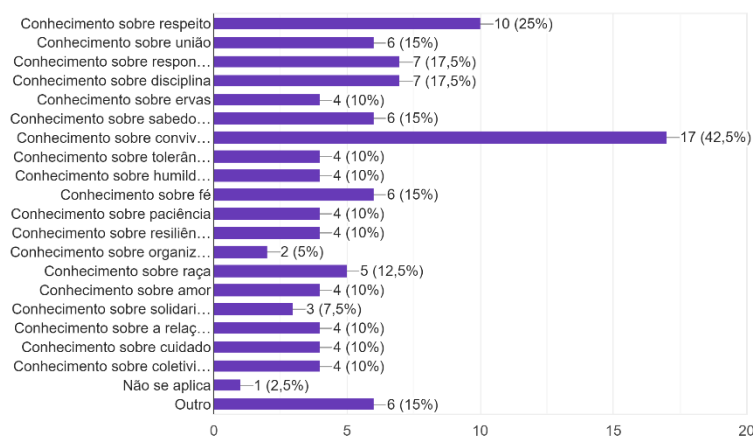
16. Dos aprendizados que recebeu através do Candomblé, algum/alguns deles mudaram a sua vida fora do Terreiro?

45 respostas



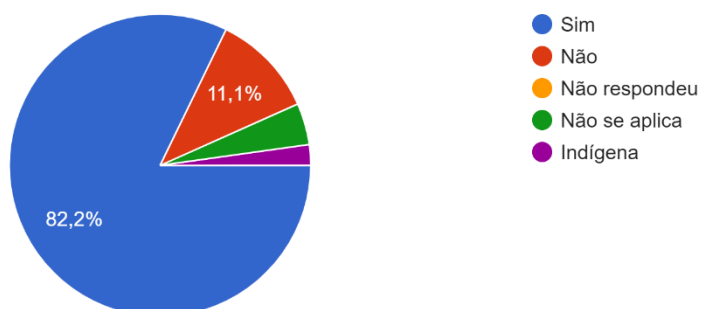
16.1. Em caso positivo da questão anterior, de que maneira?

40 respostas



17. Você se identifica como negro; pardo ou indígena em outros espaços fora do terreiro?

45 respostas



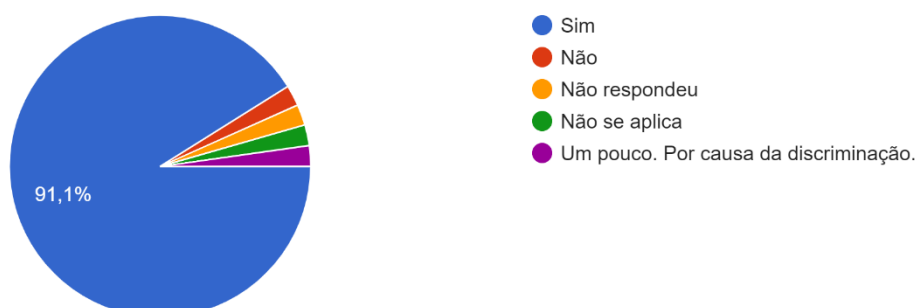
17.1. Em caso positivo na questão anterior, em quais locais?

40 respostas



19. Você tem orgulho de sua raça/etnia/cor?

45 respostas



24. Já pensou em sair do candomblé?

45 respostas

