

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - CAMPUS SOROCABA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGEd-So**

**FUNDAMENTOS DA CIRCULAÇÃO DE SABERES
NOS ESPAÇOS RELIGIOSOS DE MATRIZ AFRICANA:
ANÁLISE NO ILÊ ALEKETU ASÈ OMÔ LOGUNÉDÈ**

**ADEMIR BARROS DOS SANTOS
RA 18.711.111**

**Sorocaba / SP
2018**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - *CAMPUS* SOROCABA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGEd-So**

**FUNDAMENTOS DA CIRCULAÇÃO DE SABERES
NOS ESPAÇOS RELIGIOSOS DE MATRIZ AFRICANA:
ANÁLISE NO ILÊ ALEKETU ASÈ OMÔ LOGUNÉDÈ**

**ADEMIR BARROS DOS SANTOS
RA 18.711.111**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos – *campus* Sorocaba, como exigência parcial para a obtenção do grau de Mestre em Educação.

**Sorocaba / SP
2018**

Santos, Ademir B.

Fundamentos da circulação de saberes nos espaços religiosos de matriz africana: análise no Ilê Aleketu Asè Omô Logunédè / Ademir B. Santos. -- 2018.

296 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus Sorocaba, Sorocaba

Orientador: Prof. Dr. Marcos Francisco Martins

Banca examinadora: Profa. Dra. Luciana Cristina Salvatti Coutinho; Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Jr.

Bibliografia

1. Candomblé. 2. Educação não escolar. 3. Religiões de matriz africana.
I. Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

ADEMIR BARROS DOS SANTOS

**FUNDAMENTOS DA CIRCULAÇÃO DE SABERES
NOS ESPAÇOS RELIGIOSOS DE MATRIZ AFRICANA:
ANÁLISE NO ILÊ ALEKETU ASÈ OMÔ LOGUNÉDÈ**

Universidade Federal de São Carlos – *campus* Sorocaba
Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGEd-So

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos – *campus* Sorocaba, como exigência parcial para a obtenção do grau de Mestre em Educação.

BANCA EXAMINADORA

Presidente	Prof. Dr. Marcos Francisco Martins Universidade Federal de São Carlos
Examinador	Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Júnior Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Examinador	Prof ^ª . Dr ^ª . Luciana Cristina Salvatti Coutinho Universidade Federal de São Carlos

Aprovado em

Sorocaba/SP, ____/_____/ 2.018

DEDICATÓRIA

A
Jorge Narciso de Matos
(*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Quando minhas primeiras sementes caíram soltas, dispersas, deslocadas, nas terras férteis da Universidade de Sorocaba, foram colhidas por Eliègine Miranda, que as entregou, cuidadosamente, a Jorge Narciso de Matos; ele as plantou, adubadas, no Núcleo de Cultura Afro-Brasileira.

Semeador zeloso e consciente dos perigos que ameaçam as sementes pretas, deixou-as recomendadas aos cuidados de Ana Maria Souza Mendes, Eloísa Lopes, Onildo de Deus Aguiar, Marilda Correa e diversos outros cuidadores que, portadores de conhecimentos diversos, atenta, carinhosa e criteriosamente, lhes permitiram um germinar seguro.

Dali, começaram a extrair algumas flores. Diáfanas, ainda. Mas às quais, logo que colhidas, adicionavam brilho e viço.

Assim, foram oferecidas aos demais então comandantes daquela Universidade, onde Aldo Vannucchi e Flaviano Agostinho de Lima, permitiram que ali crescessem novas mudas, encaminhadas à Universidade de São Paulo, para lá transportadas por Noely Zuleica de Oliveira e Cláudia Veiga, que as deixaram aos cuidados de competentes e incomparáveis cuidadores.

Foi então que Kabengele Munanga, Carlos Serrano, Wilson Nascimento Barbosa, além das Prof^{as}. Marina Mello e Souza e Maria Luiza Tucci Carneiro, me mostraram que havia muito mais intolerâncias no mundo do que os limites que minhas até então curtas raízes admitiam; entre estes cuidadores, sobressai Leila Hernandez Leite, que me aceitou como orientando de mestrado em História Social, reforçando as mudas recebidas. A meu lado, o hoje Dr. Washington Nascimento, o Tom, professor na Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

Os primeiros frutos então surgiram, encontrando, no caminho, muita gente boa que, diante de críticas, opiniões e sugestões, irmanaram-se até que, pelas mãos de Mazé Lima, então secretária da Cidadania de Sorocaba, me conduziram à primeira presidência do então recém instituído Conselho Municipal da Comunidade Negra; na aventura e no risco, me acompanhou a onipresente protetora e amiga incomparável Ana Maria Souza Mendes, sempre a primeira a ser procurada; portanto, crítica constante, ácida e atenta; mas, sempre adocicada.

Ali, novas sementes foram hibridadas, novos frutos foram gestados e, pela insistente costura de Carlos Penha, mais adubo achegou-se às minhas mudas: isso, no exato momento em que, das terras da Universidade Federal de São Carlos, no *campus* Sorocaba, brotava a aproximação com os movimentos sociais; nos quais eu mantinha, insistente e visceralmente, antigas raízes, posto que indefectível no movimento negro.

Quanto a este momento, não há como não reconhecer o estimulante contraponto posto em minha trajetória por Armando Oliveira Lima, Carlos Carvalho Cavalheiro e Francisco Carlos Ribeiro, sendo este, meu adotado meio irmão, certamente quem mais se arriscava e ainda se arrisca, talvez, a expor-se a meu lado; não apenas como parceiro mas, principalmente, como amigo e conselheiro nas coisas que a Academia, mutuamente, nos exige.

É ainda na mesma linha que não me é possível esquecer a segurança imensa que o apoio incondicional de Maria Lígia Conti sempre me ofereceu, ao dispor, a meu favor, de suas múltiplas habilidades: não só esteve sempre pronta para a minuciosa, atenta, intransigente e certa revisão dedicada a meus textos, como, também, a me ceder a excelência de seu irretocável inglês de tradutora simultânea, sempre que, daqueles, se exigisse a versão em, para mim, tão estranho idioma.

Para além, é absolutamente importante reconhecer meus pares de crença: eu, embora devoto recente, há quase meio século convivo com o candomblé; portanto, não posso deixar de admitir que minhas primeiras sementes também ali foram gestadas, ainda incipientemente, por Caio Aranha, no Ilê Axé Obá, depois de conduzidas por Nanci Pimenta até Antonia Pimenta, então minha sogra. Axé, Toloquê: que Olorum a tenha, acalente e proteja.

Nesta seara, já meus frutos não estavam sós: sempre cuidados por Ilza Barros, minha irmã de sangue, foram entregues a Pai Toninho Oyá Niké; a seguir, mas depois de muito tempo, misturaram-se a diversos outros em saber, sabor e gosto, sob a condução segura de Nivaldo Bernardo de Moura, o Baba Nino de Logunédè que, após me confirmar como *ogan* em sua Casa, a franqueou, assim como a todos os seus outros filhos, por ele feitos meus irmãos, para esta aventura acadêmica.

Como companhia, meu irmão em Ogun Luiz Carlos Gimenez, o *babalàsè* Binha de Ogun, ao qual se ombreia Aparecida Isabel dos Santos, a *iyalàsè* Mãe Cidinha de Oxum, na figura de quem agradeço a todos os meus mais velhos, representados por Vó Lurdinha, *ekédji* América, Mãe Célia, e tanta gente mais; assim também, e especialmente, a todos os irmãos e irmãs que alimentaram, com suas falas e experiências, tudo o que aportou nesta pesquisa.

Ao longe, Márcio Righetti, irmão Márcio de Jagun pela Casa de Oxumaré, à qual ele pertence, e da qual descendo eu, pelas mãos de meu Pai Nino de Logunédè. Mais perto, *baba* Beto: Dagoberto Rodrigues Gonçalves, chamado Okedipe Ifakorede Ifasunbo Ifakorede Ifaseunbo.

Ainda na mesma terra fértil da religiosidade de matriz africana, Mãe Ofá, *Mam'etu Luijidi*, a doçura encarnada nesta sacerdotisa de candomblé nação Angola; me curvo, ainda, ao Prof. Marco Aurélio Luz da Universidade Federal da Bahia, de candomblé de

Egungun, no qual conviveu irmanamente com o celebrado Mestre Didi, escultor e sacerdote de comprovada competência, cuja origem se assenta em família fundadora da cidade de Ketu; também Melillo Dinis do Nascimento, professor universitário e atuante *ogan* na Casa de Oxumaré.

Mas, nada seria possível e nada germinaria de tão frágeis sementes sem os cuidados que, precedidos por Adriana Varani, me dispensaram Rosana Batista Monteiro, Dulce Ferreira, Paulo Gomes Lima e outros importantes instrutores, tais como Kátia Rosado e Lurdes Carril, condutores seguros daqueles que se aventuram à intervenção social que os futuros professores carregam, intrinsecamente, consigo, sempre introjetada como profissão de fé.

A tudo acrescenta-se, por imprescindível, o registro da inestimável contribuição de Sheiva Sörensen, antropóloga recentemente pós-graduada pela Universidade de São Carlos, a cavoucar, no Instituto do Patrimônio Histórico Nacional, o gentilmente cedido processo de tombamento da Casa de Oxumaré, onde foi possível identificar as Casas dela descendentes, bem como outras, com ela relacionadas.

Os ajustes que Dilma Melo Silva proporcionou aos galhos tortos desta pesquisa, especialmente quanto ao entendimento sobre o que é *ubuntu*, assim como a luz que Stela Caputo emprestou a este analista, não podem ser esquecidos.

Seria, no mínimo, injusto, se as sementes disseminadas por Natália da Luz e pelo português Nuno Rebocho, assim como pelo argentino Rodrigo Arreyes, em celebradas parcerias, não fossem lembradas. Na mesma seara, meu parceiro poeta de Moçambique, Morgado Mbalate.

Seria, também, injusto, não reconhecer as luzes que o já citado Carlos Carvalho Cavalheiro e Adriano Bertanha, embora sementes da mesma seara, lançaram sobre as sombras de meu conhecimento acadêmico, sempre que solicitados; nem a intensa chuva de nutrientes culturais, sob a qual me pus, nos Grupos de Estudos ETNS – Educação, Territórios Negros e Saúde - e GPTeFE - Grupo de Pesquisa, Teorias e Fundamentos da Educação –, bem como a permanente simbiose com que me juntei e ainda me junto, no campo acadêmico, a Lourdes Duarte, Jurany Leite Rueda, Carlos Ferreira, André Santos Luigi e muitos, muitos, muitos outros, submetendo-me, consistentemente, às críticas e conselhos intestinos da muito mais que profundamente amada Ana Paula Silva Santos, minha descendente genética e intelectual, sempre a primeira a ser consultada.

Ah, Ana Paula... produto de minhas primeiras brotagens, de onde Alan e Ariely, seus frutos e meus netos, asseguram as sementes desta minha descendência.

Em outro campo, mas no mesmo viés, cabe reconhecer a importância do poeta

Éle Semóg, de onde vem o sol da negritude que movimentava minha seiva.

Se injustificável qualquer esquecimento no que acima vai, impossível deixar de reconhecer a possibilidade que a Ufscar gerou em seu *campus* Sorocaba e, mais especificamente, em seu Programa de Educação, permitindo às minhas mudas que, mesmo cheirando a ervas daninhas, ali proliferassem.

Isto, ainda porque adubadas pelo olho imparcial e amplo da CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior -, que investiu, também em mim, recursos; que, espero, tenham sido bem aproveitados, assim como foram muito bem recebidos.

De resto, cabe reconhecer: muitas mãos e muitas mentes estiveram juntas, talvez sob a condução de Ogun, para que esta pesquisa e este texto chegassem ao ponto em que estão; portanto, apenas cabe agradecer à banca de avaliação, composta sob o comando seguro de meu parceiro e companheiro Marcos Francisco Martins que, sob sua conta e risco, assumiu minha orientação de mestrado; a ele, meu *asè*, meus sinceros cumprimentos; e meu muito obrigado.

A seu lado e sob o mesmo risco, me alegro com a presença de Adriana Varani que, se acarinhou o meu começo, mantendo produtivas minhas inseguras falas, no mesmo local em que me adubou, viu-se convidada a testar o gosto dos frutos que disto sucedeu.

De Paulo Gomes Lima, já falei; e dele, já suguei todo o conhecimento que deixou escapar, ainda que distraído. Resta-me, ainda, beber do certamente rico manancial que Luciana Cristina Salvatti Coutinho, talvez, nem saiba que tem.

Na outra ponta, Renato Nogueira: luz da filosofia africana, à qual me filio; espero ser, sempre, seu discípulo. Quem sabe, mais que isso: talvez, um parceiro e amigo.

É com esta extensa companhia que me sinto seguro em deixar que o tronco que plantei, cresça, engrosse, fique robusto... embora depois, inescapavelmente, feneça e caia; só desejo que, das possíveis sementes dali geradas, escapem novos frutos, talvez bem mais doces, e que povoem novas falas que, junto às próprias, carreguem as minhas, bastante depuradas, junto com meus frágeis pensamentos.

Ainda espero que, mesmo que este tronco se mostre tão forte quanto o venerado baobá, suas folhas se desfiem no tempo, formatando invisíveis *mariwôs*, imensos, a proteger a cultura da negritude em sua insana batalha; até que, enfim, esta se veja reconhecida em seu incontestável valor.

Que Exu, o deus do movimento e da comunicação, a isto se junte, para que nossa cultura possa, depois de tanto achincalhe e sofrimento, sacudir ao lixo a hegemonia que nos trava, nos fazendo estranhos e em permanente diáspora; mesmo quando em nossa própria terra.

Ser negro, não dói:
o que dói,
é o que fazem com a gente

(Ana Maria Souza Mendes)

Em matéria de religião estou como Nietzsche
[...] :
só acredito num Deus que dance.

(Jorge Siqueira, em *Questão de fé*)

RESUMO

De viés pedagógico-antropológico, esta pesquisa buscou identificar os fundamentos presentes na circulação, difusão, apreensão e perpetuação de saberes em ambientes vinculados à matriz religiosa de origem africana, entendendo, como circulação, a transferência e apreensão dos saberes e fazeres rituais inerentes a esta crença. O tema de estudo é o candomblé de nação Ketu, particularmente a Casa de Culto Ilê Alaketu Asè Omô Logunédè, na qual rituais complexos continuam a ser aprendidos e apreendidos, perpetuados e transmitidos, embora prescindindo da figura tradicional do mestre e da escrita, bem como continuamente enfrentando o acintoso repúdio das sociedades judaico-cristãs ocidentais, exacerbado no longo processo escravista. A metodologia empregada foi a qualitativa e contou com análise bibliográfica, levantamento de dados no campo e pesquisa participante. Teoricamente, apoiou-se em nomes consagrados como Kabengele Munanga, Amadou Hampâté Bâ, Roger Bastide e Pierre Verger, bem como em pesquisas produzidas sobre o tema, como a “Educação nos terreiros”, desenvolvida por Stela Guedes Caputo e “Convivendo com os orixás”, de Karla Geyb da Silva Queiroz; também em discursos como o de Maria Stella de Azevedo Santos, chamada Mãe Estela de Oxossi, proferido em 2013, quando de sua posse na Academia de Letras da Bahia, além do levantamento da formação e da história do candomblé no Brasil. Entre os resultados alcançados, constatou-se que a aderência entre os valores culturais africanos e as práticas de transmissão de saberes na diáspora acontece de forma bastante eficaz, caracterizada pelo respeito à longevidade, dependência comunal, circularidade, ludicidade, noção de complementariedade necessária entre todos os indivíduos, além de outros elementos integrantes dos processos estudados. Assim, a presente dissertação quer colaborar com a produção do conhecimento no campo dos fundamentos de processos educativos da educação não escolar.

Palavras-chave: Casa de Culto Ilê Alaketu Asè Omô Logunédè. Candomblé. Educação não escolar. Educação e relações étnico-raciais. Religiões de matriz africana.

ABSTRACT

From a pedagogical and anthropological perspective, this research sought to identify the foundations present in the circulation, diffusion, apprehension and perpetuation of knowledge in environments linked to the religious matrix of African origin, understanding, as circulation, the transference and apprehension of the ritual knowledge and practices inherent in that belief system. The theme of study is the Ketu nation candomblé, particularly the Ilê Alaketu Asè Omô Logunédè Cult House, in which complex rituals continue to be learned and apprehended, perpetuated and transmitted, notwithstanding the absence of the traditional figure of the master or a written culture, as well as continually facing the harsh repudiation of Western Judeo-Christian societies, exacerbated along the historical slave trade process. The methodology used was qualitative and included bibliographical analysis, data collection in the field and participant observation. Theoretically, it relied on renowned names such as Kabengele Munanga, Amadou Hampâté Bâ, Roger Bastide and Pierre Verger, as well as on research related to the subject, such as "Educação nos Terreiros" (not available in English), developed by Stella Guedes Caputo and "Convivendo com os Orixás" (not published) by Karla Geyb da Silva Queiroz; also in speeches such as that of Maria Stella de Azevedo Santos, Mother Stella de Oxossi, delivered in 2013, when she took office at the Bahia Academy of Letters, as well as a survey of the formation and history of candomblé in Brazil. Among the results achieved, it was observed that the adherence between the African cultural values and the practices of knowledge transmission in the diaspora happens in a very effective way, characterized by the respect to the longevity, communal dependency, circularity, playfulness, notion of a necessary complementarity among all the individuals, as well as other elements that are part of the processes studied. Thus, this dissertation aims to collaborate with the production of knowledge in the field of fundamentals of educational processes of non-school education.

Keywords: House of worship Ilê Alaketu Asè Omô Logunédè. Candomblé. Non-school education. Education and ethnic-racial relations. Religions of African matrix.

RESUMEN

De sesgo pedagógico-antropológico, esta investigación buscó identificar los fundamentos presentes en la circulación, difusión, aprehensión y perpetuación de saberes en ambientes vinculados a la matriz religiosa de origen africana, entendiendo “circulación” como la transferencia y aprehensión de los saberes y haceres rituales inherentes a esta creencia. El tema de estudio es el candomblé de nación Ketu, en particular la Casa de Culto Ilê Alaketu Asè Omô Logunédè, en la que rituales complejos aún son aprendidos y aprehendidos, perpetuados y transmitidos, aunque prescindiendo de la figura tradicional del maestro y de la escritura, así como continuamente enfrentando el acentuado repudio de las sociedades judeocristianas occidentales, exacerbado en el largo proceso esclavista. La metodología empleada fue la cualitativa y contó con análisis bibliográfico, relevamiento de datos en el campo e investigación participante. En términos teóricos, se fundamentó en nombres consagrados como, entre otros, Kabengele Munanga, Amadou Hampâté Bâ, Roger Bastide e Pierre Verger, además de investigaciones producidas sobre el tema, como la "Educação nos terreiros" (no disponible en español), desarrollada por Stela Guedes Caputo y “Convivendo com os orixás”, de Karla Geyb da Silva Queiroz (no publicado); también en discursos como el de Maria Stella de Azevedo Santos, llamada Mãe Estela de Oxossi, proferido en el 2013, durante su nombramiento en la Academia de Letras de Bahía, además del relevamiento de la formación y la historia del candomblé en Brasil. Entre los resultados alcanzados, se constató que la adherencia entre los valores culturales africanos y las prácticas de transmisión de saberes en la diáspora ocurre de forma bastante eficaz, caracterizada por el respeto a la longevidad, la dependencia comunal, la circularidad, la ludicidad y la noción de complementariedad necesaria entre todos los individuos, además de otros elementos integrantes de los procesos estudiados. Así, la presente disertación quiere colaborar con la producción del conocimiento en el campo de los fundamentos de procesos educativos de la educación no escolar.

Palabras clave: Casa de Culto Ilê Alaketu Asè Omô Logunédè. Candomblé. Educación no escolar. Educación y relaciones étnico-raciales. Religiones de matriz africana.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figuras

Figura 1 - Fluxo do poder divino na religiosidade de matriz africana.....	26
Figura 2 - A circularidade do asè.....	120
Figura 3 - Mokan	123
Figura 4 - Indivíduo, asè e ubuntu	125
Figura 5 - Ubuntu: a circularidade comunitária.....	127

Mapas

Mapa 1 - Interlocutores africanos	44
Mapa 2 - Distribuição das religiões na África	52

Quadros

Quadro 1 - Orixás e suas nações de origem, na África.....	28
Quadro 2 - Evolução e confirmações religiosas	45
Quadro 3 - Análises externas	49
Quadro 4 – Hierarquia, segundo a longevidade religiosa.....	82
Quadro 5 - Cargos rituais.....	82
Quadro 6 - As cores dos orixás	82
Quadro 7 - Colares e sua simbologia	83
Quadro 8 – Depoentes possíveis, segundo os saberes religiosos.....	87
Quadro 9 – Aderência africanidades / saberes do candomblé	104
Quadro 10 - Africanidades e fazeres do candomblé.....	108
Quadro 11 - Categorização das posturas sociais.....	117
Quadro 12 - Ubuntu dissecado em seus formatos.....	126
Quadro 13 - Anped - Quadro resumo	158
Quadro 14 - Anped - Quadro detalhe.....	160
Quadro 15 - Anped – Produção, por instituições e regiões.....	165
Quadro 16 – Anped – Síntese da produção por instituição e regiões	166
Quadro 17 – Anped – Autores	167
Quadro 18 - Anped - Produção por autor.....	167

LISTA DE SIGLAS

ANPED	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior
CNE	Conselho Nacional de Educação
CNE/CP	Conselho Nacional de Educação/Conselho Pleno
DCNERER	Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais
GT	Grupo de Trabalho
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 FOCO E RECORTES DA PESQUISA	23
2.1 Religiões de matriz africana e educação.....	23
2.1.1 África: culto, cultura, religião.....	23
2.1.2 Dissecando a religiosidade africana.....	25
2.1.3 A resiliência dos saberes nesta religiosidade.....	33
2.1.4 A educação e a circulação dos saberes na matriz religiosa africana.....	35
2.2 Revisão bibliográfica e arcabouço teórico.....	40
2.3 Metodologia adotada	43
3 A MATRIZ AFRICANA, A DIÁSPORA E A CASA DE CULTO ESTUDADA	51
3.1 Da matriz africana ao nome candomblé.....	51
3.2 Breve história do candomblé e seus fundamentos religiosos	57
3.3 O candomblé Ketu no Brasil.....	59
3.4 O Ilê Alaketu Asè Omô Logunédè, em sua história.....	61
3.4.1 A Casa de Oxumaré	61
3.4.2 A Casa de Pai Kabila	66
3.4.3 O Ilê Alaketu Asè Omô Logunédè	68
4 POR DENTRO DO ILÊ.....	73
4.1 Primeiras impressões.....	73
4.2 O sagrado e os saberes africanos no ritual do candomblé	76
4.2.1 Primeira fase esotérica.....	78
4.2.2 Fase exotérica	80
4.2.3 Segunda fase esotérica.....	81
4.3 Hierarquias, cargos e um pouco da simbologia	81
4.4 As africanidades e seus valores fundamentais	83
5 A PESQUISA NO ILÊ ALAKETU ASÈ OMÔ LOGUNÉDÈ.....	87
5.1 Coleta e validação dos dados	88
5.1.1 A coleta dos dados	90
5.1.2 Procedimentos identificados	105
5.2 Aderência entre valores culturais africanos e práticas do candomblé	108
5.3 Fundamentos encontrados	118
5.3.1 Fundamentos teológicos	118
5.3.2 Fundamentos antropológicos	124
5.3.3 Fundamentos pedagógicos.....	127
5.4 Entraves e facilitações	133
5.4.1 Entraves	133
5.4.2 Facilitações	142
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	144
REFERÊNCIAS	149
APÊNDICE A - Termos de candomblé presentes neste texto	155
APÊNDICE B - Prospecção de dados.....	157

APÊNDICE C - Entrevistas e depoimentos	169
C.1 – Sacerdotes e portadores de altos cargos	171
C.1.1 Discurso de Mãe Estela de Oxóssi na Academia de Letras da Bahia	171
C.1.2 Nivaldo Bernardo Moura – Babalorixá do Ilê Asè Alaketu Omô Logunédè.....	184
C.1.3 Luiz Carlos Gimenez – Babalásè do Ilê Asè Alaketu Omô Logunédè	190
C.2 – Os mais velhos	191
C.2.1 Agbá 1 – América de Souza.....	191
C.2.2 Agbá 2 - Mãe Célia	192
C.2.3 Agbá 3 – Claudia Cristina Camilo	197
C.2.4 Agbá 4 – Isabel Aparecida Santos	204
C.2.5 Agbá 5 – Mércia R. Vaz de Almeida	210
C.3 – Os mais novos	219
C.3.1 Ìyáwó 1 – professora de ensino infantil	219
C.3.2 Ìyáwó 2 – estudante de ensino médio	232
C.3.3 Ìyáwó 3 – estudante pós-graduada	234
C.3.4 Ìyáwó 4 – escolaridade não informada	235
C.4 – Grupo intermediário.....	236
C.4.1 Ebomi 1 – Adilson Leandro dos Santos.....	236
C.4.2 Ebomi 2 - Rúbia Dias da Silva.....	243
C.4.3 Ebomi 3 – Alessandra Santos.....	257
C.4.4 Ebomi 4 - Débora Cruz Nascimento Ambold.....	261
C.4.5 Ebomi 5 – Ana Karla	266
ANEXO A – Documentos do tombamento da Casa de Oxumarê	277
Anexo A.1 Relações históricas com outras casas tradicionais do Candomblé.....	278
Anexo A.2 Relação parcial das Casas descendentes	281
Anexo A.3 Celebrações da Casa de Oxumaré	291

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa aborda a circulação de saberes de matriz africana em ambiente religioso de nação Ketu, onde são transmitidos e socializados sob modelo não escolar, permeado por singularidades e características próprias; entre elas, a particularidade de ocorrer em ambiente religioso, o que faz com que esta circulação busque primar pela liturgia e pela imposição do acerto ritual.

Daí resultou o problema pesquisado, que foi assim expresso: quais os fundamentos que sustentam a circulação e transferência de saberes nos espaços religiosos de matriz africana onde, aparentemente, não há práticas escritas ou sistematizadas?

Com este foco, o estudo buscou justificar a pretendida relevância da investigação, visto que a observação dos espaços apontados indicou que o aprendizado, ali, parecia não se sujeitar a sistemas logicamente postos a viés da educação formal, nem vincular-se a qualquer seriação ou faixa etária; porém, os saberes presentes, embora diversos, aparentavam ser ensinados concomitante e harmoniosamente, sendo apreendidos de forma conectada e sistêmica, o que colocava em dúvida a possibilidade de se assentarem, apenas, na observação e na oralidade, conforme sugere o discurso corrente no senso comum.

Por outro lado, a pesquisa bibliográfica pertinente, tomando-se como referência os descritores "educação não escolar", "educação e relações étnico-raciais", "africanidades", "religiosidades de matriz africana" e "candomblé", fez aflorar a escassez de estudos sobre o tema, o que instigou ainda mais a busca de respostas ao problema apresentado, visto que essas, talvez, tivessem o potencial de trazer algum incremento aos saberes acadêmicos pertinentes.

Confirmando tal escassez, verificou-se que, elegendo-se como ponto de partida o ano de publicação da Lei 10639/2003, que acrescenta o artigo 26A à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB -, o volume de comunicações orais vinculadas ao tema e apresentadas à Anped Nacional pelos GT 3 – “Movimentos sociais, sujeitos e processos educativos” e GT 21 – “Educação e relações étnico-raciais”, nas treze reuniões ocorridas até o encerramento desta busca, que alcança o ano de 2017, sequer atinge 5% do total, conforme pode ser constatado no Apêndice B desta pesquisa; isto, embora o artigo legal acima citado, tenha passado a vigorar com a seguinte redação: “**Art. 26-A.** Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira”.

Assim sendo e tendo em vista que modalidades diversas estão presentes na construção de conhecimentos e saberes da cultura popular, dentre as quais as que pareciam

compor, indelevelmente, a tessitura dos fazeres e viveres de matriz africana, a pesquisa buscou servir à análise do processo educativo ali presente, que é marcadamente não escolar.

Isto posto e dada a não rigidez desta modalidade de ensino, talvez caiba, aqui, a pretensão e a permissão para fugir “[...] das tragédias da filosofia, teologia, política e ciência modernas [que] foi a separação demasiadamente radical do *problema do conhecimento e da verdade* (a "epistemologia") com respeito ao *problema do bem e da felicidade*" (MADURO, 1994, p. 119 – destaques no original).

Diante desta esperança, pretendeu-se analisar o candomblé de nação Ketu, no qual o ritual sagrado é tão rigidamente marcado que permite, a Verger (1991, p. 30), opinar que “[...] os terreiros de candomblé são os últimos lugares onde as regras de bom-tom reinam ainda soberanamente”.

Portanto, foi com foco na circulação de saberes e na transmissão de conhecimentos conforme acontecem no candomblé de nação Ketu, que a metodologia empregada, com caráter marcadamente qualitativo, voltou-se para a dissecação de tal processo, buscando apurar os fundamentos que sustentam o ensino dos saberes e fazeres tradicionais no ambiente religioso pesquisado, que se mantém ativo, embora diante das intercorrências, entraves e dificuldades a que este processo, há mais de meio milênio, está exposto, na diáspora.

Subsidiariamente, também buscou contribuir para o avanço do conhecimento na área da educação não escolar, particularmente no âmbito dos fundamentos da educação para as relações étnico-raciais. Para tanto e para dar consistência à análise de dados, assentou-se na definição teórica do termo educação, sua modalidade não escolar e o entendimento desta para aquelas relações.

Isto porque o sistema educativo nacional, aparentemente e mesmo diante das Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais - DCNERER -, não trouxe ainda, para a sala de aula, temas voltados à história e cultura africana e afro-brasileira, conforme recomendam e determinam variados textos legais voltados à educação étnico-racial; entre estes, o Parecer CNE/CP 003/2004, as mencionadas DCNERER e a já citada Lei 10639/2003, depois alterada pela Lei 11645/2008, tudo refletido no mencionado art. 26A da LDB, além das determinações expostas na Resolução 1/2004 daquele Conselho, cujo Parecer assim dispõe:

Trata ele, [o parecer] de política curricular fundada em dimensões históricas, sociais, antropológicas oriundas da realidade brasileira, e busca combater o racismo e discriminações que atingem particularmente os negros. (BRASIL/MEC/SECAD, 2006, p. 231)

Destaque-se, ainda, que o §1º da Resolução nº 1 daquele mesmo Conselho, ao

instituir as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, assim dispõe:

§ 1. As instituições de Ensino Superior incluirão nos conteúdos de disciplinas e atividades curriculares dos cursos que ministram, a Educação das Relações Étnico-raciais, bem como o tratamento de questões e temáticas que dizem respeito aos afrodescendentes, nos termos explicitados no Parecer CNE/CP 3/2004.

Porém, tomando-se por base pesquisas realizadas no campo, dentre as quais a desenvolvida pela Universidade Federal de São Carlos – *campus* Sorocaba - no segundo semestre de 2012¹, nada disto acontece e, entre as principais razões utilizadas como justificativa para tal omissão, estão a alegada falta ou indisponibilidade de materiais de apoio aos docentes na abordagem do tema, além do despreparo e da notória escassez de processos de formação continuada sobre o mesmo.

Sintomaticamente, a mencionada pesquisa aponta que algo em torno de 90% dos docentes entrevistados informou que nunca frequentou qualquer curso que enfocasse especificamente, mesmo fora da universidade, questões étnico-raciais. Isso, passada mais de uma década da lei que determina a abordagem do tema nos ambientes escolares.

Assim sendo, parece não ser sem razão que os organizadores do livro em que a pesquisa acima vem descrita opinem, em sua conclusão:

O terceiro destaque diz respeito à responsabilidade por desenvolver o que pede a legislação, e é encaminhado pelos documentos institucionais que orientam a ação do professor em sala de aula. Essa é uma responsabilidade coletiva, que não deve ser restrita e cobrada apenas do professor e da escola, de seus demais agentes, como é o caso da direção. Ela diz respeito, também, aos diferentes níveis das instâncias estatais e entes federados [...]. Articulados e, inclusive, demandados pela comunidade e pelos movimentos sociais, os resultados alcançados por processos de educação escolar das relações étnico-raciais poderão reverberar para além dela, até mesmo porque “as lutas de libertação também libertam os opressores”. (MARTINS et al., 2015, p. 204)

Portanto, também entre seus principais objetivos, este estudo pretende juntar-se ao material já existente sobre o tema; porém, abordando viés pouco explorado quando se fala de cultura de matriz africana: sua religiosidade, que é, seguramente, a mais enfrentada e

¹ Consolidada nos capítulos “Formação e conhecimento: a questão étnico-racial por professores da educação básica”, e “Educação das relações étnico-raciais negras: atuação de professores na rede pública de ensino da região de Sorocaba”, p. 167 a 187 do livro **Educação das relações étnico-raciais: apontamentos críticos e a realidade da região de Sorocaba**. Marcos Francisco Martins e Adriana Varani (orgs.). São Carlos: EdUFSCar, 2015 (série Apontamentos)

degradada base de assento desta cultura, quer por meios virtuais, quer por meios materiais.

No entanto, Santos (2000, p. 30) opina que “A opção das ciências sociais em geral e da sociologia em especial pelo conhecimento-emancipação tem três implicações”, das quais aponta, como principal, o movimento do monoculturalismo para o multiculturalismo, porque “[...] a solidariedade é uma forma de conhecimento que se obtém por via do reconhecimento do outro e o outro só pode ser conhecido enquanto produtor de conhecimento”. (SANTOS, 2000, p. 30).

É neste berço que esta pesquisa se acomoda, com ênfase no Ilê Alaketu Asè Omô Logunèdè, tradicional Casa de Culto religioso de matriz africana e nação Ketu, situada na cidade de Sorocaba/SP. Isso porque conta, esta Casa, com mais de trinta anos de atuação religiosa efetiva, respeitada e celebrada, o que, alicerçada em suas Casas geradoras², a faz importante elo na continuidade de mais de duzentos anos de conhecimentos religiosos africanos assentados no Brasil.

Portanto, é de se crer que os dados ali levantados carreguem, consigo, algum caráter de universalidade, à vista não só da longevidade desta Casa de Culto como, talvez até principalmente, pela persistente resistência, material e cultural, que suas ancestrais Casas apresentam ao processo hegemônico que, por várias vezes violento, as tentou, até mesmo fisicamente, destruir³; isto, conforme relata, por exemplo, Pai Pecê⁴, sacerdote atual da Casa de Oxumarê, “avó” da Casa aqui estudada.

Para a apresentação da pesquisa, esta foi organizada em quatro capítulos além desta introdução, sendo que o primeiro deles busca situar eventuais leitores nos limites e foco da mesma, explicitando o que aqui se entende por circulação de saberes, educação não escolar e o arcabouço teórico utilizado, no intuito de, sobretudo, justificar os métodos e a metodologia empregados na análise.

Quanto ao seguinte, aborda a religiosidade africana, com foco em suas origens no continente matriz, seu transporte para a diáspora e as conseqüentes alterações que o processo escravista carregou para esta prática religiosa.

Aborda, ainda, a provável origem do termo “candomblé”, bem como sua história

² As Casas de Culto de candomblé, via de regra, são fundadas por afilhados de outras Casas, onde seus fundadores passaram pelos rituais de iniciação. Portanto, estas Casas sentem-se pertencentes à família de Casas que as antecederam, ou seja: onde seus fundadores passaram pelos mencionados rituais. No caso presente, o Ilê estudado descende da Casa Ilê Alaketu Asé Odé Akuerã que, por sua vez, descende da chamada Casa de Oxumarê, sendo essas as Casas geradoras do Ilê aqui estudado.

³ Sobre o tema, ver **livro_oxumare.pdf**, p. 27, 30, 37, 49 – 53, dentre outras. Disponível em: <http://www.casadeoxumare.com.br/images/livro/livro_oxumare.pdf>. Acesso em: 25 nov.2016.

⁴ Sivanilton da Encarnação da Mata, atual sacerdote da chamada Casa de Oxumarê.

nas terras nacionais, conforme a expõe Verger (1991); mas que difere daquela que gerou a Casa de Culto aqui estudada, que também é, necessariamente, apresentada, aqui.

O próximo capítulo, buscando trazer coerência ao texto, adentra o objeto estudado, ou seja: as práticas religiosas adotadas a partir da matriz enfocada, e sua transmissão ao longo do tempo; como instrumento, vale-se da fictícia visita de um convidado que, imaginado como a síntese dos diversos visitantes reais que comparecem às celebrações da Casa analisada, chega a essa ainda um tanto quanto cedo, e vê a preparação para as celebrações do dia; permanece nela até que o ritual termine mas, evidentemente, não dispõe, ainda, dos conhecimentos necessários para a correta compreensão de tudo o que vê acontecer.

Evidentemente, este visitante estranha alguns fatos e posturas; dentre eles, a profusão de não negros durante o ritual, alguns dos quais com evidente poder de mando; a convivência tão natural entre homossexuais e heterossexuais, quer homens, quer mulheres, sem que esta postura afete o respeito mútuo; nem aquele devido ao ambiente, sagrado ou sacralizado; os diversos colares, vestimentas e símbolos, além do léxico que, mesmo utilizado sobre matriz nacional, carrega diversos termos em idioma não conhecido; outro estranhamento diz da distribuição de refeições a toda a plateia, o que soa eminentemente profano. Será, mesmo?

Portanto, o capítulo pretende seguir e esclarecer o ritual e as simbologias presentes, valendo-se de olhar antropológico para apresentar um tanto da complexidade que envolve o processo e os fiéis, com o intuito de justificar e apoiar o fazer desta pesquisa, que busca os fundamentos que sustentam a transmissão de saberes ali presentes.

O objeto do capítulo seguinte parte da descrição procedimental da análise executada. Para tanto, aborda os depoimentos captados por via escrita ou gravada, bem como a vivência e o olhar dos envolvidos no culto.

Ressalve-se que, sendo o foco deste estudo o processo de transferência de saberes, não o desvelamento de dogmas religiosos, a análise viu-se limitada, apenas, aos conhecimentos exigidos de todos os fiéis, o que pareceu bastar a este analista, até pela extensão e complexidade dos saberes ali presentes.

Isto posto e a partir de então, o capítulo se volta à detecção dos fundamentos que sustentam a transmissão de saberes neste negligenciado e duramente enfrentado espaço. Para tanto, compara os processos e instrumentos pertinentes encontrados, com aqueles que, elencados por Munanga (1984 e 1988), Bastide (1989), Verger (1991) e Bâ (1997 e 2003) como pilares culturais, apontam para a dinâmica da sociedade africana.

É desta comparação que os fundamentos encontrados restaram aderentes ao

entendimento de mundo africano, que apresenta o poder divino – o *asè* – produzindo efeitos na filosofia *ubuntu* que, em última análise, materializa aquele poder em vivência comunitária, conforme aponta Munanga (1988).

Daí decorre o caminho lógico encontrado para a apresentação dos resultados da pesquisa: esta, mesmo porque efetivada em ambiente religioso, partiu dos fundamentos teológicos para os antropológicos, onde os pedagógicos – fim último desta análise – se acomodam.

Finalizando o capítulo, abordam-se as facilidades e entraves que a transmissão dos saberes de matriz africana enfrenta, entre os quais as evitáveis agressões sociais e as inevitáveis alterações decorrentes da inexorável modernidade, bem como a influência cultural que a postura eurocentrada, que se assenta no indivíduo e no maniqueísmo, produz sobre a filosofia comunitária original de matriz africana que, assim, se esgarça.

2 FOCO E RECORTES DA PESQUISA

“Começar pelas palavras talvez não seja coisa vã”, ensina Bosi (1992, p. 11); é à luz deste conselho, embora sem a pretensão de igualar-se ao autor acima citado, que se faz necessário este capítulo; isso, na busca de justificar os passos seguidos por esta pesquisa, com o que se pretende apresentar, ao eventual leitor ou analista, o mapa que lhe permita compreender os caminhos para tanto selecionados.

Se alcançado tal objetivo, que intenciona suavizar o esforço do leitor, leigo ou não, que queira aproximar-se dos complexos ritos e crenças das religiões de matriz africana vistas a partir da nação Ketu, terá valido a pena o esforço de escrevê-lo.

2.1 Religiões de matriz africana e educação

2.1.1 África: culto, cultura, religião

É com o foco acima exposto que, talvez, se mostre útil ouvir Bosi (1992, p. 11), quando informa: “[...] as palavras *cultura*, *culto* e *colonização* derivam do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultos* e o particípio futuro, *culturus*” (destaques no original).

A partir de então, Bosi (1992) passa a recosturar conceitos que a evolução idiomática esgarçou, religando, por exemplo, o termo “colo” à ideia de junção, o que leva a admitir que “colo”, assim entendido, tanto remete à ligação da cabeça com o tronco, que se enfeita com o colar, quanto ao colo que se oferece à criança. Assim também ao ato de colonizar, tanto física quanto culturalmente, povos e pessoas entendidas como de origem inferior.

O mesmo autor religa o conceito de “cultura” ao ato de cuidar tanto da terra quanto do conhecimento, o que remete à igualdade entre cultivar o saber e a tradição, “cultuando” os ancestrais.

Porém, não se desprende da ideia de colonização cultural, visto que, ainda segundo opina (1992, p. 17), “[...] aculturar um povo se traduziria, afinal, em sujeitá-lo”. Isso, de tal forma que, segundo se depreende desta argumentação, o conceito “culto” remete à memória dos deuses e dos antepassados, celebrada tanto por vencedores quanto imposta aos vencidos.

É com isso em mente que Bosi define (1992, p. 16): “Cultura é o conjunto das práxis, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se querem transmitir às gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social”.

Portanto e por este entendimento, “cultura” se permite ser entendida como a produção, manutenção e transmissão não só de conhecimentos mas, também, de valores sociais partilhados pela costura da tradição, o que bem se aplica ao modo africano de entender a existência; isso, por cultuar os ancestrais na manutenção dos conhecimentos dali provindos, que se perpetuam, pelo caminho do continuado ensino, às próprias descendências.

Sobre o tema e esta prática, aponta Bosi (1992, p. 16): “A educação é o momento institucional marcado no processo”; quanto à definição de culto, ele avança (1992, p. 13): “*cultus* [...] queria dizer não só o trato da terra como também o *culto dos mortos*, forma primeira de religião como lembrança, chamamento ou esconjuro dos que já partiram” (destaques no original).

É exatamente assim que, religiosamente, pratica o africano, para quem a natureza, que acolhe o trato da terra que lhe devolve o alimento, se assenta na mesma terra em que estão os ancestrais que, simbolicamente, a ela concedem a fertilidade, já que desenvolveram e transmitiram os modos de tratá-la e respeitá-la.

É neste ponto que Bosi (1992, p. 14) opina, certamente com muita propriedade: “Convém amarrar os dois significados desse nome-verbo que mostra o ser humano preso à terra e nela abrindo covas que o alimentam vivo e abrigam o morto”, porque “os agentes desse processo⁵ são também crentes que trouxeram nas arcas da memória e da linguagem aqueles mortos que não devem morrer.” (BOSI, 1992, p. 15)

Então prossegue, debulhando seu entendimento:

A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca. No mundo arcaico tudo isto é fundamentalmente religião, vínculo do presente com o outrora-tornado-agora, laço da comunidade com as forças que a criaram em outro tempo e que sustentam a sua identidade. (BOSI, 1992, p. 15)

Eis aí a religião africana conforme encontrada em sua terra-mãe pelos europeus, há meio milênio atrás; e que foi, compulsória mas sorrateiramente transportada, por mais de três séculos, para as Américas, servindo de matriz ao candomblé, que se assenta, por isso e fundamentalmente, no respeito à natureza e no culto aos ancestrais.

Resta, ainda, ouvir como prossegue Bosi, abordando “culto”:

O culto dá sentido ao tempo redimindo-o da entropia cotidiana e da morte que cada minuto decreta sobre o anterior. [...]; o culto, em si, na sua pureza, e

⁵ Processo de colonização, que é, no texto original, o objeto de estudo de Bosi.

enquanto alheio às instâncias de poder que dele se apropriam, significa o respeito pela alteridade das criaturas, pela sua transcendência, o desejo de ultrapassar os confins do próprio ego [...]. (BOSI, 1992, p. 19)

Ora, é desta forma que se materializa a religião africana, pela qual cada indivíduo só se entende como tal se pertencente a determinada comunidade. Isso porque, conforme será visto adiante, a cada grupo africano corresponde um só protetor sagrado, o que une todos os componentes do grupo na mesma proteção comum, e os torna, à vista das inevitáveis diferenças que a natureza humana impõe, não inimigos confrontantes e hierarquizados, mas, sim, necessariamente complementares.

Ainda à mesma página, cita Bosi: “Merece uma palavra à parte a devoção aos antepassados, que é comum ao africano, ao indígena e ao católico popular sob a forma de culto aos santos”; esclarece o que afirma no parágrafo seguinte:

O morto é, a um só tempo, o outro absoluto fechado no seu silêncio imutável, posto fora da luta econômica, e aquela imagem familiar que ronda a casa dos vivos: chamada, poderá dar consolo bem-vindo nas agruras do presente. Para conjurar a sua força, a comunidade abre um círculo de rituais e orações que não substituem [...] as técnicas do cotidiano. (BOSI, 1992, p. 19)

Eis aí o culto aos ancestrais, pilar da religiosidade africana em todos os seus aspectos, iluminadamente explicado pela visão deste estudioso, com a única ressalva de que, para o africano, o morto se transforma em ancestral, ou seja: se não vivo, permanece vívido e atuante; embora em outra dimensão, compõe a unidade que justifica o humano vivo, como elo, representante e material, da própria continuidade.

Isso posto, resta saber no que consiste a religiosidade africana; e como, nela, atuam os processos de produção, transmissão e manutenção dos saberes. É a esta árdua tarefa que se dedicam os tópicos seguintes.

2.1.2 Dissecando a religiosidade africana

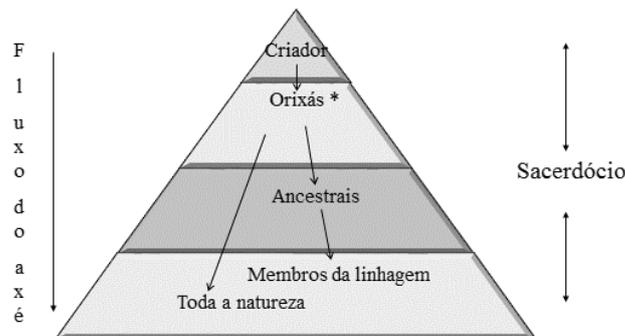
De início, cabe ressaltar o alerta que Bâ (2003, p. 14), criado em ambiente fiel ao Islã, fé que nunca renegou, apresenta, sobre a África:

Quando se fala da “tradição africana”, nunca se deve generalizar. Não há uma África, não há um homem africano, não há uma tradição africana válida para todas as regiões e etnias. Claro, existem grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os mundos visível e invisível e entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito religioso pela

mãe, etc.) mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes, variam de uma região a outra, de uma etnia e outra; às vezes, de aldeia para aldeia.

Com este foco, em linhas gerais e muito rápidas palavras, pode-se entender que, para a religiosidade africana e nagô⁶ aportada no Brasil, os orixás⁷ são vistos como integrantes do segundo escalão do poder divino, que é encabeçado pelo Ser Criador, chamado Olorum ou Olodumaré⁸, fonte única da energia – o *asè* – que permeia toda a criação; mas, este poder é “gerenciado” por estes seres de segundo escalão, que distribuem, harmônica mas individualmente e a seu modo, toda a energia criativa e mantenedora, quer da natureza bruta, quer das formas vivas de criação, conforme representado na figura abaixo.

Figura 1 - Fluxo do poder divino na religiosidade de matriz africana



Fonte: elaboração própria do pesquisador

Como primeiro efeito desta visão, é de se atentar para alguns fatores basilares da crença de matriz africana, quais sejam:

. ao contrário da crença comum, o africano acredita em um só Criador, chamado, em yorubá, Olorum ou Olodumaré, que não mais interfere na criação: esta

⁶ Segundo Lopes (1995), nome genérico dado aos escravizados falantes do yorubá, provindos do Golfo da Guiné, em especial da Nigéria e do Daomé; incluem-se, aí, yorubás, jêges, dogons, entre outros vários, portadores de marcantes similaridades.

⁷ Segundo o mesmo dicionário, orixá é o termo pelo qual são denominadas as entidades místicas nas quais o candomblé acredita residir a força, a possibilidade e a característica da ligação de cada fiel com o sagrado; o termo deriva da junção das palavras *ori* que, em yorubá, significa cabeça, mais *xá* que, no mesmo idioma, pode ser entendida com significado próximo a guardião; portanto, orixá é o ser divino que atua como guardião da cabeça de cada um, intermediando, portanto, a ligação entre os humanos e o poder divinizado que rege toda a natureza. N.B: embora, em yorubá, não exista plural, ele será adotado neste texto, para fluidez do mesmo e adequação a nosso idioma.

⁸ Em yorubá: *oluwô* = senhor; *orum* = mundo espiritual; *odu* = caminho do destino; *maré* = supremo; portanto, Olorum = senhor do mundo espiritual, significando algo como superior a todas as forças do universo; Olodumaré = senhor supremo dos caminhos do destino.

interferência é delegada aos orixás que, na África, são vários; mas, dispersos por diversas nações⁹ de origem.

- . o ser humano é participante e gerente da natureza, não superior a ela; portanto, é fala comum no candomblé: “onde não há folha, não há orixá”, o que se desdobra em “onde não tem natureza, não tem orixá.”
- . o sacerdócio busca juntar o humano à natureza e ao divino, além de manter a harmonia entre eles; portanto, não busca, apenas, conduzir o humano para a religião com a divindade.

Note-se, em primeiro lugar, que esta religiosidade é essencialmente monoteísta; é, talvez, a mais antiga fé monoteísta que o ser humano conhece, pois nela, como visto, crê-se que é de Olorum/Olodumaré¹⁰ a autorização para a criação do mundo.

Há que se ressaltar que, nesta crença, Olodumaré nunca se dispôs a selecionar um povo dentre todos, nem se apresentou como deus tribal, posto que Senhor de toda a criação. Isso porque, segundo a religião de base africana, o deus supremo concedeu, à criação, sua energia que, em linhas gerais, repise-se, é materializada pelos cultuados orixás.

Quanto aos orixás, são sujeitos a Olodumaré que, do alto de sua onipotência, onipresença e onisciência, não tem motivos para interferir na vida de suas criaturas: se um deus tudo pode, em tudo está presente e tudo sabe, não há, mesmo, porque interferir - não necessita gerir nada, posto que tudo sabe, tudo pode e tudo vê, acredita o africano; como consequência, Olodumaré não exige nem recebe nenhum específico ritual.

Prosseguindo: o complicador para todos os fiéis é que, embora os orixás tenham suas tendências de personalidade, nem sempre mantêm o mesmo humor, que varia tanto quanto varia no ser humano, o que obriga a humanidade a permanecer constantemente atenta a seu entorno, na busca de perceber, submeter-se e atender a vontade do orixá.

Outro ponto: ciente da convivência, interferência e constante troca de energia entre ancestrais, orixá e natureza, aí incluído o ser humano, este não pretende alterar, unicamente por ação de suas próprias forças, o curso natural das coisas, nem da evolução social; porém, isso não o deixa inerte: é da essência de sua crença aceitar que o resultado efetivo de

⁹ O termo “nação” aqui empregado, não é próximo ao sentido que a palavra adquire nos tempos atuais como, por exemplo, em Estado-nação; traz, sim, seu sentido anterior, ou seja: grupo de pessoas unidas por laços culturais e genéticos, reais ou imaginados, que admitem origem comum, por vezes divinizada; assim sendo, “nação”, aqui, mais se aproxima do termo “etnia” quando lido pelos olhos das ciências sociais, que daquele visto por seu viés político, que circunscreve fisicamente comunidades em territórios delimitados por fronteiras e pelo exercício da soberania. Sobre o tema discorre, com plausível argumentação, Anderson (2008, p. 28-29).

¹⁰ Relembrando: senhor do mundo sagrado; senhor supremo do destino.

qualquer ação provém da própria atuação consciente que, ao materializar as possibilidades que o divino lhe proporciona, pode produzir resultados até mesmo contrários àqueles que seriam, por ele, desejados.

Como decorrência, mesmo quando instado a reagir, como quando em confronto com o processo escravista, isso é feito a partir do contato com o maravilhoso, onde se busca a proteção, o conselho, o socorro e o direcionamento da ação; porém, tudo sempre está sujeito à predisposição de aceitar o resultado obtido, como quer que esse se apresente, porque o entende como decisão divina, provinda dos desígnios de seus ancestrais e dos orixás.

Por fim, destaque-se que esta religiosidade também desconhece maniqueísmos tais como bem contra o mal, salvação contra danação, divino contra demônio, ou outros que o valham, visto que entende o mundo como a composição do bom com o ruim, havendo, entre estes dois extremos, não só a gradação mas, também e principalmente, a interação entre todos os fatos naturais.

Retomando e resumindo: a “gerência da criação”, aí compreendida toda a natureza mineral, animal e vegetal, cabe aos orixás, que são a alma das coisas criadas, e “habitam” nos ambientes que lhes são dedicados.

Isso talvez permita admitir que, embora na África, conforme expõe Bastide (1989, p. 90), cada “divindade [...] tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, seus conventos, seus locais de culto”, os africanos, quando escravizados, por oriundos de vários grupos e misturados na senzala, foram obrigados a alterar seus modos de celebrar a divindade, já que forçados a atuar em conjunto.

Parece evidente que este fato passou a lhes exigir a convivência social e religiosa, a cooperação e a complementariedade, impondo a tolerância e o reconhecimento da diferença como componentes do mesmo mundo, quer sagrado, quer material.

Consequentemente, as diferenças intergrupais geraram a ampliação do quadro social e das possibilidades do grupo, tornando-se desejadas, não combatidas ou hierarquizadas, como é o comum de variadas posturas sociais.

Sobre o tema e para fins de ilustração, é possível, embora resumidamente¹¹, montar o seguinte quadro:

Quadro 1 - Orixás e suas nações de origem, na África

¹¹ Resumidamente porque a África admite mais orixás do que os aqui apresentados. A diáspora, com sua força de transformação, permitiu fundir, no mesmo rito, orixás similares; como exemplo, muitos dos diversos caçadores – Odé, Otin, Jagun, dentre outros – são cultuados com Oxossi, o caçador mais celebrado.

Orixá protetor	Cidade/nação
Exu	Todos os reinos
Ogun	Irê
Oxossi	Ketu
Xangô	Oyó
Logunédè	Ilexá
Oxumaré	Mahi
Omulu	Nupe / Tapa
Oxum	Ijexá / Ijebu / Osogbô
Iansã / Oyá	Rio Níger
Obá	Rio Níger
Iyemonjá	Ifé / Ibadan / Abeokutá
Ossaim	Iraó
Iyewá	Abeokutá
Nanã	Povo Jeje
Oxalá	Ifón / Egigbó
Ibeji / Erês	Todos os reinos

Fonte: elaboração própria do pesquisador, com base no *site Candomblé: o mundo dos orixás*. Disponível em: <<https://ocandomble.com/os-orixas>>. Acesso em: 29 dez.2016.

Como efeitos diretos desta configuração, a religiosidade africana apresenta, na diáspora, características nem sempre comuns a outras religiões monoteístas, quais sejam: a absoluta ausência de proselitismo e a aceitação de qualquer outra crença ou religião, segundo aponta Verger (1991):

uma das características da religião dos orixás é seu espírito de tolerância e ausência de todo proselitismo. Isso é compreensível e justificado pelo caráter restrito de cada um desses cultos aos membros de certas famílias. Como e por que as pessoas poderiam exigir que um estrangeiro participasse do culto, não tendo nenhuma ligação com os ancestrais em questão? (VERGER, 1991, p. 20)

Depreende-se, sobre a **absoluta ausência de proselitismo**: não há como tentar convencer o não crente a tornar-se “filho” de determinado orixá, adocibilidade esta só possível se promovida pelo ente sagrado, nunca pelo humano que, se pertencente a determinada comunidade africana, o é por nascimento, não por opção. Essa mesma característica permanece quando transporta para a diáspora: o desvelamento do ente sagrado ao qual o fiel se filia, só é descoberto por consulta oracular e confirmado pelo ritual que representa o renascimento do fiel em nova família, agora sacralizada.

Quanto ao segundo item, a **aceitação de qualquer crença ou religião**: para o fiel, é notório que, embora sua filiação se vincule a determinado orixá, existem outros, nem sempre conhecidos; mas que convivem com rituais diversos do seu.

Sobre o tema, talvez caiba recordar que Bastide (1989, p. 90) atesta a existência

de uma só divindade por nação e confraria na África, o que traz marcante diferença com a religiosidade africana praticada na diáspora, dentre as quais o candomblé, que resulta da alocação e conseqüente convivência forçada, na mesma senzala, entre povos de diversa origem.

Para além, não se pode esquecer que o terceiro escalão do poder divinizado é ocupado pelos ancestrais, o que lhes permite, também, interferir na distribuição da energia criadora e no destino de suas descendências; este fato leva os africanos a celebrá-los e a manter, na medida do possível, toda a tradição¹² que lhes, foi transmitida; o que remete, necessariamente, ao imenso **respeito aos anciãos** atestado por Munanga (1984, p. 70), já que percebidos como ancestrais potenciais, porque ainda vivos.

Neste ponto, é importante lembrar que os entes divinizados, quer orixá, quer ancestrais, são pensantes, e têm personalidades e estórias próprias, o que justifica tudo o que acontece no mundo material; portanto, é a eles que o sacerdote recorre, via oráculos, para entender, interferir e interagir com o profano e o divino.

Por outro ângulo: aos orixás é dada a condução das energias da natureza, que eles comandam a favor da criação; já os humanos, segundo a fé africana, possuem maior afinidade com determinadas fontes energéticas, sendo espiritualmente considerados “filhos” do orixá que comanda estas fontes; ao sacerdote, cabe harmonizar cada fiel com sua energia própria, bem como com todas as demais que talvez possam, com ela, interferir.

Portanto, a busca final da religiosidade africana nada mais é que a da harmonia entre humanos, divindades, sociedade e natureza; e é decorrente desta religiosidade que se há de abordar conceitos que se apresentam como verdadeiros pilares da fé, e que foram perdidos pela civilização ocidental, que dominou o mundo após a expansão europeia.

Dentre eles, o **respeito à natureza**: se o orixá é a alma desta, é nela que se materializa, inclusive como interdependente. Sem natureza, não há morada para o orixá: eis um dos principais conceitos religiosos que o africano deve entender, o que se estende por toda a diáspora. Não é ecologia: é profissão de fé.

Munanga (1984, p. 70) assim explica a fundamental importância desta relação para a permanência religiosa desta matriz, nas Américas: “Foi justamente o fator natureza – similar ao que existia na África – que permitiu, pelo condicionamento que tinha sobre a cultura,

¹² Tradição, aqui entendida como o conjunto de conhecimentos, posturas sociais e valores que, desenvolvidos pelos ancestrais, devem ser observados por sua descendência. Em outras palavras: o conjunto de saberes e procederes que tradita intergeracionalmente. O termo é assim descrito no Dicionário Aurélio de Português Online: “via pela qual os fatos ou os dogmas são transmitidos de geração em geração sem mais prova autêntica da sua veracidade que essa transmissão”.

que se mantivessem os cultos originais”.

Decorre que, em se aceitando a veracidade desta afirmação, é de se admitir que, na África Ocidental, a religião disciplina a sociedade, já que o culto à natureza permeia os fazeres sociais; portanto, todos nascem adeptos a ela, do que deriva compreender que os anciãos, por conviver, há mais tempo, com os orixás, os conhece mais profundamente.

Portanto, a ancestralidade e, por decorrência, o respeito ao ancião, deriva da própria religiosidade: se próximos ao orixá estão os antepassados, quanto mais velho o africano, mais próximo do orixá, pelo menor número de gerações entre eles, quando em comparação com seus posteriores; além disso, o ancião está mais perto dos fatos passados e teve mais tempo para aprender; em consequência, melhores condições para ensinar.

Quanto ao tema cabe, ainda, ressaltar o que ensina Oliveira (2003, p. 118):

[...] a ancestralidade, por sua vez, não é a afirmação do “eu”, egóico, narcisista; na ancestralidade, o que conta é a história de um povo, o arsenal simbólico adquirido por este durante os percursos no tempo. Quem conta a história do eu é sua tradição.

Daí o ilimitado respeito que é devido aos mais antigos, bem como a responsabilidade pela transmissão de conhecimentos que lhes é atribuída; ou seja: o ancião é o principal, embora não único, portador do procedimento caracterizador da educação.

É neste sentido que ensina Bâ (2003, p. 174):

O mesmo ancião (no sentido africano da palavra, isto é, *aquele que conhece*, mesmo se nem todos os seus cabelos são brancos) podia ter conhecimentos profundos sobre religião ou história, como também ciências naturais ou humanas de todo tipo. Era um conhecimento mais ou menos global sendo a competência de cada um, uma espécie de “ciência da vida”; vida, considerada aqui como uma unidade onde tudo é interligado, interdependente e interativo; em que o material e o espiritual nunca estão dissociados. (destaques no original).

Neste ponto cabe enfatizar, por importante, que esta tradição não se resume nem se prende à repetição constante e imutável de procedimentos, transmitidos de geração a geração. Não. À tradição cabem adaptações, quer por força das modificações de ambiente, físico ou social, quer por força do assento de novos fatores incidentes sobre os anteriores, o que caracteriza procedimentos evolutivos; não em círculos, mas, sim, em espiral.

Porém, tais adaptações devem, como tudo o que acontece no candomblé, ser antecipadamente submetidas à anuência ou recusa dos seres divinizados, o que é feito pelos sacerdotes, em consultas oraculares.

Sobre o tema e com o intuito de esclarecer melhor o que acima vai descrito, cabe recorrer, novamente, a Oliveira (2003, p. 118):

[...] a tradição africana atualizada pelos afrodescendentes é autêntica na medida em que advém da experiência (ética) coletiva dos africanos. A tradição cria identidade, pois ela é o manancial dos valores civilizatórios e dos princípios éticos (filosóficos) que singularizam a história dos afrodescendentes. A legitimidade da tradição africana dá-se, exatamente, por ela *não ser a memória fossilizada do passado*, mas uma experiência atualizada no calor das lutas dos afrodescendentes. (destaques deste pesquisador).

Outro aspecto: para o africano os orixás, por pensantes e atuantes, têm personalidades diversas; e estas personalidades interferem nos destinos, gostos, posturas e costumes de seus protegidos, sendo estes, na África, os grupos que se formam nos ambientes geográfico/sociais apontados no quadro 1 (p. 27/28); assim sendo e por exemplo: crê-se que os nascidos em Irê, por protegidos e influenciados por Ogun, terão personalidade forte, serão aguerridos e guerreiros, com tipo físico também influenciado por este orixás¹³.

Neste ponto, é imprescindível informar que os orixás têm seus mitos¹⁴ que, tanto na visão africana quanto na diáspora, justificam e explicam todos os fatos da vida; inclusive a atual, civil e cotidiana, mesmo que tais fatos e mitos pareçam incompreensíveis ao entendimento humano; mas, é aos mitos que o sacerdote recorre, via oráculos, para compatibilizar o fiel com seu orixá e seu destino, harmonizando-o, também, com a sociedade e a natureza.

Cabe ainda mencionar que quaisquer mitos, abordando qualquer orixá, contemplam a interação com outros, o que descarta, de pronto, a ideia do desconhecimento da existência de outros seres sagrados que não os da origem do fiel, bem como justifica a admissão da interferência de outros orixás no próprio destino.

Quanto a isso, parece útil reforçar que africanos de todas as origens, a partir da margem atlântica daquele continente, foram compulsoriamente trazidos para as Américas, onde foram colocados para conviver, também compulsoriamente; portanto, independentemente de suas crenças religiosas típicas, sujeitas a rituais próprios.

Daí o surgimento, na diáspora, de novas crenças de matriz africana, tais como os ritos da Casa das Minas, do Tambor de Crioula, da *santeria*, do *jaré*, etc., amalgamados ou não,

¹³ Sobre o tema e por todos, ver o *site Candomblé: o mundo dos orixás*, acima citado. Disponível em: <https://ocandomble.com/os-orixas>. Acesso em: 29 dez.2016.

¹⁴ O livro *Mitologia dos orixás*, de Reginaldo Prandi, contém 301 destes mitos que, segundo ele, são os mais constantes e conhecidos nas Casas de Candomblé.

em maior ou menor medida, a crenças indígenas ou a religiões reveladas; mas que, no entanto, reproduzem a crença original, adaptada às condições de convivência forçada impostas pela senzala, e à nova e diversa natureza que o outro lado do Atlântico lhes apresentou. Daí a complexidade do ensino de práticas e posturas do candomblé, justificando esta pesquisa.

2.1.3 A resiliência dos saberes nesta religiosidade

Visto que a diáspora impôs alterações várias à religiosidade africana, dentre as quais a porosidade de crenças a permitir a interpenetração de rituais, antes próprios e exclusivos de nações diversas no continente mãe, há que se atentar que essas, além de influenciadas pela convivência forçada nas senzalas, ainda sofreram a pressão da religiosidade oficial que, pilar justificador do próprio processo escravista, já proclamava, tradicionalmente, o discurso adotado pelo pretense conquistador, a refrigerar suas consciências no processo de dominação alheia. Retomando Bosi (1992, p. 15):

Na fundação de algumas colônias gregas não era raro apontar-se o desígnio dos deuses, decifrado pelos oráculos, como a sua causa primeira. Apolo Archegeta é o deus que preside, em Delfos, a fundação das colônias. As motivações expressas dos colonizadores portugueses nas Américas, na Ásia e na África, inspiram-se no projeto de *dilatar a Fé* ao lado de *dilatar o Império*, de camoniana memória. E os puritanos que aportaram às praias da Nova Inglaterra também declararam *to perform the ways of God*¹⁵. (destaques no original).

A apoiar esta afirmação, é de se notar que, quanto à diáspora africana, o Padre Antonio Vieira (*apud* Alencastro, 2000, p. 63), em seu Sermão XXVII, "A Transmigração", assim opina:

Algun grande mistério se encerra logo nesta transmigração, e mais se notarmos ser tão singularmente favorecida e assistida de Deus, que não havendo em todo o oceano navegação sem perigo e contrariedade de ventos, só a que tira de suas pátrias a estas gentes e as traz ao exercício do cativoiro, é sempre com vento à popa, e sem mudar vela.

Ainda no mesmo Sermão, Vieira, em 1688, explica aos fiéis da Irmandade dos Pretos de um engenho, na Bahia, porque a Divina Providência os colocou em estado de escravidão. Diz ele, segundo informa Saraiva de Sousa (2016):

¹⁵ *Percorrer os caminhos determinados por Deus*, no sentido de agir em acordo aos desígnios de Deus, em tradução livre.

Eis aqui, irmãos do Rosário dos Pretos [...] eis aqui o vosso presente estado, e a esperança que ele vos dá do futuro [...]. Neste estado da primeira transmigração, que é a do cativo temporal, vos estão Deus e sua Santíssima Mãe dispendo e preparando para a segunda transmigração, que é a da liberdade eterna. [...] Isto é o que vos hei-de pregar hoje para vossa consolação. [...] que a vossa irmandade da Senhora do Rosário vos promete a todos uma carta de alforria, com que não só gozeis a liberdade eterna na segunda transmigração da outra vida [...]. (SARAIVA DE SOUSA, 2016).

Conforme se depreende, Bosi tem certa razão: Vieira, em profundas palavras, pede aos negros que se conformem com o cativo, posto que esse é desígnio divino, a preparar, necessariamente, o caminho para a liberdade eterna. Mas isso, só “depois de entregar o corpo ao chão”, conforme aponta Gil (2017), em sua música **Procissão**¹⁶...

Ainda Vieira (*apud* Nascimento, 2016, p. 62), na comemoração da Senhora do Rosário dos Pretos na Bahia de 1633, assim prega aos escravos, em seu Sermão XIV¹⁷:

Escravos, estais sujeitos e obedientes em tudo a vossos senhores, não só aos bons e modestos, senão também aos maus e injustos [...] porque nesse estado em que Deus os pôs, é a vossa vocação semelhante à de seu Filho, o qual padeceu por nós, deixando-vos o exemplo que haveis de imitar.

São do mesmo Sermão os seguintes trechos:

Começando, pois, pelas obrigações que nascem do vosso novo e tão alto nascimento, a primeira e maior de todas é que deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazidos a esta, onde, instruídos na fé, vivais como cristãos, e vos salveis. [...]. Assim como Deus na lei da natureza escolheu a Abraão, e na da escrita a Moisés, e na da graça a Saulo, não pelos serviços que lhe tivessem feito, mas pelos que depois lhe haviam de fazer, assim a Mãe de Deus, antevendo esta vossa fé, esta vossa piedade e esta vossa devoção, vos escolheu de entre tantos outros de tantas e tão diferentes nações, e vos trouxe ao grêmio da Igreja, para que lá, como vossos pais, vos não perdêsseis; e cá, como filhos seus, vos salvásseis. Este é o maior e mais universal milagre de quantos faz cada dia, e tem feito por seus devotos a Senhora do Rosário.

Portanto, segundo Vieira, neste sermão, ensina aos escravos a quem prega, é apenas quando afastados de sua terra, família, cultura, e obrigados a conviver com rituais

¹⁶ Gilberto Gil, nesta música, coloca os seguintes versos: “E Jesus prometeu/vida melhor/p’rá quem vive nesse mundo sem amor/só depois de entregar/o corpo ao chão/só depois de morrer/neste sertão. Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/gilberto-gil/46237/>>. Acesso em 20 abr.2015.

¹⁷ O discurso completo pode ser encontrado em Literatura Brasileira. Disponível em: <<http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=37266>>. Acesso em: 30 nov.2016.

estranhos sob a pressão do conquistador, que lhes tirou todas as liberdades, quer materiais, quer culturais, quer do exercício da própria dignidade, que os africanos poderiam alcançar o reino dos céus.

Assim sendo eles, que só puderam manter sua religiosidade por transmissão oral e efetiva prática, viram-se obrigados a desenvolver variados subterfúgios, dentre os quais o disfarce ritual, a gerar o que veio a ser denominado sincretismo religioso.

Porém, mais do que isto, há que se atentar que as práticas rituais e as crenças africanas, mesmo sujeitas às pressões acima expostas, persistem há mais de meio milênio; e se apresentam replicadas nas Casas de Culto daquela matriz, embora um tanto quanto alteradas em diversos aspectos, segundo ali se discursa; este o primeiro objetivo esta pesquisa.

É isto possível? Sim, desde que se admita que tanta resiliência e longevidade se deve à presença, constante e persistente, de poderosos processos de transmissão cultural intergeracional. Em outras palavras: do efetivo e atuante papel da educação.

Será? Para tanto, é incontornável compreender como a educação é teorizada por alguns de seus estudiosos, tarefa a que esta pesquisa se propõe seguir, sucintamente, a partir de agora.

2.1.4 A educação e a circulação dos saberes na matriz religiosa africana.

“No seu sentido mais amplo, educação significa o meio em que os hábitos, costumes e valores de uma comunidade são transferidos de uma geração para a geração seguinte”, conceitua o *site* <<https://www.significados.com.br/educacao>> que, assim, prossegue: “A educação vai se formando através de situações presenciadas e experiências vividas por cada indivíduo ao longo da sua vida”¹⁸.

Mais adiante, o mesmo *site* informa: “De acordo com o filósofo teórico da área da pedagogia René Hubert, a educação é um conjunto de ações e influências exercidas voluntariamente por um ser humano em outro, normalmente de um adulto em um jovem”, sendo que estas ações e influências “[...] pretendem alcançar um determinado propósito no indivíduo para que ele possa desempenhar alguma função nos contextos sociais, econômicos, culturais e políticos de uma sociedade”.

Ainda o mesmo *site*: “No sentido técnico, a educação é o processo contínuo de

¹⁸Ver o artigo **O que é educação**. Disponível em: <<https://www.significados.com.br/educacao>>. Acesso em: 22 mar.2016

desenvolvimento das faculdades físicas, intelectuais e morais do ser humano, a fim de melhor se integrar na sociedade ou no seu próprio grupo”, pois “Educação [...] no sentido formal é todo o processo contínuo de formação e ensino aprendizagem que faz parte do currículo dos estabelecimentos oficializados de ensino, sejam eles públicos ou privados”.

Cabe, aqui, uma ressalva: a parte final desta definição parece apontar que a educação apenas acontece nos “estabelecimentos oficializados de ensino”, o que contradiz, frontalmente, a posição primeira, que aponta que, “[...] no seu sentido mais amplo, educação significa o meio em que os hábitos, costumes e valores de uma comunidade são transferidos de uma geração para a geração seguinte”; porém, a aparente contradição deixa de existir se atenção for dada aos termos “sentido formal” que adjetivam esta proposição.

Por hora, é importante fixar que a educação acontece, também e, talvez, principalmente, por influência do meio social, com o que serve de instrumento para a transmissão da cultura, visto, esta, como o conjunto de crenças e procedimentos desenvolvidos pelos grupos humanos, para interagir com o divino, a sociedade e a natureza.

Para Calleja (2008, p. 109), “[...] as definições de educação, dadas por diversos autores, embora possam parecer diferentes, geralmente têm muitos pontos em comum”. Isto porque, segundo ele, “[...] colocam o indivíduo como sujeito no centro da atividade e caracterizam a educação como um processo de influência sobre as pessoas que conduz a sua transformação e as capacita para interagir com o meio”.

No parágrafo seguinte, este autor opina:

A educação é a ação que desenvolvemos sobre as pessoas que formam a sociedade, com o fim de capacitá-las de maneira integral, consciente, eficiente e eficaz, que lhes permita formar um valor dos conteúdos adquiridos, significando-os em vínculo direto com seu cotidiano, para atuar conseqüentemente a partir do processo educativo assimilado. (CALLEJA, 2008, p. 109)

Prosseguindo e citando José Martí (1975 *apud* Calleja, 2008, p. 109/110) ele adverte que “[...] instrução não é o mesmo que educação: a primeira refere-se ao pensamento, a segunda, principalmente aos sentimentos. Embora não exista educação sem instrução.”

Então, aderindo à fala de Martí, especifica:

No conceito de processo docente-educativo, incluímos o conceito de ensino-aprendizagem, embora aceitemos que o primeiro seja mais específico das instituições escolares. Acontece que [...] outras instituições sociais não escolares, [...] desenvolvem também processos de ensino-aprendizagem com um caráter mais espontâneo, não fundamentado em concepções teóricas da

didática, e também não necessariamente desenvolvidos por pessoas especializadas como são os professores. (CALLEJA, 2008, p. 110).

A seguir e um tanto quanto mais adiante, assim prossegue:

O objetivo da ação educativa é preparar as pessoas para a vida, para desenvolver-se e contribuir para o desenvolvimento da sociedade em que vivem, e isso significa muito mais do que possuir um acúmulo de conhecimento de cultura geral, científica e técnica ou ser capaz de desenvolver um sistema de habilidades manuais e intelectuais; significa, sobretudo, ser capaz de adotar uma correta atitude diante da vida, com as melhores convicções humanas, com altos valores éticos, estéticos, morais e os mais puros sentimentos. (CALLEJA, 2008, p. 113).

Contudo e concordando plenamente com esta definição, é preciso ressaltar que os valores que o autor cita ao final da mesma, vinculam-se, direta e indelevelmente, à cultura de cada sociedade, o que a particulariza e restringe ao grupo social em que os valores acima expostos, com suas especificidades locais, estão culturalmente presentes, influenciando a educação.

Mais profunda e amplamente, Martins (2016, p. 41) entende educação como “[...] processo de formação humana imanente à histórica e dialética produção do ser social”, porque, “[...] por ela, o homem produz-se a si mesmo e a realidade em que vive, na medida em que enfrenta as necessidades que lhe são impostas ao longo dos tempos”.

Ainda o mesmo autor e à mesma página, opina: “Na perspectiva histórico-dialética do materialismo, o processo de formação humana é o que se denomina pela palavra educação”, posto que “[...] compreendida como fenômeno imanente à produção do ser social, a educação guarda as complexidades próprias da constituição dos homens individualmente e dos grupos sociais que se forjaram historicamente em cada específico contexto.”

Esta opinião, especialmente em seu final, parece corroborar, mesmo que indiretamente, com a restrição acima imposta a Calleja.

Porém, é mister esclarecer que, para o marxismo, a educação, independentemente da forma como se materialize, mantém relação dialética com a sociedade, seja ela escolar ou não, o que a faz plástica, por moldável ao momento e às exigências que cada sociedade apresenta em cada momento.

Assim sendo e para conhecer a sociedade, a epistemologia do marxismo orienta que o método, para dar conta do objeto, deve seguir sua dinâmica concreta de funcionamento, para reproduzi-la mentalmente em sua origem e desenvolvimento: é o que o marxismo denomina “produção do ‘concreto pensado’”.

No entanto, é absolutamente necessário considerar que todo concreto pensado é uma construção histórica, assim como o é o currículo e o trabalho pedagógico, o que, talvez, permita admitir o entendimento de Domingos (2014) que, ao socorrer-se de Libâneo (2002, p. 12), assim o reproduz:

Tudo o que é histórico é mutável. [...] A redução do trabalho pedagógico à docência não pode, portanto, constituir-se em algo imutável [...]. As novas realidades estão exigindo um entendimento ampliado das práticas educativas e, por consequência, da pedagogia. (LIBÂNEO, 2002, p. 12, *apud* DOMINGOS, 2014, p. 121)

Ora, como a mutabilidade não é universalmente homogênea ou paralela, decorre que a educação, tão mutável quanto a sociedade da qual participa, pode acolher ao mesmo tempo, embora em espaços diferentes, valores, modos, formatos, diversos mas concomitantes, porque sujeitos à variação social e espacial em que se materializam.

Prosseguindo e com foco nesta assertiva, Domingos (2014, p. 122) opina: “A pedagogia-educação está relacionada em um processo dialógico e dialético, como defende a teoria freireana, com o sistema, este apreendido como uma relação entre as partes e o todo”, o que dá, à educação, o dinamismo de alçar-se muito além das salas de aula, para alcançar a mesma dimensão que alcança a sociedade enquanto ente vivo.

Em outras palavras, diz Domingos (2014, p. 124): “No que compreende a pedagogia educacional ampliada, todos os sujeitos são contemplados, e todos fazem parte dessa dinâmica de formação, no sistema em que todos são partes e as partes formam o todo”, o que parece coadunar-se com o que ensina Freire (2013, p. 29): “[...] não se tem alunos mas, sim, discípulos”, ou seja: sujeitos, visto que, segundo o mesmo autor, “[...] conhecer é tarefa de sujeitos, não de objetos. E é como sujeito [...] que o homem pode realmente conhecer”.

É com este foco que se torna pertinente apresentar a opinião de Caputo (2012, p. 138) sobre o processo de aprendizado que a autora vivenciou em sua pesquisa de vinte anos sobre a educação nos terreiros de candomblé: “É na experiência que se aprende e se ensina”; e, à mesma página: “Com tudo se ensina e com tudo se aprende, numa rede espalhada de conhecimentos e experiências tanto espirituais quanto materiais, já que estes [...] estão [...] impregnados nas vidas dos integrantes do culto” (CAPUTO, 2012, p. 138).

Reforçando tal ponto de vista, cabe lembrar que não se pode desconsiderar o saber e a experiência do senso comum, desenvolvido por tradição e observação, tentativa e erro, porque tais saberes fazem a explicação de mundo para o grupo que os detém, o que se reflete em sua compreensão do modo de viver. Ou seja: em sua filosofia de vida.

Ainda segundo Freire, é salutar considerar-se que educandos e educadores, aqui vistos em sua relação horizontal e dialógica, aprendem juntos ao trocar experiências. Eis o que diz o mestre (1996, p. 25): “Quem forma, se forma e re-forma ao formar, e quem é formado, forma-se e forma ao ser formado. [...] Quem ensina aprende ao ensinar, e quem aprende, ensina ao aprender”.

Esta postura, no ambiente religioso de matriz africana, remete ao reconhecimento do necessário aprendizado constante, da permanente troca de informações, o que se justapõe, indelevelmente, à fala de Baba Nino de Logunédè (Apêndice C.1.2), quanto aos seus trinta e cinco anos, completados em 2015, de constante e interminável estudo do *candomblé*.

Por outro ângulo e segundo Cortella (2005, p. 21), o conhecimento “[...] não pode ser reduzido à sua modalidade científica, pois, apesar de ela estar mais direta e extensamente presente em nossas ações [...], outras modalidades [...] também o estão”, embora não comumente encontradas na educação escolar.

Concorda com esta visão Saviani (*apud* Martins, 2016, p. 5), para quem, como o homem não nasce pronto, precisa aprender a ser homem. Pelo menos, do ponto de vista social; o que é produzido pela educação. Segundo este mestre,

Se a existência humana não é garantida pela natureza [...] mas tem que ser produzida pelos próprios homens [...] isso significa que o homem não nasce homem. Ele forma-se homem. [...] necessita aprender a ser homem. [...] A origem da educação coincide, então, com a origem do homem mesmo. (SAVIANI, 2007, p. 154, *apud* MARTINS, 2016, p. 5)

Isso posto, parece possível abordar o processo educativo por, pelo menos, dois ângulos, não diversos, mas complementares: a escola formal e a sociedade; se, na primeira, o processo se apoia em esquemas, currículos, avaliações, métodos pré-determinados e harmonicamente dispostos, na segunda ele é espontâneo, vívido, não sistematizado, contínuo e constante, corriqueiro mesmo, vinculado que está mais à observação, à tentativa e erro, à vigilância dos mais experientes, o que molda o sujeito, indefinidamente, ao grupo e à sociedade à qual pertence.

Eis a diferença entre a educação escolar e a não escolar, ou a formal e a não formal que, no dizer de Gohn (2006, p. 28), é aquela onde “os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização [...], ‘no mundo da vida’”.

Porém, neste ponto e curvando-se à clareza que caracteriza a pretensa qualidade dos textos acadêmicos, torna-se necessário informar que, neste estudo, o termo “circulação” e

seus correlatos, apontam para o processo dinâmico de transferência dos saberes e fazeres necessários à excelência ritual, com vistas, quando em foco mais aguçado, à captação dos instrumentos que possibilitam a permanência da tradição africana no ambiente religioso estudado.

2.2 Revisão bibliográfica e arcabouço teórico

Quanto ao presente tópico, é mister que se informe que a seleção teórica viu-se conduzida pela extensa vivência deste pesquisador no ambiente estudado, o que, de plano, demonstrou a inadequação de alguns paradigmas para a condução deste estudo, dentre os quais ressaltou a neutralidade pesquisador/tema pesquisado que, embora axial no modelo positivista, é frontalmente contrária ao método “pesquisador participante” aqui adotado.

Outras posições científicas, tais como as derivadas do marxismo ou da análise crítica ao capitalismo, mostraram-se relativamente adequadas, embora limitadamente. Talvez porque se assentem em análises desenvolvidas por europeus sobre a sociedade europeia, espraiadas como incontestáveis verdades universais por efeito do epistemicídio imposto a todas as culturas por ela consideradas exógenas, e destroçadas no caminho da Europa estendida.

Mais explicitamente: estas “verdades” viram-se transportadas como componentes estruturantes da cultura que se espalhou pelo mundo ocidental a partir do início do sec. XVI, universalizando e perenizando, a partir de então, posturas e visões da ciência europeia, apenas.

Como efeito, talvez se possa considerar como perceptível que, nas raras vezes em que esta visão se volta ao mundo africano, quer no continente, quer na diáspora, o analisa a partir do olhar europeu, ao qual se contrapõem, quando se contrapõem, falas de africanos e africanistas assentadas no embate e no enfrentamento a tais discursos, abordados como se partindo de visões exóticas, por externas.

Desta opinião partilha Nobles (2009, p. 280), que recomenda:

A África e as coisas africanas devem ser examinadas e apreendidas em terreno africano (ou seja, com significados e aplicações africanos). Agir de outra forma é restringir o conhecimento africano e suas inspirações ao campo de visão dos instrumentos e das interpretações europeus.

Resulta que aquele olhar, entalhado nas análises sociais e validado pela Academia, quando não é europeu sobre europeus, ou europeu com olhar europeu sobre africanos ou, ainda, africanos contrapostos ao olhar europeu, não ilumina o caminho a ser

percorrido ao se abordar africanidades vistas a partir de africanos, posto que se mostra enviesado e estreito: assim, inadequado à análise aqui proposta.

Alinha-se ao mesmo discurso Fábio Leite¹⁹ que, no prefácio a Bâ (2003, p. 10), assim se posiciona:

[...] existem duas maneiras principais de abordar as realidades das sociedades africanas. Uma delas, que pode ser chamada de periférica, vai de fora para dentro e chega ao que chamo de África-Objeto, que não se explica adequadamente. A outra, que propõe uma visão interna, vai de dentro para fora dos fenômenos e revela a África-Sujeito, a África da identidade profunda, originária, mal conhecida, portadora de propostas fundadas em valores absolutamente diferenciais.

É neste viés que se apoia o presente estudo porque, à vista do que vai acima exposto, raras vezes se encontram africanos falando sobre sua africanidade, como em autobiografias como a de Bâ (2003), que se apresentou bastante eficaz como apoio à formatação desta pesquisa, que tem, por foco, a africanidade assentada na diáspora, em ambiente apoiado na religiosidade que a sustenta.

É assim que o acima nomeado autobiografado, etnólogo malinês de origem fula, por exemplo, lança luz potente ao caminho a ser seguido quando informa, em seu relato sobre a própria infância:

Na África, o lado visível e aparente das coisas corresponde sempre a um aspecto invisível e escondido, que é como a sua fonte e o seu princípio. Assim como o dia nasce da noite, todas as coisas comportam um aspecto diurno e um noturno, uma face aparente e uma escondida. (BÂ, 1997, p. 25)

Daí deriva a religiosidade de matriz africana, onde os mundos místico e material se entrelaçam, posto que o divino se imbrica ao profano em profunda interdependência, justificando, de certa forma, os constantes e extensos rituais, nos quais o alinhamento do fiel a seus orixás e ancestrais, mortos ou não, reforça a fé que, em última análise, está baseada na indelével interdependência e complementariedade, explícita no dizer de Bâ.

Disso decorre a inabalável crença na ingerência e interferência entre os lados aparente e escondido das coisas, vistas como unicidade bipartida, fonte incontornável da necessária reciprocidade.

Note-se que esta concepção africana, ao apontar o invisível como fonte e princípio do visível, tem forte aderência à fenomenologia porque, conforme ensina Novaski (2007, p. 82), “[...] os pressupostos que dão sustentação ao método da fenomenologia [dizem

¹⁹ Membro do Centro de Estudos Africanos – CEA – da Universidade de São Paulo – USP.

que] se há algo sempre e sempre oculto em tudo o que se me mostra, então estou constantemente obrigado a decifrar o que não consigo sequer lobrigar nas dobras do aparente”.

Porém, a discordância entre os dois pressupostos reside na contradição fundamental e basilar quanto à possibilidade de decifração do invisível: se, para a fenomenologia e conforme se depreende da definição acima, ela é possível pela análise humana executada pelo cientista social, para o africano isto só se dá se autorizada pela divindade, e só se apresenta legível ao sacerdote capaz de entender a fala do divino, exposta na consulta oracular.

Em outro momento, Bâ (1997) indaga, sobre à transmissão oral de conhecimentos:

Numa época em que diversos países do mundo [...] consagram recursos [...] para salvar os grandes monumentos históricos ameaçados, não seria ainda mais urgente salvar o prodigioso capital de conhecimentos e de cultura humana acumulado, ao longo de milênios, nesses frágeis monumentos que são os homens, e do qual os últimos depositários estão desaparecendo? (BÂ, 1997, p. 26)

Então, à mesma página ele continua, em tom um tanto quanto melancólico: "Em nossos dias, devido à ruptura da transmissão oral tradicional, quando um desses sábios anciãos desaparece, são todos os seus conhecimentos que são devorados com ele pela noite." (BÂ, 1997, p. 26)

Com esta afirmação ele, Bâ, malinês, africano, fula, ex-funcionário da Unesco, onde ocupou altos cargos, não só justifica o reconhecimento da oralidade africana como pilar desta cultura, mas também ensina um dos porquês da onipresente reverência aos mais velhos, vistos como guardiões que são da tradição. É o mesmo autor quem, em outra obra, informa:

Como diria [...] meu mestre Tierno Bokar: “A escrita é uma coisa, o saber é outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. É a herança de tudo aquilo que nossos ancestrais puderam conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá existe em potencial em sua semente”. (Bâ, 2003, p. 175)

Este o viés adotado nesta pesquisa, até porque a fala de Bâ, evidentemente, adere ao dizer de Bosi (1992, p. 15) acima visto, que vale a pena ser aqui reproduzido:

A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca. No mundo arcaico tudo isto é fundamentalmente religião, vínculo do presente com o outrora-tornado-agora,

laço da comunidade com as forças que a criaram em outro tempo e que sustentam a sua identidade. (BOSI, 1992, p. 15)

Parece natural extrair-se desta fala que, nestes ambientes, o ensino está em todos os lugares, em todos os momentos, em todos os fazeres e em todos os olhares. A observação e a experiência, portanto, são instrumentos educacionais tão potentes que, sem que o aprendiz deles se assenhore, abandonando, definitivamente, a posição passiva, nada lhe será possível aprender. Para ilustrar tal afirmação, talvez caiba retomar Caputo (2012):

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

Consolidando o acima exposto, o arcabouço teórico formatou-se pela busca dos seguintes pilares culturais africanos no ambiente estudado: a oralidade; o respeito aos mais velhos; a interação constante e reflexiva entre divino e profano; a crença no poder divino mediada pelos ancestrais; a interdependência necessária entre os componentes do grupo; a ação de diferentes agentes atuando em comunhão, na busca da transmissão dos saberes; a formação em círculo, sendo esta figura sempre ambígua, porque sempre completa e incompleta, mágica e profana, dual, como tudo o que a fé africana admite como pilar de seu processo educacional e de sua vida. É neste recorte que este estudo foi balizado.

2.3 Metodologia adotada

Para a efetiva coleta de dados, foram consultadas análises desenvolvidas sobre a negritude e a religiosidade de matriz africana, tais como Luz (2010), em cujo livro o segundo capítulo aborda os obstáculos que enfrenta a antropologia quando enfoca a cultura de matriz africana. O mesmo autor ilumina o caminho a ser seguido pela presente pesquisa ao apresentar, no capítulo seguinte, subsídios para a percepção da religião negra brasileira, tema com que denomina o capítulo mencionado.

Outras fontes bibliográficas de forte influência no direcionamento destas análises foram Asante (2013), com “Afrocentricidade e educação na senda do progresso: Brasil e EUA”, além dos capítulos 3, “Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar”, do mesmo autor, e 12. “*Sakhu Sheti*: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado”, de Nobles (2009), ambos componentes do livro **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora, organizado por Nascimento (2009). Assim se ajustou o

foco e foram determinados os caminhos deste estudo.

No encaminhamento da abordagem do tema, foram tomados alguns passos: primeiramente, a apuração da genealogia da Casa a ser estudada, para validá-la como representante efetiva da tradição religiosa de matriz africana; isto, para que se pudesse considerá-la como amostra válida para este estudo, que é o processo de transmissão de dados ali presente.

É o que vai descrito no Capítulo 3, item 3.4 deste texto, o que se convalida com a apresentação de partes do processo de Tombamento nº 1498 do IPHAN²⁰, que se refere à Casa de Oxumaré, tradicional Casa de Culto baiana, da qual o Ilê estudado descende.

Prosseguindo, buscou-se captar depoimentos de sacerdotes e pessoas de alto cargo, pertencentes ou não à Casa estudada, com o que o escopo dos saberes pode ser recortado a partir do confronto com aqueles que Munanga (1984 e 1988) e Bâ (1997 e 2003), entre outros, apresentam como tipificadores da cultura africana.

Ressalte-se que tais autores têm origem africana distante e diversa, o que, de certo modo, carrega credibilidade à afirmação de ambos quanto à universalidade das bases culturais africanas, enquanto no continente-mãe: Bâ é do Mali, país localizado no antigamente chamado Cinturão Sudanês; quanto a Munanga, vem do Congo, país da África Central.

Mapa 1 - Interlocutores africanos



Fonte: http://skocky-alcyone.blogspot.com.br/2009/05/partilha-da-africa-e-conferencia-de_06.html

Também a fala de Maria Stella de Azevedo Santos, a Mãe Estela de Oxossi

²⁰ ver Anexo A a esta pesquisa.

(2013), quando de sua posse na Academia de Letras da Bahia, serviu como respeitável manancial de informações, o que, aliado aos depoimentos autobiográficos de Baba Nino de Logunédè (2015) e de Luiz Carlos Gimenez (2015), compõem o Apêndice C1 desta pesquisa.

Isto posto, desvelou-se o que buscar no campo para o desenvolvimento deste estudo, ou seja: como balizar os depoimentos que seriam coletados.

Quanto a esta coleta e para fins de organização, subdividiu-se o pretendido corpo de entrevistados por nível de longevidade, já que esta, no ambiente religioso estudado, é tão importante que exige confirmações evolutivas nos processos rituais, de tal forma que, mal se comparando tal evolução com os ritos de passagem da sociedade leiga de base cristã atual, assim ela é distribuída:

Quadro 2 - Evolução e confirmações religiosas

Tempo de filiação	Fato / Ritual	Correspondência
0 anos	Iniciação	Nascimento
1 ano	Confirmação	Batismo
3 anos	Reconfirmação	Primeiras socializações (creche)
7 anos	“Independência” religiosa	Início escolar
14 anos	Maturidade	Passagem infância/adolescência
21 anos	Confirmação da maioridade	Passagem adolescência/vida adulta

Fonte: elaboração própria do pesquisador

Diante deste quadro e para que a efetiva captação dos dados mantivesse coerência com o viés qualitativo da pesquisa, decidiu-se recortar o público a ser pesquisado em três grupos: ensinantes, aprendizes e intermediários.

Para a efetivação e a dinâmica do processo, bem como para evitar o possível gigantismo dos dados, o que poderia causar perda de foco e qualidade na pesquisa, resolveu-se limitar as entrevistas ao máximo de dez por grupo e, desta amostra, carrear, para efetiva análise, apenas os cinco depoimentos que trouxessem as informações mais aderentes à finalidade da mesma.

A materialização da coleta não seguiu qualquer ordem cronológica, já que a captação de dados aconteceu conforme a disponibilidade dos entrevistados a permitiu; porém, para análise, a sequência selecionada priorizou os “mais velhos”; em seguida, os “mais novos”, encerrando-se com o grupo intermediário.

Antes de prosseguir e justificando a divisão efetuada, parece necessário reforçar

a forma como o candomblé entende a evolução iniciática e o saber, em função do tempo de filiação; para tanto, eis como uma das mais antigas filiadas à Casa estudada se posiciona, ao formar um grupo de adeptos no aplicativo WhatsApp:

Irmãos este grupo é para Ogãs e egbons, teremos assuntos que só poderá (sic) ser discutido por nós, mais de 7 anos, outros irmãos será feito comunicado individual, eles ainda são crianças, mas o dia deles também vai chegar, espero que ninguém fique chateado ok (Agbá 4, Apêndice C.2.4)

Para a abordagem, optou-se por gravar as entrevistas, sempre em tom descontraído e com formato de conversas livres, em que o corpo entrevistado, a partir de sua identificação civil e biografia religiosa, pode expor livremente suas visões sobre a religiosidade que segue, bem como sobre os atrativos e entraves que percebe quanto à fidelidade e preservação religiosa; qualquer assunto que pareceu pertinente aos entrevistados foi liberado, ao sabor da conversa.

No entanto, para que as falas não se perdessem em divagações que em nada acrescentariam à captação de dados buscada na pesquisa, e em acordo ao tom coloquial dado à mesma, intervenções pontuais deste analista marcaram presença nas conversas efetivadas.

Informe-se, por pertinente, que os encontros sempre se deram durante as celebrações religiosas, com início no segundo semestre de 2014 e, três anos depois, ainda acontecem, esporadicamente. Isso porque, por opção deste pesquisador, as pessoas entrevistadas nunca foram avisadas antecipadamente de sua participação, o que sempre fizeram por convite imediatamente seguido das gravações, nos intervalos das atividades rituais.

Isso posto, foram considerados, como ensinantes e em primeiro lugar, os fiéis com mais de 21 anos de filiação porque, nesta faixa, os componentes têm maior responsabilidade com o ensino que com o aprendizado, embora esse tenha, no candomblé, a característica da perenidade.

Quanto a este grupo, que aqui será tratado como *agbá*²¹ - “adulto”, em yorubá – mais para fluência do texto que para preservação identitária, nenhum entrave de qualquer espécie houve para a obtenção de dados: todos os convidados acederam com prazer às entrevistas e depoimentos, inclusive com a anuência e, mesmo, o incentivo do sacerdote da Casa. As íntegras destas conversas estão transcritas e apresentadas no Apêndice C.2 desta pesquisa.

²¹ Por corruptela de *agbalagba*; ou de *alagba*, “senhor, chefe”, no mesmo idioma.

Como passo seguinte, buscou-se captar a visão dos mais novos, assim considerados aqueles com menos de sete anos de iniciação. Este grupo, que tem tudo a aprender e pouco a ensinar, aqui será tratado, para equalização do texto e para a preservação identitária pedida por quase todos os entrevistados, pela denominação *iyáwó* que, na diáspora, significa algo como “mais novo”²².

Neste ponto é preciso informar, antes de abordar os depoimentos coletados que, nesta faixa, a pesquisa encontrou grandes entraves para a captação de dados, porque marcada pela baixíssima disponibilidade do público visado: como, inicialmente, lhes foi pedido, até para o conforto dos depoentes, a redação da vivência diária e quase nada foi produzido, pareceu, à primeira vista, que o grupo enfrentou dificuldades para encontrar tempo de escrever, além de temer erros nesta redação.

Na tentativa de contornar tais dificuldades, constituiu-se um grupo virtual no aplicativo WhatsApp, no qual se esperava que os neófitos gravassem depoimentos espontâneos do dia-a-dia de sua vivência religiosa, por escrita ou voz; para contornar possíveis indiscrições teológicas, além do também possível comprometimento de terceiros “mais velhos”, foi-lhes dito que não seria necessário citar nenhum nome, caso não o quisessem fazer.

A expectativa sobre este viés de coleta de dados assentou-se na evidente prática atual do uso constante de celular, o que, esperava-se, facilitaria a gravação de depoimentos, mesmo curtos, inclusive nos momentos imediatos após a execução de qualquer procedimento, o que poderia acontecer a qualquer momento e em qualquer lugar.

No entanto, embora tal facilitação, nem os convites expressos a componentes do público-alvo, nem a oferta voluntária de participação apresentada por alguns neófitos, produziram os resultados esperados: a adesão à nova proposta foi, praticamente, nula, e apenas quatro depoentes efetivamente deixaram relatos, sendo que, de um deles, nada foi possível recuperar além de respeitosa cumprimentos ao grupo.

Como resultado, dos relatos obtidos, entre escritos e gravados, apenas um ressalta pela riqueza de informações; quanto aos demais, não produziram resultados úteis porque, em sua quase totalidade, apenas abordaram a vivência no ambiente sagrado, com foco marcadamente apontado para dados biográficos.

A contraponto, cabe informar que alguns neófitos – quatro ou cinco, talvez? – procuraram este pesquisador e, em conversas espontâneas, demonstraram interesse em participar do processo, inclusive fornecendo informações que, inteiramente aderentes àquele

²² Em tradução restrita, “noiva”, já que o ritual de iniciação representa o casamento do noviço com seu orixá.

que produziu informações úteis, se mostraram pertinentes a tanto; porém, nenhum dos componentes deste grupo aceitou gravar depoimentos, ou escrever o que dizia; pelo contrário: foi recorrente e enfático o pedido de preservação da identidade, inclusive sobre o próprio fato da conversa ter acontecido.

No mesmo andar, nenhum componente deste grupo aderiu às sugeridas gravações por celular e, embora tais conversas, informalmente, tenham trazido solidez ao depoimento mais detalhado aqui incorporado, elas, por não documentadas, não se prestaram à utilização como dados da pesquisa.

Não foi possível detectar, com certeza, as causas que impediram a materialização destas abordagens, exceto se aceita a possibilidade de descompromisso ou, com maior probabilidade, a do persistente receio da indiscrição religiosa ou do desrespeito à hierarquia: afinal, tanto hierarquia quanto longevidade religiosa exercem forte pressão social em ambientes tais como o estudado, o que pode ter inibido a participação daqueles que, por neófitos, talvez não se tenham sentido senhores do conhecimento que, deles, pensavam ser esperado. Estes depoimentos compõem o Apêndice C.3.

No passo seguinte, buscando solidificar a análise dos processos educativos e na tentativa de obter maior consistência dos dados, a pesquisa estendeu-se para quem portava entre 7 e 21²³ anos de filiação, faixa em que tanto se aprende quanto se ensina. Este grupo será aqui tratado por *ebomi*, do yorubà *egbon mi*, que significa algo como “meu irmão/minha irmã, mais velho(a)”.

A abordagem a este grupo, a partir deste ponto da pesquisa, pode assentar-se nos dados coletados junto aos grupos acima, permitindo assim apurar a possível ponte entre os mesmos, ou seja: captar tanto o momento do ensino quanto o da aprendizagem, já que é neste momento da evolução hierárquica que os componentes deste grupo se encontram.

Para tanto, os depoimentos foram gravados, desenvolvendo-se apoiados em perguntas semiabertas, realinhadas por intervenção deste pesquisador; é o que consta do Apêndice C.4, ressaltando-se, neste grupo, o depoimento, extenso, detalhado e rico em informações, da denominada *Ebomi 2*, no que é acompanhado, de muito perto, pela fala do *Ebomi 1*.

Na busca de contornar inevitáveis limitações, todos os dados, após ajustados

²³ É evidente que o recorte poderia ter incidido, na ponta superior, àqueles com 14 anos de longevidade ritual, não só a partir dos 21; porém, naquela faixa, ainda não é tão evidente a diferença entre aprender e ensinar quanto a partir da linha de corte aqui adotada, onde o ensino e as responsabilidades pelos acertos rituais dominam a atividade do fiel.

pelas devolutivas aos depoentes, foram considerados em conjunto e confrontados não só com os depoimentos dos “mais velhos” mas, também, com a percepção deste analista, à vista de sua posição como pesquisador participante.

Disto, resultaram conversas informais com o sacerdote da Casa, bem como alguns, embora poucos, questionamentos a fiéis de outras Casas de mesmo culto, desde que sua longevidade e a proximidade com este pesquisador assim o permitissem.

Complementarmente, os textos parciais da pesquisa foram, à medida que produzidos, enviados a diversos “especialistas” selecionados pelo próprio pesquisador.

Para melhor visualização da segurança buscada externamente, eis o quadro que apresenta como os itens foram distribuídos, e a quem foram destinados.

Quadro 3 - Análises externas

Destinatário	Item da pesquisa							Outros ²⁴
	1 e 2	2.4.1	2.4.2	2.4.3	3.2	3.3	4	
Leigos não acadêmicos	1							
Leigos acadêmicos	1						1	
Religiosos não acadêmicos		1	1	1	2	2	1	
Religiosos acadêmicos	1	2			1	1	3	3
Totais	3	3	1	1	3	3	5	3

Fonte: elaboração própria do pesquisador.

Assim se explica tais destinações e finalidades:

- . leigos não acadêmicos: apuração de pontos obscuros ao leitor em geral;
- . leigos acadêmicos: ajustes das inevitáveis distorções a que pesquisadores iniciantes nos cânones acadêmicos estão sujeitos, frente às exigências Academia;
- . religiosos não acadêmicos: ajustes e enriquecimento das interpretações apresentadas ao longo do texto, especialmente quanto aos cânones religiosos;
- . religiosos acadêmicos: cuja opinião apresentou-se da maior importância para o

²⁴ Artigo “Africanidades e educação”, que se apoia em dados desta pesquisa e, de certa forma, a sintetiza; publicado na revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo:Venezuela, n. 79, p. 71-82, out-dez.2017.

buscado produto final, na tentativa de, além de expurgar os possíveis efeitos da amostra não aleatória, olhar além das limitações do estudo de caso, visto que a pesquisa direta fixou-se nos processos educativos de uma só Casa de Candomblé;

Informe-se, por pertinente, que o mesmo texto, quando cabível, foi enviado a diversas pessoas, e que algumas destas receberam mais de um texto; isto, especialmente quanto aos capítulos finais, onde a análise e o resultado da pesquisa foram expostos.

Quanto as críticas e recomendação daí decorrentes, é possível estimá-las em, aproximadamente, oitenta por cento do que foi enviado.

Isto posto, o momento parece adequado para o início da análise consolidada dos dados.

3 A MATRIZ AFRICANA, A DIÁSPORA E A CASA DE CULTO ESTUDADA

O candomblé sobrevive até hoje,
 porque não quer convencer as pessoas
 sobre uma verdade absoluta,
 ao contrário da maioria das religiões.

(Pierre Verger)

3.1 Da matriz africana ao nome candomblé

Para melhor esclarecer os termos utilizados neste estudo, é preciso informar que mãe-de-santo, filha-de-santo, etc. - e seus correspondentes masculinos - são formas consolidadas de falar mas, de fato, se referem a mães-no-santo e filhas-no-santo: isso porque, após o ritual de iniciação, o noviço passa a ser considerado integrante da família da Casa de Candomblé onde o ritual aconteceu.

Assim é que o fiel adquire, por *mãe* ou *pai*, quem efetivamente o iniciou; *mãe criadeira* ou madrinha, quem o auxiliou e conduziu durante a iniciação; como irmãos, aqueles que também foram iniciados pela mesma mão sacerdotal. Assim toda a parentela nova, agora adquirida em relação a esta nova família.

Todo o rito social daí decorrente deve ser respeitado indiscriminadamente: respeita-se os *irmãos-de-santo* mais antigos, reproduzindo-se assim, integralmente, o necessário respeito aos anciãos, de tal forma que, até que se completem sete anos contados a partir do ritual de iniciação religiosa, o noviço é considerado tão aprendiz quanto uma criança em fase pré-escolar.

Neste sentido, é esclarecedor o que relata Mãe Mércia, sobre seu processo de iniciação, especialmente quando declara: “Então, assim ele foi cuidando, cuidando, como uma criança... aí, sim, eu me senti uma criança: ele me pegou como uma criança, p’ra cuidar de mim” (Mãe Mércia, Apêndice C.2.5 desta pesquisa).

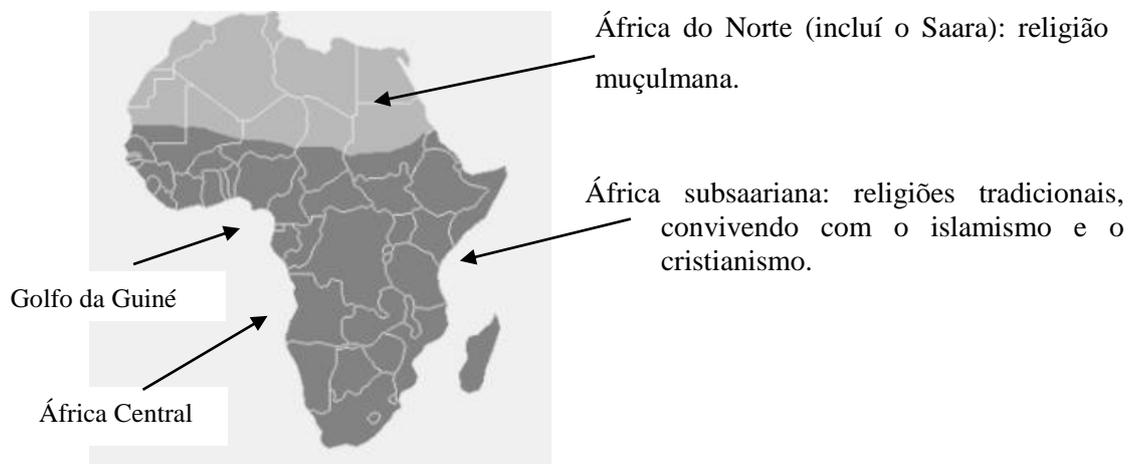
Além disso, o fiel deverá demonstrar respeito, por toda a vida, àqueles que tenham maior tempo de iniciação, a ponto de lhes pedir bênção; mesmo quando cronologicamente mais novos. Quanto a isso, parece necessário enfatizar que, no candomblé, esta postura respeitosa é tão grande e tão entranhada que, segundo ensina Verger (1991, p. 30), “os terreiros de candomblé são os últimos lugares onde as regras de bom-tom reinam ainda soberanamente.”

É pertinente ouvir, também, o que Queiroz (2015, p. 86-87) informa sobre o tema:

A idade iniciática, e não a idade cronológica, é que irá determinar o acesso dos adeptos aos rituais e aos espaços do terreiro. Assim, se uma criança foi iniciada nos primórdios de sua vida, pode ser mais “velha no santo” do que uma pessoa que foi iniciada na juventude ou na adultez. Diante de novos adeptos com idade cronológica maior que a sua, as crianças podem exercer a função de orientá-los nas práticas cotidianas do terreiro. Neste âmbito, os mais “velhos no santo” ensinarão aos mais novos que devem aprender através da observação, da imitação e ouvindo o que os mais velhos têm a dizer, respeitando sempre a hierarquia iniciática. A experiência constitui-se como a base do aprendizado que se dá a partir da participação, da observação e da ação [...].

Por essencial, esclareça-se que o candomblé, conforme se apresenta nas Américas, tem origem na costa atlântica do continente negro e nas religiões tradicionais ali praticadas quando do comércio escravo, conforme é possível visualizar no mapa abaixo.

Mapa 2 - Distribuição das religiões na África



Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/África_subsaariana>; anotações do pesquisador e autor desta dissertação.

Note-se, inicialmente, que estas religiões não eram as únicas ali presentes quando se inicia a diáspora: já na região hoje chamada África Central, onde se localizam, atual e especialmente, Congo e Angola, é antigo o catolicismo - o Congo, já em 1489; Angola, algo em torno de, apenas, dois anos depois.

Quanto ao Golfo da Guiné, origem dos povos chamados nagô, a religião muçulmana era praticada a partir, aproximadamente, do séc. XIII; note-se que em fins daquele século, no antigo reino do Mali, que fica um pouco mais ao norte desse Golfo, Kumburu, 26º sultão de Djenée, mandou construir diversas mesquitas; entre elas, a Grande Mesquita²⁵ daquela cidade, que, ainda hoje erguida, é considerada a maior obra civil em adobe do mundo.

Portanto, grande parte dos africanos compulsoriamente transportados para as Américas, professava religiões para além das tradicionais, amalgamadas ou não a essas, malgrado o farto discurso contrário, amplamente disseminado por seus escravizadores europeus.

Porém, o que aqui importa é a gênese do candomblé nacional, o que remete aos povos do Golfo da Guiné, especialmente os jêge e yorubá, denominados genericamente nagô, onde a religião tradicional tinha, por característica, o reconhecimento de protetores – orixás – locais.

Assim sendo, a cada nação bastava um só sacerdote e, a cada protetor, uma só celebração anual. No entanto o tráfico negreiro, ao não distinguir entre africanos de qualquer nação, misturou-os todos no destino comum das senzalas; o que, de pronto, causou a principal alteração no formato original desta prática religiosa que, neste lado do Atlântico e por isso mesmo, fez surgir novo modo de conviver com o divino: o candomblé.

Mais especificamente: oriundos de diversas nações, culturas e localidades, os africanos, por forçadamente transplantados, não puderam trazer, consigo, nada além de sua filosofia e seus rituais. Porém, suas celebrações, originalmente típicas de cada grupo, passaram a conviver, nem sempre irmanamente, sob a condução de sacerdotes que se viram obrigados, até por necessidade, a cuidar de diversas divindades ao mesmo tempo, cabendo-lhes compatibilizá-las; o que, na África, sempre foi desnecessário e incomum.

Reforçando este ponto, é de suma importância compreender como esta crença sofreu alterações do lado de cá do Atlântico porque, destas alterações, restaram consideráveis efeitos para os saberes que circulam nestes ambientes religiosos, o que é tema desta pesquisa.

Para melhor compreensão, cabe retornar, por inteiro, à constatação de Bastide, (1989, p. 90) sobre o tema:

Na África, cada divindade, seja Xangô, Omolu ou Oxum, tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, seus conventos, seus locais de culto. No

²⁵ Ver o artigo A Grande Mesquita de Djenée, disponível em: < <http://www.magnusmundi.com/grande-mesquita-de-djenne/>>. Acesso em: 18 abr.2015.

Brasil, mesmo nas cidades "negras" do litoral, era impossível para cada "nação", bem menos numerosas, reencontrar e reviver esta especialização. As seitas vão, pois, tornar reduzida a imagem da totalidade do país perdido; quer dizer, cada candomblé terá, sob a autoridade de um único sacerdote, o dever de render homenagens a todas as divindades ao mesmo tempo e sem exceção. Em lugar de confrarias especializadas, uma para Oxum, outra para Xangô e outra para Omolu, teremos apenas uma confraria, compreendendo simultaneamente as filhas de Oxum, as filhas de Xangô, etc. Por conseguinte, temos a concentração da África na seita. (BASTIDE, 1989, p. 90).

Como decorrência, é da própria religiosidade africana, submetida aos condicionantes do escravismo, que nasce a primeira sincretização: considerados os devidos recortes, todos os orixás passam, a partir de então, a ser cultuados por todos os escravizados em senzala comum que, mesmo mantendo sua especificidade de culto, encontram-se sob a direção do mesmo sacerdote que, na diáspora, teve que aprender, via oráculos²⁶, os cuidados que o zelo necessário para com os orixás alheios à sua origem exigem, para compatibilizá-los e atendê-los adequadamente.

Não é difícil aceitar que múltiplos orixás acompanharam todos os escravizados de mesmo conjunto e mesma irmandade; mas, certamente, lhes faltou a forma de cultuá-los adequada e livremente, visto a não concordância da então dominante Igreja Católica.

Dáí as seguintes alterações primordiais:

Quadro 3 - Alterações da religiosidade africana na diáspora

Na África	Na diáspora
Um só ser sagrado para um só sacerdote	Diversos seres sagrados para um só sacerdote
Toda a comunidade filiada ao mesmo orixá	Diversas filiações e orixás, no mesmo culto
Uma só celebração anual	Diversas celebrações na mesma comunidade

Fonte: elaboração própria do pesquisador

Portanto, todos os saberes, a partir de então, passaram a envolver todos os fiéis. Como consequência, todos os saberes, em todos os momentos, circulam e precisam ser apreendidos e praticados por todos e entre todos, para que a compatibilização e harmonia permaneçam possíveis e estabilizadas.

É de se notar, ainda, o surgimento de outro complicador: como, na África, cada orixá é típico de uma só região, a junção de africanos de diversa origem provoca,

²⁶ Jogo de búzios, opelê Ifá, obi, alcobaça.

secundariamente, a junção de rituais também diversos, exigindo a necessária cooperação e complementariedade harmônica entre todos os rituais, momentos e movimentos de convivência, conforme ensina a *Agbá 5* (Apêndice C.2.5), abordando o ritual de iniciação:

Enfim: tem que compatibilizar a pessoa e o orixá, porque, que tem diferença, tem. Não é igual. É igual p'ra aquele que 'tá ali, deitado; na minha opinião, aquele que 'tá ali deitado é igual, porque entrou no mesmo dia. Mas os orixá não são igual (*sic*); não tem como a gente pegar e fazer um barco só de Ogun: sempre tem um Oxóssi... e a gente tem que usar toda essa forma, sem magoar um, sem magoar outro.

Eis a complicação instalada; mas, não basta: há que se reforçar que, repise-se, por escravizados, os africanos todos só transportaram, em sua longa viagem transatlântica, a parca roupa do corpo, o desassossego da incerteza do destino e a própria cultura que, na África, vinha fortemente assentada na religiosidade; qual seja, na crença nos orixás.

Portanto, é de se supor que, ainda nas senzalas, a resistência cultural tenha encontrado assento na religiosidade, de onde se amalgamou com a religião dominante. Assim sendo, talvez aí se justifique o nome “candomblé” dado à religião afro amalgamada.

A este entendimento entre outros²⁷, socorre a definição de Lopes (1995, p. 70), para quem “candomblé” significa:

(1) Tradição religiosa de culto aos orixás jeje-nagôs. (2) Celebração, festa dessa tradição; xirê. (3) Comunidade-terreiro onde se realizam essas festas - De origem banta mas de étimo controverso. Para A. G. Cunha é híbrido de candombe mais o iorubá ilê, casa. [...].

Parece importante perceber que o dicionarista atesta o “étimo controverso” e, mais adiante, o híbrido entre o termo “candombe”, presente em idiomas de família bantu, mais o yorubá “ilê”, casa. Note-se que, no mesmo dicionário, o verbete “candombe” assim está definido: “(1) Batuque, dança de negros ...”

Portanto, o étimo candomblé pode, talvez, ser entendido como “casa de batuque, de dança de negros”, não trazendo, originalmente, nenhuma conotação religiosa; assim também outras denominações regionais que esta religiosidade recebe ao longo do Brasil, tais como tambor de crioula, macumba e batuque.

Como ponto de atenção, é possível que o nome candomblé se, de fato, formado

²⁷ Outra possibilidade consta do artigo de D'Ósoguyan “A origem do nome candomblé”, disponível em <<https://ocandomble.com/2016/10/24/a-origem-do-nome-candomble/>>. Acesso em: 21 dez.2016.

por *candombe*, palavra da família bantu²⁸, mais *ilê*, iorubano, aponte para o surgimento, no Brasil, de novo idioma de base africana, resultante da mistura dos diversos falares trazidos, da diversa terra mãe, para a terra comum da senzala.

Se assim é, não é de se estranhar que, além da junção de idiomas formatando novo código africano a viés de idioma franco, também a junção de culturas tenha, ali, acontecido. Isto, até por questão de sobrevivência; principalmente, social.

Portanto, talvez se permita supor que, nas festividades católicas dos donos de engenho, os africanos senzalados tenham formulado pedidos para também comemorar, a seu modo, o santo então festejado; o que poderia ser, apenas, dissimulação e estratégia: na verdade eles, possivelmente, apenas quisessem celebrar seus próprios deuses; aqueles que, de alguma forma, traziam similaridades com os que o senhor, católico, estaria celebrando.

Como exemplo: a lenda de Santa Bárbara²⁹, possivelmente permitiu a aproximação ao mito de Iansã³⁰; a situação de mãe da mãe de Jesus, portanto avó do Mestre, à velhice de Nanã³¹; as feridas de São Lázaro e São Sebastião, provavelmente induziram a Omulu³²; assim por diante.

Pois bem: se assim é, é possível que os africanos, ao pedir, ao dono do engenho, autorização para a festa na senzala, talvez assim se expressassem, no idioma híbrido:

- Permite-nos um *candombe*, no *ilê*?

Ao que a prosódia lusitana facilmente responderia:

- *Candomb 1ê?*

Por conta da pretensa catequização, a inevitável resposta:

- Sim.

Não parece difícil perceber que, a partir desta anuência, os escravizados, em sua casa comum da senzala, disparassem a festa para o orixá com o qual haviam, suposta e

²⁸ Bantu não banta; bantu é plural de *ntu*, palavra que, nesta família idiomática, significa gente; portanto, *ba*, plural, mais *ntu*, significa povo, grupo de pessoas falantes de idioma desta família e, portanto, pertencentes a esta cultura; como consequência, qualquer flexão de gênero ou número deste termo, incorre em erro.

²⁹ Virgem nascida na Nicomédia, atual Turquia, considerada protetora contra os raios e as tempestades; a lenda conta que, quando de sua morte por degolação, por haver-se recusado a renegar a fé cristã, um trovão soou com grande estrondo e um raio atingiu seu carrasco, que era seu próprio pai, de onde a fé em sua atuação contra raios e tempestades.

³⁰ Deusa dos raios, do fogo e da tempestade, esposa de Xangô, com quem forma o “casal do dendê”; guerreira, mitologicamente acompanhou seu esposo até a morte, conforme relata Prandi, em **Mitologia dos Orixás**.

³¹ Esposa de Oxalá, o Grande Orixá, criador de todos os viventes; senhora do barro do fundo do rio, com o qual os viventes foram criados.

³² Médico, filho de Nanã, que o recusou porque nascido marcado por varíola; foi criado por Iyemonjá; cobria-se inteiramente de palha, para que suas feridas não fossem vistas; posteriormente, Iansã converte suas feridas em pipocas e ele, curado, se transforma em tão belo orixá, que sua beleza não pode ser vista sem cegar quem o vê; por isso, continua inteiramente coberto de palha.

matreiramente, sincretizado o santo católico, então festejado pelos donos de engenho, crentes da fé europeia.

Eis aí, se deduzida do verbete apresentado por Nei Lopes (1975, p. 70), uma das possíveis origens da palavra candomblé.

3.2 Breve história do candomblé e seus fundamentos religiosos

As religiões de matriz africana presentes na costa atlântica do continente negro, origem da escravidão adotada neste Novo Mundo, trazem pontos comuns que, necessariamente, foram expostos a rupturas, descontinuidades, adaptações e hibridismos nas terras deste lado do Atlântico, causados, entre outros, pelos motivos acima expostos.

Para melhor compreensão, parece útil visualizar os berços desta religiosidade, para o que é importante enfatizar que tais religiões se assentam em sua mitologia, cujo esquema básico, já exposto na Fig. 1 (p. 25), assim se apresenta: um só deus criador, de quem emana toda a energia que sustenta a criação; um corpo de criaturas divinizadas, que gerenciam esta energia e a distribuem pelo mundo material; um corpo de espíritos oriundos dos “mortos”³³, que recebem esta energia e a direcionam para sua descendência; o mundo material.

Ressalte-se que, embora bastante similares em seus fundamentos, as práticas rituais da chamada África Ocidental diferem daquelas da África Central: nesta, a ênfase está no corpo dos espíritos, nos ancestrais, formatando o candomblé chamado Angola; naquela, são as criaturas divinizadas que são enfatizadas, o que caracteriza o candomblé jêge/nagô. Porém, trata-se, apenas, de ênfase: o quadro hierárquico, para ambas, permanece o mesmo.

Também há diferenças rituais internas entre e nesses dois grandes grupos; assim sendo e com isso em foco, reforce-se: entenda-se candomblé, na diáspora, como a religiosidade nativa jêge-nagô – que enfatiza os orixás – assim como a adotada pelos povos bantu – que prioriza os ancestrais.

Porém, ressalte-se que o ser humano, em qualquer dos modos, é responsável pela manutenção da natureza, embora considerado, energeticamente, no mesmo nível desta, devendo preservá-la.

Nas Américas, repise-se, esta matriz religiosa viu-se alterada pelo amálgama com outras crenças, nativas ou não; portanto, desenvolveu-se em diversos formatos, dentre os

³³ Entre aspas porque, para a crença africana, a morte é, apenas, uma alteração no estágio da vida.

quais, por exemplo, a chamada santeria³⁴, o batuque, o xangô, a macumba e o vodu³⁵.

Outro ponto importante: esta filosofia admite que a vivência conjunta de fatos marcantes, torna seus protagonistas espiritualmente unidos, como em se tratando de irmãos. Em alguns casos, até mais que isso.

Como exemplo, o que Bâ (2003, p. 192) relata quanto à sua circuncisão que, se realizada junto à de seu irmão mais velho, faria com que o respeito pela longevidade perdesse importância frente à equalização provocada pelo ritual. Por isso, foi impedida; mas, também por isso ele, sendo a circuncisão o ritual de passagem da infância para a idade adulta, resolveu circuncidar-se por via cirúrgica, recorrendo a um hospital (Bâ, 2003, p. 294-295).

Reforçando esta postura, é ainda Bâ (2003, p. 199) quem informa, sobre o mesmo fato:

Um poderoso laço de camaradagem, de fraternidade mesmo, acrescido do dever de assistência mútua para toda a vida, criava-se entre os circuncisados da mesma turma. [Isto, de tal forma que,] independentemente da idade e da classe social, eles podiam gracejar e zombar um dos outros, inclusive de maneira rude, em público, sem que isto levasse a nenhuma consequência.

Caso histórico importante para o Brasil, que decorre deste entendimento, é a história de Francisco Félix de Souza, o Chachá, relatada por Guran (2000), e que parece fundamental para explicar o desenvolvimento e difusão das religiões de matriz africana aqui, no Novo Mundo.

Isto porque, conforme este relato, este comerciante baiano, mestiço de branco e índio, com o intuito de incrementar seu comércio na Bahia, transfere-se para o Daomé, atual Benim, entre o final do séc. XVIII e a primeira metade do séc. XIX. No entanto, segundo tal versão, também passa a financiar o trono local; mas, tem dificuldades para receber o que empresta.

Um dia, resolve cobrar Adandozan, então rei local, que lhe paga com a prisão; ainda segundo a mesma versão, Guezo, meio irmão de Adandozan, que com este disputava o trono em sucessão a Agonglô, pai de ambos, também é condenado à mesma pena.

³⁴ Termo inicialmente pejorativo aplicado à religião que, especialmente em Cuba, Porto Rico, República Dominicana, Panamá e em colônias hispânicas norte-americanas, tais como Flórida, sincretizou práticas católicas e yorubanas. Ver texto disponível em: < <https://pt.wikipedia.org/wiki/Santeria>>. Acesso em 26 ago.2017.

³⁵ Prática religiosa de matriz africana, largamente praticada no Benim e bastante difundida no Haiti. Tem, por base, a busca da cura, física e espiritual, pela ação de entidades que se apresentam inteiramente cobertas de palha – os *zangbetos* – que funcionam como protetores da sociedade. Ver, entre outros, o artigo “17 curiosidades fascinantes sobre o vodu”, disponível em: < <https://www.megacurioso.com.br/religiao/98387-17-curiosidades-fascinantes-sobre-o-vodu.htm>>. Acesso em 26 ago.2017.

No mesmo movimento, Adandozan vende a mãe de Guezo, Nã Agontimé, como escrava. Esta, desembarca no Maranhão onde, rebatizada Maria Jesuína, funda a atualmente famosa Casa das Minas (Guran, 2000; Ferretti, 1995), candomblé de nação jêge.

Quanto a Guezo e ao baiano Chachá, talvez por companheiros de prisão, consolidam de tal forma a amizade que se tornam irmãos de sangue; como decorrência Guezo, conseguindo assumir o trono em 1820, dá amplos poderes ao Chachá que, elevado à posição de principal mandatário do Forte da Ajuda, em Uidá, cidade portuária do hoje Benim, traduz-se no maior traficante de escravos do final do ciclo escravista.

Como efeito e curiosidade, o sucesso do Chachá atrai diversos brasileiros para o então Daomé, o que dá início a ainda atuante e viva comunidade Agudá, que se autodenomina “brasileiros do Benim” (Guran, 2000); assim também com outros retornados, conhecidos por *tabons*, cuja comunidade se encontra mais concentrada no Togo.

Voltando ao Brasil: além da nação jêge já mencionada, com gênese no Daomé e assento inicial no Maranhão, talvez tenha sido também pela ação do Chachá e seus companheiros traficantes que, segundo Meillassoux (1995), forte contingente de escravos, em sua maioria provindos da Nigéria, foi destinado ao Brasil.

Parece possível crer que, entre eles, estavam fiéis ao Islã, que desembarcam nas costas baianas; mas que logo começam a ser recusados, formalmente proibidos e, até mesmo, perseguidos, como decorrência de seu envolvimento na famosa insurreição baiana conhecida como Revolta dos Malês, ocorrida em Salvador em 25 de janeiro de 1835, movida por africanos maometanos; talvez por isso reste, deles, pouca descendência cultural e religiosa na africanidade brasileira atual.

3.3 O candomblé Ketu no Brasil

Parece possível, por hipótese, admitir-se que a cultura africana viu-se aqui preservada pela religiosidade, vez que, na África, ela é a base da convivência em sociedade; é o que se depreende da fala de Munanga (1988, p. 61), que assim ensina:

Pelo uso da palavra e do gesto, o homem pretende apropriar-se de uma parte importante da força que irriga o universo para suas próprias finalidades ou fins sociais [...]. O mundo é um conjunto de forças hierarquizadas [...]. Através dessas categorias circula uma energia vital, na direção dos deuses, passando pelos ancestrais que são intermediários entre os vivos e os mortos até chegar aos mais jovens, comuns dos mortais. Há técnicas para interferir sobre o curso das forças, [...] como as práticas mágicas [...].

Parece evidente que Munanga se refere, aqui, à religiosidade com fins práticos, cotidianos, ou seja: a magia, assentada na filosofia, baseada em mitos.

Porém, repita-se: como os africanos só puderam trazer, do continente-mãe, seu modo de pensar e agir que, no fundo, se expressa em sua religião e se consubstancia em sua filosofia de vida³⁶, mas precisaram escondê-la sob manto cristão, além de, como acima visto, também a amalgamarem com todos os outros procedimentos colocados juntos na senzala, eis aí a fonte do candomblé, religião que só adquire seu atual formato na diáspora.

Por outro lado: é de se notar que as Casas de Candomblé, mesmo antes de extinta a escravidão, logo se tornaram centros de resistência sociocultural, conforme, por exemplo, relata Bábà Pecê, na história da Casa de Oxumarê, objeto do subitem 3.4.1 desta pesquisa.

Quanto ao candomblé de rito Ketu aqui pesquisado, opina Verger (1991, p. 28 e ss.) que “[...] a primeira casa de candomblé de que se tem notícia é a Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador/BA”; prosseguindo, informa ainda que

[...] assim como no resto do Brasil, a instituição de confrarias religiosas, também em Salvador, separava as etnias africanas: os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho; os daomeanos reuniam-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na Cidade Baixa; os nagôs, cuja maioria pertencia à nação Kêto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra, reservada aos homens: a de Nosso Senhor dos Martírios.

Ainda, segundo ele,

[...] várias mulheres [...] originárias de Kêto, [...] pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé, chamado Iyá Omi Àse Àirá Intilã, numa casa situada na Ladeira do Berquo, [...] próxima à Igreja da Barroquinha, naquela cidade.

O terreiro mudou-se por diversas vezes e, após haver passado pelo Calabar na Baixa de São Lázaro, instalou-se sob o nome de Ilê Iyanassô na Avenida Vasco da Gama, sendo familiarmente chamado de Casa Branca do Engenho Velho.

Não se sabe com precisão a data de todos estes acontecimentos: isto porque, no início do século XIX, a religião católica era ainda a única autorizada; as reuniões de protestantes eram toleradas só para estrangeiros, e o islamismo, que provocara uma série de revoltas de escravos entre 1808 e 1835, era formalmente proibido e perseguido com extremo rigor; os cultos aos deuses

³⁶ Aquela que se constitui no modo de produzir escolhas, fundado a partir da família, dos costumes, da cultura e do ambiente em que se vive, conforme opina Saviani (2000, p. 27), que a coloca em correspondência ao termo “senso comum” quando utilizado pela terminologia gramsciana.

africanos eram ignorados, e vistos como práticas supersticiosas. Portanto, eram clandestinos, e seus adeptos, perseguidos pelas autoridades.

Embora Verger ateste que “[...] não se sabe com precisão a data de todos estes acontecimentos”, a tradição oral aceita a fundação do templo mencionado na década de 1830³⁷, o que se apoia em documentação que, indiretamente, aponta para aquela data.

No entanto, não se pode excluir, na formatação do candomblé nacional, a possibilidade de influências mútuas entre bantu e nagô, levando em conta que foram escravizados tanto congoleses e angolanos quanto jêges e iorubanos, todos senzalados no processo e sem qualquer distinção, além de misturados e enviados, vendidos ou doados, para todo o Brasil.

Assim sendo, todos acompanharam as movimentações da economia; e estiveram, por si e por sua descendência, sujeitos à inesperada transferência; o que os misturou na casa comum da senzala cultural.

3.4 O Ilê Alaketu Asê Omô Logunédè³⁸, em sua história

Talvez caiba, neste momento, apresentar a genealogia desta Casa, na qual se assenta esta pesquisa, com o que se pretende demonstrar sua importância e representatividade para tanto.

Informe-se, de início, que esta Casa de Culto tem origem diversa daquela apontada por Verger: suas raízes, encontradas diretamente na África, foram plantadas no solo baiano, pelas mãos de Bábá Tàlábí, fundador da tradicional Casa de Oxumaré, de onde a Casa ora estudada se origina, conforme se discorre, a seguir.

3.4.1 A Casa de Oxumaré³⁹

Informa o *site* oficial desta Casa de Culto, que “O Ilê Òsùmàrè Aràkà Àse Ògòdó, conhecido como Casa de Òsùmàrè, é um dos mais antigos e tradicionais [...] da Bahia”, já que sua história remete à época da formação do candomblé no Brasil: seu fundador, Bábá

³⁷ Entre outras, ver D’Osogyan, Fernando. **A origem do nome Candomblé**. Disponível em: <<https://ocandomble.com/2016/10/24/a-origem-do-nome-candomble/>>. Acesso em: 21 dez.2016.

³⁸ Em tradução aproximada: casa que, sob a proteção de Oxossi, senhor de Ketu, abriga os protegidos por Logunédè.

³⁹ Conforme *site* oficial, disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/>>. Acesso em: 07 set.2016.

Tàlábí, veio escravizado da antiga cidade de Kpeyin Vedji, noroeste de Abomey⁴⁰, aportando em Salvador em 1795; portanto, algo em torno de 35 anos antes da provável fundação da Casa Branca do Engenho Velho.

Após curar seu senhor com o uso da ciência africana, ele começa a viver como liberto, dedicando-se ao comércio entre a capital e o Recôncavo Baiano; por volta de 1820 ajuda a fundar em Cachoeira, Bahia, a Casa de Òsùmàrè no Brasil, onde outros escravizados, de diferentes etnias, passam a compartilhar a religiosidade.

Em 1836 Bàbá Tàlábí, com o intuito de consolidar as bases do culto na Bahia, adquire sua primeira propriedade: Rua das Grades de Ferros, em Salvador, local onde, além de espaço dedicado à religiosidade, também se origina uma irmandade, que se torna residência permanente de seus adeptos.

A partir de então, ele passa a comprar a liberdade de seus “filhos de santo”, respondendo legalmente por eles que, libertos, começam a trabalhar e a ajudar na compra da alforria de outros escravizados, que se juntam à família de *asè*.

Ressalte-se que ele, proprietário de um box, comerciava dendê e outros produtos utilizados no culto aos orixás: tudo, importado do continente africano. Assim sendo, e viajando frequentemente à África para abastecer sua loja, ele aproveitava para renovar seus conhecimentos religiosos, chegando a trazer sacerdotes africanos para enriquecer o culto às divindades na Casa de Òsùmàrè e na Bahia.

Em 13 de outubro de 1845, Bàbá Tàlábí adquire uma roça na Cruz do Cosme, solidificando um templo, que se tornaria um dos símbolos de resistência do povo negro da Bahia.

O sucessor de Bàbá Tàlábí, Bàbá Salakó⁴¹, assume o comando da Casa de Òsùmàrè em 1866, com os mesmos princípios de seu antecessor: reconstrução familiar e resgate religioso para os africanos e seus descendentes.

Bàbá Salakó, além de dar continuidade aos negócios comerciais de seu babalorixá, se torna muito influente: em seu tempo, torna-se eminente personalidade de Cachoeira e Salvador, atuando energicamente na campanha abolicionista.

Segundo informa o *site* oficial da Casa de Oxumaré, isso pode ser comprovado

⁴⁰ Depois Daomé, atual Benin, de onde esta Casa e suas descendências carregam, fortemente, rituais jêge, que se baseam no culto a Oxumaré, junto aos de origem Ketu, que remetem a Oxossi.

⁴¹ Antônio Maria Belchior - Babá Salakó de Sangò. Conhecido como Antônio das Cobras, nasce em 1839; é iniciado no candomblé aos 6 anos, em 1845. Em 1863, aos 24 anos, assume o sacerdócio da Casa de Oxumaré. Falece aos 65 anos, em 14 de janeiro de 1904, depois de administrar a Casa por 41 anos: a mais longa liderança até a atualidade. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ilé_Asè_Oxumarê>. Acesso em: 14 fev.2017.

por sua minibiografia, já que, como ativista social, foi ele presidente da Sociedade Montepio dos Artistas; sua mãe e suas irmãs, foram fundadoras da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte; seu irmão, Zé do Brechó, presidiu a Irmandade dos Nagôs.

Foi na gestão de Bábá Salakó que a Casa de Òsùmàrè deu seus passos iniciais na luta política pela conquista dos primeiros direitos do povo negro; foi, também, durante sua gestão, que a Casa se muda para a Rua da Lamma, no atual bairro do Garcia.

Ainda segundo o mesmo *site*, existe um registro policial da época, que descreve uma batida na roça da Cruz do Cosme, durante a festa do inhame novo: acredita-se que estas batidas poderão ter-se intensificado com o desenvolvimento do perímetro urbano da região do bairro da Liberdade, o que poderá ter motivado a transferência do terreiro para o outro lado da cidade.

O *site* também informa que registros dos jornais da época apontam que, após o falecimento de Bábá Salakó, intensificaram-se as perseguições à Casa de Òsùmàrè: isto, de tal forma que, em 20 de abril de 1904, seu sucessor, Antônio Manoel Bonfim⁴², assim como seus filhos de santo, foram presos e conduzidos à delegacia por descumprirem a ordem policial de cessar imediatamente com o candomblé que, nos rituais de morte de Bábá Salakó, acontecia durante dias, sem parar.

No mesmo ano, Bábá Antônio sente-se obrigado a transferir o terreiro para o local onde se encontra nos dias atuais: o topo de uma colina com densa vegetação, para ocultar o templo, à vista da difícil topografia que também veio a proteger os hoje famosos terreiros do Gantois e da Casa Branca; mas, as batidas policiais continuaram fazendo parte do cotidiano da Casa.

No entanto, por seu conhecimento religioso, Bábá Antônio intervinha nos mais diversos problemas, além de curar por meio da medicina africana: o *site* oficial informa que diversos artigos em periódicos da época apontam Seu Antonio de Òsùmàrè como um dos maiores curandeiros da Bahia. De fato, Bábá Antônio deixou, à Casa de Òsùmàrè, rico legado sobre o conhecimento do uso medicinal e litúrgico das ervas.

Em 1927, Maria das Mercês, conhecida como Mãe Cotinha de Yèwá⁴³, ascende

⁴² Antônio Manuel Bonfim, Babá Antônio de Oxumarê. Conhecido como Cobra Encantada, em alguns momentos também denominado Antônio das Cobras. Nasce em 1879. Em 1886 é iniciado por Babá Tálábi. Em 1904 assume a Casa. Falece em 16 de junho de 1926. Administra a casa por 22 anos. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ilé_Asè_Oxumarê>. Acesso em: 14 fev.2017.

⁴³ Maria das Mercês dos Santos, Iyá Cotinha de Yewá. Nasce em 1886. Iniciada em 1905, assume a Casa em 1927, e a administra por 21 anos. Falece em 22 de junho de 1948. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ilé_Asè_Oxumarê>. Acesso em: 14 fev.2017.

à posição máxima no terreiro⁴⁴, fazendo parte do núcleo de mulheres influentes que, conhecidas como Negras do Partido Alto, atuou na articulação da defesa e liberdade dos negros.

Mãe Cotinha iniciou no candomblé mais de uma centena de “filhas” e “filhos de santo” que, mais tarde, nos mais diversos Estados da Federação, tornaram-se “mães” e “pais de santo” - ou seja: iyalorixás e babalorixás, respectivamente - ramificando a Casa de Òsùmàrè pelo país.

Sua sucessora foi Simplícia da Encarnação, a Iyá Simplícia⁴⁵, como era popularmente conhecida; mulher muito batalhadora e protetora de suas “filhas de santo”, não permitia que estas fossem exploradas pela elite racista da época: para garantir que suas “filhas” tivessem sustento, as ensinava a produzir os típicos quitutes baianos, ao mesmo tempo em que proporcionava condições para que elas se tornassem donas de seus próprios negócios, exigindo, apenas, que frequentassem a escola.

Para ilustrar o que ocorria naquele momento, ela se indignava com a obrigatoriedade de licença da Delegacia de Jogos e Costumes para o funcionamento dos terreiros de candomblé; isto, mesmo a Casa sendo objeto de pesquisas acadêmicas, tais como as que propiciaram a gravação de cânticos sagrados por Pierre Verger, no final da década de 50, conforme vídeos disponíveis no *site* oficial da Casa.

Sete anos após o falecimento de Mãe Simplícia, sua filha biológica, Nilzete Austricliano da Encarnação⁴⁶, assume o posto de iyalorixá da Casa de Osùmàrè.

Segundo quem com ela conviveu, sua gestão foi marcada por sua doçura na liderança da comunidade e pela irredutível determinação em assegurar a propriedade do terreiro que, então, sofria forte especulação imobiliária.

Para tanto, ela trabalhou arduamente para pagar cobranças indevidas referentes a esta propriedade mas, em 1988, viu-se obrigada a lutar, com veemência, para impedir a desapropriação destas terras, que seriam tomadas para a construção de uma passarela para pedestres que, visando interligar o bairro da Federação ao Engenho Velho de Brotas, pretendia apropriar-se de grande área da Casa de Òsùmàrè, destruindo a fonte de água – elemento fundamental para o culto aos orixá – e a árvore Ìrókò, o Pai de todas as árvores onde, se crê,

⁴⁴ Assim como “roça”, “terreiro” é um dos modos pelo qual as Casas de Candomblé são tratada por seus fiéis.

⁴⁵ Simplícia Brasileira da Encarnação, Iyá Simplícia de Ogum. Nasce em 2 de março de 1916, é iniciada em março de 1937. Em 1953, assume a Casa. Falece em 18 de outubro 1967. Dirigiu a Casa por 14 anos. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ilé_Asè_Oxumarê>. Acesso em: 14 fev.2017.

⁴⁶ Nilzete Austricliano da Encarnação, Iyá Nilzete de Yemanjá. Nasce em 28 de fevereiro de 1937, sendo iniciada em 14 de dezembro de 1965. Assume a liderança da Casa em 1974, e falece em 30 de março 1990, após 16 anos de gestão. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ilé_Asè_Oxumarê>. Acesso em: 14 fev.2017.

repousam os orixás.

Mãe Nilzete e Bábá Pecê⁴⁷, seu filho carnal e atual sacerdote do Terreiro, passaram a fazer plantão nas escadarias desse, ao lado da árvore sagrada, chegando, até mesmo, a se colocar em frente aos tratores para impedir a destruição da grande Árvore-Orixá.

Os esforços empreendidos por esta frente de defesa resultaram vitoriosos, beneficiando não só a Casa de Òsùmàrè, mas, também, o candomblé baiano em geral, vez que a repercussão de tais esforços contribuiu para que, no ano seguinte, a Constituição do Estado da Bahia dispusesse, em seu art. 275, os seguintes termos: “É dever do Estado preservar e garantir a integridade, a respeitabilidade e a permanência dos valores da religião afro-brasileira”. A legislação atual também reconhece o candomblé, oficialmente, como religião.

Em 1991, Bábá Pecê, Sivanilton Encarnação da Mata, assume o Terreiro, cumprindo o que o Orixá Ogun, manifestado em sua avó, havia previsto no dia de seu nascimento; é em sua gestão que a Casa de Òsùmàrè recebe a visita de dois reis⁴⁸ yorubás: Sua Majestade Obá Alákétu Adiro Adétutu, Rei de Ketu e, recentemente, o Aláàfin de Oyò, Obá Àlàájì Lamidi Oláiyiwolá Adéyemi III.

Estes foram momentos ímpares em que a Mãe África reconheceu, no Brasil, a preservação de seus cultos, ritos e tradições, restabelecendo os vínculos de uma forma sem precedentes, o que se viu reforçado com a viagem de Bábá Pecê à Nigéria e ao Benin, para resgatar alianças com as lideranças tradicionais, somando esforços internacionais à luta de seus irmãos de fé.

Além de desenvolver atividades religiosas, a Casa de Òsùmàrè é ativamente engajada em projetos sociais e culturais⁴⁹, que contribuem para o desenvolvimento e inclusão das comunidades do seu entorno.

É, também, comprometida na luta contra o preconceito e a intolerância religiosa, conforme pode ser verificado no livro “Casa de Osumarê”⁵⁰, e se confirma no processo “Memória e história da Casa de Oxumarê: tradição ancestral e saber preservado”. Para melhor desempenhar tais funções, a Casa institucionalizou-se em 1988, sob a denominação Associação Cultural e Religiosa São Salvador.

⁴⁷ Sivanilton Encarnação da Mata, Bábá Pecê de Oxumarê, atual sacerdote da Casa, nasceu em 30 de agosto de 1964 e foi iniciado com menos de 2 anos de idade, em 14 de dezembro de 1965. Em 1991, assume a Casa com, apenas, 27 anos de idade. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ilé_Asè_Oxumarê. Acesso em 14 fev.2017.

⁴⁸ Lembrando que são reis da nação a que pertencem; portanto, com limites de soberania delimitados por suas nações, não por territórios geograficamente marcados, como o são os Estados-nação modernos ocidentais.

⁴⁹ Farta relação disponível em: < <http://www.casadeoxumare.com.br/index.php/projetos-sociais>>. Acesso em: 28 ago.2017.

⁵⁰ Disponível em: <http://www.casadeoxumare.com.br/images/livro/livro_oxumare.pdf>. Acesso em: 14 fev.2017

Cabe, aqui, mencionar importantes reconhecimentos conferidos a ela:

- . em 15 de abril de 2002, a Fundação Cultural Palmares a reconheceu como território cultural afro-brasileiro, atestando sua permanente contribuição para a preservação da história dos povos africanos no Brasil;
- . dois anos depois, em 15 de dezembro de 2004, viu-se ela registrada em livro de tomo do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia – IPAC⁵¹, como patrimônio material e imaterial do Estado;
- . em 29 nov.2013, passou a figurar no restrito rol do Patrimônio Nacional do Brasil, composto⁵², a partir de então, por, apenas, sete Casas de Candomblé, sendo ela a sexta na Bahia;
- . em 9 de julho de 2014, a Casa foi, finalmente, inscrita como Patrimônio Cultural do Brasil, nos Livros de Tombo Histórico, Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico⁵³, processo do qual constam mais de cem Casas de Culto relacionadas com a Casa de Oxumaré⁵⁴, entre correlatas e dela descendentes.

É entre as diversas Casas de Culto daí nascidas que surge a Casa de Pai Kabila, mãe do Ilê aqui enfocado, cuja estória o próprio babalorixá vem contar.

3.4.2 A Casa de Pai Kabila⁵⁵

Pai Kabila nasceu em São Paulo, no dia 07 de julho de 1950, e foi batizado como Wladimir de Carvalho, neto de imigrantes italianos e portugueses; recebeu educação religiosa católica até os doze anos de vida, embora já aos seis anos começasse a sentir o dom da espiritualidade, que veio em forma de alterações em sua saúde, não havendo, na época, remédio que pudesse resolver seu problema.

Sem outra solução, sua mãe, embora muito católica, decidiu levá-lo a uma benzedeira, Dona Lindaura, que detectou seu dom espiritual.

⁵¹ A dissertação de mestrado em antropologia apresentada à Ufscar-São Carlos por Sheiva Sörensen em 2015, aborda diversos processos de tombamento de Casas de Culto de matriz africana, e está disponível em: < <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/240/6635.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 01 maio.2017.

⁵² Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/index.php/noticias/item/casa-de-oxumare-e-reconhecida-como-patrimonio-historico-e-cultural-do-brasil>>. Acesso em: 14 fev.2017.

⁵³ Além da dissertação de mestrado de Sheiva Sörensen acima mencionada, o processo de tombamento foi objeto da dissertação de mestrado acadêmico em administração, apresentada à Universidade Federal da Bahia por Frederico Lacerda Couto de Oliveira em 2016, sob orientação da Prof^ª Dr^ª Elsa Sousa Kraychete. Disponível em < https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/20202/1/Oliveira_Frederico_Lacerda_Couto.pdf>. Acesso em 01 maio.2017.

⁵⁴ Ver relação no Anexo A a esta dissertação.

⁵⁵ Resumo obtido a partir da Revista dos Orixás, ano I, n. 8, p. 19-24.

Esta benzedeira, conhecida no bairro de Vila Isabel, Osasco/SP, era “filha”⁵⁶ de Xangô no candomblé Angola, e foi quem levou Pai Kabila, pela primeira vez, a uma Casa de Candomblé; era setembro, festa das crianças, e o futuro Pai Kabila sentiu-se tão mal que desmaiou por influência de sua mediunidade: “bolou no santo”, como se dizia à época.

Sendo assim, foi aos treze anos de idade que Pai Kabila foi levado para uma Casa de Candomblé na cidade de Osasco, bairro Jardim Oriental, onde foi iniciado pela iyalorixá Sambauê de Oxum, “filha” de Pai Olegário de Omolú do Recife, de raiz no Sítio do Pátio do Terço, de nação Angola; sua iniciação aconteceu em 19 de fevereiro de 1970, quando recebeu a dijina⁵⁷ de Kabiladegy. Com o passar do tempo Pai Kabila, em 1974, começou a atender, religiosamente, apenas em sua casa, pois não tinha local específico para tanto.

Com o falecimento de sua iyalorixá, ele procurou aconselhar-se com alguns sacerdotes mais experientes e mais antigos na religião. Para saber como agir e continuar com suas obrigações⁵⁸, viaja para Salvador, Bahia, para ouvir as sábias palavras de Mãe Menininha do Gantois, realizando seu sonho de ser abençoado por ela.

Segundo sua informação Mãe Menininha, quando ele lhe contou sua história, pôs a mão em sua cabeça, e disse: “meu filho, você é *ori aladê*”, o informando que “você nasceu para ser babalorixá”, cuidar dos orixás e das pessoas que te cercam; ela continuou, aconselhando: “Volte para sua casa, faça suas obrigações e siga o caminho que Olodumaré está mandando”.

Seguindo este conselho ele, ao voltar para São Paulo, procurou o Babalorixá Oyá Niké de Iansã, “filho de santo” de Mãe Menininha, com quem cumpriu a obrigação de sete anos de iniciação no candomblé; em 1977, consagrou seu primeiro “filho”, para o orixá Oxossi.

Com o falecimento de Oyá Niké, Pai Kabila procurou a amiga e conselheira iyalorixá Nilzete de Iyemonjá já citada, então sacerdotisa do Ilê Asè Oxumarê, para confirmar suas obrigações: isto, em 1987, três anos antes do falecimento desta sacerdotisa.

Informe-se que a Casa de Pai Kabila, em Osasco, da qual descende o Ilê ora pesquisado, continua em plena atividade; e que Pai Kabila assim se posiciona:

Não pensem que sou radical, que não aceito a era da informática e inovações;

⁵⁶ A iniciação religiosa na matriz africana se dá pelo cumprimento de um ritual específico, em que o iniciando é, simbolicamente, inserido em nova família, conforme abordado no tópico 3.1 desta dissertação.

⁵⁷ Nome sacralizado; é o próprio orixá quem o revela, “batizando” seu afilhado.

⁵⁸ Denomina-se “obrigação”, na matriz religiosa africana, a série de rituais pelos quais o fiel deve passar, sejam estes obrigatórios – como o ritual de iniciação, por exemplo – temporais – como as confirmações desta iniciação – ou esporádicos – como os rituais eventuais de reforço espiritual, denominados *ebó ori*, ou seja: oferendas para a cabeça que, simbólica e religiosamente, representam o reforço e a purificação da ligação com o sagrado.

aceito tudo o que é bom e facilita a vida das pessoas mas, no meu interior, ainda acho que sou um pouco conservador em relação à minha religião, e continuo achando que o asê é o segredo, isto é: quando digo que tem que ficar em segredo, não é para os que fazem parte da religião, mas que devemos conservar o que temos de mais sagrado somente para nós, porque, para pessoas de qualquer outra religião [...] não interessa [nada disto], pois eles não acreditam; se [...] acreditassem, não fariam oposição à nossa religião; [portanto], o que é nosso deve ser guardado para nós com sete chaves e em segredo. (PAI KABILA, s/d, p. 24)

Prossegue ele: “Devemos sim falar de nossos orixás, contar nossas histórias e lendas, levar o nome da nossa religião para o mundo inteiro; mas, não precisamos entrar em detalhes que só interessam aos sacerdotes e iniciados”. (PAI KABILA, s/d, p. 24)

Então, prossegue:

[...], se você é simpatizante do candomblé [...], sempre que tiver dúvidas ou precisar fazer [uma] oferenda ou até mesmo um banho, procure se consultar com um babalorixá ou yalorixá para saber se você pode fazer [isto], porque nem tudo o que está escrito ou o que andam escrevendo por aí, embora seja verdade, de repente não serve p´ra (*sic*) você, porque nem tudo o que parece é igual, porque cada corpo e cada cabeça tem seu próprio destino, e precisa saber o que vai fazer bem ou não para você.

Todas as ervas que pertencem aos orixás são boas, mas, dependendo de seu orixá, você não pode tomar banho delas, por isso há necessidade sempre de procurar um sacerdote ou uma sacerdotisa para se consultar. (PAI KABILA, s/d, p. 25).

É deste Ilê que descende a Casa de Culto aqui enfocada, cuja estória conta o próprio Pai Nivaldo, Baba Nino de Logunédè, seu sacerdote⁵⁹.

3.4.3 O Ilê Alaketu Asê Omô Logunédè⁶⁰

Segundo América de Souza (Apêndice C.2.1), que ocupa o cargo de Iyá Dogan⁶¹ do *ilê* aqui estudado, este começou na Vila Fiore, zona norte de Sorocaba/SP, onde o sacerdote Nivaldo Bernardo de Moura, Nino de Logunédè, comandava rituais na casa da finada Dona Lurdes.

Após alguns anos de atividade ali, Baba Nino ganha, em 1997 e no bairro Quintais do Imperador, também em Sorocaba/SP, o terreno onde abriu o próprio templo, ainda

⁵⁹ Ver Apêndice C.1.2.

⁶⁰ Recordando: casa que, sob a proteção de Oxossi, senhor de Ketu, abriga os filhos de Logunédè.

⁶¹ Em tradução livre, “mãe de Exu”, considerando-se que “mãe” e “pai”, em yorubá, têm o significado social de cuidador, cuidadora, não de genitor e genitora, conforme a cultura ocidental.

hoje ali localizado.

Baba Nino, no ano de 2015, completou 35 anos de consagração ao orixá Logunedê e, neste tempo todo e segundo a tradição Ketu, formou larga descendência, assim considerada do ponto de vista religioso, ou seja: contada a partir da filiação e consagração rituais.

Como trajetória religiosa e de vida, conta ele que nasceu em 23 de julho de 1962, um dia frio, pleno inverno. Prossegue: “Meu pai, José Francisco, pedreiro de profissão, ficou incomensuravelmente feliz pelo primogênito varão; e minha mãe, Maria Benedita, numa terra de Marias, num tempo em que ostentar o nome Maria fazia a pessoa sentir-se abençoada (*benedicta*), feliz por dar à luz a um menino, tão ao gosto do pai”.

Quanto a este, descendente de negros, e à mãe, descendente de índios, informa ele que o histórico religioso era, pelo menos, não ortodoxo: isto porque, durante algum tempo, ambos frequentaram reuniões kardecistas, no tradicional centro sorocabano “Fé em Deus”.

Mas, neste centro espírita, em que, segundo ele, “os trabalhos eram sérios”⁶² e aconteciam curas, o orientador da casa, em uma das sessões e ao abrir a reunião, comparou a forma como o fenômeno mediúnicos acontecia na fé kardecista com o formato das possessões nos terreiros umbandistas, depreciando estas porque, ali, os atabaques tocavam, charutos eram queimados e cachaça era ingerida para que as entidades se manifestassem; para ele, “[...] nada disso seria necessário para a manifestação das entidades espirituais”.

Ele prossegue, dizendo que, “Ao ouvir tal comentário, meu pai indignou-se: se tudo aquilo que acontecia no terreiro não era necessário, também não seria necessária aquela mesa, aquelas orações, [...] as pessoas [...] alteradas – prestando-se ao papel da comunicação espiritual”. Se o centro de umbanda estava errado por causa dos rituais, então o centro espírita também estava errado, informa Baba Nino sobre o pensamento de seu pai, “pois que também fazia uso de rituais, mesmo negando isto!”

Conta ele que, diante disso, o pai abandonou o Centro, tão indignado ficou.

A partir de então, o casal voltou a frequentar um terreiro, agora de “umbanda branca”, posto que já haviam frequentado outro, de mesma linha, quando ainda namoravam.

Talvez por isso Baba Nino, aos onze ou doze anos de idade e trabalhando numa loja de artigos religiosos que um de seus tios havia adquirido, conta que começou a se interessar pelo tal assunto “umbanda”.

Como a esposa deste tio, irmã de sua mãe, desenvolvera sua mediunidade em

⁶² “Sérios” no sentido de, pelo menos aparentemente, isentos de mistificação.

um terreiro comandado por uma senhora, pernambucana, iniciada no chamado Xangô⁶³, Baba Nino resolveu acompanhar esta tia em um destes “toques de nagô”, apenas por curiosidade. Foi quando entrou em contato, “pela primeira vez na minha vida”, com os orixás africanos. Sobre o fato, ele relata:

Lembro-me de ficar extasiado vendo as danças, o colorido das roupas, a maneira vigorosa de orixás como Ogun, Sango e Oya se manifestarem, dançando e até cantando naquela língua estranha, os atabaques soando alto, o chão tremendo em alguns momentos. Nesse dia vi também Osun, manifestada, vestimenta ritual dourada, entrar no salão carregando uma quartinha de louça na cabeça, sem segurar, pois as mãos estavam ocupadas com uma boneca grande, também vestida de roupa de baiana, que ela embalava enquanto cantava e dançava. Aquela visão provocou em mim um abalo profundo: chorei, copiosamente, sem saber o motivo.

Ele continua: “Muitos anos depois, cheguei à conclusão de que essa ‘emoção forte’ foi por conta da ligação que existe entre Osun e meu próprio orixá, Oloógúnèdè”.

Ainda ele:

Voltando para casa naquela noite, relatei à minha mãe todo o ocorrido, e manifestei meu desejo de acompanhar minha tia nos trabalhos daquela casa; enfim, frequentar aquele centro. Minha mãe ouviu pacientemente, e argumentou: “muito bem, você pode frequentar o centro se quiser, mas antes disso deve saber com o que está se metendo”. Disse isso e nos meses seguintes, me fez estudar Kardec. Li todos os livros básicos da doutrina espírita, e alguns de Chico Xavier.

Prosseguindo o depoimento,

Algum tempo depois, a necessidade de uma prática religiosa se mostrou imperativa: eu cheguei à conclusão de que, para ser feliz, eu precisaria encontrar uma religião que me satisfizesse completamente. Mas eu queria uma religião antiga, no sentido que não tivesse sido “maculada” pelos interesses dos homens (como, nas aulas de história, eu havia aprendido que acontecera com a igreja católica). A escolha de uma religião tornou-se um projeto. Cheguei a frequentar reuniões de várias denominações religiosas ligadas ao catolicismo e protestantismo. Uma de minhas irmãs chegou a batizar-se na igreja Mórmon, mas eu não me decidia. Por fim, me interessei por uma – a doutrina Hare Krishna:...antiga....perfeita. Só havia um obstáculo - o único núcleo que eu tinha notícias ficava no Rio de Janeiro: totalmente inalcançável.

No momento seguinte, aos dezesseis para dezessete anos, ao ver o ritual do candomblé, aquela emoção “daquele meu primeiro contato anterior com Osun manifestada,

⁶³ Culto que mescla deuses africanos com entidades “da terra”, os mestres juremeiros.

voltou muito forte”, conta Baba Nino: “É quando conheci pai Kabila de Oxossi, que viria a ser meu pai de santo”.

Quanto ao aprendizado no candomblé, Baba Nino ensina:

Quando você se inicia, percebe a complexidade que é apreender a religião onde a cultura e tradições são passadas de modo irregular, sem solução (aparente) de continuidade, alicerçada numa hierarquia rígida e extremamente autoritária, na qual tudo “não pode”, ou “não é a hora”, ou “você é muito novo, está querendo saber demais”; onde nada vem “por escrito”, é tudo gravado na memória, visual e auditiva.....chega a ser frustrante, até mesmo assustador. Mas tudo isso me instigava.

Como decorrência, ele conta que

Como jovem que eu era, também tinha um lado contestador e desafiador. Depois do meu primeiro ano de santo (o mais difícil, conforme a tradição), me interessei pelo jogo de búzios. Naquela época era voz corrente que jogar búzios só depois dos sete anos. Meu raciocínio foi simples: se eu começar a estudar agora, quando chegar nos sete anos, meu jogo será perfeito. E comecei a estudar. Com toda dificuldade de obter fontes de informação seguras (não havia internet, nem o Google...), fui juntando, ao longo de, pelo menos, três anos, materiais que serviram aos meus propósitos oraculares: apostilas, orientações verbais, receitas de ebó, métodos distintos de se olhar os búzios...enfim, todo um conjunto que me serviu e ainda serve.

“Assim começou meu contato com o Céu via méréndílógún⁶⁴, um estudo continuado, para a vida toda: lá se vão 35 anos de estudo”, ele informa, o que dá alguma medida da complexidade da circulação e da apreensão dos mistérios do candomblé.

Como complicador, ressalte-se que a filiação original de Baba Nino, bem como de seu pai-no-santo, Kabila, é de nação Efon; mas, por desentendimentos havidos entre este seu pai e o pai-no-santo dele, Oyá Niké, filho querido de Mãe Menininha do Gantois, aconteceu a aproximação dele com o rito de nação Ketu, via Casa de Osumaré, com sede em Salvador/BA.

Baba Nino conta que, mudando a nação, “[...] mudaram as regras, as rezas, os costumes, as qualidades de santo; mudaram as tradições e todos mudamos com elas. Foi um choque”.

Nova dedicação à religiosidade que, embora assentada em conhecimentos prévios, tinha outro matiz, a exigir a retomada da gana de aprender. “Mais uma etapa vencida”, diz ele, “graças à fé e à vontade dos céus”.

Como futuro e prova de dedicação religiosa, Baba Nino, que é pedagogo atuante

⁶⁴ Nome ritual do oráculo “jogo de búzios”.

por formação e profissão, informa:

A tradição religiosa manda que o fundador de uma casa de Asè, após sua morte, seja assentado como égún da casa que fundou, passando a ocupar lugar entre os ancestrais como *responsável por ela na vida espiritual*, assim como foi na vida material. É o destino que me cabe, aquele que escolhi quando resolvi que a felicidade das pessoas à minha volta é a minha felicidade, quando entendi que as pessoas podem e devem tornar-se melhores do que são; quando entendi que o Criador tem *muitos nomes e muitas caras*, e conhecê-lo e principalmente honrá-lo é o que me completa verdadeiramente, é o que me faz feliz. E espero que continue sendo assim, por muito tempo. Eu digo frequentemente: “Òrìsà existe porque acreditamos nele; e enquanto acreditarmos, ele continuará existindo”. Enquanto existir a terra, e a água, e o fogo, e o ar que respiramos, a essência vital que chamamos Òrìsà permanecerá. E seus filhos também. (destaques no original).

Isso posto, parece ser esse o ponto propício para adentrar o campo da pesquisa, visto que tanto a religiosidade, o escopo, a historicidade do que virá a ser pesquisado, está acima explicitado. Portanto, é o que será feito, a partir do capítulo seguinte.

4 POR DENTRO DO ILÊ

O Candomblé é para mim muito interessante
por ser uma religião de exaltação
à personalidade das pessoas.
Onde se pode ser verdadeiramente como se é,
e não o que a sociedade pretende
que o cidadão seja.

(Pierre Verger)

Neste ponto, talvez se mostre necessário o retorno ao tema principal da pesquisa: como se dá a produção, tradição, circulação e manutenção dos saberes em ambiente religioso de matriz africana?

Evidentemente, isso só pode ser conseguido se visitada a Casa de Culto estudada, observada sua movimentação, detectados seus movimentos e costumes, acompanhados seus rituais e coletados os pertinentes apontamentos e depoimentos.

Se assim é, cabe, aqui, dar os passos nesta direção; portanto, vamos a eles.

4.1 Primeiras impressões

O primeiro impacto que tem o visitante novo, aqui imaginado como síntese dos variados visitantes que visitam a Casa de Culto estudada é o traje de todos os presentes; isto porque, além das roupas brancas dos homens, também as mulheres vestem impecável branco porque, para as religiões de matriz africana, esta cor significa, além da pureza, o respeito a Oxalá, considerado o maior dos orixás. Isso, não só por ter sido, segundo conta a mitologia, o primeiro orixá a ser criado mas, também, por ser o criador de toda a natureza viva.

Quanto às mulheres, exibem amplas saias, às vezes engomadas, rodadas; mas trazem, à altura do peito, um pano amarrado, que constantemente reajustam, já que tal pano está ali preso, apenas, pela pressão que o próprio ajuste em torno do corpo exerce sobre ele.

No entorno do local, árvores circundadas por panos também brancos, parecem vestidas. Logo à frente de quem entra, um largo espaço arredondado, todo enfeitado com bandeirolas e tecidos finos, a colorir o ambiente; no centro deste espaço, um grande tronco em que se enrolam outros panos coloridos, dando ar festivo ao local sagrado. No umbral de todas as portas, acima das entradas, folhas desfiadas de palmeira, como a lhes dar proteção.

Outro ponto de atenção é a quantia de colares derramados sobre todos os pescoços, tanto de homens quanto de mulheres: conforme se verá mais adiante no quadro 7, alguns são de palha; outros, de búzios; ou de miçangas. Há, ainda, os de pedras, quase

transparentes; são brancos, bicolors, multicores, de diversas grossuras e comprimentos.

Nota-se, ainda, que quase todas as mulheres cobrem a cabeça com panos brancos enrolados como turbantes; não há qualquer nó ou presilha neles; às vezes, o alto da cabeça está descoberto.

Ainda observando ao longe, percebe-se que diversas pessoas não escondem nem disfarçam sua homossexualidade; isto, sem qualquer constrangimento: agem em conjunto e colaborativamente com aqueles cuja heterossexualidade é, também, bastante evidente, sem que tais aderências sexuais causem qualquer estranheza entre eles.

Um susto: ao contrário do esperado, a maioria dos fiéis é composta por brancos. Alguns, muito loiros, até.

Algumas pessoas carregam, desfiam, rasgam ou maceram folhas; outras, transportam gamelas, potes, esteiras... vez por outra, passa alguma gaiola, onde galos, galinhas, angolas ou pombas, olham, meio assustadas, todo o entorno e seus carregadores.

Há quem cante em estranho idioma; há quem, apenas, converse; há quem chame por alguém, pedindo algum objeto, cujo nome não soa conhecido:

- Que é da quartinha? Onde está o *obi*⁶⁵? Vamos começar o *ebó*⁶⁶.

Um carro encosta: dele, descem mais alguns adeptos.

- *Mutumbá*⁶⁷ – diz alguém que chega.

- *Mutumbá e asè* – responde alguém que já lá estava, chamando de pai, mãe ou irmão, o recém-chegado.

Beijam-se, mutuamente, ambas as mãos. Depois, abraçam-se. A partir do recém-chegado, o rito se repete com todos que, ali, se encontram; entre estes, alguns se prostram e meneiam o corpo aos pés daquele que, por sua vez, também se prostra e meneia o corpo aos pés de alguns mais antigos da casa.

- Bença, minha mãe; bença, meus mais velhos; bença, mais novos – diz ele, juntando as mãos, palmas para cima, corpo levemente curvado em sinal de respeito, diante de alguns grupos que, por ali, estão formados.

Final de tarde; o visitante percebe que longas filas se formam nas portas dos banheiros, de onde todos, após o banho, saem para se vestir com roupas adequadas à festa que se aproxima: embora o branco predomine, roupas mais coloridas também são fartamente

⁶⁵ Uma semente considerada sagrada, utilizada em grande parte dos rituais.

⁶⁶ Em tradução direta do yorubá, oferenda.

⁶⁷ A benção, em yorubá e nação Ketu. Corresponde a outros cumprimentos em outras nações, tais como mukuii, em Angola, por exemplo.

encontradas; não só entre as mulheres.

Um tanto quanto mais tarde, novos visitantes entram na Casa e vão se acomodando. Muita gente já não tem lugar para sentar-se quando os tambores começam a tocar, iniciando as rezas sagradas que, cantadas em yorubá, se assemelham a ladainhas, visto que os versos se repetem; nessa ou naquela reza, um dos percussionistas, que parece ser o principal, canta um verso e todos o respondem; por vezes, acompanhando a resposta com gestos rituais.

Fiéis entram no espaço central: todos, festivamente vestidos, prostram-se em direção à entrada do espaço sagrado e, deitados, de frente, no chão, meneiam o corpo em sinal de respeito; isso, cada um ao modo que lhe foi ensinado, em função do orixá a que são filiados; o mesmo gesto é repetido frente ao grande tronco que, colocado no centro daquele espaço, o sustenta, ritualmente.

Depois, dançando em roda em sentido anti-horário⁶⁸, os fiéis vão até os tambores: novamente se prostram em sinal de respeito, o que se repete aos pés do sacerdote que, enfim, adentra o espaço, cantando e tocando, ininterruptamente, um tipo de sineta prateada que, composta por três campânulas, faz a comunicação com os orixás.

Um tanto quanto mais tarde, alguns fiéis entram em transe⁶⁹, incorporando entes divinizados, cada um em acordo à sua afinidade sagrada; mulheres que lá estão, aparentemente para atendê-los, retiram óculos, brincos, pulseiras, destes fiéis; passam tais objetos para que alguém os guarde; em seguida amarram, fortemente, um pano, aberto, no entorno do tronco do fiel incorporado, entre os quais alguns são logo retirados do ambiente sagrado; outros, mesmo em transe, lá permanecem; e dançam, e dançam, e dançam... mas, mesmo freneticamente dançando, comumente de olhos fechados, estranhamente não se colidem, não se batem: não acontece nenhum incidente.

Algum tempo depois, o sacerdote interrompe a atividade, especialmente para dar boas-vindas a todos os presentes; ele afirma que o espaço onde se encontram – o *ilê* – é sagrado, e não pertence a ninguém: apenas aos orixás.

Prosseguem as danças e cantorias. Logo, logo, alguns daqueles fiéis, que foram recolhidos em transe, voltam à cena, roupas trocadas, portando objetos e símbolos que remetem

⁶⁸ O sentido anti-horário parece dever-se, apenas, ao costume, sem nenhuma outra explicação que não, apenas, a tradição. Contudo, segundo alguns autores, este girar em sentido contrário ao do relógio, pode simbolizar a busca do retorno às origens. É o que opina, por exemplo, o texto **A dança no candomblé**, disponível em <http://wikidanca.net/wiki/index.php/A_Dança_no_Candomblé>. Acesso em: 26 ago.2017. No mesmo sentido opinam outros autores, entre os quais Lília Menez em **Por que o orixá dança?**, disponível em: <<https://lilamenez.wordpress.com/2013/03/04/por-que-o-orixa-danca/>>. Acesso em 26 ago.2017.

⁶⁹ Nem todos os fiéis entram em transe: apenas aqueles em cujo ritual de iniciação procedimentos adequados a isso foram adotados, porque determinados pelo orixá ao qual o fiel é dedicado.

às lendas e às ferramentas⁷⁰ do orixá a que se filiam; ao incessante e contagiante som dos tambores, todos dançam; de olhos fechados; vez por outra, alguns soltam estranhos *ilás*, ou seja: gritos sagrados, que identificam a presença do orixá incorporado.

Três ou quatro horas depois do início das celebrações, alguns fiéis trazem copos de plástico, para a plateia; a seguir, outros vêm com garrafas de refrigerante, logo seguidos por quem carrega bandejas com pratos servidos: arroz, feijão, macarrão, carne, saladas, dependendo da festa, são distribuídos entre todos os presentes: é a comensalidade, onde a comida profana, sacralizada e distribuída entre todos, representa a hospitalidade com que os orixás festejados recebem quem veio à sua celebração, partilhando, com todos, o alimento que traz, consigo, a essência que o maravilhoso lhe confere.

Terminada a celebração, lá se vão os visitantes, maravilhados e alimentados; via de regra, sem compreender a simbologia que lhes foi apresentada; nem mesmo, quais os entes sagrados que lá estiveram presentes.

Portanto, talvez caiba esclarecer, aqui e a seguir, o que o visitante viu, mas não conseguiu compreender. Inclusive, a qual parte da extensa celebração, ele compareceu.

4.2 O sagrado e os saberes africanos no ritual do candomblé

Os saberes do candomblé são especialmente expostos nas atividades de consagração, ou seja: nas “festas de santo”.

Estas, na Casa de Culto aqui estudada, comumente acontecem seis vezes durante o ano, estendendo-se entre janeiro e novembro. Caracterizam-se por centrar-se, cada uma, em determinado orixá e naqueles que lhe são ritualmente associados.

Isto é: embora cada orixá tenha, tradicionalmente, sua celebração em separado, é comum, por questões de praticidade, como neste caso específico, a concentração de orixás; mas esta, apenas se aprovada pela consulta aos oráculos sagrados, que confirmam a compatibilidade entre os orixás que serão celebrados.

Na Casa estudada, as festividades ocorrem na seguinte ordem:

- . o ano litúrgico tem início com Oxalá e os orixás brancos, celebrando a criação do Cosmos e do ser humano;
- . a seguir, vêm Ogun e Oxossi, orixás responsáveis pelos primórdios da

⁷⁰ Objetos típicos de cada orixá; como exemplo, Oxum porta um espelho, Oxóssi um arco, Ogun, uma espada, enquanto Omulu/Obaluwayê se cobre, inteiramente, de palha, e porta um tipo de cetro, feito com as nervuras da palha de dendezeiro.

- sociabilização, com o desenvolvimento das atividades extrativistas, de caça e metalurgia, fatores que propiciaram, aos humanos, a sedentarização, a agricultura, e os primórdios da tecnologia;
- . quanto a Xangô e a Família Real de Oyó, antiga e tradicional capital administrativa do povo yorubá, ressaltam, na sequência, o estabelecimento das cidades e das leis, que impõem direitos e deveres comuns, ou seja: o momento em que se forma a civilização organizada propriamente dita;
 - . prossegue-se com Obaluwayê e as Divindades da Terra, que apontam para o inevitável declínio da civilização e da vida, com a decadência e a velhice, o que produz o retorno da matéria viva à natureza ampla;
 - . finalmente, as divindades femininas das águas, as Iyabás, representam o retorno “ao útero”, o que possibilita a renovação e o renascimento;
 - . intermediando tudo vem, entre o período das comemorações às Iyabás e o reinício do ciclo com os orixás brancos, a cerimônia à ancestralidade; é quando se cultua os antepassados, cujos ensinamentos, desenvolvidos quando em vida e transmitidos à descendência geração a geração, norteiam todo o fazer social, ritual e sagrado.

Note-se que a sequência litúrgica acima não é universalmente rígida: há Casas que celebram, por exemplo, Ogun e Oxossi em festas separadas. Também a celebração aos orixás crianças, os Ibeji, ocorrem em separado em muitas Casas, embora não na comunidade ora estudada, onde comumente são comemorados nas homenagens à família real de Oyó.

Mas o que importa é caracterizar que, em cada celebração, todo o ritual está centrado no ente sagrado a ser celebrado, sendo que todos os conhecimentos necessários a isto estão disponíveis; isso, até porque, para o candomblé, o ritual justifica, sustenta e eterniza, por tradição, os saberes que possibilitam a vida. Ou, mais amplamente: a vida em comunidade.

Terminado o ciclo, retorna-se ao começo, reiniciado com novas celebrações a Oxalá; ressalte-se que, por esta retomada, os aprendizados absorvidos em um ciclo sustentam a aquisição de novos saberes na execução seguinte, caracterizando, conforme já mencionado, o ensino em camadas; ou em espiral.

É perceptível, quando o olhar se volta à operacionalização do culto, a divisão de tarefas entre os fiéis, quer por posto, quer por longevidade ritual; mas o intuito, o objetivo final é, sempre, preparar o ambiente, os participantes e a celebração, do modo mais completo e mais isento de erros possível.

Cabe, portanto, descrever, sucinta e concentradamente, no que se compõem os

rituais de celebração aos orixás.

Porém, necessário se faz ressaltar que, como em qualquer outra celebração, leiga ou não, tais rituais podem ser subdivididos em três fases: preparação, execução, rearrumação; isso posto, é de se considerar que, em se tratando de ambiente religioso, embora a fase de execução prime pela abertura incondicional ao desejado público em geral, as outras fases não o são, como as aqui denominadas “esotéricas”.

4.2.1 Primeira fase esotérica⁷¹

Como fase preparatória para o ritual, é reservada aos iniciados. Nela, há a purificação daqueles que se filiam aos orixás que serão celebrados, bem como a limpeza dos quartos, de todo o ambiente sagrado e dos símbolos deste orixás, além da preparação e entrega de oferendas rituais.

Para estas atividades, são produzidos diversos itens consagrados: acaçás, bolas de água, de mel e de dendê, feijão fradinho, torrado ou não, folhas diversas, algumas delas específicas de cada orixá comemorado; também há que se preparar banhos rituais, inclusive para a lavagem de peças e símbolos representativos daqueles orixás, além de procedimentos que protegem e purificam os fiéis. E a Casa.

As roupas são rituais, também. Há as mais simples, sempre brancas e sem qualquer exigência maior que não esta cor, o que admite a diversidade de modelos; são as chamadas “roupas de razão”, que são usadas tanto por mulheres quanto por homens, qualquer que seja o cargo ou função.

Para prosseguir, é imprescindível informar que todos os lugares na Casa de Culto, mesmo o terreno que a circunda, assim como as árvores que ali estão, além, obviamente, dos quartos consagrados aos orixás, à consagração dos fiéis e o salão onde as celebrações acontecem, são sagrados; porém, há lugares que, por mais sagrados ainda, não são franqueados a todos os fiéis, exigindo posturas, vestimentas e comportamentos adequados; ali, só é possível entrar descalço; além disso, a franquia a tanto leva em conta funções específicas, cargos e longevidade ritual.

Este o ponto a que Queiroz (2015, p. 87) se refere, quando informa:

⁷¹ Talvez caiba esclarecer a diferença entre esotérica e exotérica: ambas as palavras se reportam ao conhecimento, sendo que a segunda, exotérica, refere-se à parte exposta, indiscriminadamente, a leigos e iniciados; já a outra, esotérica, aponta para o que é acessível, apenas, aos segundos, porque exige conhecimentos especializados; no caso, conhecimentos somente possíveis àqueles que ultrapassaram os primeiros passos na religião.

Alguns conhecimentos rituais no candomblé são secretos, não só para as pessoas que não pertencem a casa (terreiro), mas também para os filhos da casa que estão na base da hierarquia, que ainda não estão preparados para alguns processos. [Isto porque] O aprendizado é transmitido ao longo do tempo, nos processos iniciáticos, na oralidade, no olhar.

Cabe explicar que, no candomblé, longevidade aponta tanto para aquela natural, contada a partir do nascimento, quanto para a que se refere ao tempo de filiação religiosa, considerada a partir da data em que ocorreu o ritual específico de iniciação; isto, de tal forma que as palavras “velho” e “mais velho” funcionam como títulos hierárquicos de respeitabilidade, refugando o sentido social de “incapacitado” e “ultrapassado” que a sociedade externa lhes confere; para o candomblé, é voz corrente: “antiguidade é posto”; “longevidade é cargo”.

Voltando ao tema: as funções são distribuídas, em geral, de forma a que tudo fique, o tempo todo, sob a supervisão dos mais experientes; assim sendo, *ekédjis*, por exemplo, encarregam-se da cozinha, tanto sagrada quanto profana, enquanto *ogans* cuidam dos trabalhos de força, coleta de folhas, preparação de objetos rituais e manutenção da ordem e organização do templo e da festa.

Ressalte-se que, em muitos momentos, os ritos são acompanhados por cânticos laudatórios, que equivalem às invocações, rezas e orações⁷²; e que, normalmente, estes cânticos são em yorubá, o que induz os participantes a aprendê-lo, mesmo que antes de saber o que significam as palavras pronunciadas.

Há, ainda, o acompanhamento de palmas, sempre com ritmo marcado. Mas isso, apenas nos momentos em que são cabíveis. Porém, nestes momentos, são exigíveis, até porque atuam como instrumento que, além de ritual, é mnemônico.

Também há outras simbologias: os colares, que podem indicar posições e situações, tanto pela forma como são colocados quanto por sua grossura, cor, quantidade, variedade, material utilizado em sua confecção; como complicador, posições e situações rituais são, por vezes, apenas passageiras.

Neste ponto, parece oportuno rever o registro de Verger (1991, p. 30), que opina: “[...] os terreiros de candomblé são os últimos lugares onde as regras de bom-tom reinam ainda soberanamente”.

⁷² Que, no rito Ketu, são sempre representadas por canções laudatórias que remetem aos mitos dos orixás.

4.2.2 Fase exotérica

Pronto o ritual acima que, em certos casos, pode durar, até mesmo, uma semana ou mais, passa-se à fase pública, que é aquela em que esteve o visitante hipotético apresentado neste capítulo.

Nessa, a divisão de tarefas se apresenta alterada: enquanto alguns filiados, especialmente mulheres, cuidam da cozinha, agora basicamente profana, outros, especialmente homens, zelam para que o ambiente se mostre acolhedor e aconchegante aos visitantes.

As vestimentas devem indicar o zelo dos fiéis para com o sagrado; portanto, embora o branco prevaleça nas roupas, também são utilizadas as cores dos orixás e outras que demonstram, apenas, o respeito, louvação e a dedicação do fiel à sua crença.

Iniciando a celebração, os adeptos que intermediam a presença dos orixás dispõem-se em roda, que irá girar em sentido anti-horário; esta roda, denominada *xirê*, é formada levando-se em conta a filiação sagrada do fiel e, dentro dessa, a longevidade ritual.

Como regra, a roda se inicia com os afilhados de Ogun⁷³, terminando com os de Oxalá; porém, como o formato é a roda, os “filhos” de Ogun acabam, na prática, ficando atrás dos “filhos” de Oxalá; porém, como complicador, neófitos podem não reconhecer, no *xirê*, seu lugar exato; exceto se, nele, estiverem seus “irmãos de santo”, quando permanecem junto a eles; neste ponto e entre outras diversas funções, mulheres com cargo de *ekédji* lá estarão para rearrumar a roda.

Ogans alabês, ou seja, instrumentistas, dedicam-se a produzir os cantos laudatórios, que equivalem às rezas em outras religiões. Esta função é de extrema complexidade, já que o ritmo tocado nem sempre é o mesmo para o mesmo orixá, exigindo, por vezes e por exemplo, a utilização de varetas para a percussão; o que pode ser inadmissível na reza seguinte; inclusive, para o mesmo orixá.

Tudo isso a exigir o canto em yorubá, no que todos os fiéis deverão acompanhar; em alguns casos, inclusive no gestual correto.

Incorporados os orixás, há que se cuidar para que sua permanência entre os humanos se torne a mais agradável possível. Para tanto, as *ekédjis* dedicam a máxima atenção a tudo, visto que lhes cabe, entre outras funções, rearrumar a vestimenta do orixá incorporado ao fiel, a quem devem manter o conforto, assim como, no momento correto, enxugar-lhes o suor ou “acordar” este fiel; ou, ainda, recolhê-lo para a preparação do orixá que irá participar,

⁷³ Por considerado o orixá que abre os caminhos.

dançando, do momento seguinte da mesma função.

Cabe ressaltar que maior será a festa, no sentido de mais efetiva a celebração, quanto maior o público presente. Ritualmente, crê-se que o orixá festejado sentir-se-á mais considerado e respeitado quanto maior a quantidade de pessoas que o vierem celebrar.

No momento oportuno, há que se servir a todo o público presente, que se espera extenso, refeição especialmente preparada para tanto que, embora profana, está sacralizada a partir do momento em que faz parte integrante do ritual; isto porque é ela o símbolo máximo de acolhimento e partilha, qual seja: a comensalidade; que é vista como o convite e a permissão do orixá homenageado concedida ao público para dividir, consigo, o alimento da festa; conseqüentemente, a introjeção de seu poder e proteção.

4.2.3 Segunda fase esotérica

O pós-festa exige muito dos fiéis: deve-se deixar a Casa em ordem, limpando e guardando tudo o que foi utilizado na fase anterior; isso, no dia seguinte à celebração, incluindo-se aí a lavagem de louças, de cadeiras e do salão onde a comemoração ocorreu, etc., etc.

Há, ainda, a entrega de oferendas, que exige conhecimento dos rituais pertinentes e dos locais onde cada item será colocado; o que só se torna possível quando as características do poder do orixá junto à natureza são fartamente conhecidas.

Por fim, há o ato final: a reza das folhas, o *sasaiyn*, ritual específico de Osaiyn, o orixá dos remédios, que visa pedir, a este orixá, a liberação do mágico poder dos vegetais.

Ressalte-se: a sagração das folhas se estende da iniciação ritual à consagração de contas e objetos, passando pelos processos de purificação e oferenda e chegando à finalização das obrigações que envolvem toda a comunidade, tais como as festas públicas, como acima mencionado; isso porque, sendo a fé de matriz africana essencialmente voltada à natureza, deve ser demonstrada a Osaiyn, orixá que libera o poder sagrado que aquela contém.

Descrita a essência dos rituais, talvez se deva apresentar alguns dos principais pontos que devem ser aprendidos, apreendidos e respeitados, no exercício do candomblé.

4.3 Hierarquias, cargos e um pouco da simbologia

Em linhas gerais, pode-se exemplificar partes do quadro hierárquico abrangendo o “povo de santo” - conforme se autodenominam os praticantes do candomblé – seguindo-se o critério da longevidade ritual, preferencialmente em ordem ascendente, fator de grande

influência na imposição do respeito social nas comunidades religiosas deste viés. Vamos a ele.

Quadro 4 – Hierarquia, segundo a longevidade religiosa

Denominação	Significado
Abiyán	Noviço; primeiro degrau da hierarquia.
Ìyáwó	“Filho-de-santo”; segundo degrau na hierarquia.
Ebomi	Terceiro grau. Ìyáwó que cumpriu as obrigações de sete anos.
Iyá bassê	Quarto degrau, feminino. É responsável pela cozinha do ilê.
Oju bonan	Também quarto degrau. Cuida das e dos iyáwós durante a iniciação.
Babalasè/Iyalasè	Quinto degrau. Zela pelas oferendas e objetos de culto.
Babakerè/Iyakerè	Sexto degrau. Pai ou mãe-pequena; auxilia no comando do terreiro.
Babalorixá/Iyalorixá	Pai ou mãe-no-Santo. Chefe do terreiro. Último degrau da hierarquia.

Fonte: elaboração própria do pesquisador.

Outra classificação, considerando alguns dos cargos e responsabilidades:

Quadro 5 - Cargos rituais

Cargo	Distribuição de cargos: responsabilidade / função
Ogan	Axogun, alabê, ou outra subdenominação, dependendo de sua tarefa específica.
Axogun	Ogan responsável pela oferenda de animais sacralizados.
Ekédji	Cargo feminino paralelo ao de ogan; cuida dos orixás em transe e de seus rituais.
Iyá Efun	Especialista encarregada das pinturas corporais durante o período de iniciação.
Iyá Egbé	Título que, na hierarquia do terreiro, significa “Mãe da comunidade”.

Fonte: elaboração própria do pesquisador

Há, ainda, a simbologia das cores: cada orixá carrega as suas próprias, o que se reflete na composição dos colares de seus afilhados.

Quadro 6 - As cores dos orixás

Cor	Orixá
Branco	Oxalá
Azul	Ogun
Verde	Oxossi
Amarelo	Oxum

Amarelo e verde	Logunédè
Azul claro	Iyemonjá
Vermelho e branco	Xangô e Iansã
Marron	Omolu / Obaluwayê
Multicolor	Oxumarê
Vermelho e preto	Exu

Fonte elaboração própria do pesquisador.

Não bastasse, também os colares têm sua simbologia, que se vincula, inclusive, à longevidade ritual de quem os porta, conforme se exemplifica, sucintamente, no quadro abaixo:

Quadro 7 - Colares e sua simbologia

Colar	Colares: modelos, usos, significados
Ian	Colar simples de um só fio de miçangas – o colar de abiyán e ìyáwó.
Delogum	16 fios de miçangas, com fecho único.
Brajá	Longos fios, montados por pares opostos de búzios, a tiracolo ou cruzando o peito.
Lagdibá	7, 14 ou 21 fios múltiplos, unidos por uma firma (conta cilíndrica, fecho do colar).
Mokan	Colar de palha, representando o fiel como elo de sua linhagem.

Fonte: elaboração própria do pesquisador.

Como todos os iniciados são consagrados a algum orixá mas, aqui na diáspora, é normal a interferência de, pelo menos, um segundo, é comum que símbolos referentes a ambos se encontrem concomitantemente presentes nos trajes e colares.

4.4 As africanidades e seus valores fundamentais

Neste ponto, talvez se mostre útil apresentar, até para a condução lógica do raciocínio e desta pesquisa, elementos da episteme africana transportada para a diáspora, quando consubstanciada na prática social. Isto porque, segundo Munanga (1988, p. 33) “[...] nem todas as populações negras foram totalmente alienadas” pelo estrangeiro europeu, pois “[...] uma categoria de africanos teve, ao menos no começo, uma reação de reserva diante das inovações introduzidas pelo colonizador”.

“Trata-se”, prossegue Munanga (1988, p. 33), “[...] da maioria das populações vivendo ainda nos territórios étnicos e das massas espalhadas em todas as cidades de origem

colonial”, que, “[...] felizmente, continuaram a praticar uma espécie de resistência passiva [...], no qual o patrimônio cultural, legado dos ancestrais, continuou a ser transmitido geração a geração”

Munanga (1988, p. 41) ressalta, quanto a isso, a constatação de Leo Frobenius que, em 1906, escreve sobre a tipicidade do que chama civilização africana, caracterizada pelos gestos, plástica, dança, máscaras, crenças religiosas, formas sociais, visões de mundo; ou seja: culturas e filosofias marcadamente locais, isentas de influência europeia. Em outras palavras: da negritude, vivência cultural, assunção da identidade negra.

Esta negritude, ainda segundo Munanga (1988, p. 44), foi definida, por Aimée Césaire, em três palavras conceituais: identidade, fidelidade, solidariedade, onde

- . **identidade**: consiste em assumir, integralmente e com orgulho, a condição de negro, com seu destino, história e cultura, despojando este adjetivo de toda a carga negativa que lhe foi imposta como justificativa do processo colonial;
- . **fidelidade**: ligação com o continente mãe, cuja herança demanda prioridade;
- . **solidariedade**: o sentimento que, segundo ele, une, atavicamente, todos os negros do mundo, levando-os a se apoiarem, sustentarem e auxiliarem mutuamente, com ênfase na preservação da identidade comum.

Um tanto quanto mais além, Munanga (1988) acrescenta um quarto elemento ao conceito negritude: o repúdio ao ódio. Diz ele:

Este aspecto parece-nos já atingido pelo terceiro componente da definição de negritude: a *solidariedade*. Primordialmente, os negros apoiam-se no mundo inteiro. Mas o negro não quer isolar-se do resto do mundo. A questão é contribuir para a construção de uma nova sociedade, onde todos os mortais poderão encontrar o seu lugar. (destaque no original). (MUNANGA, 1988, p. 49)

Verger (1991), embora por outro ângulo, faz eco a Munanga quando opina, conforme já abordado:

[...] uma das características da religião dos orixás é seu espírito de tolerância e ausência de todo proselitismo. Isso é compreensível e justificado pelo caráter restrito de cada um desses cultos aos membros de certas famílias. Como e por que as pessoas poderiam exigir que um estrangeiro participasse do culto, não tendo nenhuma ligação com os ancestrais em questão? (VERGER, 1991, p. 20)

Prosseguindo: como elementos materiais, posturais, culturais desta visão, parece

possível elencar, dentre outras características mas, ainda, seguindo, estendendo e interpretando Munanga (1988, p. 60-65):

- . a ideia de **força vital**, que admite que todo ser tem, em si, carga energética mística, o que lhe permite não só conviver e absorver a essência e o poder mantido, armazenado e emanado pela natureza como, também, interferir no curso das forças, místicas ou naturais;
- . a **crença nos vaticínios**;
- . a ideia de **linhagem** onde, mesmo havendo ritos de iniciação, o cordão umbilical social nunca é cortado integralmente. Isso porque o sistema de parentesco é a referência fundamental do africano, estendendo-se da reverência aos ancestrais primordiais às responsabilidades pelo bem-estar e manutenção sadia da descendência;
- . o respeito à **longevidade**, de tal forma que, para o africano, idade é cargo, longevidade é poder; é desta visão que derivam, em praticamente todas as sociedades africanas tradicionais, os Conselhos de Anciãos, espécie de parlamento, ao qual o próprio Poder Executivo está sujeito;
- . a aceitação da **morte como natural continuidade da vida**, onde o desaparecimento da matéria dá continuidade à essência, que passa, a partir de então, a interferir na distribuição e potência das forças sobrenaturais; inclusive e principalmente, na manutenção da linhagem.

Isso posto, resta saber como estes conceitos se materializam na religião de matriz africana transposta para o Brasil, que é o recorte utilizado nesta pesquisa, para validá-la como aderente ao conceito de circulação de saberes, consubstanciado na educação.

Isso, especialmente quanto ao Ilê Alaketu Asè Omô Logunédè, objeto deste estudo, já que o foco deste recorte busca encontrar, no candomblé Ketu, elementos de preservação cultural que se coadunem com aqueles apontados pela negritude, conforme mencionados por Munanga (1988), quando transmitidos por via educacional.

Como foco maior ainda, volta-se a pesquisa a entender quais os fundamentos em que esta educação se baseia, e em que medida atinge seus objetivos de transmissão de saberes de forma eficaz porque, conforme visto, a negritude nada mais buscou que a preservação dos valores culturais africanos. Em outras palavras, as africanidades.

Portanto, detectar tais fundamentos no candomblé, pode significar o encontro, em ambiente não escolar, da preservação cultural que, necessariamente, decorre da educação enquanto processo de transmissão e circulação de conhecimentos e saberes. Isso porque,

segundo aponta Munanga (1988, p. 23), “É através da educação que a herança social de um povo é legada às gerações futuras e inscrita na história”.

Decorre daí a necessidade de se buscar a existência da função educativa na Casa de Candomblé pesquisada, com o que se poderá, possivelmente, considerá-la como *locus* de resistência, de onde a religião de matriz africana ali praticada, poderá ser vista como antídoto ao epistemicídio⁷⁴ imposto aos negros por mais de meio milênio, visto que este, ainda hoje socialmente estruturante, encontra gênese nos tempos anteriores àqueles coloniais.

Se encontrados tais elementos, há que se comprovar que o candomblé ensina, que tem forma própria de produzir, ensinar, transmitir e preservar conteúdos; isso, embora sob processo sujeito a fatores internos e externos de dinamismo e alteração, o que, talvez, mereça a dedicação a que esta pesquisa se propõe; especialmente no contexto acadêmico em que pretende ser apresentada.

É a esta tarefa que se dedica o capítulo seguinte.

⁷⁴ Aqui utilizado no sentido que lhe dá Sueli Carneiro (2005), significando, em análise estrita e literal, a morte ([...]cídio), de um conhecimento (episteme), provocado por outro; no caso presente e no sentido aqui analisado, a morte dos conhecimentos africanos, provocada por sua subalternização contumaz; inclusive, através da escola.

5 A PESQUISA NO ILÊ ALAKETU ASÈ OMÔ LOGUNÉDÈ

Para a apresentação da pesquisa, faz-se necessário descrever, preliminarmente, como ela foi ela projetada e desenvolvida, na busca de captar os dados necessários à análise; inicialmente, pareceu imprescindível recortar os possíveis depoentes em função das exigências e restrições decorrentes da hierarquia religiosa a que estão sujeitam, o que se justifica porque nem todos os saberes estão disponíveis a todos os fiéis: há conhecimentos reservados a determinados cargos que, aqui alocados às categorias “específico e especial”, extrapolam o escopo deste estudo.

Deste procedimento restaram três grupos, conforme se expõe:

Quadro 8 – Depoentes possíveis, segundo os saberes religiosos

Grupo	Característica do conhecimento
Geral	Necessário a todos os participantes do culto.
Específico	Exigível, apenas, de ocupantes de determinados cargos.
Especial	Reservado aos sacerdotes e seus similares.

Fonte: elaboração própria do pesquisador

Exemplificando alguns cargos “específicos”: cabe, preferencialmente, às *ekédjis*, cuidar da cozinha, dos quartos sagrados, da Casa de Culto em geral e, especialmente, dos fiéis incorporados, nas celebrações; no mesmo andar, é aos *ogans* que cabe, também preferencialmente, cuidar do funcionamento da Casa, incluindo-se aí a segurança da mesma, o conforto das visitas, a coleta dos materiais necessários aos rituais, etc., além de enfeitar o local de culto em acordo aos orixás festejados; também é deles, conforme o subcargo ocupado, a responsabilidade, por exemplo, da condução das rezas, que são sempre cantadas e acompanhadas dos “toques”⁷⁵ sagrados.

Para além, o nível aqui denominado “especial” é reservado aos altos cargos, o que, até por tradição, não deve ser exposto ao público; nem àqueles que não atingiram, ainda, a longevidade exigida para tanto. Isto porque são saberes esotéricos, sujeitos a restrições voltadas à preservação religiosa e à proteção contra má interpretações e profanações, conforme

⁷⁵ O acompanhamento musical, sempre conduzido pelo ritmo de tambores e de outros instrumentos auxiliares, todos de percussão.

visto, por exemplo, na fala de Pai Kabila⁷⁶.

Portanto, a pesquisa limitou-se a estudar como ocorre o fluxo de saberes no grupo “geral”, porque são, necessariamente, conteúdos do processo ensino-aprendizado que atingem todos os fiéis; o que facilita sua captação.

5.1 Coleta e validação dos dados

Como a observação sobre o comportamento do visitante leigo informou esta pesquisa, necessário é destacar que, ao primeiro olhar daquele, ressalta a dinâmica das atividades acontecendo com todos os participantes envolvidos de forma aparentemente espontânea, sem que ninguém se apresente como condutor das mesmas.

Isto é: se, no terreiro, alguém está carregando um, digamos, vaso, em outro local do mesmo terreiro e no mesmo momento, outra pessoa pode estar colhendo, por exemplo, folhas de bananeira, mamona ou aroeira, enquanto outro alguém se encontra limpando um quarto; ou enchendo algum recipiente com água.

As atividades, portanto, parecem desconexas; porém, estão todas concatenadas e devidamente ordenadas, buscando a eficiente preparação do ritual; sempre, sob a discreta, mas atenta, supervisão dos mais antigos. Que, também, se encontram em plena ação.

Isso não se desvela à primeira vista: é necessária atenção para notar que, por vezes um, por vezes outro dos mais antigos, determina a alguém alguma tarefa; e que este alguém pode ser o mesmo que recebeu outra orientação, totalmente desvinculada da atual, há poucos momentos atrás; talvez, de outro instrutor. Porém, nem um nem outro desses, em nenhum momento, apenas instrui, porque também se ocupa com tarefas diversas, chamando alguém, vez ou outra, para ajudá-lo nisso.

Outro importante componente deste modelo, é a profusão de informações produzidas concomitantemente, em ambiente sempre dinâmico, festivo e descontraído: ao mesmo tempo em que alguém está, por exemplo, desfiando folhas, outro alguém enfeita as árvores; ou o tronco central; tudo isso, em meio a conversas amplas, risos, cantos, descontração.

Assim também quando a celebração já está em andamento: há quem entre em transe, há quem não; há quem conduza alguém em transe para algum local reservado, há quem não; há roupas bastante coloridas para alguns incorporados, para outros, não; há, entre aqueles, os que portam objetos que simulam espadas de cobre ou de outro metal, contrapostos a quem

⁷⁶ Ver ítem 3.4.2, desta pesquisa.

traz, apenas, um simulacro de chicote; ou um espelho; ou algum outro objeto que, ao leigo, não sugere coisa alguma.

Mulheres enxugam o rosto de pessoas em transe, enquanto outras reamarram panos, coloridos ou não, no entorno do tronco de quem, logo a seguir e de olhos fechados, permanece inerte; ou dança; freneticamente; ou não.

Há danças lentas, contidas, passos marcados; outras, parecem acirradas batalhas; pode surgir quem, completamente vestido de branco, caminhe bastante curvado, com passos muito lentos e, mesmo que notadamente jovem, precise ser amparado e sentado em algum banco; que outro alguém, submissa e pressurosamente, lhe traz.

É neste ambiente em que danças, palmas, cantos e rituais estão presentes o tempo todo e se entrelaçam, que o lúdico preenche todos os espaços e flutua no ar: posturas e sons, por vezes ininteligíveis ou parecendo desconexos, ganham vida; tudo atordoa, talvez, o desavisado visitante que tenta, quase sempre inutilmente, compreender todo aquele movimento.

Mas, o ritual prossegue: incorporados, há orixás disponíveis para abraçar quem assim o queira, fiel ou leigo, visitante ou não. O gesto de acolhimento, o abraço apertado, o beijo nas mãos, o gestual inusitado, pode deixar o novato perplexo. Mas o faz acolhido, tornando inevitáveis as questões: “que orixá é aquele? O que significa isto?”

Neste ponto, talvez caiba pedir ao muçulmano Bâ (1997), que repise a explicação:

Na África, o lado visível e aparente das coisas corresponde sempre a um aspecto invisível e escondido, que é como a sua fonte e o seu princípio. Assim como o dia nasce da noite, todas as coisas comportam um aspecto diurno e um noturno, uma face aparente e uma escondida. (BÂ, 1997, p. 25)

Diante deste quadro, é compreensível que, por decorrência, perguntas provindas do leigo alimentem o repertório de questões, cuja apreensão do modo de obtenção da resposta este analista pretende fundamentar; o que traz alguma direção a este estudo.

Como nem sempre é fácil responder a todas as dúvidas, mas não custa nada perguntar a quem é mais antigo no culto, o processo de aprender ganha dinamismo: quem sabe mais ensina a quem sabe menos que, a partir de então, se encontra apto a responder ao leigo, conforme lhe foi solicitado.

Mas, prosseguindo, é normalmente ainda perplexo que o hipotético visitante recebe seu copo, seu refrigerante, seu prato, sua refeição, que não sabe se profana ou sacralizada, se contendo o resultado de oferendas sagradas, ou não. Isso, muitas das vezes,

depois de já ter recebido, de alguma forma, algum alimento claramente ritual. Mesmo sem saber como se comportar com aquilo na mão.

Essas algumas das dúvidas surgidas da observação participante; é na procura dos pilares que sustentam as pertinentes respostas que foram planejados os procedimentos descritos neste capítulo, na busca de encontrar, por eles, os fundamentos culturais africanos de que falam Munanga (1984 e 1988) e Bâ (1997 e 2003), nos textos já abordados.

5.1.1 A coleta dos dados

No conjunto dos processos de transmissão de saberes identificados pelos depoimentos que compõem o Apêndice C, encontra destaque o ensino por observação, que pode ser detectado na fala da aqui denominada *Agbá 1* que, com 34 anos de consagração⁷⁷, assim informa: “ninguém me ensinou com livrinho, com papelzinho, com caderninho. Foi no dia a dia que eu aprendi. Foi em função⁷⁸ de semana inteira, e final de semana, não importa como. Mas foi aí que eu aprendi candomblé”.

O mesmo componente foi detectado em outro depoimento, produzido pela ora denominada *Ìyáwó 1*:

Muitos dos ensinamentos acontecem por meio da observação e situações em que a curiosidade fala mais alto; muito do que ocorre é movimento constante, tudo por meio da prática, onde somente ela me orienta para que posteriormente a teoria faça sentido.

De forma totalmente aderente, depõe a *Ebomi 3*:

Na verdade, a gente só aprende na prática: candomblé a gente só aprende na prática; é diferente de você sentar na sala de aula, estudar... até dá p'ra você fazer algum estudo, mas a gente aprende na prática, no dia a dia, vindo aqui, louvando orixá, limpando a Casa... tudo o que a gente faz dentro da Casa de Candomblé, é um aprendizado.

Não é em outro sentido que opina a *Ebomi 4*: “o candomblé é prática, n'ê? Se você não estiver no dia-a-dia, você não vai aprender, entendeu?”

Também merece destaque, nestes depoimentos, a importância dada ao aprendizado constante. É da fala da *Agbá 2*, a seguinte declaração: “Aí a gente começou a vir

⁷⁷ Todas as datas e tempos aqui apresentados, estão informados em relação à data de sua captação: entre 2015 e 2017.

⁷⁸ No sentido de ação efetiva, de atuação na lide religiosa.

p'rá cá, e aí que eu fui começar a fazer as coisas mesmo, a aprender; na verdade, [aprendendo] ainda estou, [porque] sempre se aprende, e [não se aprende] tudo; e aí eu estou na Casa há vinte anos”.

Na mesma linha se posiciona Baba Nino de Logunédè: “Assim começou meu contato com o Céu via méríndílogún: um estudo continuado, para a vida toda; lá se vão 35 anos de estudo”.

Não opina de outra forma a *Ebomi 3*:

[...], aqui na Casa a gente sempre aprende com alguma pessoa que vem de outra Casa, ou com algum mais velho que vem... porque a gente sempre está aprendendo, n'é, porque a gente aprende com o mundo todo, tanto com os mais velhos quanto com os mais novos.

Prosseguindo, a *Agbá 2* aponta para outro importante elemento deste modelo de ensino; mas que, à primeira vista, não parece tão importante assim: o medo de fazer sem saber, do qual, talvez, decorra a dificuldade que esta pesquisa encontrou para captar depoimentos de neófitos na Casa estudada.

“Porque neste íterim”, diz ela, “eu conheci o Tata Pérsio de Xangô; aí, ele ficou somente amigo da gente; mas, mesmo assim, ele passou muita coisa para mim, e me preparou para [um cargo importante na] Casa dele”. Então, ressalta o foco deste item: “Na época, eu não entendia qual a importância disso, nem o porquê. Eu não aceitei. Na verdade, eu não sabia o que era isso”.

Desta insegurança, outro elemento pode ser constatado em outra fala da *Ìyáwó 1*: “Já faz um ano e seis meses que confirmei santo no candomblé; entretanto, me sinto como se tivesse ingressado há bem menos tempo, pois percebo que muito pouco foi o meu aprendizado durante este tempo”.

Isso, talvez porque, até aquele momento, ela ainda não se havia dado conta do que informa a *Ebomi 3*: “Porque, na verdade, o Candomblé a gente aprende tudo em etapas: um ano, você aprende uma coisa, depois dois anos, e assim você vai até...”

Mais adiante e no mesmo depoimento, a mesma *ìyáwó* revela: “Bem, na verdade, eu ainda me sinto insegura em errar, me atrapalhar [...] no momento em que tenho alguma responsabilidade na Casa, visto que nem sempre o meu erro pode ser bem visto pelos orixás”, o que aponta que, do ponto de vista do fiel, todas as ações são, ao final, devotadas ao sagrado; embora através da comunidade.

A insegurança e os modos de superá-la, também aparecem em outros momentos da mesma fala; entre eles, o seguinte:

Algumas vezes meus incômodos e questionamentos me estressam tanto que vou e tenho de fazer sozinha e sem entender o porquê tal coisa deve ser feita: neste caso, depois que procurei fazer a minha parte, percebo algumas atitudes que denunciam que alguém reprovou ou está falando mal da minha atitude; e, sinceramente, isso me irrita muito.

O final desta declaração apresenta outro importantíssimo elemento do aprendizado no candomblé: o controle social intenso, do qual é possível extrair o aspecto negativo:

Às vezes, em conversas com os mais velhos, pareço perdida nos assuntos da roça: não sei o que fazer, o que é, o porquê e quando se deve fazer o quê; então eu, na minha ânsia de aprender, pergunto tudo o que acredito ser pertinente e, muitas vezes, saio mais frustrada do que antes: recebo respostas irônicas, olhares e caretas que somente declaram o desinteresse em minha curiosidade; e, ainda, respostas do tipo: “porque é assim que se faz!”; “uma hora dessas você vê”; “como ainda não sabe?” Assim por diante.

Talvez todo este incômodo que, como se verá adiante, compõe o conjunto de instrumentos deste ensino, pudesse ter sido evitado, caso a depoente conhecesse o que recomenda a *Agbá 5*:

[...] quem tá iniciando, não pode ter vergonha de perguntar o que é certo, o que é errado. Se não, não vai aprender. Só que aquele que está aprendendo, já tem que procurar qual é a pessoa de confiança, que ele tem certeza que vai responder a verdade.

Conselho bem absorvido pela *Ebomi 2*, que declara:

então, eu era curiosa, queria saber tudo antes na hora; e eles me diziam “isso é como feijoada, você não pode querer comer antes da hora”, “você é muito apressada querendo aprender...”

Mas, contra isto, a mesma *ebomi* informa que seguiu o conselho daquela *agbá*:

eu gostava de perguntar as coisas para *ekédji* América, porque ela respondia tudo o que eu perguntava p’ra ela, então ela era uma das pessoas que eu mais perguntava: era ela e a Mãe Cidinha.

Porém, ainda quanto à dificuldade na obtenção de respostas, a ora enfocada *Ìyáwó 1* reconhece: “até mesmo porque nem todo mundo está disposto ou é autorizado a orientar”, no que a *Agbá 3* complementa: “[...] é o que temos que verificar, acho que tinha que ser uma coisa verificada: quem faz? Quem orienta? Qual o comportamento deste orientador? Tem conhecimento suficiente para ensinar e garantir o acerto do ensinamento?”

Ao que a *Agbá* ora enfocada, contrapõe:

Tem que ter a humildade de dizer “não sei”, [...]: tenho cargo, tenho posto? Não tenho. Mas tenho a responsabilidade do mesmo jeito: se houver uma coisa que não está indo bem, eu tenho que falar.

Mas, como nem sempre é isto o que acontece, a mesma *iyáwó*, procurando soluções, exemplifica o modo como a insegurança que daí decorre, leva à curiosidade:

Assim como em todos os locais, tenho minhas frustrações e decepções; algumas que vejo até como positivas, pois me motivam a buscar, em outros locais, a resposta que necessito saber. [Porém], outras bem negativas, que me fazem pensar se estou mesmo no lugar certo para aprender e desempenhar a função de *ekédji*, que sinto ser de grande responsabilidade e não pode ser realizada de qualquer jeito.

Eis, na primeira parte desta fala, a curiosidade como potencializadora do aprendizado, o que encontra perfeito eco na posição apresentada pela *Ebomi 2*:

Aí, eu lembro que tudo o que eu perguntava, tinha quem dizia: “mas você não precisa saber isso”. Aí, eu fui aprender a fazer (seguem receitas diversas). Eu perguntava: “Ah, mas p’ra que fazer isso?” “P’ra que você quer saber?” Não te davam assim o ensinamento de cara. “Para que você quer saber?” “Porque eu quero saber...!”; “Você é curiosa, hein, menina!”

Ao que a *Ìyáwó 1* aponta, entre os modos alternativos de aprender, o socorro das redes sociais:

Comecei a buscar respostas via Internet, WhatsApp e outras Casas de Asè, apesar das críticas que escuto [a estes meios de informação]; [mas], ao menos neles, alguém está disposto a me explicar, mesmo que erroneamente. [...] Nos grupos específicos de meu orixá, [em que] as pessoas formam os debates via WhatsApp, sempre tem um ou outro Pai-de-santo para nos orientar; entretanto, sempre que fico “com a pulga atrás da orelha”, levo o meu questionamento ao meu Pai-de-santo para saber, dele, se tal assunto ou resposta corresponde à nossa Casa e a nossos segmentos.

Porém, malgrado as restrições ao aprendizado alternativo, ele é reconhecido como inevitável. Eis como se posiciona, sobre o tema, a *Agbá 3*: “Eu acho que é, mesmo, a modernidade: [...]. É difícil administrar a modernidade; hoje em dia, como é que você vai impedir alguém de pegar o telefone e olhar o WhatsApp? É muito complicado isto tudo”.

Prosseguindo, ela opina, ao abordar o problema da hierarquia frente às redes

sociais: “hoje em dia, o grande problema de qualquer Casa de Candomblé é quando você tem que colocar esta hierarquia no mundo moderno, com WhatsApp: o pessoal, ao invés de aprender reza, está colocando no WhatsApp! É muito complicado”.

Mas, quanto a este posicionamento, a *Ìyáwó 1* opina, enquanto se justifica:

Eu sei e tenho a total certeza que eu posso aprender e ajudar muito mais na Casa, do que o que eu faço hoje em dia; pena que estou sendo privada disto e contra a minha própria vontade. Porém, não costumo desistir fácil; por isto busco, em outras situações, aprender mais, certa ou errada, com ensinamentos certos ou distorcidos; neste momento, sinceramente, isto não me importa: o que de fato me interessa, é aprender.

Parece caber perfeitamente nesta posição, o que aconselha a *Ebomi 2*:

se a gente for escutar um “não”, você nunca faz nada; e eu “Ah tá bom”; dentro do possível, eu sempre fazia... Porque é assim: os mais velhos até ensinam o que é necessário, mas o resto é com você: [...] te dão a matéria mas o resto, é com você; se você vai aprofundar ou não, o problema é seu: vai do interesse da pessoa [...]

Outro ponto de destaque aparece na mesma fala da *Ìyáwó* ora enfocada: o modo fazer para aprender, que admite o erro como poderoso instrumento educacional.

Embora menos, porém ainda perdida, visto que passei a vida aprendendo teoria e jamais a prática, este aprendizado direto pela prática sem conhecimento prévio, fica muito difícil. [Como exemplo], aprendi que a ordem dos *ibás*⁷⁹ [...] deve ser organizada em acordo ao tempo de santo dos filhos da Casa, e a altura também; os mais velhos ficam mais alto e os mais novos ficam mais baixos ou no chão, sobre o pano que enfeita o local; os mais altos de todos, são os *ibás* e gamelas da Casa.

Note-se que, ao se atentar para a ordem dos objetos, fica patente o respeito pelos mais velhos, mesmo que apenas de forma simbólica e ritual; o que remete, indubitavelmente, à devoção e respeito pela ancestralidade, que faz ressaltar a veemência com que a *Agbá 3* opina: “Como é que eu posso bagunçar uma coisa que foi, que vem há quinze gerações?”

Porém, a *Ìyáwó 1* não achou fácil aprender certos ensinamentos, o que só aconteceu diante de erros, graves, imediatamente corrigidos por alguém de maior longevidade ritual. Eis um dos fatos, acontecido quando a depoente, pela primeira vez, foi ajudar na arrumação e limpeza de um quarto de santo:

⁷⁹ Nome dado, em yorubá, às travessas rituais.

Como as gamelas são cheias de ferramentas, pedras, moedas e presentes, eu joguei tudo no chão para facilitar a limpeza. Neste momento, ouvi uma recomendação, em tom muito aflito: “NÃÃÃÃOOO – NÃO FAÇA ISSO – TIRE TUDO DO CHÃO E COLOQUE EM UM PRATO! RÁPIDO!!!” De imediato não entendi porque tanto desespero mas, depois que retirei tudo do chão, a *ebômi* [que eu ajudava], visivelmente aliviada, me disse para nunca mais fazer isto, que é desrespeito ao orixá.

Em outro momento, outro erro, outro aprendizado, passado por outra ensinante.

Eis o fato:

Enfim, fomos almoçar; quando eu e a Ariely pegamos nossos pratos, procuramos um lugar para sentar, e eu disse para irmos nas cadeiras do barracão, pois todo o espaço do barracão já estava cheio de gente acomodada; logo, mãe Célia se aproximou e se sentou com a gente. Começamos as três a conversar, e logo apareceu a mãe Cidinha, dando uma espécie de “aviso”: disse que a Ariely, por ser mais nova e *ìyáwó*, jamais poderia se sentar na mesma altura que eu e a mãe Célia, e que ela deveria se sentar no baixo; imediatamente pedimos desculpas, e a Ariely foi para o chão. Eu não sabia disso e nem pensei nesta possibilidade; a mãe Célia nos disse que havia esquecido, pois nossa conversa estava interessante e ela não se lembrou; senão, teria nos avisado.

Destes eventos pode-se deduzir outro, de suma importância para o aprendizado nesta complicada trama de saberes rituais que é o candomblé: a onipresente supervisão dos mais antigos que, mesmo quando falha sob o olhar de um, como aponta o final do relato acima, recebe a correção de outro.

Dando luz ao que acima se aponta, eis o que informa a *Ebomi 3*, sobre o tema:

Na verdade, tem bastante *egbons* da Casa, tem o Pai de Santo, tem o *babalasè*, a *iyalasè*, e os cargos da Casa servem p´ra isso, n´é? P´r´as pessoas que já tem sete anos ensinar aos que estão vindo, que é uma ajuda mútua, e é um ensinamento mútuo, n´é? Cada um ensina um pouquinho, aí a gente pega tudo aquilo e absorve num conteúdo só.

Portanto, parece admissível reconhecer-se que a supervisão é constante, difusa e onipresente, e que, neste modelo, o ensino se vale de qualquer ocasião, conforme relata a mesma *Ìyáwó 1* sobre quando permitiu que sua memória a traísse:

Fui ajudar a arrumar o quarto de santo; porém, não me lembrava das coisas necessárias para isto, visto que já havia passado muito tempo e eu só montei uma vez. Então, novamente fui relembrada dos itens, [que são diversos]. Também aprendi, [por ter falado errado] que, na língua yorubá, não existe plural.

Além da ênfase na supervisão e transmissão do conhecimento efetivado pelo ritualmente mais antigo e pela repetição, esta fala também remete à admissão de que o aprendizado é constante e pode ser recorrente, conforme já acima abordado.

Quanto a isto, parece encaixar-se, perfeitamente, o que opina a *Ebomi 2*:

Porque é assim: o que acontece com o Candomblé? Como você aprende pela oralidade sem escrever, você precisa praticar muito, porque se não, você sofre: você tem que estar toda hora praticando; então, você lembra! Se você está cantando toda hora, você aprende o canto!

Além disso, note-se que o arrumar um quarto de santo, embutiou o saber da inexistência de plural no yorubá, o que demonstra que o tema do ensino pode ser diverso e, até mesmo, desconexo, visto que qualquer momento e ocasião pode ser aproveitado para transmitir novos aprendizados. Isso, em perfeita consonância com o que ensina Bâ (1997, p. 25):

O conhecimento africano é um conhecimento *global*, um conhecimento vivo. É por isso que os anciãos, os últimos depositários desse conhecimento, podem ser comparados a vastas bibliotecas, das quais as múltiplas prateleiras estão ligadas entre si por relações invisíveis que constituem precisamente esta “ciência do invisível”, autenticada pelas correntes de transmissão iniciática. (itálicos no original).

É ao se complementar esta fala com outra do mesmo autor no mesmo texto (p. 24), que a amplitude e a diversidade dos conhecimentos africanos, bem como a complexidade de sua transmissão afloram, com toda a sua pujança:

O conhecimento africano é imenso, variado. Concerce a todos os aspectos da vida. O “sábio” não é jamais um “especialista”. É um generalista. O mesmo ancião, por exemplo, terá conhecimentos tanto em farmacopéia (*sic*), em “ciências das terras” – propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de terra – e em “ciências das águas”, como em astronomia, em cosmogonia, em psicologia, etc. Podemos falar, portanto de uma “ciência da vida”: a vida sendo concebida como uma unidade onde tudo está interligado, interdependente e interagindo.

É o que se nota no candomblé sobre os saberes dos mais antigos, o que também adere ao método de ensino típico africano, sobre o qual Bâ (1997, p. 25) vai mais além, quando explica:

Se, por exemplo, uma serpente surgir inesperadamente de uma moita, será a ocasião, para o velho mestre, de proferir uma lição sobre a serpente. Conforme seu auditório seja constituído de crianças ou de adultos, ele orientará diferentemente seu discurso. Ele poderá falar das lendas da serpente, ou dos

remédios que podem curar sua mordida. Se ele estiver cercado de crianças, se estenderá de bom grado sobre os perigos da serpente, para que aprendam a proteger-se.

Diante disso vê-se, talvez, o quase perfeito espelhamento entre o fato acima narrado pela *Iyawò 1* quando, além de aprender, pela repetição, como arrumar um quarto, encontrou-se ocasião para “escorregar” o ensino para a inexistência do plural no yorubá, à vista de erro cometido; o que pede destaque para um dos pilares do ensino no candomblé: a educação perenizada, tão enfatizada pela *Agbá 3*: “A educação é todo dia: como você vai se comportar, como você não vai envergonhar seu nome, como você não vai envergonhar o nome de seu pai-de-santo, da sua mãe-de-santo? Como você não vai envergonhar o seu *asè*?”

Parece evidente que tal zelo com os saberes rituais, requer a autovigilância, o autocontrole e a dedicação constante, crítica e perenizada ao aprendizado, para que as posturas e os saberes não se esgarcem; ou não se distorçam, ao sabor de forças externas dispostas ao longo do tempo, o que torna pertinente o que Baba Nino de Logunédè opina, sobre o tema:

Quando você se inicia, percebe a complexidade que é apreender a religião onde a cultura e tradições são passadas de modo irregular, sem solução (aparente) de continuidade, alicerçada numa hierarquia rígida e extremamente autoritária, na qual tudo “não pode”, ou “não é a hora”, ou “você é muito novo, está querendo saber demais”; onde nada vem “por escrito”, é tudo gravado na memória, visual e auditiva... chega a ser frustrante, até mesmo assustador. Mas tudo isso me instigava.

Talvez decorra, das entrelinhas deste depoimento, dois importantes pontos deste sistema de transmissão de informações: a possível negativa de esclarecimentos à vista da insuficiente maturidade do aprendiz, e a necessária submissão aos conhecedores mais antigos do ritual. Mas, há que ter cuidado, conforme opina a *Agbá 5*:

É a humildade dupla; [...] Porque, se ele perguntar p’r’o irmão mais velho que não sabe tanto quanto aquele sabe, e que não tenha a humildade de falar “eu não sei”, vai explicar errado, e aquela pessoa vai aprendendo só errado.

Quanto a isto, parece esclarecedor, e de forma ampla, o que depõe a *Ebomi 2*:

[..] porque o *iyáwó* é olhado como uma criança; então, se os mais velhos estavam conversando sobre o *odu*, não tinha porque eu saber aquilo até aquele momento. [...] Hoje, eu faço como a minha mãe Andreia fazia [quanto à parcimônia dos esclarecimentos], porque é lógico: você tem que estar preparada para saber; mas, isso é próprio da religião; e é sau-dá-vel!

Juntando-se, a isso, a adaptação do ensino às características e longevidade do aprendiz de que fala Bâ (1997, p. 25), tudo parece remeter ao respeito à hierarquia, a face contraposta ao respeito aos limites dos saberes do neófito, conforme enfatizou Mãe Estela de Oxóssi, no início de seu discurso de posse na Academia de Letras da Bahia: “Gostaria muito de iniciar meu discurso [...] dirigindo-me a todos, indistintamente, chamando-os de amigos. [Mas] fui educada em uma religião que tem, na hierarquia, sua base de resistência”.

É no mesmo texto que Mãe Estela reforça este respeito, quando remete a seus inícios religiosos:

Curiosamente, alguns mais velhos insistiam em me repassar os conhecimentos que possuíam sobre os fundamentos do candomblé. Em uma época em que nossa tradição era transmitida apenas oralmente, Bida de Iyemonjá, por exemplo, contrariava o costume e de maneira obstinada mandava que eu anotasse nossas conversas. [Como eu era] muito tímida e respeitosa, não era fácil fazer o que ela mandava.

Prosseguindo a análise por outro ângulo, é possível encontrar outro item recorrente, que atravessa diversos depoimentos: os efeitos da modernidade sobre a permanência da tradição e dos rituais. Eis o posicionamento da *Agbá 2* sobre o tema:

Só que é assim: a sociedade mudou. Então, algumas coisas mudaram. Acredito, até, que o orixá, o universo, entendam isto, porque quando a evolução chega, os conceitos mudam. A gente não pode ficar num ritual tão primitivo, porque não se dá o direito de ser primitivo, hoje. Se você for fazer o ritual como seria, você não vai ter trabalhado.

Na mesma linha, a *Agbá 3*:

As coisas estão evoluindo e a Casa de Candomblé também, porque se a pessoa tem um mundo lá fora, tem uma vida lá fora... ainda mais que a gente [...] está lidando com pessoas em que cada uma mora num lugar. Antigamente era quilombo, ou seja: não se perdia as coisas porque todo mundo morava em volta da Casa de Candomblé.

Mais além, ainda a mesma *Agbá*:

É difícil manter uma tradição com as pessoas tão longe da Casa de Candomblé. [...] há perda de continuidade: a gente vem p'ra (*sic*) cá de três em três meses, louvar orixá. A gente passa uma semana de função. Se, hoje em dia, é uma semana de função, antigamente era o tempo inteiro. Hoje em dia foi resumido: pelos afazeres da vida pessoal de cada um, ficou resumido a três, quatro dias! O que era uma coisa diária, todo mundo vestido de branco e pano na cabeça, fazendo as coisas p'ro (*sic*) orixá, fazendo as coisas para a Casa de

Candomblé... como é que você vai encaixar isto? Hoje em dia, com a modernidade, todo mundo tem que trabalhar p'ra se sustentar!

Ela prossegue:

E acho que a nossa religião está muito exposta, de verdade, com este modernismo que infiltramos nas Casas; mas, não imagino uma maneira de fazer com que isto pare. [...] Porque não tem como parar a evolução; não existe, não existe um mecanismo que faça com que involua.

Mas, a contraponto, eis o que opina a *Ìyáwó 1*:

Embora eu compreenda e aceite sim as mudanças e as situações cotidianas de cada pessoa fora da religião, acredito que certas etapas não deveriam ser alteradas [...]; os valores hierárquicos e o renascimento para a fé devem ser tratados com o maior respeito e mantidos em acordo ao que era feito antigamente, pois até pela tremenda rigorosidade do passado, as pessoas aprendiam e sabiam seus lugares, papéis e o que sua função estava encarregada de fazer. Me preocupo com as coisas que, aos poucos, estão ficando esquecidas ou levadas no caixão pelos que já cumpriram suas missões aqui na Terra.

Parece possível, até mesmo, ouvir-se, na voz desta depoente, ecos do que ensina Bâ (1997, p. 25): “Em nossos dias, devido à ruptura na transmissão tradicional, quando um desses sábios anciãos desaparece, são todos os seus conhecimentos que são devorados com ele pela noite”; ele complementa, à p. 23: “[..] quando um de seus mestres – o ancião herdeiro da sabedoria transmitida oralmente – morre, é uma biblioteca inteira que se incendeia”.

Retornando ao tema perigos da modernidade, Mãe Estela reconhece a equivalência entre a oralidade e a escrita; e a importância desta no zelo com a tradição:

A sabedoria ancestral do povo africano, que a mim foi transmitida pelos meus “mais velhos” de maneira oral, não pode ser perdida, precisa ser registrada. Não me canso de repetir: o que não se registra, o tempo leva. É por isso e para isso que escrevo.

Talvez aqui se encontre o ponto certo para reinvocar Bâ quanto às alterações, não apenas do sistema de registro de conhecimentos, mas, sim e principalmente, sobre as posturas sociais que a escrita impõe sobre as sociedades ágrafas. Diz ele (1997, p. 25):

Nas civilizações orais, a palavra compromete o homem, a palavra é o homem. Daí o respeito profundo pelas narrativas tradicionais legadas pelo passado, nas quais é permitido o ornamento na forma ou na apresentação poética, mas onde a trama permanece imutável através dos séculos, veiculada por uma memória prodigiosa que é a característica própria dos povos de tradição oral. Na

civilização moderna, o papel substituiu a palavra. É ele que compromete o homem. (destaques no original).

Então, pergunta, certamente com algum laivo de mágoa e uma ponta de sarcasmo: “Mas é possível afirmar, com toda certeza e nessas condições, que a fonte escrita é mais digna de confiança que a fonte oral, constantemente controlada pelo meio tradicional?”

Embora a pergunta final formulada por Bâ não se curve a qualquer fácil, banal ou apressada resposta, Mãe Estela justifica sua inatacável postura de escritora: novamente recorre à devoção à ancestralidade, com o que expõe a formação de um conjunto ininterrupto de responsabilidades com a tradição; o que nem sempre é perceptível ao primeiro olhar:

Em 1910, Mãe Aninha fundou, em Salvador, na Bahia, o terreiro de candomblé Ilê Asê Opô Afonjá, hoje mundialmente conhecido e respeitado. [...]. Se a cabeça de Mãe Aninha foi consagrada, sua língua ganhou *asê*, ganhou força. Sua fala é uma sentença que seus filhos espirituais procuram obedecer e cumprir, como manda a sabedoria ancestral. Foi isso que também fiz, tanto que hoje me encontro aqui, na ilustre Academia de Letras da Bahia, para ser empossada na cadeira 33. (destaque no original).

É reforçando este respeito a Mãe Aninha e a todas as suas sucessoras, que Mãe Estela expõe o compromisso com a continuidade da ação dos antepassados que, novamente remete, materializando, ao princípio do respeito à ancestralidade:

A vanguardista senhora⁸⁰ desejava que seus descendentes se comprometessem com as causas sociais e espirituais. Desejo de Mãe Aninha, que se tornou de todas as *iyalorixás* que a sucederam. Esse também é meu desejo: comprometer-me com tudo que assumo, seja no âmbito social, seja no âmbito espiritual.

Ancestral um tanto quanto mais próximo, aponta a *Ebomi 3*, quando lhe perguntei se poderia considerar sua avó como tal: “Pode; uma ancestral viva! Porque, p’ra mim, ela é um exemplo.... de tudo que, tanto ela quanto as que não fazem mais parte de nosso meio: é sobrevivência, n’ê!”

Neste ponto, talvez caiba reforçar que nem tudo o que sustenta o candomblé pode ser ensinado, e que todo ensino obedece à evolução do aprendiz, não só nos cargos mas, principalmente, na longevidade religiosa. É o caso da importância do segredo ritual, claramente explicitada na fala da *Agbá 2*, que assim se pronuncia sobre o tema:

Olha, algumas coisas, dentro do nosso ritual, a gente até comenta; outras

⁸⁰ Referindo-se a Mãe Aninha do Ilê Asê Opô Afonjá.

coisas, porque é assim, eu acho que cria uma polêmica que não é, assim, muito agradável. Então, eu prefiro não falar publicamente [...], porque tem mito, a religião traz muito mito, e eu acredito.

É no mesmo sentido que se coloca Mãe Estela, em sua mencionada posse:

Como iniciada que sou, tenho tendência a resguardar os mistérios, evitando retirar todos os véus que os encobrem [...]. A ousadia [de escrever sobre eles] veio da necessidade, mas a coragem veio da permissão dos orixá. Diante da modernidade, essa ficou sendo minha única alternativa para evitar deturpações na essência de uma religião milenar.

Isto é: na outra ponta da necessidade de escrever, está o zelo pela correção dos conhecimentos que formatam a tradição a ser mantida; o que provoca, em Mãe Estela, a seguinte fala:

Não sou uma escritora! [...] sou uma iyalorixá que escreve com o objetivo primeiro de não deixar perder a valiosa herança de nossos ancestrais. Assim foi que optei por oferecer, a todos, indistintamente, a riqueza da filosofia iorubá, de maneira escrita, porém respeitosa, evitando expor fundamentos que interessam, apenas, aos sacerdotes, por serem eles responsáveis pela execução dos rituais.

Posicionamento totalmente aderente àquele de Pai Kabila (s/d, p. 24), já acima citado: “Devemos, sim, falar de nossos orixás, contar nossas histórias e lendas, levar o nome da nossa religião para o mundo inteiro”, desde que considerada a seguinte ressalva: “mas, não precisamos entrar em detalhes que só interessam aos sacerdotes e iniciados”.

Prossegue ele, explicando o porquê:

[...], se você é simpatizante do candomblé [saiba que] nem tudo o que parece é igual, porque cada corpo e cada cabeça tem seu próprio destino, e precisa saber o que vai fazer bem ou não para você. Todas as ervas que pertencem aos orixás são boas, mas, dependendo de seu orixá, você não pode tomar banho delas, por isso há necessidade sempre de procurar um sacerdote ou uma sacerdotisa para se consultar.

Porém, cabe perguntar: onde cada sacerdote ou sacerdotisa busca a certeza da orientação que deve dar a seu consulente, já que, segundo ensina Pai Kabila, essa é, necessariamente, individualizada?

Esclarecendo a dúvida, eis o que informa, inclusive sobre si, a *Agbá 2*: “Quando eu vim para a Casa do Pai [...], ele jogou, e viu que [...] eu tinha que [...] fazer este intercâmbio entre os ancestrais e nós aqui [na terra], no momento em que a gente faz algum ritual”.

“Ele jogou”, diz ela, referindo-se ao cargo que lhe foi preparado pelo Tata Pérsio

e confirmado pelo jogo, na Casa atual. Qual jogo? O jogo de búzios, oráculo ritual onde se busca saber a vontade dos orixás, sem a qual nada acontece no candomblé.

Mas, o que traz segurança a este oráculo? O conjunto dos mitos⁸¹. Segundo a crença de matriz africana, este conjunto relata histórias da convivência e interação entre os orixás, o que possibilita compreender o presente porque tudo, simbolicamente, já aconteceu, e é conhecido; portanto, o presente é visto como atualização do passado, embora rerepresentado sob nova forma, o que se revela pela interpretação à consulta oracular.

Quanto a isso, declara a *Ìyáwó 1*:

O sentido se torna quase perfeito ou bem justificado quando conhecemos os *itans*; [como exemplo,] hoje ouvi de uma forma bem infantilizada, porém rica em detalhes, a estória de Yewá; o momento, que está sendo direcionado para a aprendizagem das crianças, se tornou um momento mágico: para mim [...] me fará lembrar sempre da estória e seus porquês.

Reforça esta fala a *Ebomi 2*, quando informa: “[...] cada santo tem a sua proibição, que a gente chama de *ó*, que é o que é proibido; no meu caso, era o mel que é o *ó* principal; então, teve o *itan*, e o *itan* contou o porquê do mel, e aí eu fiz a analogia. E aprendi”.

Para melhor fixação, cabe retornar ao pilar mestre do candomblé, que é a devoção à ancestralidade, que se materializa no respeito aos mais antigos e se estende à submissão aos orixás. Por isto, opina a *Agbá 3*:

Eu assisti a uma coisa chamada hierarquia ferrenha [...] eu acredito na ordem e não consigo acreditar que qualquer tipo de religião sobreviva sem hierarquia. [...] Mas, não é se colocar no seu lugar para desrespeitar o próximo; é, na verdade, [para] ocupar o espaço que lhe cabe. Quando falo em hierarquia, eu *’tô (sic)* falando de cada um tomar para si as responsabilidades que recebeu.

Portanto, para o candomblé, cargo não é lugar de mando: é carga de responsabilidades⁸². Quanto a isso, cabe ouvir, novamente, Mãe Estela: “A sentença de Mãe

⁸¹ Denominados *itans*, no candomblé; sobre o tema, o já mencionado **Mitologia dos orixás**, de Reginaldo Prandi, onde estão relatadas trezentas e uma destas histórias sagradas. Trata-se de metanarrativas que abordam, mitologicamente, a convivência e interação entre os orixás, sendo que estes são entendidos como portadores de toda a gama de variações da personalidade humana; assim sendo, estes mitos abordam situações diversas, com seus problemas e soluções, embora sem nenhuma pretensão de ensino moral ou o que o valha. A leitura dos oráculos permite, a seu intérprete, detectar e prescrever interditos e obrigações impostas ao fiel, bem como a aproximação do mito à vivência e tendência de futuro do eventual consulente, apontando, por conseguinte, as ações que esse deve adotar para solucionar seus possíveis problemas.

⁸² Evidentemente, é possível dizer o mesmo de diversas outras religiões; porém, a proximidade que o candomblé exige entre sacerdote e fiéis, abordados por Mãe Estela em sua fala – “mãe, no colo de quem muitos buscam conforto, consolo e encantamentos, porque não dizer feitiços, para facilitar a caminhada por este planeta” – denuncia a exigência daquele por esses, o que se potencializa à vista da necessária individualização de cada fiel, conforme já mencionado por Pai Kabila, justificando o que, em decorrência, aqui se afirma.

Aninha é mais profunda do que se costuma interpretar: receber um anel é símbolo de aceitação de um compromisso”.

“Aceitação de um compromisso”, que vai bem mais além do que pode parecer, à primeira vista; com a aceitação do anel ritual, símbolo da iyalorixá, Mãe Estela reconhece que “tinha, então, compromisso com a divindade, com minha mãe de santo, de saudosa memória, e com toda a família Opô Afonjá”, que ela, assim, complementa: “Meu compromisso não foi selado com um anel. Ele foi selado com correntes fininhas, que simbolizam elos de uma grande corrente que une o *Ayê* e o *Orum*⁸³, os homens e os deuses, o profano e o sagrado”. (destaques nossos).

Então, explica a simbologia destas guias na evolução dos cargos religiosos:

Minhas guias fininhas foram substituídas por grossas, grossíssimas guias. Eu [...] pude compreender que passava a ser um forte elo, sobre o qual se esperava que fosse capaz de segurar e apoiar aqueles que buscassem força para atingir degraus mais elevados na existência humana.

Decorre que, segundo explica, ela passou, a partir de sua consagração como sacerdotisa, a ter a responsabilidade da representação, no mundo profano, do cargo divino: passou a ser, segundo define, “uma mãe, no colo de quem muitos buscam conforto, consolo e encantamentos, porque não dizer feitiços, para facilitar a caminhada por este planeta”.

Isso, até porque a assunção ao alto cargo de sacerdotisa, exige profunda e demorada preparação espiritual, da qual decorre a permanente dedicação ao culto, o que passa a materializar-se pelo ritual apropriado, já que, segundo ela informa,

Ninguém é empossada iyalorixá antes de sentar na cadeira especialmente preparada para este mister. Corrente e cadeira, objetos de grande valor simbólico tanto para a religião que pratico – o candomblé – quanto para a Academia de Letras, na qual agora sou empossada.

Para além, Mãe Estela enxerga sua posse como resultado de vaticínios preparados pelos orixás:

Eu sou a quinta pessoa a ocupar a Cadeira 33 da Academia de Letras da Bahia. O número cinco é meu guia. Há setenta e quatro anos atrás, nesta mesma data, eu fui iniciada para o orixá caçador, Oxóssi. Hoje é uma quinta-feira, dia consagrado a meu orixá. Nada disso foi programado, nada disso é coincidência. É magia e destino!

⁸³ *Ayê*, o mundo material; *orum*, o espiritual, de onde todo *asè* emana.

O que, talvez, se possa extrair desta fala, é o entendimento, que ela tem, de apenas cumprir o destino que o sagrado lhe determinou ao agraciá-la com o reconhecimento acadêmico, já que, a seu ver, aquele agiu muito mais profundamente que o mérito de seus escritos; tanto assim que não se entende vencedora por seus próprios feitos, ao ressaltar que seu ingresso na comunidade literária não é mais importante que sua presença na comunidade religiosa:

Se eu chamo meus colegas de Academia de confrades e congreiras, é porque estamos juntos na mesma confraria. No Ilê Asè Opô Afonjá, cumprimentamos uns aos outros chamando-nos de irmãos, estamos em uma irmandade. Confraria, irmandade, comunidade... eles unidos formando uma corrente por um objetivo comum. [...]. Sou, agora, mais um elo dessa corrente que me liga a outros elos, meus confrades e congreiras, estejam eles presentes em vida ou em obra.

Parece possível ressaltar, desta fala, a visão de conjunto, a interação entre indivíduo e comunidade, ou seja: o pertencimento à coletividade. Portanto, talvez caiba enfatizar que Mãe Estela se reconhece, em seu discurso, parte da comunidade; mas, apenas porque, nela, todos o são; o que, em filosofia de matriz africana, é a essência chamada *ubuntu*;

Discurso recorrente, encontrado em diversos depoimentos captados, dentre os quais serve como exemplo o que opina o *Ebomi 1*:

A gente nunca é sozinho: a gente precisa de outra pessoa. Isto é uma fala típica de candomblé; isto é uma fala de orixá. É como se diz: sou o que sou, porque somos. Então, a gente muda: a gente procura ajudar a pessoa a encontrar o caminho, porque é a sua obrigação ajudar; não importa se é crente, se é evangélico, qualquer denominação: a gente vê que é um ser humano, tem que salvar, que ajudar. É o que eu cultuo.

O passo seguinte, a encerrar o item, necessariamente remete à demonstração da aderência dos valores civilizatórios africanos aos depoimentos captados; para tanto e para melhor visualização, ei-la apresentada no quadro abaixo:

Quadro 9 – Aderência africanidades / saberes do candomblé

Valor civilizatório africano	Fazer e saberes captados nos depoimentos
Pertencimento à linhagem	O ser = elo de união ancestrais / descendência
Morte = outro modo de vida	Os ancestrais interferem na vida presente
Força vital (<i>asè</i>)	Força divina que sustenta o universo
Harmonia com a natureza	Humanos e natureza compartilham o mesmo <i>asè</i>

Oralidade	A palavra falada transmite poder
O grupo precede o indivíduo	O indivíduo só existe em comunidade

Fonte: elaboração própria do pesquisador

Isso posto, talvez reste comprovada a permanência da tradição na comunidade estudada, o que atesta a vitalidade do processo educacional não escolar presente no sistema de transmissão de saberes da mesma, ou seja: no presente processo educacional.

Do acima exposto, algumas conjecturas talvez possam ser imediatamente detectadas: entre elas, a constatação de que, embora diante da aparente informalidade no processo de transmissão e circulação de saberes, este encontra assento em ação educativa de modelo não escolar, buscando transformar indivíduos em sujeitos sociais.

Porém, entre o depor e o fazer, tudo pode acontecer; o que exige que a pesquisa, no momento seguinte à captação das falas, observe se os comportamentos apontados efetivamente se materializam, comprovando a veracidade do que foi declarado.

Em mais simples palavras: exige-se a medição da aderência dos depoimentos às reais práticas presentes nos fazeres desta religiosidade.

5.1.2 Procedimentos identificados

Desta observação, restou apurado que assim funciona o modelo de ensino-aprendizagem nos ambientes do candomblé: não há ensino claramente formalizado, mas, sim, a transferência de saberes por curiosidade, observação, imitação e tentativas de execução, o que admite que dúvidas, inseguranças e erros funcionem como importantes componentes educacionais, integrando o processo.

Mais explicitamente: no candomblé, o aprendiz observa, acompanha, obedece ao ensinante, tentando entender do que se trata e o que fundamenta os diversos fazeres. Caso não entenda, questiona o mais experiente, para aprender, ajustar ou confirmar o que desconfia.

Quanto àquele, pode se negar a responder, apenas e simplesmente sob a justificativa de que o neófito ainda não está pronto para saber o que questiona, conforme depõe Baba Nino em sua fala acima apresentada⁸⁴, e encontra eco na fala do *Ebomi 1*.

Porém, ao contrário do que seria razoável esperar, é comum que o aprendiz, diante desta recusa, sinta crescer em si a curiosidade, mesmo que apenas por repúdio à resposta

⁸⁴ Ver item 2.4.3 desta pesquisa.

negativa recebida.

Isso porque o aprendiz sabe que precisa aprender mais para aprender mais. Daí que a curiosidade o move e o controle social, inclusive e especialmente o exercido por seu grupo de longevidade, o impulsiona para apreender tanto quanto seus pares.

É fato que a prioridade do ensinante em atender demandas de conhecimento apenas quando questionado, assim como a negativa de explicação quando o neófito, unicamente assentado em seu critério individual, não está pronto para compreender a explicação do que pergunta, pode fundamentar-se em não mais que o mero exercício de poder; ou na ostentação da hierarquia; nada além disto.

Porém, na outra ponta está o respeito aos limites do aprendiz: afinal, o conjunto de saberes, que lhe é transmitido apenas à medida em que os procura, mas só é satisfeito quando o “mais velho” questionado o julga apto a absorver o saber que lhe é solicitado, pode resultar da constante, embora nem sempre esporádica, repetição do mesmo procedimento.

Por outro ângulo: há que se atentar para a responsabilidade ritual que assume o ensinante, ao ensinar. É neste sentido que depõe o *Ebomi I*: “[...] a gente tem que ter, sempre, esse cuidado, essa responsabilidade de apurar que, mesmo que [o aprendiz] tenha [tempo ritual suficiente], tem que se olhar que há determinados atos que a pessoa não pode praticar”, inclusive, por restrição da própria filiação ritual.

Mas, quando a restrição é em relação à longevidade, o que já foi exposto por Baba Nino e se reflete na fala da *Iyawò I*, assim este depoente expõe sua fala:

Então, a gente orienta, dizendo assim: “eu não vou te ensinar, porque você acaba querendo fazer; você tem o direito de saber, mas não neste momento, porque você não está preparada, e quando eu te passo alguma coisa, se você for arriscar e fazer, eu acabo sendo responsável pelo que você for fazer.”

Além disto, há que ter em mente, também, o que ensinam Pai Kabila e Mãe Estela quanto à preservação dos saberes e dos fundamentos, que só devem ser transmitidos quando compatíveis com a longevidade ritual e a maturidade religiosa do aprendiz; ou em função dos cargos deste, fatores que, por sinal, direcionaram o recorte na captação de dados desta pesquisa.

Indo além, parece notório que tal processo encontra par no modelo africano de transmissão de conhecimentos, até porque lá, ao assentar-se a formação comunitária nas associações por idade, essas, quando neófitas, aprendem por imitação das sociedades adultas, conforme explica Bâ (2003, p. 170):

Alguns leitores ocidentais talvez fiquem espantados com o fato de meninos com uma média de idade de dez e doze anos poderem fazer reuniões tão regulamentadas e com tal linguagem. É que tudo o que fazíamos tendia a imitar o comportamento dos adultos, e, desde nossa mais tenra idade, o meio em que estávamos mergulhados era o verbo. Não havia reunião, discussão ou assembléia (*sic*) de justiça [...] a que não assistíssemos, com a condição de que nos mantivéssemos comportados e silenciosos. [...] As regras também eram tomadas emprestadas ao mundo dos adultos. A vida dos meninos nas associações de idade constituía assim um verdadeiro aprendizado da vida coletiva e das responsabilidades, sob o olhar discreto mas vigilante dos mais velhos [...].

Portanto, não parece difícil depreender, desta declaração de Bâ, alguns dos pilares do tradicional modelo de ensino africano transportados para a diáspora, dentre os quais o apoio na observação, a comunidade hierarquizada em grupos separados por faixa etária⁸⁵, o controle social exercido pelos mais experientes.

Corroborando o que acima se afirma, eis uma das falas registradas por Caputo (2012, p. 138), em sua pesquisa: “Eu aprendo errando. Quando a gente erra é bom porque vem alguém e diz como é. Aí a gente repete a gestualidade, dança certo, canta do jeito certo”.

Outro ponto importante a notar neste modelo de ação, é que todos os saberes exigidos para a execução de cada ritual estão disponíveis o tempo todo; assim sendo, os aprendizes podem conviver – e necessariamente convivem – com toda a gama de fazeres necessários para tanto; isso, o tempo todo, o que se potencializa quando há foco no ente sagrado específico que, na atividade ritual mais próxima, será celebrado.

Talvez caiba, neste ponto, retomar as deduções de Caputo (2012, p. 138): “É na experiência que se aprende e se ensina”; então, opina ela, à mesma página: “Com tudo se ensina e com tudo se aprende, numa rede espalhada de conhecimentos e experiências tanto espirituais quanto materiais, já que estes [...] estão [...] impregnados nas vidas dos integrantes do culto”.

Isso posto, parece necessária a verificação da presença das características civilizatórias que Munanga (1984 e 1988) e Bâ (1997 e 2003) apontam como sustentáculos da civilização tradicional africana, no conjunto de procedimentos identificados.

Isso, para que, caso encontradas tais características, reste ressaltada a existência do processo educativo na Casa de Candomblé estudada, como elemento dinâmico, atuante e mantenedor da cultura de base africana; o que parece comprovar-se pelo quadro abaixo.

⁸⁵ No candomblé, reforça-se: a faixa etária é medida a partir do ritual de iniciação, embora sob a influência da idade cronológica do fiel.

Quadro 10 - Africanidades e fazeres do candomblé

Valores civilizatórios africanos	Posturas encontradas
Pertencimento à linhagem / ancestralidade	Aprendizado constante
“	Intenso e constante controle social
Morte=outro modo de vida → ancestralidade	Zelo com a tradição / segredos rituais
Força vital (<i>asè</i>)	Reserva de conhecimentos
Harmonia com a natureza	Temor dos efeitos da modernidade
Oralidade	Principal forma de transmissão dos saberes
Grupo precede o indivíduo	Fazer para saber
“	Curiosidade provocada
“	Erro como elemento educativo

Fonte: elaboração própria do pesquisador

O quadro deixa claro que, materializando o discurso, foram encontradas posturas e fazeres efetivos incorporados às ações inerentes ao ambiente religioso, o que demonstra sua efetivação para além dos depoimentos captados.

É com isso em mente e à vista da coleta de dados acima apresentada, que se pretende prosseguir a análise das informações captadas, juntando-as em categorias, para apreender, destas, a sustentação deste estudo.

5.2 Aderência entre valores culturais africanos e práticas do candomblé

Prosseguindo a busca pelos fundamentos que sustentam a circulação de saberes nos ambientes religiosos de matriz africana, as práticas detectadas serão, como técnica, agrupadas como subdivisões dos valores culturais já apontados.

Para início e quanto ao valor ancestralidade, há a fala da *Agbá 2* que, quando remete à consulta oracular, concede voz ao antepassado mais distante - o orixá.

Isso porque, cabe lembrar, a segurança da consulta ao oráculo está assentada no conjunto dos mitos divinizados que, segundo sustenta a africanidade, relatam a convivência e interação entre os seres divinos, abordando todos os fatos passados que, passíveis de revelação por esta consulta, apontam as direções indicadas para a otimização dos caminhos presentes, quando em direção ao futuro.

Portanto, parece razoável admitir que este princípio é valor fundamental na cultura e na religiosidade de matriz africana, conforme ensina Munanga (1988, p. 74):

Eis o quadro complexo em que se encontram as religiões africanas hoje: uma justaposição das religiões. Nessa justaposição, há algo persistente que poderia caracterizar as religiões africanas de amanhã: a relação de força vital que explica a comunhão constante entre o homem e a natureza. Cada africano, protestante, cristão, muçulmano, qualquer que seja sua profissão religiosa, conserva ainda este fundo de relação de força vital constatado particularmente nas situações de crise. Em qualquer situação de crise, o protestante, o católico, o muçulmano, pode ir à aldeia para conversar com seus deuses.

Isso posto e sabendo-se que, no plano imediatamente inferior aos orixás⁸⁶ estão os ancestrais, cuja ênfase marca as religiões de matriz bantu, justificada está a relação indissolúvel do africano com sua linhagem. Cabe, novamente, ouvir Munanga (1988, p. 70):

[...] em toda a África Negra, [...] a criança tem sempre um contato prolongado com a mãe, e tem uma dependência da linhagem muito grande, o que é fundamental [...] em qualquer etnia, em qualquer cultura da África. O sistema de parentesco é o ponto de referência do africano, o ponto fundamental. Este não é sua profissão, não é sua nacionalidade, não é a classe social, mas, sim, seu grupo de parentesco.

Ele prossegue à mesma página, ainda abordando o mesmo tema:

Os vivos são unidos aos mortos porque é através desses que a força do ancestral é transmitida para eles, posto que todos participam da mesma vida. Isso é um dado fundamental que se encontra em toda a África. A dependência da linhagem, essa união entre vivo e morto, cria uma dependência do indivíduo em relação à linhagem. O cordão umbilical nunca é cortado inteiramente, [...]. É dentro do contexto da linhagem que o indivíduo aprende seus papéis dentro da sociedade.

Enfim define, encerrando a argumentação: “Cultuando os ancestrais, ao mesmo momento em que ele vive a solidariedade da linhagem, o jovem africano é introduzido aos valores básicos de sua cultura [...] – fundamentos da filosofia africana”.

Tais posicionamentos de Munanga, encontram poderoso eco em Bâ (2003, p. 23): “Na África tradicional, o indivíduo é inseparável de sua linhagem, que continua a viver através dele da qual ele é apenas um prolongamento”.

É no mesmo sentido que é possível reavivar Bâ (2003, p. 174/175) quando, ao abordar o sistema de ensino-aprendizado, declara:

O mesmo ancião (no sentido africano da palavra, isto é, *aquele que conhece*, mesmo se nem todos os seus cabelos são brancos) podia ter conhecimentos profundos sobre religião ou história, como também ciências naturais ou humanas de todo tipo. Era um conhecimento mais ou menos global segundo a

⁸⁶ Sobre o tema, ver figura 1, p. 26.

competência de cada um, uma espécie de “ciência da vida”; vida, considerada aqui como uma unidade em que tudo é interligado, interdependente e interativo, em que o material e o espiritual nunca estão dissociados. E o ensinamento nunca era sistemático, mas deixado ao sabor das circunstâncias, segundo os momentos favoráveis ou a atenção do auditório. (destaques no original).

Modelo de ensino este que parece encontrar forte assento na religiosidade, visto que o mestre apontado por Bâ é o ancião. Isso porque, conforme demonstra a Figura 1 (p. 26), a força divina do *asè* é entendida como gerada pelo Ser Supremo, mas distribuída pelos orixás, que compõem o segundo escalão desta hierarquia divina; na sequência, esta força é entregue aos ancestrais divinizados, que a gerenciam na disponibilização para a prole e a natureza.

Quanto ao particionamento do saber, diz Bâ (2003, p. 174):

[...] um mestre contador de histórias africano não se limitava a narrá-las, mas podia também ensinar sobre numerosos outros assuntos [...]. Tais homens eram capazes de abordar quase todos os campos do conhecimento da época, porque um “conhecedor” nunca era um especialista no sentido moderno da palavra mas, mais precisamente, uma espécie de generalista. O conhecimento não era compartimentado.

Isto posto, parece possível compreender o modelo de ensino vigente nas Casas de Candomblé, onde o aprendizado não é planejado e esquematizado, já que o ensinante pode “abordar quase todos os campos do conhecimento” religioso, quando questionado por qualquer aprendiz.

Na outra ponta, qualquer fiel pode recorrer aos “mais velhos” quando dúvidas persistirem no conjunto de seus saberes; o que forma o elo com a linhagem religiosa, similar à linhagem genealógica a que Bâ e Munanga se referem acima; especialmente quando não se perde o seguinte foco: na diáspora, a religião funciona como recomposição da família natural.

Portanto, é de se admitir que a matriz religiosa africana transposta para a diáspora, ao recompor ritualmente a família, que passa a ser o grupo componente da mesma Casa de Candomblé, induza esta, em visão ampliada, a se reportar às suas Casas matrizes, bem como a se tornar referência àquelas que dela descendem; o que consolida a identidade; mas tudo permanece indelevelmente vinculado ao grupo, do qual cada Casa e cada fiel é, apenas, um elo.

Dedução natural é entender-se que a longevidade corresponde ao tempo de exposição ao *asè*, ou seja: quanto mais “velho” o ancião, maior sua convivência com a força divina e, como efeito deste longo contato, maior o domínio e conhecimento da mesma; o que

se desdobra em maior zelo e poder para a distribuição desta força à sua prole.

Subsidiariamente, quanto mais “velho” o ancião, mais próximo estará da própria ancestralidade. Isso porque, na filosofia africana e segundo se depreende das falas de Munanga (1984 e 1988) e Bâ (1997 e 2003), a história individual é solidamente vinculada à história dos ancestrais, sendo, cada indivíduo, apenas o estágio atual da mesma história, à qual deve, cada um, introduzir melhorias e dar continuidade, via descendência. Daí a necessária prole que, física na África, se reflete como ritual, na diáspora.

Já no plano material, a onipresente supervisão dos mais antigos também está sob o mesmo valor cultural da ancestralidade; como decorrência, aceita-se a curiosidade, a dúvida, a tentativa e o erro, às vezes grave, como instrumentos educacionais.

Não parece preciso muito esforço para compreender que o respeito à hierarquia se enquadra, também, nessa mesma categoria que Mãe Estela, embora sob outro ângulo, expõe, quanto ao compromisso com a perpetuação dos saberes que lhe foram passados.

Reforçando a presença deste valor, cabe reavivar a pergunta feita pela *Agbá 3*: “Como é que eu posso bagunçar uma coisa que foi, que vem há quinze gerações?”

Porém, também é necessário compreender que, para os fiéis da tradição africana, o indivíduo, tanto física quanto culturalmente, é parte do conjunto que o une à sua ancestralidade; o que o obriga ao compromisso com a perpetuação de sua cultura pela própria descendência.

Portanto, cabe ouvir, mais uma vez, Mãe Estela: “Meu compromisso não foi selado com um anel. Ele foi selado com correntes fininhas, que simbolizam elos de uma grande corrente que une o *Ayê* e o *Orum*, os homens e os deuses, o profano e o sagrado”.

Eis o respeito à ancestralidade, pilar fundamental da religiosidade de matriz africana, do qual decorre não só a postura religiosa: a estrutura social também aí se assenta.

É como extensão deste entendimento que Munanga (1988, p. 70) volta a socorrer esta pesquisa, quando ensina:

A morte não tem um caráter trágico na África, pois há apenas o desaparecimento de um ser cuja realidade última é inteiramente relativa às entidades preexistentes e que sobrevivem em relação a ele: linhagem, sociedade, mundo. Como nunca se separou completamente deles durante sua vida, ele não percebe sua morte como uma ruptura total. A morte não é uma ruptura, é uma mudança de vida, uma passagem para outro ciclo de vida; entra na categoria dos ancestrais, participa de uma força vital maior.

Prosseguindo, parece possível admitir que está sob o valor civilizatório do

segredo ritual a importância do intransponível zelo para com a necessária manutenção da tradição, que o olhar mais atento pode entender como decorrente do mesmo sentimento de respeito aos ancestrais: diante destes cuidados, ao buscar manter vivos os conhecimentos rituais, este valor honra os antepassados, posto que, ao zelar pelo *asè* que, apenas através deles provém, honra os feitos destes ancestrais ao respeitar a tradição; e os saberes que, deles, foram herdados.

Há ainda, explícita em diversas falas, a preocupação com os efeitos da modernidade sobre os fazeres do candomblé: não só há o alerta sobre as alterações rituais, do qual dá conta não só a *Ìyáwó 1* como, também e principalmente, as *Agbá 2 e 3*; mais profundamente ainda, se faz presente em diversos depoimentos o temor da urbanização forçada desta religiosidade que, sintomaticamente, dá o nome de roça e de terreiro a seus locais de culto.

Ora, basta atentar para estas denominações para sentir o engajamento, o entrelaçamento que esta religiosidade traz enquanto harmonia com a natureza não conspurcada, para entender tal receio, visto que, segundo esta fé, há perfeita comunhão entre o ser humano e o mundo natural: ambos partilham o mesmo *asè*.

Portanto, a destruição da natureza, vítima indefesa da modernidade, vítima, por consequência, o próprio fazer ritual, obrigado a adaptações que podem desvirtuar os profundos fundamentos desta religiosidade.

Outro dos valores fundamentais da cultura de matriz africana captado no material analisado, é o sentido de coletividade, do qual decorrem variadas abordagens acima expostas; dentre elas, a potencialização da vontade de aprender que resulta, dentre outros fatores, do intenso e constante controle social, componente indelével deste valor.

Prosseguindo, não parece inadequado opinar que é deste princípio que deriva a integração, que consiste em perceber que todos os indivíduos são singulares, com suas bem-vindas diferenças; mas, com “singularidade construída no âmbito coletivo”, segundo ensina Rocha (2009, p. 39); o que faz com que, diante deste princípio, todos os indivíduos percebam que se comunicam e, por isso, mas apenas por isso - suas diferenças - se complementam.

A coletividade parece decorrer da própria visualização do *asè*, distribuído entre os variados orixás, conforme demonstra a Figura 1 (p. 26); torna-se evidente que, em sentido oposto, a totalidade do *asè* só pode ser recomposta quando e se todos os orixás estiverem juntos; e interagindo.

Diante desta constatação, Rocha (2009, p. 40) opina que “a assunção desse princípio [a integração pela coletividade] reverencia a importância de conviver e aprender com as diferenças”, o que, ao remeter ao reconhecimento da complementariedade entre diferentes, evidentemente pertence ao mesmo campo da coletividade.

Portanto, é nesta categoria que se enquadra a prática do ensino por observação, bem como o aprendizado constante, do qual dão conta não só a fala da *Agbá 2* - “Aí a gente começou a vir p’rá cá, e aí que eu fui começar a fazer as coisas mesmo, a aprender” – como, também, da *Agbá 3*: “A educação é todo dia [...]”, bem como a lição de aprendizado exposta, passo a passo, pela *Ebomi 5*, ao relatar sua vivência enquanto *ìyáwó*:

Então, nós fomos, na verdade, passando por este estágio aqui dentro, por etapa. Então, quando a gente chegou a ter nossa maioridade, a gente tinha tudo isso de bagagem: já sabia montar uma mesa de *ebó ori*, já sabia preparar o *asè* do bicho, o que era com azeite doce, o que era com dendê, de que jeito, o que levava quente, o que tinha que deixar esfriar, tudo isso: as comidas de santo, os *ebó*...

Prosseguindo, há que se abordar outro importantíssimo componente das práticas do candomblé: a oralidade que, segundo Jagun (2017), encontra fundamento na própria mitologia desta religião. Ensina ele:

Para o povo iorubá, a palavra é sagrada. Em nossa mitologia, Olorum (Deus Supremo) soprou vida nos corpos; então, todas as vezes que falamos, exalamos hálito, hálito sagrado – uma partícula do Criador! Por isso, a palavra tem “*àṣe*” (vida, força vital). Quando a gente entende o valor filosófico dessa cultura, a gente amplia os horizontes e se aproxima dessas divindades.

Praticamente sobre a mesma trilha, retome-se Munanga (1984, p. 70):

O uso da palavra e gesto, por exemplo, dá uma outra ideia de africanidade. Pelo uso da palavra e gesto, o homem pretende apropriar-se de uma parte importante da força que irriga o universo e utiliza essa força para suas próprias finalidades. Estas palavras são eficazes porque são carregadas de forças.

No mesmo sentido, além de retomar Bâ (1997, p. 25), que informa: “Nas civilizações orais, a palavra compromete o homem, a palavra *é* o homem”, cabe reavivar o que apura Caputo (2012, p. 134): “O candomblé é uma tradição mantida através da oralidade”, diz ela, constatação a que Bâ (2003, p. 175) acrescenta:

O fato de nunca ter tido uma escrita jamais privou a África de ter um passado, uma história e uma cultura. Como diria muito mais tarde meu mestre Tierno Bokar: “A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. É a herança de tudo aquilo que nossos ancestrais puderam conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, como o baobá já existe em potencial em sua semente.

As citações acima deixam entrever o que parece ser uma certeza: por que a primazia da escrita, se a curiosidade e a dúvida levam à pergunta, o que só pode ser explicado por quem domina a resposta, que não necessariamente precisa estar escrita? Em uma sociedade ágrafa, a resposta e a explicação, por orais, são fornecidas por quem tem mais experiência; o que conduz ao respeito aos mais velhos.

Porém, de fato, há entraves: é a *Ìyáwó 1* quem se posiciona diante da oralidade e da observação direta, como instrumentos do aprendizado: “Embora menos, porém ainda perdida, visto que passei a vida aprendendo teoria e jamais a prática, este aprendizado direto pela prática sem conhecimento prévio fica muito difícil”.

Na outra ponta, cabe retomar a *Ebomi 2*, para repisar o poder de ensino a que a oralidade, necessariamente e como decorrência, impõe aos aprendizes:

Porque é assim: o que acontece com o Candomblé? Como você aprende pela oralidade sem escrever, você precisa praticar muito, porque se não, você sofre: você tem que estar toda hora praticando; então, você lembra! Se você está cantando toda hora, você aprende o canto!

No entanto, é exatamente esta postura o que leva o aprendiz à dependência dos “mais velhos” para seu aprendizado; o que reforça não só o respeito aos ancestrais como, também e talvez principalmente, o sentido de comunidade.

Isso posto, há que se abordar o valor civilizatório do comunitarismo, para o que talvez caiba recorrer, novamente, a Mãe Estela quando, naquele discurso, só se reconhece líder de comunidade porque há comunidade; por outras palavras: ela é, porque todos são. Repise-se: em filosofia africana, isto é *ubuntu*.

Nesse ponto, parece caber o retorno a Bosi (1993, p. 11), que ensina que colono, culto e cultura são palavras que se entrelaçam quando vistas à luz de sua raiz latina, *colo-cultus-culturus*; o que pode resultar na compreensão da total ausência de proselitismo e do inquestionável acolhimento ao diferente, no candomblé, conforme expõe o *Ebomi 1*:

A grande diferença entre nossa religião, é que a gente não se importa com os atos deles, e não obrigamos isso [a seguir nossa religião], porque, como é que a gente vai obrigar esse tipo de coisa, sendo que eu acho que a nossa religião cultua a vida; orixá é isso; a gente cultua isso. Então, [combater outra religião] é desdizer o céu; é desdizer aquilo que você faz.

Não é diferente disto o que depõe a *Ebomi 4*:

Então, independente de quem aparece aqui, seja preto, branco, rico ou pobre,

a gente acolhe. Então isso, p'ra mim, é religião, sabe, porque não adianta você bater no peito “eu sou cristão”, e você ter preconceito; você olhar o seu próximo como, assim, inferior a você. Então, religião, p'ra mim, é isso. Por isso que eu amo o candomblé.

É neste viés que Mãe Estela assim se reconhece: “Tenho uma mente formada pela língua portuguesa e pela língua yorubá. Sou bisneta do povo lusitano e do povo africano. Não sou branca, não sou negra. Sou marrom. [...]. Sou brasileira. Sou baiana”.

É com isso em mente que se torna possível compreender, conforme opina Rocha (2009, p. 53-54), o comunitarismo e a solidariedade “possibilitam o diálogo com a pedagogia freireana” porque, enquanto subdivisões da coletividade, se complementam: se, de um lado e segundo a mesma autora (2009, p. 54), “o comunitarismo leva em conta a singularidade individual no processo de construção coletiva”, quando olhado a *contrario sensu*, escancara a solidariedade.

Não parece exigir maiores explicações o fato de só se tornar possível o comunitarismo se solidário, visto que ambos os princípios, por óbvio, exigem a existência do social para sua materialização.

Prosseguindo, há que se atentar que os valores civilizatórios de matriz africana presentes no candomblé, não são estáticos ou independentes entre si: eles se movimentam e interagem, movidos pelo princípio da circularidade que, segundo Rocha (2009, p. 51), é “representado pela figura do círculo, [que] privilegia a perspectiva relacional e não elimina a hierarquia”; mas, também porque, na “cosmovisão africana, existe fundamentalmente para a condição de estar a serviço do outro”, apontando para o princípio da complementariedade.

Ressalte-se que, do ponto de vista religioso, a circularidade poderá não se mostrar tão visível aos leigos, mas, apenas, aos iniciados; é o caso, por exemplo, do círculo formado entre o sagrado e o profano: como a religiosidade de matriz africana se assenta, sobretudo, na crença da interação entre a natureza, os humanos, os ancestrais e os orixás, o *asè*, que é fornecido pelo sagrado, a ele retorna pelas oferendas físicas e pela fé; mas, se espalha e se fortalece porque as práticas pertinentes foram desenvolvidas pelos ancestrais, e são compartilhadas entre todos os membros da comunidade, onde cada indivíduo funciona como uma célula de um só corpo que, apenas com a integração sistêmica de seus membros, se complementa; eis o *ubuntu* em pleno vigor e funcionamento.

Prosseguindo, atente-se para a dualidade da figura do círculo: ela sempre está completa mas, também, sempre está incompleta. Isto é: se mais alguém adere ao círculo, ele permanece círculo; portanto, antes, estava completo, mesmo sem ter o novo elemento; porém, caso qualquer elemento deixe o círculo, ele continua círculo, mesmo que em menor tamanho.

Como decorrente do valor civilizatório coletividade, a circularidade material reafirma a necessária cooperação horizontal entre todos os membros do grupo. Em outras palavras: dá, a cada um, respeitada a faixa etária, o mesmo poder de opinião.

É neste sentido que se acomoda a postura social do africano, que não busca obter a anuência da maioria em seus processos decisórios: prioriza o consenso. Quanto a isto, diz Wiredu (2000, p. 2): “A coisa notável, no entanto, é que se, e quando, a resolução das questões for negociada, o cerne do litígio consta da obtenção da reconciliação, em vez de meras abstenções e recriminações ou discordâncias posteriores”.

É na mesma linha que ensina Munanga (1984, p. 72):

Qual a característica da democracia africana? Era a unanimidade, não a maioria parlamentar. Os velhos discutiam horas e horas embaixo de uma árvore. Discutiam até conseguir a unanimidade. Quando não há unanimidade, é porque há facções de poder; mas, para se tomar uma decisão tem de haver unanimidade. É isso que explica por que em muitos países africanos o regime parlamentar não deu certo. A tendência é voltar sempre ao partido único para reencontrar essa unanimidade africana.

Isso não significa que todo e qualquer conflito se resolva por conciliação, mas, sim, que a conciliação – e, portanto, a circularidade, no sentido aqui adotado – é a solução primeira a ser buscada.

Para além, há que se notar que nenhum formato é melhor para demonstrar tal posicionamento que a roda, o círculo, onde todos se posicionam no mesmo nível, sem qualquer hierarquia, porque a circularidade tem a vantagem de permitir que todos os seus componentes se comuniquem em igualdade, embora não elimine a posição do líder.

Portanto, a circularidade pode “favorecer uma relação de respeito e de aprendizado [...] entre todos os sujeitos sociais que atuam nesse contexto” (ROCHA, 2009, p. 51).

Quanto ao africano e para sua descendência religiosa, também é circular sua relação com o divino, visto que este, além de conviver com o profano, se fortalece com a dedicação que este lhe demonstra, quer pela fé, quer pelas oferendas, entendendo-se que essas, assim como em todas as demais religiões, representam o dar-de-si: o agradecimento de quem recebe, pelo bem recebido de quem provê – no caso, o ser divinizado.

Prosseguindo, cabe ressaltar que os princípios aqui elencados interagem, materializando-se, pelos princípios da ludicidade e da corporeidade que, na prática, andam juntos e lhes injetam dinamismo.

É neste sentido que, quando Bâ (2003, p. 175) informa: “‘Instruir brincando’

sempre foi um grande princípio dos antigos mestres malineses”, é evidente que ressalta a ludicidade como instrumento de ensino; o que está bastante presente no momento exotérico das celebrações religiosas desta matriz, que se externa pelos cantos de louvor, pela música e pelas danças rituais.

Portanto, o lúdico religioso, nestas comunidades, não é estático como nos jogos de tabuleiro, e não se prende ao imobilismo, à contrição e à concentração ritual que outras religiosidades exigem para o encontro com o sagrado.

Neste modelo, ele se expressa pela corporeidade, posto que é evidente que as danças só podem acontecer quando o corpo se entrega a tanto; no que cabe ouvir o que opina Oliveira (2003, p. 11), para quem o corpo “é a unidade mínima possível para qualquer aprendizagem. É a unidade máxima para qualquer experiência”.

Deduz-se que, nesta matriz religiosa, sendo o corpo o receptáculo disponível para o sagrado, parece necessário chamar a atenção para o fato, nem sempre perceptível à primeira vista, que não é concebível entender o corpo separado do todo; isso porque, na filosofia desta matriz, a força está no corpo, que faz parte do ecossistema onde, ainda segundo Oliveira (2003, p. 11), “significa e é significado, interpreta e é interpretado, representa e é representado”.

Deste ponto de vista, parece possível deduzir que o corpo é utilizado como conduto do saber circundante, permitindo internalizar o fazer disponível por via da curiosidade, da observação, da dúvida, da tentativa, do erro, da experiência; portanto, a dúvida e o erro passam a ser tratados como instrumentos pedagógicos, não mais como demonstração cabal de incapacidade mental, de onde possíveis erros, quer gestuais, quer procedimentais, quer intelectuais, abandonam, conforme já abordado, a conotação de vergonha, tão comum na sociedade ocidental voltada à excelência individual, para servir de base à exposição de dúvidas solucionáveis; inclusive, para depurar enganosas certezas, ajustáveis pela imitação e observação atenta dos mais velhos, além do intenso controle social.

Decorre que os princípios da hierarquia, comunitarismo, solidariedade e circularidade, sempre apoiados na ludicidade e na corporeidade, andam juntos nesta religiosidade, com o que o aprendido, tanto é absorvido pela prática religiosa, quanto se torna estruturante social.

Para demonstrar o que acima se afirma, parece útil apresentar um quadro que deixe expostas as categorias das posturas encontradas.

Posturas sociais encontradas	Categorias
Aprendizado constante	Coletividade
Controle comunitário intenso	“
Zelo com a tradição / segredos rituais	“
Reserva de conhecimentos	Comunitarismo
Temor dos efeitos da modernidade	“
Forma de transmissão dos saberes	Hierarquia / ancestralidade
Fazer para saber	“
Curiosidade provocada	Circularidade
Erro como elemento educativo	“

Fonte: elaboração própria do pesquisador

5.3 Fundamentos encontrados

O Ilê Alaketu Asè Omô Logunédè, como espaço educativo, apoia-se, fortemente, nos princípios culturais de matriz africana, conforme exposto acima; é a esta constatação e explanação que se dedica este subitem, considerando, no entanto, que os fundamentos daquela matriz vão e interagem muito além daquilo que, aqui, será apontado.

Isso, até para que não se extrapole o escopo desta pesquisa, em que apenas os aspectos que interessam à análise dos processos que sustentam a circulação dos saberes nesta comunidade, serão abordados.

Porém, em se tratando de ambiente religioso, aparentemente não há como detectar qualquer fundamento sem que se leve em conta este fator, visto que é a partir da religiosidade, segundo exposto, que o africano e sua descendência cultural formatam sua visão de indivíduo; decorre que a busca dos fundamentos presentes na comunidade estudada, não podem contornar esta realidade.

Portanto há, necessariamente, que se abordar os princípios filosóficos como início dos caminhos que podem conduzir à apuração dos sustentáculos da permanência da tradição nestes ambientes, posto que é a relação com o divino que permite compreender a visão antropológica sobre o indivíduo como agente social, sujeito ao processo de ensino-aprendizagem, de onde decorrem os pilares pedagógicos inerentes ao processo.

Portanto, é com este viés e objetivo que a análise será, a seguir, desenvolvida.

5.3.1 Fundamentos teológicos

Conforme acima exposto, o objeto deste estudo exige a apresentação dos

fundamentos teológicos em que se assentam os procedimentos sociais de matriz africana encontrados no ambiente analisado, visto que esses se baseiam na religiosidade daquela matriz.

Por princípio, é preciso repisar, com Bâ (1997, 25), que esta filosofia considera que tudo o que é material, encontra base de sustentação no mundo espiritual que, com aquele, interage, constante e continuamente, em movimento de retroalimentação.

Decorre desta crença a visão da dualidade em tudo o que acontece, ou seja: o que é bom traz, consigo, o que não o é; a recíproca é verdadeira.

Esclarecedora a posição que o *Ebomi I* tem, sobre esta postura: “A gente vive em dois mundos, o tempo inteiro. A gente vive o tempo inteiro em orixá, porque o tempo inteiro a gente lembra que é de orixá, tem um sistema ligado a ele. Então, é isso. Não tem como negar.”

Como exemplo: se a vida de alguém se encontra em um momento em que o prazer material é potencializado, essa é a influência pontual do sagrado naquele específico estágio do destino individual: eis a fonte invisível, a ação do orixá, em que o visível encontra assento.

Porém, o resultado desta influência somente se efetiva na atitude material do indivíduo, que poderá optar por satisfazer-se com o reconhecimento alheio de sua atuação social, por exemplo; ou, pela busca do prazer na adoção, talvez, de atitudes essencialmente mundanas, nem sempre de boa recomendação. Portanto, está liberado o livre arbítrio, com as consequências que, de seu exercício, naturalmente advirão.

Em resumo: o resultado da potencial ação do sagrado na vida do indivíduo, depende, em grande proporção, da decisão material deste sobre o que fazer com ela.

Mais diretamente: quanto mais alinhado a seu orixá estiver o fiel na busca do que é bom, melhor será sua passagem por qualquer momento da vida; sendo que a vida é formatada pela sequência de momentos incontornáveis.

Outro componente importante a destacar é: toda a energia natural flui do mundo espiritual para o material; mas, àquele retorna, em movimento circular que o potencializa, quando o fiel, celebrando o sagrado, a este dedica atitudes e destina oferendas, em demonstração de reconhecimento e submissão.

Neste ponto, parece adequado abordar a fundamentação da oferenda nesta matriz religiosa: muito além do mero ofertar, é ato que representa o reconhecimento de que tudo o que o sagrado proporciona ao mundo natural, serve para a sustentação da vida, quer pela forma animal, quer vegetal, quer mineral.

Assim sendo, a oferenda é, necessariamente, composta pela representação dos veículos naturais que promovem a circulação do *asê*, quais sejam: o sangue, para o mundo

animal; a seiva das folhas, para o vegetal, a água, para o mineral.

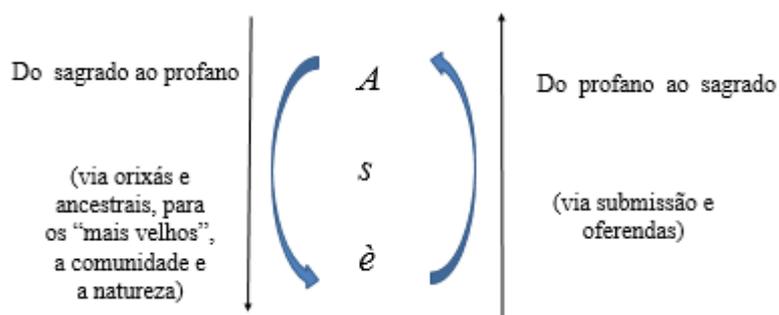
Isso posto, a oferenda sagrada significa, sobretudo, a apresentação, ao divino, do cuidado que o fiel e sua comunidade dispensaram àquilo que lhes foi, por aquele, cedido como bem de vida; assim também a disponibilidade de cada fiel e de cada comunidade em partilhar, com o divino, os bens que lhes foram proporcionados. Daí a circularidade do *asè*.

Reforçando esta visão, cabe retomar o que ensina Bâ (1997, p. 25): “Na África, o lado visível e aparente das coisas corresponde sempre a um aspecto invisível [...], que é como a sua fonte e o seu princípio”.

Também parece pertinente extrair, desta fala e deste processo, a visão africana sobre a total e permanente interação entre o divino e o profano, que se desdobra no cuidado com a natureza: para o africano e sua descendência religiosa, “*kosí ewe, kosi orixá*”⁸⁷, o que se traduz por “sem as folhas, sem orixá”, onde “folhas” significa natureza.

Isso porque, para esta visão de mundo, a mesma força – *asè* – que mantém a vida, mantém também, pela fertilidade do solo, o mundo inanimado; ou seja: é a força divina que, ao fertilizar a terra, faz retornar, à vida, o que nela foi depositado, mesmo estando morto. Eis, esquematicamente, como esta visão se apresenta ao fiel na religiosidade de matriz africana:

Figura 2 - A circularidade do *asè*



Fonte: elaboração própria do pesquisador

É esta a visão que justifica o que expõe *Baba Nino de Logunédè* (Apêndice C.1.2):

A tradição religiosa manda que o fundador de uma Casa de *Asè*, após sua morte, seja assentado como *égún*⁸⁸ da Casa que fundou, passando a ocupar lugar entre os ancestrais como *responsável por ela na vida espiritual*, assim

⁸⁷ Conforme registra, com propriedade e abrangência, Caputo (2012, p. 75-76)

⁸⁸ Espírito, essência do morto que, como energia, permanece ativo entre os vivos. Todo morto é *égún*.

como foi na vida material. [...] Enquanto existir a terra, e a água, e o fogo, e o ar que respiramos, a essência vital que chamamos Orixá permanecerá. E seus filhos também. (destaques no original).

Como extensão dessa importante fala, parece possível compreender que o fiel à matriz religiosa africana crê que o *asè* permeia toda a natureza, e que a natureza depende de todos os seus elementos, indistinta e concomitantemente, para permanecer ativa; portanto, cabe ao fiel o cuidado com a manutenção dela, tanto e em igualdade de condições com a manutenção da complementariedade e cumplicidade entre os membros do grupo; o que leva a deduzir que, para o fiel desta matriz, ecologia não é opção: é profissão de fé.

Mas, não só: o *asè* também se potencializa quando o fiel se dedica a submeter-se a procedimentos rituais que lhe reforçam a recepção da força divina, à qual deve dar prosseguimento via descendência, quer física, biológica, ou espiritual; isso, não só pela transferência dos fundamentos religiosos mas, também, pelo ensino dos processos e fazeres adequados a estes fundamentos, conforme ensina a *Ebomi 4*: “Portanto, o que eu aprendi, eu vou passando para os meus mais novos, porque o candomblé é isso, n´é? Ensino e vai passando p´ra frente, n´é?” Então, prossegue:

[..] coisas mais particulares é sempre o mais velho que vem e passa p´ra gente; outras, é do dia-a-dia, mesmo: é você praticando, é você ali, indo lá, pergunta, alguém vê que você não sabe, vem te explica... no meu caso foi assim; como é, até hoje, entendeu?

É, exatamente, de mesmo teor e milimetricamente na mesma trilha, que transita a *Ebomi 3*:

Não! Do mesmo jeito que a gente é apto a aprender, a gente tem que ser p´ra ensinar, porque, como eu disse mais de uma vez: os mais velhos ensinam os que vem depois, p´ra continuar a tradição e perpetuar aí por mais alguns anos, n´é? (risos)
Você tem os sete anos p´ra poder errar para, a partir dos sete, você pôr em prática tudo o que você aprendeu justamente com seus erros.

Ainda na mesma linha, decorre outra constatação: a vida é contínua; não se interrompe a cada morte mas, sim, permanece e se transmite a cada nascimento; isso porque, se o *asè* permeia toda a natureza, ele não se interrompe mas, sim, é transmitido.

Não é outro o ensino de Bâ (2003, p. 23): “Na África tradicional, o indivíduo é inseparável de sua linhagem, que continua a viver através dele e da qual ele é apenas um prolongamento”, ao que Munanga (1984, p. 70) complementa: “a morte não tem um caráter

trágico na África, pois há apenas o desaparecimento de um ser cuja realidade última é inteiramente relativa às entidades preexistentes [...] A morte não é uma ruptura, é uma mudança de vida”.

Daí a seguinte crença: não há vida nova mas, sim, a transferência da mesma vida pela via intergeracional, o que faz com que cada fiel tenha o dever de melhorá-la para a transmitir, melhorada, à própria prole.

Porém, onde a vida se transmite? Apenas por dois caminhos e lugares: a terra e o útero; daí que, conforme já abordado, a terra e a natureza inanimada merecem cuidado; de certa forma, até mesmo, veneração.

Para explicitar a identidade entre esses dois elementos transmissores da vida, talvez se mostre útil recorrer à explicação de Bâ (2003, p. 196), quando discorre sobre a tradição africana no pós-circuncisão:

Depois da operação, todos os prepúcios foram enterrados. Na antiga tradição africana, o prepúcio é considerado um símbolo de feminilidade, na medida em que recobre o pênis e o envolve em uma espécie de obscuridade, pois tudo o que é feminino, materno e germinativo se realiza e se desenvolve no segredo da escuridão dos lugares fechados, seja dentro da mulher ou no seio da Mãe-Terra.

Quanto à terra, a abordagem acima parece suficiente; mas, cabe ouvir a fala de Munanga (1984), que vai além para complementá-la, enquanto opina:

Cultuando os ancestrais, ao mesmo momento em que ele vive a solidariedade da linhagem, o jovem africano é introduzido aos valores básicos de sua cultura: [...]. Isso explica como as religiões africanas encontraram condições para se manter na América do Sul e no Caribe. Foi justamente o fator natureza – similar ao que existia na África - que permitiu, pelo condicionamento que tinha sobre a cultura, que se mantivessem os cultos originais. Tal não aconteceu nos Estados Unidos, justamente pela ausência desse elemento comum. (MUNANGA, 1984, p. 70)

Quanto ao útero, Bâ (2003, p. 51) apresenta esse ditado malinês: “Tudo o que somos e tudo o que temos, devemos somente uma vez a nosso pai, mas duas vezes a nossa mãe”; isso porque, explica ele, à mesma página.: “[...] o homem [...] nada mais é que um semeador distraído, enquanto a mãe é considerada a oficina divina onde o Criador trabalha diretamente [...] para formar e levar à maturidade uma nova vida”.

Assim entendido e de forma mais ampla, resta explicada a importância da linhagem como produto divino; entendimento esse que, se expandido, pode induzir à compreensão da ausência de proselitismo: se a comunidade é sagrada, todos os seus membros

ali estão por vontade do poder invisível que nela se materializa.

Esse o entendimento que torna mais inteligível a indagação que faz Verger (1991, p. 20), e que já traz, em si mesma, a resposta: “Como e por que as pessoas poderiam exigir que um estrangeiro participasse do culto, não tendo nenhuma ligação com os ancestrais em questão?”

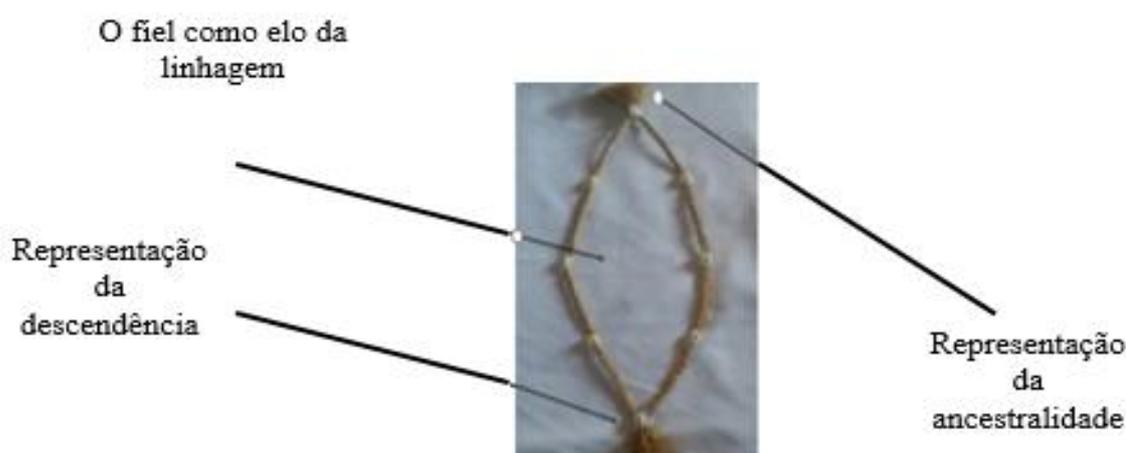
Portanto, não é pertinente, ao ser humano, convencer alguém a pertencer ou permanecer na comunidade, exceto se por vontade do sagrado; deixar alguma comunidade, portanto e a *contrario sensu*, segue a mesma lógica.

Resta que este ser, nesta perspectiva, deve ser entendido, apenas, como o elo atual da cadeia que o une ao passado, e o obriga ao futuro.

Disso dá prova, material e simbolicamente, o colar, de palha, denominado *mokan*: em uma das pontas, múltiplos fios não trançados, representando os diversos antepassados formatadores da linhagem de quem o porta; no centro, por colar, a cabeça do fiel; na outra ponta, outros fios não trançados representam a descendência que dele se espera, à qual ele, por múltiplas gerações ainda provindas, deve dar prosseguimento.

Em resumo: para a matriz africana, o indivíduo não é visto como unidade isolada mas, sim, como a materialização, ou melhor, como atualização de toda a experimentação anterior desenvolvida por seus antepassados, o que deve ser traidado para sua descendência, visto que o elo de sua linhagem é contínuo e ele, indivíduo, é, apenas, a versão atual da mesma.

Figura 3 - Mokan



Fonte: <https://www.elo7.com.br/mokan-com-buzios-e-micangas/dp/79193D>. Acesso em: 12 abr.2017.

Porém, o indivíduo não se complementa nesta visão vertical: horizontalmente,

cada um está preso à sua faixa etária, posto que a carga divina – o *asè* – que traz cada indivíduo, somente se reforça com o *asè* alheio; daí a necessidade do grupo, da comunidade, e a percepção da necessária diferença individual, para dar plasticidade ao conjunto, necessariamente formado pela complementariedade.

É deste entendimento que decorre a hierarquização por faixa etária que, se ritual na diáspora em função do tempo de consagração do fiel, é natural na África, conforme informa Bâ (2003, p. 170) quanto à associação de idade que comandou em sua aldeia, e que era composta por meninos de, aproximadamente, treze anos de idade: “A vida dos meninos nas associações de idade constituía assim um verdadeiro aprendizado de vida coletiva e das responsabilidades, sob o olhar discreto mas vigilante dos mais velhos que as apadrinhavam”.

Desta fala, parece possível extrair a evidente presença do princípio da ancestralidade, consolidada no respeito e submissão aos mais velhos, que se materializa no intenso controle social; inclusive, como fonte indispensável dos saberes e princípios da comunidade e da complementariedade existente no grupo, componentes essenciais do desenvolvimento comum.

Outro ponto, formador e sustentáculo da teologia africana, é o mito sagrado. Sobre o tema, Machado (2003, p. 15) opina: “os mitos são metáforas da vida. São histórias simples que contam a origem do mundo com imagens que traduzem o pensamento mais profundo sobre as coisas e sobre nós mesmos.”

Se assim é, é pela aproximação do mito à vida material que o *candomblé* encontra fundamentação teológica; o mito, ao representar o passado que se atualiza, desvela as necessidades do fiel; mais além, sugere caminhos para a solução das dificuldades desse e para a potencialização da interferência do divino em cada vida individual.

Isso porque, segundo se crê, a energia da divindade – *asè* - se materializa nos indivíduos, completando-se no grupo, visto que ninguém traz, consigo, a totalidade da energia; o que só é possível com a totalidade do conjunto.

Daí a necessária diferença individual disponível para o grupo, o que impõe, repise-se, a colaboração e a complementariedade social.

5.3.2 Fundamentos antropológicos

Diante da exposição, acima, de alguns dos principais fundamentos teológicos que sustentam a religiosidade de matriz africana, faz-se necessário explicitar como eles se materializam na visão filosófica sobre o ser humano, especialmente quando em sociedade.

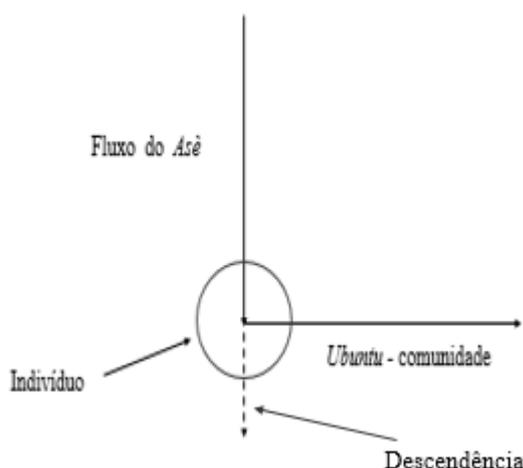
Com isso em mente, parece possível afirmar que, nas sociedades assim formatadas, o indivíduo, em si, não tem completude, o que só pode ser alcançado, reforce-se, em comunidade, de onde decorre toda a organização social, a exigir que cada um se preocupe com o todo; mas, em sentido contrário, o todo tem, por obrigação, preocupar-se com cada um, em obediência aos princípios da comunidade e da complementariedade.

No entanto, o princípio do respeito à ancestralidade, consolidado na autoridade dos mais antigos, faz com que o indivíduo, visto em sua evolução social, sempre se encontre sujeito à hierarquia imposta pela longevidade, conforme já acima fartamente abordado.

Por outro lado, mas pelo mesmo olhar, todos os componentes do grupo se encontram vitaliciamente pertencendo a seu estrato de idade; mas, com incontornável responsabilidade comunitária que, conforme também já abordado, se na África decorre do nascimento material, na diáspora tem origem na aceitação ritual.

Portanto, o indivíduo se encontra, sempre, no entrecruzamento de duas linhas de pertencimento: a horizontal, da qual decorre o *ubuntu*, enquanto a vertical o identifica com sua linhagem, de onde recebe seu *asè*, bem como sua responsabilidade para com seus pares e sua descendência, o que funciona como pilar central em seu processo educacional comunitário; é desta visão que deriva sua colocação no mundo, conforme figura abaixo.

Figura 4 - Indivíduo, *asè* e *ubuntu*



Fonte: elaboração própria do pesquisador

Decorre que o indivíduo é visto, sempre, como elo de duas cadeias que se unem, e o obrigam e personalizam enquanto pertencente tanto a seu grupo social, hierarquizado em

faixas etárias, quanto à sua linhagem, conforme já ensinou Munanga; entendimento esse que torna necessário explicitar melhor no que consiste a filosofia *ubuntu*; para tanto, cabe recorrer a Silva (2009), que resume tal conceito da seguinte forma:

- . filosofia que se refere à humanidade com os outros;
- . conceito amplo sobre a essência do ser humano e a forma dele se comportar em sociedade: o que afeta o indivíduo, afeta a comunidade;
- . capacidade humana de compreender, aceitar e tratar bem o outro;
- . generosidade, solidariedade, compaixão, desejo sincero de felicidade e harmonia entre os membros do grupo.

Cabe ressaltar, tendo em vista o conceito de comunidade tão fortemente arraigado no espírito africano, que a filosofia *ubuntu* não se estende, por si só, a toda a humanidade, conforme pode parecer à primeira vista; ao contrário: ela, quando se espalha, o faz em círculos concêntricos; isto é: vai abraçando novas sociedades que adotam visão de mundo de mesmo teor, mesmo que com características muito próprias, mas que se aproximam entre si, conforme relata Bâ (2003, p. 25), por exemplo, entre os fula e os bambara.

Eis como Silva (2009, p. 24), recorrendo a Tempels (1949), explica esta filosofia: “[...] o mundo é constituído de energia, de força em constante movimento e alteração, do mesmo modo [como] a física explica o mundo físico. E, essa força vital é encontrada, no mundo, sob quatro formas”, que ela dissecou, permitindo formatar o seguinte quadro:

Quadro 12 - Ubuntu⁸⁹ dissecado em seus formatos

FORMATOS	TRADUÇÃO	SIGNIFICADO
Muntu	Mu = o topo	O ser humano pensante, responsável pela natureza.
Kintu	Ki = significado	A natureza, por não pensante, dependente da humanidade.
Hantu	Ha = lugar e tempo	A força, constantemente alterada pela intercessão lugar e tempo.
Kuntu	Ku = lançar sobre	As qualidades que o ser humano atribui à natureza.

Fonte: elaboração própria do pesquisador

Note-se que, diante desta dissecação, resta claro que a filosofia *ubuntu* considera o ser humano, por consciente, responsável, em grupo, pela preservação de toda a natureza –

⁸⁹ Em se considerando que, em idiomas bantu, *ntu* significa pessoa e *bantu*, plural de pessoa, ou grupo, o termo *umuntu ngumuntu ngabantu* em zulu, resumido na palavra *ubuntu*, significa, em tradução livre, algo como “uma pessoa só pode ser uma pessoa quando em conjunto com outras pessoas”; o que reforça o sentimento de pertencer e colaborar comunitariamente, impondo responsabilidade mútua entre indivíduo e grupo.

Muntu e Kintu; mas, também o coloca, como indivíduo, em constante movimento, visto que a ninguém é dado partilhar, com outrem e ao mesmo tempo, o mesmo lugar – Hantu; eis aí, novamente explicitada, a necessária complementariedade, de onde decorre a também necessária troca de informações, bem como a efetiva colaboração grupal, geradora da circularidade da cultura, na filosofia *ubuntu*.

Figura 5 - *Ubuntu*: a circularidade comunitária



Circulação dos saberes: interação indivíduo / comunidade

Fonte: elaboração própria do pesquisador

Isso posto, parece ser esse o momento certo para que os fundamentos pedagógicos possam ser apresentados.

5.3.3 Fundamentos pedagógicos

Para esta abordagem, talvez se mostre eficaz seguir o caminho que seguem os *iyáwó* em seu aprendizado, logo após o ritual de noviciado. Ou melhor: cabe informar que antes mesmo deste ritual, enquanto o postulante ainda é visto como *abíyán*, já lhe são disponibilizadas algumas tarefas, embora simples e não comprometedoras: lavar louça, ajudar na arrumação da casa e na coleta de folhas, por exemplo, são atividades que podem, e normalmente o são, permitidas a interessados não iniciados.

No momento seguinte e durante o ritual de iniciação, os ensinamentos priorizam o comportamento social, as posturas diante da hierarquia e da genealogia da Casa em que o ritual está acontecendo, bem como as exigências, obrigações e interdições, temporárias ou não, que o sagrado requer daquele iniciando.

Passado o ritual, o noviço adquire o *status* de membro efetivo de sua nova família, à qual passa a pertencer por laços sagrados: portanto, é de seu dever o conhecimento dos ritos, profanos ou não, adotados pela comunidade; o que pode ser atingido por alguns

caminhos, que se apresentam concomitantes, mas não excludentes entre si.

O principal deles é a curiosidade provocada no próprio aprendiz, visto que é de se dever demonstrar interesse em aprender, o que se manifesta por sua oferta voluntária em auxiliar quem quer que se encontre fazendo o que quer que seja; outro caminho tem o mesmo efeito, mesmo à revelia do aprendiz: é quando alguém, com maior longevidade religiosa, o encarrega de executar ou auxiliar em alguma tarefa.

Neste momento, o noviço pode ser incumbido de fazeres, sagrados ou não, mas ainda simples, similares ou pouco mais complexos que os anteriores: a arrumação ou o enfeite dos locais onde os ritos acontecem, o auxílio na cozinha, quer ritual, quer profana, etc., em que procedimentos adequados lhe são ensinados, mesmo sem qualquer justificativa para esse ou aquele fazer, essa ou aquela postura, proibição ou exigência, conforme depõe, no Apêndice C.4.1, *Ebomi 1*.

No mesmo sentido e com o mesmo teor, vem a participação obrigatória em rituais de purificação ou de oferenda aos orixás, o que ocorre em conjunto com toda a comunidade.

Como decorrência o aprendiz, se efetivamente interessado em aprender, se defronta com outro instrumento educacional muito utilizado e de grande eficácia para a transmissão de saberes nesse ambiente religioso: o fazer para saber, o que exige atenção, dedicação, tempo, interesse e disponibilidade. Eis como a *Ebomi 2* apresenta o tema: “Eu fui aprendendo ao longo dos anos: conforme você vai crescendo você vai aprendendo as coisas da idade.”

Ou seja: no candomblé, a transmissão de conhecimentos se dá, em grande monta, a partir da curiosidade do aprendiz; é ele o motor do processo, ao apresentar dúvidas e inseguranças, que decorrem do fazer sem saber o fundamento do que faz, conforme atesta, entre outras, a fala da *Ìyáwó 1*, quando estranha e encontra dificuldades no fazer antes de conhecer a teoria.

Daí novos instrumentos aparecem como atuantes: o erro como potencializador e a curiosidade provocada, passam a movimentar o neófito em direção a quem tem maior longevidade ritual, ou seja: em direção aos “mais velhos”. Mas, quem é “mais velho”?

Explica a *Ebomi 2*: “no Candomblé, idade [ritual] é posto: um ano, um dia, a mais, é meu mais velho, é meu ebomi, E o mais velho é responsável pelo mais novo”, fala à qual complementa, esclarecendo, a *Ebomi 3*: “A tradição como coisa sagrada e a hierarquia em si, n’ê? Os mais velhos ensinam os que vem depois: é tudo baseado na hierarquia, mesmo.

Quanto a isso, cabe lembrar a fala captada por Caputo (2012, p. 13) “Eu

aprendo errando. Quando a gente erra é bom porque vem alguém e diz como é. Aí a gente repete a gestualidade, dança certo, canta do jeito certo. [...]”.

Daí que a curiosidade por entender o que está acontecendo advém naturalmente, invertendo o sentido do processo escolar de ensino, sem que em momento algum, e até por força da hierarquia e longevidade, o ensinante perca seu poder de controle.

Como decorrência, o ensino acontece preenchendo a curiosidade do aprendiz, com o que está descartado o ensino “bancário” tão condenado por Freire (1987), visto que o aprendizado se dá pelo caminho fazer para saber, não saber para fazer, como é típico da prática pedagógica escolar.

Diferencial importante que esta dinâmica produz no método de aprendizado, é que a transferência de saberes circula por demanda, não por oferta. Ou seja: a prioridade do conteúdo abordado responde a dúvidas e erros do aprendiz, não a qualquer aula preparada em que a teoria antecede a prática, marca indelével do ensino escolar ocidental tradicional.

Assim sendo, o aprendizado se vale da lógica, não da memória, porque a explicação encontra lugar certo onde se assentar no intelecto do aprendiz: o espaço aberto pela dúvida, que é preenchido pela explicação.

No entanto, ao “mais velho” é permitido negar a informação, quer por questões de imaturidade do noviço, quer por decorrência de interditos rituais ou, ainda e no extremo, pela própria insegurança em transmitir conhecimentos sobre os quais o próprio questionado ainda está na fase fazer para saber, e não quer demonstrar tal ignorância por força do intenso controle social a que está sujeito.

É quando se apresenta outro portentoso instrumento de ensino do candomblé: a negação criativa. Como efeito desta prática, o aprendiz que, de fato, se interesse em aprender, recorre a outros meios de apropriação do saber, que podem ir da apresentação da mesma dúvida a outro membro da comunidade, à busca de soluções externas, conforme a mesma *iyáwó* acima citada deixou exposto em sua fala, quando afirma: “[...] por isto busco, em outras situações, aprender mais, certa ou errada, com ensinamentos certos ou distorcidos; neste momento, sinceramente, isto não me importa: o que de fato me interessa, é aprender”.

Diante desta postura, há que se admitir a constante presença de outro poderoso instrumento de ensino: o controle social, onipresente quer em linha horizontal, porque age entre pares de longevidade ritual próxima, quer em linha vertical, por exercido constantemente pelos “mais velhos”, até como obrigação de zelo pelo acerto ritual.

Como decorrência, o aprendiz é instado, durante todos os momentos, a buscar o aperfeiçoamento e a extensão de seus conhecimentos, até para ver-se ao largo de críticas sobre

seus possíveis erros, que podem ser aplicadas até por quem não saberia fazer melhor.

Nesse ponto, parece útil abordar uma das características deste ensino, que decorre do que acima vem descrito: quem ensina é todo o ambiente, é todo o processo, visto que, conforme já mencionado por Caputo (2012, p. 138): “com tudo se ensina e com tudo se aprende, numa rede espalhada de conhecimentos e experiências tanto espirituais quanto materiais, já que estes [...] estão [...] impregnados nas vidas dos integrantes do culto”.

Ora, nada mais justo: já que o candomblé é religião que se vale da natureza como sagrada, e é a natureza que envolve e impregna qualquer vivência, convivência e qualquer vida.

Mas isto, de forma alguma exclui a responsabilidade do “mais velho” quanto à transmissão de saberes, o que encontra eco na fala da *Ebomi 5*: “Eu estou sempre pronta quando as pessoas precisam; estou sempre pronta p’ra passar aquilo que eu aprendi, porque tudo o que a gente recebe, a gente tem que estar constantemente passando”.

Isso posto, estar-se-á diante da figura do que, talvez, se pode chamar de mestre difuso: toda a comunidade e todos os processos servem para ensinar, para transmitir conhecimentos e para despertar a curiosidade, disparando a dinâmica acima exposta.

Porém, sempre haverá algo não sistematizado, algo oculto nos ensinamentos assim apreendidos, e seu desvelamento sempre encontrará fundamento nos mitos dos orixás, motores estes que podem, a qualquer momento, ser acionados, mencionados, discutidos e interpretados por qualquer dos membros da comunidade; o que dispara, comumente, agradáveis conversas, tais como a que a *ÌyáwóI* cita sobre o mito de Iyewá.

Se assim é, parece possível admitir que, em última análise, quem de fato ensina é o sagrado, o lado invisível, que dá sustentação às coisas materiais, ou seja: por seus meios e modos, o ensinante supremo é o personagem principal desta rica mitologia: o próprio orixá.

Porém, como o orixá é alcançado pela via dos ancestrais, justificado está o que ensina a *Ebomi 3*: “a gente ‘dá de comer, primeiro’, p’r’os ancestrais, [porque] os mais novos aprendem com os mais velhos; então, a gente aprende com os ancestrais; então a gente, antes de louvar os orixás, a gente louva os ancestrais, porque vieram antes da gente.”

Como característica intrínseca, o aprendizado, por definição, é eterno: ciclo após ciclo das comemorações, novos saberes se assentam sobre os conhecimentos já consolidados, caracterizando o ensino “em espiral”; ou em camadas, se assim se pode chamar.

Cabe ressaltar, ainda e conforme se depreende de tudo o que foi acima exposto, que o currículo resta individualizado, já que o ensino por demanda depende do que questiona cada aprendiz.

Daí que as avaliações, que são constantes e se curvam unicamente, como

ensolaradamente exposto, ao difuso, mas onipresente, controle social, sem se prender a qualquer parâmetro fixo, exceto à comparabilidade entre o que se espera de conhecimento de cada fiel em mesma faixa de longevidade ritual, e o que o grupo desta faixa apresenta como cabedal de conhecimentos.

Percorrido este caminho que, de fato, é muito mais diverso do que o que aqui vai sucintamente apresentado, resta abordar questões fundamentais que devem ser respondidas quando se trata de processos educacionais.

A primeira delas, visto os fundamentos teológico e antropológico acima apresentados, diz respeito à finalidade do ensino, no candomblé.

Essa, como tudo nesta visão de mundo, tem dupla origem e duplo destino: como origem, a ação do divino sobre o profano, a enxergar cada fiel como elo de sua linhagem; o que o torna, conforme já abordado, responsável pela manutenção e transmissão à descendência, tanto mística quanto biológica, dos saberes e fazeres dos antepassados e ancestrais.

Se assim é, o indivíduo tem, como primordial responsabilidade, o dever de aprender para ensinar, o que lhe obriga a conhecer e interferir em seu entorno; inclusive, agindo para produzir adaptações de sua tradição às exigências materiais da evolução social.

Neste sentido, cabe reproduzir o que opina Mãe Palmira, em fala captada por Caputo (2012, p. 63): “[...] o candomblé precisa mesmo passar por mudanças”; mas não em seu conteúdo original, visto que este é sagrado; diz Mãe Palmira sobre o tema: “[este] ainda está guardado e vai permanecer”, até porque o invisível “[...] não está nem estará nos livros”.

A outra origem e finalidade diz respeito ao pertencimento social: até por consequência do que acima vai exposto, o indivíduo dilui sua individualidade no grupo, visto que seu aprendizado e, como decorrência, seu saber, é único: mesmo quando em grande parte compartilhado, não se esgota em si mesmo.

Por outro olhar e dadas as características deste aprendizado, que se dispara por ação individual do aprendiz, cada qual mantém a própria gama de conhecimentos ou de interpretações destes, compondo o conjunto de saberes que se diferenciam, mesmo quando pouco, daqueles dos demais.

Decorre que só o conjunto, a comunidade e, quando muito, o *staff* sacerdotal, possui todos os saberes necessários à própria convivência; o que pode diferenciar – e diferencia – as práticas, tanto sociais quanto rituais, entre Casas diferentes.

Isto, até porque o conjunto e a intensidade do divino em cada Casa são próprios, até mesmo como decorrência da genealogia e nação desta, do orixá a que esta se dedica, e àquele a que se filia seu sacerdote.

Decorre que o conteúdo dos saberes também diverge Casa a Casa, assim como caso a caso; embora assentado em bases comuns – a mitologia dos orixás, por princípio – a sequência de celebrações, por exemplo e conforme abordado no Cap. 3, é próprio a cada Casa.

Como efeito, os saberes disponíveis podem divergir, até mesmo, fiel a fiel; o que faz com que os fiéis adquiram conhecimentos diferentes, mesmo quando convergentes.

Parece que, agora, a fala de Pai Kabila se faz exigível para melhor esclarecimento, quando ensina: “[...] Todas as ervas que pertencem aos orixás são boas, mas, dependendo de seu orixá, você não pode tomar banho delas, por isso há necessidade sempre de procurar um sacerdote ou uma sacerdotisa para se consultar”.

Isso posto, é mister retomar as bases comuns do conteúdo ensinado, o que também pode ser subdividido em dois campos, diversos e complementares: o divino e o profano.

No primeiro caso, a ênfase é dada aos procedimentos rituais necessários ao panteão divino, tanto nas comemorações em homenagem a cada deidade quanto fora delas e a todo o conjunto sagrado. Entram, aqui, interditos, obrigações⁹⁰, posturas, etc., que representam, sobretudo, a submissão à vontade divina, bem como o respeito e a demonstração da honra com que esta deve ser tratada.

No segundo caso, vêm as regras de convivência social, onde a hierarquia tem predominância, e a longevidade é incontornável fator de controle e respeito. Desta postura deriva o sentido de comunidade, o comunitarismo e a solidariedade de que fala Rocha (2009, p. 54), o que, no ambiente social de candomblé, prevalece, inclusive, entre pessoas com forte e recíproca animosidade.

Quanto ao método, assenta-se, primordialmente, no interesse individual, que é movido pela observação, curiosidade, imitação e experimentação, tudo balizado pelo temor ao erro e à possível ofensa ao orixá, de que fala a *Iyáwó I*; portanto, o método consiste, fundamentalmente, em deixar expostos, durante todo o tempo, todos os saberes materiais necessários ao aprendizado; o que desafia o aprendiz a questionar o próprio fazer e, assim, buscar conhecimentos, quer no ambiente a que se encontra filiado, quer fora dele.

Os ajustes acontecem pela correção que a vigilância dos “mais velhos” exerce sobre o procedimento dos “mais novos”, o que também tem amplo espectro: a vigilância e a

⁹⁰ Entre outros interditos, a cor da roupa, a total ausência de sal e de dendê no que se refere a Oxalá, sendo, no entanto, este último componente, indispensável nos rituais dedicados a Xangô e Iansã, por exemplo; a incompatibilidade virtual entre Nanã e Ogun é outro exemplo de interdito ritual a ser rigorosamente observado; quanto às obrigações, a sujeição a ritos de passagem serve como exemplo, embora muito outros possam ser citados.

correção agem tanto sobre as posturas sociais⁹¹ quanto sobre os fazeres rituais, e são constantes e onipresentes, o que alavanca o cabedal de saberes do aprendiz, visto que, na fonte de todas as posturas, está a mitologia dos orixás.

A absorção dos saberes, conseqüentemente, se dá pela repetição, o que se consubstancia na experiência.

Quanto à avaliação, conforme se depreende do próprio método, é constante, e se dá tanto horizontal quanto verticalmente: no primeiro caso, entre os pares, especialmente quando próximos em longevidade ritual; no segundo, pela constante vigilância dos mais velhos, zelosos não só sobre o acerto dos fazeres, quanto pela postura social, o que se apresenta, especialmente, nas visitas a outras Casas, quer recebidas, quer concedidas, onde este item faz muita diferença.

É o que justifica a fala da *Agbá 3* “[...] acho que tinha que ser uma coisa verificada: quem ensina? Quem faz? Quem orienta? Qual é o comportamento?”; questões às quais poder-se-ia acrescentar: quem avalia tem condições de avaliar?

Creio que sim: se todo o visível é materialização do invisível, a avaliação e os ajustes daí decorrentes só podem ser atribuídos, em última instância, à ação do orixá.

Isto, até porque o limite humano da compreensão divina, é o limite da compreensão humana.

5.4 Entraves e facilitações

Isso posto, resta apresentar, suplementar mas sucintamente, algumas poucas posições críticas ao processo, afloradas durante o desenvolvimento desta pesquisa.

Para tanto e para facilitar a apresentação dessas, serão elas organizadas em dois grupos: entraves e facilitações; isso, sempre tendo, como foco, a produção, transmissão e manutenção dos saberes no ambiente estudado, por coerência com o objeto pesquisado.

5.4.1 Entraves

O temor da modernidade aparece, recorrentemente, em diversas falas, quer explícita, quer implicitamente, onde se apresenta por duas formas principais: a expansão urbana

⁹¹ Como exemplo, o lugar em que cada um senta em relação a seus “mais velhos”, a adequação da roupa, o interesse em colaborar nos afazeres da Casa, as afinidades de cada um, dentre outros, são itens sempre observados e ajustados pelos pares.

e a dispersão dos fiéis.

No primeiro caso, esta expansão agride à natureza em todos os seus aspectos, posto que este resultado é inerente a seus próprios fundamentos e objetivos: isso porque, ao se propor a adaptar, às necessidades humanas, o ambiente natural por onde se espraia, a modernidade, quando consolidada na urbanização, desmata, impermeabiliza o solo, polui fontes, nascentes e rios, impede poços, impõe zoneamentos e comportamentos, silêncios, etc.

Como efeito, espanca a flora e deplora a fauna, inviabilizando ou, no mínimo, dificultando a vida não urbana, *habitat* natural das religiões de matriz africana; inclusive, por proibir a manutenção de algumas espécies animais, além de, pelo menos indiretamente, dificultar e impedir o desenvolvimento de plantas cujas folhas são sagradas.

Diante deste quadro, torna-se quase impossível encontrar, no ambiente urbano, mamona, aroeira, bananeiras... até mesmo coqueiros deixam de ser comuns, exceto para fins ornamentais; o que dificulta, quando não criminaliza, a coleta de suas folhas que, desfiadas e simbolizando a vestimenta de Ogun, tornam-se indefectíveis proteções colocadas nos batentes das portas, no ambiente sagrado.

Quanto a este, também se vê inviabilizado, no mínimo, quanto ao soar de seus tambores; que são sagrados; mas impedidos de tocar, cerceados pelo silêncio imposto e disciplinado pelas leis municipais.

É sintomático, no mesmo andar, que os fiéis desta crença denominem “roça”, “terreiro” e, mesmo, “barracão”, a seus locais sacralizados, nomes literalmente contrapostos ao ambiente urbano, de onde os sítios, chácaras e similares são, simplesmente, expulsos pelos prédios e condomínios que, ao destruir as matas, levam, consigo, os orixás. Afinal, *kosi ewè*, *kosi orixá*, como se diz no candomblé.

Por outro ângulo, cabe recordar como a *Agbá 3* aponta o afastamento dos fiéis:

As coisas estão evoluindo e a Casa de Candomblé também, porque se a pessoa tem um mundo lá fora, tem uma vida lá fora... ainda mais que a gente [...] está lidando com pessoas em que cada uma mora num lugar. Antigamente era quilombo, ou seja: não se perdia as coisas porque todo mundo morava em volta da Casa de Candomblé.

Prosseguindo, a mesma *Agbá* aborda as causas e efeitos desta exigência devocional moderna, que afasta os fiéis dos deuses invisíveis do destino, a favor dos deuses mais palpáveis da Economia:

É difícil manter uma tradição com as pessoas tão longe da Casa de Candomblé.

[...] há perda de continuidade: a gente vem p'ra (*sic*) cá de três em três meses, louvar orixá. A gente passa uma semana de função. Se, hoje em dia, é uma semana de função, antigamente era o tempo inteiro. Hoje em dia foi resumido: pelos afazeres da vida pessoal de cada um, ficou resumido a três, quatro dias! O que era uma coisa diária, todo mundo vestido de branco e pano na cabeça, fazendo as coisas p'r'o (*sic*) orixá, fazendo as coisas para a Casa de Candomblé... como é que você vai encaixar isto?

Ela conclui, abordando a inexorabilidade do processo: “Hoje em dia, com a modernidade, todo mundo tem que trabalhar p'ra se sustentar!”

Também assim o posicionamento da *Agbá 2* sobre o tema:

Só que é assim: a sociedade mudou. Então, algumas coisas mudaram. Acredito, até, que o orixá, o universo, entendam isso, porque, quando a evolução chega, os conceitos mudam. A gente não pode ficar num ritual tão primitivo, porque não se dá o direito de ser primitivo, hoje. Se você for fazer o ritual como seria, você não vai ter trabalhado.

Isso posto, é hora de abordar outro fator, de muito maior gravidade, que atravança o processo: a intolerância religiosa.

Embora pareça fácil detectá-la, condená-la ou enfrentá-la, a análise mais atenta talvez aponte em outra direção; mas, para tanto, é preciso voltar muito no tempo.

Porém, como esta volta requer abordagens antropológicas, sociológicas e históricas que, evidentemente, extrapolam, em muito, o escopo deste estudo, para uma primeira aproximação, basta atentar para o que informa Bosi (1992, p. 15):

As motivações expressas dos colonizadores [...] nas Américas, na Ásia e na África, inspiram-se no projeto de *dilatar a Fé* ao lado de *dilatar o Império*, [...]. E os puritanos que aportaram às praias da Nova Inglaterra também declararam *to perform the ways of God*. (destaques no original).

Essa mesma justificativa, que sugere a dominação e eliminação do discordante como obra pia de origem divina e se assenta no mito hamítico⁹², de tão antiga gênese, ainda reverbera, infelizmente, pela ação de reprodutores da intolerância, agressores ainda impunes da fé de matriz africana; até porque, em nosso país, isso já foi política de Estado.

O momento parece adequado para ouvir Queiroz (2015, p. 96):

A dissolução entre o Estado brasileiro e a Igreja Católica, a partir da instauração republicana, não eliminou o ideal cristão como modelo religioso para a população brasileira em detrimento das demais crenças religiosas. [...]

⁹² Conforme I livro bíblico Gênesis, 9: 18-27, aponta.

Sendo assim, não é incoerente pensar que, a despeito da relação com sua religião de origem, permeada por admiração e respeito, os valores do catolicismo impregnem a experiência e a visão que os adeptos do candomblé terão sobre sua própria religião.

É no mesmo andar que ela continua (Queiroz, 2015, p. 135):

O desrespeito e a discriminação religiosa em relação ao candomblé podem ser considerados um fenômeno de longa duração, pois se perpetua desde os primórdios da construção do Brasil, quando os negros escravizados, advindos da África, tentavam manter vivas suas crenças e práticas religiosas. Passando pelas perseguições aos espaços sagrados dos terreiros desde sua constituição no século XIX, o desrespeito e a discriminação mantêm-se vivos, sendo constatados a partir de constantes invasões aos terreiros por pessoas vinculadas a religiões protestantes neopentecostais, bem como por ações dirigidas pelo próprio Estado, a exemplo do ocorrido com o terreiro de Mãe Rosa⁹³, em Salvador, no ano de 2008.

O insólito é que esta rejeição encontra solo fértil em discursos que não se fundamentam em nada mais além do que o próprio discurso vazio, a se retroalimentar de uma suposição, indevida, de culto ao demônio, figura imposta externamente à religiosidade aqui abordada que, em nenhum momento ou lugar, sequer se filiou a qualquer maniqueísmo, onde a figura do Inimigo, por necessária, cabe como reforço e contraponto à do Onipotente, sugerindo eterna guerra.

Parece aqui caber, por oportuno e pertinente, ouvir novamente como Queiroz (2015, p. 91) aborda o problema:

Os elementos das religiões de matriz africana foram capturados pela lógica dualista da tradição cristã que integra as ações humanas em polos antagônicos – o bem e o mal. Assim, construiu-se uma representação sobre a religião dos orixás, uma ideia inexistente na África, baseado em uma relação dicotômica dos orixás vinculados ao bem – como Oxalá - e outros vinculados ao mal – como Exu.

Em perfeita aderência a esta fala, eis como se expressa sobre o demônio, na religiosidade africana, o *Ebomi 1*:

Não faz parte da nossa religião. Não tem inferno. Dizem que Exu é o Diabo. Só que Exu não é nada disso. Exu é energia de movimento. É o calor que anima o corpo. [...]. Exu é quem traz o recado. Exu é quem leva o recado. Exu é quem recebe *ebó*. É quem dá paz à pessoa. Então, na visão das outras

⁹³ Para maiores informações ver o artigo “Caso Mãe Rosa”, disponível em: <<https://acervo.racismoambiental.net.br/?s=Mãe+Rosa&submit=OK> />. Acesso em 26 abr.2016

religiões, é do mal. Mas o mal, existe em todo ser humano, porque todo ser humano tem a capacidade de ajudar e de prejudicar. Então, não é nada de sobrenatural. Até o que parece ruim, na mão do orixá, se torna bom.

De onde decorre a questão que expõe o mesmo *Ebomi*: “Vê se alguém do candomblé sai da sua Casa de Santo, vai na porta da Igreja p’ra fazer desafio, desaforo, atacar, ou fazer alguma coisa assim: é um absurdo; a gente tem respeito! Eles precisam aprender isso.”

Não é em outra esteira que se encontra a fala da *Agbá 3*:

Então, essa miscigenação cultural e religiosa, na verdade, ela sempre, de alguma maneira, entra em choque com o segmento religioso dos mais fracos. [...] Isso é o sistema que grita. Ou seja: a gente sempre se adapta à religião alheia; eles não se adaptam, porque eles não vêm aqui, entendeu?

Posição que encontra eco na abordagem de Queiroz (2015, p. 83) sobre o tema:

Frequentar igrejas e terreiros ao mesmo tempo é uma realidade relativamente comum no Brasil. Isto porque, o candomblé se constituiu, inicialmente, como uma religião subordinada ao cristianismo, fenômeno conhecido como sincretismo religioso, construído como uma estratégia de manutenção da fé oriunda da África em um contexto de escravidão no Brasil, favorecendo, deste modo, a associação da identidade dos orixás aos santos, bem como a incorporação de elementos católicos à tradição africana. Neste sentido, a participação nas duas instituições religiosas, apesar da omissão de frequência aos terreiros, na maior parte dos casos, não era vista como algo problemático para os fiéis.

Se não problemático para os fiéis da religiosidade africana, o era, além de qualquer dúvida, para a cristandade; e, se assim é, é indubitável que o discurso da intolerância permeou a formatação de variadas gerações, o que é imprescindível à análise, quando feita a partir da história das mentalidades.

Para comprovar tal afirmação, basta atentar para a absorção que a pseudociência fez das teorias racistas, assim como para as interpretações que, desde o antigo e bem-intencionado catolicismo de Pe. Vieira, ainda se assentam no agressivo neopentecostalismo, quando volta foco para as religiões de matriz africana.

É, novamente, Queiroz (2015, p. 98) quem traz luz ao tema:

A desqualificação dos negros no Brasil passou pela negativização dos aspectos culturais, acentuando-se a dimensão religiosa, os costumes, as artes, os modos de organização social herdados da ancestralidade africana; pela depreciação estética, construindo a ideia do negro como feio, sujo, visão pautada no maniqueísmo que delega ao negro tudo que pode ser considerado como ruim e inadequado e ao branco o modelo de civilidade e, portanto, ideal para ser

seguido.

Com este foco, é evidente o efeito, que se reflete na rejeição social: mesmo sem saber o significado de termos como “macumba”, “feitiço” e similares, são eles utilizados como degradantes desta religiosidade, tornando seus fiéis vítimas preferenciais do agressivo discurso alheio.

É certo que há alguma tolerância com a umbanda, que acolhe, em seus ritos, fazeres de origem indígena, mesclados a rezas e santos do catolicismo, embora com aparência africana. Talvez aí se justifique o que constata a *Agbá 5*: “É, me criaram esse preconceito ‘porque a umbanda é boa e o candomblé é ruim’, e, ‘melhor não ir p’ro candomblé, porque na umbanda’...”

Daí decorre, talvez, a recorrente autoculpabilidade: há falas, entre os fiéis entrevistados, que assumem para si a culpa da própria exclusão, apontando a pretensa falta de união entre seus crentes como causa das agressões sofridas.

Se não tanto, pelo menos como fator de fragilidades na autodefesa, como se o mero fato de não se entrincheirar e não reagir violentamente às também violentas agressões, servisse como justificativa válida para tanto. É como se a opção pela paz servisse como combustível perfeito para a injustificável e insana guerra unilateral, movida, apenas, pela contraposta facção.

É neste andar que se acomoda o dizer da *Agbá 4*, por exemplo:

Mas, a culpa disso é nossa, mesmo; essa é a minha opinião. Sabe por quê? Porque existe uma guerra interna, nossa: porque o Pai “alguém” está ali, mas o filho dele não pode vir aqui. Na nossa religião, não existe união. Essa coisa de “ah, a minha é a certa, a da minha Casa é que faz certo...”. Se a gente não se unir e levantar uma bandeira só, que é a da religião do candomblé, seja da nação nagô, seja de Ketu, seja de Angola, se a gente não se unir, infelizmente...; as igrejas evangélicas são totalmente contra a gente.

Mais à frente, ela retoma o tema:

Então, toda essa coisa, essa guerra que está acontecendo, é culpa da gente mesmo: se a gente se fortalecia do tamanho de uma montanha, ninguém derrubaria. Mas acho que parte de tudo isso é nossa, e com uma agravante, ainda: antigamente, não existia respeito pelo Pai de santo, pela Mãe de santo: existia temor. Hoje, se exige respeito mas, antigamente, era temor. [...] Então, como eles causavam temor “ah, porque eu vou fazer isso p’ro seu santo, ah, porque eu vou fazer aquilo p’ro seu santo, e vai acontecer isso na vida de vocês...”

É tão forte este sentimento de impotência, que a falta de união interna aparece como covardia, por não se colocar, acintosamente e em geral, contra os agressores. A esta opinião, adere a *Ebomi 5*: “Eu acho que, se nós de candomblé, fôssemos mais unidos, sem isso ‘ah como eu sou filho desse, da Casa daquele’, e vivesse, de verdade, em prol da religião, não estaríamos assim.”

Isto, embora a mesma *Ebomi* admita que as agressões sofridas, por infundadas, não se assentam em coisa alguma que as justifique. Ela assim se expressa, mas admite a autculpa: “É isso: é um desrespeito. Mas, a culpa é nossa, mesmo, porque a gente acaba se omitindo, acaba se anulando, e deixando com que eles ganhem força, n’ é? Então, é bem assim.”

É fato que as religiões de matriz cristã detêm maior poder de difusão e convencimento, à vista da base cultural, europeia, em que se assentam, além da disponibilidade de recursos, que lhes permite farta penetração sociocultural; mas, também é fato que ela também se divide em fações, nem sempre compatíveis entre si, o que destrói o discurso bélico e autocrítico acima apontado.

Porém, na outra ponta, a rejeição à matriz africana é onipresente e forte; no entanto, não parece que tais situações sirvam para justificar as agressões físicas, morais e culturais que atingem esta religiosidade, tornando seus fiéis socialmente tão acuados a ponto de assumirem a inversão da verdade, introjetando a infundada culpa pelas agressões sofridas.

Internamente, o processo também apresenta fragilidades: primeiramente, o processo fazer-para-saber traz, para quem vem de outros processos de ensino, estranhamentos de difícil absorção, conforme atesta a *Ìyáwó 1*: “embora menos, porém ainda perdida, visto que passei a vida aprendendo teoria e jamais a prática, este aprendizado direto pela prática sem conhecimento prévio, fica muito difícil”.

Disso, decorrem outras posturas, também informadas pela mesma *ìyáwó*:

Eu sei e tenho a total certeza que eu posso aprender e ajudar muito mais na Casa do que o que eu faço, hoje em dia; pena que estou sendo privada disto e contra a minha própria vontade. Porém, não costumo desistir fácil; por isto busco, em outras situações, aprender mais, certa ou errada, com ensinamentos certos ou distorcidos; neste momento, sinceramente, isto não me importa: o que de fato me interessa, é aprender.

Também há, por exemplo, o distanciamento provocado pela urbanização já acima abordado, que dificulta o aprendizado do idioma sacralizado. Porém, insista-se, o idioma é sacralizado; o que, de certa forma, exige o seu domínio para o correto exercício religioso.

No entanto, se visto este afastamento ao lado da recusa social acima enfocada,

este aprendizado que, por estes fatores, não pode ou, no mínimo, não deve ser utilizado em público, por medo da agressão alheia, se torna restrito ao próprio ambiente religioso. De onde a necessidade de obtenção do sustento, via emprego, afasta os fiéis.

Como decorrência, o idioma fica sujeito a distorções, especialmente em se sabendo que, muito mais que linear, o yorubá, assim como grande parte dos idiomas africanos, é tonal; ou seja: a mesma sequência vocal, pronunciada em tons diversos, pode significar coisa totalmente estranha à intenção de quem a pronuncia.

Como complicador há, ainda, palavras com pronúncia muito próxima, e significado também muito próximo, embora literalmente diferentes. Como exemplo, Alaketu e Ara Ketu: a primeira, ao remeter à proteção (Ala) sobre o povo Ketu, faz menção ao orixá Oxossi, rei desta população; já a segunda, traz a conotação do próprio povo (ara) da cidade de Ketu.

Agrava o fato a característica sagrada da palavra na cultura de matriz africana, de que dá conta Munanga (1984): “A palavra, na África, mata, porque é carregada de uma força vital importante”, o que encontra eco no dizer do *Ebomi I*: “[..] e a tua fala, é o que gira ela; ou seja: a palavra tem poder; uma palavra errada, poder errado: ou não chega aonde tem que chegar, ou não alcança o que tem de alcançar...”

Ainda como efeito do afastamento das comunidades pelos seus fiéis, cooptados pela necessária busca da sobrevivência econômica, resta o desconhecimento, ou, ainda, o conhecimento defectivo ou distorcido dos fundamentos religiosos, de que fala o *Ebomi I*.

Nada a estranhar, quanto a isso: o próprio processo fazer-para-saber, ao priorizar a prática sobre a teoria, embute tal fragilidade; se, por um lado, esta forma de transmissão de conhecimentos produz a necessária curiosidade, assento ótimo para a teoria, por outro, quando interrompido ou, ainda, se esta curiosidade não for desperta, o processo queda incompleto; assim sendo: mesmo que solidamente apreendida a prática, seu fundamento resta desconhecido.

É, ainda, na mesma esteira que caminha outra perda importante desta matriz: o desconhecimento sobre o fazer dos objetos sagrados. Isto porque o próprio fazer dos colares, das gamelas, das roupas, no candomblé, são atos devocionais, sacralizados.

Porém, o já repisado afastamento dos templos, aliado à facilidade da oferta comercial destes objetos, além da difícil obtenção de algumas matérias-primas – palha da costa, por exemplo – dificultam o processo.

Assim, também, a perda do sentido da comensalidade: o lado visível da distribuição de alimentos, nem sempre permite entrever o invisível, que é a partilha, com a consequente ingestão do poder divinizado que a refeição partilhada contém, indelevelmente,

em si.

Além disto, é da religião africana que, uma vez ingerido o *asè* contido no alimento, ele acompanhará quem o ingeriu por onde este for, produzindo, como efeito, a distribuição, aleatória e ampla, da proteção sagrada. Parece que este aspecto nem sempre é notado por quem partilha este alimento, quer fiel, quer não.

Há, ainda, outro entrave, que parece, a este analista, o de efeito mais negativo porque, potencialmente, alimenta o discurso contrário às práticas religiosas de matriz africana: a possibilidade de fraudes.

Decorrendo da própria complexidade e extensão dos fundamentos do candomblé que, conforme recorrentemente exposto nos depoimentos, exigem estudo constante e perenizado, tais saberes adquirem caráter de especialidade mágica, parecendo reservados, apenas, a alguns poucos agraciados.

Por outro lado, mas complementarmente, é notório o comércio religioso, quer explícita, quer implicitamente, o que se apresenta por diversas formas, cuja análise e abordagem extrapolam, em muito, os limites do escopo em que se assenta esta pesquisa.

No entanto, cabe abordar que a postura midiática, ao se propor a “expulsar demônios” - figura mítica que, sequer, faz parte das crenças de matriz africana – e “desmanchar feitiços e macumbas”, aliada à propaganda panfletária exposta em postes e ruas de diversas cidades, assim como as promessas de “trazer amor de volta” e fazer e desfazer “amarrações”, carregam, para esta religiosidade, os rótulos, pejorativos, de bruxaria e feiticeira – mesmo quando sequer se sabe o significado de “feitiço”; por pejorativo, o rótulo remete ao sobrenatural negativo, às tramas diabólicas, ao fazer do mal, à aliança com o demônio, à conjuração de forças do universo, que podem vir em prejuízo e causar a morte, sofrida, a quem não se quer bem.

Reforçando tal entendimento, estão os adjetivos “negro” e “negra” a classificarem tudo o que é ruim ou indesejável. Como exemplos, lista negra e magia negra, esta a apontar para qualquer prática que cheire à conjuração de forças sobrenaturais voltadas à produção maléfica; mesmo quando praticada por pseudosacerdotes não negros, para clientela não negra, com objetos, vítimas e conjuros também não negros ou assentados em qualquer fundamento da religiosidade de matriz africana.

Sobre o tema, cabe ouvir Oliveira e Rodrigues (2016, p. 2):

Os cultos afro-brasileiros, como a umbanda e o candomblé são os mais hostilizados e assim denominados como práticas de “macumbaria”, “feiticeira” e “magia negra”. A visão desses religiosos [neopentecostais] é bem peculiar, pois acreditam em uma oposição binária entre o “mundo” e a

“igreja”. O mundo é o espaço do pecado, da violência e do vício. Quem governa o “mundo” é o diabo, evocado nos cultos como o culpado das dificuldades e tragédias vividas pelos fiéis.

Não parece requerer maiores explicações que este medo, implícito nos diversos discursos demonizantes, quando aliado à promessa de manipulação do invisível por interseção sobrenatural, abra brechas importantes para a comercialização do maravilhoso; em outras palavras, para a disseminação de fraudes, assentadas na desesperança ou na crença de milagres, o que é prometido por todo o espectro que abriga todos os matizes de enganadores.

É evidente que os entraves acima elencados, aliados a outros que não cabe abordar neste estudo sem que se agrida a necessária clareza e concisão, atravancam, quando não impedem, o processo de transmissão de saberes analisado neste estudo.

5.4.2 Facilitações

Porém, como não é apenas de desgraças que sobrevive o mundo, o processo também apresenta variadas facilitações para a transmissão de saberes, ou seja: para a educação.

Uma delas é a vida comunitária: embora esporádica e restrita a uma ou duas semanas a cada três meses, conforme atesta a *Agbá 3*, a convivência, neste período, é bastante intensa; é este o momento em que ensinantes e aprendizes convivem mais estreitamente e, a teor do mestre difuso já acima abordado, os saberes são transmitidos e reforçados, até porque assentados na prática intensa que envolve todos os presentes; o que facilita, e muito, a observação, a imitação, a tentativa e o erro, ao qual o ensino, conforme exposto, indelevelmente segue.

Conforme já também exhaustivamente abordado, o processo estudado se assenta em dois agentes principais, para a transmissão de saberes: além do mestre difuso, o onipresente exercício do controle social; conforme depõe a *Ìyáwó 1*, este controle está presente em todos os momentos; até mesmo quando parece inesperado. É o caso que, abaixo, se reprisa:

Começamos as três a conversar, e logo apareceu a mãe Cidinha, dando uma espécie de “aviso” [...]. Eu não sabia disso e nem pensei nesta possibilidade; a mãe Célia nos disse que havia esquecido, pois nossa conversa estava interessante e ela não se lembrou; senão, teria nos avisado.

Resta clara a onipresença do mencionado controle: embora sentada junto à *Agbá* Mãe Célia, que sequer percebeu a falha comportamental da *ìyáwó*, que desconhecia estar incorrendo em erro, logo outra *Agbá*, Mãe Cidinha, surgida sabe-se-lá-de-onde, corrige o erro.

Da mesma forma como esta atenção e este controle social estão onipresentes, assim também a gama de saberes, integralmente disponibilizada em todos os procedimentos.

Portanto, tudo pode ser visto e tudo pode, respeitados os interditos, ser tentado; por decorrência, tudo pode ser objeto de curiosidade, tentativa, erro, correção... aprendizado; enfim: o processo é facilitado pelo ambiente e pela finalidade, voltada, sempre, à busca de objetivos comuns, o que potencializa o processo, exacerbando o já citado controle social e, conseqüentemente, refinando a transmissão de saberes e fazeres, alavancados pelo incontornável compromisso ritual.

Por fim, curvando-se à concisão que esta análise, por acadêmica, exige, ressalte-se que o processo prima pelo respeito à individualidade; quanto a isto, foi enfática a *Agbá 5*, quando questionada quanto à particularidade de cada fiel: “Tudo dela: a *quizila* dela é dela, o sentimento dela é dela, a mágoa que ela tiver é dela, as obrigações dela é dela [...]. Tudo dela.”

Por outra forma: respeito às tendências e capacidades do aprendiz, visto que o sistema, movido pela demanda e não pela oferta, individualiza, não massificando ou parametrizando, por régua única, todos os aprendizes, indistintamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Focada na busca de esclarecer quais os fundamentos que sustentam a circulação e transferência de saberes nos espaços religiosos de matriz africana onde, aparentemente, não há práticas escritas ou sistematizadas, esta pesquisa buscou, primeiramente, ouvir participantes do culto religioso pesquisado, para extrair, deles, a procurada resposta.

No entanto, não poderia simplesmente ir a campo, sem algum norte a conduzir o seu caminho; isto porque esta busca se assentou na análise do processo de transferência de saberes de matriz africana presentes nestes espaços; assim, o primeiro passo foi saber quais eram estes saberes que, obviamente, só poderiam ser obtidos se consultados abalizados pesquisadores, nativos do continente de origem.

Para tanto foram eleitos, como principais interlocutores, Kabengele Munanga, congolês, festejado antropólogo professor da Universidade de São Paulo, atualmente aposentado; a seu lado, Amadou Hampâté Bâ, malinês, muçulmano, autor de textos que compõem a História Geral da África publicada pela Unesco, além de outros diversos e importantes trabalhos. A partir destes relatos, a excelência destas fontes primeiras pareceu garantida.

Assim apurada a gama de saberes que deveriam ser procurados, restou saber se, de fato, esses se encontram presentes na religiosidade de matriz africana, especialmente no candomblé de nação Ketu, onde a pesquisa se concentrou; isso feito, o segundo passo pode ser dado: por óbvio, ouvir-se a fala de praticantes desta religiosidade, desde que com larga vivência na mesma, o que se externa pelos altos cargos.

Assim se formou a base de sustentação da pesquisa, permitindo a ida a campo, na caça a depoimentos propositalmente deixados aparentemente soltos, para que, desta forma, não se vissem engessados por afastados do contexto em que adquiriam vida.

Porém, a pesquisa de campo não poderia realizar-se a contento, se assentada no caos: alguma ordem deveria haver, ali, até porque esta religiosidade é fortemente fixada em alguns pilares, cuja ultrapassagem não é franqueada universalmente.

Entre estes pilares, estão os interditos aos não iniciados e, mesmo a estes, a disciplina, de certa forma rígida, a escalonar a transferência de conhecimentos; como complicador, o fato de se tratar de ambiente religioso, o que reserva o domínio de certos fundamentos a níveis elevados de vivência e cargo, mostrando-se esotéricos.

No entanto, como a busca não era a do desvelamento das práticas religiosas mas, sim, do processo de transmissão de conhecimentos, revelar como isso acontece no cotidiano,

especialmente quando enfoca neófitos a partir dos mais antigos, pareceu o caminho ideal para a análise do processo. Assim foi feito.

Como início da pesquisa, os mais antigos. Não só por sua longevidade mas, sim e principalmente, por sua responsabilidade na manutenção dos saberes e na possibilidade de apresentar as tão localmente propaladas aderências à tradição africana, pretensamente perpetuadas pelas práticas religiosas sob análise.

Por outro ângulo: quem ensina precisou aprender; portanto, este grupo, além de dominar os processos que levam a trair saberes, já deveria, necessariamente, tê-los atravessado a contento. Daí a riqueza de informações esperada pela coleta de dados aí alocada, bem como o desvelamento dos caminhos propícios à continuidade da pesquisa.

Isso pronto, buscou-se a outra ponta: a dos aprendizes. Nesta, aflorou o inesperado: os próprios pilares que, socialmente, sustentam a comunidade religiosa, devem ter servido como entrave à coleta de dados, já que parece possível imputar à insegurança quanto aos saberes inerentes ao noviciado, ao sigilo que os sacerdotes impõem a esta religiosidade, até mesmo como proteção, bem como ao inescapável respeito à longevidade religiosa, o silêncio que, mesmo rompido informalmente, não permitiu carrear os poucos depoimentos obtidos para este estudo, como dados úteis à pesquisa.

Felizmente, este entrave foi, certa e largamente, ultrapassado pelas falas captadas de outro importante grupo de fiéis: o intermediário que, conforme determina a hierarquia religiosa ali presente, impõe a todos os mais antigos, indiscriminadamente, a responsabilidade pelo comportamento e pelos conhecimentos dos mais novos.

Surpreendeu, neste ponto, a influência que a oralidade exerce sobre o processo: isso porque, não encontrando registros grafados para apoiar-se, a tradição de saberes tem, como único apoio, a repetição de procedimentos; o que requer a constante vigilância dos mais antigos, visto que somente assim os saberes e fazeres podem adquirir consistência, eliminando, gradativamente, inseguranças e erros cometidos.

Mais surpreendente ainda, foi constatar que, material e corriqueiramente, erros acontecem; até porque a inexistência de registros escritos, conforme acima abordado, impede o estudo antecipado dos procedimentos e posturas exigidos; portanto, a observação, a imitação, a tentativa e o erro, servem como portentosos motores na transmissão de saberes; o que se consolida, conforme também acima abordado, pela repetição de procedimentos.

Outro importante motor constatado no processo, é o respeito à longevidade ritual dos componentes, nesta sociedade religiosa: a negativa de explicação sobre o fazer é constante, o que dispara a curiosidade e a busca pelo saber, fazendo com que o processo fazer-para-saber

se faça presente o tempo todo, e permeie todo o ambiente, indiscriminada e inafastavelmente.

Como consequência, o sistema de transmissão de saberes e fazeres se apoia na prática, até por efeito da ausência de escrita; é a partir dela que se informa a teoria, expondo fundamentos que, nem sempre, chegam a ser inteiramente conhecidos por seus praticantes.

No entanto, tais fundamentos se assentam em poderosa mitologia, cujo conteúdo não busca a disciplina social adequada, porque não se volta à catequese da moral da sociedade mas, sim, às explicações de mundo; o que remete aos mais antigos conhecedores, fechando o ciclo no respeito aos “mais velhos”, que se apoiam nos mencionados mitos dos orixás.

Neste ponto, cabe a autocrítica ao processo adotado: como pesquisa acadêmica, esta precisou concentrar-se, recortando o campo em que seria aplicada; nada de mais, até então. Porém, o recorte, ao limitar o campo de estudo a uma só Casa de Candomblé, não permite que se estenda, aleatoriamente, os resultados a toda a gama de religiões de matriz africana; especialmente em se sabendo das turbulências culturais a que esta religiosidade se viu exposta durante o longo e esgarçante processo de transição transatlântica.

Assim sendo, é a estas turbulências que, talvez, se possa creditar importantes diferenças entre os rituais praticados nas diversas vertentes em que esta religiosidade se dividiu em terras brasileiras, embora se encontrem grandes constantes entre elas.

Destas, talvez a principal se assente na certeza da interação entre divino e profano, o que direcionou as conclusões desta pesquisa. Isso, não só porque realizada em ambiente religioso mas, sim, porque esta interação é importante ponto de toque, apontado pelos interlocutores africanos como constante cultural, inclusive na formatação da sociedade laica africana.

Porém, enquanto pesquisa acadêmica, não é possível atestar que o processo de tradição de saberes é exatamente o mesmo em todas as práticas da diáspora, mesmo quando recortadas para uma só nação religiosa. Mas, parece possível admitir que tais constantes e, a partir delas, os fundamentos em que se assentam, mantêm, no mínimo, forte similaridade.

Para além, o processo de pesquisa, conforme acima abordado, também apontou para a inesperada e surpreendente indisponibilidade das fontes, especialmente quando o foco apontou para o corpo de aprendizes; enquanto projeto, a esperança era que este grupo, até pela novidade do processo e a pretensa elevação do ego, alavancasse os depoimentos.

No entanto, o ambiente e suas disciplinas sociais, especialmente o respeito à longevidade e a insegurança de conhecimentos que, ao sentir dos componentes deste grupo, aparentemente se aproximou às beiras da heresia e à condenação dos mais velhos, tornou quase impossível a captação de dados úteis.

É de se crer que este entrave, talvez, tenha sido vencido pela riqueza de detalhes de alguns depoimentos do grupo intermediário que, obviamente, já ultrapassou o nível em que esta dificuldade se apresentou; assim também as falas dos mais antigos, que se mostraram totalmente disponíveis, no processo.

Contudo, a segurança maior foi obtida pela disseminação dos textos à medida em que foram produzidos. Isso porque, expostos a críticas externas e descomprometidas, retornaram, em geral, sugerindo alterações de conteúdo escrito, não de conteúdo lógico ou teológico, ao material em produção. Como, neste grupo de coautores - digamos assim - da pesquisa, se encontravam sacerdotes desta religiosidade, inclusive de nações e viés diversos, a pesquisa sentiu-se fortalecida.

Concluindo, a este analista pareceu que, de fato, a tradição cultural africana está presente no ambiente religioso estudado, e que o processo de manutenção da mesma apresentou-se portentoso, presente e eficaz; afinal, manter pilares culturais enfrentados consistente, dura e violentamente durante mais de meio milênio, é incontestável prova de resistência e vitalidade.

Mas, a pesquisa não pretendia e não esgotou o assunto: há muito, ainda, a pesquisar sobre o tema, quer do ponto de vista pedagógico, quer não.

Como exemplo, a profusão de brancos no ambiente estudado, o que causa, no mínimo, a curiosidade de saber porque alguém, cuja aparência física lhe garante trânsito social muito mais seguro que seus pares de pele preta, resolve enegrecer-se internamente, e participar de grupo sujeito a inesperadas e constantes agressões físicas, morais e sociais, inclusive pela mídia escrita e falada, internacionalizada pelos meios virtuais. É tema apropriado para antropólogos e sociólogos, aparentemente.

Ao mesmo grupo de pesquisadores sociais, talvez caiba esclarecer o que faz com que, e como é possível que um grupo de pessoas se vincule a determinada cultura, a de matriz africana e, nela, se encontre em posição social elevada, por vezes totalmente inversa àquela que ocupa na sociedade externa, que o aloca ao chão da base social.

Ou seja: como é possível conviver e acomodar-se sem traumas em dois mundos tão diversos, separados, apenas, pela porteira da Casa de Candomblé? Psicólogos talvez também caibam, como parceiros, nesta análise.

Na outra ponta, outro ponto: porque gente de pele preta lota os locais onde o discurso racista impõe o epistemicídio à cultura gerada por seus pares? Por que a admissão da figura do demônio em ambientes de matriz africana, imposto externamente, é justificativa para a tentativa de extermínio, não apenas físico mas, também, cultural, de toda uma sociedade que

não tem o bem e o mal como direcionadores de postura e, portanto, sequer convive com a ideia da existência maniqueísta do Senhor do Mal? Teólogos que busquem tal resposta.

Há, ainda, outras questões: por que alguns dos conhecimentos de medicina que, por muito tempo, se mostraram eficazes em ambientes rurais, mas com assento em conhecimentos de populações de origem não europeia, sequer são estudados pelos representantes deste monopólio epistêmico?

Note-se, neste ponto, que a pesquisa apontou para a permanência de cuidados holísticos, inclusive para a preservação social e mental de alguns de seus componentes, conforme relatam, por exemplo, a *Ebomi 1* e a *Agbá 5* entre outros, pois tais relatos são recorrentes no ambiente pesquisado. É aqui que esta questão reverbera.

Há, ainda, que se pesquisar a efetividade da absorção possível de processos educacionais similares àqueles encontrados na pesquisa, mesmo que adaptados, pela escola formal: práticas neste sentido, mesmo que em horário alternativo e complementar a este, têm apresentado resultados promissores.

A exemplo e, pelo menos, tendo o público infantil e fundamental como foco, as experiências relatadas por Cerqueira Silva (2014) e Santos (2016) em seus trabalhos finais para a obtenção dos títulos de mestre em educação e especialista em educação infantil respectivamente, ambas perante a Universidade Federal de São Carlos – *campus* Sorocaba que, talvez, sirvam como norte.

Por fim, é possível que da comparação entre aquilo que vai aqui apurado e algumas práticas alternativas similares, conforme sugerido ou descrito, por exemplo, por Machado, em seus artigos **Irê Ayô** (2002) e **Fundamental é ser aprendiz e Malungo** (2003) ou, ainda, por Santos e Luz (2007) em **O rei nasce aqui**, bem como as experiências da Escola da Ponte e suas similares, possam propor o desenvolvimento de novas práticas de ensino, em que o corpo discente, ao assumir protagonismo do lado ativo do aprendizado, se sujeito ao controle social, mas espicaçado pela curiosidade, ganhe dinamismo e efetividade, desenvolvendo suas próprias formas de aprender.

REFERÊNCIAS

A CASA de Oxumarê. Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/>>. Acesso em: 07 set.2016.

A DANÇA no candomblé. Disponível em: <http://wikidanca.net/wiki/index.php/A_Dança_no_Candomblé>. Acesso em: 26 ago.2017.

A GRANDE mesquita de Djené. Disponível em: <<http://www.magnusmundi.com/grande-mesquita-de-djenne/>>. Acesso em: 18 abr.2015.

ALENCASTRO, Luís Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira;4), p. 93-110.

_____. **Afrocentricidade e educação na senda do progresso: Brasil e EUA.** In: CARVALHO, Carlos Roberto; NOGUERA, Renato; SALES, Sandra Regina. **Relações étnico-raciais e educação: contextos, práticas e pesquisas.** Rio de Janeiro: NAU/EDUR, 2013, p. 23-34.

BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula.** São Paulo: Palas Athena-Casa das Áfricas, 2003.

_____. A educação tradicional na África. In: **Revista THOT n. 64.** São Paulo: Palas Athena, 1997, p. 23-26.

BARROS DOS SANTOS, Ademir. Africanidades e educação. **Utopía y Praxis Latinoamericana.** Maracaibo: Venezuela, v. 22, n. 79, p. 71-82, out-dez.2017.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil.** São Paulo: Pioneira, 1989, 3. ed.

BENS tombados e processos de tombamento em andamento (Atualização: 08/08/2017). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_bens_tombados_e_processos_em_andamento_ago_2017.pdf>. Acesso em 16 ago.2016.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRASIL, MEC/SECAD. **Orientações e ações para a educação das relações étnico-raciais.** Brasília: Secad, 2006.

CALLEJA, José Manuel Ruiz. **Os professores deste século. Algumas reflexões.** Revista Institucional Universidad Tecnológica del Chocó: Investigación, Biodiversidad y Desarrollo.

v.27, n. 1, 2008, p. 109-117. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2705047>>. Acesso em: 16 abr.2017,

CANDOMBLÉ: o mundo dos orixás. Disponível em: <<https://ocandomble.com/os-orixas>>. Acesso em: 29 dez.2016.

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

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.** São Paulo: Summus, 2005.

CERQUEIRA SILVA, Mariana Martha de. **Africanidades e educação popular:** uma análise de propostas e vivências pedagógicas de movimentos negros em Sorocaba, 2014, 133 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, 2014.

CORTELLA, Mario Sérgio. **A escola e o conhecimento.** São Paulo: Cortez, 2005.

D'OSOGUYAN, Fernando. **A origem do nome candomblé.** Disponível em: <<https://ocandomble.com/2016/10/24/a-origem-do-nome-candomble/>>. Acesso em: 21 dez.2016.

DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. Pedagogias de religiões de base africana, transmissão do conhecimento e prática cultural. In: **N'umbuntu em revista**, p. 115-139. Marabá: Unifesspa; Fortaleza: Imprece, 2014.

FERRETI, Sérgio F. **Repensando o sincretismo.** São Paulo: Edusp/Fapema, 1995.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**, 17ª. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1987.

_____. **Pedagogia da autonomia.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. **Extensão ou comunicação.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GÊNESE. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada.** Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous. [Bélgica]. São Paulo: Ave-Maria, 1998. 116ª ed.

GIL, Gilberto. **Procissão.** Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/gilberto-gil/46237/>>. Acesso em: 10 fev.2017

GOHN, Maria da Glória. **Educação não-formal na pedagogia social.** Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000092006000100034&script=sci_arttext>. Acesso em: 30 mar.2016. (An. 1 Congr. Intern. Pedagogia Social Mar. 2006).

GONÇALVES E SILVA, Petronilha B.. Parecer CNE/CP 003/2004. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/cnecp_003.pdf>. Acesso em: 31 maio.2016.

GURAN, Milton. **Agudás:** os "brasileiros" do Benim. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

ILÉ Asè Oxumarê. Verbete. Disponível em: < https://pt.wikipedia.org/wiki/Ilé_Asè >

Oxumarê>. Acesso em: 14 fev.2017.

JAGUN, Márcio de. O iorubá precisa ser reconhecido como parte da nossa cultura. **Por dentro da África**. Disponível em: <<http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/ioruba-precisa-ser-reconhecido-como-parte-da-nossa-cultura>>. Acesso em: 27 abr.2017. Entrevista.

LITERATURA Brasileira: Textos literários em meio eletrônico. Sermão XIV (1633), do Padre Antônio Vieira. Disponível em: <<http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=37266>>. Acesso em: 30 nov.2016.

LOPES, Nei. **Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Cultural José Bonifácio, 1995.

LUZ, Marco Aurélio. **Cultura negra e ideologia do recalque**. 3. Ed. Salvador: EDUFBA: Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

MACHADO, Vanda. Fundamental é ser aprendente e malungo. **Apostila do Grupo de Trabalho para inserção das diretrizes nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africanas – GT-Ensino Fundamental II**. Brasília: MEC: SECAD, 2003.

_____. Fundamental é ser aprendente e *Malungo*. **Apostila do Grupo de Trabalho para inserção das diretrizes nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana – GT-Ensino Fundamental II**. Brasília: MEC: SECAD, 2003.

MADURO, Otto. **Mapas para a festa:** reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.

MÃE ESTELA DE OXOSSÍ. Discurso de posse de Mãe Stella de Oxossi na Cadeira nº 33 da Academia de Letras da Bahia. Disponível em: <<http://correionago.ning.com/profiles/blogs/discurso-de-posse-de-mae-stella-de-oxossi-na-cadeira-no-33-da-aca>>. Acesso em: 25 out.2014.

MARTINS, Marcos Francisco. **Educação não escolar:** discussão terminológica e mapeamento dos fundamentos das tendências. Revista Contraponto Eletrônica, vol.16, n. 1. Itajaí, jan-abr 2016 – p. 40-61. Disponível em: <www.univali.br/periodicos>. Acesso em: 22 out.2016.

_____ et al. Educação das relações étnico-raciais negras: atuação dos professores da rede pública de ensino da região de Sorocaba. In: MARTINS, Marcos F.; VARANI, Adriana. **Educação das relações étnico-raciais:** apontamentos críticos e a realidade da região de Sorocaba. São Carlos, EdufSCar, 2015.

MEILLASSOUX, Claude. **Antropologia da escravidão:** o ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

MENEZ, Lilia. **Por que o orixá dança?.** Disponível em: <<https://lilamenez.wordpress.com>>

/2013/03/04/por-que-o-orixa-danca/>. Acesso em: 26 ago.2017.

MIRANDA, José V. A.; COELHO DE MELO, Neusiane N. C. M. **O corpo afrorreligioso entre simbologias, saberes culturais e ancestralidades**. Disponível em: <http://38reuniao.anped.org.br/sites/default/files/resources/programacao/trabalho_38anped_2017_GT21_568.pdf>. Acesso em: 25 ago.2016

MUNANGA, Kabengele. **Negritude, usos e sentidos**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.

_____. O universo cultural africano. In: **África-Brasil**. Belo Horizonte: Fundação JP. v. 14, nº 7 a 10 – jul. a out/1984, p. 64-74.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo, Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira;4).

NOBLES, Wade W. *Sakhu Sheti*: Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4) p. 277-297.

NOVASKI, Augusto. Fenomenologia: o método. In: **Pro-Posições**, Campinas, v. 18, n. 1 (52), p. 79-85, jan/abr.2007.

O QUE é educação. Disponível em: <<https://www.significados.com.br/educacao>>. Acesso em: 22 mar.2016.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, 2003.

OLIVEIRA, Frederico Lacerda Couto de. **Desafios no reconhecimento dos monumentos negros do Brasil: a importância dos atores sociais nos processos de tombamento do patrimônio nacional**, 2015, 104 f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Escola de Administração, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

OLIVEIRA, Luiz F.; RODRIGUES, Marcelino E. **A cruz, o ogô e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca**. Disponível em: <http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt21_trabalhos_pdfs/gt21_2678_texto.pdf>. Acesso em: 20 ago.2016.

PAI KABILA. Pai Kabila conta sua história. **Revista dos Orixás**. São Paulo: Editora Minuano, ano I, n.8, p. 19-24. Entrevista.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

QUEIROZ, K. G. S. (2015). **Convivendo com os orixás: a trajetória religiosa de crianças adeptas ao candomblé e o contexto escolar**. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

REUNIÕES nacionais. Anped Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes-cientificas/nacional>>. Acesso em: 25 ago.2016.

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. **Pedagogia da Diferença:** a tradição oral africana como subsidio para a prática pedagógica brasileira. Belo Horizonte, Nandyala, 2009.

SANTOS, Ana Paula Silva. **A construção de identidade étnico-racial no contexto da educação infantil.** 2016, 83 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialista em educação infantil) – Programa de Especialização em Docência em Educação Infantil, Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, 2016.

SANTOS, Boaventura S. **A crítica da razão indolente:** contra o desperdício da experiência. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, M. Deoscóredes; LUZ, Marco Aurélio. **O rei nasce aqui** – Oba Biyi, a educação pluricultural africano-brasileira. Salvador: Fala Nagô, 2007.

SARAIVA DE SOUSA, J Francisco. **Padre Antônio Vieira:** os escravos negros e a devoção do Rosário. Disponível em: <<http://cyberdemocracia.blogspot.com.br/2012/02/padre-antonio-vieira-os-escravos-negros.html>>. Acesso em: 22 nov.2016.

SAVIANI, Dermeval. **Educação:** do senso comum à consciência filosófica. 13. ed., rev. Campinas, SP: Autores Associados, 2000. (Coleção educação contemporânea).

SILVA, Dilma Melo. **Por que riem da África?** São Paulo: Terceira Margem, 2009. (coleção Percepções da Diferença. Negros e brancos na escola, 6)

SÖRENSEN, Sheiva. **De tombamento a museus:** estratégias político-culturais no candomblé de Salvador, 2015, 159 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

TRADIÇÃO. Verbete. DICIONÁRIO Aurélio de Português Online. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/tradicao>>. Acesso em: 08 jan.2017.

VARANI, Adriana et. al. Formação e conhecimento: a questão étnico-racial por professores da educação básica. In: _____; MARTINS, Marcos Francisco (orgs.). **Educação das relações étnico-raciais:** apontamentos críticos e a realidade da região de Sorocaba. São Paulo: EdufSCar, 2015. p. 167-185.

_____. Educação das relações étnico-racial negras: atuação de professores da rede pública de ensino na região de Sorocaba. In: _____. **Educação das relações étnico-raciais:** apontamentos críticos e a realidade da região de Sorocaba. São Paulo: EdufSCar, 2015. p. 187-203.

VERGER, Pierre. **Orixás:** deuses iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio, 1991.

VIEIRA, Antonio Pe. **Sermão XVII.** Disponível em: <

http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/_documents/0043-01872.html>. Acesso em: 30 nov.2016.

WIREDU, Kwasi. **Democracia e consenso na política tradicional africana**. Tradução para uso didático de: WIREDU, Kwasi. Democracy and Consensus in African Traditional Politics. A Plea for a Non-party Polity. Polylog: Forum for Intercultural Philosophy. 2 (2000), por Márcio Moreira Viotti. Disponível em: <<https://them.polylog.org/2/fwk-en.htm>>. Acesso em: 29 dez.2016.

APÊNDICE A - TERMOS DE CANDOMBLÉ PRESENTES NESTE TEXTO

Abiyán	Simpatizante inserido na comunidade, mas não iniciado ritualmente
Agbá	Adulto, por corruptela do yorubá <i>agbalagba</i>
Alabê	Instrumentista ritual no candomblé
Asè	Poder que emana da divindade
Ayè	O mundo visível, palpável, material.
Babalaô	Em tradução literal, senhor do segredo; intérprete do oráculo, mediador do entendimento com os orixás
Babalorixá	Sacerdote e zelador dos orixás
Biyi	Nascimento
Candomblé	Um dos formatos da religião de matriz africana praticada no Brasil
Dijina	Nome sacralizado, dado ao neófito pelo orixá, quando de sua iniciação
Ebó	Oferenda
Ebomi	Do yorubá <i>egbon mi</i> = meu irmão mais velho/minha irmã mais velha
Ebó-ori (Bori)	Oferenda à cabeça do ofertante, para torná-la receptiva à energia do orixá
Égun	Espírito dos mortos
Egungun	Princípio masculino ancestral, representado pelos espíritos dos mortos
Ekédji	Zeladora ritual; equivalente feminino ao ogan
Ibá	Tigela de barro ou louça, utilizada em rituais
Ilá	O grito identificador do orixá incorporado
Ilê	Casa, local, aldeia; habitação comum
Iyalorixá	Sacerdotisa dos orixás
Ìyáwó	Noiva; em sentido amplo, recém-unido ao orixá.
Malungô	Amigo, com amizade tão profunda, que supera os meros laços da camaradagem; condição comumente adotada pela participação comum em algum evento de muita importância
Marè	Supremo
Mariwô	Folhas de coqueiro desfiadas que, representando a roupa de Ogun, protegem as portas e janelas da Casa de Candomblé.
Merindilogun	O jogo de búzios
Mutumbá	Benção, conforme se pede aos irmãos, no candomblé de nação Ketu

Obá	Rei, senhor
Obé	Faca ritual
Obi	Uma semente, considerada sagrada
Ogan	Zelador ritual - equivale ao diácono cristão
Oju	Olho
Oluwô/Olu	Senhor, superior, supremo
Omô	Descendente; filho
Ori	Cabeça, tanto física quanto mística
Orum	O mundo espiritual, invisível, onde habitam os orixás e os ancestrais
Padê	Oferenda a Exu e aos ancestrais
Quizila	Tudo aquilo que não é recomendado, porque ofende ou contraria o desejo do orixá.
Ubuntu	Postura cultural que define que um indivíduo só o é, quando em comunidade.
Xirê	Roda dos fiéis na celebração dos orixás

APÊNDICE B - PROSPECÇÃO DE DADOS

Como primeiro passo para o desenvolvimento de qualquer pesquisa, é natural e necessário buscar-se conhecer a produção anterior sobre o tema que será pesquisado. Nesta busca cabem, mais do que o mero levantamento de livros, a prospecção da produção científica na área, direcionada por descritores, além da procura de outros estudos, recentes ou antigos.

Neste sentido, para a formatação do presente estudo, a prospecção, efetivada pelo uso da ferramenta virtual Google, valeu-se dos termos "educação não escolar", "educação e relações étnico-raciais", "africanidades", "religiosidades de matriz africana" e "candomblé". Em todos os casos, o retorno atingiu mais de 100.000 possibilidades, incluindo-se, aí, muita recorrência, o que inviabiliza a consulta à totalidade dos resultados.

Assim sendo, foi preciso recortar os retornos em até quatro páginas por descritor, visto que a ferramenta eletrônica utilizada os classifica em acordo ao volume de buscas, o que é feito segundo critérios próprios. Porém, com este recorte e levada em conta a aderência ao tema pesquisado, o resultado obtido mostrou-se ínfimo e de pouca utilidade, malgrado o gigantismo do mesmo.

Outro descritor utilizado foi “Casa de Oxumaré”, com o que se buscou focar diretamente o tema pesquisado; este, localizou a dissertação de mestrado de Sörensen (2015), apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, *campus* São Carlos; o mesmo descritor também encontrou outra dissertação, também de mestrado, agora em administração, apresentada à Universidade Federal da Bahia por Frederico Lacerda Couto de Oliveira, em 2016; mas, como o autor, após contatado nada retornou, optou-se pelo não aproveitamento deste estudo nesta pesquisa.

Outra fonte utilizada nesta bibliografia, foi a dissertação de mestrado de Queiroz (2015), apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal da Bahia; esta, foi indicada por terceiros, cuja identificação, infelizmente, foi perdida.

Prosseguindo, elegeu-se como fonte de pesquisa e termo inicial, a produção apresentada à Anped a partir de 2003, ano em que foi promulgada a Lei Federal 10639, que impôs, aos níveis de ensino fundamental e médio, a inclusão dos temas relacionados às africanidades.

Note-se que já no ano seguinte à promulgação daquela lei, seguiu-se a edição do Parecer CNE/CP 03/2004 e da Resolução CNE/CP 01/2004, ampliando o alcance da mesma para os estabelecimentos de ensino superior, o que justifica a prospecção nesta fonte, até porque a Anped, embora possa ser considerada, de certa forma, seletiva, já que a apresentação de

trabalhos exige a aprovação deles por avaliadores *ad hoc* e, ainda, dispêndio financeiro considerável, pode ser entendida como vitrine para a produção científica na área da educação, especialmente em sua versão nacional, que foi o objeto desta consulta.

Porém, os resultados obtidos, que focaram os Grupos de Trabalho 3 – Movimentos sociais, sujeitos e processos educativos - e 21 – Educação e relações étnico-raciais⁹⁴ -, apontaram para a escassez extrema da abordagem sobre os processos educacionais vigentes nos ambientes religiosos de matriz africana, embora neles a manutenção, durante mais de meio milênio, da tradição trazida do continente de origem, comprove a efetividade do processo de transmissão de conhecimentos e de formação humana – a educação –, o que não pode ser negado. Eis os resultados obtidos pela prospecção no *site* da Anped, cujo endereço eletrônico é <<http://www.anped.org.br/reunioes-cientificas/nacional>>:

Quadro 13 - Anped - Quadro resumo

Reunião	Ano	Tema	GT	Trabalhos	Temática compatível
26	2003	Novo Governo. Novas Políticas?	3	11	0
			21	9	0
27	2004	Não consta	3	15	0
			21	9	1
28	2005	“	3	19	0
			21	24	1
29	2006	Educação, cultura e conhecimento na contemporaneidade	3	11	0
			21	11	0
30	2007	Anped: 30 anos de pesquisa e compromisso social	3	9	0
			21	6	0
31	2008	Constituição Brasileira, Direitos Humanos e Educação	3	12	0
			21	11	2
32	2009	Sociedade, cultura e educação: novas regulações?	3	7	1
			21	9	3
33	2010	Educação no Brasil: O balanço de uma década	3	12	0
			21	13	1
34	2011	Educação e justiça social	3	17	0
			21	30	1
35	2012	Educação, cultura, pesquisa e projetos de desenvolvimento: o Brasil do século XXI	3	15	0
			21	22	1
36	2013	Desafios para as políticas educacionais	3	8	0
			21	18	4
37	2015	PNE: Tensões e perspectivas para a educação pública brasileira	3	21	0
			21	29	1
38	2017	Democracia em risco: a pesquisa e a pós-graduação em contexto de resistência	3	21	0
			21	23	3
Resumo				392	19

Fonte: elaboração própria do pesquisador.

⁹⁴ GT denominado “Afro-Brasileiros e Educação”, até 2008.

À primeira vista, já se mostra perceptível, nas treze reuniões pesquisadas, a ausência da abordagem sobre o processo educacional presente nos ambientes religiosos de matriz africana, incluindo-se aí a até então mais recente, realizada em 2017: apenas dezenove trabalhos em trezentos e noventa e dois apresentados, sugerem alguma aderência a este tema; ou seja: apenas 4,84% do total aproxima-se da temática eleita para essa pesquisa.

Há, ainda, que se ressaltar que, na maioria das reuniões, malgrado o determinado pela Lei 10639 e as demais publicações dela decorrentes, em apenas quatro foram apresentados mais de um trabalho, o que sugere o pouco interesse pelo tema ao longo destes treze encontros.

Alguma esperança em contrário, decorrente dos quatro estudos apresentados em 2013, viu-se frustrada logo a seguir: 2015 acolheu, apenas, um estudo próximo ao tema.

Em contraponto, a mais recente reunião contemplou três pesquisas em vinte e três apresentadas, o que significa o crescimento, em termos absolutos, do interesse neste campo do conhecimento; mas, em valores relativos, esta aderência ainda não pode ser comemorada: 3 em 23, considerando-se, apenas o GT 21, não significa mais do que 13% do total apresentado.

Mais preocupante ainda é que, em se considerando o volume do GT 3 em conjunto com o analisado GT 21, este percentual não chega a atingir 7% do total de trabalhos passíveis de aderência a este estudo, nesta reunião.

Outro fato a ser notado é que apenas um trabalho deste teor foi apresentado ao GT 3, em todo o período pesquisado. Esse, produzido por Oliveira⁹⁵ em 2009, sugere, por seu título, alguma aproximação ao tema. No entanto, a leitura do mesmo aponta forte distanciamento do enfoque ora sob tela, já que o adotado naquele estudo se volta à influência dos templos de consumo – no caso, os grandes comércios situados nas Av. Brasil e das Américas, Rio de Janeiro – contrapostos ao ensino religioso escolar, deduzindo que

[...] a importância de uma reflexão sobre o ensino religioso, sobretudo no campo educacional, se deve a uma preocupação em relação aos conflitos gerados no âmbito da cultura brasileira, e provocados pelo fenômeno religioso. Considera-se que os templos de consumo em que os cidadãos vivem evidenciam que a religião na educação deve ser analisada pela via da politização do ensino religioso [...]

Prossegue o texto, citando Bauman (1998, p. 226): “[...] os movimentos religiosos de hoje têm uma capacidade singular de revelar os males da sociedade, sobre os quais

⁹⁵ Cássia Maria Baptista Oliveira, doutora em educação pela UERJ.

eles têm seu próprio diagnóstico”. Portanto, o foco desta pesquisa sequer se aproxima daquele buscado no presente estudo.

Prosseguindo com a análise, levantou-se dados mais detalhados do GT 21, com os seguintes resultados:

Quadro 14 - Anped - Quadro detalhe

Ano	Título do trabalho	Acesso	Autor	Instituição	Objeto
2003	- 0 -	- 0 -	- 0 -	- 0 -	- 0 -
2004	Política educacional e construção de identidade no espaço escolar: crianças negras	http://27reuniao.anped.org.br/gt21/t215.pdf	Maria Valeria Barbosa Veríssimo	Unesp/ USP	Análise do processo de exclusão/inclusão de crianças negras em escola pública do interior do estado de São Paulo
2005	A educação e as religiões de matriz africana: motivos da intolerância	http://28reuniao.anped.org.br/?_ga=2.204743760.1123796339.1508608160-873918920.1501170572	Erisvaldo P. dos Santos	Unileste-MG	Abordar a indiferença de educadores/as frente ao preconceito e à intolerância religiosa de que são vítimas crianças e adolescentes em escolas de diversas partes do Brasil
2006	- 0 -	- 0 -	- 0 -	- 0 -	- 0 -
2007	- 0 -	- 0 -	- 0 -	- 0 -	- 0 -
2008	Arkhé: corpo, simbologia e ancestralidade como canais de ensinamento na educação	http://31reuniao.anped.org.br/1trabalho/GT21-4159--Int.pdf	Sandra Haydé Petit Norval Batista Cruz	UFC	Aproximar-se da cosmovisão africana, propiciando vivências que privilegiam a apropriação ancestral de seus ensinamentos
	Comunidades afro-brasileiras: comunidades éticas que resistem ao individualismo pela afirmação de sua identidade	http://31reuniao.anped.org.br/1trabalho/GT21-4003--Int.pdf	José Licínio Backes	UCDB	Refletir sobre os vínculos coletivos por meio da identidade étnico-racial (comunidade), argumentando que a existência e o fortalecimento destes vínculos contribuem, de forma decisiva, para o processo de afirmação das identidades, ressignificando-as
2009	Griôs africanos: inspirações para uma performatividade e invenção	http://32reuniao.anped.org.br/arquivos/trabalhos/GT21-5201--Int.pdf	Marco Antonio Leandro Barzano	UEFS	Analisar a performatividade do griô como invenção pedagógica

	pedagógica				
	Os significados dos conceitos de cultura, identidade e diferença nos trabalhos sobre afro-brasileiros e educação e suas implicações epistemológicas	http://32reuniao.anped.org.br/arquivos/trabalhos/GT21-5264--Int.pdf	José Licínio Backes	UCDB	Analisar os trabalhos apresentados no GT “Afrobrasileiros e Educação1” da ANPED no período de 2005 a 2008 quanto aos significados dos conceitos de cultura, identidade e diferença e suas implicações para o campo epistemológico da educação.
	Educação e africanidades: contribuições do pensamento de Kabengele Munanga	http://32reuniao.anped.org.br/arquivos/trabalhos/GT21-5390--Int.pdf	Julvan Moreira de Oliveira	USP	Abordar a contribuição do ideário de Kabengele Munanga para as ideias pedagógicas estudadas no Brasil
2010	Dimensões de educar para as relações étnico-raciais: refletindo sobre suas tensões, sentidos e práticas	http://33reuniao.anped.org.br/33encontro/app/webroot/files/file/Trabalhos%20em%20PDF/GT21-6038--Res.pdf	Ana Cristina Juvenal da Cruz	UFSCar	Analisar as experiências de educar para as relações étnico-raciais no contexto brasileiro
2011	A educação brasileira estará receptiva à filosofia africana?	http://34reuniao.anped.org.br/images/trabalhos/GT21/GT21-481%20int.pdf	Julvan Moreira de Oliveira	UFJF	Aproximar alguns conceitos estudados especificamente por pensadores africanos com afro-brasileiros, para refletir sobre a possibilidade da educação brasileira incorporar pensamentos dos filósofos das tradicionais culturas africanas e afro-brasileira
2012	Mini comunidade Obá Biyi: escolarização e educação aliadas à afirmação identitária afro-brasileira	http://35reuniao.anped.org.br/images/stories/trabalhos/GT21%20Trabalhos/GT21-2326_int.pdf	Thiago dos Santos Molina	FEUSP	Verificar se a história e cultura negra, quando encaradas como “fundamento” da escolarização, exigem a emergência de outra cultura escolar, pois uma transformação nesse nível provoca alterações sobre o próprio entendimento da noção de Escola
2013	A relação escola-terreiro na perspectiva de famílias	http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt21_trabalhos_pdfs/gt21_2578_texto.pdf	Eduardo Quintana	UFF	Analisar a importância da educação compartilhada entre

	candomblecistas				escola formal, laica, e religiosa, não escolar, à luz dos fiéis do candomblé
	A cruz, o ogó e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca	http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt21_trabalhos_pdfs/gt21_2678_texto.pdf	Luiz Fernandes de Oliveira Marcelino Euzebio Rodrigues	UFRRJ	Analisar se a negação e a invisibilidade das culturas e religiosidades afrodescendentes na educação, revelam uma forma de racismo epistêmico sobre a concepção de sociedade, história, ciência e identidade
	Educação e cultura negra: fortalecimento de identidades	http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt21_trabalhos_pdfs/gt21_3215_texto.pdf	Leunice Martins de Oliveira	FACED/ PUC-RS	Verificar se o fortalecimento de identidades e de direitos se efetivará com o rompimento de imagens negativas dos negros na tevê e do trato pedagógico das questões étnico-raciais no cotidiano escolar
	A didática da dupla consciência e o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana	http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt21_trabalhos_pdfs/gt21_3444_texto.pdf	Thiago dos Santos Molina	FEUSP	Esboçar a ideia de Didática da Dupla Consciência
2015	Construção de concepções étnico-raciais africanas em sala de aula	http://37reuniao.anped.org.br/wp-content/uploads/2015/02/Trabalho-GT21-4393.pdf	Elizângela Áreas Ferreira de Almeida Eliane Giachetto Saravali	UNESP/ Marília	Propor a inclusão das questões étnico-raciais no cotidiano escolar, a partir a literatura infanto-juvenil
	O corpo afroreligioso entre simbologias, saberes culturais e ancestralidades	http://38reuniao.anped.org.br/sites/default/files/resources/programacao/trabalho_38anped_2017_GT21_568.pdf	José Valdeinei Albuquerque Miranda Neusiane de Nazaré Coelho de Melo	UFPA	Apresentar o corpo como intermediador e propagador dos valores religiosos nas religiões afro-brasileiras.
2017	Aportes de “la philosophie bantoue” e a sua relação com a concepção de axé das religiões brasileiras de matrizes africanas: questões para a educação das relações étnico-	http://38reuniao.anped.org.br/sites/default/files/resources/programacao/trabalho_38anped_2017_GT21_637.pdf	Erisvaldo Pereira dos Santos	UFOP	Propor a reflexão epistemológica sobre a concepção de “força vital” e de axé das religiões brasileiras de matrizes africanas.

	raciais				
	Formação para a docência e a prática pedagógica: implicações teóricas e metodológicas a partir de um curso para Educação das Relações Étnico Raciais	http://38reuniao.anped.org.br/sites/default/files/resources/programacao/trabalho_38anped_2017_GT21_1141.pdf	Ana Cristina Juvenal da Cruz	UFSCar	Apresentar, em caráter formativo, fundamentos teóricos e metodológicos para instrumentalização dos profissionais em educação para o tema das relações étnico-raciais.
		Fabiana Luci de Oliveira			
		Tatiana Cosentino Rodrigues			

Fonte: elaboração própria do pesquisador.

O que ressalta neste detalhamento é que, dos 18 trabalhos apresentados ao GT 21 no período analisado, apenas sete – um terço do total - está próximo ao tema desta pesquisa.

É em 2008, que em **Arkhé: corpo, simbologia e ancestralidade como canais de ensinamento na educação**, Petit e Cruz (2008) apresentam dimensões da cosmovisão africana que, na opinião dos autores, podem contribuir para a adoção do modo africanizado de ensinar. Para tanto, apresentam exemplos das ferramentas pertinentes, aplicadas com alunos universitários envolvidos em projeto de extensão da Faculdade de Educação de uma universidade do Ceará, o que afasta o estudo do campo foco desta pesquisa.

A reunião de 2011 recepciona o texto **A educação brasileira estará receptiva à filosofia africana?**, em que Oliveira (2011), socorrendo-se de Appiah, Césaire e Senghor, entre outros pensadores africanos, aponta para “um campo aberto para o desenvolvimento de uma ‘filosofia afro-brasileira’” (p. 9), onde brilha o pensamento de Munanga.

Então, o autor opina que “[...] a compreensão da relatividade cultural dos conceitos e métodos, implica uma ideia não etnocêntrica da história do pensamento humano” (p. 15), e sugere que “Talvez a saída esteja na seguinte regra: nunca aceitar uma tese filosófica como bem fundamentada se ela foi produzida por pessoas de uma só tradição cultural” (p. 15), o que retorna à dúvida expressa no título deste trabalho que, pela abrangência generalista e ampla, se afasta do foco, restrito, adotado para o presente estudo.

Em 2012, Molina (2012) apresenta **Mini comunidade Obá Biyi: escolarização e educação aliadas à afirmação identitária afro-brasileira**, abordando o formato educacional

adotado, por algum tempo, no Ilê Opô Afonjá, em que o sacerdote, o saudoso Mestre Didi, desenvolveu o método de utilizar o teatro como instrumento de ensino dos mitos africanos.

Portanto, a abordagem é sobre um método intencional, em que a circulação não metodizada e livre dos saberes, como a que serve de objeto ao presente estudo, está ausente.

É apenas em 2013 que aparecem dois trabalhos na mesma reunião. O primeiro é de Quintana (2013), que apresenta **A relação escola-terreiro na perspectiva de famílias candomblecistas**. Ele utiliza oito entrevistas para responder a três questões: como os praticantes do candomblé compatibilizam a escola com suas obrigações religiosas; como os pais veem as responsabilidades da escola e da religião no processo de educação dos filhos; e quais as expectativas dos pais com relação à escolarização daqueles; o que afasta o escopo da pesquisa do objeto elencado para o presente estudo.

Na mesma reunião, Oliveira e Rodrigues (2013) apresentam **A cruz, o ogó e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca**. Neste texto, os autores defendem que “mais do que uma relação preconceituosa ou racista expressa nas manifestações religiosas, a negação e a invisibilidade das culturas e expressão das religiosidades afrodescendentes na educação, estão revelando uma forma de racismo” (p. 1), que consideram epistêmico, opinando, por fim, que “os defensores das igrejas neopentecostais no cotidiano escolar, abrem uma disputa epistêmica sobre a concepção de sociedade, história, ciência e identidade” (p. 1).

Em 2017, Santos apresenta **Aportes de “la philosophie bantoue” e a sua relação com a concepção de axé das religiões brasileiras de matrizes africanas: questões para a educação das relações étnico-raciais**, e Miranda e Coelho de Melo trazem o estudo **O corpo afrorreligioso entre simbologias, saberes culturais e ancestralidades**.

No primeiro destes textos, Santos (2017) propõe-se a “demonstrar como a ‘ontologia da força vital’ tem sido um ativo da cultura africana e afro-brasileira [...] na sua aproximação com a concepção de axé, de origem iorubá” (p. 1), e conclui: “enquanto o currículo escolar e [a] formação de professores [ignorarem] a produção acadêmica africana, [...] o passivo cultural sobre a história e cultura africana e afro-brasileira sofrerá apenas mudanças superficiais” (p. 17).

É na mesma reunião que a pesquisa de Miranda e Coelho de Melo (2017) defende que “o corpo nas religiões afro-brasileiras foi e continua sendo um meio de resistência e propagador dos saberes culturais que norteiam essas religiões, onde a ancestralidade, a simbologia e a coletividade” (p. 1) são vivenciados, exteriorizados e sacralizados através da corporeidade, na matriz religiosa africana; isso, conforme também se defende na presente

pesquisa.

Prosseguindo com a análise desta prospecção, buscou-se conhecer as instituições e regiões que mais produziram estudos sobre as africanidades, do que resulta o seguinte quadro:

Quadro 15 - Anped – Produção, por instituições e regiões

Ano	Instituição		Região	Autor
	Sigla	Nome		
2004	UNESP	Universidade Estadual Paulista	Sudeste	Maria Valeria B. Veríssimo
	USP	Universidade de São Paulo		
2005	UNILESTE - MG	Centro Universitário do Leste de Minas Gerais	“	Erisvaldo P. dos Santos
2008	UFC	Universidade Federal do Ceará	Nordeste	Sandra Haydée Petit
	UCDB	Universidade Católica Dom Bosco	Centro-Oeste	Norval Batista Cruz
2009	UEFS	Universidade Estadual de Feira de Santana	Nordeste	Marco Antonio L. Barzano
	UCDB	Universidade Católica Dom Bosco	Centro-Oeste	José Licínio Backes
	USP	Universidade de São Paulo	Sudeste	Julvan Moreira de Oliveira
2010	UFSCar	Universidade de São Carlos	“	Ana Cristina Juvenal da Cruz
2011	UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora	“	Julvan Moreira de Oliveira
2012	FEUSP	Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo	“	Thiago dos Santos Molina
2013	UFF	Universidade Federal Fluminense	“	Eduardo Quintana
	UFRRJ	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro	“	Luiz Fernandes de Oliveira Marcelino Euzébio Rodrigues
	FACED/ PUC-RS	Faculdade de Educação da Pontifícia Universidade Católica	Sul	Leunice Martins de Oliveira
	FEUSP	Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo	Sudeste	Thiago dos Santos Molina
2015	UNESP / Marília	Universidade Estadual Paulista	“	Elizângela Áreas Ferreira de Almeida
				Eliane Giachetto Saravali
2017	UFPA	Universidade Federal do Pará	Norte	José Valdinei Albuquerque Miranda
				Neusiane de Nazaré Coelho de Melo
	UFOP	Universidade Federal de Ouro Preto	Sudeste	Erisvaldo Pereira dos Santos
	UFSCar	Universidade Federal de São Carlos	“	Ana Cristina Juvenal da Cruz
Fabiana Luci de Oliveira Tatiane Cosentino Rodrigues				

Fonte: elaboração própria do pesquisador.

O quadro acima pode ser sintetizado no seguinte, para facilitar a análise:

Quadro 16 – Anped – Síntese da produção por instituição e regiões

Região	Trabalhos		Instituição
	Total	Por instituição	
Norte	1	1	UFPA
Nordeste	2	1	UFC
		1	UEFS
Sul	1	1	FACED/PUC-RS
Sudoeste	12	2	UNESP
		2	UNILESTE-MG
		2	USP *
		2	UFSCar
		1	UFJF
		1	UFF
		1	UFRRJ
		1	UFOP
Centro-Oeste	2	2	UCDB

* O trabalho de Maria Valéria Barbosa, apresentado em 2004, informa USP e Unesp como instituições.

Fonte: elaboração própria do pesquisador.

Diante deste resumo, fica fácil perceber que, de todas as regiões brasileiras, apenas a sudeste parece voltar mais atenção à temática da negritude, muito embora se saiba que esta região é a que, quantitativamente, guarda o maior número de programas de pós-graduação na área da educação, o que pode justificar este maior volume de trabalhos na Anped.

No entanto, mesmo nesta região, nenhuma instituição, consideradas todas as treze últimas reuniões da Anped, apresentou mais de dois trabalhos no mesmo evento, o que, efetivamente, não pode ser considerado uma ótima produção sob o ponto de vista quantitativo.

Para além, as regiões nordeste e centro-oeste apresentaram, no período, dois trabalhos apenas. Quanto a norte e sul, trazem apenas um trabalho cada.

Resta evidente que é a região sudeste quem concentra maior interesse na temática, embora a produção efetiva, ressalva feita à limitação da fonte pesquisada, tenha apresentado, mesmo nela, esparsa produção tanto no tempo quanto em relação às instituições em que tais estudos foram produzidos.

Há, ainda, um olhar sobre os autores, do que restam dois quadros específicos: a titulação dos mesmos, visto que doutores orientam mestres, o que pode alavancar a produção desses quando orientados por aqueles, se interessados pelo tema.

O outro olhar busca detectar a produtividade por autor, para verificar o que acima

se enfoca: há diversidade de autores ou há a concentração e a consequente escassez deles?

Vamos aos quadros.

Quadro 17 – Anped – Autores

Autor	Titulação, conforme Lattes atualizado	Lattes
Ana Cristina Juvenal da Cruz	Doutora em Educação	http://lattes.cnpq.br/6736396213946663
Eduardo Quintana	Doutor em Educação	http://lattes.cnpq.br/8804684557659078
Eliane Giachetto Saravali	Doutora em Educação	http://lattes.cnpq.br/7377812451347393
Elizângela Áreas Ferreira de Almeida	Mestre em Educação	http://lattes.cnpq.br/7377812451347393
Erisvaldo P. dos Santos	Doutor em Educação	http://lattes.cnpq.br/3758844809395087
Fabiana Luci de Oliveira	Doutora em Ciência Sociais	http://lattes.cnpq.br/9487149052862292
José Licínio Backes	Doutor em Educação	http://lattes.cnpq.br/9226900461088151
José Valdinei Albuquerque Miranda	Doutor em Educação	http://lattes.cnpq.br/6745148327397484
Julvan Moreira de Oliveira	“	http://lattes.cnpq.br/0381026342612680
Leunice Martins de Oliveira	Doutora em Educação	http://lattes.cnpq.br/1865515656051352
Luiz Fernandes de Oliveira	“	http://lattes.cnpq.br/7006752768658988
Marcelino Euzébio Rodrigues	Mestre em Educação	http://lattes.cnpq.br/6371130004789087
Marco Antonio L. Barzano	Doutor em Educação	http://lattes.cnpq.br/1944217557693131
Maria Valeria Barbosa	Doutora em Ciências Sociais	http://lattes.cnpq.br/1046446044110692
Neusiane de Nazaré Coelho de Melo	Mestre em Educação	http://lattes.cnpq.br/7317761261314119
Norval Batista Cruz	Doutor em Educação	http://lattes.cnpq.br/3277085135107122
Sandra Haydée Petit	Doutora em Educação	http://lattes.cnpq.br/6860521449989672
Tatiane Cosentino Rodrigues	Doutora em Educação	http://lattes.cnpq.br/8361431964064731
Thiago dos Santos Molina	Mestre em Educação	http://lattes.cnpq.br/2570601741475843

Fonte: elaboração própria do pesquisador.

Este primeiro olhar, deixa evidente que a produção está concentrada em doutores: quinze autores detêm este título. Enquanto mestre, apenas Thiago dos Santos Molina apresenta trabalho solo; os demais o fazem em parceria com doutores, seus possíveis orientadores.

Mesmo considerando que, no campo científico, o mestrado é o primeiro nível do processo de formação do pesquisador, pode-se dizer que estas constatações sugerem que a continuidade dos estudos sobre o tema, se não assumido pelos atuais mestres, não apresenta tendência para prosseguir, já que são os mestres os sucessores naturais dos doutores.

Cabe, portanto, verificar a produção desses, quanto à persistência na temática. É o que se busca com o quadro a seguir.

Quadro 18 - Anped - Produção por autor

Autor	Trabalhos múltiplos	
	Ano	Nome
Ana Cristina Juvenal da Cruz	2010	Dimensões de educar p/ relações étnico-raciais
	2017	Formação para a docência e a prática pedagógica

Erisvaldo Pereira dos Santos	2005	A educação e as religiões de matriz africana
	2017	Aportes de “la philosophie bantoue”
José Licínio Backes	2008	Comunidades afro-brasileiras
	2009	Os significados dos conceitos de cultura...
Julvan Moreira de Oliveira	2009	Educação e africanidades: cont. do pens. de Kabengele Munanga
	2011	A educação brasileira estará receptiva à filosofia africana?
Thiago dos Santos Molina	2012	Mini comunidade Oba Biyi: escolarização e educação
	2014	A didática da dupla consciência e o ensino de história...

Fonte: elaboração própria do pesquisador.

Este quadro parece apontar alguma preocupação, visto que dos dezenove autores detectados na pesquisa, apenas cinco apresentaram, à Anped, dois estudos sobre o tema; e apenas isto.

Dentre estes, dois autores apresentaram pesquisas na mais recente reunião. Dos demais, o último trabalho data de 2014, apresentado pelo já citado Mestre em Educação Thiago dos Santos Molina.

Se considerados, apenas, os doutores, as pesquisas anteriores à reunião atual se encerram em 2011, ou seja: há seis anos e cinco reuniões, doutores, com exceção, apenas, de Ana Cristina Juvenal da Cruz e Erisvaldo Pereira dos Santos, ambos do Sudeste, não parecem mais interessados na abordagem acadêmica desta temática; ou, se interessados, não encontram meios e oportunidades para apresentarem suas produções nas mais recentes reuniões anuais da Anped.

O que preocupa.

APÊNDICE C - ENTREVISTAS E DEPOIMENTOS

Não olhe para mim
pensando que sou um negro e só;
olhe outra vez, e veja:
sou negros.

(Éle Semóg: *O graveto e a tora*)

Este apêndice, em que se apresenta os dados captados, exige alguns esclarecimentos prévios:

1. O corpo definido como C.1 contém depoimentos de portadores de altos cargos; o primeiro texto, publicado no *site* <<http://correionago.ning.com/profiles/blogs/discurso-de-posse-de-mae-stella-de-oxossi-na-cadeira-no-33-da-aca>> de onde foi captado, traz o discurso de Mãe Estela de Oxóssi proferido em 12 set.2013, quando de sua posse na Academia de Letras da Bahia; os demais foram remetidos a esta pesquisa como anexos a e-mail, e são aqui apresentados reformatados; mas, sem qualquer alteração de conteúdo;
2. O corpo seguinte, C.2, traz as falas dos “mais velhos”, reproduzidas de entrevistas gravadas em fita minicassete, o que exigiu sua transcrição; quando possível, este processo foi efetivado pela utilização do *site* Google Documentos, passando por revisão posterior;
3. Os dois corpos seguintes, que contêm depoimentos de neófitos e do grupo intermediário, foram obtidos por duas formas: diários enviados por e-mail e gravações via eletrônica; ambos os formatos sofreram revisão; no segundo caso, por transcritos a partir de gravações que nem sempre permitiram a utilização do *site* acima informado, ficou evidente e inescapável a adoção deste procedimento, até porque a qualidade dos áudios, sempre sujeita às idiosincrasias do sistema, nem sempre permitiu sua utilização direta, exigindo penosa transcrição manual;
4. Informe-se, ainda, que boa parte das gravações já então transcritas, sofreram com o ataque cibernético de maio de 2017; pior ainda: este ataque atingiu antecipadamente o trabalho já efetuado, porque criptografou todos os arquivos do computador onde estes se encontravam, em 16 abr.2017. Como consequência, tudo o que já estava revisado e incorporado ao texto desta pesquisa, estava salvo e nada sofreu, porque enviado para análise externa; porém, as transcrições até então não revisadas e, portanto, não incorporadas ao mesmo, perderam-se, exigindo extenso retrabalho;
5. Nas transcrições a partir dos áudios captados, apareceram falhas por inaudibilidade, que foram substituídas pelo sinal (?); estas falhas certamente não interferiram nem no teor dos

depoimentos, nem na análise dos mesmos;

6. Como técnica de separação das falas, as intervenções deste pesquisador, visando o direcionamento dos depoimentos, estão negritadas e alocadas entre “[]”, assim como as eventuais interpolações nas falas dos depoentes, necessárias à fluidez lógica do depoimento.

C.1 – Sacerdotes e portadores de altos cargos

C.1.1 Discurso de Mãe Estela de Oxóssi na Academia de Letras da Bahia

(Mãe Stella é a primeira sacerdotisa do culto afro no Brasil a ocupar uma cadeira na Academia de Letras da Bahia).

Gostaria muito de iniciar meu discurso de posse nesta essa venerável Academia de Letras, dirigindo-me a todos, indistintamente, chamando-os de amigos. Entretanto, fui educada por uma religião que tem na hierarquia a sua base de resistência, o que coincide com a tradicionalidade desta Academia. Sendo assim, início este discurso saudando as autoridades presentes ou representadas, sentindo que estou saudando a todos que aqui vieram para engrandecer esta cerimônia

Em 1910, Mãe Aninha fundou, em Salvador, na Bahia, o terreiro de candomblé Ilé Asè Opô Afonjá, hoje mundialmente conhecido e respeitado. Mulher com a cabeça muito além de seu tempo, ela costumava dizer que queria ver seus filhos com anel no dedo servindo a Xangô: orixá para quem consagrou sua cabeça e patrono da Casa de Culto aos Orixá que criou, mas que deixou de herança para todos nós, seus descendentes espirituais.

Se a cabeça de Mãe Aninha foi consagrada; sua língua ganhou asê, ganhou força. Sua fala é uma sentença que seus filhos espirituais procuram obedecer e cumprir, como manda a sabedoria ancestral. Foi isso que também eu fiz, tanto que hoje me encontro aqui, na ilustre Academia de Letras da Bahia para ser empossada na cadeira 33. A sentença de mãe Aninha é mais profunda do que normalmente se costuma interpretar: receber um anel é símbolo de aceitação de um compromisso. A vanguardista senhora desejava que seus descendentes se comprometessem com as causas sociais e espirituais. Desejo de Mãe Aninha que se tornou de todas as iyalorixá que a sucederam. Esse também é meu desejo: comprometer-me com tudo que assumo, seja no âmbito social, seja no âmbito espiritual.

Quando fui iniciada para o orixá Òxösi, pelas mãos de Mãe Senhora, uma das filhas diletas de Mãe Aninha, eu tinha apenas catorze anos de idade. Em 1939, uma pessoa com essa idade era uma criança, que apenas obedecia a ordens, sem questionar o que lhe mandavam fazer. Se minha cabeça física sentia tudo aquilo como uma grande brincadeira, minha cabeça espiritual entendia que eu estava me comprometendo com algo muito sério. Ao ser iniciada, consagrei-me a Òxösi. Tinha, então, compromisso com essa divindade, com minha mãe de santo, de saudosa memória, e com toda família Opô Afonjá. Meu compromisso não foi selado

com um anel. Ele foi selado com correntes fininhas, que simbolizam elos de uma grande corrente que une o Àiyé e o Òrun, os homens e os deuses, o profano e o sagrado. Eu carregava elos de todas as cores: um arco-íris, uma ponte que me fazia transitar, ir e vir, da Terra ao Céu e do Céu à Terra. Em minha inocência, eu não entendia que aquelas correntes fininhas comunicavam aos deuses que eu era ainda um elo frágil, que precisava de energia, de Asè, para me tornar um elo forte, capaz de segurar muitos outros elos.

Foi assim que aos 51 anos de idade fui escolhida pelos búzios, conseqüentemente, pelos deuses, para ser iyalorixá – mãe de orixá, aquela que dá nascimento à essência sagrada de algumas pessoas. Minhas guias fininhas foram substituídas por grossas, grossíssimas guias. Eu já não tinha a inocência dos catorze anos e pude compreender que eu passava a ser um forte elo, sobre o qual se esperava que fosse capaz de segurar e apoiar todos aqueles que buscassem força para atingir degraus mais elevados na existência humana. Uma mãe, no colo de quem muitos buscam conforto, consolo e encantamentos, porque não dizer feitiços, para facilitar a caminhada por este planeta. Ninguém é empossada iyalorixá antes de sentar na cadeira especialmente preparada para este mister. Corrente e cadeira, objetos de grande valor simbólico tanto para a religião que pratico – o candomblé, quanto para a Academia de letras na qual agora sou empossada.

Hoje, aos oitenta e oito anos de idade, estou eu recebendo, outra vez, uma corrente, que segura uma linda medalha, e também mais uma cadeira. A medalha me faz lembrar o quão honrosa devo procurar fazer minha caminhada; a corrente, o sustentáculo desta medalha, demonstra o pacto agora firmado com os objetivos da Academia de Letras da Bahia; a cadeira deixa de ser apenas um lugar de assento, para se transformar em um trono simbólico, onde ilustres cidadãos se immortalizaram. Sou agora mais um elo dessa corrente que me liga aos outros elos, meus confrades e confreriras, estejam eles presentes em vida ou em obra. Analisando a palavra cadeira, descubro que esta vem do latim “cathedra”, significando cadeira de braços que confere uma imponência a quem nela se senta. Dessa palavra também deriva o termo catedral, local onde se encontra instalada uma autoridade religiosa. Quando se diz que alguém conhece um assunto “de cathedra”, sobre este se deseja afirmar que ele tem um domínio sobre o tema em voga.

Não sou uma literata “de cathedra”, não conheço com profundidade as nuances da língua portuguesa. O que conheço da nobre língua vem dos estudos escolares e do hábito prazeroso de ler. Sou uma literata por necessidade. Tenho uma mente formada pela língua portuguesa e pela língua iorubá. Sou bisneta do povo lusitano e do povo africano. Não sou branca, não sou negra. Sou marrom. Carrego em mim todas as cores. Sou brasileira. Sou baiana.

A sabedoria ancestral do povo africano, que a mim foi transmitida pelos "meus mais velhos" de maneira oral, não pode ser perdida, precisa ser registrada. Não me canso de repetir: o que não se registra o tempo leva. É por isso e para isso que escrevo. Compromisso continua sendo a palavra de ordem. Ela foi sentenciada por Mãe Aninha e eu a acato com devoção. Em um dos artigos que escrevi, eu digo: Comprometer-se é obrigar-se a cumprir um pacto feito, tenha sido ele escrito ou não. O verbo obrigar, que tem origem no latim *obligare*, significa unir. Portanto, quando dizemos um "muito obrigado", estamos sugerindo a alguém que nos fez um favor que a ele estaremos ligados, em virtude do favor que nos foi prestado. Obrigação é uma das palavras chaves do candomblé: aquela que abre muitas portas. Fazer uma obrigação ou a obrigação, fica sendo, então, uma forma de estar cada vez mais unido aos orixá.

Se minha parte branca estuda as origens latinas da língua portuguesa, minha parte negra estuda a língua africana de que fazemos uso no candomblé: o iorubá arcaico. Nessa língua, comprometer-se é *wulewu*, palavra que tem a seguinte análise: a raiz *wù* (agradar), a mesma que forma a palavra *wúlò*, que significa útil; e *lé*, que é traduzida como seguir em frente, procurando não ser mais um na multidão. Para o povo iorubá e, conseqüentemente, para os brasileiros que se guiam pela religião nagô, uma pessoa comprometida é aquela que é útil, pois cumpre a função que lhe foi destinada, e por isto pode seguir em frente, distinguindo-se da massa uniforme; uma pessoa comprometida é especial, pois já encontrou sua especificidade, tornando-se, assim, imortal.

É considerado imortal todo aquele que fez ou faz de sua vida uma obra a ser lida, a ser internalizada. É objetivo da Academia de Letras da Bahia manter viva, na memória de todos, a contribuição que ilustres homens e mulheres deram, no sentido de colaborar para o aperfeiçoamento da sociedade e da humanidade. Se um dia, no Ilé Asè Opô Afonjá, eu recebi grossas correntes que simbolizam elos de união com os orixá, com meus ancestrais e meus descendentes espirituais; hoje recebo uma corrente que me une a todos que um dia pertenceram e os que ainda pertencem a esta nobre instituição. Honrada estou por ter sido escolhida para sentar na cadeira 33, que tem como patrono um ser tão especial quanto Castro Alves e que foi ocupada pelos imortais: Francisco Xavier Ferreira Marques, Heitor Prager Fróes, Waldemar Magalhães Mattos e Ubiratan Castro de Araújo.

Se meu discurso tem como base o comprometimento, sigo rememorando os primeiros acadêmicos que ocuparam a cadeira 33.

Francisco Xavier Ferreira Marques foi a pedra fundamental da cadeira 33. Imortal também pela Academia Brasileira de Letras, onde foi o segundo ocupante da cadeira 21. No prefácio de sua obra *O Feiticeiro*, é citada uma fala do advogado sergipano Jackson

Figueredo, através da qual se pode sentir a imortalidade desse homem da política, que era autodidata em literatura: “Xavier Marques merecerá o amor de todo o povo brasileiro, na proporção em que for crescendo a nossa consciência nacional. Tê-lo-á todo, quando levarmos não só à pompa dos programas, mas as escolas, o culto do nosso passado. Quando os nossos homens públicos se derem a esta obra, com menos frases e mais seriedade, os livros de Xavier Marques irão parar às mãos da infância e educá-la para a formação da alma brasileira”. Xavier Marques foi um jornalista e político que nasceu em 3 de dezembro de 1861, na prazerosa Ilha de Itaparica, o que contribuiu para que sua literatura encontrasse nos temas praiheiros uma fonte de inspiração. Escrever era sua grande paixão. Poeta, romancista e ensaísta, foi com a novela Jana e Joel que a crítica o consagrou.

A imortalidade de uma pessoa pode estar em sua vida, em sua obra, em sua descendência. Xavier Marques partiu do planeta em que vivemos em 30 de outubro de 1942, mas aqui deixou seu neto, o músico Celso Xavier Marques, hoje com 71 anos, o qual vem dedicando grande parte de sua vida e de sua obra musical a memória do avô, a quem chama carinhosamente de "meu velho escritor itaparicano".

O neto não teve o prazer e a alegria de conhecer o avô na vida física, o que não impediu que entre eles fosse firmada uma bonita ligação espiritual. Foi, provavelmente, essa ligação que inspirou o neto de Xavier Marques a escrever um hino em tributo a seu avô, o qual se constitui uma verdadeira biografia sobre o mesmo. A arte musical de Celso Xavier Marques contribui, assim, para tornar a obra de Francisco Xavier Ferreira Marques ainda mais imortal. Celso Xavier Marques traz na letra um elenco dos títulos dos livros publicados por Francisco Xavier Ferreira Marques, os quais são seus trabalhos mais conhecidos, lidos e apreciados: A cidade encantada, A arte de escrever, As voltas da estrada, Jana e Joel, O feiticeiro, Holocausto, Os praiheiros, Mar azul, A boa madrasta, Maria Rosa, O arpoador, Sargento Pedro, Insulares, Terras mortas, Pindorama, Terra das palmeiras. Onde estiver, o grande político e escritor baiano há de escutar seu neto cantar: "Deus criou, tão sublime, a sua pena magistral. Fez Xavier Marques, imortal".

O imortal Xavier Marques deixou sua cadeira para ser ocupada por Heitor Prager Fróes. Filho da histórica e cultural cidade de Cachoeira, nascido no dia 25 de setembro de 1900. Prager Fróes foi poeta, tradutor, médico e professor. Foi membro não apenas da Academia de Letras da Bahia, mas também de inúmeras outras instituições científicas e culturais, como a Academia de Medicina da Bahia.

Prager Fróes escrevia com sacrifício. Eu faço uso dessa palavra não no sentido comum que ela possui, como sinônimo de dificuldade, mas em seu sentido original. Escrever

para Pragner Fróes era um ofício sagrado, sobre o qual ele dizia: “Quem escreve um livro e o revê e publica passa pelo paraíso e pelo inferno: Pelo paraíso, quando compõe; pelo purgatório, quando retoca; pelo inferno, quando imprime. Pelo paraíso, quando compõe, porque nada é mais agradável do que criar; pelo purgatório, quando retoca, porque nada é tão fastidioso quanto modificar; pelo inferno, quando imprime, porque nada é mais enervante que estar interminavelmente a corrigir”. E foi pensando e sentindo assim, que Pragner Fróes somou em sua biografia livros de poemas, contos, contrafábulas e inúmeras obras científicas. Sacralizar um ofício é um comportamento típico de quem se preocupa e se ocupa com a humanidade. Tanto que Pragner Fróes chegou a abdicar dos direitos autorais de seu livro *Lições de Medicina Tropical*, em benefício do então futuro Hospital das Clínicas. Pragner Fróes era um humanista nato, pois herdou de seus pais a consciência cidadã.

Não se pode nem se deve falar de Heitor Pragner Fróes, sem falar de sua família. Pai, mãe e filho, todos eles médicos que dedicaram a vida a salvar vidas. Sua mãe, Francisca Pragner Fróes, foi uma das primeiras mulheres formadas em Medicina, pioneira em todas as áreas em que atuou, principalmente na defesa dos direitos femininos. Ela dizia: "Eu sou feminista por herança e convicção"; "A inferioridade da mulher não é fisiológica, nem psicológica; ela é social. Sua escravidão sexual determina sua dependência econômica". O pai de Heitor Pragner Fróes, João Américo Garcez Fróes, foi tão "singular figura humana" que quando precisava interferir no comportamento de um estudante de Medicina, de modo a impedir que este fizesse o doente sofrer desnecessariamente, delicadamente dizia em latim: "Non vi, sed arte!" ("Não pela força, sim pela arte!").

O que nosso confrade o jornalista Jorge Calmon diz sobre o pai de Heitor Pragner Fróes é o princípio que faz de um membro da Academia de Letras da Bahia um imortal; é o princípio que faz de qualquer pessoa, letrada ou não, um imortal. Ele diz: "Efetivamente, há homens que se tornam instituições. São Poucos. Constituem exceções. A regra geral é o bitolamento medíocre dos inumeráveis componentes do rebanho humano, que a lei da vida vai tangendo, em marcha entre o nascimento e a morte. Nessa indistinta mediania, as inteligências não brilham, o esforço não avulta, o caráter não logra atingir forma, consistência. É a grande planície dos homens comuns. Vez por outra, desse solo rasteiro sobressai uma eminência. O talento, a virtude, o mérito, rompem a vulgaridade e projetam de entre a massa os indivíduos bem dotados, ou que a si mesmo se dotam, e cuja ascensão proclama as faculdades superiores da pessoa humana. Foi Garcez Fróes um desses raros indivíduos".

Em 25 de outubro de 1987, Heitor Pragner Fróes seguiu seu caminho rumo ao reino divinal, para encontrar esta linda família que deixou para todos nós um exemplo de vida

registrado em livros.

Seguindo a lei da vida, Heitor Pragner Fróes deixou sua cadeira para ser ocupada por Waldemar Magalhães Mattos, que nasceu na cidade de Entre Rios, em 13 de setembro de 1917, e viveu na Terra por 86 anos. Era homem de números e letras. Bacharel em Ciências Contábeis, ingressou na carreira literária em 1940 pelo caminho jornalístico. O conjunto de sua obra é de um valor histórico imprescindível para a compreensão da Bahia e, conseqüentemente, do Brasil do século XIX. Tanto que em 2011, século XXI, portanto, dois de seus livros foram reeditados: Panorama Econômico da Bahia e O Palácio da Associação Comercial da Bahia, no qual Waldemar Mattos narra o baile que comemorou, em 1911, o centenário da Associação Comercial da Bahia, fundada em 15 de Julho de 1811: “Suntuoso no seu deslumbramento inexcédível, cheio de encantadora poesia e fulgurante pompa. Sem contestação, foi uma cerimônia de destaque excepcional, cujas impressões os anais das crônicas baianas guardarão para sempre”.

Waldemar Mattos também escreveu o livro A Bahia de Castro Alves e foi na sede da Associação Comercial da Bahia que o conclamado Poeta dos Escravos, na verdade poeta dos fracos e oprimidos, fez sua última declamação pública. Na tarde do dia 10 de fevereiro de 1871, apenas cinco meses antes de deixar esta vida, Castro Alves recitou o poema No meeting du Comité du Pain durante uma reunião filantrópica promovida pela colônia francesa em benefício das crianças desvalidas da Guerra Franco-Prussiana.

Waldemar Mattos ligou-se ao patrono da cadeira 33 ao escrever o livro A Bahia de Castro Alves. E ligou-se a mim, atual ocupante desta honrosa cadeira, por ter ele escrito sobre Dona Francisca de Sande, a primeira enfermeira do Brasil. Afinal, eu hoje sou Mãe Stella, uma iyaxorixá que orienta as pessoas no sentido de cuidarem do espírito, mas um dia fui Maria Stella de Azevedo Santos, uma enfermeira que orientava sobre os cuidados com o corpo físico.

Deixei para falar por último sobre meu antecessor, Ubiratan Castro de Araújo – Bira Gordo – e sobre o patrono da cadeira que hora ocupo Castro Alves – O Poeta dos Escravos –, pelos laços que nos unem. Cada um de nós lutando por honrar e glorificar um povo que, mesmo chegando escravizado ao Brasil, soube fazer história, ajudando na formação de nosso país em todas as áreas. Cada um de nós lutando por esse ideal de acordo com a época em que viveu e com os dons que recebeu do Deus Supremo: A alma poética de Castro Alves gritou clamando pela liberdade física dos negros; Bira Gordo, com sua capacidade única de contar a história e estórias, tudo fez para mostrar a contribuição indiscutível deste povo; eu, como cultuadora de divindades, rogando sempre para que o orgulho que agora estou sentindo não faça com que minha jornada espiritual seja maculada, sigo esforçando-me no sentido de fazer com

que a religião trazida pelo povo africano para o Brasil seja melhor compreendida e, assim, mais respeitada.

Em um discurso tão longo, tudo fiz para não cansar os ouvintes. Não sei se estou conseguindo, mas em respeito a meu grande amigo e antecessor na cadeira 33, o historiador Ubiratan Castro de Araújo, tentei alcançar este feito procurando construir meu discurso de posse narrando fatos de modo histórico, mas com a leveza de uma contadora de "causos". Como disse anteriormente, Bira Gordo foi um grande contador da história e de estórias. Nascido em Salvador, em 22 de dezembro de 1948, o Professor Doutor Ubiratan Castro de Araújo foi graduado em História, pela Universidade Católica do Salvador e em Direito pela Universidade Federal da Bahia. Um estudioso por natureza, fez mestrado em História na Université de Paris X, Nanterre, e doutorado em História na Université de Paris IV (Paris-Sorbonne). O fato de ter recebido o Troféu Clementina de Jesus da União dos Negros pela Igualdade e a Medalha Zumbi dos Palmares da Câmara Municipal de Salvador mostra o reconhecimento pelo empenho de Bira Gordo contra a discriminação racial. Foram inúmeras as vezes que nos encontramos em seminários, e outros encontros de ordem semelhante, para reafirmar a grandeza histórica do povo negro e sua sabedoria ancestral, que é capaz de orientar qualquer um que dela se aposse. Afinal, sabedoria não tem cor e não pertence a nenhuma raça específica.

A frágil saúde de Bira Gordo, como gostava de ser chamado, não o impediu de dar uma grande contribuição ao mundo intelectual e de transmitir alegria por onde passava e para todos com quem convivia. Sua prestabilidade era incontestável! Nunca se negava a participar de nenhum evento para o qual fosse convidado a contribuir com sua forma única de estoriar a história. Intelectual cinco estrelas; contador de "causos" de estrelas incontáveis. Bira registrou pouco seus vastos conhecimentos.

Foram apenas três os livros por ele escritos: A Guerra da Bahia, Salvador Era Assim - Memórias da Cidade e Sete Histórias de Negro. Editou pouco, mas falou muito, muito, muito... E era uma fala deliciosa de ser ouvida. Em seu único livro de ficção, Sete Histórias de Negro, ele conseguiu reunir muito do que era, sabia e lutava. Para dizer o que Bira era, sabia e lutava, tomarei emprestado o que seu amigo, o jornalista e escritor, Emiliano Queiroz, disse sobre ele: "Quando a barra pesava, quando algum problema o atormentava, Bira punha-se a cantarolar como a se convencer de que os orixás pudessem socorrê-lo ou simplesmente como uma maneira de afastar os maus olhados e buscar socorro na poesia, que ela sempre ajuda - quanto mais quando a alma não é pequena, e a dele era do tamanho do mundo". Concordo, por experiência própria, com a opinião de Emiliano Queiroz sobre Bira: "O mestre que compartilhava sua erudição como quem contasse histórias à beira da fogueira".

Um exemplo claro dessa capacidade que tinha Ubiratan Castro, um intelectual do povo, é a última história escrita em seu livro *Sete Histórias de Negro*. Intitulada "O Protesto do Poeta", a referida história é muito adequada para este discurso, uma vez que narra uma conversa que acontece em uma sessão espírita entre Castro Alves e um grupo de pessoas. Como bom piadista que era, não escapou da mente criativa de Bira Gordo nem o patrono da cadeira que ocupava na Academia de Letras da Bahia. Para Bira, a vida parecia ser uma piada e a piada uma coisa muito séria. Condensada de maneira irônica no "causo" do protesto do poeta, Bira conta a trajetória da libertação dos escravos no Brasil ocorrida no passado, alertando para a necessidade constante por uma luta pela liberdade, pois as correntes de ferro, antes visíveis, são, no presente, correntes imperceptíveis, que marginalizam e excluem.

Bira Gordo nos deixou a pouco tempo, em 3 de janeiro do ano em curso. Se hoje ainda estivesse conosco, digo fisicamente, é provável que buscasse na poesia de Castro Alves a força que precisamos para continuar enaltecendo um povo guerreiro, ao mesmo tempo pacífico e afetuoso, que soube amar e amamentar quem os escravizou.

Muitas pessoas, no passado e no presente, lutaram para que hoje eu pudesse, de maneira natural, fazer parte desta Academia. Uma delas foi o patrono da cadeira onde me firmo. Antônio Frederico de Castro Alves entoou gritos poéticos na tentativa de despertar a sociedade brasileira para a mais cruel de todas as atitudes humanas: a privação da liberdade. Em 1868, através de seu poema "Vozes d'África", ele clamou:

Deus! ó Deus! onde estás que não respondes?
 Em que mundo, em qu'estrela tu t'escondes
 Embuçado nos céus?
 Há dois mil anos te mandei meu grito,
 Que embalde desde então corre o infinito...
 Onde estás, Senhor Deus?...
 Qual Prometeu tu me amarraste um dia
 Do deserto na rubra penedia
 - Infinito: galé! ...
 Por abutre - me deste o sol candente,
 E a terra de Suez - foi a corrente
 Que me ligaste ao pé...

Se minha bisavó chegou ao Brasil presa a muitos outros negros africanos,

amarrada por correntes que lhe tiraram o maior de todos os bens que pode ter qualquer ser vivo – a liberdade, hoje aqui me encontro acorrentada por um adorno que me une a todos os baianos, brasileiros, humanos, letrados ou não letrados. O Poeta dos Escravos desejava ver todos os homens tratados com igualdade de condições; queria ver desacorrentados os negros escravizados. Por isso, Castro Alves escreveu um dos mais conhecidos poemas da literatura brasileira, "O Navio Negreiro", no qual denunciava as atrocidades sofridas pelos africanos na travessia oceânica que foram obrigados a se submeterem:

Era um sonho dantesco... o tombadilho
 Que das luzernas avermelha o brilho.
 Em sangue a se banhar. Tinir de ferros... estalar de açoite...
 Legiões de homens
 negros como a noite,
 Horrendos a dançar...
 Negras mulheres, suspendendo às tetas
 Magras crianças, cujas bocas pretas
 Rega o sangue das mães:
 Outras moças, mas nuas e espantadas,
 No turbilhão de espectros arrastadas,
 Em ânsia e mágoa vãs!
 E ri-se a orquestra irônica, estridente...
 E da ronda fantástica a serpente
 Faz doudas espirais ...
 Se o velho arqueja, se no chão resvala,
 Ouvem-se gritos... o chicote estala.
 E voam mais e mais...
 Presa nos elos de uma só cadeia,
 A multidão faminta cambaleia,
 E chora e dança ali!
 Um de raiva delira, outro enlouquece,
 Outro, que martírios embrutece,
 Cantando, geme e ri!

O baiano Castro Alves nasceu em 14 de março de 1847 na fazenda Cabaceiras, antiga freguesia de Muritiba, que é hoje a cidade de Castro Alves. Era dotado de uma

constituição física frágil, mas de uma forte alma humanizada, que contestava as barbaridades típicas da época em que viveu – o século XIX. Foi corajoso o suficiente para que, com apenas 21 anos de idade, obrigasse os fazendeiros donos de escravos a escutá-lo recitar "O Navio Negreiro", pois estando todos em uma comemoração cívica não seria politicamente correto retirar-se do recinto.

A poesia de caráter social de Castro Alves era típica da terceira geração do Romantismo brasileiro, chamada Condoreira, pois o condor é uma ave símbolo de liberdade. Representante da burguesia liberal, Castro Alves foi o último grande poeta da geração Condoreira que, por meio da literatura, instigava o povo para exigir a abolição da escravidão e a proclamação da república, aproximando, assim, o Romantismo do gênero literário seguinte – o Realismo.

Se as causas sociais eram o ideal de Castro Alves, o amor era sua fonte de inspiração. E como são lindos seus poemas de amor. Escutemos com a alma seu poema "As Duas Flores", que na Escola Nossa Senhora Auxiliadora, de propriedade da professora Anfrísia Santiago, eu costumava recitar para minhas colegas no horário de recreio:

São duas flores unidas
São duas rosas nascidas
Talvez do mesmo arrebol,
Vivendo, no mesmo galho,
Da mesma gota de orvalho,
Do mesmo raio de sol.
Unidas, bem como as penas
das duas asas pequenas
De um passarinho do céu...
Como um casal de rolinhas,
Como a tribo de andorinhas
Da tarde no frouxo véu.
Unidas, bem como os prantos,
Que em parilha descem tantos
Das profundezas do olhar...
Como o suspiro e o desgosto,
Como as covinhas do rosto,
Como as estrelas do mar.
Unidas... Ai quem pudera

Numa eterna primavera
 Viver, qual vive esta flor.
 Juntar as rosas da vida
 Na rama verde e florida,
 Na verde rama do amor!

Intensamente viveu Castro Alves a sua curta vida de 24 anos. Em 6 de julho de 1871 ele não pode mais sentir na carne os prazeres do amor. Também não pôde ver os escravos desacorrentados, não pôde assistir a seu ideal concretizado. Mas sua curta vida é longa. Estamos hoje, aqui, nos deleitando com seus versos. Uma senhora de 96 anos, falando sobre seu primo Castro Alves, um dia me disse: "Por amor ele viveu, por amor ele morreu. Mas quem morre por amor não morre: torna-se imortal."

Eu sou o quinto elo da corrente que forma a cadeia de iyalorixá do Ilé Asè Opô Afonjá. Eu sou a quinta pessoa a ocupar a cadeira 33 da Academia de Letras da Bahia. O número cinco é meu guia. Há setenta e quatro anos atrás, nesta mesma data, eu fui iniciada para o orixá caçador – Òxösi. Hoje é uma quinta-feira, dia consagrado a meu orixá. Nada disso foi programado, nada disso é coincidência. É magia e destino!

Na cadeira 33, e em todas as outras que compõem esta nobre instituição, cabe pessoas de todas as profissões, cores, religiões, estilos literários... Na cadeira 33, e em todas as outras desta instituição, só não cabe vaidade, nem modéstia. Não sendo vaidosa, digo que, com certeza, não fui escolhida para ser uma acadêmica pelo fato de escrever livros com sofisticação gramatical. Não sendo modesta, tenho a convicção de que se hoje aqui estou é por escrever minhas experiências de modo a cumprir meu compromisso sacerdotal. Não se esqueçam que compromisso e união são as bases em que meu discurso foi fundamentado. Sentar-me na cadeira 33 da Academia de Letras da Bahia era meu destino.

O que escreveu meu confrade Paulo Costa Lima, quando fui escolhida para esta confraria, transmite com perfeição meus pensamentos sobre esse novo envolvimento em minha vida. Ele assim pensou e escreveu: "Hoje, 25 de abril, a Academia de Letras da Bahia jogou os búzios e o nome que apareceu foi o de Mãe Stella de Oxossi, para ocupar a cadeira cujo patrono é Castro Alves, sendo o grande historiador baiano Ubiratan Castro o último ocupante. A escolhida se fez presente logo após a votação para o abraço e a manifestação do compromisso. Foi uma bela cena, e muito rara. Um encontro de erudições da África e da Europa. Na verdade, um gesto inovador que não pode deixar de ser levado em conta como paradigma de abertura de horizontes e de convivência das diferenças... na luta de afirmação da tradição afro-brasileira e,

portanto, pelo respeito aos direitos à alteridade e identidade própria. Diante da contribuição civilizatória que a África trouxe ao Brasil, alguns preferem calar, outros reconhecem mas acentuam a natureza oral dos conhecimentos e saberes. Mãe Stella rompeu essas barreiras (entre tantas), e passou a defender uma representação mais sintonizada com os novos tempos, conectando oralidade e manifestações letradas...."

Como já disse, sou bisneta de portugueses e africanos. Essas duas descendências não são somente minhas. São do Brasil. Quantas e quantas vezes estamos falando palavras de origem africana, pensando estar falando em português? Tôrô é chuva, görô é cachaça, gògò é garganta, todas elas palavras da língua iorubá, que precisam ser preservadas em sua origem. Talvez muitos tenham estranhado, em alguns momentos do discurso, ser falado os orixá, as iyálorixá. Não é erro. É que na língua iorubá as flexões gramaticais, no que se refere a número, são construídas de maneira diferente da língua portuguesa. Essa herança faz com que muitas vezes o povo fale uma mistura de português com iorubá. Sobre os dialetos africanos, a congreira Ieda Pessoa de Castro conhece o assunto de cathedra. Escrevo com a intenção maior de salvaguardar a língua e a sabedoria de meus ancestrais africanos, pois tendo sido este povo ignorado por séculos, seus conhecimentos correm o risco de serem esquecidos ou transmitidos de maneira deturpada.

Ser iniciada aos catorze anos de idade, fez com que eu tivesse a vantagem da inocência. Sem saber da responsabilidade que me esperava, eu brincava de caçador. Afinal, fui consagrada para o orixá Òxòsi – a divindade caçadora. Na minha mocidade, pude conciliar a profissão com a religião, cuidando do ser humano como enfermeira sanitária durante trinta e cinco anos, quando me aposentei, ao tempo em que servia também aos deuses.

Curiosamente, alguns mais velhos insistiam em me repassar os conhecimentos que possuíam sobre os fundamentos do candomblé. Em uma época em que nossa tradição era transmitida apenas oralmente, Bida de Iyemonjá, por exemplo, contrariava o costume e de maneira obstinada mandava que eu anotasse nossas conversas. Muito tímida e respeitosa, não era fácil fazer o que ela mandava.

Com o passar do tempo, entendi que os mais velhos queriam munir-me de conhecimentos, pois cada dia eu recebia mais informações. Só em dezenove de março de mil novecentos e setenta e sete, quando fui escolhida iyálorixá do terreiro de candomblé onde fui iniciada – o Ilé Asè Opô Afonjá, na Bahia –, é que pude enfim compreender o porquê de toda aquela atenção para comigo. Nos anos que se seguiram, não apenas os mais velhos, mas também pessoas mais novas me enviavam importantes materiais de pesquisa sobre a religião que nos foi legada pelos africanos. As minhas atividades como iyálorixá são muitas e nunca me permitiram

organizar tudo que eu recebia por revelação divina ou por gentileza dos homens, o que muito me preocupava.

Como iniciada que sou, tenho tendência a resguardar os mistérios, evitando retirar os véus que os encobrem. Por isso, não foi uma decisão nada fácil fazer uso da tradição escrita para registrar os conhecimentos que adquiri através da tradição oral. A ousadia veio da necessidade, mas a coragem veio da permissão dos orixá. Diante da modernidade, essa ficou sendo minha única alternativa para evitar deturpações da essência de uma religião milenar. Não sou uma escritora! Sou uma iyálorixá que escreve! Sou uma iyálorixá que escreve com o objetivo primeiro de não deixar perder a valiosa herança de nossos ancestrais. Assim foi que optei por oferecer a todos, indistintamente, a riqueza da filosofia iorubá, de maneira escrita, porém respeitosa, evitando expor fundamentos que interessam, apenas, aos sacerdotes, por serem eles responsáveis pela execução de rituais. A busca pela ampliação do conhecimento deve ter como interesse principal o aprimoramento pessoal, visando uma amplificação das capacidades enquanto ser humano.

Se eu chamo meus colegas de academia de confrades e confradeiras, é porque estamos juntos na mesma confraria. No Ilé Asè Opô Afonjá, cumprimentamos uns aos outros chamando-nos de irmãos, estamos em uma irmandade. Confraria, irmandade, comunidade...elos unidos formando uma corrente por um objetivo comum. Na Academia de Letras da Bahia, o objetivo é cultuar para preservar a tradição escrita. No Ilé Asè Opô Afonjá, o objetivo é cultuar para preservar a tradição oral. Sou uma acadêmica oriunda da família Opô Afonjá, que tem como Iyá Nlá – a Grande Mãe – Ôba Biyi, Mãe Aninha, que no início do século XX escreveu um adurá (uma reza), na língua iorubá, pedindo bênçãos para a construção do Terreiro de Candomblé que tem como patrono o orixá Xangô: seu éledá, o dono de sua cabeça.

Mãe Aninha assim rezava em iorubá:

Ôba Kawoo

Ôba Kawoo Kabiesile

Kö mö èsi kunlè

Ôba Kawoo

Ôba Kawoo Kabiesile

Okùn

Esse adurá, em tradução, quer dizer: "Xangô, Rei Leopardo cuja decisão e ação ninguém poderá questionar. Dê-me como resposta a construção completa desta Casa". Através dessa reza em forma de cântico, Mãe Aninha pediu condições para construir o Ilé Asè Opô

Afonjá. Ainda hoje, nós, seus descendentes espirituais, continuamos entoando sua oração, todas as quartas-feiras na "Casa de Candomblé" construída por ela, pedindo forças para nos mantermos firmes em nossas decisões; pedindo humildade para mudar as ações que nos sejam questionadas, apenas quando elas forem justas. Somos descendentes de Mãe Aninha! Somos filhos de Xangô! Somos filhos da justiça! Somos educados, polidos e firmes. Somos filhos da resistência!

Se Mãe Aninha pediu a seu orixá, Xangô, forças para construir seu "Terreiro de Candomblé", eu peço a meu orixá, Oxosi, que dê força, saúde e prosperidade a mim e a todos aqui presentes, principalmente aqueles cujos corações são puros.

Mãe Stella puxa o cântico em homenagem a seu orixá:

Olówo mo npe mi ô iye

Ôdé mo pe mi olùbô ai pè

Mo npe mi ô iye

Ôdé mo pe mi olùbô ai pè

Mo npe ni ná sè ni dé ná

C.1.2 Nivaldo Bernardo Moura – Babalorixá do Ilê Asè Alaketu Omô Logunédè

(“de mim e de muitos, homens e deuses”)

Entre todas as tarefas possíveis, a de falar de si mesmo talvez seja a mais difícil. Difícil porque tendemos a ser mais exigentes conosco mesmos; difícil porque a autocrítica acompanha implicitamente essa tarefa, realçando os enganos desmedidos e encobrendo as ações positivas ou mesmo passíveis de apreciação positiva pelas demais pessoas (não gosto de definir as demais pessoas como sendo “os outros” – isso os diferencia muito da pessoa que sou eu, e me assusta a diferenciação extremada), à guisa de humildade, aquela boa e velha humildade apreitada nas aulas de catequese da minha infância, das visitas semanais que o padre local fazia à minha escola primária . . .

Aqui começa minha história religiosa, e até onde me lembro, nunca dissociada da história da minha vida: nasci no dia 23/07/1962, um dia frio, pleno inverno. Meu pai, José Francisco, pedreiro de profissão, incomensuravelmente feliz pelo primogênito varão, e minha mãe, Maria Benedita, numa terra de Marias, num tempo em que ostentar o nome Maria fazia a pessoa sentir-se abençoada (*benedicta*), feliz por dar à luz a um menino, tão a gosto do pai. De fato, sentiram-se ambos abençoados, e fui batizado pelos avós maternos, na Igreja de Bom Jesus de Iguape. A primeira escolha do nome foi Josenivaldo; depois simplificaram (graças a Deus)

para Nivaldo, garoto que cresceria honesto, temente a Deus, dando valor às instituições dignas da sociedade de então: a família e a pátria. Ele, o pai, descendente de negros; ela, a mãe, descendente de índios. O lar, católico; o histórico religioso de ambos: duvidoso... ou pelo menos, não ortodoxo.

Duvidoso porque durante algum tempo, ambos José e Maria, frequentaram as reuniões mediúnicas de um centro kardecista tradicional da cidade de Sorocaba, chamado “Fé em Deus”. Minha mãe conta que meu pai era frequentador assíduo (até mais do que ela), e seguidor fervoroso da doutrina espírita, embora toda a prática se resumisse a receber instruções e orientações no próprio centro espírita, onde os estudos aconteciam. Nesse centro espírita os trabalhos eram sérios, aconteciam curas, as pessoas eram respeitáveis. Contudo, numa das reuniões, o orientador da Casa – ao proferir sua palestra de abertura da reunião, comentando a forma como o fenômeno mediúnico se dava nos centros espíritas, inadvertidamente comparou-o com o que acontecia nos terreiros, onde atabaques tocavam, charutos eram queimados e cachaça ingerida, para que as entidades se manifestassem, sendo que na visão correta do espiritismo *“nada disso seria necessário para a manifestação das entidades espirituais”*. Ao ouvir tal comentário, meu pai indignou-se: se tudo aquilo que acontecia no terreiro não era necessário, também não seria necessária aquela mesa, aquelas orações, a toalha branca, a jarra e os copos de água, as pessoas fechando os olhos e - visivelmente alteradas – prestando-se ao papel da comunicação espiritual. Se o centro de umbanda estava errado por causa dos rituais, então o centro espírita também estava errado, pois que também fazia uso de rituais, mesmo negando isso!

Tão indignado ficou, que abandonou o centro espírita, e também à doutrina espírita. Ele e minha mãe, após algum tempo, voltaram a frequentar um terreiro de “umbanda branca” (eis que já haviam frequentado outro, na mocidade, quando ainda namoravam). Nas giras desse terreiro, que nem atabaque utilizava, ela manifestava uma preta-velha, e ele um caboclo (ignoro os nomes dessas entidades). Nas raras imagens que tenho de minha infância, me recordo de ver meu pai manifestado com esse caboclo, usando guias trançadas no peito (embora eu fosse ainda muito novo...).

Mas meu pai faleceu quando eu tinha sete anos de idade. Minha mãe precisou trabalhar fora, a família ficou dividida – uma de minhas duas irmãs foi ser criada por uma tia – mudamos de casa, de bairro, de vida. A antiga escola e as aulas domingueiras de catecismo após a missa foram abandonadas. Nessa época, nem ele nem minha mãe frequentavam qualquer centro espírita ou de umbanda.

Por volta de dos onze ou doze anos, já trabalhando numa loja de artigos

religiosos que um de meus tios adquiriu, comecei a me interessar pelo tal assunto “umbanda”. A esposa desse meu tio (irmã de minha mãe) já frequentava um terreiro onde desenvolvera sua mediunidade. Tal terreiro (que existe até hoje) pertencia a uma senhora, pernambucana, iniciada no chamado Xangô, um culto que mescla deuses africanos com entidades “da terra”, os mestres Juremeiros. A Casa que dirigia seguia fielmente a tradição na qual ela fora iniciada: duas vezes por semana ocorriam as “giras” de mestres (e também outras entidades de umbanda) e periodicamente os “toques de santo”, onde cânticos eram entoados em língua nagô (yorubá), as danças e manifestações eram bastante diferentes daquelas das giras de umbanda.

Foi acompanhando minha tia, num desses “toques de nagô” (toques para os santos africanos) que entrei em contato, pela primeira vez na minha vida, com os Orixá africanos. Lembro-me de ficar extasiado, vendo as danças, o colorido das roupas, a maneira vigorosa de orixás como Ogun, Sango e Oya se manifestarem, dançando e até cantando naquela língua estranha, os atabaques soando alto, o chão tremendo em alguns momentos. Nesse dia vi também Osun, manifestada, vestimenta ritual dourada, entrar no salão carregando uma quartinha de louça na cabeça, sem segurar, pois as mãos estavam ocupadas com uma boneca grande, também vestida de roupa de baiana, que ela embalava, enquanto cantava e dançava. Aquela visão provocou em mim um abalo profundo: chorei, copiosamente, sem saber o motivo. Muitos anos depois cheguei à conclusão de que essa “emoção forte” foi por conta da ligação que existe entre Osun e meu próprio orixá, Oloógúnèdè.

Voltando para casa, naquela noite, relatei a minha mãe todo o ocorrido, e manifestei meu desejo de acompanhar minha tia nos trabalhos daquela Casa, enfim, frequentar aquele centro. Minha mãe ouviu pacientemente, e argumentou: “muito bem, você pode frequentar o centro se quiser, mas antes disso deve saber com o que está se metendo”. Disse isso, e nos meses seguintes me fez estudar Kardec. Li todos os livros básicos da doutrina espírita, e alguns de Chico Xavier.

Mas o tempo foi passando. Já não trabalhava mais com parentes. Consegui trabalho na extinta Fábrica Santo Antônio, onde fazia dois turnos diários (quatro horas pela manhã e quatro horas à tarde), e estudava à noite: mal tinha tempo para dormir, que dirá para frequentar religião qualquer que fosse... Mas continuava a ler Kardec.

Já aos catorze anos, meu rendimento escolar impressionou meus professores. Um deles ao saber das minhas condições socioeconômicas, indicou meu nome para estagiário do Banco do Brasil. Consegui o lugar entre 30 outros rapazes da minha idade. Isso facilitou um pouco as coisas em casa (em termos de dinheiro), e também me deu oportunidade de interagir com pessoas de outros níveis de formação intelectual, atividade social e práticas religiosas.

Algum tempo depois, a necessidade de uma prática religiosa se mostrou imperativa: eu cheguei à conclusão de que para ser feliz eu precisaria encontrar uma religião que me satisfizesse completamente. Mas eu queria uma religião antiga, no sentido que não tivesse sido “maculada” pelos interesses dos homens (como eu havia aprendido nas aulas de história que acontecera com a igreja católica). A escolha de uma religião tornou-se um projeto. Cheguei a frequentar reuniões de várias denominações religiosas ligadas ao catolicismo e protestantismo. Uma de minhas irmãs chegou a batizar-se na igreja Mórmon, mas eu não me decidia. Por fim me interessei por uma – a doutrina Hare Krishna:...antiga....perfeita. Só havia um obstáculo- o único núcleo que eu tinha notícias ficava no Rio de Janeiro, totalmente inalcançável.

Foi quando o espiritualismo me chamou a atenção, novamente. Entrei para um pequeno grupo que mesclava práticas mediúnicas de umbanda a rituais extremamente simplistas que envolviam os orixás. Quando já estava me adaptando àquelas práticas estranhíssimas, aquela mesma tia que me levou ao terreiro me convidou para conhecer uma Casa de candomblé na cidade de Osasco-SP, onde ela morava. Curioso, atendi ao convite.

Contava eu com dezesseis para dezessete anos. Ao ver o ritual do candomblé verdadeiro, aquela emoção “daquele meu primeiro contato anterior com Osun manifestada” voltou muito forte. Acabei fazendo amizade e frequentando por um curto espaço de tempo aquele terreiro. Foi ali que conheci pai Kabila de Ososi, que viria a ser meu pai de santo.

Finalmente, depois de conhecer várias Casas de candomblé de Osasco, Carapicuíba e região, fui iniciado para o orixá Logan, no dia 06 de julho de 1980, aos dezessete anos e dez meses, o que coincidiu com o término do meu estágio no Banco do Brasil.

Sem trabalho, ficou complicado estar “indo e vindo” para Osasco. Eu utilizava todos os meios possíveis: ônibus (era muito caro), trem (saindo de S. Roque com destino a S. Paulo) e até carona. Uma vez fui a pé até quase Jandira (rs). Tudo isso pelo amor, pela curiosidade, pela ânsia de aprender cada vez mais, e mais rápido.

Quando você se inicia, percebe a complexidade que é apreender a religião onde a cultura e tradições são passadas de modo irregular, sem solução (aparente) de continuidade, alicerçada numa hierarquia rígida e extremamente autoritária, na qual tudo “não pode”, ou “não é a hora”, ou “você é muito novo, está querendo saber demais”; onde nada vem “por escrito”, é tudo gravado na memória, visual e auditiva.....chega a ser frustrante, até mesmo assustador. Mas tudo isso me instigava. Como jovem que eu era, também tinha um lado contestador e desafiador. Depois do meu primeiro ano de santo (o mais difícil, conforme a tradição), me interessei pelo jogo de búzios. Naquela época era voz corrente que jogar búzios só depois dos sete anos. Meu raciocínio foi simples: se eu começar a estudar agora, quando chegar nos sete

anos, meu jogo será perfeito. E comecei a estudar. Com toda dificuldade de obter fontes de informação seguras (não havia internet, nem o Google...), fui juntando ao longo de pelo menos três anos material que serviram aos meus propósitos oraculares: apostilas, orientações verbais, receitas de ebó, métodos distintos de se olhar os búzios...enfim, todo um conjunto que me serviu e ainda serve. Assim começou meu contato com o Céu via *méríndílogún*, um estudo continuado, para a vida toda: lá se vão 35 anos de estudo.

Precoce no oráculo, precoce no “*fazer ritual*”. Desde minha feitura, fiz amizade com a falecida mãe Lurdes de Osun (Corodeamim), que tinha Casa em Sorocaba mesmo, na Vila Fiore. Ela já era quase sexagenária, e precisava de ajuda pois estava sem filhos de santo na Casa dela. Me afeiçoei àquela senhora, e ela a mim, tanto que nos anos seguintes passei a ser “o seu braço direito” com relação às coisas dos orixá. Então, passei a fazer *ponte de informações*: nas minhas idas a Osasco e outros lugares eu aprendia candomblé, e trazia esse aprendizado para a Casa dela, e sob a tutela (e responsabilidade) dela, eu praticava o candomblé. Foi nessa lida que antes do meu quarto ano de iniciação eu raspei minha primeira filha de santo, uma senhora de seus quarenta anos, Neusa de Ososi, nora de mãe Lurdes. Mesmo sabendo que eu não tinha tempo de santo suficiente para ter filhos, e que toda assistência e responsabilidade seriam de mãe Lurdes e de meu pai de santo que deveria estar presente comigo, mesmo assim ela quis. E não abriu mão disso. Como manda a tradição, chamei meu pai Kabila, mas nessa época ele estava morando no Rio Grande do Sul, era impossível para ele vir; a alternativa era chamar o Babákèkèrè da Casa, Olivaldo de Ososi, mais conhecido pelo nome Mutalanguange (uma dijina, nome religioso atribuído pela Nação de Angola – assim como Kabila), que residia ali mesmo em Osasco.

E foi assim. Neusa foi iniciada, e se mesmo antes de “feita” ela já era o braço direito de Mãe Lurdes, para mim mostrou-se a pessoa que os Céus enviaram. Nos anos que se seguiram continuei a assessorar Mãe Lurdes. Nessa época outro irmão, Donizete de Ogun (que faleceu em 2012), também Babalorixá, também ajudou nessa assessoria. Praticávamos os ritos e tradições da nação Éfón, onde Osun é rainha e Logun é príncipe; meu pai estava com Pai Oyániké. Nos anos que se seguiram continuei assessorando mãe Lurdes com os filhos que eram dela, e também meus: fiquei como “pia pequeno” de muitos.

A vida dá voltas..... Foi assim com meu pai Kabila e o pai de santo dele (Oyániké): desentenderam-se por conta da forte independência que sempre caracterizou meu pai. Foi quando ele, já com muita amizade no Gantois (pai Oyániké era filho querido de mãe Menininha), se aproximou da Casa de Osumare, outra das Casas-matriz situadas em Salvador (BA). Então meu pai foi para o Asè Osumare. Mudou de nação, saiu do Éfón e passou a praticar

Ketu. Mudaram as regras, as rezas, os costumes, as qualidades de santo; mudaram as tradições, e todos mudamos com elas. Foi um choque.

Nessa época, 1989, eu já estava com 9 anos de santo. Foi quando tomei *odújé* (obrigação de sete anos), já na tradição Ketu. Meu pai acabara de adquirir o terreno em Barueri, que viria a ser sede definitiva do Ilé Alaketu Asè Odé Akueran. Então minha obrigação foi realizada na Casa de mãe Lurdes, em Sorocaba mesmo. Ocasão importante: por ser o primeiro sete anos que ele daria conforme a tradição do Asè Osumare, a mãe de santo do Asè, Nilzete de Iemoja, veio de Salvador para orientá-lo durante a obrigação toda. Ficou conosco uma semana.

A festa foi magnífica. Muita gente de São Paulo, meus irmãos de santo, muitos amigos de meu pai, muitos conhecidos de mãe Nilzete vieram prestigiar. Logunédè virou Odé. . . Abandonei meu orukó de feitura (Ifarudemin): fui batizado com novo nome, ODÉLÁOMIN (o Caçador que honra as Águas), assim como meu pai Kabila tinha recebido novo nome, ODÉBÍOMIN (Caçador nascido nas Águas). Poucos meses depois da obrigação iniciei um barco com três pessoas. No ano que se seguiu, foi um barco atrás do outro. E não parei mais, até hoje.

Continuei tocando na Casa de mãe Lurdes. Pouco antes de ela falecer, transferi minhas coisas para a casa de minha mãe carnal (então já iniciada para ekeji de meu pai Kabila). Em 1995 abandonei o Banco do Brasil para me dedicar exclusivamente ao candomblé. Em 1997 conseguimos transferi o terreiro para o bairro Quintais do Imperador, onde permanece até hoje. Em 2003 pedi *agô* aos orixá e voltei para a sala de aula (em 1988 concluíra minha Licenciatura em Letras), porque a ideia de depender exclusivamente do candomblé para minha sobrevivência material nunca me agradou de verdade. E assim continuo pensando, e praticando.

Nunca mantive registros formais das pessoas por mim iniciadas. Alguém de casa já fez esse levantamento, mas acabou se perdendo. O fato é que a descendência foi aumentando – filhos, netos, bisnetos, tataranetos.....a lista é longa.

Uma última observação: Logunédè nunca me cobrou nada. Nunca me pediu para ter Casa de candomblé, tampouco exigiu. No ano em que transferi a Casa para o lugar que permanece até hoje, depois de alguns asè plantados, Osógíyón manifestou-se em mim, e deixou um recado: “*O orí dele foi dado a Logun; então o Ilé será meu*”. Logun manda na minha cabeça e na minha vida, mas quem governa a Casa de candomblé é Osógíyón.

Fiz santo por vontade própria: tinha emprego, tinha saúde, não tinha problemas materiais, nem psicológicos, nem espirituais. O orixá nunca fez exigência nenhuma. Da mesma forma, me tornei Babálòrisá por iniciativa e vontade próprias; nem o òrisá, tampouco meu Babalorixá pediu, ou aconselhou, ou determinou isso para minha vida. Foi minha escolha,

escolha de meu orí, que orienta minha vida.

A tradição religiosa manda que o fundador de uma Casa de Asè, após sua morte, seja assentado como *égún* da casa que fundou, passando a ocupar lugar entre os ancestrais como *responsável por ela na vida espiritual*, assim como foi na vida material. É o destino que me cabe, aquele que escolhi quando resolvi que a felicidade das pessoas à minha volta é a minha felicidade, quando entendi que as pessoas podem e devem tornar-se melhor do que são, quando entendi que o Criador tem *muitos nomes e muitas caras*, e conhece-lo e principalmente honrá-lo é o que me completa verdadeiramente, é o que me faz feliz. E espero que continue sendo assim, por muito tempo. Eu digo frequentemente: “Orixá existe porque acreditamos nele, e enquanto acreditarmos ele continuará existindo”. Enquanto existir a terra, e a água, e o fogo, e o ar que respiramos, a essência vital que chamamos Orixá permanecerá. E seus filhos também.

Asè o!

C.1.3 Luiz Carlos Gimenez – Babalàsè do Ilê Asè Alaketu Omô Logunédè

(depoimento escrito em 15 maio.2015)

Bom dia e motumbá, irmão; conforme conversamos, segue um resumo da minha espiritual.

Quando eu ainda era criança, eu frequentava a igreja congregação cristã juntamente com a minha mãe. Frequentei até os 11 anos aproximadamente.

Dos 12 anos até os 16 anos, frequentei a igreja católica onde além de fazer parte do grupo de jovens, as vezes eu ajudei o padre durante a missão.

A partir dos 16 anos, tive a curiosidade de conhecer o espiritismo pelo motivo de minha tia e meu pai fazerem parte de uma casa de umbanda.

Comecei então a ir nos trabalhos juntamente com meu pai e minha tia, e o interesse e o amor pela espiritualidade cresceu rapidamente.

Dos 16 anos aos 37 anos servi a umbanda com muita dedicação amor e respeito, onde fui elevado ao posto de *babakekerê*; dos 37 anos aos 40 anos, fiquei afastado de tudo, fato que me causou vários problemas.

Aos 41 anos, ou seja, em 2006, conheci o Pai Nivaldo e conheci o candomblé, em uma festa de Sango e Yansã e, depois disso, resolvi fazer santo e estou até hoje.

Desde que me iniciei no candomblé a 9 anos atrás, hoje já tive o meu esforço, dedicação reconhecidos pelos orixás e pelo nosso Pai de Santo, e fui elevado ao cargo de Babalàsè Otum da Casa.

C.2 – Os mais velhos

a gente aprende com os ancestrais,
então a gente, antes de louvar os orixás,
a gente louva os ancestrais,
porque vieram antes da gente.

(Ebomi 3)

C.2.1 Agbá 1 – América de Souza

(negra, aposentada, 35 anos de idade ritual)

(depoimento gravado em 06 jun.2015 – festa de Iansã e Xangô)

Meu nome é América de Souza, sou Iyá Dogan na Casa de Candomblé de Nivaldo de Logunédè, fiz santo em 1982, abri minha Casa quando tomei sete anos. Iyá Dogan é a “mãe” de Exu. Criei muitos *iyáwó* na Casa de meu pai Nivaldo, na Casa de meu pai de santo que é Pai Kabila, e na Casa de meus irmãos também criei muito *iyáwó*.

Eu não sou mãe de santo: eu criei *iyáwó*. Eu sou *ekédji*. *Ekédji*, o que é? É mãe, representa ser a mãe do orixá. Orixá me reconhece como mãe. E fora isso, só no dia a dia é que fui aprendendo do candomblé.

Ninguém me ensinou com livrinho, com papelzinho, com caderninho. Foi no dia a dia que eu aprendi. Foi tudo em função de semana inteira, de final de semana, não importa como. Mas, foi aí que eu aprendi candomblé.

Eu comecei, tinha o quê? Tinha vinte anos; com vinte e dois, eu fiz santo...

Fiz santo, até porque eu achei bonito: meu amigo Nivaldo, na época, que é pai de santo, ele fez santo, eu achei bonito: é por isto que eu fiz santo. Eu achei bonito e peguei amor.

Fiz santo no Rio Grande do Norte; meu pai de santo já é falecido, Juarez; fiz santo lá com ele. E como ele veio a falecer, retomei as coisas com o Pai Kabila.

[e de lá p´ra cá...]

Eu nunca larguei. Mesmo quando era filha do Juarez, eu já ajudava o Kabila: eu já ia na Casa do Kabila, eu fazia as coisas lá. Eu fazia as coisas no Nivaldo, também. Então, como eu já tinha a união com todo mundo, nada melhor do que tomar obrigação na Casa deles; e foi onde eu tomei sete anos. E estou, até hoje, na mesma Casa: não vejo outra Casa melhor que a minha.

[e qual a história desta Casa, mãe?]

Ela começou lá na Vila Fiore, ele (Pai Nino) tocava o candomblé na Casa da finada Dona

Lurdes, a dona da Casa. Aí foi, e foi, ele pegou e ganhou este terreno, aí aonde ele abriu a Casa de Candomblé dele. Ela foi a mãe pequena dele, e foi aonde ele tomou sete anos na Casa de Dona Lurdes; e ela foi a mãe pequena dele, também.

[... e isto tem quanto tempo: muitos anos?]

O Nivaldo tem 35 anos, 36 anos de santo, 'cê conta sete anos...

[... e foi então que ele abriu a Casa?]

Ele já tinha filhos, n'ê? Então ele abriu a Casa e já tocou em frente as coisas. E eu, sempre com o Nivaldo p'ra cima e p'ra baixo.

[Então, embora a senhora não tenha raspado com ele, praticamente é ele o seu condutor, n'ê?]

É o meu condutor, é, justamente.

[Então seu pai, hoje, é Kabila, que tirou a “mão de vume” de Juarez, ... então, se for o caso, senhora é irmã de Nivaldo]

Eu sou irmã de Nivaldo. Em Ketu. Nunca fui de outra nação. Não, é: fiz santo em jêge, passei p'ro Ketu, e no Ketu eu fiquei.

C.2.2 Agbá 2 - Mãe Célia

(negra. agente de saúde aposentada, ± 30 anos de idade ritual.)

(depoimento em 06 jun.2015 – festa de Xangô e Iansã)

Meu nome é Célia [...]; eu estou nesta Casa há vinte anos. Eu fiz minha iniciação depois de (?). Na verdade, é assim: eu vim de uma raiz kardecista; por alguma razão, passei para a umbanda, fiz camarinha na umbanda, e neste período, eu abri uma Casa de umbanda por necessidade da entidade que apareceu na minha vida.

Eu passei vinte anos ou mais fazendo umbanda, até que deu uns problemas de saúde que não eram resolvidos e, aí, eu fui procurar uma Casa de Candomblé.

Aí eu encontrei uma pessoa que era amiga de família, e que tinha um candomblé há muitos anos, lá no final de São Miguel, lá naquele lugar bem difícil de chegar: era o Pai Décio, de Omulu, e era nação jêge, jêge-mahi com efon.

Aí eu fiz um *ebó ori* raspado, e eu fiquei segura por mais ou menos seis anos, fazendo coisas de umbanda e tal; mas isto, até que eu comecei a ser cobrada, mesmo; cobrada de forma que se eu não fizesse, eu não estaria aqui.

E aí, em relação a isto, a gente tem uma outra estória, o porquê: eu fiz santo, e eu tive, assim, a tristeza de, depois de nove meses que eu fiz santo, meu pai “desceu” p'ra terra: morreu. Quando

eu fiz nove meses que eu tinha feito santo, meu pai morreu.

E aí, eu fiquei algum tempo procurando, n'ê, uma outra pessoa que pudesse me orientar porque, realmente, de *asè*, de *candomblé*, eu não sabia nada: de *umbanda*, tudo bem, mas, de *asè*, de *candomblé*, eu não sabia, mesmo.

Aí, eu encontrei uma outra senhora, que, também, já faleceu: Dona Valderice de Nanã, lá de Hermelindo Matarazzo, onde meu marido acabou fazendo santo; ela me deu várias orientações, mas nunca fui filha da Casa dela. E aí, eu fiquei buscando uma pessoa que fosse, mais ou menos, da forma que eu achava que deveria ser.

Aí, eu fui p'ra Casa de um pai de santo, de Logunédè, o pai Wilson, de Logunédè, que assentou algumas coisas p'ra mim, e assentou esta entidade que eu tenho; e aí, passou um tempo, ele, também, morreu. E aí, eu fiquei meio que perdida, buscando uma pessoa que, por que é assim, a gente busca uma pessoa que case com aquilo que você acha interiormente, e que você se enquadre naquilo que a pessoa é.

Até que eu encontrei meu Pai, na Casa de um amigo meu: nós éramos funcionários da Prefeitura, tem aquela amizade, aquela coisa... encontrei meu Pai na Casa dele.

[Prefeitura aqui de Sorocaba?]

De São Paulo. Aí eu conheci o Pai, e eu ia muito na Casa desse meu amigo, e aí eu fui observando o Pai e, coincidentemente, ele disse, depois que a gente ficou mais junto, n'ê, mais íntimo, que ele também, me observava muito na Casa do meu amigo. Até que um dia eu falei: “ah, ele é a pessoa que eu preciso”.

Aí a gente começou a vir p'ra cá, n'ê, e aí que eu fui começar a fazer as coisas mesmo, a aprender; na verdade, ainda estou, n'ê, sempre se aprende, n'ê, não aprendeu tudo e aí eu estou na Casa há vinte anos.

O Pai, quando eu vim p'ra Casa, quase “foi embora” também, porque é um enredo que eu tenho. É um enredo complicado. Mas aí, felizmente, n'ê, a gente fica bem, eu me dou muito bem com ele, eu acho que eu tenho um amor maternal por ele. A minha família acolheu ele muito bem, e aí, eu 'tô aprendendo com ele.

[A senhora tem qual cargo aqui na Casa]

Eu tenho dois cargos. Porque neste ínterim, eu conheci o Tata Pérsio, de Xangô: aí, ele ficou somente amigo da gente; mas, mesmo assim, ele passou muita coisa p'ra mim, e me preparou para ser Iyá Morô da Casa dele. Na época, eu não entendia qual era a importância disso e porque, e eu não aceitei.

[Então, Mãe, explica p'ra gente, que a gente não sabe, o que é significa Iyá Morô: qual é a função? P'ra fazer o quê?]

Iyá Morô é a pessoa que tem ligação com a ancestralidade; porque, quando a gente reza o padê, a gente está pedindo licença para os ancestrais; então, a gente precisa, a gente fala assim, de idoneidade, de moral, de alguns conceitos para que você possa fazer aquilo (?).

Na verdade, eu não sabia o que era isso. Mas ele tinha me preparado p'ra isso. E aí eu não fiquei, n'ê, com ele, ele só foi meu amigo, mas guardei todas as coisas que ele preparou p'ra mim e quando eu vim p'ra Casa do pai, coincidentemente, ele achou, ele achou, não, ele jogou, e viu que realmente eu tinha que levar, fazer este intercâmbio entre os ancestrais e nós aqui, no momento que a gente faz algum ritual.

Não sou só eu, tem outras pessoas com outros cargos, n'ê... daí passou mais um tempo e meu Pai me deu um outro cargo; então, na verdade, na Casa, tenho dois cargos: o de Iyá Egbé, que significa a pessoa mais velha, n'ê? Mas é velha de maturidade, experiência interior, de vivência, aquela aula que a gente fala que a gente aprende a vida toda, fazendo durante toda a vida.

Então, ele me deu este segundo cargo aí, que eu exerço aqui em Casa.

[A senhora, durante este depoimento, algumas vezes mencionou “eu tenho um enredo e por isto meus pais (...); isto pode ser falado, não pode ser falado, é segredo...]

Olha, algumas coisas, dentro do nosso ritual, a gente até comenta; outras coisas, porque é assim, eu acho que cria uma polêmica que não é, assim, muito agradável. Então, eu prefiro não falar publicamente.

Porque na época em que houve estes dois acontecimentos, as pessoas passaram a ter medo de mim, porque falavam: “olha, ela fez obrigação com fulano, fulano morreu; ela fez com fulano, fulano morreu”. Mas, não é. Então, o conceito que a gente tem, porque a gente não estuda profundamente, nem dá tempo, n'ê, é que eram as pessoas que ... as outras pessoas não queriam por a mão na minha cabeça por conta disto.

A gente pode até conversar uma hora assim, n'ê, porque não gosto muito de ser exposta, porque tem mito, n'ê, a religião traz muito mito, e eu acredito.

Durante muitos anos, eu fui fazendo as duas coisas: a umbanda e o candomblé, logicamente, sem mistura. Eu também trabalhei muito, n'ê, sou uma profissional da saúde, eu trabalhei a vida toda, então eu não tinha todo o tempo disponível p'ra estar abrindo uma Casa de candomblé; mas, a gente foi fazendo o melhor que se pode.

Quando eu só tocava umbanda, eu dava assim aquele ritual de umbanda, toda a sequência...; quando me iniciei no santo, algumas coisas foram diminuindo. Hoje tenho, também, eu faço toquezinho de entidade, porque, quando eu fiz camarinha para umbanda p'ra abrir a Casa, fui juremada, (?); então, acaba que não posso, n'ê?

Então, tenho ritual lá, tem as coisas que a gente ainda faz, só que eu não toco mais umbanda,

como tocava: eu tocava umbanda toda semana, e o final de semana, que é o ritual normal do umbandista. Mas, eu tenho lá (?), então ela (?) a minha vida, porque, na minha Casa, aparecem as pessoas precisando de cura, e eu preciso de minha entidade.

[Ou seja: não é à toa que a Sra. trabalhou na saúde]

Pois é, eu acho que, às vezes, você vem pré-determinado. Porque, quando eu entrei na saúde, era uma época em que a gente não tinha muita escola p´ra gente entrar, e a gente ia aprendendo e, depois, ia estudando.

Então, tudo o que eu fiz, eu fiz depois que eu comecei a trabalhar mesmo, porque aí, quando eu passei nos primeiros cursos, os aperfeiçoamentos, as capacitações e, aí, eu fiquei trabalhando vinte e dois anos em hospital; aí eu prestei um concurso público e passei p´ra saúde pública e passei para hospital.

Daí eu optei pela saúde pública. Aí eu trabalhei 52 (?) anos na saúde pública, e me aposentei agora, porque estava quase compulsória minha aposentadoria, e eu tive que sair.

Mas eu tenho alguns cursos de zoonoses, fiz um curso de imunização; então, de todas as áreas que eu passei, eu terminei minha carreira profissional na imunização, que era o setor que nós controlávamos todas as vacinas, fazíamos toda a vacinação, conservação, distribuição, controle.

[Me diga uma coisa, Mãe, 'cê tem Casa aberta?]

Eu tenho um cantinho.

[Mas é Casa p´ra público...?]

Não, não, é uma captação (?), onde eu peço p´ra entidade, é (?). Todos esses anos eu tenho um lugar bem pequeno. Eu sempre fiz tudo em um lugar bem pequeno.

Há uns anos atrás, eu fiz comemorar vinte anos vividos depois que eu fiz santo, que algumas pessoas foram da necessidade de fazer santo. Então, a gente fazia o ritual de fazer santo, recebia o santo, n´é...

América é uma das pessoas que me ajudou muito: eu ia trabalhar e ela criava meus *iyáwós*. Então...

Aí, depois, foi diminuindo, por conta de que eu tenho bastante idade, por conta de que meu marido faleceu e, aí ficou muito mais difícil p´ra mim tudo, n´é? E aí eu fui diminuindo, e porque ele fazia trinta por cento; só que ele, também, era do orixá e quando a gente veio p´ra cá, em (?), ele fazia as matanças rituais, era *axogum*, ele fazia 50%.

Então aí, quando a gente veio p´ra cá, a gente acompanhava muito o Pai, e coisas e tal. Essa Casa era bem pequena, o Pai já tinha anos, mas... aí foi formando o *ilê*, realmente.

[Sua Casa é onde, Mãe?]

Minha Casa é na (?). Minha Casa é pequena. É um barracão pequeno. Mas, as coisas que eu

tenho que fazer lá, eu faço: faço *ebó ori*, faço *ebó*, faço todos os atos que eu tenho que fazer, eu faço lá.

Comecei a trazer as pessoas p´ra cá, porque aqui tem todos os meus irmãos, tem todas aquelas coisas que, p´ra mim, já é mais complicado. E o Pai me ofereceu mesmo, que eu fosse diminuindo e quando eu tivesse alguém p´ra fazer, p´ra mim trazer p´rá cá e eu trouxe realmente algumas pessoas que são feitas aqui na Casa, por conta que o tempo vai mudando e, de verdade, eu não quero deixar nenhuma “mala” p´ra ninguém.

Eu tenho três filhos, todos feitos de santo, carnaís; mas, eu tenho a preocupação de eu deixar p´ra eles fazerem, e eles não possam fazer.

A minha ideia é, também, já ir direcionando as pessoas, porque, é óbvio que nós, n´é... e a gente não deixa p´ra lá: tenho Iyá, tenho entidades, moro em uma casa antiga, relativamente grande a Casa, o barracão é no fundo e meu pai plantou, plantou Ossaim, plantou algumas coisas, tenho Casa de Egun...

[Egun, também tem?]

Eu tenho Casa de Egun. A gente não abre tanto, eu tenho os meninos lá que são meus filhos, que mexem quando preciso, a gente dá comida, (?) fazem tudo, a gente fecha, e só abre uma vez por ano e se for necessário. Do contrário, não. (?).

[Mais alguma coisa, Mãe, que a senhora queira acrescentar, que só me acrescenta, também]

Então, é bom a gente conversar com as pessoas que estão vivenciando uma outra forma, ou, acrescentando alguns outros conhecimentos. Porque hoje, a gente tem algumas outras coisas que você, no final, converge para um ponto e vem de forma diferente.

Então, como nós somos de *asè*, é importante você saber as diversas formas de você chegar a uma coisa comum, a uma finalidade só.

Então, eu acho importante a gente conversar porque, há muitos anos atrás, as pessoas não conversavam, e você não tinha a abertura de aprender.

Por exemplo, hoje você sabe o que é mito, eu sei definir o que é mito, o que é o que você acha, e o que você incorpora por conta do mito.

[... e o que é que este mito ensina...]

Exatamente. Então, a gente vê algumas coisas, você acaba concluindo que você só faz porque a gente condicionou naquele ritual... mas se você tivesse uma essência muito trabalhada, você nem precisaria.

A gente precisa do psicológico, e o psicológico precisa ser alimentado. Daí você acha que ´tá funcionando e, aí, ´tá funcionando.

[Daí, aquilo que a gente já conversou sobre servir *buffet* nas festas de orixá, mandar fazer comida fora (p´ra servir ao público, nas festas)]

No fundamento mesmo, nós deveríamos nos alimentar da comida da matança. Isto é a origem. Só que é assim: a sociedade mudou. Então, algumas coisas mudaram. Acredito, até, que o orixá, o universo, entendam isto, porque, quando a evolução chega, os conceitos mudam. A gente não pode ficar num ritual tão primitivo, porque não se dá direito de ser primitivo, hoje.

Se você for fazer o ritual como seria, você não vai ter trabalhado: quando eu fiz santo, não tinha janela, e era terra. Era porta, só. A forma era diferente, porque a sociedade não exigia tanto, você não tinha tanta dificuldade p´ra fazer; hoje tem dificuldade p´ra fazer matança, você tem dificuldade p´ra encontrar os animais, você não pode levar o *iyáwó* nos sete lugares que ele deveria ir... então, a gente faz um *ebó* dentro e, depois, entrega nos lugares possíveis.

A essência, eu acho, eu que acho, (?) mas a essência é menor, porque seu contato com a natureza também é menor, não é?

[A própria natureza está menor, não é?]

É. Mudou bastante. Mas, aí, é culpa da evolução e a gente tem que acompanhar a evolução; então, o orixá também tem que entender isto.

Quando eu fiz santo, toda sexta-feira dormia-se na roça. Sexta-feira, eu ia trabalhar toda paramentada, eu tinha que trabalhar e meu Pai não quebrou nenhuma quezila. Eu ia de *kelê*, levava minha marmita, minha caneca, meu banquinho. Na hora do almoço, eu esquentava minha marmita, sentava no canto, cantava, batia *paó*, e depois almoçava; só que, naquele tempo, ninguém perguntava nada. Tinham respeito diferente, muito respeito.

Eu fui fazer santo porque eu passava muito mal e eu trabalhava com vários médicos, e um dos meus chefes me disse, um dia: a senhora não tem doença; a senhora procure alguma coisa, porque não é doença que a senhora tem. E eu me lembro muito bem que não, não tinha férias, e ele falou “a senhora pode sair de férias, que eu arrumo a sua vida”. E ele me deu os dias todos que eu fiquei recolhida: vinte e cinco dias.

(término da entrevista: por volta de 6 da tarde).

C.2.3 Agbá 3 – Claudia Cristina Camilo

(mestiça, artesã, 26 anos de idade ritual)

(depoimento em 13 set.2015)

Meu nome é Cláudia Cristina, eu sou feita de Oyá e Oxum, tenho 26 anos de santo, fui feita em efon, vim tomar minha obrigação na Casa de Baba Nivaldo de Logunédè, e tenho o prazer de

dar esta entrevista a meu irmão de santo Ademir, um grande escritor e um bom irmão.

Vamos por partes: entrei no candomblé há muitos anos atrás, há trinta anos atrás, na verdade, quando meu filho mais velho nasceu: ele nasceu doente e não lembro as circunstâncias em que acabei me deparando com o candomblé.

Tomei um *ebó ori* na Casa de dona Marlene de Iyemonjá, e aí começou minha trajetória: seis anos depois, fiz santo na Casa de “seu” Francisco.

O que eu vejo, o que eu assisti há 26 anos atrás, quando eu entrei p’ro candomblé, eu assisti uma coisa que eu acho imprescindível p’ra que qualquer grupo resista: eu assisti uma coisa chamada hierarquia ferrenha: eu não acredito ... eu acredito na desordem e não consigo acreditar que qualquer tipo de religião sobreviva sem hierarquia.

É uma visão extremamente radical, tenho consciência disso, mas, quando cada indivíduo não reconhece sua posição dentro do sistema, o sistema fica bagunçado.

Hoje, o que eu assisto, é este sistema bagunçado, onde *iyáwó* não sabe se comportar, não sabe se por no seu lugar, aonde *ebomi* não sabe se por no seu lugar, aonde *ogan* e *ekédji* não sabem se colocar. Mas, não é se colocar no seu lugar p’ra desrespeitar o próximo; é, de verdade, ocupar o espaço que lhe cabe.

Quando falo em hierarquia, eu ’tô falando de cada um tomar p’ra si as responsabilidades do que recebeu.

O sistema é imprescindível; é da necessidade do sistema; o sistema é um órgão vivo, e é da necessidade do sistema que exista ordem.

Se o sistema não funciona, se um indivíduo adoecer... quando eu falo de adoecer o indivíduo do sistema, eu ’tô falando como condição que ele tenha. Quando este indivíduo, ele não se coloca no lugar dele, vai contaminar todo o sistema, independente do *abiyán* que frequenta a Casa de candomblé, como o *ebomi* de 50 anos.

Todo indivíduo tem que se manter no seu lugar, na posição que lhe cabe, ou seja: isso, que por observação, eu acho que isto a gente encontra na hierarquia, entendeu?

Hoje, eu tenho 26 anos de santo, e *iyáwó* que fez santo [...] fala “oi, gata”! Eu nem me imagino com tres anos de santo, falando p’ra uma mais velha, com 26 anos de santo, “oi, gata”!, entendeu?

Ela me desrespeita, ela desrespeita meu orixá, desrespeita meus ancestrais, porque ’cê não está pensando só em Cláudia, só em Ademir, Ana Paula: quando você fala de desrespeitar seu orixá e é você, ’tá desrespeitando todos que vieram antes de mim.

Os pós-gênitos, os que vierem depois de mim, vão copiar o que viram antes, porque é o óbvio, é o que acontece! Então, o que eu sinto, de verdade, é falta, hoje, porque eu fui criada neste

sistema, de uma hierarquia mais ferrenha, de verdade.

Eu acho que a gente tem que ter liberdade de ir e vir, mandar no seu próprio nariz, na sua Casa, [...] na Casa de candomblé.

Eu acho que se você quiser ser moderno, vá ser moderno na sua Casa. Eu acho que a gente trabalha, a gente, se estamos incumbidos pelos nossos ancestrais de levar uma coisa p'ra posteridade que vem de muitos anos atrás.

Como é que eu posso bagunçar uma coisa que foi, que vem há quinze (?) gerações?

Então, eu acho que hoje em dia o grande problema de qualquer Casa de candomblé é quando você tem que colocar esta hierarquia no mundo moderno, com whatsapp: pessoal, ao invés de aprender reza, tá colocando (?) no whatsapp. É muito complicado.

Acho que isso é um problema da sociedade em geral. Ninguém está respeitando mais ninguém; mas, se você levar em conta que os parâmetros familiares estão extremamente destruídos, ou seja, uma pessoa mal-educada em casa – quando falo mal-educada, é mal-educada, mesmo: mal orientada, né – uma pessoa mal-educada em casa, como é que vai chegar numa Casa de candomblé e receber uma boa educação de *asè*?

Porque quem teve uma má educação em casa, provavelmente não vai receber uma boa educação aqui, e temos que verificar; acho que tinha que ser uma coisa verificada: quem ensina? Quem faz? Quem orienta? Quem orientou a Ariely? Quem orientou Ana Paula? Qual é o comportamento? O que que Ariely, Ana Paula, ou qualquer outra pessoa, vai passar para o vizinho, no trabalho? O que é ser *ekédji*, o que é ser *vodum*?

Aí a gente entra num tema que eu acho que a gente vai passar o dia inteiro conversando, tema que é o mais trágico: como é que você separa hierarquia de ego. Eu acho que este é o problema principal.

Se você me faz essa pergunta quando eu tinha sete anos de santo, eu te responderia de outra maneira. Hoje, com 51 anos, 26 anos de santo, eu digo que o grande problema da hierarquia é o ego: as pessoas se sentem muito importantes quando são chamadas de “pai” e de “mãe”.

[Isso é a sociedade inteira, que sente mais a necessidade de ostentação que de respeito, não?]

Não, não é nem de ostentação; o ego dentro da Casa de candomblé, eu acho que funciona assim: é poder; eu posso, você não.

Ou seja: fica complicado você determinar (?) a hierarquia quando eu tenho todo o poder de humilhá-la, entendeu? Ou seja: quem vai ter o bom senso, para que isto não aconteça? Quem que vai tomar conta do caráter da pessoa que cuidou da Ariely, por exemplo?

[Eu acho que é este o momento de você dizer sua formação, porque você tem uma análise

social bastante segura e isto a gente não encontra em qualquer esquina e nem atrás de balcão de bar]

Na verdade, eu não aprendi isto no candomblé: eu fiz santo, e fui *iyáwó* como todos, n'ê? Virei muita “buchada” e aprendi como todos. E isto é bom.

Eu tive que me afastar da Casa de candomblé, porque meu filho mais novo tinha problema de saúde, e eu tive que me afastar.

P'ra compensar, p'ra dar uma compensação, cobrir a falta que a Casa de candomblé fazia, eu fui aprender outras coisas, ou seja: eu fiz Reiki, eu fiz cristaloterapia, eu estudei floral, eu faço meditação há 17 anos, eu sou [...], sou terapeuta de conciliação familiar, então, hoje em dia, eu tenho uma visão sistêmica das coisas, porque foi o que eu estudei p'ra aprender; e, hoje, esse equilíbrio, essa tranquilidade, “Mãe Cláudia, a senhora só fica rindo...”, não, não é uma tranquilidade espontânea: é uma tranquilidade adquirida (por autodisciplina) exatamente.

E hoje, eu convivo na Casa de candomblé, passo por cima desses egos todos, até do meu próprio, obviamente, e passo por cima disso tudo...

Agora, falo p'ra você uma coisa que sei (?) muito importante: nessa minha caminhada p'ra hoje poder estar aqui conversando com você com um mínimo de placidez, leia Osho. Porque, de todas as Casas de candomblé que eu já vi, já conheci, conheço muitos, muitos babalorixás, iyalorixás, mas, eu nunca encontrei a tranquilidade de um líder espiritual; líder espiritual mesmo: eu 'tô falando pai de santo, mãe de santo p'ra olhar igual Osho. Eu 'tô falando de líder espiritual p'ra Cláudia Cristina.

[Líder espiritual aquele que você pode entregar sua alma e dormir tranquilamente, n'ê? Não aquele que te manda fazer].

Exatamente! E as pessoas tem que separar essa coisa de babalorixá e líder espiritual. Líder espiritual é uma outra coisa, e aí.. mas, o que que aconteceu? A junção destas duas coisas foram perfeitas na minha vida: minha Casa de candomblé, meu pai de santo, Pai Nivaldo, agora e todo esse conhecimento transcendental de conviver com as pessoas, 'cê entendeu? Isso é muito importante. De verdade.

... e todo dia, lutando contra o ego: porque o ego, é um monstro invisível. Então, minha grande preocupação, hoje, é que *iyáwó*, como Ariely, por exemplo, não desista porque as pessoas não sabem lidar com jovens que estão chegando, não sabem ensinar os jovens que estão chegando, não sabem orientar os jovens que estão chegando...

O que eu assisto, na verdade, é um monte de gente perdida: é perdido porque não sabe ensinar, é perdido porque não tem como aprender, e vai p'ra outro lugar onde tem uma coisa chamada orientação...

Todo mundo pensa que democracia é libertadora; não: democracia não é libertadora; ordem é libertadora. Você só consegue ser livre quando você tem ordem; se você não tem ordem, você não consegue liberdade e essa liberdade deseducada que eu chamo, é o que está fazendo com que menos pessoas estejam na Casa de candomblé. Vai p´ra Igreja! Lá tem ordem!

O ser humano, ele, nesse... Às vezes ele necessita desses limites; hoje, estamos todos muito que perdidos no tempo e no espaço, não temos muita sabedoria de como lidar até onde termina minha liberdade e começa a do outro; precisamos, de verdade, disso. Principalmente p´ros jovens, entendeu? Nem todo mundo tem (?) como este (?) “quase tudo é lixo que apareceu na minha vida”, n´é?

Eu... é o que ensinam (?) hoje na Casa de candomblé: é tudo muito aleatório, e a educação é todo dia. A educação não é sete dias recolhido; a educação é todo dia: como você vai se comportar, como você não vai envergonhar seu nome, como você não vai envergonhar o nome de seu pai de santo, da sua mãe de santo, como você não vai envergonhar o seu *asè*, entendeu? E o que nós vemos hoje é pessoas que não têm preparação, não tem educação, ensinando... O que que vai ensinar p´ra mim? É complicado. (agora ´cê não vai querer mais nada: vamos ter que parar)

[continuação: 19 out.2015]

[Uma e meia, duas horas da tarde, e vamos continuar com a entrevista / depoimento de minha irmã Cláudia de Oyá]

[Cláudia, eu gostaria, agora, de saber sua opinião, que me parece muito interessante, sobre a nossa perda de tradições, coisa assim; você falou alguma coisa sobre o camisu, que já não se faz mais assim... há outras perdas, você atribui a alguma coisa... é isso que eu gostaria que você colocasse p´ra gente e, se possível, como é que a gente poderia, talvez, evitar que isto acontecesse].

Sim. A perda da tradição, a perda do que os antigos faziam...

Eu acho que é, mesmo, a modernidade, n´é? As coisas estão evoluindo e a Casa de candomblé também, por conta; porque se a pessoa tem um mundo lá fora, tem uma vida lá fora, ainda mais que a gente, hoje, estamos em 2015, a gente está lidando com pessoas, cada um mora num lugar. Antigamente era quilombo, ou seja: não se perdia as coisas porque todo mundo morava em volta da Casa de candomblé. Todo mundo vivia em volta do centro espiritual. Hoje em dia...

[O que você está dizendo, não sei se estou entendendo, mas só p´ra gente continuar centrado, é que há a influência da cultura externa que, até por agressiva, prejudica nossa manutenção de tradições; seria mais ou menos isto?]

Não sei se prejudica: eu acho que ela não está sendo bem administrada. É difícil administrar a

modernidade; hoje em dia, como é que você vai impedir alguém de pegar o telefone e olhar o whatsapp? É muito complicado isto tudo.

Então, não tenho a solução; de verdade, não tenho a solução. Ainda mais que eu não parei p'ra pensar nisso. Não tenho a solução. Agora, mas observo que isto acontece. É difícil manter uma tradição com as pessoas tão longe da Casa de candomblé... Eu, por exemplo, moro no Rio de Janeiro, estou em São Paulo.

É difícil. Como é que eu posso me propor a ajudar alguém, *iyáwó*, se eu moro longe daqui, só posso vir aqui de três em três meses? Então, nunca parei p'ra pensar, de verdade, no que eu posso, numa solução. Nunca pensei, de verdade.

Mas, observo isto: que há perda da continuidade; a gente vem p'ra cá, de três em três meses, louvar orixá. A gente passa uma semana de função. Se hoje em dia é uma semana de função, antigamente era o tempo inteiro! Hoje em dia foi resumido, pelos afazeres da vida pessoal de cada um, ficou resumido a três, quatro dias!

O que era uma coisa diária, todo mundo vestido de branco, de pano na cabeça, fazendo as coisas p'ra orixá, fazendo as coisas para Casa de candomblé... como é que você vai encaixar isto!? Hoje em dia, com a modernidade, todo mundo tem que trabalhar p'ra se sustentar?!

Realmente, não tenho a solução, Ademir. Não tenho a solução e não sei como dar a marcha-a-ré. E acho que a nossa religião está muito exposta, de verdade, com este modernismo que infiltramos nas Casas; mas, não imagino uma maneira de fazer com que isto pare.

De verdade, não acredito nem em não evolução, ou seja: a evolução está acontecendo, as coisas estão se transformando, e vai ter que fazer mesas redondas, debates, p'ra que a mudança continue, as coisas continuem e a religião não se perca. Porque não tem como parar a evolução; não existe, não existe um mecanismo que faça com que involua.

Manter a fé, hoje em dia, é uma coisa surreal, porque você está aqui, agora, mas sabe que, daqui a cinco minutos, na Síria, acabaram de ser assassinadas cem pessoas. Então, é complicado você manter a fé, quando a notícia está perto de você 24 horas.

Que céu, que deuses, qualquer que seja o segmento religioso de qualquer pessoa, ninguém vai sentir prazer em saber que essas pessoas foram assassinadas. E aí, manter a fé hoje em dia, é uma coisa... extremamente... andar sobre pedras, sabe?

A fé, hoje em dia, acho que é muito mais dolorosa p'ra você manter, do que era cem anos atrás, porque você só busca o encantado quando lhe falta alguma coisa na vida terrena.

[Pode-se dizer que nós temos uma cultura específica dentro de uma cultura ampla e que esta cultura abrangente agride?]

Por exemplo: se você, hoje, for convidado para ir num casamento amanhã, você vai ter que ter

uma postura (?) dentro da religião do outro, ou seja: o casamento é na igreja católica; você, p´ra ter tranquilidade, vai com uma postura completamente diferente de sua postura aqui, na sua Casa de candomblé. Então, essa miscigenação cultural e religiosa, na verdade, ela sempre, de alguma maneira, entra em choque com o segmento religioso dos mais fracos.

Isso é o sistema que grita. Ou seja: a gente sempre se adapta à religião alheia; eles não se adaptam, porque eles não vêm aqui, entendeu?

Então, esse choque cultural e econômico, ele vai bater, de forma direta na nossa [...], porque... porque é da raiz, é uma religião de preto, e essa religião de preto vem da nossa herança ancestral que eram os escravizados; que eram os humildes, que eram humilhados; ou seja: você vai lá p´ra fora, você se cala e entra na Igreja. Isto está no DNA, moço!

Eu estou com 26 anos de santo.

[Qual a sua formação: saúde, pedagogia...?]

Só trabalhei por conta própria: sempre fiz artesanato, sempre gostei de fazer, e sempre voltado para essas coisas mais afro, mesmo. Sempre gostei, sempre gostei disso. Sempre vendi p´ra loja, p´ra Europa, sempre vendi e, há alguns anos atrás, eu tive um problema na minha família, uma coisa pessoal, e comecei a estudar e a fazer terapia: eu faço terapia familiar.

A consciência familiar é uma visão sistêmica de toda família; quando digo família, é família aqui, família nossa, pessoal, família da nossa empresa, do nosso trabalho, e aí, eu trabalho com esta visão sistêmica de como os indivíduos agem e reagem diante do grupo. É um trabalho extremamente interessante.

O sistema, você vai encontrá-lo, sempre... é um organismo vivo, instável completamente, e então, o que acontece: a visão sistêmica, ela pode corrigir o desequilíbrio e a antropologia ela analisa, ela não cura, ela não é curativa, ela só é analítica. E hoje, eu vejo isto como uma forma de curar não só a mim mesma, mas tentar caminhar, no sistema, de forma mais tranquila, entendeu?

Eu consigo, hoje, caminhar no sistema mais tranquila porque eu observo os indivíduos; eu consigo ser uma pessoa melhorzinha...

Eu faço parte deste sistema, o sistema é vivo e eu sou pertinente a ele.

[Como teoria, é em Osho que você se apoia?]

Não, não, não: isso é estudo, mesmo. Isso é assunto p´ra dias, n´é?

Falamos, naquele dia, em Osho, por conta de líderes espirituais que não temos, n´é? Nós não temos líderes espirituais, e Osho, eu acho que é um grande exemplo de líder espiritual.

Nós não temos, e acho que faz muita falta. Tem pessoas que, infelizmente, nasceram para serem controladas, entendeu? Nasceram para serem controladas. E isto faz falta, faz muita falta. As

peessoas sentem falta. Por isto vão p´ra Igreja.

Isto é uma coisa natural: as pessoas falam “mas isto são os fracos”; não, (?).

(Neste pedaço, acho que perdi alguma coisa, pela troca de lado da fita.)

[Eu tenho meu receio exatamente neste ponto, e ele é assim: o meu medo é que a gente comece a fazer rituais, sem saber porque. Então, a gente começa a ser fazedor das coisas, mas não necessariamente sabendo se está fazendo certo ou errado, porque a gente começa a ter os nossos entendimentos dos nosso mitos, o por que daquele mito, a gente começa a ver no jogo de búzios e só, sem ver o que isso é, como é que isso influencia na vida .]

A gente adora a manifestação intrínseca da natureza. Então, é uma apropriação de tudo o que a gente adora, mas você não explica.

[Isto é o que se chama fé. Fé é isso.]

Isso. Então, você vai lá e vê o movimento do mar, você olha o movimento, você pode contar as ondas enquanto você está ali, mas a energia daquela manifestação, que está no meio do solo, no meio da terra... é isso que é o orixá; então, é dessa energia que eu estou falando; que pessoas que vão formar a próxima geração? Que preparo tem para o relacionamento com o orixá? Então, as coisas não estão se perdendo: elas se deteriorando, porque ninguém fala: Pai de santo não quer falar, não quer perder tempo de falar, porque ´tá tudo corrido... Acho que é uma grande tragédia cultural e para a religião.

[Por isso que eu estou tentando saber como isso acontece, porque, se eu souber como isso acontece, a gente pode aprender. Se ninguém aprender, aprendo eu, e pronto!]

... porque eu vejo como uma grande tragédia, de verdade: eu vejo perdas irreparáveis.

C.2.4 Agbá 4 – Isabel Aparecida Santos

(branca loira, doméstica, 25 de idade ritual.)

(depoimento em 20 set.2015)

Antes de iniciar a transcrição do depoimento e para fixar a relação entre longevidade ritual e responsabilidade religiosa no candomblé, parece importante informar o texto postado por esta Agbá, na formação do grupo de WhatsApp “Pilares do Asé”: “Irmãos este grupo é para ogãs e egbons, teremos assuntos que só poderá ser discutido por nós, mais de 7 anos, outros irmãos será feito comunicado individual, eles ainda são crianças, mas o dia deles também vai chegar [..]”.

Depoimento

[Vamos conversar um pouco com Mãe Cida: hoje é dia 20 de Setembro de 2015, mais ou menos três e meia, p´ra continuar com nossa coleção de depoimentos, p´ra gente entender como é que se aprende, como é que se transmite e como é que são as responsabilidades e a evolução do candomblé atual.]

[Boa tarde, Mãe Cida. Gostaria que a Senhora se identificasse, desse seu cargo e, a partir daí, fique à vontade para dizer o que bem entender]

Meu nome é Aparecida Isabel dos Santos, nasci no dia 15 do doze de 1960, fui iniciada em 14 de outubro de 1990: portanto, vou completar, agora em outubro, 26 anos de santo, de iniciada no candomblé. Mas, tenho nove anos de umbanda, na Casa de “seu” Natanael, pai da *ebomi* Mércia de Xangô aqui de Casa.

A iniciação foi com Ogun, com Pai Nivaldo (?) e, depois de sete anos, Oxum, que é minha santa, eu fui iniciada em Oxum, quis descendência: ela não queria Casa, mas ela queria descendência.

Aí eu, eu não: “(?) Pai não quero, não quero, não quero”, porque eu achei que tinha mais facilidade em cuidar das pessoas, cuidar da Casa de outras pessoas; até porque a palavra chave minha é a liberdade de poder ir e vir, até nem sei como eu sou do candomblé: a religião é muito rígida, n´é?

Aí, aos quatorze anos, eu iniciei meu primeiro filho de santo; aí, depois, conseqüentemente, outras pessoas eu tive que iniciar também, (?) tenho netos também espalhados pelo Brasil e, depois de uns anos, meu Pai me falou que ele precisava de um lado de mulher para atuar junto com ele, ao lado dele, aqui. E que, se eu aceitaria, se eu não fosse abrir uma Casa de Candomblé, o que nunca foi minha intenção porque é muita responsabilidade: é um compromisso aí, de “*asè* plantado”, fica mais difícil.

Aí, eu aceitei o cargo de *iyalaxè* aqui de Casa; *iyalaxè* quer dizer “a mãe do *asè*”: o *asè* é “acordado” através de mim. Desde Exu até Baba Egun, eu tenho a responsabilidade de saber se orixá está gostando ou não, o que que o orixá quer a mais, o que que ele não quer... essa a minha função, de dar, na mão do Pai Nivaldo, tudo aquilo que ele necessita (?) da Casa: arrumar a (?) p´ra iniciar a pessoa, arrumar a mesa dos sete anos, arrumar todo o *orô*, tudo do jeito que o Pai mandou.

[Então, vamos resumir isso, Mãe: sua função, como *iyalaxè*, ou mãe do *axè*, ou zeladora do *asè*, utilizando a figura do zelador, acho que fica muito mais próximo. Então, a função

como *iyalasè*, é fazer com que o *orum* se faça presente no *ayê*, e que ele esteja são, pronto, limpo e atuante, sem problema, para que o Pai de santo possa fazer o caminho contrário: para que ele possa trazer esse pessoal que está aqui na Terra, no nosso *ayê*, e levar ao *orum* pelo caminho limpo que a Senhora preparou; é isso?]

Isso, isso mesmo. Esse é o meu papel, aqui. Porque os ancestrais e os nossos orixás, p'ra vir de lá p'ra cá, eles têm que achar, aqui, tudo certo. Porque o orixá contrariado, uma vez o orixá contrariado, (?). Então, a gente tem que fazer tudo direito, tudo tem que estar limpo, tudo tem que estar arrumado, as pessoas têm que estar em uma sintonia só.

[A senhora, fora do candomblé, quem é, o que faz, se sua família é muita gente, todo mundo é de candomblé, ninguém é de candomblé, esse tipo de...]

Minha família é... eu tenho quatro: três meninas e um menino. A primeira é iniciada de Nanã, que é a Alessandra, a segunda é iniciada de Oxalá, que é a Bárbara, a terceira é de Iyemonjá. Meu menino, não: meu filho, ele acredita, ele gosta, mas ele não fez santo.

A minha vida fora do candomblé: eu atendo, em minha casa; eu jogo búzios, eu também jogo cartas desde que eu tinha quatorze anos; eu atendo as pessoas na minha casa, faço *ebó ori*, faço *ebó e*, fora isso, já trabalhei muito fora: eu sou técnica de enfermagem formada, eu sou cabelereira formada, e sou costureira formada, eu sou (?) formada. Eu tenho até o primeiro colegial. Não terminei o colegial, mas eu gosto muito de ler.

A partir da hora que eu adentrei a religião da umbanda, eu já sabia, porque eu vim de uma religião que não tinha fundamento católico, que não era católico, que não tinha nada a ver. Eu fui para a umbanda por uma necessidade de um mal físico, mas que não era: era espiritual.

Mas, eu acho que já era caminho para a espiritualidade, porque todos os médicos que eu fui, falavam que eu não tinha nada físico. Aí, um deles me aconselhou: procure Deus, com o nome de Krishna, Oxalá, algum deus. Porque físico, você não tem nada. Acho que era p'ra procurar caminho, mesmo.

Eu fui p'ra Casa de “seu” Natanael, que eu fiquei lá dentro, e vi que o candomblé era amor, né? (?) Eu faria tudo de novo. Então, eu não trabalho fora, hoje eu não trabalho fora, já trabalhei muito. Mas hoje eu não trabalho. Graças a Deus e ao orixá, eu não preciso trabalhar fora.

[Uma coisa que eu tenho uma curiosidade grande e que algumas pessoas têm, mas eu tenho minha opinião, mas minha opinião é minha: a sua vida, por exemplo, que tem uma vida muito próxima do candomblé, na sua vida o candomblé é constante, mas vive numa sociedade que é contra o candomblé. Como é que a senhora se mexe com isso, no que atrapalha, no que ajuda, como é que isso funciona?]

Olha, é assim: quando comecei no candomblé, as pessoas sabiam que eu jogava cartas (?).

Quando eu fui para o candomblé, (se alguém me pergunta), vou fazer cartão de crédito, qualquer coisa que eu vou fazer, eu falo: “eu sou de candomblé”. Porque, se eu não falar que eu sou de candomblé, (?) ninguém vai fazer isso.

No caso dessas restrições, das crianças mais novas, que vão p´ra escola e são taxados de macumbeiro, daí a gente tem que mudar esses paradigmas da nossa religião, n´é? Mas, comigo, não tem problema nenhum: eu falo p´ra todo mundo, seja aonde for, que eu sou de candomblé. **[Porque, Mãe, eu tenho visto ou, pelo menos, me parece, que há um certo problema, por exemplo: você está num ônibus; as pessoas podem falar de Bíblia, falar de qualquer religião, falar de Deus, qualquer religião pode falar dentro de um ônibus; mas, se a gente começar a falar em Ogun, em não-sei-o-quê, não-sei-o-quê, quem está ali na frente, está dos lados, já começa a olhar feio, já parece que está falando com um bruxo. Isto te perturba, ´cê vê isso também, ou não?]**

Olha, eu falo p´ra todo mundo que eu nunca me deparei, em nenhum momento... primeiro que a gente não... eu, eu tenho, eu penso assim: a gente não tem que impor religião a ninguém; eu até escuto quem bate na minha porta, p´ra falar de outra religião. Aí eu falo: “eu sou de candomblé, você não quer entrar p´ra falar da sua religião, eu falar um pouquinho da minha”? Eu tenho amizade com todo mundo, e tenho clientes de outra religião. Nunca me deparei com um problema. “Ah, macumbeira”. Nem com vizinho, nem com conhecidos, na cidade, em canto nenhum eu tive esse problema.

Tenho... Eu acho que nós do candomblé, não impomos nossa religião a ninguém. Mas se tiver em um lugar onde as pessoas vão falar alguma coisa, você sempre escuta o Pai Nivaldo, que diz que se a gente estiver sozinho, a gente fica quieto; se a gente estiver em dois, três, a gente fica quieto; se estiver em cem, a gente fica quieto, que nós não podemos fomentar esse tipo de coisa.

Se a gente for revidar na hora, vai fomentar a guerra, vai fomentar perseguição maior ainda; então, a gente se retira de onde a gente está, e vamos procurar os nossos direitos na justiça, mesmo, porque, hoje, tem todo o aparato p´ra se defender.

Como eu falo sempre, a gente logo vai (?) a gente... não temos acesso ao Código, e então vai deixar a gente meio com as mãos meio amarradas, n´é? Mas, a gente sabendo dos nossos direitos, a gente vai procurar. Mas eu nunca entrei em atrito com ninguém, com nenhum...

[Eu acho que p´ra gente encerrar essa linha, Mãe... depois, se a senhora deixar, eu vou voltar a “encher seu saco” durante algum tempo mas, p´ra gente encerrar nesse momento, o que interessa é que eu tenho duas questões só: essa mesma pergunta que eu lhe fiz sobre intolerância e convivência, isso, com as suas filhas, isso chegou a acontecer com elas, não

aconteceu, elas nunca relataram essa questão de intolerância ou não, mesmo estando adolescentes ou um pouco mais que adolescentes, na escola, isso nunca aconteceu? A segunda pergunta é exatamente essa: hoje em dia, tem acontecido a intolerância com agressão, tanto moral quanto física, com pedrada, como essa menina que bateram nela lá no Rio... Antes, isso não acontecia essa agressão física, mas acontecia uma agressão moral: “porque não pode, você não pode usar isso, você não pode aparecer de cabeça raspada...”, isso chegou, algum momento, a acontecer com suas filhas carnais, ou seus filhos espirituais que você trata, chegou, algum momento, aos seus ouvidos e, para liquidar, qual a sua opinião sobre as agressões físicas que existem hoje?]

Assim: nem com minhas filhas, que são iniciadas, também, no orixá, nem com meus filhos de santo, não tenho relato, Pai, que tenha acontecido qualquer forma de agressão, agressão física. Eu soube assim: “ah, ela é filha da macumbeira, ela é macumbeira, então fez pacto com o demônio”... soube; mas, só verbal. Agressão física, eu nunca tive relato disso, de agressão nenhuma nesse sentido. Agora, verbal, o povo fala mesmo, n´é? E a gente tem que ficar quieto, não dá; partir para a agressão, não dá; senão, nós vamos virar, aqui no Brasil, um Estado Islâmico; a gente vai virar, aqui, um Estado Islâmico, vai virar a Guerra Santa, por causa dos nossos santos.

[Vamos acabar fazendo o que a gente condena nos outros...]

Isso. Então, eu acho que teria que partir das duas partes: se as pessoas de candomblé querem mostrar nossos fios de conta, nossos *mokan*, queremos colocar uma camiseta com o orixá estampado, hoje, isso dá medo de fazer. Dá medo, porque as igrejas pseudoevangélicas, estão fomentando muito as pessoas partirem p´ra cima da gente, n´é? Então, dá medo, nesta situação, de estar sozinha, e eles partirem para a agressão, n´é? Como aconteceu com a menina, como tem acontecido por aí, então, a intolerância religiosa.

Mas, a culpa disso é nossa, mesmo; essa é a minha opinião. Sabe por quê? Porque existe uma guerra interna, nossa: porque o Pai “alguém” está ali, mas o filho dele não pode vir aqui. Na nossa religião, não existe união. Essa coisa de “ah, a minha é a certa, a da minha Casa é que faz certo...”. Se a gente não se unir e levantar uma bandeira só, que é a da religião do candomblé, seja da nação nagô, seja de Ketu, seja de Angola, se a gente não se unir, infelizmente, as igrejas evangélicas são totalmente contra a gente.

[Têm a mídia, tem a coisa toda, coisa que a gente não tem. A gente não vai, também, procurar...]

Então, tem mais essa ainda, n´é? Eles têm um canal muito grande p´ra se fortalecer, e a gente não; raramente uma Rede Globo mostra alguma coisa da nossa religião. Mas a Globo é a que

mais aborda nossa espiritualidade.

Então, toda essa coisa, essa guerra que está acontecendo, é culpa da gente mesmo: se a gente se fortalecia do tamanho de uma montanha, ninguém derrubaria. Mas acho que parte de tudo isso, é nossa, e com uma agravante, ainda: antigamente, não existia respeito pelo Pai de santo, pela Mãe de santo: exista temor. Hoje, se exige respeito mas, antigamente, era temor. Então, como eles causavam temor “ah, porque eu vou fazer isso p’ro seu santo, ah, porque eu vou fazer aquilo p’ro seu santo, e vai acontecer isso na vida de vocês”, isto daí está mudando hoje. Antes, tinha medo, mesmo. Não era receio, era medo. Com isso, a tendência da religião é acabar, mesmo. Porque hoje, não dá p’ra você inculcar o medo na pessoa: tem que fazer com que ela veja a religião com outros olhos, e mostrar que o candomblé (?)

[Ou seja: como a gente passou a dizer a verdade, nós perdemos poder que era o poder do “olha, não mexa comigo”, que servia como escudo de defesa, não é?]

É isso mesmo. E eu sou totalmente contra isso, a opressão; (?) uma pessoa iniciada em orixá me procurou e falou assim: “Mãe, eu fui iniciada em orixá, mas eu não quero mais”. Falei: “olha, é um direito que você tem; mas, saiba de uma coisa: uma vez iniciada em orixá, você pode largar dele, mas ele nunca vai largar de você”.

Daí eu peguei e falei assim: “agora, tenha na sua cabeça, isso que eu vou falar p’ra você – vai em paz; siga alguma religião, ou não siga nenhuma, mas siga em paz, que orixá não vai te prejudicar; sabe por quê? Se orixá te prejudicar, (?) religião, porque daí, realmente, essa religião é do demônio”.

[É; eu acho isso: que o orixá é que sabe; inclusive, eu estava falando com o Pai, que eu preciso encontrar pessoas que foram do candomblé, e deixaram o candomblé, p’ra ver, não se estão melhor ou pior, que isso é outra história, mas como é que se comporta quanto ao que acredita, o que fez largar, e esse tipo de situação. Porque a gente já sabe que isso de largar, pelo menos da forma que eu entendo, é porque o orixá deixou, e tudo o que o orixá deixa, está deixado... você vai fazer isto, vai fazer aquilo em outra religião qualquer, é porque o orixá permitiu. Agora, cuidado, porque você está mexendo com energia, e se desequilibrar a energia, aí ela pode voltar (?) p’ra você. Porque o orixá é que sabe, n’ é?]

É porque é assim: tem a Lei da ação e reação, que volta p’ra onde saiu. Tudo o que você não sabe p’ra onde vai...

[Até porque, p’ra movimentar energia, você vai usar um pouco da sua energia que, assim, fica mais fraca, não é?]

É isso mesmo, Pai: essa a minha opinião, não sei se diverge, pode divergir um pouco da opinião de outras pessoas, mas eu não acredito no orixá que pune.

[Isso, até porque o orixá pode deixar você torcer o pé, p´ra ajustar a pisada...]

É: o orixá te dá uma doença porque você está acelerado. É sinal de “pare um pouco”. Essas coisas não é só dinheiro, não é só farra, não é só trabalho, e também não é só obrigação. Não é só hierarquia. Você tem que ter alternativa.

[Então, eu lhe agradeço, porque eu acho que eu preciso ver se eu consigo mais... uma hora dessas falar com a Tia Cida também, com a Mãe Adriana, talvez marcando com eles no outro ano, já que esse ano litúrgico terminou, e a gente vai estar esperando até janeiro; não sei se vale a pena perder dezembro. Mas, em compensação, também não sei se vale a pena passar o dezembro dos outros (?) porque... Pode ser que eu resolva esperar até janeiro para, daí, combinar com as duas, assim; ou, de repente, não: aí, elas que vão me dizer. Vou falar com Mãe Adriana, também tem o filho dela que, talvez, pode estar até junto, não é? E por aí a gente vai embora... Porque daí eu consigo juntar já um material que acho que está me dando uma boa ideia dos caminhos que eu tenho que seguir.]

[Não é questão de conhecer ou desconhecer candomblé, que eu tenho essa vida desde mil, novecentos, antigamente e faz bastante tempo. Agora, o que eu preciso aprender, porque eu não era confirmado e não estava preocupado com o ritual, eu preciso aprender ritual, o que está sendo ótimo, também, porque, agora, estou aprendendo eu também. Por isto que eu acho que orixá só faz as coisas certas p´ra gente: eu podia ter aprendido tudo, e achar que não teria mais nada p´ra aprender; agora, não: agora, p´ra mim, ´ta vivo.]

´ta bom então, Pai; eu preciso ir lá p´ra ver as meninas. Fica aí...

[´ta bom. Muito obrigado, Mãe.]

C.2.5 Agbá 5 – Mércia R. Vaz de Almeida

(negra, aposentada, 25 de idade ritual)

(depoimento em 18 nov.2017)

[Você, Mãe, está disposta a me conceder entrevista?]

Posso.

[Qual é a sua formação, sua ocupação, dona de casa, o que...]

Dona de casa. No momento, aposentada. Como doméstica.

[E dentro do candomblé, faz tempo que você está na religião?]

Que estou dentro da religião, faz 25 anos.

[E esses 25 anos, você tem algum cargo, não tem cargo...]

Olha, logo que eu vim p´ra Casa de Candomblé, eu não fiz questão de ter cargo; eu servi ao

babalorixá, eu gosto mais de servir os mais velhos. Então, p´ra mim, sempre tem o mais velho; hoje eu tenho 25 anos, sou uma *egbon*, não para (?): eu prefiro fazer aquilo que está ao meu alcance; se me chamar e eu ver que está a meu alcance, ali eu estou. Então, eu não quis uma Casa própria, e falei p´ro próprio babalorixá que eu prefiro fazer aquilo que está a meu alcance.

[E você começou no candomblé, como?]

Olha, foi uma situação assim... por doença, ´tá? Eu, na verdade, eu sou filha de umbandista, desenvolvi, meu pai já era umbandista, minha casa que eu nasci é terreiro de umbanda até hoje; eu desenvolvi na umbanda, eu estava com 18 anos.

Aí, quando eu completei 23 anos, eu comecei a ter crise convulsiva, e as entidades da umbanda me benziam, benziam, benziam, e eu tomava, cada vez mais, psicotrópico: cheguei a tomar onze psicotrópicos por dia!

Chegou uma época que eu fiquei toda inchada, que eu mal conseguia andar dentro de casa, e as entidades de umbanda, me benzendo, até que o Preto Velho do meu pai carnal, Pai Alípio, chegou e falou assim: “tira essa filha daqui, leva p´ra um outro *axè*, porque, se não, vocês vão perder ela”.

Aí, nessa época, eu já tinha me amizade com o Pai Nivaldo: Pai Nivaldo tem a mesma idade que eu; então, a gente brincava muito, dava risada, e quando ele me falava: “minha filha, faz essa *Iyemonjá*”, quando ele falava sério comigo como babalorixá, eu falava: “não, eu não sou de *Iyemonjá*”, sou de santo homem, eu brincava com ele. Até que chegou uma época, eu não aguentei mais, não tinha mais jeito, ele tornou a falar: “não tem condições? Eu ajudo; mas, vem”. “Não vou, porque não sou de *Iyemonjá*”.

Assim é minha história; aí eu fui procurar quem fizesse o santo que eu achava que eu era: eu achava que eu era de Xangô. Então, eu não quis fazer com ele. Encontrei, fui lá, fiz Xangô. Não deu certo. Minhas crises convulsivas voltaram, de novo. Voltei a inchar, “feridou” meu pé, estava ficando cega... aí, não tinha outra opção: fazer o quê? Negócio é procurar Pai Nivaldo: sempre me socorreu, vai me socorrer.

Aí eu o procurei, cheguei chorando, “Oh Nivaldo” – que era que eu chamava, era amigo – “não ´tou boa, ´tou passando mal”; ele falou: “eu já falei p´ra você: vamos fazer sua *Iyemonjá*”.

Falou assim: “agora que você já mexeu na cabeça, vamos devagar, mas eu vou cuidar da sua *Iyemonjá*”. Então, assim ele foi cuidando, cuidando, cuidando, como uma criança... aí, sim, eu me senti uma criança: ele me pegou como uma criança, p´ra cuidar de mim; por isso que, até hoje, eu estou assim: aos cuidados do orixá, mas pela saúde, porque (?)

Assim passou um ano, dois anos, três anos, daí, com sete anos, *Iyemonjá* pode assumir o barracão. Hoje, as pessoas nem sabem que eu (?) da Casa, que eu vesti Xangô e, hoje, eu estou

muito bem. Nessa brincadeira, já fazem 25 anos.

[A sua história é muito bonita: é sofrida, mas é bonita. Porque o candomblé é diferente, n´é? Vocês com a mesma idade, mas você tinha um Pai que era não sei quantos anos mais velho, não é?]

P´ra mim, era uma criança.

[Mas você continuou sendo uma criança, que aprendeu a tratar dos mais velhos: sendo de Iyemonjá, que é a mãe de todos os orixás...]

Mas ele teve uma dificuldade muito grande! De ter a mesma idade que eu, sabendo que eu era filha de Iyemonjá e eu tinha que enxergar ele como um babalorixá, um homem adulto que, do jeito que ele foi me educando, me educando, e eu rebaixando, me abaixando... hoje, eu até esqueço que ele tem a mesma idade que eu.

[E o seu aprendizado no candomblé, então, foi assim: você levou de um até sete anos aprendendo como sendo uma criança, mesmo?]

Eu vim aprendendo como sendo uma criança porque eu vim doente; aí, teve que fazer o quê? Como ele fez: ele começou a ensinar o orixá que, na hora que eu fosse ter convulsão, o orixá chegasse.

Aí, o Pai Nivaldo teve que ter paciência, eu vim morar aqui na Casa, fiquei um ano com toda certeza que eu ia morar aqui e não ia passar mal, e foi uma oportunidade muito bonita que, hoje, eu poderia ser uma grande *iyalorixá* pelo tempo de santo que eu tenho; eu podia ter um cargo aqui na Casa, pelo tempo que eu estou com ele: logo que eu vim p´ra cá, n´é, essa casa estava construindo, ainda!

... e, além da responsabilidade – que o candomblé tem que ter muita responsabilidade - não pode rezar errado, ofende o orixá; não pode falar errado, que você pode prejudicar um *ebó*, ou pode prejudicar uma feitura e, nessa, eu mesma optei: passei a ser, apenas, *ebomi*.

Fui iniciada como *iyalorixá*, cheguei a “derrubar cabelo” em cinco filhos, com o Pai Nivaldo; mas, mesmo assim, esses meus filhos também ficou (*sic*) no cuidado do Pai Nivaldo.

Aí, cada um tem sua maneira de pensar: se a gente não tem capacidade p´ra assumir um filho de santo, se eu tive que ser cuidada como uma criança, eu vou trazer mais filho p´ro meu Pai cuidar? Então que eu parei: quem quiser fazer filho, quiser ser iniciado no candomblé, que venha no meu Pai direto.

[Entendo, Mãe. Então, seu aprendizado veio sendo como de uma criança mesmo, até você ter sete anos, é isso? E depois dos sete? Por que, depois dos sete, já tem, mais ou menos, que começar a ensinar, também, n´é? Olhar os outros quando errar, vai lá corrigir, já tem que ter mais cuidado com os outros, vigiar... aí você vai ter um monte de criança...]

Daí ele continuou; o Pai Nivaldo já tinha Casa aberta, e aí, tinha a *oju bonan* que criava os filhos. Então, eu fiquei aqui na Casa, ajudando a criar *iyáwó*. Então, tem muitos filhos que o (?), *oju bonan*, porque era o único caminho que ´tava mais p´ra mim.

Também, não tinha noite, não tinha dia, arrumei minhas malas, e vim.

[Ensinar candomblé, na verdade, é p´ra quem está sendo feito, n´é?]

Quem ´tá sendo feito. Aí, eu ficava aí. Eu ficava junto com *iyáwó*, dando *asè* e *ebó ori*, levando *iyáwó* p´ro banho... e dessa forma fiquei uns dez anos, mais ou menos: só nessa rotina.

[Me diga uma coisa; curiosidade que eu tenho, que é o seguinte: é muito difícil você tratar *iyáwó*? Porque cada um é um santo, outro é outro santo, um é homem, outro é mulher, às vezes em barco que tem homem e tem mulher, tem santo homem, tem santo mulher e, às vezes, só tem homem mas o santo é mulher também, às vezes só tem mulher mas tem santo homem... Como é que é essa coisa de você cuidar, por exemplo, de um barco que tem mais de uma pessoa, e os santos são diferentes... eu acho que tem que ser diferente, tem coisas diferentes, e tem que tomar esse cuidado, inclusive p´ra compatibilizar o *asè* desse com o *asè* daquele...]

Sim. Exige muita atenção. Mesmo que esteja ali todos (?), cada um tem um orixá, cada um tem uma personalidade, cada um tem um jeito, e a gente tem que prestar atenção p´ra não *quizilar*. Enfim: tem que compatibilizar a pessoa e o orixá, porque que tem diferença, tem. Não é igual. É igual p´ra aquele que ´tá ali, deitado; na minha opinião, aquele que ´tá ali deitado é igual, porque entrou no mesmo dia. Mas os orixá não são igual; não tem como a gente pegar e fazer um barco só de Ogun: sempre tem um Oxóssi... e a gente tem que usar toda essa forma, sem magoar um, sem magoar outro.

[Nem a pessoa, nem o orixá.]

Nem a pessoa, nem o orixá. O pior é magoar o orixá.

[É. Porque, aí, p´ra pessoa você pede desculpa. Mas, para o orixá...]

Você tem a vida inteira... Só que você escuta o perdão. Da pessoa. E do orixá? ´cê magoa o orixá, não sabe como que vai ser perdoado.

Sabe como é que a gente descobre? Quando a gente pode abraçar aquele orixá. Porque tem gente que tem o orgulho tão forte... se eu errar com um *iyáwó*, por exemplo; não é porque eu sou *ebomi* já, que eu vou magoar ele. Mas, de repente, eu posso magoar. Mas se eu magoar *iyáwó*, eu não posso falar “eu não vou pedir perdão p´ra ele porque ele é *iyáwó* e eu sou *ebomi*”. Deixo ele magoado.

Mas aí, eu estou, praticamente, quando o orixá dele chegar em terra, a gente sente, ou no olhar, ou no abraço. Naquele abraço, você se sente culpado: “eu magoei” e, aí, é triste muito: chega a

peessoa ali, você pode estar desculpado, mas para o orixá... Porque o orixá, de verdade, é uma vez por ano, n'ê: você tem a oportunidade de pedir perdão de novo, ou abraçar de novo aquele orixá, e sente que aquele orixá ainda não está contente. Sabe, a gente sente vontade de deitar no chão, de rolar no chão, de beijar o pé do santo... aí, a gente fica pensando: “onde foi que eu errei?”

[Por isso, Mãe, eu posso dizer, pelo que eu estou podendo entender, que, no candomblé, cada um aprende por si? Você vem e ensina, por exemplo, se tivesse criando eu, tivesse criando a Ana Paula, eu vou ter o meu aprendizado, a Ana Paula vai ter o aprendizado dela, mas o aprendizado dos dois é o mesmo candomblé, certo?]

Pelo *asè* da Casa, sim.

[Mas ela vai ter as *quizila* dela, as coisas, as obrigações dela...]

Tudo dela: a *quizila* dela é dela, o sentimento dela é dela, a mágoa que ela tiver é dela, as obrigações dela é dela...

[As obrigações, as (?), os dias, as coisas de fazer, é dela. Que não precisa nem saber o que é que é meu.]

Tudo dela. Às vezes o orixá pode se magoar, e a própria pessoa sabe.

[Entendi. A gente 'tava dizendo, você já 'tava com mais de sete anos, n'ê, quando estava fazendo estas coisas todas. Depois que passou de sete p'ra quatorze, aí continuou aprendendo, não deixou de aprender, aprendeu tudo, continua aprendendo candomblé, como que é isso?]

Então; aí o que aconteceu? Aí eu fiquei um ano ausente da Casa por motivo conjugal; aí fiquei totalmente fora da Casa. Depois eu voltei p'ra Casa novamente. Aí eu não saí mais.

Só que quando a gente se inicia, não é serviço, é obrigação. É manter tudo limpo p'ra receber o povo, p'ra dar o *axè* p'ro santo... p'ra iniciar o candomblé, p'ra dar festa no barracão, tem que estar tudo pronto.

Aí o que acontece: quando você 'tá assim há quatorze anos de santo, o próprio babalorixá vai passando compromissos braçais p'ra quem 'tá iniciando na Casa, e a gente vai pegando outros compromissos de mais responsabilidade na Casa.

[Vai fazer mais fundamento que serviço braçal, é isso?]

Mais fundamento.

[Então o aprendizado, no candomblé, eu posso dizer assim, que a gente vai sair do que faz para o que deve saber? Vai sair da mão para o fundamento?]

Isso, isso: vai sair da mão para o fundamento. Mas, não significa que o serviço manual 'cê deixa de fazer.

[Isso. Até porque se você não faz, não vai poder ver se tá bem feito e, agora, 'cê 'tá com a responsabilidade, n' é?]

Que é o que eu tenho feito, hoje: que nem hoje, n' é? Hoje, por causa do meu problema com a perna e tal, hoje eu já não faço mais nada. O meu compromisso, que era olhar a Casa, automaticamente, mesmo sentada, a gente acaba carregando, porque parece que o orixá escuta.

[... e aí, você vai ensinando, você passa o ensinamento, não é?]

Deixa eu falar: eu não tenho (?); mas, quando eu ficava aqui, eu olhava todos os quartos de santo, eu cuidava dos *asè*, limpava toda a Casa.

[Então, mas eu digo assim: você está aqui, sentadinha aqui, mas se ver alguma coisa errada, vai chamar atenção...]

Não: eu não chamo porque eu não quis assumir um cargo.

[Aí 'cê vai deixar fazer errado, ou..]

Não; eu vou chamar a pessoa do cargo, que assumiu o cargo que eu resolvi não assumir; nem sempre, no mesmo dia: eu posso deixar passar um dia, dois dias, deixar “abaixar a poeira”, exceto se eu achar que é coisa grave. Daí eu vou lá, tento entrar em contato com o babalorixá ou com um mais velho.

Eu não tenho... é a minha personalidade. Eu não tenho o hábito de ver um erro ali, chegar ali e falar “ôô, meu irmão”... Isso não, porque...

[Mas se você está vendo que alguém está pegando uma folha, mas não é aquela folha; aí você...]

Aí eu vou quietinha, “oh, meu irmão: a folha é aquela lá, não essa”; mas eu não vou magoar, porque sendo iniciante, tem o direito de errar. E eu, sendo mais velha, tenho que corrigir.

[Eu posso dizer então, pela sua fala que, no candomblé, o erro ensina?]

O erro ensina. O erro ensina, p'ra quem quer aprender.

[Sim. P'ra quem quer aprender. Mas também vai aprender, aquela pessoa, aquela coisa; um outro, que não foi nem perguntar, vai ficar sem saber, n' é?]

É a humildade dupla; quem tá iniciando, não pode ter vergonha de perguntar o que é certo, o que é errado. Se não, não vai aprender. Só que aquele que está aprendendo, já tem que procurar qual é a pessoa de confiança, que ele tem certeza que vai responder a verdade. Porque, se ele perguntar p'ro irmão mais velho que não sabe tanto quanto aquele sabe, e que não tenha a humildade de falar “eu não sei”, vai explicar errado, e aquela pessoa vai aprendendo só errado.

[Em uma das falas, Mãe, que eu peguei, eu acho que, agora, a senhora já me matou a charada, também; essa fala é assim: “eu pergunto, e as pessoas olham p'ra mim com cara de desprezo, ou chega p'ra mim e fala: ‘mas como que você ainda não sabe isso...!’. Isso

quer dizer que, em vez de explicar, maltrata; eu acho que, às vezes, a pessoa também não sabe o que ensinar e não quer dizer “não sei”!]

Iiiiiisso. Tem que ter a humildade de dizer “não sei”, que é a pergunta que o sr. fez logo no começo: tenho cargo, tenho posto? Não tenho. Mas tenho a responsabilidade do mesmo jeito: se houver uma coisa que não está indo bem, eu tenho que falar.

[Até porque um erro na Casa, é um erro para a Casa, não é?]

É. Vai prejudicar o candomblé inteiro.

[Então, Mãe, p’ra atrapalhar muito mais a sua vida, eu queria só saber o seguinte: a gente tem visto, hoje em dia, que em todo lugar, por exemplo, saiu uma menina vestida com roupa de candomblé, deram uma pedrada nela; saiu uma senhora, velha, deram uma pedrada nela; a gente vê discursos, principalmente agora, que tem mídia social, facebook, WhatsApp, não-sei-o-que-mais, que, falar da gente, é falar do demônio... Como é que a senhora se sente quanto a isso? Por exemplo: se chegar em um lugar e alguém perguntar qual a sua religião, ‘cê fala? ‘cê pode falar que é candomblé? Se sente mal ou... Não é se a senhora fala ou não fala: não é isso. O que estou dizendo, é assim: ‘cê percebe que existe algum enfrentamento, a pessoa não gosta, ou coisa desse tipo?]

Existe. Existe preconceito de religião, sim. Existe até mesmo dentro da própria família. Como eu contei no começo, o que foi de eu ir p’ra outra Casa primeiro, prolongar minha convulsão de cair no chão, por quê? A minha própria família tinha preconceito!

[E te passou esse próprio medo, pelo que você me contou no começo da história, que o Pai falava “vamos fazer...”, “eu não vou, não vou...”]

Na verdade, eu também tinha preconceito; e o meu preconceito era meu, porque eu já era adulta, estava com 22 anos...

É, me criaram esse preconceito “porque a umbanda é boa e o candomblé é ruim”, que, melhor não ir p’r’o candomblé, porque na umbanda...

[Precisou o orixá te mostrar que isso ‘tava errado...]

Não tinha como... (risos)

[Ou aprende com o orixá, ou não aprende mais, n’é?]

... e o orixá não abandona nunca! Porque, gente, eu não... Gente, mesmo eu sendo de Iyemonjá e fazendo Xangô, eu, no quarto de santo, eu via perfeitamente uma nuvem azul enorme, que rondava a porta p’ra lá e p’ra cá, e parava. E tentava, de todo jeito, me tirar dali. Eu tive todas as oportunidades de sair daquela Casa. Mesmo ali, iniciando, eu cáí lá dentro, eu machuquei minha perna, tudo obstáculo p’ra me falar “não, vou embora”; eu, também, fui orgulhosa. Por ter orgulho de falar “eu ‘tô errada, Pai Nivaldo: voltei p’ra cá porque o senhor ‘tá certo, não

vou fazer meu santo que não vai dar certo...”; eu tive a oportunidade.

[Mãe e como é que fica, por exemplo, você estar dentro do quarto de santo, aí você tem que comer deste jeito, entrar daquele jeito, sentar daquele jeito, bater palmas deste jeito, abaixar a cabeça... isso p´ra que que serve isso? É para quebrar o orgulho das pessoas, será?]

Porque a mãe-de-santo também era orgulhosa, não é? Ela mesma falou que não ia entregar eu p´ra outro pai de santo: que ela ia provar p´ra ele...

[Não, Mãe, minha pergunta é outra; digo assim: ‘cê ‘tava lá com 22 anos de idade, dentro de um quarto de santo; aí, ‘cê tem que estar batendo cabeça p´r’os outros, se deitando no chão, comendo com a mão, e de olho baixo... isso não quebra o orgulho da pessoa?]

De mim não quebrava; naquele momento, não quebrava: eu, por mais que vendo que tinha alguma coisa, ali, que estava querendo dizer, p´ra mim, a verdade, eu achava que eu estava certa.

[Entendi. Entendi. Aí, como não conseguiram te quebrar dentro do quarto de santo, quem teve que quebrar foi o orixá. Aí, quando ‘cê voltou p´ra mão de Pai Nivaldo, que ele foi começar a mexer, deitou de novo, fez tudo de novo... aí sim: aí começou...]

Aí, sim, o (?) foi diminuindo, diminuindo, diminuindo, a perna foi melhorando... dizer que eu não tenho mais, eu não tenho, mesmo; não tenho mais crise, graças a Deus, graças aos orixá, a Iyemonjá, e à paciência do Pai Nivaldo.

[... e a questão d’ocê ser tratada como criança de novo, sendo por um amigo, por exemplo, isso fez quebrar seu orgulho, sua prepotência, te fez um pouco mais gente (risos), ou não? Porque, aí, ‘cê começa a deitar no chão na frente dos outros, comer com a mão, ficar de olho baixo,...]

Ele tinha falado tudo aquilo p´ra mim, eu tive que fazer depois. Mas, isso foi muito bom p´ra mim. Ele falou: “minha filha, você não”. Depois de ter passado tudo aquilo, ele nunca exigiu que eu pusesse a cabeça no chão p´ra ele, porque todo aquele preceito que *iyáwó* passa, eu ultrapassei.

Até hoje eu chego na Casa de Candomblé, sento na cadeira... na verdade, tudo que eu fiz eu fiz por amor ao orixá, não fiz por obrigação dele; muito pelo contrário: se ele entrava na cozinha e via que eu estava esfregando o chão, limpando, ele mandava eu voltar p´ra trás, “deixa ela aí”. Então, dessa parte, foi uma coisa muito bem resolvida: ele nunca me forçou a... ele tem um coração bom, porque se ele fosse um bárbaro (?), ele falava: “chegou o momento de eu me vingar e você vai purgar porque perdeu tudo que eu lhe falei. Não. Ele falou “fica aí, dá suas obrigações”; eu mesma falava “pai, eu não quero dormir, quero amanhecer aqui...”. Então, eu

acho que Pai Nivaldo é mais humilde que eu.

[Isto, porque soube te conduzir e conduzir o seu orixá]

Até hoje, eu não lembro quando foi que eu dei *furican* p'ro meu Pai. Nada que meu Pai Nivaldo me pedir, eu nego. Mas, se você me perguntar que dia eu dei *furican*, não lembro. Porque ele mesmo (?). Agora, já passou o tempo.

[... e a questão, hoje em dia, deste preconceito, desta agressão toda que está tendo com a gente, só p'ra voltar lá p'ra trás, isso magoa muito, não magoa...]

Ahhhhh, magoa. Magoa muito. Magoa porque a gente precisa do orixá, a gente precisa da natureza, mas a gente não pode andar de turbante na rua, não pode usar um fio de conta na rua... A gente tem um parente que não é da mesma religião, a gente perde parente, a gente perde amigos, tudo por questão da fé.

Já começa dentro da casa o preconceito: às vezes até a gente e os filhos, vizinhos, parentes, amigos... eu perdi muitos amigos; se eu tenho alguns amigos, hoje, que não é do *asè*, é porque, infelizmente, eu não nego, mas, ao sair da porta p'ra fora, eu sou Mércia, eu não sou *iyalorixá* Mércia, que, na verdade, hoje eu sou *iyalorixá* Mércia de Iyemonjá.

Isso que eu sou hoje, com título dado pelo babalorixá Nivaldo de Logunédè. Hoje eu sou *iyá* Mércia de Iyemonjá; só que eu só uso este título aqui dentro; saiu daqui p'ra fora, eu sou Mércia, porque se eu for dizer isso lá fora, vou perder os poucos amigos que tenho!

[´tá bom, Mãe, acho que é isso; pode ser que mais p'ra frente, juntando com os demais depoimentos, eu queira esclarecer alguma coisa... aí, se ´cê me permite, eu posso voltar a lhe procurar?]

Pode; quer o endereço?

[Não, não precisa, porque eu tenho no grupo, lá tem seu telefone...]

Esta parte do preconceito, eu já superei; porque minha família não abre mão de seu terreiro lá em baixo; o terreiro de umbanda não parou, continua sendo cultuado pelo meu irmão, embora meu pai não está mais aqui entre nós.

Mas os meus irmãos do *asè*, do candomblé, se bater na minha casa, pode entrar, pode tomar uma água, pode tomar um refrigerante, se precisar passar uma noite, pode passar...

Pelo menos isso, graças ao orixá,...

[´tá bom, Mãe. Obrigado, então.]

C.3 – Os mais novos

Enquanto houver ìyáwó,
o candomblé permanecerá

(autor desconhecido)

C.3.1 Ìyáwó 1 – professora de ensino infantil

(mestiça, 40 anos de idade, recém-confirmada)

(fatos entre 05 a 09 set.2014)

1. Depoimentos escritos em via eletrônica

O princípio de tudo

E claro: meu pai, o Ademir de Ogun, sabe muito bem minha história, mas eu vou relatar um pouquinho como que eu cheguei até o Candomblé; para você entender um pouco também da minha trajetória eu, na verdade, desde pequena, tinha contato com crianças, na verdade crianças já falecidas: eu brincava no meu quarto e me lembro que, sempre que eu estava brincando, estava rodeada de crianças; de noite; mas minha mãe, quando entrava no meu quarto para ver o que eu tava fazendo e mandar dormir, me via brincando sozinha; mas, eu sei que eu brincava com essas crianças.

Sempre vi muita coisa: minha família também; a avó da minha mãe ela era benzedeira, e minha mãe, embora tenha uma mediunidade enorme, não acredita no candomblé; então, ela não desenvolveu e não faz nada; mas, ela é muito abençoada nesse sentido; ela é muito perceptiva.

Eu via muita coisa: às vezes é não explicável: algumas situações que lá na frente aconteciam e só lá na frente eu entendia, porque que tinha sonhado ou sentido alguma coisa há anos atrás. Assim, coisas que eu sonhava hoje eu sentia hoje, mas só iam acontecer amanhã, 23 anos à frente...

Mesmo assim, quase todas as pessoas que eu tive contato e que iam falecer, eu sempre fui muito afastada delas pessoas na época em que iriam falecer; por algum motivo minha mãe me afastava das pessoas; então, às vezes eu senti uma saudade enorme, mas não conseguia ter, de jeito nenhum, contato com essas pessoas.

Bom, eu sou um tipo de pessoa que morro de pavor de coisas mortas, seja o que for: pessoa, nem mal perdeu a vida, para mim perdeu sentido; eu tenho horror.

De repente eu senti, não sei dizer como nem porquê, de que agora era a hora de procurar uma ligação direta com meus ancestrais e, como eu estava com problemas pessoais, de saúde e conflitos internos, procurei, através do jogo de búzios, respostas para qual caminho eu deveria, ao menos, tentar seguir; no entanto, ao jogar, dentre todas as coisas que o Pai Nivaldo me disse, uma delas foi que eu poderia optar por dois caminhos: a iniciação e levar a sério minha fé, ou um *ebó ori* e, assim, ir empurrando com a barriga.

Voltando à minha adolescência e daí para frente: na verdade, eu sempre fui muito descabeçada; sempre com diversos problemas, sempre achando que eu estava no caminho certo, estava sempre procurando alguma coisa errada.

Assim sendo, minha adolescência foi bem turbulenta, com muitos traumas que, hoje em dia, acredito que de 50 a 60% deles, eu tenha superado; mas, não foi uma infância legal, muito menos a adolescência; mas, enfim, todas as vezes que, por algum motivo, eu tive contato com umbanda ou com candomblé, sempre me falaram que, no candomblé, tem que raspar; na umbanda, tinha que desenvolver.

Toda vez que ouvia a palavrinha “raspar”, era meu momento estratégico de sumir: não é para mim; raspar, era sinônimo de desaparecer

Mas, eu sempre tive o incômodo com a situação de não estar presente no candomblé; por outro lado, eu sentia muita necessidade de praia: muitas vezes eu dormia e sonhava muito com afogamento, e eu salvando as pessoas em E.V.A., muito mar com tubarão... sonhos estranhos, que não faziam muito sentido para mim; mas, muitas e muitas vezes, eu senti o cheiro da água salgada; isso, eu sinto até hoje, mas com menos frequência do que antes.

Sempre tive muita necessidade de mar; parece que me falta algo e, em 1993, quando eu estava com 19 anos, eu fui no antigo pai Toninho, chamado Oyá Niké, que eu amava muito; ele jogou para mim, e falou: “minha filha, você vai cuidar de criança”.

Aí, não aí ele disse assim: “olha o jogo, né, ginecologista; você está grávida”; “cê está louco, Pai”, eu pensei; ele falou: “vai fazer exame, depois você me liga e me conta”; mas, não acreditei não; até mesmo porque eu estava com muitos problemas de saúde, excesso de sono, muito cansaço e, quando eu fui ao médico, ele falou que eu estava com cisto... e que esperava ser grande; ia pedir ultrassom, para ver o tamanho para operar.

Eu fui para ver o tamanho do cisto, e meu cisto está aqui: hoje, anda, fala, tem 22 para 23 anos...

Então, eu liguei para o Pai e falei: “Pai, você estava certo: estou grávida”; ele falou: “eu já sabia: é um menino”. Não dei risada, mas passou: realmente, o menino está aqui e, quando nasceu e ele já estava com sete meses, por aí, liguei para o Pai de novo, dizendo que

que eu queria jogar.

Ele me falou: “traga seu filho”. Levei meu filho para ele ver e, na hora que ele estava jogando, meu filho passou perto do jogo e veio no bolo do meu jogo, que o orixá do meu filho iria conversar comigo, mas que só com o tempo ele ia se revelar, e eu iria saber.

Iniciação

Passou um determinado tempo, um bom tempo, eu fui mais uma vez no Pai, e ele falou para mim que a minha vida estava meio desorientada, minha cabeça estava em mil conflitos, e eu precisava raspar, porque minha mãe estava pedindo minha cabeça.

Foi a última vez que eu vi o pai Toninho: não apareci mais, e falei: “raspar meu cabelo? De jeito nenhum”.

E assim foi: depois de anos, fui para conhecer a umbanda, e a história que eu tenho foi que tenho que desenvolver, tem que estar vindo... também essa coisa assim, toda vez que me puxar alguma responsabilidade, eu sorria; apesar de ter frequentado poucas vezes a Casa de umbanda, nunca senti que aquele fosse o meio ambiente que, na verdade, era de fato meu lugar.

Depois, bem bem mais à frente, lá para 2002/2003 por aí, que eu já tinha minha filha, eu ia toda sexta-feira tomar passe numa Casa de umbanda no bairro em que meu pai mora; mas, engraçado é que toda sexta-feira, ao sair de lá, parecia como um desabafo da minha cabeça: era só eu tomar passe, e as coisas começaram a acontecer; não era nada agradável, isso; aí, parei.

Conversando um dia com meu pai, ele me disse: “eu conheci um Pai de santo em uma palestra que eu fui, e a gente aqui começou a falar do Pai Nivaldo; marcamos e fomos lá fomos ver o Pai, que me aconselhou a fazer fiscalização no Sisu; depois, mais pra frente, fiz o Guri, e as coisas começaram a caminhar bem: foi um ano tranquilo

O outro ano, não foi mais tão tranquilo assim: aí, voltei de novo e ele falou: “olha, isso é bizarro” e lá fui eu sumir de novo durante anos; aí, as coisas, a cada ano que passava, iam complicando para minha vida, e complicando, e ficando puxado... aí, fui com meu pai meu no Pai Roberto, que é de umbanda trançada: uma mistura de umbanda com candomblé.

Mas, eu não senti tanta segurança e tanta confiança no que ele me passou, no que ele falou; apesar de ele também ter usado essa palavra - que eu tenho que raspar - meses depois voltamos a procurar o pai Nivaldo.

Eu não achava ele, por vários fatores, até que, um dia, meu pai o encontrou de

novo, conseguiu o contato dele e, por conhecidência do destino ou a partir do Pai Nivaldo, tudo que a gente precisava veio a cair, assim de bandeja, na mão do meu pai.

Lá fomos nós de novo, no jogo, na conversa com o Pai Nivaldo, que falou que eu poderia tanto raspar como não; e dessa vez, eu tinha falado para ele que minha vida estava tão ruim, tão complicada, que o que tiver que ser feito, vai ser feito; “assim é: se você quiser, a gente pode ficar aí de novo apaziguando, fazendo bolinho”, ele disse; “não, eu quero seguir de vez a minha trajetória, fincar de vez minha vida na religião; o que tiver que ser feito, que seja feito”.

Então, ele achou por bem me confirmar; e, como é que é, né? Ainda falei para ele, um dia antes: “pai eu vou raspar”? “A princípio, não; agora, se na hora da sua confirmação, ela [Iyemonjá] se manifestar, você sai dessa careca”.

Então, eu fui na fé que Iyemonjá ia ser muito carinhosa com meu cabelo, e ele está aqui na minha cabeça, ainda; então, eu virei crente demais e, já no dia 7 de setembro já terá um ano [de confirmada].

Passei por muita coisa ruim, paguei por muitos pecados, mesmo depois que eu me conformei, depois que, realmente, eu iniciei na Casa; mas, como o Pai disse, era tudo questão de limpeza; tudo que eu tivesse que passar, eu ia passar de uma vez só; e olha: ele não tava brincando, não, porque passei, mesmo, uma coisa atrás da outra, que eu não sabia nem onde eu estava mais! Mas, realmente limpou bem minha vida; eu posso dizer que, agora, eu consigo enxergar o futuro.

Quanto à minha confirmação, eu sabia que já era o momento de eu parar de “enrolar” e seguir em frente nas minhas convicções religiosas, mesmo sabendo que foi por causa dos meus problemas que eu cheguei até o Pai Nivaldo, e que foi a vontade de me situar, de me reencontrar e direcionar minha vida, meu caminho e minha fé, que me levaram até o jogo; porém, eu queria mudar e decidi que eu precisava preencher esse vazio religioso e corrigir meus erros pessoais.

Assim sendo, segui meus instintos e resolvi seguir em frente, sair da teoria e ir para a prática, aceitar e me aceitar dentro da ancestralidade, uma busca diferente de mim mesma, um autorreconhecimento de quem eu sou e dos porquês da minha vida como um todo, para que desse sentido do que me acontece durante toda a minha existência.

Mas, o que eu realmente conhecia da minha religião? É fato: praticamente, nada! Mas a necessidade de conhecer, me estabelecer e crescer como pessoa no candomblé, era tudo o que eu queria e sentia a necessidade; então, optei, claro, pela minha iniciação.

Ficou combinado, com o Pai Nivaldo, que, no dia 5 de setembro, eu iria realizar

minha iniciação, ficando na roça até o dia 07 de setembro; a única coisa que eu sabia é que deveria levar roupas brancas e produtos de higiene pessoal: nada mais.

Ao chegar lá, no dia e hora marcada, o primeiro “não” que eu ouvi foi na hora da janta, porque “não me permitiram” comer pão com mortadela e tomar café: as mais velhas da Casa (pois não foi uma só pessoa) queriam que eu jantasse como todos, mas eu não estava disposta, pois estava em uma semana de regime, além de estar sem tanta fome para jantar.

A mãe Rubia, então, pediu para que fizessem uma salada para mim, e confirmou que eu não deveria comer mortadela (rs!): tudo isso, na verdade, já fazia parte da minha preparação para a confirmação [como *ekédji*].

Mais a noite, passei por um *ebó* e, em seguida, o *ebó ori* foi realizado comigo e com outras pessoas que lá estavam: dormimos três juntas em esteiras, apenas; em alguns momentos, fomos acordadas para o seguimento e alguns cuidados que fazem parte da nossa religião; porém, não podíamos falar e eu não sabia porquê; durante algumas coisas [procedimentos], eu deveria estar de olhos fechados; confesso que aí é a hora que a curiosidade atíça, mas permaneci de olhos fechados, querendo também saber o porquê; mas, sentia uma paz, uma tranquilidade que, há muito tempo, eu não sentia: aliás, nem me lembrava dessa sensação!

Na manhã seguinte, recebemos o café da manhã, que não continha café nem pão: soube, então, que eu não poderia fazer nada para ajudar em nada nas funções da Casa: eu deveria, apenas, descansar: até mesmo para ir ao banheiro, caso ele estivesse ocupado, eu deveria esperar sentada, jamais em pé.

No dia seguinte, a minha iniciação (06 set.), passei por outro ritual; nesse, podemos dizer que fui apresentada a minha mãe Iyemonjá: fui iniciada como *ekédji*; foi um momento que senti calafrios (como se algo dentro de mim me estremecesse) e, ao mesmo tempo, uma paz profunda, sendo que foi neste momento em que comecei a usar o *kelê*.

De todo o processo do ritual que me foi atribuído, muito pouco eu vi, pois tive que me manter, a maior parte do tempo com os olhos fechados. Depois que tudo acabou (pois uma menina de Oxum também passou pelo ritual, mas diferente do meu, por ser ela uma *iyawo* e estar fazendo sua obrigação de 14 anos ou mais – não me recordo exatamente) e o quarto onde eu estava foi limpo, eu e as meninas voltamos para dormir e descansar, como fizemos o dia todo.

Novamente fomos acordadas para nos alimentar e, logo, descansar (de novo); eu queria ajudar os irmãos da Casa a fazer alguma coisa, como por exemplo, ajudar a trançar os *contreguns*, lavar uma louça ou mesmo varrer o chão, mas fui repreendida: eu deveria dormir e

ficar no quarto onde eu estava.

Bem mais tarde, pudemos andar pela casa; mas, não podíamos tomar sol, e deveríamos somente se sentar no chão, em esteiras: bem, este detalhe eu só soube quando fui para a sala e me sentei no sofá, e uma das mães da Casa veio até mim, perguntou meu nome e me disse que, como eu estava de *kelê* eu não poderia me sentar ali: deveria me sentar na esteira, no chão, e sem sapatos, pois “eu era uma criança novamente” e, devido ao uso do *kelê*, era necessário que, sempre que eu passasse por uma porta, eu tivesse que rodar sobre ela, além de só poder comer com colher de pau.

À noite, fomos para a “roda” (a festa do candomblé propriamente dita), onde eu fui apresentada a todos como *ekédji* da Casa, e pude conhecer um pouco sobre as minhas novas obrigações, além de poder ajudar, na hora da festa, a secar os orixás que estavam suados, dar assistência à Casa e servir os convidados no momento da refeição.

Durante a festa eu fui até a casa da mãe Rubia e de repente fui chamada pela *ekedy* Mary dizendo que mãe Yemonja estava me chamando, ao chegar em frente a ela eu a reverenciei e ela me abraçou falando algo muito baixo em meu ouvido que eu não consegui entender, pois os atabaques estavam tocando muito alto e eu fiquei com vergonha de perguntar o que ela havia dito para mim.

No dia seguinte, tivemos a arrumação da Casa de *Asè* e eu pude voltar para a minha Casa, já sem o *kelê*; porém, com muitas restrições e vinte e um dias de preceitos, que foram bem cumpridos.

No dia da “quebra do preceito”, fui à Casa de *Asè* com calça jeans e camiseta, roupa que uso na minha rotina; então, o Pai Nivaldo me deu uma saia para colocar, e me disse que, a partir daquele momento, eu não poderia ficar na Casa de *Asè* com calça: sempre teria que utilizar saia lá dentro.

Celebração de Caboclo e jogo em 09 nov.2014

Deste o dia que minha filha viu a festa de Obaluwayê, ela se encantou e fez tortura psicológica comigo, até o dia que consegui combinar com o pai dela ir fazer o jogo de búzios; então, aproveitei a oportunidade para fazer o meu, também!

No jogo da minha filha, deu que ela seria uma *iyáwó* e, se resolvesse entrar para a minha religião, ela teria que raspar a cabeça, sendo ela do orixá *Iyewá*; tamanha foi a empolgação desta menina, que logo ela disse que queria e estava se sentindo, posso dizer que realizada, com tudo o que ouviu em seu jogo.

Orô de Iyemonjá em 12 nov.2015

Cheguei à roça as 18h40 e, para minha surpresa, a pequena Nandinha, de menos de três aninhos, estava carequinha: ela tinha feito santo e sido confirmada como filha de Iyemonjá; agora, além de tudo, ela é, oficialmente, minha irmã de santo!

Fiquei muito feliz com a novidade: pela primeira vez vi que a roça estava cheia de crianças, a maioria com idade semelhante à da Nandinha, pois, sempre tem crianças lá, mas de maior idade!

Passei pelo *ebô* em que somente as filhas de Iyemonjá estavam passando, e fui encaminhada para o banho de folhas (eu nem sabia que ia passar pelo banho: por isso, nem toalha eu tinha); após este momento, fui falar com o Pai Nivaldo, para lhe entregar o presente que eu tinha guardado, já há meses para mãe Iyemonjá e Osun: acabei descobrindo que o colar que eu havia reservado para Iyemonjá era, na verdade, de Oxossi! Mas consegui convencer o Pai a entregar meu presente a ela, mesmo assim.

Apesar da minha imensa vontade de falar e tocar em minha mãezinha, durante o pouco tempo que eu estive lá ela não apareceu; mas, como minha filha diz, ela está em mim e, sempre que eu necessitar, é só eu falar com o coração aberto que ela me escutará.

Enfim: me despedi da roça e, claro, do Pai Nivaldo, que me disse para eu descer ao quarto de santo e me reverenciar para Iyemonjá, me despedindo dela também, antes de sair da Casa: assim eu fiz e fui embora.

Orô dos ancestrais em 27 dez.2015

Ao chegar na roça, percebi que se estava cheio de gente, o que quer dizer que muitos filhos do Pai Nivaldo atenderam à sua “ordem”. Cumprimentei os mais velhos, como deve ser feito, e, em seguida, fui cumprimentar Exu: quando eu cheguei à porta do quarto dele, mãe Cidinha logo chamou, “em voz alta”, a minha atenção, ordenando que eu entrasse na Casa de pai Exu, reverenciasse e, então, conversasse com ele, pois este orixá gosta de ver o rosto das pessoas e a atenção a ele deve ser feita com respeito e educação.

Assim que sai do quarto dele, pedi desculpas a mãe, pois eu não sabia que eu poderia entrar lá; foi então que ela me disse que eu posso entrar em qualquer quarto de santo e

reverenciá-los corretamente, me alertando que, como o quarto de Logunédè é pequeno, neste sim, eu posso saudá-lo na porta.

Depois, fui encontro da irmã Debora de Iyemonjá, e disse a ela que ficaria com ela para fazer a limpeza dos quartos dos orixá; porém, ela estava muito estranha: me tratou com indiferença, me dando as costas e entrando para a Casa da Vó Lurdinha; foi neste momento que fui atrás da mãe Cidinha, e perguntei a ela o que eu deveria fazer; ela, então, pediu para que eu fosse falar com o Pai Nivaldo, e lá fui eu procurar pelo Pai; só que, ao falar com ele, o mesmo me disse para ver com a mãe Cidinha; mas, eu já tinha feito isto! Me senti como um pião rodando de um lado para o outro, sem saber para onde ir.

Nesta hora surgiu a mãe Célia e o Pai falou para ela ver o que deveria ser feito: limpar os quartos de santo e as coisas da Casa; então, ela segurou minha mão e me levou para o quarto das *Iyabás* junto com a *ekédji* Jurema; logo veio a filha de santo da mãe Célia, que não me lembro seu nome, e a *iyáwó* de Iyewá, Ariely.

Assim que eu entrei no quarto de chinelo, a mãe Célia me disse que, nos quartos de santo, devemos entrar descalças, com ressalva às pessoas doentes e as de idade. Ao terminarmos de limpar o quarto e encher as quartinhas de água, fomos limpar o quarto de Sangó, Ayrá e Iansã; este quarto, sim, deu trabalho para limpar, pois eles têm muitas ferramentas; lá ficaram eu, *ekédji* Jurema e a *ebômi* Karla, de Sangó.

Apreendi que a ordem dos *ibás* e das gamelas deve ser organizada de acordo com o tempo de santo dos filhos da Casa, e a altura também: os mais velhos ficam mais altos, os mais novos ficam mais baixos ou no chão, sobre o pano que enfeita o local; os mais altos de todos são os *ibás* e gamelas da Casa.

As gamelas de Sangò são ovais e as de Ayrá são redondas: a *ebômi* Karla me explicou que Ayrá é um orixá da família de Sangò, que veste branco e vermelho, é ministro de Sangò e faz parte dos orixá *funfun*, orixá que usam branco como vestimenta; também, que é mais velho que Sangò.

Já Sangò veste marron, vermelho queimado, coral... ele é rei e teve, em seu palácio, três esposas: Oyá, Obá e Osun. Também me ensinou que, na língua yorubá, não existe plural: por isso, o correto é dizer os Orixá, os Osún, as Oyá e assim por diante.

Como as gamelas são cheias de ferramentas, pedras, moedas e presentes, eu joguei tudo no chão para facilitar na limpeza; neste momento ouvi dois NÃÃÃOOOO, - “não faça isso! Tire tudo do chão e coloque sobre um prato. Rápido!!!”

De imediato eu não entendi porque tanto desespero; masn depois que eu retirei tudo do chão, a *ebômi* Karla me disse para nunca mais fazer isso, que é desrespeito com os

orixá.

Observei que cada vez que a *ebômi* Karla segurava uma gamela, ela suava muito e dizia que estava passando mal, com tontura, “segurando” para o Sangò dela não “descer”, pois ela disse que a energia toda das pessoas do santo estão ali; porém, não dava para eu segurar [as gamelas] no lugar dela, pois são muito pesadas.

Enfim, fomos almoçar; quando eu e a Ariely pegamos nossos pratos, procuramos um lugar para sentar, e eu disse para irmos nas cadeiras do barracão, pois todo o espaço do barracão já estava cheio de gente acomodada; logo, mãe Célia se aproximou e se sentou com a gente.

Começamos as três a conversar, e logo apareceu a mãe Cidinha, dando uma espécie de “aviso”: disse que a Ariely, por ser mais nova e *iyáwó*, jamais poderia se sentar na mesma altura que eu e a mãe Célia, e que ela deveria se sentar no baixo; imediatamente pedimos desculpas, e a Ariely foi para o chão. Eu não sabia disso e nem pensei nesta possibilidade; a mãe Célia nos disse que havia esquecido, pois nossa conversa estava interessante e ela não se lembrou; senão, teria nos avisado.

Logo que terminamos de almoçar, o Pai já chamou a todos para o *orô* dos Ancestrais e, também, dos mortos da Casa. Logo que eu ví os três cestos e o Pai cortando e dobrando algumas peças de roupa e colocando sobre dois cestos, fiquei intrigada em saber porquê ele estava fazendo aquilo; como meu pai de sangue não soube responder a esta questão, fomos, eu e a Ariely, perguntar para a mãe América, que nos disse que eram as roupas das pessoas que faleceram da Casa: o pai do *ogan* Pinheiro e o pai da mãe Mércia.

Confesso que não estava me sentindo bem durante o *orô*: parecia que eu ia desmaiar; o peso do meu corpo estava triplicado e, durante todo o procedimento, tivemos (*ekédji* e *ogan*) que ficar em pé; somente quando finalizou tudo e que abracei o primeiro orixá (Iansã), foi que eu me senti melhorando. (O Pai havia chamado para finalizar o *orô*, os filhos que “viravam no santo” de Iansã, Ogun, Omolu e Nanã.)

Após este momento, fui “acordar” os orixá (minha função como *ekédji*), junto com a *ekédji* Meire; depois, o Pai chamou todos para os avisos finais e se reuniu com seu Conselho; a portas fechadas.

Depoimento gravado por via eletrônica, pouco tempo depois

Não é medo não; pense assim: que eu tenho medo, eu não tenho medo; o que eu não consigo, é ter contato: parece que aquela coisa, eu não sei, me dá um pavor, pânico

desesperador...

Tanto que aqui na Casam a primeira vez que eu tive que limpar frango, tirar o *asè* dele, foi muito tenso para mim: passei quatro dias sonhando com aquilo; a Mãe Carla, ao perceber meu desespero, me tirou daquela cena: eu queria até sair da Casa do pai Nivaldo; não queria voltar nunca mais, porque é uma sensação horrível, para mim, saber que aquela pessoa ou aquele animal, aquela coisa, não tem mais vida.

È complicado para mim. não sei explicar, exatamente, o quê, mas eu tenho esse, esse, esse Pânico e, na festa de Oxalá, o pai Wagner pediu para eu acompanhar a Bruna: “vai até a cozinha”; eu fui, não tô nem sabendo que é para fazer; daí, chegou o frio: “o que que eu vou fazer?”

A perna até tremeu na hora, mas eu fui, eu vou tentar enfrentar meu, meu, pânico: fiquei conversando muito com Oxalá, pedindo para ele me ajudar: “Pai, é por você que eu estou aqui; por favor me ajuda; me dê força para conseguir”.

Não assim, que foi super agradável, mas me acalmou, me ajudou a evoluir. Bruna também, com toda paciência do mundo; foi menos traumatizante do que todas as vezes que eu tive contato com algo que já não tem problema, porque já não tinha mais vida.

Já outra festa, que foi a festa de Oyá e Xangô, foi muito linda. Aproveitei o tempo que antecedeu a festa para ficar conversando com a mãe Rubia sobre como eu posso participar das coisas da Casa; depois, fui conversar com a mãe América *ekédji* e, conversando com ela, falei que tenho muitas dúvidas em relação a minha função de verdade na Casa.

Eu não quero ser a melhor *ekédji* da Casa, mas eu quero ser a melhor *ekédji* dos orixá: eu quero poder contribuir, da melhor forma possível, sendo o melhor que eu possa ser em função dos orixás, em amor eles e retribuição a tudo o que eles fazem por mim.

Então, ela pegou e falou para mim que a primeira coisa que eu tenho que fazer, é ir, até por conta própria, para a cozinha do barracão da Casa, pois eu ainda não tenho grandes conhecimentos: posso dizer que meu conhecimento é, talvez, 2% de tudo que eu preciso saber.

“Primeiro, você se apropria da cozinha da Casa, onde vai aprender a fazer um *ebó*, a ajudar no *ebó ori*, a fazer todas as bolas que vai ali, como montar e levar as coisas no quarto de santo. isto é o básico, o principal, porque o restante é fácil”, disse ela.

Na verdade, eu já vi que na hora do barracão, ajudar o santo ajuda, olhar também ajuda a aprender; mas eu falei para ela que, realmente, falta muita coisa: eu sinto que ainda sei, eu ainda tenho dificuldade para trocar o orixá e, então, é assim. Eu acho que as dicas que ela me deu vão me ajudar bastante.

Então ela me me me acalmou, me transmitiu muita segurança, e disse que já

sabia, sempre soube que eu sou muito batalhadora, que corro muito atrás das minhas coisas, mas entre a gente saber disso e a gente ouvir isso de uma entidade maior, muito superior à gente... enfim: foi um momento muito importante para mim; só que eu precisava daquilo e, logo em seguida, eu quis sair dali; ela se levantou, e me deixou sair.

Aí, eu fui pedir benção para ela para ir; ela me fez entender; foi um momento muito emocionante para mim, que sou muito apaixonada pelo orixá; por todos; mas, dessa vez, fiquei apaixonada por Iansã, até porque eu não sei se carrego, mesmo, Oxalá e Iansã; mas, agora, descobri um amor imenso, inacreditável pela magia da nossa religião, que transforma a alma da gente, acalma, acalanta e nos fortalece.

Quanto à festa, foi muito, muito linda, mas cansativa também: demorou muito para acabar, porque tinha muita gente nossa, muita gente da Casa e de outras Casas... foi mágico demais.

No dia seguinte, poucas pessoas ficaram: ficou eu a Carmen, minha filha Ariely, o Agnaldo, mais o Fernando: poucas pessoas; muito pouco, muito pouco.

A mãe Cláudia, que faz obrigação agora, de 27 anos, também estava lá e, assim, cada um pode contribuir, da sua forma, na organização da Casa; a Iara, de Iyemonjá, também estava.

Então, deixamos tudo bonitinho, limpinho, arrumadinho; não foi pouca coisa; ao contrário: foi muita coisa para arrumar! Desta vez, deixando tudo em ordem, consegui ter mais tempo para tirar algumas dúvidas; não foram tantas, banais na verdade, mas, assim, sabe o que eu achei legal? Eu percebi que meu ouvido já anda conseguindo entender um pouco mais as músicas! Até então, eu ouvia, mas não é fácil não: o ouvido, tão acostumado com nosso português aqui, para ouvir as músicas todas nossas lá cantadas em yorubá...

Até a gente acostumar o ouvido... mas eu consegui cantar, achei legal algumas músicas que consegui cantar; não sei se estou falando certo, mas melhorou um pouco a cantoria, já melhorei na dança, fui lá um pouquinho na roda, já foi legal.

Só tem um problema: eu tenho tendinite nos dois braços: daí que, na hora de amarrar o laço dos orixá, para mim é muito complicado, porque eu não tenho força; se eu tiver que mexer alguma coisa muito tempo, pega fogo.

Isso me atrapalha muito, porque eu amarro mas o orixá pede para amarrar mais forte, e a Ana Paula não tem força... daí, eu tenho que ficar correndo atrás do primeiro que passa do lado, para ver se consegue me ajudar a amarrar; e isso é muito chato: acho que eu preciso fazer academia para ver se eu fico musculosa para ter força só no braço, porque tá complicado: essa força ainda não tem não; dói muito e nem sei se eu vou ter um dia, porque,

realmente, quem tem tendinite, sabe a dor que é...

Mas, enfim, o dia de organização da Casa foi um dia tranquilo, apesar de poucas pessoas; como eu já disse, deixamos tudo organizado; eu e minha filha saímos de lá já era quase 4 horas da tarde; o dia seguinte, ficamos na cama até perto das dez horas, dez e pouquinho.

Acho que, para nós ficarmos até aquele horário literalmente trabalhando, literalmente lavando banheiro, limpando, lavando cozinha, guardando pano, arrumando a casa toda, deixando tudo em ordem para, depois de termos tudo em ordem, almoçarmos, fomos embora destruídas; destruídas no físico mas, na certeza da missão missão cumprida, muito bem cumprida, porque eu sei que tudo que eu fiz, apesar de ter sido pouco nessa festa porque não deu para eu participar, do *orô*.

Também não deu para ficar no carregado do pai Wagner; bastante coisa não tive como fazer do jeito que eu queria, por motivos maiores: estou terminando minha pós-graduação; então, é TCC para concluir, casa para procurar...

Só por isto, por motivos maiores, não pude estar tão presente quanto eu gostaria; mas, no tempo que fiquei presente, sei que foi tudo feito com muiton muito boa vontade, muita disposição, muito amor, muito carinho... então, cansaço físico; mas, a alma ´ta bem leve, e me fortaleceu para que eu possa procurar, com mais coragem, para encontrar uma casa e resolver minha vida, com todo o apoio dos orixás; porque não é fácil eu, aqui com a minha vidinha, vou te contar... é a vida no meio de tsunami...

Depoimento gravado por via eletrônica, dois anos depois

Eu fiquei, sim, maravilhada com toda a festa e com a minha segurança, dessa vez: parece que eu já ´tava mais dentro da minha função porque, até no dia do *orô*, eu ainda estava travada: medo; eu tenho muito medo de errar; na verdade, tenho muito medo de errar com orixá.

Na verdade, o próprio orixá ajuda a gente tanto, n´é? Até ajuda a trocar ele! Enfim: foi uma festa linda, porque a Casa estava toda em harmonia, todo mundo falando a mesma linguagem, sem nenhum *stress*, nenhum “papinho furado” de um lado, “papinho do outro”... achei que foi, realmente, muito, muito perfeita.

Digamos assim: eu acho que de todas as festas que eu participei, acho que foi a mais perfeita; casa lotada, não cabia mais gente; não só filhos, como as pessoas que vieram ver e prestigiar.

A festa é o crescimento da minha filha Ariely, e eu fiquei assim, com a segurança

de que ela, agora, saiu dela e vê com que propriedade ela está tendo domínio do corpo dela! Então, fiquei, sim, maravilhada! Eu percebi os olhares do Pai, que também percebeu como ela está se apropriando de seu espaço, estando mais segura.

Depoimentos gravados por via eletrônica, fevereiro de 2016

Depois desse um ano de de tortura, muita coisa ruim acontecendo, posso dizer, também, que não fiquei desamparada: não, em hipótese nenhuma: todos os problemas que eu tive meu pai carnal e o Ogun do meu pai me ajudaram, bastante, a vencer, sempre, sempre, me protegendo, sempre no meu caminho.

Minha mãe Iyemonjá, na primeira festa das *yabás* que eu participei, fez uma coisa muito tocante, muito emocionante para mim, porque eu estava na casa da mãe Rubia conversando com ela, e chegou a *ekédji* Mari, falando para mim assim: “como é seu nome? Ana Paula? Iyemonjá quer falar com você. Quem ‘tá falando assim é a Iyemonjá da Débora; ‘tá te chamando. Vai logo”.

Eu subi correndo, cheguei lá em cima na sala da Casa: a Débora estava “virada” de Iyemonjá e me abraçou, falando assim: “Eu vou te ajudar; eu vou estar com você”.

Mas, ela falou mais alguma coisa, justamente na hora que o Nicolás bateu tão forte aquele atabaque, que eu não consegui ouvir; e eu, por ser nova na Casa, a primeira vez de festa de função, fiquei com vergonha de falar algo assim: “Mãe, pode falar de novo?” - achei que seria meio que falta de desrespeito; então, eu só sei que ela disse “eu vou te ajudar, vou estar com você” e, no final, falou “‘tá bom?” - eu disse que estava, mas não sei o que foi que ela disse.

Não era bem que eu não sei o que foi que ela disse, não; mas eu me senti muito tocada com aquilo, porque, mandar me chamar, sabe, para falar comigo...! Acho que ela sentiu a necessidade que eu estava, o desespero que eu estava, as minhas angústias...

Foi um momento marcante para mim; mexe comigo ainda: quando eu lembro daquele abraço, daquele aconchego, emociono bastante, porque a gente sente que, realmente, temuma mãe que me ama, e eu eu tenho alguém por mim além do meu pai carnal. Sabe, eu não estou, mais, tão sozinha.

Outra coisa que eu fiquei maravilhada: quanta criança! Além das *iyawò* da Casa, dessa vez irmã Carla trouxe os três filhos, o que já contribuiu bastante: além dos três meninos dela, lindos, a menininha de Iyemonjá que é linda, sem comentários.

Fiquei encantada em conhecer quantas pessoas foram raspadas nesse período: a

linda menininha de Xangô; Dudu Aidan, não sei quantos anos ele tem de santo: apesar dele ser criança ainda, mas a chama dele está também bem segura de si.

Muito lindo; festa inteira, sem comentários. Como todo mundo tem seus problemas, e eu não sou diferente de ninguém, também tenho os meus: nesse momento, ando muito preocupada, porque eu tenho que mudar de casa.

Assim, tá tudo aumentando e o meu salário não aumenta; então, ando tendo umas certas crises existenciais aqui, vendo conta chegando e não conseguindo organizar minha vida.

Bom; enfim: todo mundo tem seus problemas, eu sei que na hora que eu abracei a olhada da mãe Célia, foi muito difícil segurar a emoção; parece que vem tudo assim... depois, a gente parece que vem tudo naquela hora, a gente fica meio que pedindo socorro, mesmo em pensamento. Mas, eu acho assim: quando olhar dela me abraçou, me apertou, sentou, me deitou no colo dela, acho que eu fiquei umas seis horas deitada no colo. Aí devagar: nossa; isso foi... nunca mais vou esquecer.

C.3.2 Ìyáwó 2 – estudante de ensino médio

(mestiça, 13 anos, recém-iniciada.)

1. Diários

Diário 1

Primeira vez que fui na Casa de Candomblé, foi quando minha mãe estava fazendo a saída dela como *ekédji*; nas primeiras horas, me senti deslocada; mas, quando vi os orixá dançando, me senti bem: senti que ali era o lugar que eu tinha que estar.

Quando as pessoas que estavam de obrigação saíram, minha mãe estava atrás: ela ficou perto do murinho; eu estava muito curiosa: então, entrei no meio do povo, fiquei na frente da minha mãe e perto dos orixá; foi engraçado, pois eu estava de calça, tênis, blusa... roupas do dia a dia, e ninguém falou nada sobre eu estar ali no centro da roda; depois de cantar, pular, bater palma e etc., eu fui ajudar a servir comida para as pessoas que estavam ali de visita: não sei por quê, mas queria ajudar, queria participar de tudo.

Diário 2

Segunda vez que eu fui na roça, foi para jogar; entrei numa sala junto com o Pai Nivaldo, sentei em uma grande cadeira de madeira e, confesso, fiquei muito nervosa; quando terminei meu jogo, o Pai Nivaldo falou que eu era filha de Iyewá, Oxum, Oxossi, e que teria que raspar a cabeça para ser feita de santo; depois, o “Sertanejo” desceu e foi engraçado: ele queria que minha mãe dançasse, e ela não dançava [kkkk]! Aí, um outro caboclo desceu e eu fui pegar pano lá dentro, mas já tinha lá fora; o caboclo me deu cerveja, falando que era água com gosto; fui abençoada pelo caboclo e tudo.

Aalgumas coisas, no candomblé, me atraem, pois quanto mais vezes eu vou, menos quero ir embora.

2. Depoimentos gravados por via eletrônica

Mutumbá, família, a benção meus mais novos e mais velhos e boa tarde, n´é? Já que todo mundo está contando a história de como foi parar aí e o que aconteceu na sua vida, eu vou contar um pouco da minha, também.

06 de fevereiro de 2016

Quando eu era menor, sempre tive muita fascinação por cobra; sempre, sempre, sempre; minha mãe sente pavor de cobra, mas eu amava cobra: zoológico, para mim, era serpentário e só; e quando minha mãe estava grávida de mim - ela esqueceu de me contar isso - mas quando ela ´tava grávida de mim, passou os nove meses da gravidez sonhando com cobra: isto é legal porque, no fim, eu sou de Iyewá: eu sou da cobra.

Eu sempre tive essa fascinação: sempre sonhei com cobra; geralmente, a cobra ´ta se enrolando em mim e me protege; também, com mato e com um homem na mata, que sempre me protegia: ele era como um caçador, só que eu nunca vi o rosto dele; sempre eu sonhei, também, com muito, muito rio.

Aí, a primeira vez que eu fui jogar, eu descobri que sou, também, filha da dona daquele amarelo ouro! Tudo que eu sempre sonhava! Pois, só agora eu sei quem é o caçador com quem eu sempre sonhei; também porque eu sempre fui fascinada por amarelo, desde que me conheço por gente.

Eu acho que eu só fui entender essas coisas, muita coisa que acontecia comigo, depois que entrei no candomblé; isto, porque comecei a ver que tudo aquilo que aconteceu comigo era por que só agora eu sei de onde eu sou: além de Iyewá, de Oxum com Oxossi; daí

eu comecei a entender mais a minha vida.

Na festa de Xangô, Iyewá desceu; ainda não desceu completamente: agora, eu comecei a sentir arrepios, arrepios frios, e fui me arrepiando, caindo para o lado... daqui a pouco, não era mais eu que ‘tava no meu corpo, porque, quanto mais tocava o atabaque, eu me arrepiava inteira e a hora que eu entrei no barracão, eu pensei: “eu vou fazer coisa errada, vão me julgar, mas ela [Iyewá] vai me ajudar: agora, tenho mais de uma mãe”.

Eu sonhei com um monte de gente bem vestida, mas não vestido elegante: vestido igual se fosse numa Casa de Candomblé.

Mesmo todo mundo vestido com aqueles amarelos e aqueles verdes e azuis e de tudo quanto é cor, tinha toda aquela gente; muita gente e era muita coisa, mas assim como se eu ‘tivesse lá; mas não conseguia ver quem eu era.

Apenas senti que eu conseguia ver tudo pelos olhos de alguém que estava com aquela roupa vermelha misturada com amarelo e um monte de dinheiro no pescoço; era muito lindo, só que eu era criança, [no tempo deste sonho]; eu nunca entendi esse sonho, e nunca falei dele para ninguém.

Quando eu fui na primeira festa de candomblé e entrei a primeira vez naquela Casa, eu me senti, na hora que eu vi aquele orixá e aquelas pessoas com aquelas roupas, lembrei exatamente do meu sonho e pensei: “nossa, eu acabei de descobrir onde eu quero ficar!”

Aí, começou a música e todo mundo dançando, os atabaques tocando em meu corpo inteiro, a arrepiar... na hora eu me senti tão em casa que, embora de tênis, calça jeans e uma blusa qualquer, eu, que estava lá como convidada, não aguentei e entrei ali no meio, junto com um monte de gente que era da festa; e os orixá.

C.3.3 Ìyáwó 3 – estudante pós-graduada

(, mestiça, 42 anos, recém-iniciada.)

(depoimento falado, enviado por via eletrônica)

Desculpem a emoção, mas hoje eu sou extremamente grata, grata, grata, grata a Pai Nivaldo; orgulhosíssima de ser filha da mãe Iyemonjá: agora, eu sei porque eu sinto tanta necessidade do mar, porque eu gosto tanto do mar, tanto de peixe.

Hoje em dia, eu encontro minhas características, na minha personalidade, dentro do que diz respeito a minha mãe; hoje em dia, eu consigo me sentir pertencente a ela, pertencente a tudo aquilo que eu procurava; antes, eu me sentia vazia, sabe, assim sozinha, apesar de ter meus filhos; hoje, eu não me sinto tão sozinha: eu posso dizer que me sinto 90%

preenchida; só tenho que agradecer por que minha mãe Iyemonjá, que é tudo para mim: é super importante, é a essência da minha vida e, hoje, eu tô terminando pós-graduação: muitas portas começaram a se abrir no sentido de estudo e, mesmo que hoje em dia, meus perrengues, meus apertos, já se resumem em 70, 80% a menos do que antes.

A gente sempre tem nossos perrengues, nossos tropeços: a isso, ninguém está imune; mas, eu posso dizer que eu, hoje, posso dormir e acordar tranquila, porque sei que eu tenho uma Mãe abençoada; porque sei que tenho os orixá a meu lado, e fiquei muito mais tranquila quando fui jogar esta última vez, em que o Pai falou assim: “tudo que você tinha que passar, você já passou; agora, fica atenta, porque todos os orixá estão a teu favor”.

Nossa: tamanho da força! Todos os orixá estão a meu favor! Então, agora, depende de mim me manter na responsabilidade e no caminho de agradecer por tudo o que eu tenho: essa força, que parece que, agora, eu enxergo as coisas diferentes, e algumas coisas estão modificando, na minha visão, as atitudes.

Tem coisas que eu fazia antes, mas que jamais faria; agora, sei falar “não” com mais convicção. Só tenho a agradecer.

Bom, acho que resumi a minha história, não tão bem resumida, né? Mas é isso.

Boa noite meus irmãos, boa noite irmãs, muito obrigado e boa noite meu irmão Jefferson; nós temos muitas coisas para contar, porque nossa história não acabou ainda: quantas e quantas vezes fomos para festas? Tudo isso é importante para nossa troca de experiência.

Estou gostando muito; que os orixá abençoem vocês, e que minha Mãe Iyemonjá esteja sempre no caminho de vocês, iluminando os passos com muita paz: vamos abrir os caminhos logo no primeiro dia da semana, primeiro dia de trabalho porque, na vida, a semana começou hoje!

Beijos, irmãos, e muito *asè*.

C.3.4 Ìyáwó 4 – escolaridade não informada

(negro, recém-iniciado)

(“depoimento falado”, enviado por via eletrônica; não foi possível recuperar outro, mais extenso, da mesma fonte, contendo, inclusive, sua identificação)

A benção meu *ogan*, a benção minha *ekédji*, *motumbá* meus irmãos mais velhos, *motumbá* meus irmãos mais novos.

Que *baba mi* Omulu seja de prosperidade, saúde, misericórdia e de um bom início de semana p’ra todos nós. *Asè odara, asè ilê*.

C.4 – Grupo intermediário

Do mesmo jeito que a gente é apto a aprender,
a gente tem que ser p´ra ensinar

(Ebomi 3)

C.4.1 Ebomi 1 – Adilson Leandro dos Santos

(branco loiro, ± 40 anos de idade natural, 12 de idade ritual.)

(depoimento em 19 out.2015)

[Nós estamos no dia 19 de outubro de 2015, mais ou menos 4 da tarde, e eu estou conversando, aqui, com o meu irmão de candomblé Adilson, que também está disposto a ajudar a gente, depondo para esta pesquisa.]

[Adilson, você vai me autorizar a utilizar sua entrevista para que, depois, eu use o que você falou na minha pesquisa? É claro que antes de publicar, eu vou trazer p´ra você, porque eu posso entender coisa errada e, aí, você me corrige. Tudo bem?]

Tudo.

[Então, ´tá bom; primeiro, eu preciso que você me dê o seu nome completo, sua idade e o tempo de santo que você tem e, mais à frente, você me fala o que você bem entender, ´tá bom?]

O.K. Meu nome é Adilson Leandro dos Santos, sou de Oxalufã, eu me iniciei em 88, foi quando eu tomei minha primeira obrigação, tomei meu primeiro *ebó ori*, dentro do candomblé, é um marco, porque é o primeiro passo.

Aí, depois disso, depois de três anos, em 1992, eu (?) no candomblé, ajudando, n´é, colaborando, porque quando você toma um *ebó ori* ou faz algum ato no ritual do candomblé, você tem autorização p´ra mexer com determinadas coisas: abrir os quartos, limpar bicho...

Em 2003, fiz meu santo, raspei, tomei todas as minhas obrigações, (?) e... da minha pessoa, o que eu tenho p´ra falar é isso.

De aprendizagem de candomblé, aí começa uma outra parte, que é no quarto de santo: é aí que começa o seu ensinamento (?) p´ra que a pessoa, quando ela sair do quarto de santo, ela já comece a ter acesso a muitas coisas que é feita dentro do candomblé: (?), as rezas, todo dia de manhã, à tarde e à noite, a gente faz as nossas rezas para o orixá... e, diante disso, daí p´ra frente, é só aprendizagem, porque a religião do orixá, é uma religião muito grande, tem vários segmentos e você tem que ter esse conhecimento.

E a tradição, que uma das coisas muito importantes do candomblé, e que ´tá se perdendo; tem

peessoas até de outros *asè*, pessoas muito antigas de santo, quarenta, cinquenta anos de santo, que tem a mesma fala, que é não ter certeza de prosseguir (?).

[Isso por quê? Você acha que isso acontece por quê? Existe um problema de ensino, da dispersão das pessoas, da gente estar vivendo em uma sociedade que recusa o candomblé, ou é as pessoas mesmo que ensinam que não conseguem ensinar mais, ou porque a gente tem que aprender olhando, ou... o que você acha que... porque as pessoas falam, às vezes, mas eu acho que não pode ser só isso, porque ninguém vai aprender a falar yorubá olhando os outros; ninguém vai aprender uma música, um canto, uma reza, simplesmente imitando, sem saber o que está dizendo; então, eu acho que tem muito mais coisa, aí.]

Com certeza, n'ê? Porque é muita atenção, n'ê? Exige, precisa ter atenção a nível de fala em yorubá. Estudo, sim: estudar, não é... candomblé não é uma coisa inventada: é uma coisa que já existe; mas, algumas pessoas acabam pecando, por querer inventar coisas!

O orixá, ele deixou a coisa feita, ele tem as suas falas já feitas, seus hábitos já são feitos; e tem muito desvio, também, de postura: postura é parte do conhecimento, mas assim: a postura, por si, não traz resultado; requer conhecimento; um *furican* p'ro seu mais velho, com *ogan*, com *ekédji*, com seu Pai de santo...

[Você está dizendo que o ritual sem o conhecimento não adianta nada, não é? Que você tem que fazer esse ato, mas saber o porquê desse ato.]

Porque, se você não conhece o fundamento de tudo, é até difícil você ter consciência de onde é que este ato vai levar; p'ra onde vai ser levado? A quem deve ser destinado aquele ato? A quem deve ser destinado aquele pensamento? A quem vai ser direcionado? Ao problema, ou à solução, p'ra pessoa, n'ê?

Então, essa é uma das coisas mais importantes que se cobra dentro do culto, que é respeito, porque não estamos lidando humanamente: a gente está lidando com o orixá. Então, quando eu digo respeito, não é somente com seu irmão, porque ele tem uma posição, tem uma idade de santo, mas, também, o respeito com seu *asè*, com seu orixá, reconhecer ele, reconhecer todos. Porque a gente precisa de todos eles (?) que a gente sabe que existe; mas, o que realmente fala na vida de uma pessoa, através de seu *baba*, através de uma *ekédji*..., é parte espiritual, é conhecimento.

Então, se você não tem a sinceridade de reconhecer, fica difícil você (?) do candomblé: porque a gente cultua a sinceridade; a gente cultua o orixá; quando a gente tem determinado orixá, a gente anda com aquele determinado orixá. Então, é...

Respeito é isso: quando você respeita o seu irmão, mas respeita de verdade, não a política de fazer que respeita mas, na verdade, não respeita coisa nenhuma... Agora, eu não sei se é cultura,

se é formação social ou se é a pessoa mesmo que, realmente, não consegue alcançar a postura correta dela na convivência de uma sociedade que tem orixá.

[Ou seja: tem pessoa que pode não ser madura para esta convivência; mas, que pode chegar a ficar madura a hora que o orixá achar que deve, é isto?]

Existe um processo que traz a força do orixá: cada momento que cada um que tem um toque na folha, um toque na água, ouvir uma reza, você acaba entendendo melhor a fala, porque tem ressonância que você confunde.

O yorubá não é uma língua difícil de se falar: eu acho mais complicado você falar porque uma fala mal falada você pode interpretar errado. Então, você tem que ter respeito, inclusive, com o idioma, com as rezas, inclusive porque a reza é a ativação de tudo. Ela ativa, além da sua energia interior, da energia do seu santo, ela que é a chave; e a tua fala, é o que gira ela; ou seja: a palavra tem poder; uma palavra errada, poder errado: ou não chega aonde tem que chegar, ou não alcança o que tem de alcançar...

Aí que entra o respeito, também: porque a pessoa com respeito, ela entra focada em fazer a coisa certa; não humanamente; é o que eu faço, e observo que é assim, interagindo com o orixá, não com uma pessoa comum.

Orixá até perdoa, pela sabedoria que tem. Mas se a pessoa tivesse essa consciência de não entrar porque, no caso, “não, eu vou porque eu tenho força, e porque eu consigo ver a (?) feito”...

Eu, particularmente, eu nunca entro quando eu não estou (?), você está buscando vida, você está direcionando vida. Então, esse respeito faz muita diferença. Há que ter esse respeito, entende?

[E como foi aprender essa coisa toda, aprender o ritual, aprender yorubá, saber que folha põe, que folha que não põe, o que que tem que ser feito na oferenda, o que é que tira, o que não tira, o que é p´ra gente, o que é asè... eu, por exemplo, eu acho o ritual de candomblé complexo, inclusive porque algumas pessoas podem fazer aquilo, outras não podem fazer, outras tem que fazer, então... a coisa chega a ser de um p´ra um, de outro p´ra outro, e tem que aprender esse andamento, e aprender os próprios símbolos, o que significa, por exemplo, aquilo que está no pescoço desse, o que significa uma cor, o que significa um colar mais grosso, mais fino... 'cê tem que aprender esse negócio todo, por que, n´é? Como aprender isso tudo? Porque que ela está com um pano... ? Você tem que aprender isso tudo; tem que aprender e entender; e como, como é aprender isso tudo?]

Aí a gente volta ao que eu já falei: (?) você passa a aprender, quando você passa a seguir a hierarquia e, dependendo também da qualidade do orixá, a pessoa não pode pôr a mão: faz parte do ritual.

Orixá olha por ela: por isso, certos atos não são permitidos, devido ao orixá que a pessoa carrega. Então, o aprendizado começa: o primeiro ato da função, logo que você tem o primeiro ano, saiu do quarto de santo, você vai aprender a limpar bicho: você vai aprender o que que é *asè*, que parte do bicho que é retirado...

[... e isso você aprende olhando, ou é alguém que falou?]

Ah, eu tive orientação: no meu caso, fui agraciado com a convivência com pessoas velhas de santo, gente de vinte anos p'ra cima; e com minha mãe criadeira, que é Mãe América, ela me ensinou a pôr mão, ela me ensinou a rezar, ela me ensinou a preparar um *asè* de *ebó ori*, ela me ensinou a preparar vários *asè*...

Meu Pai de santo não me passou muita coisa, porque eu já vinha de outra religião, eu vinha de umbanda, onde o Pai de santo era feito de candomblé, inclusive, era filho de Pai Nivaldo; daí eu praticava o ato de tirar *ebó*, dar *ebó ori*, só sinto que não conseguia participar com ele lá; então, eu acabei tendo acesso a certas informações que ajudaram no desenvolvendo do meu aprendizado, porque eu participava das obrigações.

[Aprendeu na prática.]

Aprendi na prática. Mas, se não fossem as explicações da *ekédji*, do Pai de santo, de meus irmãos mais velhos, que me ensinaram algumas coisas também...

[Mas, eu tenho uma dúvida que acontece na cultura africana, tanto na África quanto aqui na diáspora, que eu vou perguntar p'ra você; então, por exemplo: você está com quantos anos?]

Estou com doze anos.

[Mas, se chegar alguém que está com três anos de santo, por exemplo; você disse que as pessoas vão aprendendo porque vão amadurecendo com o tempo de santo, certo? E se chegar alguém com três anos de santo e vier perguntar alguma coisa que você acha que ela, com três, quatro anos de santo, ainda não está pronta p'ra aprender, você ensina ela assim mesmo, ou você diz que não pode ensinar porque ela não está preparada?]

É que a gente, sendo mais velho que outra pessoa, a gente tem que ter a responsabilidade de quê? De preservar a vida dela, o caminho dela, e a vida de outra pessoa que estiver dependendo dela.

Então, a gente tem que ter, sempre, esse cuidado, essa responsabilidade de apurar que, mesmo que tenha [tempo ritual suficiente], tem que se olhar que há determinados atos que a pessoa não pode praticar.

Então, a gente orienta, dizendo assim: “eu não vou te ensinar, porque você pode acabar querendo fazer; você tem o direito de saber, mas não neste momento, porque você não está

preparada, e quando eu te passo alguma coisa, se você for arriscar e fazer, eu acabo sendo responsável pelo que você for fazer”.

[Porque, se não, é como se você estivesse dando permissão para a pessoa fazer aquilo que ela não está preparada ainda. E você, sabendo disto, apenas diz “você não está preparado p’ra isto.]

Não está preparado, ou não deve pôr a mão; então, eu não passo a informação.

[Ou seja: a responsabilidade de quem vai transmitir o conhecimento, não é, simplesmente, ensinar o ato: é a responsabilidade de transmitir o conhecimento que possa ser, de fato, utilizado por aquela pessoa, naquele momento. Se você chega a negar o conhecimento naquele momento, mesmo que a pessoa vá ter aquele conhecimento mais à frente. É isso?]

Isso. Exatamente isso.

[Ah, entendi. Entendi. E hoje em dia, o que você acha do candomblé, da tradição? Ele está perdendo? Se tiver, o porquê? Você teria alguma sugestão? A transmissão do conhecimento pode ser melhorada, não pode, é isso mesmo? Qual é a sua opinião?]

A preocupação, justamente, é com as pessoas mal preparadas, pessoas tanto mal preparadas para praticar certos atos, pessoas mal preparadas para ensinar *iyáwó*, ou, até mesmo, depois (?), mas que, depois de ficar um tempo dentro do candomblé, acaba achando que pode fazer; tirar uma obrigação, tirar um *ebó*, e acaba se perdendo: mistura coisas de candomblé com outras religiões...

[Uma pergunta minha, mesmo: você acha que, agora, a gente está fazendo mais ritual do que fundamento, se é que é isso? Seria porque as pessoas estão aprendendo ritual, aprendendo ritual, esquecendo fundamento? É uma impressão que eu tenho. Mas, é isso?]

É isso mesmo. Se perde, porque são coisas muito antigas. (?) Por isso, acaba correndo o risco de se tornar uma coisa só mecânica, material, nada espiritual. E além de tudo, tem alguns atos que já não são praticados por causa da perseguição da sociedade para com a religião.

Algumas coisas, que são fundamento, como é o *ará*, que o fundamento da pessoa, não se faz mais, porque se corre o risco de uma pessoa que não tem base, usar isso contra...

[O *ará* que você diz, é... Só p’ra ficar gravado: são as marcas que se fazia com navalha, que significavam a própria abertura do corpo, e que era feito no alto da cabeça, às vezes no braço,...]

Isso. O *ará* é o corpo da pessoa. Não é uma agressão, não! A gente abre o corpo para o orixá; a gente (faz isso) p’ra que ele venha no corpo da pessoa.

[Isso não está acontecendo mais agora; e isso prejudica a religião, ou o orixá entende, e permanece assim mesmo?]

O orixá, ele acaba aceitando, n'ê? (?) Mas, o fundamento se perde, n'ê? Às vezes a pessoa acaba morrendo sem saber o que é o corpo da pessoa, qual o pertencimento da pessoa?

Por quê? Porque uma pessoa que vê outra pessoa marcada, fala que pertence à religião do diabo, não que cultua a energia. Porque o orixá é energia. E a pessoa acaba morrendo devido a essa perseguição, essa discriminação. A pessoa acaba perdendo a oportunidade de passar um *ebó*, de cultivar seu orixá.

[Me diga uma coisa: já que você tocou neste assunto: quem é o demônio, no candomblé?]

Não temos isso.

[Não temos demônio. Mas, todos dizem que nós adoramos o demônio. Só que não existe.]

Não faz parte da nossa religião. Não tem inferno. Dizem que Exu é o Diabo. Só que Exu não é nada disso. Exu é energia de movimento. É o calor que anima o corpo. (?). Exu é quem traz o recado. Exu é quem leva o recado. Exu é quem recebe *ebó*. É quem dá paz à pessoa. Então, na visão das outras religiões, é do mal. Mas o mal, existe em todo ser humano, porque todo ser humano tem a capacidade de ajudar e de prejudicar. Então, não é nada de sobrenatural. Até o que parece ruim, na mão do orixá, se torna bom.

[Adilson, até p'ra gente começar a encerrar, eu acho que, depois, eu vou voltar a precisar de você, um pouco mais à frente. Mas, me diga assim: principalmente os *itans*, os *orikis*, falar em yorubá, por aí afora, você levou muito tempo para aprender, pouco tempo, continua aprendendo, foi fácil, aprendeu com alguém que ensinou, teve que ter aula... ou não... Como é que foi isso?]

Eu sei algumas coisas em yorubá; entendo algumas palavras em yorubá; escrevo alguma coisa, muito pouco... (?) Estou sempre pesquisando, procurando falar com pessoas mais velhas que eu...

A gente fala em yorubá, mas tem que ver em que localidade aquele yorubá é falado; é como nossa regra: a regra de outro *asè*, não serve p'ra gente. Não quer dizer que não seja bom. Não serve. Porque o nosso orixá, de nosso *asè*, reconhece a nossa fala. (?).

Então, estou sempre pesquisando, conversando com outras pessoas, os mais velhos de Casa, perguntando se realmente é, se a fala é correta, e se a pronúncia, é correta... então, isso tudo é constante...

Na nossa religião, cada planta tem uma reza, porque cada planta vem de uma região e de um orixá; porque tem várias histórias, e delas depende uma reza, que você vai fazer alguns atos e sua mente se abre, quando a gente faz a nossa oração,.

[Mas, você não é de candomblé?]

Eu sou de candomblé, e faço a minha oração. Porque eu acredito. É como quem faz na Igreja

Católica, (?) vem de uma força maior, e a gente sente que aquilo vai com força; a mesma coisa acontece com a nossa religião: quando você faz a reza, nossa cabeça consegue trazer aquela imagem, n´é?

[Então, o que você está me dizendo é que, mesmo sendo de candomblé, você também aceita as práticas de catolicismo, de outras religiões, e não tem nada contra?]

E não tenho nada contra.

[Você, pessoalmente, particularmente; mas no candomblé em si, você vê que tem resistência, que as pessoas não gostam, tem quem acha ruim que alguém seja católico, ou tem alguma coisa assim, ou não existe?]

A grande diferença entre nossa religião, (?) é que a gente não se importa com os atos deles, e não obrigamos isso (a seguir nossa religião), porque, como é que a gente vai obrigar esse tipo de coisa, sendo que eu acho que a nossa religião cultua a vida; orixá é isso; a gente cultua isso. Então, (combater outra religião) é desdizer o céu; é desdizer aquilo que você faz. Chega uma pessoa que não ´tá preparada (?): você vai querer matar ela? Ela não sabe o que ela está fazendo, e acaba errando. A mesma coisa eles: eles (quem nos combate) não sabem o que estão falando; eles não sabem o que eles estão dizendo...

[... e acabam agredindo a religião dos orixás, desconhecendo; agridem, sem saber.]

Sem saber. (?) E eles agridem, realmente! Eles acabam agredindo nossa religião verbalmente, fisicamente, e a gente não sai; você pode olhar em qualquer parte do mundo!

Vê se alguém do candomblé sai da sua Casa de Santo, vai na porta da Igreja p´ra fazer desafio, desaforo, atacar, ou fazer alguma coisa assim: é um absurdo; a gente tem respeito! Eles precisam aprender isso.

[Agora, me diga uma coisa, Adilson, p´rá eu parar de “encher seu saco”. Só por hoje, porque eu volto! Como é você ser de candomblé, e você ter que viver, lá fora, onde, como você mesmo diz, agridem a religião? Como é isso? Você tem que procurar conviver sem dizer que é de candomblé, ou diz que é de candomblé e dane-se quem quiser te agredir, ou simplesmente aceita... como que isso fica na cabeça da gente, você sabendo que você é de candomblé e você sabendo que, se você chegar em algum lugar e falar assim: “eu sou de candomblé”, pronto: parece que você ´tá (?) fica disponível p´ra ser agredido. Como que é isso?]

Eu não vou negar a minha religião, não é? Mesmo porque a gente, a gente faz um juramento quando se inicia, e depois quando faz a obrigação de sete anos, você confirma o seu voto com seu *asè*, com seu orixá... primeiramente, com o orixá.

Mas, também, com seu *asè*, com sua família de santo, com seu pai de santo. É normal. Eu não

saio falando, não; até porque eu não tenho Casa aberta, n'ê. Ainda não sei do orixá, se ele vai querer ou não, não sei se eu vou continuar só como *ebomi* da Casa...

Mas, o que eu quero te falar: se me perguntarem, eu falo: “sou de candomblé”, falo quem é meu Pai de santo, falo da minha nação, falo, sim... e.... sempre que eu posso, eu oriento pessoas, até quem não é da religião mas simpatiza (?).

A gente nunca é sozinho: a gente precisa de outra pessoa. Isto é uma fala típica de candomblé; isto é uma fala de orixá. É como se diz: sou o que sou, porque somos. Então, a gente muda: a gente procura ajudar a pessoa a encontrar o caminho, porque é a sua obrigação ajudar; não importa se é crente, se é evangélico, qualquer denominação: a gente vê que é um ser humano, tem que salvar, que ajudar. É o que eu cultuo. E acredito que outras pessoas façam o mesmo, na nossa religião.

[Eu tenho ouvido falar que a nossa religião, ela diz assim: você tem a sua vida, mas é só uma parte da sua vida; porque a sua vida é a do seus ancestrais, você vai passar p'ra sua descendência e partilhar com os seus comuns; é isso mesmo?]

Com certeza! Com toda a certeza do mundo! A gente acaba; a vida, não. A gente vive em dois mundos, o tempo inteiro. A gente vive o tempo inteiro em orixá, porque o tempo inteiro a gente lembra que é de orixá, tem um sistema ligado a ele. Então, é isso. Não tem como negar.

[Deixa, então, eu encerrar. Agora, é sério; agora é sério, até p'ra gente poder ajudar um pouco aqui, na Casa. Mas, me diga o seguinte: você tem algum estudo formal, alguma coisa assim?]

Em relação ao orixá?

[Não, não: a vida comum. Você é professor, médico, não é nada, é mecânico, o que você faz p'ra viver?]

Eu sou técnico em sistema de segurança, profissionalmente. Eu tenho nível secundário, e pretendo, agora, estar fazendo uma faculdade.

[Nesta área mesmo? Segurança?]

Não; na área de saúde. Parte tecnológica da área de saúde (?).

[Adilson, eu agradeço por enquanto, 'tá bom? Eu estou agradecendo, mas é temporário, tá?]

C.4.2 Ebomi 2 - Rúbia Dias da Silva

(branca morena, estudante universitária, 31 anos de idade e 11 de iniciação.)

(depoimento gravado em 05 jun.2016)

Meu nome é Rúbia Dias da Silva, tenho 31 anos; hoje é dia 5 de junho de 2016; tô aqui fazendo uma entrevista, e autorizo a colocar meu nome na entrevista da maneira que o Ademir achar melhor.

Bom, na verdade, eu conheci o Candomblé pequena: eu tinha uns oito ou nove anos e, atrás da casa onde eu morava, tinha um terreiro; mas, eu me lembro muito pouco, a ponto daquilo não fazer parte, assim, da minha vida: porque eu era criança, eu não prestava atenção,

Me lembro de algumas fotos como a própria comida de pipoca com côco em cima: eu, que era criança, queria comer o côco, e não podia.

Eu lembro da manifestação muito pouco: eu lembro uma vez que, em nossa casa, tinha uma amiga que, junto com ela, na verdade eu aprendi a ler e escrever de fato; eu era mais nova, não tinha oito ainda; não, eu era um pouco mais nova: acho que eu tinha sete anos: estava na primeira série, por aí, e aí tinha uma outra Casa, onde eu tinha uma outra amiga, e não sabia que ela era candomblé; nem também que era do Décio.

A primeira Casa, era do Francisco, que se denominava de Logun Edé: o Décio nunca me deu nome de santo, mas eu acredito que ele seja de Xangô, porque teve uma festa lá no terreiro, e esse orixá pulava no fogo; isso mesmo: pulava no fogo! Não no Fogo em si, mas ele ficava muito próximo do fogo: ele gostava do Fogo. Hoje, eu relembro algumas coisas que eles faziam na Casa, que me faz imaginar que ele era de Xangô.

Não tenho certeza absoluta se ele era de Xangô, ou de Ogun, ferreiro: eu não vou saber explicar. Mas, eu me lembro muito desta cena, daquela manifestação; eu gostei daquilo.

A diferença entre um (Francisco) e outro (Décio) era que naquele segundo, que era o Décio, se percebia alguma coisa diferente; quando eu lembro, eu lembro a manifestação que eu vejo aqui, hoje.

Então, talvez seja por isso que eu ainda consigo me lembrar; e do cheiro de uma comida que, uma vez, o Pai Nivaldo estava fazendo aqui, na Casa, que é ovo com dendê: você cozinha, o cheiro é muito forte e você coloca numa - como que é o nome daquilo? - é um pilão de madeira, que é para proteger a Casa.

Daí, ele fazia isso lá na Casa e colocava atrás da porta: é para proteção, provavelmente; eu acredito.

Mas era esse o meu primeiro contato; mas, até então, fui de criação católica: a família do meu pai é da Igreja Católica, e minha tia por parte de pai e seu marido são ministros da Igreja; minha avó fez parte da Pastoral; não me lembro qual Pastoral, agora, que ela fazia parte; e tinha muita Pastoral na época.

Eu acredito que seja da criança, porque ela é a primeira Pastoral que você viu falar; depois, que

hoje a Igreja possui mais pastorais.

Até então, fui de orientação e criação católica; depois, eu fui p´ra outra Igreja, e me batizei por vontade própria, porque minha mãe nunca me levou na Igreja; ela achava chato, e dizia: “quando ela for grande, ela faz o que ela quer, ela decide o que ela quer”; e, como a família do meu pai era muito mais presente na minha vida, neste ponto, obviamente, eu segui o que eles achavam; então, eu ia para Igreja, me batizei, escolhi uma madrinha...

Tinha mais ou menos seis anos quando me batizei; escolhi tudo: minha madrinha e meu padrinho, e tinha aquela questão da interação social... todos os meus primos eram batizados, e eu não sabia o que tinha de errado comigo; eu precisava fazer parte de algo, e eu fiquei muito feliz por fazer parte. Eu demorei quatro anos para fazer a primeira comunhão, fui crismada na Igreja, fiz tudo: fui crismada com treze anos; e, até então, eu somente ia para a Igreja.

Só que aí, quando eu tinha dezesseis anos, engravidei e não era casada, ou seja: recebi muitas críticas; fornicar, é pecado para a cristã; ainda mais eu, grávida, não tinha como esconder.

Então, fui alvo de muito preconceito, e isso me fez afastar literalmente da Igreja, porque eu não esperava tanto problema da religião; repulsa, e por nós: como, no caso, a minha mãe e o meu pai não eram participantes por serem separados, indiretamente você já sofre, assim, um pouco de afastamento das pessoas.

A questão do detalhe: eu fui batizado na igreja Nossa Senhora Aparecida, em Guarulhos; eu me crismei em Araçariguama, onde eu morei dos 12 aos 19 anos.

E o que aconteceu? Eu fiquei muito perdida, e eu não pude ficar com o meu filho: ele tinha oito meses e eu tive que ceder ele, deixar ele com o pai; não tinha condições.

Ficou pior ainda minha situação, por conta [de falarem] “como que a pessoa consegue ficar sem filho?”; as pessoas achavam aquilo é horrível, n´é? Só criticavam; o povo a perguntar: “Rúbia, você quer alguma coisa? Vou te arrumar um emprego...”. Uma coisa, n´é? “Olha, vamos dormir na minha casa, eu tenho uma cesta básica...”. Nada concreto se ouvia; talvez, isso foi a minha maior revolta.

Apesar, como eu já tinha televisão, (?).... eu já conhecia o kardecismo, da novela “A viagem”, que foi uma grande novela.

Eu estava muito preocupada porque as pessoas iam para o inferno, que não tem volta! Mas a novela me mostrou que existia o kardecismo, que foi um grande sucesso.

Assim, eu tive os primeiros questionamentos com o padre da Igreja: a questão de Deus ser tão... tão apocalíptico. De ser tão ... tudo para o inferno, que me deixava muito preocupada porque, lá no começo, salvou as pessoas igual a mim, uma mulher lá de ser apedrejada, e lá p´ra frente, coloca as pessoas naquele lugar horrível! E não tem volta!

Acho que era essa a minha maior preocupação; mas, na novela “A Viagem”, eu fiquei muito feliz porque existia o kardecismo (?). Eu, (?) desde que era criança, queria saber o que é que tem mais no mundo! Porque eu não conhecia.

Então, voltando a bola de meu filho ter ficado com o pai; então assim: eu fiquei muito muito atormentada. E aí, eu conheci o Luciano, que é atualmente o meu marido: Ele era presidente da associação no bairro onde minha mãe morava; ela tinha voltado para Araçariguama, tinha voltado para casa dela, e eu conheci ele lá: nos tornamos amigos, eu comecei a trabalhar na campanha, ele era candidato a vereador.

O padrinho dele era o Chico Martins; e Chico Martins fez uma festa lá, a gente aproveitou e ficou junto um tempo.

Passou-se tudo né, eu disse que era kardecista, ele nunca se escondeu...

Eu não sabia nada do candomblé: eu não tinha preconceito, eu não sabia nada... eu só sabia que era diferente da umbanda, que eu já tinha frequentado quando pequena, com a minha mãe... eu sabia que era diferente, mas ninguém podia julgar.

Uma coisa muito interessante, que aconteceu na época, é que eu que estava muito insegura, muito indecisa por tudo que estava acontecendo; eu lembro de ter rezado para Jesus e não funcionar; e eu estava de noite na casa de minha mãe, não tinha luz, não tinha nada, era só um barraco! Era no meio do mato e assim, um pouco depois do portão da minha mãe, tinha um mato; não tinha nada; não tinha nada!

Eu disse assim: já que não tem Jesus, alguma coisa tem que me escutar; que o vento me escute, que a terra me escute, que o mato me escute, que a chuva me escute, que o trovão me escute... Começou a trovejar, caiu uma chuva daquelas, aquele vento de balançar o cabelo, e eu comecei a gritar p'ró vento, p'ró trovão, p'ró mato, para terra, para qualquer coisa que tava viva ali, que pudesse me escutar.

Obviamente que eu clamei p'rá todo orixá; mas eu não sabia da existência, não sabia do significado que é um orixá, que é natureza.

Mas, naquele momento, eu não tinha p'ra quem rezar; (?) eu só estava desesperada, só queria um alento... e aí, quando eu chegava na casa do Lu, eu contava todos estes problemas que eu tinha... às vezes eu tive, tive, tive obsessão, mesmo, sabe, obsessão de rezar para a vela apagar, porque não tinha luz elétrica, e a vela apagava, começava (?)

Então o que que você acha? Acha que você tá louca, né? (?) Então era assim: (na casa do Luciano), passava do portão p'ra dentro, alguma coisa acontecia ali.

Lógico, né? Todo mundo era feito de santo! Todo mundo ali tinha uma luz. E eu ‘tava cheia de obsessão! Tudo que eu queria era ficar lá. Tanto que eles queriam me levar embora, eu falava: “Posso ficar mais um pouco?”

Por que, né, o não feito de santo, ele já conhece o feito de santo: pode não saber o que é, mas sabe que é uma coisa diferente.

E aí, né, Luciano percebendo que eu tinha inúmeros problemas, ele me trouxe para uma festa: a primeira festa que eu conheci, foi de Oxalá: (antes) eu temi que fosse alguma coisa pesada, e quis saber: não tem bebida, não tem nada, né? Ele disse que não, não tem bebida, não tem cigarro, não tem nada; “então, ‘tá”: eu quero ir.

Fui lá na casa, primeira vez: todo aquele espaço, e eu achei interessante que tinha um pano branco estendido, em cima do teto.

E todo mundo vestido de branco e eu lembro que teve um momento que todo mundo dançava meio curvado para baixo, todos os orixás sincronizados...: eu nunca vou esquecer aquele momento, aquela cena.

Depois eu vi as pessoas manifestadas, meu marido manifestado, e ele mudava o rosto, a cor, a aparência, ficava olhando... parecia que estava com uma careta, assim meio bravo... eu vi que quando eles se manifestavam, eles soltavam um som assim bem alto nossa, Um grito mesmo.

Mas, chegou um determinado momento que todos dançavam, com aquela música, aquele batuquen aquele som, que é meio frenético né? E aí, eu escutando aquele som, comecei a ficar com tontura, deu uma reviravolta no olho assim, eu falei: “nossa o que que é isso?”

Aí eu fui frequentei... E eu fui parar na Casa de Candomblé.

E vim aqui morar, mesmo sem ser feita de santo: meu marido veio p’ra cá porque ‘tava trabalhando e, por causa do serviço, ele precisava ficar aqui.

Então, eu vim e fiquei morando aqui: só dei uma organizada, o pai Nivaldo, que é primo do meu marido, cedeu a casa para gente ficar um pouco, E eu estou aqui até hoje, né?

[Isso foi quando?]

Isso foi em 2004; dezembro de 2004, eu vim para cá. Eu tinha acabado de terminar a escola: tinha acabado a campanha de 2004, ele veio para cá procurar serviço, e eu tinha acabado de terminar a escola.

A gente veio para cá por causa de um monte de confusões que aconteciam comigo, as pessoas parando na rua e perguntando: “e aí? E seu filho?”... Pessoas mexendo comigo ... então, quando ele falou de vir para Sorocaba, eu amei.

Então me mudei para cá e aqui foi o primeiro lugar que eu considerei como casa; isso porque a minha infância foi muito controversa: eu não podia abrir geladeira, na casa que eu fui criada n'ê? Cada vez que eu comia: “o que você está comendo? Isto não é seu...! Isso pode ser de alguém”. Então, eu até nem gostava muito de comer por conta disso, n'ê? (?)

Já aqui, não: podia abrir geladeira, podia sentar... só não podia mexer nas coisas sagradas, porque eu não era feita.

Hoje é asfaltado aqui na frente mas, antes, não era: a rua antes não era, então ficava as coisas cheia de pó, e eu limpava a casa; na frente da casa tem um quintal e eu deixava limpo tudo, porque meu marido falava: “pode limpar: aqui, ninguém vai achar ruim com você; fica tranquila”

Então, foi o primeiro lugar que eu pude chamar de casa, não é?

Eu sempre fui muito curiosa n'ê? Acabei vendo que tinha umas moringas, e aí, uma vez que eu estava limpando a casa e percebi que elas estavam sem água, eu resolvi encher as moringas, n'ê? Estavam sem água, eu resolvi encher! Eu comecei a ter contato escondida, porque eu não podia mexer; mas, eu não sabia disso, até que, fazia uns oito meses que eu morava aqui, e aí que a *ekédji* América, lembro até hoje, me viu enchendo os copinhos no assentamento de Iroko...

Nossa, ela ficou louca! “Você não pode mexer aí, você não é feita!”... “Mãe, mas tava sujo!” “Você não pode limpar!”

Você vai prosseguindo, e eu tenho mania de conversar: até hoje converso com o mato, eu converso com a árvore de Iroko até hoje, quando eu estou assim chateada; mas, também, quando eu estou feliz, eu vou lá falar (?).

E aí, um ano e pouco mais ou menos eu morando aqui, eu decidi fazer santo; mas, quando eu falava em fazer santo: “Tem certeza, Rúbia? Tem certeza que você quer fazer santo? Aqui não é igreja não: você não é ovelha”. “Você acha que você tem força para aguentar Orixá?” Aí eu ficava meio assim...

Lógico que Luciano, no primeiro ano que eu morava aqui, vinha às festas. Obviamente que eu não podia ficar muito próxima dos rituais: como uma *abiyán*, na verdade.

Então, eu ajudava a limpar a casa; o meu quarto era separado, n'ê, então... mas, era dentro da casa; dentro da casa, mesmo; não era um cômodo diferente não; hoje já é mais (?).

Eu ajudava meu marido e ajudava a fazer a comida da festa; ajudava a Alessandra aqui, Alessandra de Nanã que hoje é a Iyabá Ygena aqui da Casa, e é uma das pessoas, assim, que ficou muito próxima de mim ...

[Essa comida que você está dizendo, é a comida de santo?]

A comida do povo; eu não mexia em nada de ritual; nada.

Por exemplo: fazer uma comida um feijão gordo, eu ia comprar a linguiça, o feijão, nisso eu podia mexer, porque era para as pessoas; mas, em nada que era sagrado. Imagina se eu...

[Você tinha uma cozinha separada, ou era mesma cozinha...?]

Não, a gente tinha uma cozinha só. Então, no momento que ia fazer aquilo que é sagrado, a gente ficava do lado de fora, a gente ia fazer outra coisa. Quando era hora de fazer a comida da festa...

[Mas eu gostaria que vocês esclarecesse qual é o cargo da Alessandra?]

Iyabá Ygena.

[Ela faz o quê?]

Iyabá Ygena? Ela carrega a cuia. Eu não vou saber explicar com exatidão, depois você pergunta para ela. Mas, ela carrega a cuia quando tem a oferta aos ancestrais, o ritual dos ancestrais. É o Padê que a gente faz todas as festas, n'ê? Desculpa não saber o cargo todo, não saber falar com profundidade (?).

Então, tinha Alessandra, a Débora de Iemanjá, que era *iyáwò*, que era criança na época, e que não fazia todos os santos na saída, n'ê? E *iyáwò* também não faz tanta coisa, não é?

Eu fui aprendendo ao longo dos anos: conforme você vai crescendo você vai aprendendo as coisas da idade. Isso eu vou deixar um pouco mais para frente, para poder explicar.

Então, eu me iniciei: eu estava lá no quarto de Exu, e o pai perguntou para mim “você quer fazer santo, Rúbia?”; “Quero”; “Você quer fazer santo, Rúbia? Fale aqui na frente de Exu: Exu é seu testemunho; ninguém tá te obrigando?”; “Não”; “Então tá: vamos preparar para fazer”.

Eu lembro que, no dia anterior ao dia de eu fazer santo, eu fiquei muito fechada, trancada no meu quarto. Aí, o Pai Nivaldo jogou, mas ele não jogou na minha frente. Nem é bom, na verdade: como é que você vai jogar na frente da pessoa? Ela vai ficar tensa, porque precisa ser feito uma série de jogadas; meu Pai precisa estar bem tranquilo, bem focado, para poder interpretar bem o que o jogo quer dizer.

[De que jogo você está falando? O jogo de búzios]

Do jogo de búzios, o Oráculo.

[Ah: para fazer, alguém precisa saber?]

É; o pai de santo; Agora veja: quando você vai jogar, se tem um problema pessoal, aí, sim: você vai e fala; mas, no meu caso não precisou, porque eu sou da família, n'ê? Então, não precisou: Ele só me perguntou algumas coisas, depois perguntou outras para o Luciano, e eu não estava querendo falar com ninguém: eu estava já no cansaço, no processo de transição emocional e, como é a tradição, as pessoas mais velhas já percebendo isso, não mexeram muito comigo, n'ê?

E o meu orixá, conforme deu no jogo, é um orixá muito sensível... então, eles acharam melhor não mexer comigo, por conta do Orixá.

É que eu carrego Orixá Oti, que é muito muito carente; ele é um Oxóssi, quer dizer, ele é um Odé, desculpe: Oxóssi é outra pessoa; ele é um Odé, ele é um caçador, ele aprendeu a caçar com Oxóssi; ele é meio restrito, ele é meio sistemático. Acho que a palavra correta é essa: sistemático. Então, percebendo isso em mim, as pessoas sabendo do meu orixá, deixaram eu bem tranquila.

Aí, no barco, eu sou a dofona, porque sou a primeira do barco, a Dani de Oyá, é dofonitinha, *agô*: eu sou dofona, de Oti; a Ingrid, de Oxumarê, é dofonitinha; A Dani é (?), de Iansã.

[E quem define isso?]

A qualidade do santo; por exemplo: eu sou de Oti, que se enquadra na família de Oxossi; é primeiro, porque é na ordem do santo; assim, Exu é primeiro, no Padê, mas não roda: Ogun vem primeiro, depois Oxóssi, depois Iansã, e assim vai; então: a ordem dos orixá e a ordem do barco, é a mesma ordem e, na roda na dança dos orixá, vai todo mundo; mas tem uma ordem, ali, para as pessoas ficarem; e começa pela pessoa velha, e vai até a pessoa mais nova.

[Da pessoa mais velha até mais nova, mas é a idade da pessoa ou idade do santo?]

Idade do santo; por exemplo: antes de mim vem o Adilson, de Oxalá; antes do Adilson, quem eu sempre vejo, é a Débora; antes vem Alessandra, também, porque Alessandra é mais velha que o Adilson.

[Tudo em função da idade?]

Ah, sim: porque, no Candomblé idade posto: um ano, um dia, a mais, é meu mais velho, é meu ebomi, E o mais velho é responsável pelo mais novo.

Bom eu fiz meu santo e, antes, fui a *abiyán* que, ser *abiyán*, serve exatamente para isso: para acostumar com a Casa, para conhecer os costumes, para se acostumar com as pessoas, só que em um nível superficial.

Quando você foi iniciado, você se torna uma *iyáwó*, ou seja: passa a noiva do orixá, porque, do ponto de vista cultural, *iyáwó* é noiva. É exatamente essa a intenção: casar com o Orixá.

[...tanto homem quanto mulher?]

É; tanto homem quanto mulher: (fazer Santo) significa você estar casando com o seu orixá. A gente fala casar, mas é no sentido que você está se juntando, n'ê, mas como a gente fala casar, significa que você está fechando a ligação com orixá, porque é ligação até o fim da vida.

[Até porque casar casar é ligação mesmo: é juntar, unir, fechar, como casa do botão]

É; é isso, também.

Lá no quarto de santo, você fica muito tempo: do meu ritual, eu não lembro quase nada; eu só lembro de querer abrir o olho e não conseguir, de querer me mexer e não me mexer, de ter vontade de falar e não falar... eu achava que eu não era capaz de entrar em transe, ou seja: que eu não era capaz de manifestar um orixá; (?); Mas dei, eu dei santo, direitinho, ... foi uma semana conturbada, né? Por que você está começando, é como em um relacionamento: um fica na sua, o outro fica na dele, e vão se aproximando aos poucos; você vai conhecendo a energia, né?

Eu lembro que quando eu saí, - quando a gente sai do quarto de santo, o santo recebe um nome, que é chamado *orunkó* - quando eu saí do quarto de santo, senti uma coisa muito diferente: tudo ficava rodando na minha cabeça.

Não sou capaz de lembrar nada disso, não vou ser capaz de lembrar, eu não lembro, sinceramente, de quase nada; o que eu me lembro, é que todas aquelas pessoas que, quando eu era *abiyán*, conversavam comigo mais distantes, todas estavam ali, e diziam: “nossa que linda! Você conseguiu! Você fez!”

Mas, tem um colar que a chama *kelê*, e que gente usa ali no pescoço, que é uma espécie de aliança; esse colar, ele é feito com as cores do orixá que você carrega. Então, se você é de Oxum, você vai ter seu colar, amarelo; uma pessoa de Oxossi, azul; uma pessoa de Iansã, marrom; uma pessoa de Ogun, azul mais escuro. No meu caso, o *kelê* era amarelo, branco, verde, azul escuro; Bom eu não conseguia visualizar, mas eu já conheço...

Porém, quando meu Pai foi me fazer, ele me falou: “Rúbia, você é de Oxóssi”; (?) sem querer, porque a gente cobre o colar, para que não seja alvo de olhar, porque é um símbolo sagrado, né, especial, digamos; é sagrado e especial; então, a gente cobre, né, com um paninho branco; mas, o meu paninho era muito fininho, e dava para ver todas as cores. A minha *ebômi* falou: “Mas ela não é de Oxossi: ela é de Oti! Olha o *kelê* dela”.

[Irmã *ebômi*?]

Minha irmã *ebômi*, minha irmã mais velha, minha irmã com mais de sete anos.

Então, eu disse assim: “alguém me enganou!” E ela disse: “não, ninguém se enganou não, Rúbia: é que Oti é uma qualidade...” e foi contando, e eu disse: “isso não me interessa”; eu fiquei meio brava.

Ah, até então o Pai de santo... deixa contar essa história: Até então, quando falava de Oxóssi, me interessava; quando falava de Oti, não; quando contavam *itan* de Oxossi, eu ouvia.

[Mas, no quarto de santo, te contaram *itans* de Oti?]

Contou, contou, contou; minha mãe criadeira, Andréia, contou; mas, eu não liguei muito porque eu não sabia que eu era de Oti; eu sabia que eu era de Oxossi.

(?)

Eu fui a primeira *iyáwó* da minha mãe criadeira; eu e a Dani, n'ê? Eu fui a primeira, então, (?), Ela seguia a mãe América, que tinha criado centenas de *iyáwó*, já.

A Mãe América sentava com a gente, e ensinava como se comportar, a não ser fofoqueiro, a saber tratar com respeito...

A gente tem um cumprimento, que a gente chama *furican*; e todas as pessoas, no Orixá, têm um *furican* específico; e eu tinha que aprender como fazer isso, o que que o santo gosta, o que que o santo não gosta, como a gente tem que se comportar dentro e fora, os preceitos, comida que pode comer, o que não pode, para mim, da família de Oxóssi.

Coisas que eu pude aprender já dentro do quarto de santo: cada santo tem a sua proibição, que a gente chama de *ó*, que é o que é proibido; no meu caso, era o mel que é o *ó* principal; então, teve o *itan*, e o *itan* contou o porquê do mel, e aí eu fiz a analogia. E aprendi.

Aí, a minha irmã de santo, (?). Eu falei: “tá bom, agora eu vou dormir”; ela disse: “Rúbia, levanta”... Mas, não adiantava: eu estava com sono insuportável lá dentro, e eu nem sei; eu já durmo bastante mas, lá dentro, eu ficava brava porque eu achava que estava manifestada, mas eu queria dormir. Era uma coisa muito engraçada: às vezes, eu parava conversar um pouco com a minha irmã, e voltava dormir (?).

Não queria comer nem nada, só queria dormir; eu acabava de comer, já queria dormir; a mãe Andreia, junto com a mãe América, falavam: “Rúbia acorda; hora de comer”, e a gente rezava para comer, e tomava banho.

[A reza para comer é comum todo mundo...?]

Para todo mundo que dá santo.

[Para cada Santo tem uma reza especial, ou...?]

Não, não; essa reza é para todo mundo: todo mundo que faz santo, tem que rezar; aquela rezinha de criança, mesmo; você nasce de novo, você esquece a vida do passado e começar uma vida no santo; então, o que acontece: o *iyàwô* é feito uma criança, um bebê, um recém-nascido.

Então você saiu do quarto de santo, não pode beber, não pode mexer com fogo, a gente não pode sair com a cabeça descoberta no vento; nem vento, na verdade, a gente não pode ficar; não pode comer comida pesada, nem carne, nada, nem mexer com sal, nem nada: só pode comer coisa saudável, como verdura, legumes, caldinho...

[Até você, que morava aqui?]

(?)

A comida, você tem as regras, e cada um com seu lugar: aos poucos você vai achando o seu.

Então o que acontece todo mundo está de olho, todo mundo é res-pon-sá-vel, ou seja: (enquanto *ìyàwò*, eu não podia virar para o lado que alguém já estava falando: “Rúbia, não pode; Rúbia, não sei o quê”...

Aí que é de (?): você aprender a falar olhando para o olho da pessoa, que significa verdade. que você não está mentindo; mas, agora, você não pode olhar porque você está pura e, através dos olhos, você pode transmitir uma coisa boa, como pode transmitir uma coisa ruim: você pode se contaminar e você é um bebê, está sensível a pegar mau olhado, pegar quebranto, digamos assim: então, toda hora alguém chamava atenção: “o olho, olha o olho...”.

Quando se está de *kelê*, você roda na porta por conta de cumprimentar Exu, que Exu é o dono da dinâmica do movimento, e a porta é um portal, é um caminho, é um caminho que leva a outro, há um outro cômodo e um estado diferente; então, a gente respeita isso; então, tem que rodar.

Nesse tempo a minha mãe criadeira, Andreia, morava na casa do fundo, que é onde eu moro hoje; ou seja: minha mãe criadeira fez comida para mim durante 21 dias; ela que fez comida para mim, e nós duas fazíamos as refeições juntas.

Aí, depois de 21 dias que tira o *kelê*, você continua de preceito: já pode sair se tiver garoando, já pode mexer com fogo, pode dormir na cama de casal... mas você não pode fazer sexo; mas eu era casada; o Luciano dormia na cama e eu no colchãozinho, para não correr risco, n´é, de ele acordar durante a noite, grudar em mim, ou eu nele, que é o mais provável, porque eu sou muito friorenta; então, eu dormia no chão, até porque eu naturalmente já dormia no chão, então, para eu dormir no chão, não tinha problema, eu já tinha dormido no chão 21 dias e - dependendo do Pai de santo, você dorme no chão três meses - mas como eu já não tinha cama mesmo... então eu... p´ra mim era tranquilo; estou acostumada a dormir no chão; toda minha vida, eu dormi no chão. Para mim não foi difícil neste ponto

Aí começou minha vida como *ìyáwó*. Como começou essa vida: Pai Nivaldo, ele é muito assim...

[Você se lembra da data...]

Foi no dia 5 ou 6 de julho de 2005; foi na festa de Logun Edé; foi na festa do santo do Pai Nivaldo.

[Então, você vai fazer 11 anos de santo?]

Daqui a pouquinho. Já ´tou: é por agora, agora. Uma honra n´é: foi na festa de santo do Pai de santo, que eu nasci; e eu lembro que o Pai Logun Edé, (?) quem trouxe a roupa foi a mãe Tobogidan...

[Quem é Tobogidan ?]

Tobogidan é Mãe de santo e minha mãe e minha irmã mais velha; hoje; é mãe pequena da Casa; olha, ela não é a mãe primeira é a mãe segunda, porque são três posições: cada cargo tem um centro e dois braços.

Aliás, Tobogidan, deve ser a *digina* dela; ela começou em outra nação, deve ser a *digina* da nação dela; a *digina*, em algumas nações, você fala o nome; no Ketu você não fala, porque é segredo: com esse nome, você chama o santo; é o nome sagrado.

Se você vai em outra nação, você vai ver que você é chamado por aquele nome. Isso é costume de família, mesmo; é a família que decide se você é chamado pelo nome ou é chamado pela *digina*; é o costume da família.

Em Angola, por exemplo, é muito comum a pessoa ser chamada pela *digina*; é uma honra p'ró santo você chamar a pessoa pelo nome que o santo deu, por que é um nome que é o santo; mas em Ketu, a honra é você preservar o nome do santo, que o nome é sagrado, que foi o santo que deu.

(?)

Aí, eu fiz o santo e tal, e comecei minha vida; mas vamos voltar para festa, n'é, de onde eu estava: eu lembro que tem uma parte que é quando você sai, da frente porta da rua do lado esquerdo, tinha um pano azul, todo mundo na assistência, sentado, eu morrendo de vergonha porque eu não queria dançar, n'é, porque quando você tá recolhido, você é cobrado para dançar direitinho, n'é, dentro das suas possibilidades, é claro.

Mas, é cobrado, saber dançar para o seu santo, n'é? Aí tem uma determinada hora que fomos apresentados ao pai Logun Edé; eu fui a primeira, n'é, a fazer o teste: eu gostei de ver o Pai Nivaldo ali, virado, sentado numa cadeira; ele estava virado no Logun-edé, porque ele estava sorrindo!

Normalmente assim, no dia a dia, ele é sério: essa, também, é uma característica da família de Oxossi, mas não é uma questão de qualidade, não: o povo de Oxóssi, é mais sisudo; essa é a primeira impressão.

Então, eu fui cumprimentar Logun Edé: primeiro, dar o *furican*, que é o cumprimento oficial; Aí, ele fez assim... eu não entendia; aí, ele colocava a mão, com a palma para cima, e eu não entendia! Aí a *ekédji*: “é para beijar a mão”; então, eu beijei assim, beijei as costas, depois a palma, o que significa confiança; depois, ele beijou a palma da minha mão, estabelecendo a primeira relação entre eu e o dono da casa, porque o santo do Pai do santo é o santo dono da Casa! Eu fui apresentada ao dono da Casa! Eu tive a grande oportunidade do próprio orixá me ver de *kelê*, do próprio Orixá me ver como eu estava.

Depois, veio a festa, que serviu churrasco, que não era comida de santo; mas, a gente não podia comer churrasco, não podia comer carne! Pensa numa pessoa que gosta de comer churrasco; mas, a gente não podia comer churrasco! Tivemos que comer frango assado; queria muito comer churrasco, mas não teve jeito.

Depois disso que eu passei a começar a fazer as coisas, mas eu não fazia as coisas só nos dias das festas: eu comecei a fazer as coisas diárias; como eu morava aqui, sempre que o Pai Nivaldo ia atender, sempre queria jogar...

Então, quer dizer: sempre que ia jogar para alguém, eu ia deixar a casa arrumadinha, até porque eu ficava sozinha, lembrando que, antes de eu fazer santo, eu morava dentro da Casa, dentro do ilê, e tinha que deixar a Casa arrumadinha, p´ra pessoa, né?

E, aos poucos, ele foi me ensinando a fazer as coisas; aí, tinha a *ekédji* América, ela foi me ensinando a fazer os preparativos do *ebó*, a Mãe Andreia me ensinando o que podia fazer, o que não podia, e a mãe Cidinha *iyalasè* - *iyalasè* é “dona do asé”: tudo o que acontece ritualisticamente, no espaço do *candomblé*, ela é responsável; mas, ainda tem o problema da administração, administração da logística, que é outro cargo: (?).

Como eu já tinha toda aquela curiosidade de religião, aqui não seria diferente: muito curiosa, o que é muito comum em quem tem um caçador como regente, n´é? Eu, tendo um orixá da caça como pai... então, eu era curiosa, queria saber tudo antes na hora; e eles me diziam “isso é como feijoada, você não pode querer comer antes da hora”, “você é muito apressada querendo aprender...”

Mas eu quero saber o máximo possível, acumular o máximo possível sabe? Eu ficava ali querendo saber, para fazer bem.

[Mas você não estava pronta...]

Mas eu não tava preocupada de estar pronta: se a gente for escutar um “não”, você nunca faz nada; e eu “Ah tá bom”; dentro do possível, eu sempre fazia... Porque é assim: os mais velhos até ensinam o que é necessário, mas o resto é com você: é como na universidade: te dão a matéria mas o resto, é com você; Se você vai aprofundar ou não o problema é seu: vai do interesse da pessoa - às vezes, a pessoa não tem muito interesse, mas o jogo cobra que ela assuma responsabilidades na Casa, conforme o santo... - mas, no meu caso, foi por interesse, mesmo.

Aí, eu lembro que tudo o que eu perguntava, tinha quem dizia: “mas você não precisa saber isso”. Aí, eu fui aprender a fazer (seguem receitas diversas). Eu perguntava: “Ah, mas p´ra que fazer isso?” “P´ra que você quer saber?” Não te davam assim o ensinamento de cara. “Para que você quer saber?” “Porque eu quero saber!”, “Você é curiosa hein menina!”

Aí eu ia lá e escrevia; es-con-dido; escondido porque você não pode escrever, por que a doutrina da nossa religião, o candomblé, é passada pela oralidade, exatamente por não ter material para escrever, mesmo. E em yorubá não existe escrita. E quem foi lá e escreveu, inventou uma escrita. Era um jesuíta e, como todos jesuíta, então foi lá e inventou essa escrita; mas, com fim de catequese.

Eu comecei a fazer as coisas; mas, o *iyáwó* é muito cobrado no sentido de comportamento: falar direito, sentar direito, comer direito, por todas essas coisas eu passei, porque o *iyáwó* é olhado como uma criança; então, se os mais velhos estavam conversando sobre o *odu*, não tinha porque eu saber aquilo até aquele momento.

[Rúbia, o que é *odu*?]

Odu, hoje eu sei, é um signo que aparece no oráculo. Um signo, uma marca. E essa marca traz uma “dica”, uma, uma, uma, direção, para onde tem que seguir o seu caminho. Outra coisa também, quem me ensinou foi a *ekédji* América, e eu gostava de perguntar as coisas para *ekédji* América, porque ela respondia tudo o que eu perguntava p’ra ela, então ela era uma das pessoas que eu mais perguntava: era ela e a mãe Cidinha.

A Andreia, ela já não respondia tanto, não: era mais sovina (risos) no ensinamento; mas, eu queria aprender...

Hoje, eu faço como a minha mãe Andreia fazia, porque é lógico: você tem que estar preparada para saber; mas, isso é próprio da religião; e é sau-dá-vel.

[Porque é saudável? Você acha que tendo curiosidade pela religião, você aprende mais?]

Porque é assim: o que acontece com o Candomblé? Como você aprende pela oralidade sem escrever, você precisa praticar muito, porque se não você sofre: você tem que estar toda hora praticando; então, você lembra! Se você está cantando toda hora, você aprende o canto! Já hoje você vê neguinho por aí com MP3 a toda hora, mas eu aprendi a cantar Candomblé, no ouvido, mesmo!

Eu me lembro da primeira vez que o Pai Nivaldo me viu com um CD na mão; mas ele ficou bravo: “o quê! ’tá errado!”. Ficou bravo, vixe! Eu falei nossa! Nunca mais peguei um CD!

Esse negócio fica tão assim dentro da gente que, hoje em dia, eu posso até escutar, mas, comprar? Escutar um MP3? Às vezes, é mais fácil eu chegar numa pessoa e cantar várias vezes uma cantiga, do que ir lá escutar um MP3 Hoje há uma abertura né? No meu caso não, fui criada mais a rigor, mesmo, talvez por estar ali mais próxima... Mas, coube a mim aceitar porque também tem essa: tem gente que aceita, tem gente que não.

Começando a aprender e tal... e aí eu percebi que todo mundo enrolava para fazer *ebó*; enrolar, de enrolar mesmo: de demorar; aí; eu já achava que eu queria aprender a fazer *ebó*: eu queria um lugar para mim, porque eu, uma pessoa de Abril, taurina, da família de Oxossi...

Ai, eu percebi que ninguém queria fazer *ebó* ou, quando ia fazer, demorava muito; aí, eu já fui encarando isso aqui como se fosse uma empresa, né? Eu pensei: se isso aqui fosse uma empresa, como que eu agiria? Aí, então vamos começar: aí, eu ajudava a fazer o *asé*, e tudo o que dava para fazer, eu corria lá para fazer.

Então, a *ekédji* América, as primeiras vezes, me dava uma medida (?), Mas, cada *ebó* tem uma receita, e eu fui aprendendo; como não podia escrever, o que é que eu fazia? Eu aprendia uma coisa, eu ia lá no quarto: eu tinha um caderninho, e escrevia correndo! Eu ia no banheiro, escrevia correndo, voltava.

Então, no final do dia, quatro cinco coisas que eu tinha aprendido, estava registrado.

C.4.3 Ebomi 3 – Alessandra Santos

(branca morena, gerente comercial, 36 anos de idade natural, 17 de idade ritual.)

(depoimento em 26 mar.2017)

[Bom dia, dia 26 de março de 2017, eu estou entrevistando duas das mais constantes, mais antigas e principais pessoas do Candomblé Ilê Asè Alaketu Omô Logunédè; Quintais do Imperador, festa de Ogun e de Oxóssi.]

[Por favor, você poderia dizer seu nome, sua identificação civil, data de nascimento, profissão, ocupação, cargo religioso?]

Meu nome é Alessandra Santos, tenho, de idade, 36 anos, faço parte da Casa, há 17 anos que eu sou feita de santo, frequento a casa há 27 anos, vim com a minha mãe que já é feita de santo há algum tempo, que é a Cidinha de Oxum, *Iyalasè* da Casa, e além de ser *ebomi* eu sou *Agba Iygina* da Casa, tenho cargo na Casa fazem dez anos, já.

[Esse seu cargo e o cargo que você disse da sua mãe, *Iyalasè*, significam o que, exatamente?]

Iyalasè significa a mãe do *asè*: ela comanda, quando o Pai de Santo não está; também, ela comanda e organiza o *asè* junto com o pai de santo; o meu, *Agbá Iygina*, eu sou uma das mulheres do *padê*, que roda abaixo do *padê*, e que cuida das entidades lá da frente.

[E *padê*, significa?]

Padê é a cerimônia que a gente dá de comer primeiro p'róos ancestrais, [porque] os mais novos aprendem com os mais velhos; então, a gente aprende com os ancestrais, então a gente, antes

de louvar os orixás, a gente louva os ancestrais, porque vieram antes da gente.

[Então, é uma religião que ela parte dos ancestrais para chegar nos orixás e espalha esse aprendizado entre o povo, é isto?]

Exatamente: a gente não pode esquecer os ancestrais, porque são nossa raiz, n'ê? Então, são os ancestrais que a gente carrega, que a gente louva todas as vezes; os primeiros a ser louvados são os ancestrais, p'rá depois a gente louvar os orixás.

[Isso quer dizer que a sua religião, a nossa religião, aliás, porque eu sou ogã, sou balogum, filho de Ogun, é uma religião que, antes de mais nada, preza a tradição como coisa sagrada?]

Exatamente. A tradição como coisa sagrada e a hierarquia em si, n'ê? Os mais velhos ensinam os que vem depois: é tudo baseado na hierarquia, mesmo.

[Uma pergunta que escapou da gente lá no começo, é qual a sua ocupação civil: você é dona de casa, é dona de empresa, não é nada, ou, quer dizer, nada não pode ser...]

Não; sou gerente comercial de uma empresa: eu cuido da parte de vendas de um restaurante.

[Há muito tempo já?]

Já: neste ano aqui vão fazer 17 anos; quase a mesma idade de santo.

[Ah, tá OK. Então, agora, vamos saber como você chegou, e porque chegou e o que você acha da sua religião]

Na verdade eu, particularmente, acho que uma das religiões mais lindas que existe é a minha, n'ê? Porque a gente louva a terra, tudo que a gente tem na terra, a gente louva a terra como um todo.

Mas, eu vim através da minha mãe, que é a *Iyalasè* da Casa, que tem 27 anos de santo; então, eu conheci através dela; eu frequento a Casa há 27 anos, mas eu fiz santo há 17.

Então, eu vim através dela.

[Só que muita gente, às vezes, tem a mesma filiação sua, a mãe ou o pai que são de santo, mas depois acabam negando essa religião porque ouvem uma série de coisas... o que você acha disso? E, pelo que você está me dizendo, você aprendeu a religião com a sua mãe e, você tinha acabado de dizer que a gente louva os nossos ancestrais, e que é uma religião de tradição. Então, o seu aprendizado é todo com a sua mãe, ou você tem mais aprendizado, exceto sua mãe]

Não, aqui na Casa a gente sempre aprende com alguma pessoa que vem de outra Casa, ou com algum mais velho que vem... porque a gente sempre está aprendendo, n'ê, porque a gente aprende com o mundo todo, tanto com os mais velhos quanto com os mais novos; mas eu sou apaixonada, não troco, e assim, ela me deixou bem livre antes de eu fazer santo, então eu

conheci algumas religiões, mas a que eu me identifiquei mesmo, foi o candomblé.

[E essa sua responsabilidade de aprender é a mesma que a sua responsabilidade de ensinar? Você acha, ou não, acha que são coisas diferentes]

Não! Do mesmo jeito que a gente é apto a aprender, a gente tem que ser p'ra ensinar, porque, como eu disse mais de uma vez: os mais velhos ensinam os que vem depois, p'ra continuar a tradição e perpetuar aí por mais alguns anos, n'ê? (risos).

[E essa de você ensinar, existe alguma forma de você ensinar, alguma parte específica? como é que você faz p'ra ensinar as pessoas e saber que elas estão aprendendo, ou pega o erro e corrige... como é isso]

Na verdade a gente só aprende na prática: candomblé a gente só aprende na prática; é diferente de você sentar na sala de aula, estudar... até dá p'ra você fazer algum estudo, mas a gente aprende na prática, no dia a dia, vindo aqui, louvando orixá, limpando a Casa... tudo o que a gente faz dentro da Casa de Candomblé, é um aprendizado.

Então, a gente aprende aos pouquinhos, porque o irmão 'tá ali ajudando a gente, identifica... tem que querer aprender também, n'ê...

[É lógico que você foi na escola, até pelo jeito de você falar... Você sente muita diferença entre a forma de aprender do Candomblé e a forma de aprender da escola?]

Aaahhhh, bastante, né! Porque, na verdade, o Candomblé a gente aprende tudo em etapas: um ano, você aprende uma coisa, depois dois anos, e assim você vai até... a gente chama de maioria quando você dá sua obrigação de sete anos, que aí você tem mais responsabilidade, ao contrário do que as pessoas pensam, você tem mais responsabilidade p'ra colocar em prática tudo aquilo que você aprendeu em sete anos.

[Como é que faz quando as pessoas erram?]

Aí a gente repreende, n'ê? (risos) aí a gente aprende, mas chama e fala: é assim que se faz, é desse jeito, desse jeito, desse jeito, para que não ocorra mais esse erro, n'ê?

[Ah, 'tá: então, o erro serve como instrumento de ensino, não serve como reprovação, como acontece na escola, é isso?]

Exatamente: é como (?), é instrumento de ensino, exatamente. Você tem os sete anos p'ra poder errar para, a partir dos sete, você por em prática tudo o que você aprendeu justamente com seus erros.

[Isso não exige muito tempo gasto com vigilância, olhando os outros, acompanhando, ou tem mais gente que também faz assim, o que dilui bastante o trabalho de vigiar os outros?]

Na verdade, tem bastante *egbons* da Casa, tem o Pai de Santo, tem o *babalàsè*, a *iyalàsè*, e os cargos da Casa servem p'ra isso, n'ê? P'r'as pessoas que já tem sete anos ensinar aos que estão

vindo, que é uma ajuda mútua, e é um ensinamento mútuo, n' é? Cada um ensina um pouquinho, aí a gente pega tudo aquilo e absorve num conteúdo só.

[Quando você me falou, antes, em hierarquia e agora você está falando em cargos, isso quer dizer que esses cargos eles se complementam, ou eles se organizam em superior e inferior, ou é a mesma coisa, ou algum cargo tem uma função, outro tem outra função, ou todos têm a mesma função? Como funciona isto?]

Cada cargo ele serve, também, para facilitar, também, dentro da Casa: a ocupação que cada um tem dentro da Casa de Candomblé.

Muito mais do que (?) que é o que a gente costuma ter aqui em cada Festa. Então, se o Pai de santo fosse dar conta de todas as pessoas, ele não conseguiria também: é muita gente; então, cada cargo serve p'ra determina coisa, em cada situação; mas, não é um melhor do que o outro em situação nenhuma: na verdade, é tudo um ajudando o outro; é por isso que a gente chama de irmão: um ajuda o outro.

[Então irmão, aqui, não é só uma forma de tratamento: é uma forma de convivência, mesmo?]

Exatamente: é uma forma de convivência, em que, na verdade, a gente leva p'ra fora daqui, porque tudo o que você aprende aqui sobre hierarquia, sobre respeito mútuo, sobre respeitar desde a folha que cai à folha que nasce, na verdade, você pega e leva p'ra fora daqui.

[Oh, minha irmã: eu acho que a gente pode terminar; só mais um perguntinha só, que você vai falar e vai esticar essa pergunta o tanto que você quiser, mas eu gostaria de saber se depois, eu precisando esclarecer alguma coisa a mais, eu posso lhe procurar gravando, ou se você tiver um e-mail e puder me deixar, ou coisa que o valha, p'ra gente poder complementar, porque, agora, eu estou escutando você falar, e não tenho dúvida nenhuma; depois vou ouvir e vou ter algumas dúvidas e comparando com outros depoimentos, é possível que eu tenha mais dúvidas ainda.]

Com certeza...

[A pergunta é assim: você acha que esta sociedade, que é claro que ela nos recusa, isso atrapalha muito o nosso ensino, ou ela não nos atrapalha porque, aqui dentro, a gente consegue aprender mais. Em outras palavras: você está em uma religião que é recusada pela sociedade: isto atrapalha, ou ajuda, no nosso ensino?]

Na verdade, se você tem o amor pela religião mesmo, não porque achou bonita a festa, mas com amor mesmo, você vai bater de frente com qualquer um.

E, no meu olhar, p'ra que (?) não “você tem que me engolir”, como as pessoas fazem com a gente, mas, pelo contrário, você tem que mostra p'ra ela que você louva a Deus em primeiro

lugar, com outro nome e de uma outra forma, mas louva a Deus em primeiro lugar.

E toda religião que louva a Deus, prega o amor, o respeito mútuo, acho que tem que ter respeito, né?

Independente do que as pessoas pensam, eu amo minha religião, e vou levar de qualquer forma.

O que as pessoas têm que ter, é um pouquinho mais de respeito; as próprias Casas, umas com as outras, tem que começar a ter um pouquinho mais de respeito, porque, às vezes, é uma Casa de fora, é uma pessoa diferente, ou vem aqui em Casa e fala... Já ouvi a gente diferente...

Então, a gente tem que começar com as pessoas de dentro da nossa religião (?) preconceito com dança, candomblé angola... tem que ter uma coisa só, uma coisa linda, p'ra que dê certo, p'ra outras religiões também poderem respeitar a gente, né?

[Então, tá bom, irmã: eu acho que é por aí, eu acho que por enquanto eu estou bastante satisfeito e depois a gente, se precisar, prossegue um pouco mais, tá bom? Muito obrigado]

(seguem e-mail e WhatsApp.

C.4.4 Ebomi 4 - Débora Cruz Nascimento Ambold

(branca morena, auxiliar de vendas, 27 anos de idade, 14 de idade ritual.)

(depoimento gravado em 27 mai.2017)

[Hoje é sábado, último sábado do mês de maio, festa de Ogun e Oxossi, e eu estou aqui com Débora, filha de Iyemonjá, e vou tentar colher o depoimento dela.]

[Débora, os depoimentos que eu tenho colhido até agora, vão passar pela identificação civil, depois identificação religiosa, depois eu quero saber a história dessa pessoa no candomblé e sua responsabilidade quanto a aprender e ensinar, e o que ela acha disso. Nesse meio tempo, eu vou colocando perguntas, tá bom?]

[Então, Débora, eu gostaria que você dissesse seu nome inteiro, se possível sua idade - que mulher não gosta muito disso - mas sua idade, sua profissão, sua escolaridade qual é, onde parou, se tem, se não tem, e sua família..., como é que você vê essa coisa toda.]

[Depois, nós vamos fazer essas mesmas perguntas ao falar da religião: quanto tempo de religião você tem, se você tem um nome e um cargo na religião, e por aí a fora, tá bom? Então, fica à vontade.]

Bom: meu nome é Débora Cruz Nascimento Ambold, tenho 27 anos de idade, sou auxiliar de vendas, trabalho em uma ótica, estudei até o 3º ano, concluí o ensino médio, mas não fiz nada mais assim profissionalmente, não; mais nada.

[Você pode dizer se pretende prosseguir?]

No momento assim, p'ra mim, por eu ter minha filha e meu emprego, não dá, n'é?

[É: tem uma segunda vida que, de repente, (?) atrapalha tudo]

É: é: mas eu pretendo estudar pedagogia, futuramente; então, são outros planos. Bom: eu sou casada há seis anos, moro com meu esposo, minha filha, e tenho uma vida muito agradável (risos); sou feliz assim.

[É! na vida religiosa, a mesma coisa, se você puder: tempo de filiação, como você chegou nesta religião, se você tem cargo e algum nome religioso, e o que isso significa...]

Eu vim p'ró candomblé através da minha avó, que tem quarenta anos de santo, n'é, e, na verdade, eu cresci dentro do candomblé, mas na outra Casa que ela frequentava. Então, como eu cresci nesse meio, n'é, aos meus doze anos eu vim e fiz o meu santo, n'é? Mas daí fiz aqui, no *asè* Logunédè, sou filha de Pai Nivaldo, e hoje estou com meus quatorze anos de santo, muito feliz; sou *ebomi*, não tenho cargo, e... é isso. Sou filha de Iyemonjá.

[Quando você fala “fiz santo”, isso significa o quê? Que passou pelo ritual de iniciação e passou, oficialmente, a ser filha de santo, é isso? E *ebomi*, o que é *ebomi*?]

Ebomi é: quando passa pela obrigação de sete anos, passa a ser *ebomi*. No caso, eu já arriei os sete e, este ano, pretendo tomar os quatorze.

[Quatorze, quer dizer: quatorze anos de filiação religiosa?]

Isso.

[O que você acha da sua religião em comparação com as outras religiões, ou você acha melhor, ou você acha pior... ou melhor, assim: por que você é de candomblé e não de outra religião, certo? E o que você acha disso, está contente com isso, não está contente com isso, pretende permanecer ou não, porque pretende permanecer ou não e, em seguida, se você quiser emendar ao invés de eu ter que fazer outra pergunta, você já me dê o que você aprendeu, como aprendeu e a partir de quando aprendeu, e o que ensina, p'ra quem ensina, se é que ensina, e como ensina, 'tá bom?]

Bom: eu não costumo julgar religião; p'ra mim, religião é assunto pessoal; é claro que eu tenho a minha visão com relação a outras religiões, porém, eu...

O candomblé, p'ra mim, é mágico, n'é? Eu vejo como uma coisa acolhedora, não só na questão de religião, quanto família, entendeu? Porque aqui nós somos irmãos, somos, todos, iguais: nenhum é, não existe, ninguém é melhor do que ninguém.

Então, independente de quem aparece aqui, seja preto, branco, rico ou pobre, a gente acolhe. Então isso, p'ra mim, é religião, sabe, porque não adianta você bater no peito “eu sou cristão”, e você ter preconceito; você olhar o seu próximo como, assim, inferior a você. Então, religião,

p´ra mim, é isso. Por isso que eu amo o candomblé. Não só minha Casa, como outras Casas que eu visito, e vejo esse acolhimento, esse amor pelo próximo, como eu já falei, pelos ancestrais, n´é, que eu acho que é primordial; cultuar ancestral, cultuar orixá... assim... p´ra mim, não tem palavras. Se eu for escrever o que eu sinto, é muito grande, vai levar muito tempo. Então... O principal é amor, respeito, gratidão e...

[Quero fazer uma pergunta: quando você fala em ancestral, você está falando exatamente de quem?]

Dos meus antepassados, aqueles que nos deixaram história, nos deixaram legados, não só na África como aqui no Brasil, que tem muita gente que foi e deixou continuação, deixou uma história p´ra gente seguir.

Então isso, p´ra mim é ancestral: não só divindades que, é claro, a gente cultua mas, como quem já passou por aqui e fez história, entendeu? Então, p´ra mim...

[Nesta categoria eu posso colocar o que você falou no início: “eu comecei com minha avó...”. eu posso colocar sua avó nessa categoria, embora ela esteja viva?]

Pode, uma ancestral viva! Porque, p´ra mim, ela é um exemplo. De tudo que, tanto ela quanto as que não fazem mais parte de nosso meio, é sobrevivência, n´é!

[...]

Ao longo desse tempo, eu aprendi muito como ser humano: um pouco da minha descendência de Iyemonjá, que a gente carrega, n´é, o orixá... então, hoje, eu consigo... não que antes não fosse, mas, ao longo do tempo, fui aprendendo que a gente deve enxergar o ser humano como se a gente quisesse o mesmo p´ra nós, entendeu?

Eu quero o bem p´ra mim, eu vou desejar o mesmo p´ra ele. Então, eu aprendi uma coisa, n´é? Respeito acima de tudo, e amar o próximo; antes de julgar, sempre procurar ver o ponto positivo, o melhor lado da situação da pessoa, independente de qualquer coisa, n´é?

Então, foi isso que eu aprendi, e é isso que eu passo p´rós meu mais novos: respeito acima de tudo, confiança, passar confiança p´ro meu irmão, não só aqui como lá fora, também.

Então, o que eu aprendi lá dentro, eu procuro trazer: a hierarquia; na verdade, de quarto de santo, o que eu aprendi lá atrás é o que eu prezo até hoje.

[Em questão de rituais, mesmo, como você se comportar, o que você tem que fazer, como dança, como proceder o cumprimento, de não sei o que, como que você aprendeu, como é que foi isso? Como é que você... o dia do seu santo, esse tipo de coisa, como que você aprendeu? A partir do momento da sua feitura, antes, quem lhe ensinou... Como que você aprendeu e como é que você faz p´ra passar isso? É que a gente vê que o candomblé é bastante complexo: o que você tem que fazer, algumas pessoas têm obrigação de fazer,

algumas outras pessoas são proibidas de fazer... Esse aprendizado é um aprendizado que quando a gente tá aqui, a gente vê alguns procedimentos (?)... como aconteceu agora: “quem tem tanto tempo de santo, fica em pé, quem não tem, não é p’ra ficar em pé....” Então, você tem que saber bem isso; com é que fica esse aprendizado desse ritual, essa coisa toda...]

É como eu já falei, hierarquia, né? Muita coisa a gente aprende ao longo do tempo; se eu disser p’ra você “ah, eu aprendi tudo com um ano de santo”, eu vou estar mentindo; algumas coisas são passadas no quarto de santo, que é o *rondeine*, n’é, o ritual de iniciação: quando a gente é iniciado, a gente aprende determinadas coisas, p’ra sair de lá de dentro ciente do que é p’ra ser feito ali no barracão; Não só ali, como na nova vida, n’é, que a gente renasce, n’é, então, é isso. Outras coisas, eu vim aprendendo ao longo do tempo, dos anos, mesmo, do tempo, meus mais velhos me ensinando...

O Pai Nivaldo mesmo, chegou a falar p’ra nós “quem tem sete anos fica de pé, quem não tem, fica sentado”, porque sempre quem é mais velho sempre fica em pé a maioria das situações, e os mais novos, abaixados: são coisas que a gente aprende no dia-a-dia, outras ao longo do tempo.

Portanto, o que eu aprendi, eu vou passando para os meus mais novos, porque o *candomblé* é isso, n’é: ensinamento e vai passando p’ra frente, n’é.

[Esse aprendizado seu foi aprendizado que você senta e alguém ensina, ou alguém passa p’ra você, ou você aprende vendo e praticando, como que é? Você faz as coisas, mesmo sem saber o fundamento, mas tem que fazer; depois, alguém explica o fundamento, é assim que funciona? Estou perguntando porque não tem escola, não tem horário de aprender, não tem nada disso, n’é, parece que se aprende com tudo, o tempo todo...]

Não, o *candomblé* é prática, n’é? Se você não estiver no dia-a-dia, você não vai aprender, entendeu?

A teoria você vai ter uma noção, mas a prática, não. Então, determinadas coisas, umas você aprende na sala, n’é, coisas de *asè*, ritual, coisas mais particulares é sempre o mais velho que vem e passa p’ra gente; outras, é do dia-a-dia, mesmo: é você praticando, é você ali, indo lá, pergunta, alguém vê que você não sabe, vem te explica... no meu caso, foi assim; como é até hoje, entendeu? Dessa forma.

Agora mesmo, eu estou aprendendo, n’é? Cada vez que eu estou aqui, aprendo uma coisa diferente, ou, se eu já sabia mas eu vejo de uma outra forma, eu consigo entender o núcleo, sabe, o que realmente é p’ra ser, né, o significado, entendeu?

[Quando você vê que alguém está fazendo alguma coisa que pode ser errada, não que seja

errada, mas que a pessoa pensa que está certo, mas está errado, como é que você faz?]

Se eu aprendi de outra forma, eu chego educadamente, porque eu não vou fazer com meu próximo o que eu não quero que faça comigo. Eu falo: “Ó, meu irmão, não é assim que se faz” ou, se eu não tiver certeza, eu falo: “Ó, eu não aprendi assim; pode ser que do seu jeito esteja certo, do meu não; mas eu, sendo mais velha, eu não faço desse jeito”, e ensino minha forma de fazer, entendeu?

Então, muitos deles ficam felizes, né, porque, por eu ser mais velha, fala: “Ah”, compartilhando do que eu sei, eles aproveitam do meu jeito. Por sinal, muita coisa que eu sei, foi a minha “mãe criadeira” que me passou, que é a Tia América de Oyá.

[Mãe criadeira vem a ser o quê?]

É aquela pessoa que cuida de você durante aqueles dias de iniciação, com carinho, tratando como uma criança; essa é uma pessoa que te dá ensinamento de tudo o que você vai praticar lá fora, dentro, assim, do grau; porque tem coisa que a gente só vai aprender com o tempo mesmo, e outras é só ali, na hora, ter uma base, né. Então, é ela que passa.

[Quando você vê o mais velho fazer alguma coisa que você ainda não pode fazer porque você não tem sete anos e aquilo é só quem tem sete anos, mas você quer fazer. O que acontece? Essa pessoa de sete anos te ensina, te permite ou... como é que acontece? Ou ela diz, simplesmente: “não pode, depois você vai saber”? O que acontece?]

Olha, antes dos meus sete anos, eu tinha muita curiosidade em questão de carregio, que é feito depois da iniciação, um processo mais particular, né, então eu tinha curiosidade; porém, eram coisas que eu não poderia participar naquele momento; mas eu chegava e perguntava, sempre gostei de anotar p’ra que eu tivesse uma noção futuramente, quando eu fosse praticar...

Então, eu sempre fui muito curiosa; porém, sabendo que eu não podia estar participando daquilo. Eu acho importante, entendeu?

[Deixa eu ver se entendi: você diria que a sua curiosidade e os seus erros te ajudaram a aprender?]

Muito. Até hoje. É como eu te falei: eu aprendo a cada dia que eu estou aqui. São coisas que, no meu ver, tá certo. Mas se eu vejo o meu mais velho fazer, é muito simples: eu (?) então o que eu estava fazendo, não tá certo; eu vou começar a fazer da forma correta.

[Isso automaticamente, ou você vai perguntar p’r’a pessoa dizendo como você fazia e porque que ele faz diferente? Como que funciona isso?]

Questão de *asè*, eu pergunto. Pergunto porque é o principal. *Asè* é uma coisa que é muito fundamental, eu pergunto: porque é feito, porque eu fazia assim se me ensinaram de tal jeito, sendo que não é ... então aquele que é mais velho do que eu, que sou *ebomi*, vem e me fala

porque; porque é....

Uma coisa assim, que eu aprendi há muitos anos atrás: porque *asè* de Oxalá não dá vermelho? Não [hoje], - é lógico: hoje eu estou com quatorze anos, hoje eu tenho noção (?) - mas láááá, com meus cinco seis anos, eu não sabia, veio um mais velho me explicou.

Uma determinada comida de Iyemonjá (?) são dois tipos de (?): tem uma que vai dendê, tem uma que vai azeite; então, eu também não sabia o motivo, até que me explicaram. Quando eu tenho alguma coisa p´ra Oxalá, ou p´ra uma determinada qualidade de Iyemonjá que não vai dendê, entendeu?

[Isso tem apoio em que, apoio nos mitos, nos *itans*, ou é, simplesmente, “não é assim e acabou”? Alguém explica alguma coisa assim... como é que você vê?]

É dos mais velhos e, claro, é os *itans*, (?) alguns orixás não acompanham certos tipos de comida (?) os mais velhos, entendeu?

[Débora, eu queria agradecer a você e pedir licença a você porque, é claro, eu, agora, não tenho todas as dúvidas mas, pode ser que escutando, caso eu tenha alguma dúvida, eu queria saber se eu poderia voltar a te perguntar p´ra me esclarecer algumas dúvidas; assim, se você me permitir, eu queria saber como é que eu te encontro, se você pode me deixar gravado aqui seu e-mail, seu telefone ou coisa assim... é possível isso?]

Claro, eu estou disposta a compartilhar um pouco do que eu sei, então... Acho que nunca é tarde p´ra gente dividir com as outras pessoas, um pouco que a gente sabe, n´é... P´ra me encontrar (segue e-mail, com a informação que ela pouco o utiliza, e o telefone).

C.4.5 Ebomi 5 – Ana Karla

(mestiça, auxiliar de enfermagem, 44 anos de idade natural, 20 de idade ritual.)

(depoimento em 15 nov.2017)

[Hoje é dia 15 de novembro de 2017, e nós estamos no *orô* de Oxum, que é uma das preparações para a festa das senhoras das águas, *iyabás*, e eu estou com Mãe Karla, aqui, que será minha entrevistada de hoje, p´ra eu poder continuar com meu projeto. Então, Karla, eu gostaria que você se identificasse aqui p´ra gente; primeiro, sua identificação civil; depois, sua identificação dentro da religiosidade, p´ra gente começar a ver sua história dentro do candomblé, principalmente sob o aspecto de ensino e aprendizagem, ´tá bom?]

Meu nome é Ana Karla, tenho 44 anos de idade, e posso dizer que desde seis meses ando dentro do candomblé.

Sou auxiliar de enfermagem já há vinte anos e, desde os seis meses, na verdade, eu estou dentro do candomblé, que foi quando meu falecido pai foi confirmado: ele era ogan do falecido Pai ... – estou com ele na minha memória aqui... – sim, eu estava no colo da minha mãe quando meu pai foi confirmado.

Eu tinha muita ligação com meu pai, ele estava dentro do quarto de santo, e eu estava chorando muito do lado de fora: ela foi e me pôs no quarto de santo, com seis meses. Então, como meu pai estava sendo confirmado pelo Pai Bobó, falecido Pai Bobó, eu estava no colo da mãe (?).

Depois disso, eu comecei a acompanhar meu pai; minha mãe, não, ela não é iniciada, nunca foi, mas eu acompanhava meu pai, me levava junto, e minha mãe ficava comigo no colo e eu tinha sempre lembrança dos orixás.

Pequena, cresci, n'ê, vendo orixá dançando; na época, tinha muita quitanda de *erê*, eu achava muito lindo aquilo tudo, tomava muita varada p'ra pegar as frutas, então eu lembro de tudo isso. Sentia muito cheiro de *abô*, hoje que a gente não tem, as pessoas dançando e aquele cheiro de *abô*, eu não entendia aquilo, porque que candomblé tinha que ter, n'ê? Mas, hoje, eu entendo a tradição.

Quando eu 'tava com ... isso: meu falecido tio foi iniciado, ele era de Oyá, e eu 'tava, mais ou menos, com seis anos p'ra sete, de idade: aí eu comecei a frequentar, mesmo, porque com três anos ele teve a permissão de abrir a Casa dele, e aí eu comecei a frequentar de verdade.

Aí, meus pais iam, minha mãe, ela fazia toda essa parte que os *abiyáns* fazem, de limpar casa, de lavar louça, de até limpar o bicho - não pode abrir, é lógico - mas limpava o bicho, eu lembro disso, preparava as comidas e eu sempre por ali, entrando e, por ser família e eu ser criança, eu tinha acesso praticamente livre dentro do quarto de santo: eu entrava, eu saía, não tinha esse bloqueio.

Hoje, eu entendo que não pode ser assim. Eu via pessoal sentado no *apere*, eu também não questionava. Me assustava, às vezes, com *ilá*, coisas de criança.

Com onze anos de idade, quando eu 'tava com onze anos de idade, eu fui p'ra casa do meu falecido tio, e tomei um *ebó ori* daquele bem grande que dava antigamente e, depois desse *ebó ori*, eu já sentei no *apere* porque ele iria me iniciar.

Era época do *bip*, e meu pai passou um *bip* falando p'ra ele que se ele me iniciasse, se eu chegasse careca aqui em Sorocaba, ele ia “se ver comigo”; aí, ele teve que modificar todas as coisas, e falar assim: “vou, então, confirmar você, sabendo que não é assim, mas só porque você não pode ficar sem o seu cabelo”; foi o que ele fez. Eu tinha doze anos de idade.

[Isso, seu tio; seu tio carnal; ele era irmão de quem?]

Do meu falecido pai.

[E seu pai é que não quis que raspasse?]

Não queria. Porque aí meu pai já tinha se desiludido com a religião, ´tava naquele processo de desligamento da religião e não queria que os filhos entrassem. E eu, já ´tava assim encantada com a religião. Porque eu já cresci encantada com a religião. Essa é a grande verdade.

... e aí, eu fiz (?); então, fiquei conhecida em São Paulo, nos candomblés que eu ia com meu falecido tio, como a *ekédji* dele. Aí ele me ensinou a “acordar” porque eu era a pessoa que ele confiava...

[Qual o nome desse seu tio, irmã?]

Ele era Davi. Davi de Oyá. E aí, eu “acordava o santo” da minha tia Débora de Oxum, que era a *iyakekerê* da Casa dele, Lóide de (?), pessoas bem antigas de santo, e aí, por eu ser *ekédji* dele, conhecida como *ekédji* dele, os mais velhos também “ah, ´cê pode acordar ...”, e eu ia acordando e eu cresci com aquela ilusão de ser *ekédji*. E adorava isso.

[E você já conhecia seu santo de cabeça?]

Já; já.

[Mas, não recebia?]

Não, nada, nada. Então, um dia, num toque de caboclo, na casa da minha avó, que meu falecido tio vinha, e fazia cada vinte dias uma sessão p´ra família, sabe essas coisas bem íntimas assim, e eu *camboneava* o caboclo dele, Caboclo Laçador, ficava lá.

Um dia, eu acordei, eu ´tava toda molhada, com cabelo, aquele monte de folha no chão, eu olhei e não entendi! Aí eu falei assim: “o que que aconteceu? Minha boca ´tá com gosto de charuto!” Meu caboclo passou! Primeiro vento que passou na minha cabeça, foi meu caboclo. E aí, eu fiquei muito revoltada com meu tio, na época, porque eu falei assim: “você disse que isso não iria acontecer”; aí, ele falou: “não, eu não disse que isso não iria acontecer; eu falei que isso ia acontecer um dia!”.

Mas, eu criei essa ilusão na minha cabeça, porque eu não queria! Eu não queria isso! E aí eu chorei muito, e falei: “bom, já que meu caminho tem que ser pela umbanda, então eu vou na umbanda”: me meti na umbanda dez anos.

Todo mundo tem suas linhas na umbanda, e eu não tinha. Eu fiquei anos a fio, e eu não tinha linha, até que um dia eu cheguei num senhor da Casa, e falei p´ra ele assim: “preciso conversar com o senhor”.

Ele era um militar, (?). Ele disse: “fala, menina”; eu falei assim: “eu quero minhas linhas”; ele falou: “que linhas?”; eu falei: “quero minhas linhas! As pessoas chegam aqui e, em uma semana, já têm as sete linhas, eu não tenho as linhas, eu quero as minhas linhas”. Ele pôs a mão no meu ombro e falou: “seu lugar não é aqui; vá procurar uma roça de candomblé; lá é que é

seu lugar”.

Eu me senti expulsa do terreiro. Aí, eu voltei ao meu tio, chorei, chorei, ele falou: “então, ’tava vendo?”. Só que aí, nessa época, nessa fase da vida, ele já ’tava bem adoentado, ele já ’tava bem enfraquecido, bem desiludido, estava com uma depressão severa, e já tinha fechado a Casa.

[E você ’tava com o quê: com quinze anos, mais ou menos?]

Nããã! Eu já ’tava com vinte e dois anos de idade nessa época, porque eu tinha o Augusto, já. A Carolina e o Augusto, já, de filhos.

E, aí, ele falou assim: “Só que agora, eu não tenho mais tempo de cuidar de você. Então, eu vou falar tudo p’ra você, tudo o que vai acontecer: uma Casa de Candomblé não se fecha, quando abre não se fecha, mesmo que o espaço físico esteja fechado; em algum lugar, num momento ela vai ter que ser reaberta por alguém, e esse alguém vai ser você”.

Aí, pronto, aí eu me senti sem chão! Falei assim: “Meu Deus, e agora? A pessoa que eu confio, não vai poder fazer nada por mim? O que é que eu vou fazer”? Eu senti que eu ’tava por um fio, mesmo: “que eu vou fazer da minha vida”?

Ele falou: “você vai precisar terminar suas coisas...”, e me falou, ainda: “vai procurar meu amigo Nivaldo” – que eles eram bem conhecidos – “procura meu amigo Nivaldo e fala que eu fui até aqui com você, que ele vai dar continuidade daqui, tenho certeza que vai, até (?) a maneira que você quer”.

Aí, dessa conversa ao desligamento dele, foram, acho, que uns quatro meses, e ele se dava bem comigo; eu sofri muito. Aí, eu fiquei três dias dentro de meu apartamento depois que ele faleceu; uma semana depois eu fiquei, assim, sem enxergar, dentro do apartamento; eu morava em um apartamento, e estava de dia, eu acendia a luz; eu não conseguia ver os meus filhos na minha frente, assim. Eu perdi a visão por uns três dias.

[Me diga uma coisa: onde é que você morou?]

Eu morava na Vila Jardim.

[Vila Jardim aqui, em Sorocaba?]

Isso. Em Sorocaba.

[Mas, você nasceu aqui, em Sorocaba?]

Não: nasci no Jabaquara.

[Qual lugar do Jabaquara?]

Na rua das porcelanas, ali.

[...]

Então... e aí, eu sei que eu fiquei esses dias sem enxergar; ali, o Antonio Carlos, nós éramos casados na época, falou: “então, eu vou procurar alguém p’ra tirar o jogo de búzios p’ra você,

alguma coisa p´ra ver, n´é?”

Ele não era do candomblé. Aí, eu falei: “então procura aquele moço que passava fazendo a leitura da conta de água na frente de casa”, que era o Pai Beto, por que já tinham falado p´ra mim, assim, na época, que era muito caro o Pai Nivaldo, e eu não tinha dinheiro, na época, p´ra fazer [santo].

Eu só sei que aí ele procurou o Pai Beto, Pai Beto abriu o jogo [de búzios], e falou assim: “olha, você precisa fazer as suas coisas; você precisa ser iniciada”. Aí, eu falei: “bom; então, eu tenho que ser iniciada (?) de tudo. Então, vamos fazer; o Sr, garante que eu vou voltar a enxergar”?

Ele falou assim: “você vai, é esse o seu caminho; você não vai perder a visão”. E, realmente, isso não aconteceu, mesmo, não perdi a visão: eu saí do jogo, eu comecei a enxergar no dia seguinte, assim que eu falei: “´tá bom: então eu volto a semana que vem, p´ra pegar minha lista...”.

Bastou eu falar isto p´ra começar a voltar a enxergar. E aí foi o que eu fiz: eu fui p´ra casa do Pai Beto, comecei (?) de novo, minha mãe teve a humildade de começar de novo, sem nunca questionar, sem nunca falar “eu tenho isso, já passei por isso...” de maneira nenhuma...

[Você foi se sentindo uma *abiyán*, mesmo!]

Mesmo. Isso mesmo. Uma *iyáwó*, mesmo! Eu fui (?) pequena; nunca passei na frente de nada, nem p´ra fazer nada p´ra ninguém, sei tomar as minhas obrigações, mesmo. Fiquei na Casa do Pai Beto por seis meses, e já vim p´ra cá (?); acabei vindo p´ra cá...

[Mas Beto é que é seu Pai mesmo!]

É, meu iniciador; é quem trouxe Xangô na minha vida. Porque é assim: ele já existia em minha vida desde meus doze anos. Mas quem trouxe Xangô na minha vida, de verdade, a primeira pessoa que colocou Xangô, “´tá aqui suas obrigações”, foi meu tio; confirmado ou não, foi ele. Mas, assim: quem trouxe a energia Xangô p´ra ficar no meu corpo, foi Pai Beto. Aí, ficamos por seis meses e vim p´ra cá, p´ro Pai Nivaldo, onde estou até hoje. Já vão fazer dezenove anos. Essa a minha trajetória; ao longo do tempo, eu acredito que eu não tenha criado inimizade, tenho o carinho dos mais velhos, sempre soube me colocar como *iyáwó*, eu acredito nisso. Tenho meu temperamento de pessoa de Xangô, que é fogo, mas eu sei voltar atrás.

[Você tem Xangô e quem?]

Oxum; Xangô e Oxum. Antes de eu tomar meu tempo, n´é, meus três anos com Pai Nivaldo, uma semana antes de eu entrar, a minha tia Débora de Oxum me chamou na casa dela lá em Osasco e falou que tinha uma coisa p´ra me dar: isso, era um jogo de búzios que meu falecido tio tinha deixado p´ra ela, para quando eu tivesse continuado minhas coisas, como se tivesse dado p´ra ela me entregar.

Ela me entregou, Xangô passou, aí começou a trovejar; foi muito forte o negócio: começou a chover, e aí ela me deu, e falou: “’tá aqui; essa aqui é a história que você vai ter que continuar: ’tá aqui a sua história”.

Esse é jogo que eu tenho até hoje, que eu carrego, que eu jogo, é um jogo que já é... o jogo é ancestral. E eu tenho muito respeito e muita cautela com aquele jogo, até no que eu vou falar diante daquele jogo, porque eu sei que... e é isso tudo.

[Mãe, me diga assim: do zero aos sete anos de santo, ou seja, dos vinte e dois até os trinta anos mais ou menos, como é que foi seu comportamento no candomblé, em relação a aprender, ensinar e em relação aos mais novos, mais velhos, seus irmãos, como é que isso foi, ou você já vinha com isso, uma vez que ’tava, desde que nasceu, praticamente, dentro da Casa, e já tinha aprendido muita coisa, já sabia muita coisa; aprendeu mais, deixou de aprender, ensinou mais, deixou de ensinar, como é que foi essa convivência em comunidade, vamos dizer assim: essa troca de experiência?]

Eu comecei a aprender quando Xangô passou na minha vida; porque, até então, eu tinha uma outra postura, eu tinha uma postura de *ekédji*. Era me dito assim: “você pode fazer isso, você pode fazer aquilo”, mas eu não tinha ensinamento, e eu não tinha nem bagagem p’ra (?).

Eu tive que adquirir os ensinamentos com os mais velhos, os daqui da Casa do Pai Nivaldo, Mãe Célia, *ekédji* América, *ebomi* Mércia, Tia Cidinha e tantas outras pessoas... falecido Pai Wagner me ajudou muito no meu crescimento... pessoas que já saíram, outras que já estão em outros *ilês*, que já firmaram Casa, deram muitos ensinamentos e, assim, eu fui agregando, n’é?

[Você acha que se esses ensinamentos tivessem sido passados ainda antes de você fazer seus sete anos, antes de se tornar *ebômi*, seriam bem aproveitados, não seriam...]

Então: eu recebi ensinamentos antes mesmo de eu me tornar uma (?) dentro da religião; foi quando Xangô passou na minha vida: foi nesse meu primeiro ano que eu tive, porque anulei tudo p’ra trás, porque, até então, é aquilo que eu digo, eu não tinha ensinamento, porque era me dito assim: “você pode ‘acordar’, você pode fazer isso...”, mas não “isso é assim...”.

Eu acho que, a meu ver, *ogan*, *ekédji*, mesmo com a maioria, eles não têm os mesmos ensinamentos, talvez nem mesmo as mesmas oportunidades que nós, porque, dificilmente, a gente vê uma *ekédji*, um *ogan* numa cozinha, mas é lá que a gente aprende candomblé

É lá na cozinha, lá no fundo, que a gente aprende candomblé; aqui no barracão, a gente vê tudo que é bonito, mas o que vem atrás disso, é lá na cozinha, tem que aprender candomblé, tem que ’tá lá na cozinha, seja lavando louça, seja varrendo o chão, é ali.

É ouvindo o que é dito, que a gente aprende a quantidade de grãos, p’ra que serve cada coisa, a quantidade até de uma comida que você coloca no prato p’ra servir p’r’os seus irmãos, p’ra

comunidade. É só na cozinha; não tem outro lugar p´ra você aprender candomblé. Se você entra direto no quarto de santo, mas não passou pela cozinha, você não aprendeu candomblé.

Esse é o meu ponto de vista. É no quintal aqui que a gente aprende candomblé, e na cozinha; não adianta querer aprender candomblé no barracão; nem no quarto de santo.

[Mas então, Mãe, continuando lá: depois dos sete anos, você passou a ser uma *ebomi*; então, aí você começou a ter uma responsabilidade de ensinar, e continuou aprendendo; e como é que funciona isso? As pessoas, p´ra te ensinar, foi fácil, elas vinham ensinar, você tinha que procurar, tinha que ir atrás... e quando as pessoas vinham atrás de você p´ra tentar saber, às vezes coisa que você não sabia... Como que funciona isso na cabeça das pessoas?]

Eu aprendi fácil, porque, assim: eu ´tava sempre acessível, ´tava sempre na cozinha. Então, assim: “olha, precisa de um tanto de grão”; me falavam uma quantidade de grão, eu já tinha (?) e assim eu fui guardando coisas na cabeça; e aqui em casa nós éramos em poucos *iyáwó* que estava naquela época: era eu, Alessandra, Antonio Carlos, Raquel... eram cinco ou seis, o restante, todos mais velhos, e a gente tinha que dar conta, mesmo, com honra, o nosso papel de *iyáwó*.

Então, nós estabelecemos assim: a Vanessa de Iyewá era mais velha e a gente entrou num consenso porque, quando eu entrei, a Vanessa estava em um estágio em que ela pegava o *asè* já, e punha na panela, e ela levava no quarto de santo; tinha o que acontecia anterior a isso.

Então, é assim: nós que entramos em um estágio de limpar os bichos primeiro, e enquanto não estivesse tudo bem limpo o bicho; depois, nós recebíamos uma autorização, na época era da *ekédji* América, de falar: “agora vocês podem ir abrir o bicho: é aqui que abre, isso aqui é *asè*”. Aí, a gente abria, tirava o *asè*, lavava e dava p´ra Vanessa preparar. Isso foi do meu primeiro ano até os três anos fazendo isso, sempre isso, além das outras coisas: lavar louça, limpar o banheiro, varrer a Casa.

Eu, Alessandra de Nanã que, hoje, tem cargo aqui na Casa, Antonio Carlos... e eu sei que, aí, depois dos três anos, a gente já tinha permissão de pegar aquele *asè* pronto, e botar na panela; aí, tinha outros mais novos que tiravam o *asè* e davam pronto p´ra gente.

Depois, a gente já podia preparar o *asè*, por na panela e levar p´r´o quarto do orixá. Depois dos quatro anos mais ou menos, eu e Alessandra, nós já recebemos a permissão de poder montar a mesa do *ebó ori*.

Então, nós fomos, na verdade, passando por este estágio aqui dentro, por etapa. Então, quando a gente chegou a ter nossa maioria, a gente tinha tudo isso de bagagem: já sabia montar uma mesa de *ebó ori*, já sabia preparar o *asè* do bicho, o que era com azeite doce, o que era com

dendê, que jeito, o que levava quente, o que tinha que deixar esfriar, tudo isso: as comidas de santo, os *ebó*...

[Mas tem uma coisa que eu quero ver, p´ra você me confirmar; como você aprendeu, por exemplo, nas festas: você tem Oxalá, por exemplo, que fazia isso; depois, você vai ter Xangô, que fazia isso; depois, você vai ter os donos da terra, que fazia isso; depois, você vai ter as águas, que fazia isso; no ano seguinte, começa tudo de novo. Então: essa repetição é que te ensinou, ou foi mais o comando?]

Então: intermediário a tudo isso, tinha os *ebó* de cliente, e eu me coloquei à disposição. Eu morava próxima, e eu falei: “sempre que precisar...”. Eu fiquei colada, mesmo, com *ekédji* América. Sempre que ela falava: “estou subindo para a Casa de Candomblé”, eu não queria saber: à toa, ela não viria aqui. Só não sabia se iria ser naquele dia, e eu vinha com ela.

[Então, (?)]

Dos sete anos em diante, meu aprendizado continua, porque o candomblé, p´ra mim, ele é um poço sem fundo. Então, a gente está constantemente aprendendo, reaprendendo... e eu procuro passar aquilo que eu tenho certeza, segurança de ter aprendido, p´r´os mais novos.

O que eu não tenho segurança, eu ainda busco, com meus mais velhos, porque a gente não pode passar aquilo que a gente não tem certeza dentro da religião e, assim, eu procuro estar constantemente aprendendo e ensinando. Essa a minha forma.

[... e você tem tido facilidade, os mais velhos te tratam com toda a segurança p´ra te ensinar, ou tem mais velho que tem – porque cada um tem sua personalidade, não estou dizendo nem de ser bom, nem de ser ruim, mas tem gente que não gosta muito de ensinar, tem gente que gosta de ensinar até mais do que devia – então: como tem sido essa sua relação com esse aprendizado?]

Tem sido tranquila, porque eu tenho livre acesso com meu babalorixá, o Pai Nivaldo, com Mãe Célia, que é outra pessoa que eu respeito muito, a *iyalasè* aqui do *asè*, com *ekédji* América, com *iyá* Gislaine, que são minhas referências.

Com minha *oju bonan*, *iyá* Daniele de Omulu, a minha Mãe de sete anos, que é Mãe Andréia de Oxum... elas estão constantemente me amparando. Eu me sinto como criança perto delas, até hoje: elas estão sempre prontas p´ra me auxiliar, p´ra me ajudar, e eu me sinto segura com essas pessoas, tanto faz uma como a outra.

Eu nunca tive essa dificuldade, nem p´ra chegar até elas, e nem percebi algum tipo de bloqueio quanto a elas me ensinarem.

[... e quando você vai ensinar alguém, como é que você faz isso? Ensina como, quando e porque ensina? Sempre que você vê alguém fazendo alguma coisa errada, ou tem quem

você quer ensinar e outros não, como que é essa relação de você estar ensinando os outros?]

Eu estou sempre pronta quando as pessoas precisam, estou sempre pronta p'ra passar aquilo que eu aprendi, porque tudo o que a gente recebe, a gente tem que estar constantemente passando. Eu estou sempre pronta: quando me perguntam alguma coisa, eu procuro explicar da melhor maneira; quando tenho oportunidade, também, de explicar, mesmo que a pessoa não peça, eu sei que é o momento oportuno, também passo. E dessa forma.

[Então não existe, por exemplo, você pegar alguém e dizer: “hoje, eu vou ensinar tal coisa, amanhã tal coisa, não tem uma sequência p'ra ensinar? É conforme vem a necessidade, conforme vê que a pessoa acerta, quando erra, conforme tem dúvida, é isso?]

P'ra mim é assim: conforme a dúvida vai surgindo, e no momento em que eu sou solicitada, também.

[E depois que você fez quatorze anos, você acha que você está mais aprendendo, ou está mais ensinando.]

Eu estou constantemente aprendendo.

[E agora, está constantemente ensinando, também?]

Agora sim; agora, estou também ensinando com mais facilidade, estou mais segura p'ra isto, também... eu acho que é tudo questão de aprendizado e segurança: quando você aprende, e você tem segurança naquilo que você aprendeu, é fácil, é uma coisa natural. Eu vivo candomblé dia-a-dia; eu vivo; então, é uma coisa natural.

[Eu tenho algumas outras pessoas que falaram comigo, deu p'ra entender, nem sempre isto explicitamente, mas deu p'ra entender que no candomblé, tudo tem uma base no *itan*: o que você ensina, exige uma base no *itan*. É isso? Sempre você vai buscar saber no *itan*, porque o *itan* é o orixá mesmo ensina. Então, se eu disser assim que, afinal das contas, quem ensina é o orixá, eu estou falando besteira, estou exagerando, ou...?]

É: a gente aprende com o orixá. Não tem outra maneira, não dá p'ra gente saber candomblé, a não ser recorrendo aos *itan*, porque são as passagens do orixá: a maneira como ele “viveu”, é a maneira e os costumes que ele tinha...

[E como resolveu os seus problemas, n'é?]

Sim.

[Tá bom, irmã: acho que, do candomblé, está tudo certo. Vamos falar um pouquinho da vida civil, porque a gente tem tido, já – agora, está aparecendo mais, mas desde sempre que nossa religião é perseguida: desde os tempos da República, a polícia invadia candomblé, quebrava as coisas, e agora, parece que está começando de novo. Não que a

polícia esteja fazendo, mas também não vai atrás de quem faz, a gente não vê, a gente fica sabendo que aconteceu isso, isso e aquilo, e quando você vai na grande mídia, não aparece notícia nenhuma, tem uma certa omissão e a gente tá cansado de ouvir dizer que quando você vê uma injustiça e não fala nada, você tá a favor de quem está cometendo. Então, eu queria ver com você sua relação com o povo: se você pode dizer, quando te perguntam “que religião você tem?”, se você é obrigada a esconder, ou não, e se o pessoal sabendo que religião você é, você sofre algum tipo de agressão, mesmo que seja agressão moral, ou algum tipo de desrespeito em função de sua religião... Como isso funciona? Como você tem percebido isso?]

É, eu acho bem difícil essa questão; bem difícil. Só que eu acredito que os evangélicos são muito mais unidos do que nós, que somos de religiões de matriz africana. Então, eles têm mais facilidade de... eles não escondem, de maneira nenhuma, que são evangélicos e querem empurrar, de toda maneira, aquela fé deles, querem inculcar isto em nós.

Eu acho que, se nós de candomblé, fôssemos mais unidos, sem isso “ah como eu sou filho desse, da Casa daquele”, e vivesse, de verdade, em prol da religião, não estaríamos assim.

Porque o candomblé existe muito antes dos evangélicos, muito antes dos católicos, muito antes de tudo, já existia a nossa religião. Eu acho que é cultural, né? A questão é cultural, mesmo: as pessoas não se unirem e, por isso, está desse jeito.

[A gente tem algumas teorias de história, assim... Mas a sua relação pessoal, você, pessoa, se chegar em algum lugar e te perguntarem sua religião, você pode dizer... porque, por exemplo, eu falo, mas eu sinto, assim, uma má vontade danada, sabe? Quando você fala assim: “eu sou de candomblé”, nego olha assim como que falando: “lá vem um feiticeiro...”]

É exatamente assim. Eu falo com muita facilidade; eu tenho orgulho de dizer que sou candomblecista. Tenho muito orgulho, e passo isso p’rós meus filhos. Mas, a gente percebe... eu percebo, né, que as pessoas, realmente, são assim: quando você fala “sou candomblecista”, parece que você já tá pegando um bicho, indo na encruzilhada, e... tem muito isso; sem nem saber o porquê disso, também, né.

[... e sem saber. Porque eles falam macumbeiro sem saber o que quer dizer “macumba”; não sabem o que quer dizer a palavra “candomblé”,...]

É isso: é um desrespeito. Mas, a culpa é nossa, mesmo, porque a gente acaba se omitindo, acaba se anulando, e deixando com que eles ganhem força, né? Então, é bem assim.

[Então, está bom. Se eu tiver alguma dúvida mais p’ra frente, a gente pode voltar a conversar, alguma coisa assim?]

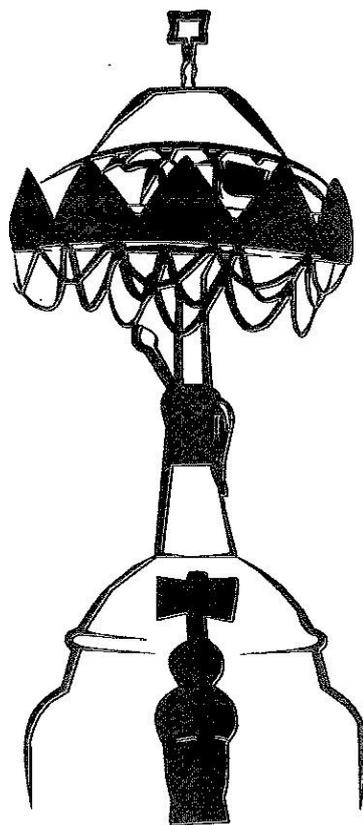
Por favor. Eu é que agradeço.

[Agora, vou ver a sua entrevista junto com as outras e, de repente, pode ser que me apareça, na cabeça: “mas isso aqui precisaria perguntar também”. Aí pode ser que a pessoa p’ra perguntar seja você.]

Fico à disposição.

[Tudo bem, Karla: obrigado; então, ‘tá?]

ANEXO A – DOCUMENTOS DO TOMBAMENTO DA CASA DE OXUMARÊ



Anexo F.

Relações Históricas com outras Casas Tradicionais do
Candomblé da Bahia

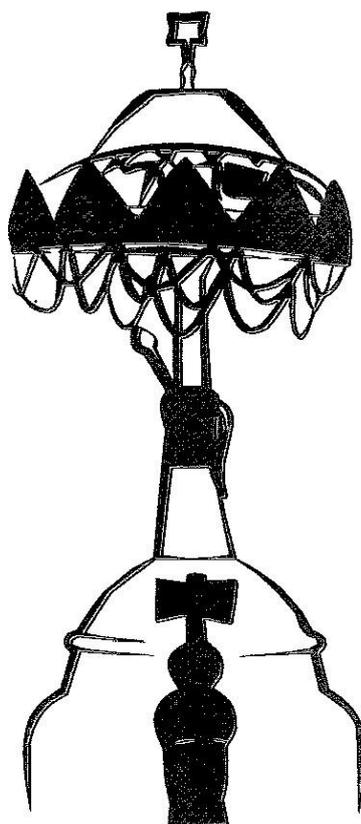
Anexo A.1 Relações históricas com outras casas tradicionais do Candomblé

1. Zô Ogodô Bogum Malê Seja Hundê (Roça de Ventura/Jeje) - Cachoeira:
 - a. Zé do Brechó, fundador do Seja Hundê e Salakó, são ambos filhos de Talabi de Ajunsun.
 - b. Natalice Costa filha de Ambrósio Bispo da Conceição e Ogan Bobosa que por ele é autorizada a fazer santo na Casa de Oxumarê, com a justificativa de tratar de uma casa irmã.
2. Ilê Asè Iyá Nassô Oká (Casa Branca do Engenho Velho) - Salvador:
 - a. Manuel Joaquim Ricardo, Talabi, mantinha laços de amizade com Obátossi, Iyalorixá da Casa Branca (João José Reis);
 - b. Jacinto Manuel Gomes Ogan da Casa Branca convive com D. Cotinha de Ewá, quarta dirigente da Casa de Oxumarê, com quem teve um filho, Arsênio José Gomes.
 - c. Nice Espínola de Oyá da Casa Branca detém atualmente o cargo de Iyá Ninerê da Casa de Oxumarê;
3. Zoogodô Bogum Malê Rundó (Terreiro do Bogum/Jeje) - Salvador:
 - a. Terreiro da família do Seja Hundê e da Casa de Oxumarê;
 - b. A fundadora do Bogum, Ludovina Pessoa, participava de obrigações em todos os terreiros Jeje da Bahia. Sabemos que mantinha uma forte relação com Talabi (Manuel Joaquim Ricardo) e que o ajudava nas celebrações na Cruz do Cosme;
 - c. Gaiaku Romaninha de Possú, por sua vez acompanhava Baba Anônio de Oxumarê nas obrigações religiosas já na Mata Escura (residência atual da Casa de Oxumarê);
 - d. Baba Pecê e Egbomi Sandra foram convocados a estar presentes no momento em que o lendário Babalawo Angenor Miranda fez o jogo para desvendar que iria liderar o Bogum. A escolhida foi Nandodji Índia (Zaildes Iracema de Mello).
 - e. Mantém fortes laços de amizade com a Casa de Oxumarê, apoiando-se mutuamente sempre que necessário.
4. Ilê Asè Opo Afonjá (Nação Ketu) - Salvador:
 - a. Tia Badá de Oxalá, Olufan Deyi, apoiou Baba Antonio de Oxumarê na administração religiosa do Terreiro;
5. Ilê Asè Maroiá Lájié (Terreiro do Alaketu/ Nação Alaketu) - Salvador:
 - a. A mãe de Sr. Antonio era comadre de Francisco Régis, neto dos fundadores do Terreiro do Alaketu.

6. Ilê Iyá Omin Asè Iyá Massê (Terreiro do Gantois/ Nação Ketu) - Salvador:
 - a. Devido ao prestígio da Ewá de Dona Cotinha, o Terreiro do Gantois enviava todos os anos a boneca de Iyá Xéké, para receber fundamentos na Casa de Oxumarê, durante a festa de Ewá. Por sua vez, quando as celebrações terminavam, a divindade voltava ao Terreiro do Gantois acompanhada de uma cabra paramentada com um laço e quatro gallinhas;
 - b. Mãe Menininha do Gantois e Iyá Simplícia tinham uma forte relação de amizade, as duas mantinham uma caixa de poupança juntas e trocavam correspondências, se aconselhando mutuamente sobre assuntos religiosos e pessoais. Algumas cartas ainda constam do arquivo da Casa de Oxumarê;
 - c. É de conhecimento geral que Iyá Simplícia pagou os bichos da obrigação de Senhora de Ewá (atual lalorixá do Ilê Asè Omin Ewa), quando esta foi iniciada por Mãe Menininha devido à forte amizade que esta mantinha com a lalorixá do terreiro do Gantois.

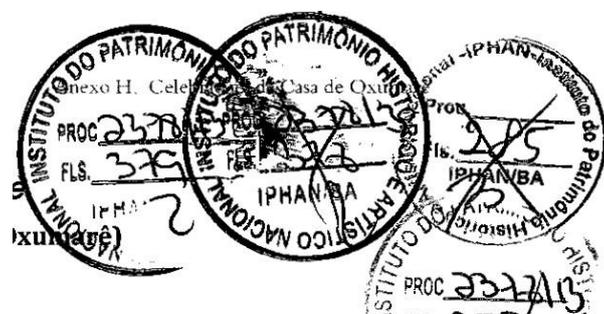
7. Ilê Àsé Ibece Ala Ketu Ogum Megegê (Terreiro da Muritiba/ Nação Ketu) - Salvador:
 - a. Baba Pecê de Oxumarê e Iyá Nilzete foram iniciados pelo Babalorixá Nézinho da Muritiba, que por sua vez havia sido iniciado por Mãe Menininha do Gantois;
 - b. As duas casas mantêm um forte vínculo, perpetuado por Baba PC e Dona Cacho, membros das de ambas as casas participam de obrigações mútuas em Salvador e Muritiba.

8. Ilê Asè Kalé Bokum (Nação Ijexá) - Salvador:
 - a. A Casa mantém uma forte relação de amizade com este tradicional terreiro de Nação Ijexá, fundado em 1933, ambas as casas enviam dignitários para estarem presentes em festas e obrigações.



Anexo G

Relação Parcial das Casas Descendentes do Asè Oxumarê



Anexo A.2 Relação parcial das Casas descendentes

Nome da Casa	Iyalorixá ou Babalorixá	Fundação	Endereço	UF
Ilê Oyá Mesan ⁹⁶ Orun	José Bispo dos Santos ou Bobó de Iansã	1958	Rua Projetada Caic, 63, Guarujá, São Paulo	SP
Ile Ase Ewé	Cleonice Dias da Paixão	1965	Rua Caminho de Dentro, 242, Vasco da Gama, Salvador, CEP. 40431.170	BA
Ilê Alákétu Asà-Airá	Percio Geraldo da Silva (Tata Pércio de Xangô)	1969	Bairro Batistini, S. Bernardo do Campo, Grande ABC	SP
Ilê Alaketú Asé Iyá Osun	Lourdes de Osun	1970	Rua Arnaldo, 34 Pin Vila Nova Sorocaba, Sorocaba/SP CEP. 18070.683	SP
Ilê Alaketu Asé Ogunjá	Benedita Aparecida dos Reis (Mãe Lakaya)	1972	Avenida Celeste 45-A - Centro, Carapicuíba/ SC CEP: 06320-030	SP
Ilê Alaketu Asé Odé	Magno Aparecido de Oliveira de Osaguiã	1975	Rua Jatobá 147, Vila Veloso - Carapicuíba/SP CEP: 06352-030	SP
Ilê Alaketú Asé Ogun Onire	Juarez de Ogun	1980	Rua Santa Tereza, Jardim Carapucuíba - Carapicuíba/SP, CEP. 06322-390	SP
Ilê Alaketú Asé Igimun		1980	Rodovia PR-092 Curitiba-Rio Branco do Sul, Taboão - Curitiba CEP: 2130.570	PR
Ilê Alaketu Asé Omo Omolu	Eudoralina de Omolu	1980	Estrada Antiga do Mar, 320 - Jardim Sul São Paulo, São Paulo/SP CEP: 04413-000	SP
Ilê Alaketu Asé Nambuku	Iraci de Nanã	1980	Estrada Antiga do Mar, 320 - Jardim Sul São Paulo, São Paulo/SP CEP: 04413-00	PR
Ilê Alaketú Asé Odé Karile	Antonio de Odé	1981	Rua Brasília de Abreu Alves, 386 Jardim Itapevi/ SP CEP: 06694-190	SP
Ilê Asé Aketé Ôgún Megege	Donizete de Ogun (Pai Done)	1981	Rua Boa Vista, 87 Centro- Embu-Guaçu/SP - CEP: 06900-970	SP
Ilê Alaketú Asé Iyá Ominibú	Delsa de Ogun	1982	Av. Comendador Dante Carraro, 365 Ariston - Capaicuíba / CEP.: 06396-000	SP
Ilê Alaketú Asé Ogun	Sérgio de Ogun	1982	Pça Dois, 56 Jardim Nova Bauricidade, Bauru/SP	SP
Ilê Alakétú AséOssayin	Sulani Ximendes Frizzo (Mãe Su)	1983	Rua Maria do Carmo de Oliveira, s/n Santo Antônio - Osasco SP CEP: 06132-030	SP

⁹⁶ Esta, a primeira Casa de Candomblé fundada em São Paulo. Pai Bobó de Oyá foi iniciado, nos anos 30, por Mãe Cotinha de Yewá, a primeira mulher a assumir o trono da Casa de Oxumaré. Sobre o tema, ver Pai Bobó de Oyá, disponível em **Casa de Oxumaré**, <<https://www.facebook.com/casadeoxumare/posts/673200052703236>>. Acesso em 10 set.2016.

Nome da Casa	Iyalorixá ou Babalorixá	Fundação	Endereço	UF
Ilê Alaketú Asé Osun Opará	Tereza de Osun	1983	Estrada do Congo, 137 Jardim Pituba São Paulo/SP CEP.: 02984.090	SP
Ilê Alaketu Asé Ogün	Aldo Cesar de Ogun	1983	Avenida Cruzeiro do Sul, 901, Rochdale, Osasco/SP CEP: 06226-006	SP
Egbé Omó Oní Omorisa Sangó	João Bosco da Silva (Bosco d' Sangó)	1985	Rua Teófilo Otoni, Quadra 13, Lote 22 e 23, Jardim Universitário, Cuiabá -MT	MT
Ilê Alaketú Asé Ode Insambô	Edenir de Odé	1985	Avenida Fernando Osório, 2499 - Centro Pelotas/RS CEP.: 96055.971	RS
Ilê Alaketú Asé Ogun Iba Ogun	Paulo de Ogun	1985	Av. Gabriel Seme Cury, 197 Jardim Gramados de Sorocaba, Sorocaba - CEP: 18017.320	SP
Obassa Osun Milolá	Maria Barbosa	1986	Rua Olimpo Barbosa, 190, Capelinha MG	MG
Ilê Alaketú Asé Logunèdé	Nivaldo Bernardo de Moura	1986	Rua Ministro Salgado filho, s/n - Vila Fiori Sorocaba/SP CEP.: 18075.605	SP
Ilê Alaketú Asé Ogun Masá	Marcos de Ogun	1986	Rua Benedito Jandiro Soares, 38 Cipó Embu-Guaçu CEP: 06900.971	SP
Ilê Alaketu-Baale Asé Odé Igbo	Olivaldo Pereira da Silva (Pai Muta)	1986	Rua Maria Eliza Mucio Teixeira, 387, Vila Santa Terezinha, Aquiduaana /MS CEP: 79200-970	MS
Ilê Alaketú Asé Airá Ibona	Orildes de Aira	1987	Rod BR 277 Ponta Grossa, 596 Mossungê - Curitiba PR CEP:82305.100	PR
Ilê Alaketú Asé Baba Ibüké	Wilmar de Osalá	1987	Rua Albano Schmidt, 2213 - Boa Vista - Joinville/SC CEP: 89205.970	SC
Ilê Alaketu Asé Iyá Osobo	Geluci de Osun	1987	Rua Doutor Eloy Chaves, 10, Vila Sorocabana - Guarulhos SP CEP: 07024-181	SP
Ilê Alaketu Asé Agué	Claudio de Ossãe	1988	Rua Christina Blumenau - Jardim Blumenau/SC CEP: 89010-480	SC
Ilê Alaketu Asé Opo Osun	Eloisa de Osun	1985	Av José Paris, 83 - Jardim Freitas, Taboão Serra/SP CEP: 06784310	SP
Ile Alaketu Ijeba Ase Sango	Gilberto de Baru	1989	Rua Benedito Marra da Fonseca, 660 - Luizote de Freitas - Uberlandia/MG	MG
Ilê Alaketú Asé Osun Oloponda	Erialdo de Osun	1989	Rua Arminda Beranger, 194 - Pestana - Osasco/SP CEP, 06180.130	SP
Ilê Alaketú Asé Osolufān	Luiz de Osalá	1989	Alameda Rainha Santa, 957 - Vila Carrão são Paulo/SP CEP. 03425.060	SP
Ilê Alaketu Asé Naná	Cleusa de Nanã	1989	Cidade de Passos	MG

Nome da Casa	Iyalorixá ou Babalorixá	Fundação	Endereço	UF
Ilê Alaketú Asé Baba Ogun	Waldemar de Ogun	1990	Rua Guajurus, 69 - Jardim São Paulo - SP 02045-000	SP
Ilê Alaketú Asé Obaluaye	Barbara de Oya	1990	Alameda Del... P...neco - Pav... Taboão da Serra/SP - CEP: 110676-11	SP
Ilê Alaketú Asé Odé	Izilda de Oxalá	1990	Rua Alberto Caldas, Jardim Carapicuíba/SP CEP: 05574.001	SP
Ilê Alaketu Asé Baba Olufon	Clecio de Oxalá	1990	Rua 21 de Abril, 1408 - Centro - Localidade/PR - CEP: 80060- cestrais): De domingo à primeira	PR
Ilê Alaketu Asé Ogun	Paulo de Ogun	1990	Rua Couto de Galvão, 504 - Capão Redondo - São Paulo/SP CEP: 05859-040	SP
Ilê Alaketu Opo Asé Odé Adekunle	Neuza de Osossi	1990	Rua Paes de Linhares, 59 - Vila Fiori - Sorocaba	SP
Ilê Alaketu Asé Oya	Jean de Oya	1991	Alameda Mata Atlântica, 15 - Itaipava - Itajai/SC - CEP: 88316.405	SC
Ilê Alaketu Asé Baba Oguiã	Kenio de Osalá	1991	Rua Goiânia, 17 - Jardim Eldorado - Anápolis/GO CEP: 75105.060	GO
Ilé Asé Olúwáiyé	Marcos Thadeu Colodette de Araújo	1991	R. Miguel Angelo, 573 - Pq. Laranjeiras - Vitória/ES - CEP. 29165.460	ES
Ilê Alaketú Asé Baba Ajagunã	Eduardo de Oxalá	1992	Rua Visconde do Rio Grande, 83 - Rio Grande/ RS	RS
Ilê Alaketú Asé Odé Erinlé	Rene de Odé	1992	Rua Benedito Gaudinho, 33 - Balneário Guarujá - Guarujá/SP CEP: 11442.065	SP
Ile Ase Olüaywe	Edezuita E. Souza e Raimunda Alves Souza	1993	Rua João de Castro, 1484 - Nilopolis - Rio de Janeiro/RJ	RJ
Ilê Alaketú AséOdé Oke	Valdir de Logunedé	1995	Rua Afonso Villa, 29 - Parque Ribeirão Preto - Ribeirão Preto/SP - CEP: 14031.130	SP
Ilê Alaketú Asé Ewá	Ines de Ewá	1995	Av. Miguel Estefano, 3231 - Água Funda - São Paulo/SP - CEP: 04301.902	SP
Ilê AlaketúAsé Aira Intilé	Augusto José Figueiredo de Airá	1995	Rua Jiussep Trone, 37 - Vila São José - Santo Amaro/SP - CEP: 04837.000	SP
Ile Ase Omindewa	Walquiria Duarte de Oliveira	1996	Rua Santa Marta 10ª Vasco da Gama - Salvador/Bahia - CEP 40235.680	BA
Ilê Alaketú Asé Posun	José Lucas Ferreira da Silva de Omolú	1997	Rua Pedro Rosa, 165 - Sapucaeira - Eunapolis - CEP: 45823.640	BA

Nome da Casa	Iyalorixá ou Babalorixá	Fundação	Endereço	UF
Ilê Alaketú Asé Oberunja	Flávio de Odé	1997	Av Luiz Dumont Villares, 639 - Jardim São Paulo - São Paulo/SP - CEP 02085.100	SP
Ilê Alaketú Asé Logunedé	Jamilson de Logunedé	1997	Rua Barão de São Gonçalo, 85 - Neves – São Gonçalo -CEP: 24425.290	RJ
Ilê Asè (Ogyian)	Leucimar E. Mata	1998	Estrada Della Chuitela, 57, Itália	ITA
Ilê Alaketu Asé Omolu	Jorge Luiz Furtado de Omolu	1998	Rua Dona Chica, 204 - Loteamento Marivone - Praia de Fora - Palhoça /SC - CEP: 88.117.210	SC
Ilê'Alaketu-Asé Odé Guere	Roberto Odé	1998	Rua Antonio Bizarro, 13 - Vila Osasco - Osasco/SP - CEP: 06083-160	SP
Ilê Alaketu Asé Ogun Megege	Wagner Carvalho Ferreira	1998	Rua Afonso Pena, nº 340 - São José - Santa Cruz do Rio Pardo/SP - CEP: 18900-000	SP
Ilê Alaketu Asé Óbatalá	Ricardo de Oxalá	1999	Rua Porto Alegre, 829 - Lomba do Pinheiro - Porto Alegre/ RS - CEP: 91570.410	RS
Ilê Alaketú Asé Odé	Rosa de Odé	1999	Rua Pelegrino de Baldi, 33 - Jardim dos Turibios - São Paulo -CEP: 04829.370	SP
Ilê Alaketú Asé Osun	Gilda de Osun	1999	Av Miguel Achiole da Fonseca, 523 - Jardim São Paulo - São Paulo/SP - CEP: 08461.110	SP
Ilê Alaketú Asé Osalá	Evanil de Osalá	1999	Rua Espirito Santo, 98 - Nova Palestina - Vitória/ES -CEP: 29032.387	ES
Ilê Alaketú Asé Odé Ibó	Carlos de Odé	1999	Rua João Neri - Jardim Nova Itapevi - Itapevi/SP - CEP: 06694.215	SP
Ilê Alaketú Asé Omo Osun	Luiz de Osun	1999	Rua Jandira Guerra, 189 - Vila São João - Barueri/ SP - CEP: 06401.900	SP
Ilê Alaketú Asé Iyabá Omin	Waldecir de Osun	2000	Av Anibal Correia, 698 - Parque Viana - Barueri/SP - CEP 06447.010	SP
Ilê Alaketu Asé Osagiyan	David Luiz Romano	2000	Rua Engenheiro Giuseppe Miglioretti, 422 – Cidade América - São Paulo/SP - CEP:05101-190	SP
Ilê Asè Omin Odara	Neuza de Osun	2000	Avenida Belarmino Baptista de Castro, 692 – Pq. São Paulo (Vila Xavier) Cidade - Araraquara/SP	SP
Ilê Alekétu Asé Osün Opará	Aparecida Isabel dos Santos	2000	Rua Ramos de Azevedo, Q 107 - Barra Funda - Votorantim CEP: 18114-310	SP
Ilê Alaketu Asé Baba Ipe	Mauricio de Osaguiã	2001	Avenida da Saudade, 91 - Consolação - Rio Claro/SP	SP

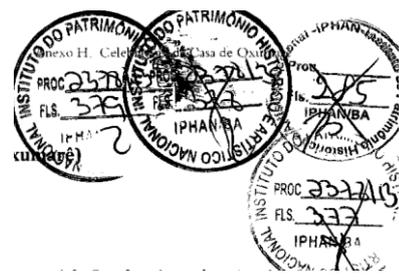
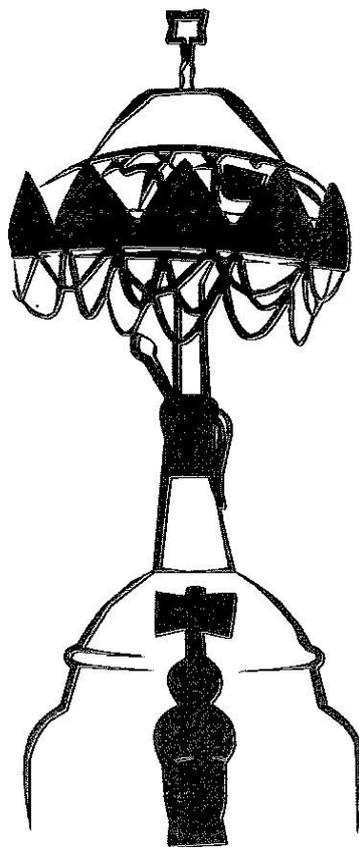
Nome da Casa	Iyalorixá ou Babalorixá	Fundação	Endereço	UF
Ilê Alaketú Asé Wale	Márcio Campos de Odé	2002	R. Major Carlos Viana - Vila Matilde - São Paulo/SP - CEP: 06711-000	SP
Ilê Alaketú AséObá	Rose de Obá	2002	R. Antônio Carlos de Oliveira, 385 - Vila Carrao - São Paulo/SP - CEP: 03036-030	SP
Ilê Alaketu Asé Logunedé	Jeferson de Logunedé	2002	Jardim de Jacareí/ SP - CEP: 12320.140	SP
Ilê Aleketu Asé iYágunte	Miriam de Yemanjá	2002	Rua Álvaro Ávila de Queiroz, 380 - Vila Matilde - São Paulo/SP - CEP: 06033-000	SP
Ilê Alaketu Asé Otin	Mauricio de Otin	2002	Alameda Graúna, 38 - Dom Cabral - Belo Horizonte/MG - CEP: 30535-200	MG
Ilê Alaketu Oni Sango	Fabiano de Sangô	2002	Av. Guararapes - Vila Iza - Carapicuíba/SP - CEP: 06317150	SP
Ilê Alaketú Asé Aira Osi	Creusa de Aira	2003	Brecha - Itália	ITA
Ilê Alaketu Asé Odé	Carlos Henrique Odé	2003	Rua Silva Bairro - Nova Cidade - Itaboraí/RJ - CEP: 24804-030	RJ
Ilê Alaketu Asé Logunedé	Luis Carlos F. Rocha (Pai Luiz)	2003	Rua Recanto, 551-Recanto Verde - Cotia/SP CEP: 06702.262	SP
Ilê Alaketu Asé Odé	Antonio Carlos de Oliveira (Pai Toni)	2003	Rua Itaquera, 126 - Vila Barão - Sorocaba - CEP: 18065-590	SP
Ilê Alaketu Asé Aira Iyn	Janaina de Aira	2004	Rua Sorocaba - Cidade Nova - Santa Bárbara D' Oeste/SP CEP: 13454-058	SP
Ilê Alaketu Asé Dan Orun	Eulalia deEwá	2004	Rua Cabriúva, 59 - Bairro Chácara Reunidas - Itu/SP - CEP: 13313.352	SP
Ilê Alaketu Asé Ajagunã	Luiz Bula de Oxalá	2004	Rua São Paulo das Missões, 716 - Cidade Industrial Satélite de São Paulo - Guarulhos/ SP - CEP: 07224.270	SP
Ilê Alaketu Asé Yemanjá	Luciano Carlos Raminelli	2005	Rua Lodovico Geronazzo, 479 - Boa Vista - Curitiba/PR - CEP 82560.970	PR
Ilê Alaketu Asé Baru	José Arlindo Silveira (Pai Zanda)	2005	Av. Henry Ford, 612, casa 5 - Presidente Altino - Osasco/SP - CEP: 06012.108	SP
Ilê Alaketu Asé Omo Osàguiyn	David de Oxaguiã	2006	Rua Vermelha, 189 - Itapevi /SP CEP: 06654.805	SP
Ilê Alaketu Asé Olubade	Sandra de Obaluaye	2006	Rua 6, casa 17 - Vila Operaria - Mambucaba - Angra dos Reis/RJ - CEP: 23970.000	RJ
Ilê Alaketu Asé Omo-Ewe	Alexandre de Ossãe	2007	Rua Acendino Pinto da Vitória, 456 - Pedro - Aracruz /ES CEP: 29197.714	ES

Nome da Casa	Iyalorixá ou Babalorixá	Fundação	Endereço	UF
Ilê Alaketu Asé Omo Odé	Kiel de Odé	2007	Praia Grande na Alameda, 97 - Canto do Forte – Grande/SP - CEP: 11700.860	SP
Ilê Asè Dankô	Joel de Sangô	2007	Rua das Margaridas, 115 - Ap.33 – Pq. Assunção da Serra/ SP - CEP: 06753.360	SP
Ilê Alaketu Baba Olu Asé	Luiz de Osalá	2007	Cidade de Caldas da Rainha Portugal	POR
Ilê Alaketu Asé Oni Airá	Isabela de Airá	2007	Av. César Abraão, 803 - Vila Osasco - Osasco/SP - CEP: 06086-170	SP
Ilê Alaketu Asé Osalá Fumin	Elias de Osalá	2008	Rua Maria da Conceição Louro, 398 - Vila Louro - Embu/SP CEP: 04118-080	SP
Ilê Alaketu Asé Dan Rayo	Selma de Ôsumarè	2008	Rua N ^P 409 - Cidade Jardim - Taubaté/SP - CEP 12091.700	SP
Ilê Alaketú Asé Osun Opará	Tatiana de Osun	2009	Est. Tenente Marques, 5509 - Chácara do Solar - Santana de Parnaíba/SP - CEP: 06530.970	SP
Ilê Alaketu Asé Omo Oya Mesan	Dorival de Oya	2009	R. Doutor Adil, 68 - Centro - Ibitinga/ SP – 14940.970	SP
Ilê Asè Oguê	Renato de Ogun	2009	Ladeira Nacif Chaluppe, 68 - Centro - Itapevi/SP - CEP: 06653.215	SP
Ilê Alaketu Asé Omo Ogum	Yacy Cordeiro dos Santos (Mãe Nazinha	2009	Av Antônio Carlos Magalhães, 182 – Itapebi/BA - CEP: 45855.000	BA
Ilê Alaketu Asé Logúnede Iywá	Odiran de Logúnede	2009	R. Sete Lagos, 38 - Bonfim - Sete Lagoas/MG - CEP: 31210.470	MG
Ilê Alaketu Asé Iranse Odé	Luizinho de Osoguiã	2009	Alameda Bicudo, 73 - Residencial Por do Sol - Aparecida de Goiânia/GO - CEP: 74946.555	GO
Ilê Alaketu Asé Omo Omolu	Deivyd de Logunedé	2010	Rua da Vitoria, 254 - Grande Vitória - Vitória/ES CEP: 29031.320	ES
Ilê Alaketu Asé Eiyn Kare	Creusa Alves Souza de Osun	2010	Av. Dr Álvaro Ribeiro, 135 - Santana do Paraíba SP 06502.181	SP
Ilê Alaketu Asé Omo Obé Aganju	Marcelo de Sangô	2010	Rua Otavio Bras, 75 - Itapebi/BA - CEP: 45855.000	BA
Ilê Alaketu Asé Bogun	Marcia de Osun	2010	Av. Prof. Julie Vilac, 139 – Pq. São Paulo (Vila Xavier) – Araraquara/SP	SP
Ilê Alaketu Asé Ogun	Maria Antonia de Ogun	2010	R. Maria da Conceição Louro, 30 - Vila Louro – Embu/SP CEP: 04118.080	SP
Ilê Alaketu Asé Ewe	Carlos de Ossãe	2010	Av. Marginal Oeste - Vila Real – Balneário Camboriú/SC - CEP: 88337.000	SC

Nome da Casa	Iyalorixá ou Babalorixá	Fundação	Endereço	UF
Ile Alaketu Ase Opo Bari	Carlos José da Costa	2012	R. Antonio Jose Marins 291 - José Uberaba/MG	MG
Ilê Ase Omin Baba Osaguian	Denilson Fernandes Camargo	27/04/1962	R. João Fernandes da Silva, 117 - Vila Jaraguá - Jaraguá - SP	SP
Ilê Ogum Akoro	Floripes Damacena	25/06/1965	R. Floripes Damacena, 117 - Vila Jaraguá - Jaraguá - SP	SP
Ile Ase Osain	João Batista Salomão	05/05/1966	R. Carajicó, 117 - Vila Jaraguá - Jaraguá - SP	SP
Ile Ase Oyo Bomim	Margarida Santos Conceição	01/01/1967	R. das Palmeiras, 61 - Engenho Velho de Federação - Salvador/BA - CEP 40220.880	BA
Ilê Ase Oya	Renata Martins Lopes	25/05/1969	R. Jerônimo de Albuquerque, 209 - Cambuci - CEP.: 01520.020	SP
Ilê Ola Omim Asé Opoaraka	Carlos Maciel Júnior	20/10/1972	R. 10 s/n - Alvarenga - São Paulo	SP
Ase Alaketu Ile Ogum	Antonio José da Silva	16/11/1976	R. Amparo, 3 - Vila Luzita - Santo André - São Paulo	SP
Ile Ase Ogbeni Ogun	Antonio Andrade Pereira	23/04/1977	R. Alberto Jonsi, 172 - Jd. Jaragua - SP	SP
Ilê Igbo	Jorge Luiz Andres	20/01/1980		SP
Ilê Ogunte Omi Tobossile	Francisco João Ferreira	Out/80	R. Simão Pedroso, 333 - Vila Ode - São Paulo/SP - CEP 02202.030	SP
Ilê Ase Iemanjá Asaba	Valter José Ferreira	12/12/1980	R. Sebastião Marque de Melo, 15 - Embu Guaçu/SP	SP
Ilê Asè Osun Abura	Selma Rodrigues	08/08/1981	Est. do Quatinga, 260 - Itaipupeba - Mogi das Cruzes /SP	SP
Ile Ase Ajagunan	Fadaka	04/07/1982	R. Caminho do Existente, 517 - Jardim Santana Costa	SP
Ilê Ole Ase Intile	Francisco Chagas Codes	jun/83	R. Pedro de Andrade, 29 - São Mateus/SP - CEP 08330.300	SP
Ilê Asè Orixá Omin Deuá	Nancy da Fonseca Silva Chaves	15/12/1983	R. Antonio de Cabezon 831 - Parque Nações Unidas - Jaraguá	SP
Ile Funfun Ase Ya Omim	Ineias Almeida Carulite	02/05/1989	R. Banguê, 72 - Cangaíba/SP CEP.: 03731.130	SP
Ilé Asé Olüwáiyé	Marcos Thadeu Colodetti de Araujo	12/11/1991	R. Miguel Angelo, 573 - Laranjeiras - Serra/ES	ES
Ile Ase Omi Ala Aye	LadeKan José E Camargo	17/12/1992	R. Jerônimo Martins do Nascimento, 3330 - Jd. Europa - Uberlândia/MG	MG
Ile Asé Ibaogun	Nilza de Braga Fernanda	11/01/1994	R. Santo Antonio, 312 - Cruz das Almas/BA - CEP: 44380.000	BA
Ile Ase Oiya Cece Orun	Iraci Pessoa Borges	01/07/1995	Condomínio Ipê Marajoara, Chacara 5 - Luziania/GO	GO

Nome da Casa	Iyalorixá ou Babalorixá	Fundação	Endereço	UF
Ile Asé Osun Opara	Ana Maria Gomes	14/04/1996	Av. D. Pedro I. 3460 – Itaquai - Mongaguá/SP - CEP.: 11730.000	SP
Ile Ase Ode Tola	Jorge Ferreira dos Santos	11/10/1997	R. Silvestre Farias, 46 - Vasco da Gama – Salvador/BA	BA
Ilê Ase Alaketu Osoguan	Francisco Armando da Silva Preto	19/10/1997	R. Pedro de Velasco, 184 - Morro Grande/SP	SP
Ilê Asè Ibá Omi	Alexandre Fiore Cheuen	29/01/1999	Av. Fagundes Varela, Lote 2, Quadra 10 – Vl. São João - São João de Meriti/RJ	RJ
Ilê Ase Afefe Oya	Edna Maria Belchior	15/02/2000	R. Cheio de Pedro, 42 - Americano Podis – Jaraguara/SP	SP
Ile Alaketu Ase Omoi Oya	Everton Miguel	08/11/2000	R. Santa Eunice, 107 - Jd. Santa Rita – Diadema/SP - CEP.: 09941.280	SP
Ilê Alada Meji Asé Ogun Mola	Janaina Simukauskas	15/03/2001	Av. Guatambus, 38 – Mata Virgem Eldondo	SP
Ilê Asé Omi Ogun Sade	Andreia Rodrigues Barroso	15/06/2002	R. João Magela Luz, 164 – Céu Azul, Belo Horizonte	MG
Ilê Axé Omol'óju Lola	Hélio Martins Borges	02/03/2003	Qd. 13, lote 1,2,3 Chácara Jaraguaia - Mansões Andaraí - Nova Gama - CEP 72860.763	GO
Ilé Asé Dará Omo Logunedé	Adeilson Gomes de Souto	18/12/2003	R. do Cobre, 7 - Dom Avelar – Petrolina/ PE – CEP 56300.000	PE
Ile Asé Tafa Awure	Washington Luis Alves Frutuoso	01/12/2004	Rua Canela nQ 26 – Serra Dourada I – Serra – CEP 29171.053	ES
Ilê Obá Ketu A's Omin Nial	Roney Willian Eugênio	29/09/2006	Tv.Luiz Carlos Lisboa, 166 – Jd. Tremembé – CEP 02368.005	SP
Ilê Inan Asé Ofa Ode	Diego Montone	15/06/2007	R. Sapucaí, 371 – Mooca – CEP 03170.050	RJ
Organização Religiosa e Cultural EsuLaalu	Wilson Ricardo Fernandes de Oliveira	Dez/2007	R. Antonio da Silva Pina, 505 – Jd. Record – Taboão da Serra - CEP 06783.115	SP
Ilê Asé Jagun Obigbejá Ti Osun	Vilcilene Gonçalves Sobrinho	20/06/2010	Setor das Nações, Largo dos Desacobertos, Chacácara 48, Lote 4 – Águas Lindas de Goiás	GO
Asé Egbe Omo Ao Olú Aywe	Antonio Carlos Guimarães	27/03/2011	4 de Outubro, 607 – Capietá Ruta 2 Km 20	PAR
Ile Efodara Ase	Maria Emilia	01/07/1992	Rua Maringa, 66 - Jd Represa – S. Bernardo do Campo – CEP 09843.590	SP
Ilê Ase Iba Faraode	Maria da Graça Althaman	20/01/1990	Rua Floco de Neve, 36 - Pq Guarani	SP
Ilê Alaketú Asé EgbéOyáOgun		07/11/1975	Av. Nhandú, 1239 – Planalto Paulista – Capital	SP
Ilê Egbé Ayô	Helena Natividade dos Santos	1971	R. Edgar Alves de Figueredo	SP
Ilê Asé Obá Adekedajo Omim Alado	Moacyr Barra Grande Filho	08/11/2000	R. Francisco Bernardes Siqueira, 138 – Pq. Jacarandá – Campinas - CEP 13086.200	SP

Nome da Casa	Iyalorixá ou Babalorixá	Fundação	Endereço	UF
Ile Ase IyemanjTobi	Rosemary N. dos Santos		R. José Higino, Lote. 22, Qd. 88 – V. Ema – Duque de Caxias	RJ
Ilê Ôse Egbe Awo Logun Ede	Dario Rocha		Rua D, 1528 - Jardim Guaramar – Praia Grande	SP
Ilê Asè Fara Lossi	Geraldo Logun		Av. Gal Humberto Delgado, 150 - Amadora - Lisboa	POR
Ilê Asè Dan	Jonathan Modesto Gomes		Rua Sierra Nenada, 116 - Terassa – Barcelona/Espanha	ESP
Ilê Asè Oxum Karê	Giselio de Souza Gomes		R. Kilmory, 210 - Vila Madalena - São Paulo	SP
Ilê Iya Ominibu	Regina Celis Pinheiro Franci		Rua Descalças, 100 - Vila Madalena - São Paulo	SP
Ilê Osun Opara	Madalena Pontello Cavalla		R. Silver, 100 - Vila Madalena - São Paulo	SP
Ilê Alaketu Asé Ofá Bebé	Maria Aparecida de Osun (Mãe Gigi)		R. Lago de Fauna, 100 - Vila Madalena - São Paulo	SP
Ilê Alaketu AséOdé Tola	Marcelo de Odé		Antiga Est. S. Paulo, 497 – Vila Pirajussara – São Paulo	SP
Ilê Alaketu Asé Logunedé	Wesley Rodrigo Fernandes de Souza		R. Eurípedes Barsanulfo, 140 - Jacareí – CEP 12213.370	SP
Ilê Alaketu Asé Ogun Tobi	Luciano de Ogun		Estr. Turquia, 59 – Rio do Ouro – S. Gonçalo – CEP 24753.780	RJ
Ilê Asé Omoizo Omi Oya	Wanderley Cosme de Barros		R. Cel. Alipio Ferraz, 801 - Esplanada dos Barreiros – São Vicente – CEP 11340.280	SP
Ilê Asé Tí Ogun Bi Nan	Rodrigo de Ogun	06/07/1985	Florianópolis	SC
Ilê Odé	José Augusto de Omolu	04/07/1971	Belo Horizonte	MG
Ilê Asé Ajagunã	Luciano de Oxaguian	15/07/2007	Itaquaquecetuba	SP
Ilê Asè Omi Ogunsade	Andrea de Oyá	15/06/2002	Belo Horizonte	MG



Anexo H.

Celebrações da Casa de Oxumarê

Anexo A.3 Celebrações da Casa de Oxumaré

Qdún /Isin Ilé Ósùmàr
(Festividades Anuais da Casa de Oxumaré)



JANEIRO

- *Òro Àwọ̀n Èsá* (Obrigação em homenagem aos Ancestrais): De domingo à primeira segunda-feira do ano.
Obrigação em louvor aos antepassados responsáveis pela fundação da casa, pedindo sua aprovação para início dos ritos dedicados aos Orixás.
- *Qdún Òrisà Èsù* (Festividade em homenagem a Exú - Orixá): Primeira segunda-feira do ano, cerimônia pública às 12hs.
Cerimônia que tem por objetivo pedir ao Orixá do dinamismo e da fertilidade masculina, a harmonia para a realização das demais obrigações e festividades, ao longo do ano litúrgico.
- *Qdún Òrisà Oko* (Festividade em homenagem ao Orixá Okô): Quinta-feira que antecede as Águas de Oxalá, cerimônia pública às 18hs.
Cerimônia por meio da qual é rogada ao Orixá da agricultura e das plantações, a fartura para todos os filhos da comunidade.
- *Àwọ̀n Omi Òsàlá* (Cerimônia das Águas de Oxalá): Primeira sexta-feira do ano, às 4hs.
Na noite que antecede a cerimônia, todos os *Abòrisà* (Adoradores de Orixá) dormem no terreiro, sendo purificados por meio do *Omi Èrò* (Água que Acalma). Vestidos de branco, na madrugada de sexta-feira (*Ojúmọ̀mọ̀*), em silêncio absoluto, todos seguem em procissão a caminho da fonte sagrada de Oxalá (*Ojúsun Òsàlá*), para carregar a água que será utilizada para lavar os objetos sagrados do grande Orixá Oxalá.
- *Qdún Òrisà Nlá* (Festividade em Homenagem à Orixá Nilá): Sábado posterior às Águas de Oxalá, cerimônia pública às 8hs.
Em louvor ao Orixá das alturas, dono das bandeiras que cobrem o salão onde serão realizadas as cerimônias.
- *Òro Ikórè Iyán Ati Odó Òrisà Ògiyán* (Obrigação da Colheita dos Inhames e Pilão de Oxogiyán). Primeiro domingo posterior às Águas de Oxalá – Festa Pública, às 20hs.
Festa dedicada ao grande Orixá dos Inhames Pilados (*Òsògiyán*). Única data em todo o calendário religioso em que o Pilão de Ogiyan (maior epíteto deste Orixá), sai em procissão para ser adorado publicamente pelos seus fiéis.
- *Òro Ajé Sálùgá* (Obrigação em Homenagem a Ajê Xaluga): Segundo sábado após as Águas de Oxalá. Cerimônia pública as 18hs.
Ajê Xaluga, a Orixá da Riqueza, tem o seu culto quase que extinto no Brasil, sendo a Casa de Oxumarê uma das poucas casas, que ainda preservam essa obrigação, como à época que era realizada pelos ancestrais da casa.
- *Qdún Ódùdùwa Ati Àwọ̀n Òrisà Funfun* (Festividade em Homenagem a Oduduá e aos Orixás Funfun): Segundo domingo após as Águas de Oxalá, às 20hs.
Festa de singular importância litúrgica, na qual o grande pai da criação (*Òdùdúwa*) é exaltado por meio de cânticos milenares, entoados somente nesta ocasião.

- *Qdún Òrsà Olúfòn* (Festividade em Homenagem a Oxalá): Celebrado no domingo posterior as Águas de Oxalá, cerimônia pública às 20hs. Festa em homenagem ao Grande Orixá, Rei da Cidade de Ife, de grande importância para a Casa de Oxumarê.
- *Òro Baba Sàlé Ati Qbàlùfòn* (Obrigação a Baba Salé e Obalufán): Terceiro sábado após as Águas de Oxalá, cerimônia pública às 10hs. Nesta obrigação interna são evocadas essas duas divindades, praticamente já extintas no Brasil.
- *Qdún Ògún Nile* (Festividade em Homenagem ao Ogún da Casa): Primeira segunda-feira após o encerramento das celebrações em honra a Oxalá), cerimônia pública às 20hs. Festividade pública, por meio da qual o Grande Orixá dono dos- Caminhos (Ògún) é celebrado para abençoar seus filhos.

MARÇO

- *Àwọn Omi Iyàmi Òsòròngà* (Águas de Iami Oxorongá): Primeira segunda-feira, cerimônia pública às 16hs. Obrigação de grande importância, sobretudo para a comunidade feminina da Casa de Oxumarê, sendo que as grandes Mães Ancestrais são louvadas, rogando pela saúde de todas as mulheres da casa.
- *Òro Apákòkà, Iyá Mbànbá Ati Àwon Ébí Òsòsì* (Obrigação à Apacoká, Ia Umbamba e a Família de Oxossi): quarta-feira que antecede à Festa de Odé, cerimônia pública às 6hs. Obrigação de grande estima dos membros da Casa de Oxumarê, onde divindades como Apacoká, que habita a frondosa jaqueira, e os Orixás da família de Oxossi, são louvados.
- *Qdún Àwọn Ode* (Festividade em Homenagem à Odé). Segunda quinta-feira, cerimônia pública às 20hs. Nesta ocasião, o Orixá da caça é homenageado com exaltação, pedindo ao mesmo, fartura para todos os filhos da comunidade e, prosperidade. Nesta oportunidade, um antigo cântico africano é entoado, pedindo a união de todos os adeptos do Candomblé.
- *Qdún Ògún Dékísí* (Festividade em Homenagem ao Ogún, da Saudosa Mãe Simplícia). Segundo sábado, cerimônia pública às 20hs. Festa onde o Ogún da aclamada lalorixá, Simplíciana Basília da Encarnação é louvado. Pela importância, representatividade e poder desta lalorixá dentro da Casa de Oxumarê, essa é uma festa de grande comoção e não poderia ser diferente, ao passo que o próprio nome do Orixá ilustra isso: Dékísí, corruptela das palavras Yorubá "Dé" (Chegar) "Ki" (Poder) "Yêsf" (Honra), ou seja, Ogún chega com poder e honra.
- *Òro Akòro Àwọn Irín Ògún* (Obrigação do Akoro e Ferros de Ogún): Segundo domingo cerimônia pública, às 6hs. Ritual onde o Akoro (principal objeto de culto à Og caminhos aos filhos da comunidade).
- *Qdún Ôrisà Okè* (Festividade em Homenagem a Orixá Okê): Segundo domingo, cerimônia pública às 6hs. Orixá Okê é o grande Orixá da montanha. O seu culto é de grande importância a Casa de Oxumarê, haja vista a mesma ter sido construída sobre uma colina. Nesta ocasião, os

filk•fõ; pedem proteção para esta divindade e, sobretudo, pedem pelo espaço ocupado pela casa.

- *Àwoṅ Omi Olokun* (Águas de Olocum): quinta-feira que acontece em homenagem às Iyebás, às 19hs (interno) e 20hs (festa pública).
De fundamental importância no culto aos Orixás, a divindade dos oceanos é evocada.
- *Òro Ajalá Mopin* (Obrigação em Evocação ao Orixá Ajalá): sexta-feira que acontece em homenagem a Yemôja, às 6hs.
Pouco conhecido no Brasil, o Orixá da inteligência e das cabeças é cultuado na Casa de Oxumarê, pedindo que o mesmo dê equilíbrio aos filhos, fortalecendo um dos bens mais preciosos no culto aos Orixás, a cabeça do ser-humano.
- *Qdún Yemoja* (Festividade em Homenagem à Orixá Iemanjá), terceiro sábado, cerimônia pública às 20hs.
Festa em homenagem à divindade da [alorixá Nilzete Austraciano Encarnação da Mata, o Orixá das águas.
- *Fúnlébùn Odódún Yemoja* (Presente Anual de Iemanjá), terceiro domingo, cerimônia pública às 14hs.
Cortejo público, no qual filhos e adeptos seguem rumo ao Rio Vermelho, levando o grande presente ao Orixá das Águas.

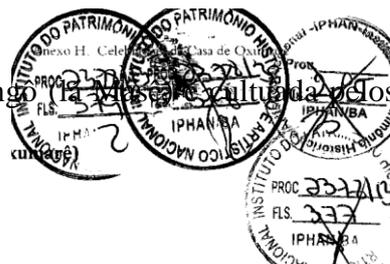
JUNHO.

- *Qdún Qya ati Qba* (Festividade em Homenagem aos Orixá Yansan e Obá) segundo sábado cerimônia pública, às 20hs.
Nesta festa, duas grandes ayabas (rainhas) são cultuadas. Yansan, o grande Orixá dos vendavais é saudada, pedindo-lhe proteção. À Obá, divindade guerreira entre os Yorubás, pedimos que lute pelos seus filhos.
- *Qdún Sàngó* (Festividade em Homenagem ao Orixá Xangô) segundo sábado, cerimônia pública às 20hs.
Festa dedicada à Xangô de importância singular no Terreiro do Oxumarê, onde são entoados uma infinidade de cânticos que contam a história do terceiro rei da cidade de Oyo na África
- *Qdún Dada Ajaká* (Festividade em Homenagem ao Orixá Dada) primeira quarta-feira posterior a festa de Xangô, cerimônia pública às 20hs.
O Orixá Dadá é um dos patronos da Casa de Oxumarê. Esta data é muito esperada, porque é o único dia no ano, em que o Ade Bayanni (Coroa de Bayanni) é apresentado ao público, e é homenageado o Orixá de Salakó ao som de cantigas em louvor a esse grande Orixá.
- *Fonná Airá Ati Qdún Iná Ebí Sàngó* (Fogueira de Airá e Festa em Homenagem à Òba Iná e Família de Xangô) 23 de junho cerimônia pública às 20hs.
Festa dedicada à Airá (o Orixá dono do Raio) e ao Orixá do Fogo (Oba Iná). Nesta data, uma grande fogueira, repleta de rituais é acessa para evocar as Divindades da família de Xangô.
- *Òro Baba Idàkó* (Obrigação de Baba Dankô) 24 de junho cerimônia pública às 14hs.
Nesta data, o Orixá que habita o bambuzal (Baba Dankô) é louvado em ritual pouco conhecido no Brasil.
- *Àwoṅ Omi Iyámase Male* (Águas de lá Masê Malê): primeira sexta-feira posterior à

Baba Dankô, às 4hs.

Ritual interno, onde o Grande Orixá da família de Xango (na Casa de Oxumarê) é homenageado pelos membros do Asè Oxumarê.

AGOSTO



- *Oro Àwọn Gbogbo Èsá* (Obrigação em Homenagem a todos os Ancestrais): primeira segunda-feira, às 23hs. .
Obrigação interna, onde oferendas são realizadas em homenagem aos antepassados.
- *Qdún Yẹwa ati Iyá Sèkè* (Festividade em Homenagem ao Orixá Euá e lá Xeké): Missa de Ação de Graças à N.² S.^a Mont Serrat às 10h, seguida por obrigação na Casa de Oxumarê.
Nesta data, o Orixá Ewá, a Orixá da Visão e da Beleza, bem como lá Xeké, são louvadas, por meio de obrigação que é realizada há mais de um século na Casa de Oxumarê.
- *Qdún Òsùmàrê ati Yẹwa* (Festividade em Homenagem aos Orixás Oxumarê e Euá): terceiro sábado, cerimônia pública às 20hs.
Festa mais esperada no calendário litúrgico do terreiro, sendo evocados os Orixás Oxumarê e Ewá. Cercada de fundamentos mais que centenários, a festa homenageia o patrono do terreiro, bem como o Orixá do Babalàrisà Antônio Manuel do Bonfim, lalàrisà Cotinha de Ewá e do Babalàrisà Pecê.
- *Qdún Irókó Olúwéré Ati Òsanyin* (Festividade em Homenagem aos Orixás Iroco e Ossanhe): quarto sábado, cerimônia pública às 20hs.
Festa na qual o Orixá Árvore (Iroco), que mantém em suas raízes um elo mítico com a África, é louvado. Homenagem realizada aos pés da árvore que leva o mesmo nome, sendo uma festa norteada de simbolismos. O grande Orixá dono das folhas (Osanhe) também é louvado, por meio de centenas de cânticos que ilustram o poder de cada folha.
- *Boitá* (Festividade em Homenagem a Dan): quarto domingo, cerimônia pública às 20hs.
Grande homenagem aos voduns daomeanos plantados na Casa de Oxumarê, onde todos os iniciados enfileirados rodeiam todas as árvores sagradas representando uma grande serpente dando a volta na Casa.
- *Olugbajẹ* (Festividade em Homenagem à Òbaluwaiye): primeira segunda-feira após o Boitá, cerimônia pública às 20hs.
Tradicional festa do Terreiro de Oxumarê, onde o Orixá da terra é em banquete de comidas ritualísticas que são ofertadas a todos os presente em comunhão, pedem saúde ao Grande Orixá Obaluaiê.

SETEMBRO

- *Qdún Òsun* (Festa em Homenagem ao Orixá Oxum): primeiro sábado, cerimônia pública às 20hs.
Grandiosa festa para o grande Orixá das águas doces, que é louvada ao som do mais tradicional toque do Candomblé, o Ijexá.
- *Fúnlébún Òdódún Qsun* (Presente Anual de Oxum): primeiro domingo após a festa de Oxum, cerimônia pública às 14hs.
Em cortejo público, os filhos da Casa de Oxumarê seguem cantando e tocando rumo ao Dique do Tororó, para depositar oferendas nas suas águas.
- *Ibeji Ati Àwọn Eḡbe Qrùn* (Festa Dedicada à Ibeji e as Crianças das Comunidades do

Orum): primeiro sábado depois da festa de Oxum, cerimônia pública às 20hs.
 Festa muito especial na Casa de Oxumarê, onde é cultuado Orixá Oxumarê e Gêmeas, para quem Damásio Joaquim Ricardo, filho de Talabi, era consagrado. Na ocasião as crianças comungam no Asê, mostrando que, por meio de sua continuidade, esta é garantida.

- OUTUBRO
- *Òro Òrisà Oríkòtó*: primeira segunda feira, obrigação realizada às 14hs.
 Celebração em homenagem ao Guardião que passou o conhecimento da iniciação do candomblé para Osun.
- *Òro Òrisà Oge* (Obrigação ao Orixá Oguê): segunda quarta-feira que antecede à festa de Ajunsun, cerimônia pública às 14hs.
 Celebração em homenagem aos feiticeiros da família de Ossain.
- *Qdún Azansun af Nàná* (Festividade em Homenagem à Ajunsun e Nana): terceiro sábado, cerimônia pública às 20hs.
 Festa em homenagem à Divindade do fundador da Casa de Oxumarê (Talabi), ademais, a Grande Orixá dona dos pântanos (Naná) é também evocada.

DEZEMBRO

- *Èbo Ipêkun Qdún* (Ebó de final de Ano): última segunda-feira do ano.
 Tem por objetivo, preparar espiritualmente todos os membros do terreiro para o novo ano.
- *Amalá Nla* (O Grande Amalá): última quarta-feira do ano. Cerimônia pública às 20h.
 Diante de Xangô, todos os filhos do Terreiro, prosternam-se agradecendo ao Orixá do Trovão, pelo ano que está terminando.

ÀwỌn Ọ̀n Láldúró
(Obrigações Contínuas)



- Todas as segundas-feiras, Bugburu de Omòlu;
- Todas as quartas-feiras, Amalá de Sàngó;
- Todas as sextas-feiras, na aurora, arreia-se o Egbo de ôàlá;
- No início de cada ciclo festivo, são realizados òsê aos Ọ̀rìsàs, onde os filhos carregam água da fonte sagrada para as Divindades.
- Todos os meses são realizadas obrigações para os diversos Odus.