



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

MARTA FERREIRA DA SILVA

**EDUCAÇÃO NOS DOS TERREIROS:
CONHECIMENTOS FORJADOS NOS ITANS DA YÁS ODÉS**

**Campinas
2024**

MARTA FERREIRA DA SILVA

**EDUCAÇÃO NOS DOS TERREIROS:
CONHECIMENTOS FORJADOS NOS ITANS DA YÁS ODÉS**

Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutora em Educação, na Área de concentração Educação

Supervisora/Orientadora: Jackeline Rodrigues Mendes

A Ata da Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dis-sertação/Tese e na Secretaria do Programa da Unidade

**Campinas
2024**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Biblioteca da Faculdade de Educação
Gustavo Lebre de Marco - CRB 8/7977

F413e Ferreira, Marta, 1970-
Educação nos terreiros : conhecimentos forjados nos ritos da Yás Odés
/ Marta Ferreira da Silva. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador: Jackeline Rodrigues Mendes.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP),
Faculdade de Educação.

1. Educação. 2. Candomblé. 3. Educação de terreiro. 4. Cultos afro-
brasileiros. 5. Epistemologia de terreiro. 6. Letramento racial. I. Mendes,
Jackeline Rodrigues. II. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
Faculdade de Educação. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Education on the lands : knowledge forged in the rituals of Yás Odés

Palavras-chave em inglês:

Education

Candomblé

Terreiro education

Afro-Brazilian cults

Terreiro epistemology

Racial literacy

Área de concentração: Educação

Titulação: Doutora em Educação

Banca examinadora:

Jackeline Rodrigues Mendes [Orientador]

Denise Botelho

Nielson Bezerra

Norma Trindade

wanderson flor do nascimento

Data de defesa: 29-04-2024

Programa de Pós-Graduação: Educação

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-5613-5815>

- Currículo Lattes do autor: <https://lattes.cnpq.br/0348472784407479>

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Faculdade de Educação

TESE

**EDUCAÇÃO NOS DOS TERREIROS:
CONHECIMENTOS FORJADOS NOS ITANS DA YÁS ODÉS**

MARTA FERREIRA DA SILVA

COMISSÃO JULGADORA:

Jackeline Rodrigues Mendes
Denise Maria Botelho
Nielson Rosa Bezerra
Norma Silvia Trindade de
Lima
Wanderson Flor do Nascimento

A Ata da Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa da Unidade.

2024

DEDICATÓRIA

À Leba Girê, minha orientadora ancestral que
roda os quatro cantos do mundo reverberando
Axé para me ajudar! Laroîê!

Às minhas avós lánsan/Oyá!

Às que formam as areias do mar!

Às Oxuns que se renovam a cada correnteza!

Mojubá!

ADUPÉ, MOJUBÁ! EU AGRADEÇO E REVERENCIO!

Adupé ao senhor Sol, ser primordial, senhor da Terra, que me iniciou nos caminhos de minhas ancestralidades – Obaluaiê mojubá! Que o grande caçador de tigres, rei das pedras preciosas possa continuar a nos brindar com a fartura de conhecimentos e com a sabedoria dos silêncios oportunos. Atoto!

Adupé a minha mãe protetora Yá Orí! Aquela que me acalenta uma vida toda, que nunca me deixou só, senhora firme e acolhedora, com quem posso contar com o colo a qualquer momento, aquela que não me deixa desistir de nós, seus filhos peixes. Orgulho em ser sua escolhida, senhora fortaleza, que quebra minhas inseguranças. Modupé Mãe Mar!

Adupé àquela que doura a minha existência, meu emí/hálito vital, minha Yá vida, Yá odé que me ensinou e ensina a como permanecer firme e atenta nas caçadas da vida; estrategista, que queima com a doçura do oim/mel. Yá mi Oxum, a essência primordial do meu existir e reexistir aqui e além. Água que me mantém viva! Adupé, Mãe Água!

Adupé, senhora ventania, aquela que corta o céu com a força do relâmpago e nos conforta com suas tardes cor-de-rosa e brisa amena. Iánsan, a avó que possibilita a existência dessa confluência aqui registrada, que eu possa, humildemente, reverenciá-la com essa oferenda, montada com seus saberes ancestrais, dando continuidade à generosidade tão propagada por quem teve a oportunidade de conhecê-la pessoalmente! Mojubá! A teleryá! Yáyaya, eroooo yá bogbô!

Adupé, Ogum! Senhor dos caminhos, tecnologias e possibilidades! Com seu mariô me cobriu para eu trilhar em segurança esses seis anos, batalhando contra o racismo, a pandemia, um governo genocida e as dificuldades das mais variadas, mas também conquistando vitórias em batalhas fundamentais! Ele avisou que era necessário pegar onã tum/caminhos novos, que seria difícil, mas necessário, e nunca me abandonou. Caminhamos e batalhamos juntos! Choro de emoção por sentir e devolver o amor ao senhor da dureza dos ferros! Ogum lê!

Adupé, minha mãe Sonia Maria! Foi ela quem me incentivou a vida toda as leituras e estudos, mesmo com todas as dificuldades. Aquela que sempre me empurrou à frente, que apoiou meu exercício de docência desde sempre. Quem me ensinou que respeitar os mais velhos é reverenciar as ancestralidades. Te amo com todas as forças, D. Sonia!

Adupé, Babá Daniel D'Yemanjá, meu pai de santo, que tão generosamente ce-
deu uma de suas maiores riquezas, sua herança ancestral. A confiança depositada em mim para manusear e ter em mãos tamanha riqueza não tem valor que pague. Essa é a palavra principal que nos move e une: confiança! Nossa união ancestral se fortalece a cada prova de confiança mútua! Adupé, Babá mi!

Adupé a toda egbé/comunidade Ilê Aşé Omi Lare Ìyá Sagbá! Adupé às filhas que fizeram chamadas de vídeo com as crianças durante o período em Campinas; às filhas que ligaram ao saber das dificuldades em estar longe de casa e da egbé; às filhas que colaboraram financeiramente para minha manutenção em Campinas, no primeiro semestre sem bolsa, nas “interas” para minhas idas ao Rio de Janeiro para as funções importantes do terreiro – Ajoyê Bárbara Regina D'lánsan, Ajoyê Ossy Ayrá Jhoyce D'lánsan, Ossy Dagan Janaína D'Oxosse, Ossy Balé Ingrid D'lánsan, Egbomy Taiane D'Yemanjá. Ellis Veras D'lánsan, que tão bem se divide entre Tera-
peuta/Consteladora e iaô (filha), que tão bem dança entre as tantas que precisa ser; ventania orientadora de vida: Adupé! Rede de mulheres com quem nunca precisei falar nada, mas que sempre estiveram conectadas e assim continuam – somos sociedade forte! Adupé, Yás!

Adupé, Yalaxé Yasmine D'Yemanjá, a menina que vi crescer em todos os sentidos e hoje, uma Yá madura e competente, ajuda a alicerçar o Axé de Yemanjá. Acumulou minhas funções nessa fase de retomada à escrita e, mesmo com tantos afazeres, nunca negou um pedido meu. Que nosso encontro de águas só se fortaleça e perdure, os atrapalhos a “pororoca” dá conta! (rsrs)

Adupé, José D'Oxalá e Joana D'lánsan (nossos Dofonitinhos!), por todo incentivo e apoio, trabalhos coletivos, leituras, esclarecimento de dúvidas técnicas a qualquer hora; por todo amor emanando em nossas conversas online – essa prontidão carinhosa de vocês não tem preço!

Adupé aos omodé/crianças do terreiro! Como aprendo a cada brincadeira, conversa, pergunta. Quantas possibilidades, quanto carinho e quanta potência! Sem palavras para tamanha gratidão por essa oportunidade ancestral em ser Yá Kekerê (Mãe Pequena de vocês)!

Adupé, professora Dra. Alessandra Tavares, Alê minha amiga! Aquela que não largou minha mão um só momento, principalmente nessa fase de conclusão. Quem me ligou praticamente todos os dias para saber como eu estava e me acalmar com relação à escrita. Adupé por me convencer sempre a parar, respirar e dançar na rua para Lua, seja no samba ou no Awurê em Madureira. Amiga, sem palavras mes-tranda/doutoranda dos picolés no trem e dos refrescos com água duvidosa da Central: Adupé!

Adupé a família/presente Márcia, Raquel, Cris, Tom, João. Me trouxeram para “minha casa” e cuidaram de mim durante esse processo final – quando menos esperava: almoço, lanchinhos, cafés, churrasco e cerveja com boa conversa para desopilar. Não tenho palavras para agradecer por tudo e por tanto.

Adupé pelo encontro das águas doces que foi estar com a professora Jackeline Mendes como orientadora! A leveza das conversas e da convivência, a orientação assertiva sem pressão, a compreensão com os momentos de dificuldade. As provocações para pensar além das lógicas acadêmicas, as indicações certeiras nas referências. Confirmei que realizar um trabalho acadêmico pode seguir os caminhos vivenciados e ensinados pelas comunidades tradicionais e povos originários que partem do princípio da coletividade, do cuidado consigo e com o outro, desprendido das vaidades acadêmicas! Que Ndanda Lunda e Lembá sejam sempre presentes em sua vida! Adupé, Jack!

Adupé ao Grupo de Pesquisa e Extensão Cultural A Cor da Baixada (GPECA Cor da Baixada), por se fazer presente nos momentos de trabalho, cafés, sambas, museus, festas juninas, terreiros, almoços, aulas, apoio, gargalhadas, reflexões teóricas, perrengues – que continuemos fortalecendo as periferias e quintais que nos forma e constitui.

Adupé à Patricia Bastos e ao Laboratório de Estudos e Ensino das Trabalhadoras que Afetuosamente Resistem (LAETARE), representando o que tanto prezo – as mulheres/professoras/pesquisadoras! Adupé pelo apoio e contribuição de sempre.

Adupé ao Grupo Phala e Odara Mberi, sempre atenciosos e cuidadosos com nossas pesquisas e falas. Orgulhosa em ser uma Phalante.

Adupé à banca pela disponibilidade imediata, cujos membros – Professora Dra. Denise Botelho, Professor Dr. Nielson Bezerra, Professora Dra. Norma Trindade, Professor Dr. wanderson flor do nascimento, e suplentes Professora Dra. Eliana Laurentino, Professor Dr. Jorge Isidro Bernal, Professora Dra. Luciana Alves, Professora Dra. Luzineide Borges –, sem exceção, aceitaram prontamente ao receber o convite. Adupé pela leitura, análise e contribuições tão ricas e cuidadosas.

Adupé a CAPES, pois o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

Este trabalho de pesquisa se propõe anunciar a educação nos/dos Terreiros, apresentando conceitos, categorias e metodologia a partir dos saberes ancestrais que constituem os terreiros de candomblé; no caso desta pesquisa, partindo do Ile Aşé Omi Lare Ìyá Sagbá, localizado em Duque de Caxias, Rio de Janeiro. Utilizamos, como fonte principal, manuscritos elaborados nos cotidianos dos terreiros por Maria Helena D'Ílansan, minha avó de santo, dialogando com as histórias ancestrais, ìtáns, buscando seus usos enquanto SULeadores das redes educativas trançadas nos terreiros. Buscamos entender e apresentar essas histórias ancestrais como propagadoras e elaboradoras de conhecimentos específicos que dão forma a uma epistemologia ancestral/de terreiro e todo arcabouço conceitual que emana dela. Elementos do terreiro como corolário de teorizações afroreferenciadas, elaboradas no chão do terreiro, mas extrapolando seus muros a partir de suas elaborações filosóficas, sociológicas, históricas, educativas. Trata-se de uma resistência aquilombada ao epistemicídio (Carneiro, 2023) infligido à população afrodiaspórica. Nos propomos compreender e publicar academicamente teorias ancestrais nos/dos terreiros como possibilidade de caminho para fortalecer e instrumentalizar nossas lutas cotidianas contra os racismos estrutural, ambiental e, principalmente, o religioso e, também, propomos uma educação que não só atenda ao discurso da branquitude, mas oportunize que nossos conhecimentos sejam levados em consideração e garantam a implementação de políticas públicas educacionais que deem conta das lacunas existentes, provocadas e garantidas por uma cosmovisão embranquecida.

Palavras-chave: Educação; Candomblé; Educação de terreiro; Educação nos/dos terreiros; Epistemologia de terreiro; Letramento racial.

ABSTRACT

This research work aims to promote education in the Terreiros, presenting concepts, categories and methodology based on the ancestral knowledge that constitutes the Candomblé terreiros; in the case of this research, starting from Ile Aşé Omi Lare Ìyá Sagbá, located in Duque de Caxias, Rio de Janeiro. We use as the main source manuscripts created in the daily life of the terreiros, by Maria Helena D'lánsan, my saint's grandmother, dialoguing with the ancestral stories, ìtáns, seeking their uses as SULeadores of the euc\tive nets woven in the terreiros. We seek to understand and present these ancestral stories as propagators and creators of specific knowledge that shape an ancestral/terreiro epistemology and the entire conceptual framework that emanates from it. Elements of the terreiro as a corollary of Afro-referenced theorizations, elaborated on the ground of the terreiro, but extrapolating its walls based on its philosophical, sociological, historical and educational elaborations. It is about an Aquimba resistance to epistemicide (Carneiro, 2023) inflicted on the Afrodiasporic population. We propose to academically understand and publicize ancestral theories in the terreiros as a possible way to strengthen and instrumentalize our daily struggles against structural, environmental, and mainly religious racism and, also, for an education that not only meets the discourse of whiteness, but providing opportunities for our knowledge to be taken into account and guarantee the implementation of public educational policies that address existing gaps, caused and guaranteed by a whitened worldview.

Keywords: Education; Candomblé; Terreiro Education; Education in the Terreiros; Terreiro Epistemology; Racial Literacy

SUMÁRIO

ABRINDO CAMINHOS COM OGUM	144
ADURA I – XIRÊ EPISTEMOLÓGICO: CONHECIMENTOS TECIDOS NO AGUERÉ E FIRMADOS NO QUEBRA PRATO	288
ADURA II – TRAÇADO DA FLECHA DE ODÉ ENTRE AGUERÉS E IJEXÁS: AS YÁS ODÉS ORÍ-ENTANDO A MIRA NAS RASURAS COLONIAIS	466
ADURA III – FONTES TRADICIONAIS TRAZIDAS NA BRISA QUENTE DA SENHORA DAS TARDES COR-DE-ROSA.....	577
3.1 A brisa quente sopra no okum/mar de Yemanjá e em seus filhos	700
3.2 Orixás Azuelando... ..	777
3.3 Vou pra encruzilhada; Cai Cainan; Farofa amarela; Cai Cainan; Vou Mexer a Panela ²⁸	833
ADURA IV – EPA BABÁ!	888
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	955
REFERÊNCIAS VIDEOGRÁFICAS.....	988
ANEXO A - IÁNSAN 1	999
ANEXO B - IÁNSAN 2	10000
ANEXO C - OXUM 1.....	101
ANEXO D - OXUM 2.....	1022
ANEXO E - OGUM E OYÁ 1	1033
ANEXO F - MODELO DE AUTORIZAÇÃO ASSINADA PELOS RESPONSÁVEIS E PELOS PARTICIPANTES DA PESQUISA(ORIGINAL PREENCHIDO E ASSINADO EM POSSE DA PESQUISADORA).....	1044

**EDUCAÇÃO NOS DOS² TERREIROS:
CONHECIMENTOS FORJADOS NOS ITÁNS DA YÁS ODÉS**



ABRINDO CAMINHOS COM OGUM

Ogum xêcôrê undê ô xêcôrê

Ogum xêcôrê undê ô xêcôrê [...]

(Ogum chegou para fazer a colheita/ Ele fez a colheita. Ou: Ogum recolhe a colheita/ Que chega, ele recolheu. (OLIVEIRA. 2009, p. 35)

Cantiga disponível em: <https://youtu.be/-nKQusN-FzqQ?si=3cRCDHYTILCHfp5T&t=973>



Figura 1 – Willians D'Ogum³ / Fonte: Omorodé Fotografias.⁴

² Utilizo “nosdos” e “espaçostempos” por concordar com o ponto de vista de Nilda Alves (2008). A autora sempre explica que usa esses termos juntos para indicar que as pesquisas nosdoscom os cotidianos pretendem ir além do que vê como limites herdados das ciências modernas (FERREIRA, 2016, p. 104).

³ Todas as imagens utilizadas e falas citadas possuem autorização dos responsáveis e da liderança do Terreiro, mesmo as que já estão em domínio público nas redes sociais abertas. O modelo da autorização encontra-se nos anexos. As crianças gravaram áudios escolhendo e autorizando as imagens selecionadas.

⁴ As imagens utilizadas são: arquivos pessoais do terreiro, Omorodé Fotografias, Luciana Serra Fotografias, Encantados Fotografias, Adaró Imagens.

Início com Ogum, o orixá dos caminhos, quem decidiu por onde eu deveria trilhar nas estradas das pesquisas para o doutorado. Ao final de 2017, Babá Daniel D'Yemanjá e eu perguntamos às ancestralidades se eu ficaria em uma universidade no Rio de Janeiro, perto de casa e dos familiares – carnal e de terreiro – ou se deveria sair do estado e partir para o interior de São Paulo⁵.

No mestrado em Educação, iniciado em 2013, Xangô, por nós considerado o orixá da justiça, da intelectualidade, foi quem direcionou, desde o momento da seleção, meus caminhos acadêmicos e determinou que cuidaria deles. Senhor que não perdoa injustiças e preza pela honestidade, grande obá/rei e guerreiro que acompanha Ogum nas guerras por justiça. Estar em uma universidade pública como pesquisadora ao mesmo tempo que foi desafiador, foi o momento de estar em contato com autoras que foram base na minha formação em Pedagogia. Nesse sentido, procurei usufruir ao máximo tudo o que o espaço oportuniza. Contudo, também foi momento de aprender a lidar com um espaço marcado por disputas que fazem parte da cultura cartesiana que constitui, infelizmente, ainda esse espaço – programa nota 7, bolsista CNPq, pesquisadora/professora de escola pública, distância da universidade para casa, dentre tantas outras coisas. Ainda assim, os contatos e amizades adquiridas por conta da vida acadêmica superaram as adversidades coloniais acadêmicas. É para isso que estamos nesses espaços, nós, periféricas, trabalhadoras, negras, de comunidades tradicionais – corpos e pesquisas que os representam e aos nossos. Xangô por nós!

No doutorado, quem assumiu esse cuidado com minha caminhada acadêmica foi Ogum, senhor impulsivo, obá/rei que não consegue ficar sentado no trono por muito tempo, pois as batalhas o chamam e o encantam; as mais velhas dizem que Ogum não se senta – fica de ronda. Orixá das tecnologias, dos caminhos, da agricultura, um odé/caçador. Avisou que os caminhos não seriam fáceis, mas era necessário dar continuidade à vida acadêmica longe de casa. Como ele em vários de seus ítãs, me afastei da casa, da família carnal e do Axé, descobri a saudade gigante das crianças do terreiro e a recíproca delas. Mas fui para um espaço acadêmico com recursos para

⁵ Após três anos de tentativas de seleção para programas de doutorado, fui aprovada e classificada para dois programas em educação.

estudos e pesquisas que não tinha visto e vivenciado, onde orientada por uma mais velha de Ndanda Nlunda, que coloca em sua prática docente-pesquisadora o que aprendeu com o terreiro e com as comunidades dos povos originários onde tem uma longa trajetória de atuação acadêmica e docente. Esse aporte me ajudou a passar por uma universidade predominantemente formada pela branquitude, pois a orientação ajudou nas escolhas de disciplinas, nas seleções de leituras e trabalhos nos grupos de pesquisas e, também, no estágio docente. Os encontros eram sempre momentos para diálogos, reflexões sobre teorias e, principalmente, como estar em um espaço com uma formatação tão dura que – para nossa sorte – destoava da forma como enxergamos o fazer acadêmico.

Surpreendi-me junto com Babá Daniel D'Yemanjá quando Ogum surge e anuncia que determinaria o meu caminho acadêmico naquele momento. Ogum determinou que eu deveria ir para UNICAMP, que seria muito difícil, mas era para Campinas que deveria seguir minha matrícula. Precisei abandonar emprego, usar economias e recebi apoio de todos os modos das filhas do Axé. A egbé/comunidade, sobretudo as mulheres, se mobilizou de muitas formas – com apoio financeiro e emocional, com estratégias das mais diversas.

Acho importante ressaltar que, assim como no mestrado, falo da comunidade tradicional de terreiro Ile Aşé Omi Lare Ìyá Sagbá, em Duque de Caxias, Rio de Janeiro, onde sou filha e Yá Kekerê (Mãe Pequena) (Ferreira, 2021):

O terreiro de candomblé onde foi realizada a pesquisa localiza-se em Santa Cruz da Serra, Duque de Caxias – RJ. Tem uma média de cento e dez filhos de santo entre crianças, jovens e adultos. Uma pequena parte dos filhos de santo mora no bairro em que o terreiro está localizado e os demais, que são a maioria, moram em outros municípios (Rio de Janeiro, Paraty, Nova Iguaçu, Volta Redonda, São Gonçalo, Macaé) e outro país (EUA) (Ferreira, 2016, p. 110).

Esses dados sobre o terreiro já se modificaram um pouco. O terreiro tem um pouco mais de duzentos filhos. Alguns filhos com idade avançada de iniciação – Egbomys/irmãs mais velhas – já estão com seus terreiros em funcionamento, trazendo os netos do Axé para os momentos de grandes rituais da casa. Temos dois Egbomys morando e propagando o Axé em Portugal; dois Egbomys residentes no município de Paraty/RJ que já possuem filhas iniciadas em nosso Axé e atuam em seus espaços

ritualísticos com consultas aos búzios, com suas entidades e com cuidados ancestrais. Em Volta Redonda/RJ, uma Egbomy que herdou o terreiro de nosso filho que kufou (morreu) dá continuidade aos seus cuidados conosco e mantém o Axé em funcionamento. No município do Rio de Janeiro/RJ e no município de Duque de Caxias/RJ, também temos várias filhas com esse mesmo perfil. Duas estão com seu Axé em funcionamento – uma no município do Rio de Janeiro/RJ, e outra em Duque de Caxias/RJ.



Figura 2 – Parte da egbé (comunidade) Ilê Aṣé Omi Lare Ìyá Sagbá
Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

Uma média de vinte e cinco famílias da casa moram nas redondezas do terreiro ou em bairros próximos. Várias famílias possuem casas alugadas no entorno do terreiro, individualmente ou coletivamente, com objetivo de participar de forma mais efetiva das funções no Axé. Organizamos um calendário com as datas das atividades internas e públicas para facilitar a organização de trabalhadores, estudantes e para

conciliar com as atividades das casas filhas. Nos sábados em que não temos atividades públicas, estamos no terreiro atendendo à egbé/comunidade e às pessoas que nos procuram para ajudas ancestrais variadas. Nesses momentos, as filhas do terreiro procuram estar presentes participando para aprender a partir das vivências no cotidiano do terreiro; chegamos pela manhã e saímos geralmente à noite ao fim das funções.



Figura 3 – Futuro espaço cultural
Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

Conseguimos iniciar a organização de um espaço para dinamizarmos com atividades formativas/informativas para a egbé, bem como para a comunidade do entorno – nosso futuro espaço cultural. Garantimos espaço para um jardim com plantas

e árvores sagradas dentro do terreiro e, no terreno em frente, também foram plantadas mais árvores sagradas e consagradas às ancestralidades.

No ano de 2023, recebemos do Instituto Brasileiro de Museus (Ibram) a certificação de ponto de memória, o que nos motivou e trouxe um grande orgulho à egbé/comunidade, fortalecendo mais nossas ações como um todo. Participamos, desde a primeira edição, da Campanha 21 Dias de Ativismo Contra o Racismo, realizando atividades abertas no terreiro a partir de nossos saberes e vivências; entregamos, desde 2011, o balaio de Yemanjá em Paraty com atividades culturais relacionadas à rainha do mar; em 2024, realizaremos o VIII Encontro das Culturas de Axé do Ile Asé Omi Lare Ìyá Sagbá no terreiro aberto à comunidade do entorno, aos terreiros amigos, às escolas e às universidades.



Figura 4 – Terreno em frente com as árvores ancestrais e parte interna do terreiro
Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.



Figura 5 – Parte interna do terreiro em dia de função

Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

Nossa cozinha do dia a dia hoje possui um fogão industrial e um fogão comum de quatro bocas; duas geladeiras; um freezer; uma despensa com prateleiras; e uma pequena estante com papéis, livros, lápis de cor, canetinhas e alguns jogos que nossas crianças têm liberdade para acessar, confirmando o já dito em textos anteriores:

No terreiro, geralmente na cozinha, como ressaltamos anteriormente, ou em momentos de repouso espiritual, os chamados “recolhimentos”, os itàn são contados oralmente por Babá Daniel. Quando na cozinha, ele na cabeceira da mesa, e os filhos e ouvintes, espalhados pelos demais lugares da mesa e no chão dividindo esteiras, quando não há mais espaço na mesa. Junto com itàn surgem experiências da sua trajetória no candomblé, explicações sobre rituais, histórias pessoais e profissionais. Uma rede de ideias e procedimentos que foram, e continuam sendo, emaranhados no viver cotidiano (Ferreira, 2016, p. 112).

Nossa cozinha para preparo de comidas ritualísticas, onde só entra quem é convidado pelas responsáveis pelo trabalho no espaço (Yábassé⁶, Ossy Yábassé, e/ou um cargo/Egbomy que seja responsável no dia); iniciadas com menos de 01 ano não acessam esse espaço também, pois vários ancestrais específicos são assentados nesse mesmo espaço. Além do fogão à lenha, também conta com um fogão industrial, prateleiras e um quarto para acomodar elementos utilizados em momentos específicos.

⁶ Mulher responsável pelo preparo das comidas ritualísticas.



Figura 5 – Cotidianos da cozinha do terreiro
Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

Em 2021, o bairro onde nosso Ilê (casa) se localiza recebeu asfalto. Com isso, um número maior de residências foram construídas e muitos terreiros também chegaram.

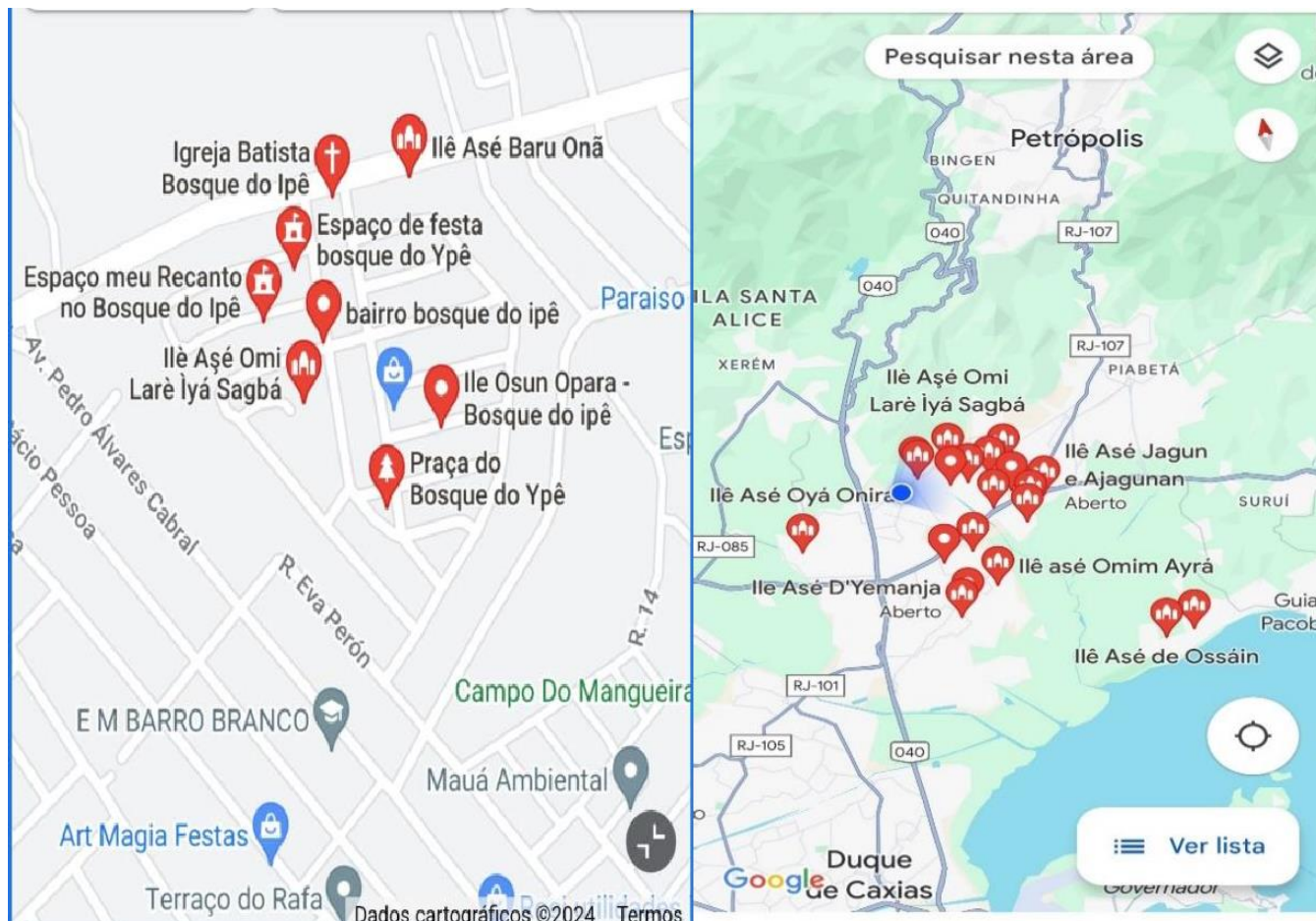


Figura 6 – Consulta ao Google Maps em 10/03/2024.
Fonte: Google Maps.

Aqui abro parênteses para estender este anúncio, trazendo à tona que sou muitas e transbordo das águas de minhas ancestrais:

Buscando sempre algo além dos ensinamentos religiosos repassados na família “católica”, onde o bisavô Francisco, curandeiro, precisava ter suas aptidões escondidas. Era nos escondidos que me identificava. Batismo e comunhão não bastaram; no candomblé, encontro com minha ancestralidade familiar. Posso dizer candomblecista – professora – historiadora – candomblecista. [...] Nessa constituição encontra-se uma das relevâncias da pesquisa; a oralidade que me formou/forma e os hitos provocados por ela. Sou Iyá Kèkèrè, mãe pequena, a pessoa após o Bábálòrìshà, do terreiro que realizo a pesquisa. Sei das facilidades e dificuldades que esta posição pode trazer para a pesquisa, mas acredito muito mais, nas possibilidades que posso vislumbrar por estar totalmente implicada, mergulhada no campo (Ferreira, 2021, p. 35-36).

A cada palavra digitada sinto a responsabilidade em enunciar todas que me compõem. As falas rezadas de minha avó Maria brigando ao seu modo com os carre-

gos quando sentia que nosso mal-estar era além do físico, e, mesmo se intitulando católica, orgulhava-se porque diziam que era de lánsan (e ela repetia essa fala). Autodidata, aprendeu a ler sozinha na roça, tinha medo de jaguatirica e cobra, admirava e sentia orgulho do rio Paraíba do Sul, gostava de ler e contar histórias. Entendi, tempos depois, as dificuldades pelas quais ela passou, tão próxima do pós-abolição – as estratégias que elaborou para nos proteger do que ela enfrentou e presenciou. Minha mãe Sonia, umbandista/católica de Oxum, que me conduz pelos terreiros desde o meu nascimento e me ensina a reverenciar Yemanjá em todas as formas sincréticas. Oxum, a ancestral água que me fez renascer e vive em mim, é fundamento teórico, fluindo saberes através das pesquisas que realizo. Ser a primeira da família materna a estar no doutorado, trazendo os desdobramentos que as redes educativas nos dos terreiros trançaram no início da pesquisa do mestrado em educação, partindo das crianças e jovens do terreiro, reverenciando a criança de terreiro que fui, respeito e estimo. A menina que ouvia atenta e admirada as histórias contadas e ensinadas por vó Maria; menina que adorava as comidas de terreiro e achava lindas as incorporações com seus sacolejos e cabelos em desalinho. Essa escrita é resultado dessas confluências de águas e outras mais que não caberiam aqui, mas que são colheitas do que minhas ancestrais plantaram e aguaram em mim.

Mas como sou água, me movimento, e retorno às orientações antes de minha saída para esse novo caminho. Entendi a determinação de Ogum – estava em um espaço acadêmico com uma estrutura que ainda não tinha visto. Colegas do grupo de que participo foram super acolhedores, seguindo o perfil de nossa orientadora, professora Jackeline Mendes. Ela também orientou as escolhas de disciplinas com professores que compreendiam nossas propostas de pesquisas. Fiz leituras, participei de debates e cursei disciplinas que estavam em consonâncias com as teorizações que me proponho a elaborar. Mas a distância, a falta de bolsa no primeiro semestre e os racismos vivenciados cotidianamente na cidade e em alguns espaços da universidade foram dificuldades iniciais do processo.

Tive uma super experiência no Programa de Estágio Docente (PED) com a professora Jackeline no curso regular de Pedagogia e em uma disciplina especial na área de Matemática para alunos do vestibular para povos originários – experiência da qual não consigo expressar a grandeza. Visitei terreiros, centros culturais afro-referenciados como a Casa de Cultura Fazenda Roseira/Jongo Dito Ribeiro, Casa de Cultura Tainã, e escolas. Estabeleci contato com espaços de coletivos afrodiaspóricos. Consegui encerrar o primeiro semestre de 2019 adaptada, atenta e com o plano de

trabalho de tese elaborado em acordo com minha orientadora.

Retorno ao Rio de Janeiro em julho e no início de 2020 somos tomados pela pandemia – isolamento social, perda de amigos e irmãos queridos, medo, contatos somente virtuais. Respiração quase suspensa. E eu achando que a dificuldade avisada por Ogum tinha passado ao conseguir ficar um ano e meio em Campinas.

Com o momento de isolamento social, ocupei-me de muitas coisas, menos das escritas para a pesquisa. O plano de defender antecipadamente, então, se reconfigura. Quando consigo retomar, começo com a apresentação da autora e das fontes – a Adura⁷ I desta tese/ebó. Uma onda de emoção toma conta do meu corpo ao iniciar a conjugação dos itans de lánsan com a apresentação de minha avó de santo/autora da fonte, a fonte propriamente dita; chorei sem entender o porquê e parei, não escrevi mais.

Tentei racionalizar o que não é possível, contradizendo tudo o que sempre acreditei enquanto movimento pesquisador – carrego colonial (Rufino, 2019). Precisou que minha orientadora apontasse o quanto tinha realizado em outras frentes de ação pesquisadora, como leituras, seleção de referenciais teóricos, publicações, dentre outras coisas. Assumi o incômodo de ter poucas laudas escritas. Com isso, tive coragem para apresentar ao grupo de pesquisa não só o pequeno texto, mas os processos da escrita.

Voltei a escrever, mas em um ritmo que considero lento, principalmente para a academia, embora contínuo. O choro voltou em vários momentos da escrita, mas dessa vez não parei. Escrevi e senti que essa emoção confirma que, em muitos momentos, não escrevo só. A escrita é uma forma de resgate de saberes ancestrais, por isso o texto possui momentos em que uso o pronome “eu” e em outros “nós”. Utilizo “nós” não para atender convenções acadêmicas, mas por sentir com todo o corpo que não estou escrevendo desacompanhada. Sinto a escrita como uma reverência e um resgate do que foi sufocado.

⁷ Entendo a tese como uma retirada de carrego colonial, que nos matou e mata a cada dia fisicamente e intelectualmente, esta tese/ebó é uma reverência aos ancestrais que tiveram suas teorias emudecidas pelo epistemicídio. A forma que nós reverenciamos e exaltamos nossos ancestrais é cantando aduras – louvação, exaltação aos seus feitos. Por isso, as partes que compõem esta tese/ebó, no nosso entendimento, são aduras. Não simplesmente para nomeá-las, mas por senti-las como tal.

Nesta primeira adura, além de apresentar a fonte e nomeá-la, também inicio elaborações de conceitos e categorias para tentar dar conta da educação nos dos terreiros, trazendo elementos da cosmogonia do terreiro para dialogar diretamente no que já foi estabelecido como natural para as práticas de sistematizações coloniais. Trazendo também as memórias ancestrais como fundamentação teórica através de itãs, cantigas, vivências no do terreiro. Ainda na primeira adura, encontrarão dois subtítulos que se relacionam com as heranças e desdobramentos das fontes tradicionais nos cotidianos nos dos terreiros e para além de seus muros.

Na adura II, apresento como pretendo analisar as fontes tradicionais – traçado da flecha de odé/caçadora. Essas fontes com tantas especificidades e, principalmente, tantas ancestralidades, seu tratamento precisa de uma perspectiva contracolonial (Silva, 2019), entendendo que temos proposições e elaborações próprias. O ofá/arco e flecha como princípio do que os olhares acadêmicos colonizados classificariam como a metodologia da pesquisa – o traçado da flecha de odé/caçadora.

Na terceira adura, inicio as reflexões sobre uma epistemologia do terreiro. Mantivemos o termo epistemologia enquanto posicionamento e luta política, demarcando a complexidade teórica encontrada nos cotidianos dos espaçotempos das comunidades tradicionais e dos povos originários. Não à toa temos legislações que se pretendem, ou deveriam, ser políticas públicas em educação buscando minimizar o epistemicídio (Carneiro, 2023) cometido há tantos séculos.

Com Oxalá, o senhor das vestes brancas, o mais velho e sábio, o último a ser reverenciado e o mais respeitado, vou caminhando para reflexões que sobem a montanha ao encontro do senhor do amanhecer, garantindo o movimento espiralar desta tese/ebó, entregue enquanto oferenda e reverência em diálogo com as ancestralidades diversas que nos constituem e garantem o avançar teórico enterreirado. Não falo em conclusão e/ou considerações finais, mas sim em continuidade de caminhadas, em paradas estratégicas para desdobramentos possíveis, refletindo sobre proposições viáveis para uma educação voltada para estratégias antirracistas com perspectivas de efetivação da legislação na educação básica e no ensino superior.

Seguindo pelos caminhos do que aprendemos nos dos terreiros, tento trazer à tona o uso de variados sentidos para apresentar esta tese/ebó; pensando em uma leitura a partir da cosmopercepção (Oyěwùmí, 2021):

Traduzo aqui a expressão “world-sense” por “cosmopercepção” por entender que a palavra “sense” sinaliza tanto os sentidos físicos quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento. A palavra “percepção” pode indicar tanto um aspecto cognitivo quanto sensorial. E o uso da palavra “cosmopercepção” também busca seguir uma diferenciação – proposta por Oyěwùmí – com a palavra “worldview”, que é, usualmente, traduzida para o português como “cosmovisão” e não como “visão do mundo” (Oyěwùmí, 2021, p. 267).

Entendendo a cosmopercepção como fundamental em nossas práticas enterradas, vou compondo o texto com as mais diversas formas de narrativas, como:

- links para ouvir toques e cantigas dos sons que dialogam com o que é proposto, a fim de que a leitura ative os demais sentidos;

- links para assistir a vídeos apresentando falas que apontam as compreensões dos conhecimentos forjados no terreiro e suas elaborações, principalmente pelas crianças do terreiro, também nos fazendo refletir sobre essas infâncias com especificidades por muitas vezes despercebidas por quem pensa e discute esse campo;

- itáns, poemas, músicas, transcrições de falas nos dias cotidianos do terreiro pesquisado e terreiros irmãos como aportes para as teorizações propostas nesta tese/ebó;

- imagens cotidianas do terreiro, entendendo o texto para além da lógica alfabética. Não ousamos trabalhar sem as legendas pensando, antes, nos leitores que não conhecem a realidade nos terreiros, e por conta das formatações e formalidades das normas acadêmicas, que ainda não nos possibilitam.

Além das referências bibliográficas, seguindo a lógica citada acima, também incluímos referências videográficas que podem ajudar. Nos anexos, adicionei imagens de trechos da fonte tradicional, com itáns selecionados para compor a pesquisa e/ou que se desdobram em itáns apresentados nas oralidades do terreiro e fazem parte da pesquisa.

O modelo da cessão de direitos utilizada com os responsáveis e participantes da pesquisa também formam os anexos. Importante ressaltar que as imagens, vídeos e falas das crianças, além de serem autorizadas pelos responsáveis, foram avaliadas, selecionadas e autorizadas pelas próprias crianças. Essas autorizações foram gravadas por áudio.



Figura 7 – Sineta/Adjá
Fonte – Arquivo pessoal do terreiro.

ADURA I – XIRÊ EPISTEMOLÓGICO: CONHECIMENTOS TECIDOS NO AGUERÉ E FIRMADOS NO QUEBRA PRATO



Figura 8 – Iánsan
Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

Odé Arolê Iku dahirô

Ossé o ti okan

Odé Arolê Iku dahirô

Ossé o ti okan.

(Odé Arolê diz que para morrer/ precisa ter o coração limpo/ Odé Arolê diz que para morrer/ precisa ter o coração limpo)

Cantiga ensinada pelo Babalorixá/Pai de Santo Daniel ti Yemonjá nos cotidianos do terreiro Ilê Aşé Omi Lare Ìyá Sagbá, Duque de Caxias, RJ, Brasil.

Considerando que as comunidades tradicionais de candomblé não pensam a partir de binarismos, e sim de infinitudes; início com uma adura/reza do ritual de Axexê⁸, entendendo como uma continuidade de nossos valores ancestrais representados pelo espiral que vai muito além da ligação Orum-Aiê (Céu-Terra).

Nas comunidades-terreiros do povo Nagô, a existência é elaborada em dois planos: o àiyé o mundo, e o órun, que representa o além. O àiyé é o universo físico concreto, e a vida de todos os seres naturais que o habitam, portanto, mais precisamente, os ará-àiyé, ou aràyé, são os habitantes do mundo, a humanidade. Já o órun corresponde ao espaço sobrenatural, o outro mundo, o além, algo imenso e infinito. Nele habitam os arà-órun, que são os seres ou entidades sobrenaturais. [...] Aiyé e ôrun, dois mundos que se interagem e se interpenetram na dinâmica do pleno e do vazio, do visível-invisível, dimensões das relações profundas que abrangem o mistério, elaborados liturgicamente, através de uma expressão estética de profunda sabedoria, constituída pela presentificação das forças cósmicas que governam o universo e pelo culto aos ancestrais (Luz, 2000, p.107-108).

Essa lógica espiral tenta representar nossas ligações, nossos elos ancestrais que se estendem e conjugam com tudo o que nos forma, tudo o que nos constitui: orí/cabeça, ará/corpo, nossos sentidos, seres animados e inanimados (minerais, vegetais, animais), elementos da natureza, condições e fenômenos meteorológicos:

No conjunto ritualizado de procedimentos cosmogônicos, o corpo encontra a sua totalidade, resolvendo a dicotomia entre singular e plural, entre sujeito e objeto ao se integrar no simbolismo coletivo na forma de gestos, posturas, direções do olhar, mas também de signos e inflexões microcorporais, que apontam para outras formas perceptivas. Ao mesmo tempo, a corporeidade enseja um tipo de percepção sensorial, que pode de fato ser concebida como “ecológica”, na medida em que vincula o sujeito à natureza íntima do ecossistema circundante e abrangente. Pessoas, animais, plantas compõem uma espécie de paisagem viva e atuante sobre o elemento humano (Sodré, 2017, p. 129).

⁸ Conjunto de rituais no momento de morte de um iniciado no candomblé.

Orum-Aiê é compreendido de forma estendida, para além das subjetividades e convenções propostas pelas lógicas ocidentais, onde o mundo visível e invisível, humano e encantado são conjugados e compõem formas para tentar explicar e compreender o mundo, oferecendo possibilidades para um modo de ser e estar no mundo que conjugue as humanidades contidas em tudo o que está em nós, a nossa volta, palpável ou não. Ser e estar em egbé/comunidade como fundamento de garantir continuidades e sobrevivências.

Existem razões para continuarmos afirmando os nossos modos de ser e sentir. Diversas são as existências de pessoas que, mesmo não estando neste plano físico, continuam vivas em nossos Quilombos. O viver no bioma Cerrado me faz dizer que os Quilombos são como as árvores que existem aqui. Criamos condições de vida em terras arenosas, pois as nossas raízes são profundas e nos possibilitam beber das águas subterrâneas (Mumbuca, 2022, p. 83).

Por isso a busca por teorizações a partir das fontes tradicionais enterreiradas, em que conceitos e categorizações são elaborados e adentram espaços acadêmicos nos ebós/pesquisas que surgem pelas rasuras, pelas frestas das práticas contracoloniais.

O Axexê, através dos rituais que o formam, também nos faz refletir sobre as lógicas afrodiaspóricas da não busca por um padrão que demarcaria as “nações” dos candomblés. No momento tido como o final para outras formas de se estar no mundo, evidencia-se como a continuidade e junção ancestral independe da nação a que se pertença; é um movimento de confluência (Bispo dos Santos, 2015) das tradições de matriz africanas – todas são saudadas/cantadas no Axexê, casas amigas, de língua predominantemente diferentes, com formas de cultuar ancestralidades diferentes, são convidadas e têm participação ativa em todo o ritual. Todos são convidados a saudar a mais nova forma de ancestralidade que se apresenta naquele momento.

Lembramos ainda que esse poder mítico-sagrado estruturador dá à existência comunitária as alianças, a corrente consanguínea entre os iniciados, elos temporais entre gerações, revitalizando permanentemente a linguagem comunal (Luz, 2000, p. 103).

Um xirê/roda dançante, onde ancestrais encantados e os não encaminhados por lãnsan, reverenciam cantando, dançando, bebendo, comendo coletivamente.

Sentindo a dança coletiva ancestral – princípio de um xirê epistemológico, com saberes ancestrais que, em suas confluências, embasam teoricamente nossos fazeres no mundo. Reverberar essas ações nos conduzem a elaborar a partir dos caminhos das ancestralidades; elas que trançam, que mantêm o movimento espiralar de nossas teorizações, confluindo o passado, o presente e a futuridade, conjugadas nesse ebó/tese, enquanto oferenda e reverência a esses conhecimentos propagados – como aduras/rezas cantadas para saudar e reverenciar não só os feitos, mas também as especificidades que forjam conhecimentos.

Para este ebó/tese, quero pensar a partir dessa infinitude afrodiaspórica dos candomblés, tão bem representada no Axexê, onde os modos de ser e estar no mundo forjam saberes fundamentada numa lógica que me atrevo a chamar de contracolonial. Contracolonial por ter sua origem e organização nas matrizes africanas que nossos antepassados escravizados organizaram pelo viés da resistência e sobrevivência, como forma de ebó epistêmico e caminho para se livrar do carrego colonial (Rufino, 2019) imposto cruelmente por séculos pelo ocidente.

Pois bem, é no seio desse universo mítico-sagrado, abordado até aqui, que transbordam as percepções lúdicas, de encantamento, fascinantes, que deslumbram o conteúdo de educação que estamos propondo, causando o estilhaçamento das redomas fronteiriças que constituem a percepção linear positivista, predominante na educação eurocêntrica (Luz, 2000, p. 108).

O quebra-prato de lánzan, se encarregando de modo ritmado no seu bailar, ventando para longe esse carrego, fazendo seu ebó/limpeza, e, no movimento de seus ìtáns, vamos conduzindo as teorizações e conceituações da pesquisa. Um ìtán nos conta que o primeiro Axexê foi realizado por lánzan quando da morte de seu pai, Oxosse:

lánzan veste seu pai, prepara e inicia seu corpo para sua continuidade do outro lado. Cozinhou ebós, dançou e cantou por sete dias com os ancestrais. No sétimo dia ao amanhecer, preparou e comeu as comidas preferidas de seu pai e outras mais. Quebrou os pratos e disse “un tô xorô” (acabou) (Relato oral de Babá Daniel ti Yemanjá nos cotidianos do terreiro).

Essa expressão – “un tô xorô” – representa o final dos rituais, e não a término daquela ancestralidade. Tanto é que os mais velhos de candomblé nos ensinam que

não devemos chorar durante os rituais de Axexê, pois um novo ciclo se inicia. O movimento espiralar constante sendo percebido e sentido. E é nessa espiral que os saberes vão se organizando; conhecimentos ancestrais de terreiro tomam forma nas oralidades, vão SULeando a educação nos dos terreiros (Ferreira; Mendes, 2019) de forma viva, dinâmica e carregada de sentidos para quem a experiencia e apreende:

A formação do conceito passa pela capacidade de representar seu pensamento, seus valores através da linguagem. No terreiro, a linguagem oral permite o exercício de um processo de aprendizagem para a vida. Isso porque as cores, o som dos instrumentos, o canto, a dança, os gestos, as palavras têm papel integrador e criativo. Estando longe de serem instrumentos meramente comunicativos, são capazes de fornecer pontos de ancoragem para novas aprendizagens, significando também, para a criança, uma motivação genuína, uma maneira emotiva de relacionamento com o mundo (Machado, 2019, p. 61).

Para compreender essa episteme, é preciso permitir-se um giro contracolonial, é preciso permitir-se orí-entar pelas riquezas narrativas dos itáns que apresentam e contextualizam os conhecimentos afrodiaspóricos e suas subjetividades, em que religiosidade e modo de vida são unos. Pensando com as considerações de Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo⁹, nossos saberes/fazeres são contracoloniais, pois a colonialidade não nos pertence; como já citado, temos nossas concepções e proposições, e elas possuem sentidos próprios, tendo por base nossas sistematizações e elaborações:

Sou e Não sou.
Sou quilombo
Sou contra-colonialista de agora e outrora
Não tenho lembranças de “sim, sim senhora”
Não tenho como descolonizar.
Pois não fui e nem sou colonizada, fui e sou atacada.
Para os atacamentos tenho o aquilombamento.
Nessas encruzilhadas, temos que saber quem é você?
Capitão do mato?
Contra-Colonialista?
Descolonizador(a)?
Colonizador(a)?
Decolonial? (Mumbuca, 2022, p. 17).

Temos referências teórico-metodológicas, conceitos e categorias que nos permitem pensar numa episteme própria, um xirê epistemológico, uma epistemologia

⁹ Palestra proferida em dezembro de 2022, na UERJ-Faculdade de Educação da Baixada Fluminense.

nodo terreiro, cantando, dançando, mantendo o movimento da roda, onde conhecimentos são o impulso para sua propagação e apreensão. Desse modo, não quero pensar uma epistemologia conceituada segundo parâmetros ocidentais. Partir de um pensar nagô traz mais sentido, como Muniz Sodré (2017) tão bem assevera, assim como Exu/Bara aponta caminhos, negocia, confunde, briga, dá liga e traz fundamentos para o nosso ebó de livramento do carregamento colonial (Rufino, 2019):

Essa reinterpretação é uma filosofia que, neste texto, apresentamos como a resultante de diátese média, isto é, uma modulação sustentada pela corporeidade característica da *Arkhé* e diversa da *diátese ativa*, que caracteriza os sistemas filosóficos ocidentais. Formulamos aqui a hipótese de uma filosofia que começa na cozinha da casa em vez de nos desvãos celestes da metafísica. Outro modo de apresentar este tópico é dizer que, quando a somatização do sagrado é maior do que a própria expressão verbal dos mitos, tem-se outra lógica, propriamente corporal, com outro sistema de pensamento consequente (Sodré, 2017, p. 21, grifos do autor).

Ao nos depararmos com as mais variadas formas de narrativas dos itáns, podemos vivenciar como se forjam conhecimentos com modos próprios a partir das memórias ancestrais representadas e resgatadas nas práticas cotidianas dos espaços-tempos do terreiro. Os cânticos, as danças, as vestimentas e suas cores específicas, as folhas com seus horários e usos, as colorações do Orum/céu, das formas das águas e sua relação com orixás específicos, os ajeuns/comidas com seus preparos variados; estruturas refinadas, rasurando continuamente o tecido colonial.

O vídeo a seguir, com Helena de Yemanjá (5 anos), no seu cotidiano fora do terreiro, serve para exemplificar como os conhecimentos forjados reverberam enquanto saberes constituídos:



Figura 9 – Helena de Yemanjá

Fonte: Acervo pessoal.

Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/shorts/A7e1iXVirbk>

Helena de Yemanjá relembra práticas observadas nos cotidianos nodo terreiro onde, junto com sua família carnal, constitui sua família de Axé. Ela aciona memórias vivenciadas e ancestralidades suscitadas para a elaboração de significados. Existem subjetividades em cada um desses pontos e em outros mais, como um grande trançado, como uma enim/esteira (Rufino, 2019) gigante na qual, coletivamente, deitamos, observamos as tranças, organizamos e reelaboramos nossos saberes sobre cada gomo repleto de fios de taboa¹⁰, com formas diferenciadas, amarrações diversificadas. Amarrações que não prendem, mas organizam, sistematizam na forma de um grande rizoma, agregando a si nossos corpos quilombos que aprendem sobre e com ela; que avisa a Olorum que passamos pelos rituais e nascemos para orixá, para a família ancestral. Processos de subjetivação própria nosdos terreiros, onde as oralidades são fundamentos e brasa que mantêm a forja dos saberes em constante elaboração:

A filosofia africana leva em conta toda a gama de conhecimentos da performance oral como significativa para a inscrição das experiências de temporalidade e para sua elaboração epistêmica. A palavra oralituriçada se inscreve no corpo e em suas escansões. E produz conhecimento. Ao contrário do pensamento preconceituoso europeu que desqualificava África como continente pensante. Esse tipo de raciocínio excludente deve-se em muito à falsa dicotomia entre a oralidade e a es-

¹⁰ Material vegetal do qual é feito esteiras.

crita, enfatizada pelo Ocidente, que prioriza a linguagem discursiva escrita como exclusivo e privilegiado de postulação e expansão do conhecimento. Esse modo se institui pela primazia da concepção linear e progressiva do tempo e se realiza, como pensamento linear e progressiva do tempo e se realiza, como pensamento, pelo quase absoluto domínio da escrita alfabética como plataforma de grafias de fixação de sua narratologia e de suas escrituras, ignorando ou preterindo outros modos de fixação dos saberes, dentre eles os que se perfazem pela voz em suas ressonâncias nas corporeidades (Martins, 2021, p. 32).

Conversas de irmãos da mesma enim/esteira, confluindo com as memórias que constituem esse ancestral, mas que formam uma só – forjam conhecimentos fortalecidos e imbricados por nossas formações identitárias:

Mas num espaço-mundo cada vez mais comprimido pela temporalidade imediata dos circuitos eletrônicos, é vital figurar um contexto também social ou global, em que diferentes modos de teoria ou de proposições com alcance conceitual sejam confrontados ou postos em situação dialógica. Isto implica um importante deslocamento epistêmico porque o que será então posto em pauta cognitiva não é mais apenas a revelação sociológica ou antropológica da existência de um sistema simbólico coerente e sim o reconhecimento de outra forma teórica que se possa designar como “filosófica” (porque este é o nome excelso do intercâmbio teórico no Ocidente) e com a qual seja possível a “dialogia” que designamos como transcultural. Não exatamente um “diálogo”, mas uma compenetração de posições, um vaivém analógico, para tornar mais clara a evidência de que não existem “identidades culturais” como fatos naturais ou primordiais e sim como construções históricas, ainda que provenham de sociedades tradicionais onde os teóricos europeus de todas as datas resistem a reconhecer uma história autóctone (Sodré, 2017, p. 27).



Figura 10 – Ojubonan/Mãe Criadeira Michele D'Oxum
Fonte: Adaró fotografias.

A enin/esteira é carregada sempre com as mãos, no ombro ou embaixo do braço, que nunca é arrastada com os pés em respeito à ancestralidade que a habita e que tem nome próprio. Ela está em momentos ritualísticos de suma importância, como os rituais de iniciação, nas quais é saudada, recebe folhas, penas, serve de companhia e aconchego nos momentos de recolhimentos ritualísticos. Ela é arrumada, vestida para acompanhar e apresentar o iniciado/renascido nas festas públicas, e possui sua própria adura/reza que demonstra sua importância e força ritualística – nos ajuda a elaborar, exemplificando, como se dá esse sistema de pensamento.

Orô Enin, orô Enin!
Olorum orixá kojadê
A Enin apresenta o ritual do novo Orixá à Olorum.
Tradução nosdoss cotidianos do terreiro pesquisado, sob orientação
de Babá Daniel de Yemonjá)



Figura 11 – Usos da enin/esteira em festa pública - iniciação
Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

Pensar uma epistemologia do terreiro, um xirê epistemológico, é levar em consideração toda essa subjetividade afrodiáspórica que, em nosso caso e pesquisa, trazemos a partir do que os itans provocam, seus significados e ressignificações de acordo com as oralidades que os tornam vivos dentro do terreiro. A família estendida, o aquilombamento, as partilhas, as resistências são aprendidas como rememorações ancestrais através dos itans. Memórias ancestrais presentes e atuantes na organização de nossos cotidianos enterreirados:

Como não puderam transladar suas instituições sociais, os afrodescendentes preservaram em sua memória os mitos e os ritos de suas tradições. Marcada pela cultura oral, a sociedade africana criou centenas de milhares de mitos para preservar e transmitir seu conhecimento ancestral. A riqueza mitológica e ritualística africana, sem dúvida, é um dos principais elementos para se entender o sucesso da recriação da vida nas várias partes do planeta. A cosmovisão africana, temos dito, é fortemente marcada pela religiosidade. A religiosidade é plenamente dependente dos ritos e mitos criados pela tradição africana. A religiosidade escapa da dimensão restrita do religioso e invade todas as esferas do cotidiano. Numa palavra: a vida sacralizada na cosmovisão africana. Se ela é sacralizada, e se a religião não se separa dos ritos e mitos da tradição, pode-se afirmar que a vida é ritualizada continuamente no cotidiano das sociedades negro-africanas (Oliveira, E., 2021, p. 100-101).

Assim como nosso Axexê não representa o fim, nossas formas de conjugar tempos segue uma lógica outra – passado, presente e futuro não fragmentados, mas em dialogia: crianças senhoras, senhoras crianças, respeitabilidades para além das idades cronológicas:

Esta percepção vincula as crianças não com um futuro próximo, mas com o passado e o presente, o que se faz com que a própria experiência seja toda projetada para a compreensão de um passado e de um presente que nos faça, hoje, saber quem fomos e quem somos e, a partir desse somos fazer outras coisas, potencialmente, no povir. [...]

Essa dimensão faz com que morte e vida estejam em uma relação completamente distinta daquela que visualizamos corriqueiramente no ocidente. Se a morte, no ocidente, implica em um “sair de cena” social, ficando o morto localizado no passado, e trazido ao presente apenas pela memória, de modo inconstante, para as tradições africanas o morto é presente não apenas no passado, mas também nos dias atuais, permanentemente. O convívio entre as crianças e a morte é constante (flor do nascimento, 2018, p. 586-587).

Por isso precisamos estar com as escutas abertas às brincadeiras e às falas das experiências terrenas e ancestrais que as crianças nos trazem nesses cotidianos enterreirados, pois pistas, conceituações e definições são encontradas nas falas e ações quando nos atentamos para a lógica não adultocêntrica dos terreiros. Na série de curtas “Saberes Outros”, produzido pelo canal Erô Produção e Criação, temos a oportunidade de vivenciar essa sabedoria nas falas de crianças de terreiro. Ao explicar o que entende por “casa de santo”, Willians D’Ogum conceitua a partir de sua vivência no espaçotempo do terreiro:

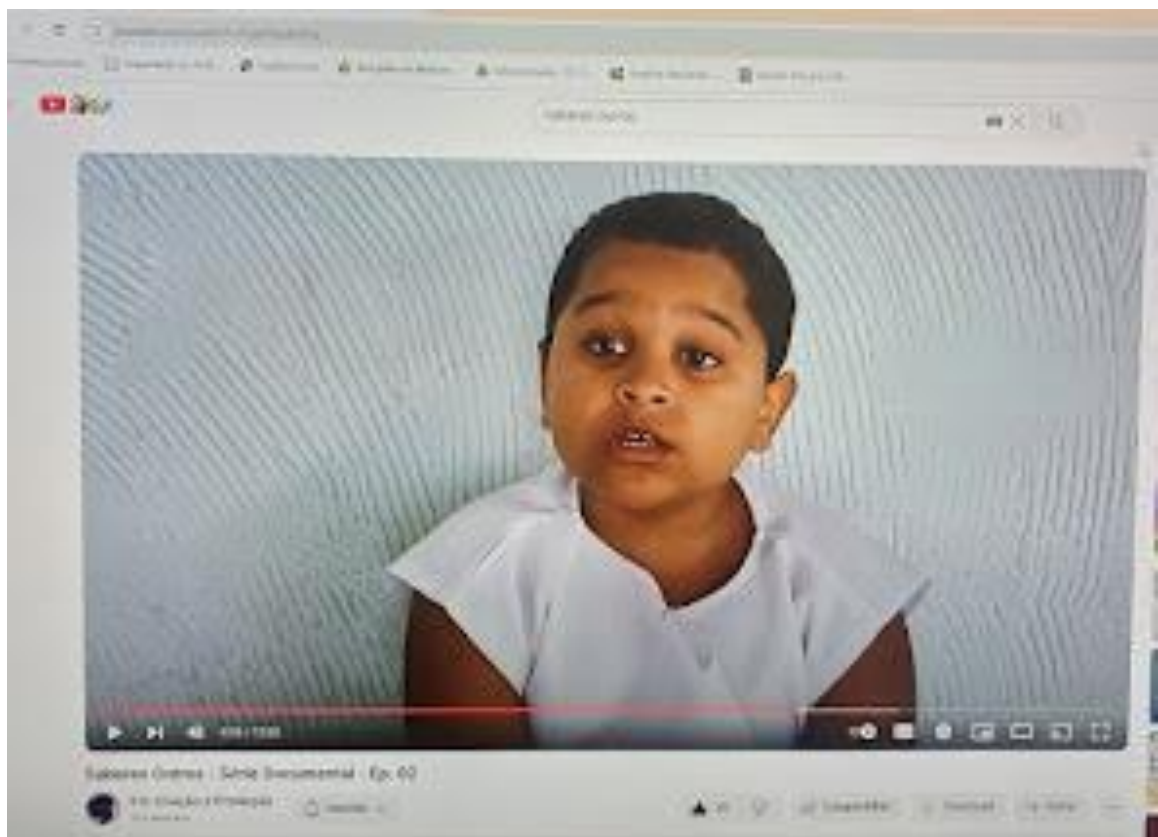


Figura 12 – Willians D’Ogum

Fonte: Erô Criação e Produção.

Vídeo disponível em: <https://youtu.be/SOBCdf-R6g4?t=134>

Ao explicarem o que são candomblés, como é feita a organização dos tempos, como a escola lida com suas presenças e saberes, como elas se organizam no terreiro e como é a irmandade vivenciada, as crianças apontam para como o processo de subjetivação se dá. Desse modo, vários sentidos são acionados para a apreensão dos

saberes, ampliando-os a partir das oralidades ancestrais acessadas de acordo com ìtáns e situações desdobradas no terreiro. A lógica dos espaços educativos que priorizam o sentido da visão – o ler e a lógica alfabética – raramente percebem as riquezas que as comunidades tradicionais, no nosso caso o terreiro, podem possibilitar para um processo de ensino aprendizagem significativo, como nos aponta Narcimária Luz:

Nesse código de comunicação, exige-se um corpo resumido apenas à relação olho-cérebro. Silenciando os outros sentidos (olfato, paladar, tato e audição), características das formas de comunicação da tradição africana, por exemplo. Desse modo, a escrita alfabética impressa, fruto do simulacro, estimula a dicotomia dos sentidos, a visão substituindo a tatilidade. A percepção através do olho, ligada à prática da leitura, é tão valorizada que contribui para tornar estanques o trabalho manual do intelectual, o saber do fazer, o pensamento da ação, constituindo a problemática clássica da filosofia ocidental. Podemos afirmar, portanto, que a comunicação escrita se articula com o status intelectual. Aquele que mais lê, será considerado como o que mais sabe, e os textos lidos, verdades absolutas incontestáveis, já que se baseiam nos “valores universais” da cultura capitalista-imperial. Essa prática é estimulada pela Razão de Estado (Luz, 2000, p. 42).

A lógica das comunidades tradicionais dialoga com o sentir, o vivenciar, a busca pelo que faz sentido e pode ser ressignificado. Diálogos com ancestralidades representadas das mais variadas formas – as folhas, as pedras, as conchas, os rios, os mares, as comidas –, tudo imbuído de ancestralidades latentes e em diálogo constante, teorizando não com base em verdades absolutas, mas a partir de ressignificações pertinentes para a egbé/comunidade e/ou para as individualidades.

Compreender os ìtáns para além do sentido de fábula, com moral e outros elementos, faz-se extremamente importante. Não estamos analisando histórias que partem do princípio do certo ou errado, do negativo ou positivo, mas de um princípio em que o “**ou**” será substituído pelo “**e**”, porque compreendemos que somos formados por todas essas partes. A lógica judaico-cristã das parábolas com pecados, castigos e moral da história não atendem e nem dão conta da logicidade dos itans. Um dos itans de Exu com Yemanjá – que considero uma Yá Odé nesse ìtán, por carregar um ofá (arco e flecha) e ter como seu filho predileto Oxosse – ìtán não nos diz, mas quem garante que não foi ela a ensiná-lo a usar o ofá? Mas retomando ao ìtán:

É a senhora da Profundezas
 do mar, Mãe dos Tubarões.
 Sua natureza é a parte
 mais exusa e fria do Oceano.
 Conta que [redacted] se pôs a
 Ter um oráculo com Exu.
 Perguntando-lhe se arrado,
 Ele a contou algo.
 Exu a respondeu dizendo-lhe
 Váite que a Teu filho lhe espera.
 e nada Te aconteceria.
 Voltando Yemanjá se viu de
 frente com a pena de seu filho
 Ode [redacted] se afogando. Ela o
 Tentou salvar mas foi tarde.
 Voltando a casa de Exu.
 Perguntou-lhe por que não arrá
 avisado. Ele deborçando respondeu
 que se fala-se não arrá a graça
 Tendo em mãos um Obé
 eucor em seu bolso.
 É Exu a furou de hoje em

Figura 13 – Trecho da fonte com itán de Yemanjá, Exu e Oxosse (parte 1).
 Trechos apagados para registro na pesquisa
 Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

MARÇO
 MARZO
 MARCH
 11ª Semana
 78 - 287
 QUINTA
 FEVES
 THURSDAY
 19

« diante Comendo do Obé do Meu
 sangue. Guega um Guele de Exu
 « como Hele e Baga de Exu. Baga a
 beira da água a contar penas de
 « uma pá. Seu animal preferido.
 Tentou por sua vez atacar
 « sua Mãe [redacted], mas foi em
 vão. se a assumada com
 « muitos penas de pá.
 Guega um da' na sala e
 « se assume o Obé [redacted] junto dela.
 « a Oxum ao seu lado.

Figura 14 – Trecho da fonte com itán de Yemanjá, Exu e Oxosse (parte 2)
 Trechos apagados para registro na pesquisa¹¹
 Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

¹¹ Obé significa faca.

Analisando o ìtán, Exu não mentiu ao dizer que nada aconteceria com Yemanjá, pois foi Oxosse quem se afogou, sem chance de salvamento, apesar de sua mãe ser a senhora das profundezas dos oceanos. Exu acha graça da não percepção na leitura de sua fala oracular. Ele fica com uma marca por sua ousadia com Yemanjá, mas percebemos também que se estabelece um vínculo a partir do desenrolar do ìtán. Desse modo, tradições são elaboradas e estabelecidas por essa memória ancestral, como encadeamentos da lógica de Exu, tão bem apresentado na materialidade do cadeado de seu ibá – não para prender, mas para representar as possibilidades que suas ações narradas nos itans que o citam podem trazer enquanto um dos princípios SULEadores de uma epistemologia de terreiro.

O apetite incessante de Exu/Bara, não como fome avassaladora, mas como apetite sempre aberto para novas experiências, em que o sabor, o cheiro, a textura, a temperatura do epô pupá/azeite de dendê, um de seus temperos favoritos, trazem infindáveis possibilidades para sua degustação e usos – do refogado à fritura, de ilustrar suas ferramentas a usar na confecção de suas representações ritualísticas. Práticas encadeadas trazendo como ebó/ofereenda toda gama de usos e interpretações variadas. Como Rufino (2019) tão bem nos fala ao defender Exu como princípio operante de sua teorização afrodiaspórica na *Pedagogia das encruzilhadas*:

O terceiro ponto se firma na ideia de que não há como defendermos a fragilidade de um modelo epistemológico que se reivindica como único e a emergência de um outro, uma vez que não nos deslocamos a reconhecer e credibilizar outras perspectivas de conhecimento assentadas em outras práticas de saber (Rufino, 2019, p. 42).

Os orixás e suas histórias apontam para a multiplicidade de emoções, ações e reações que nos formam. Exu, com seu apetite insaciável, devora o mundo que ele mesmo ajudou o pai a organizar e tudo o que há nele; contudo, o que precisa fazer é reconstruí-lo, não no sentido de castigo, mas como um refazer que é constante em toda a existência. Erramos, consertamos e aprendemos algo com ambas as ações:

Somos como Exu/Bara - aquele que come tudo o que a boca come - crias das favelas verticais e horizontais da Zona Oeste e Baixada Fluminense do Rio de Janeiro; negros, brancos, mestiços, que sejamos, partimos de um ponto em que a trajetória parecia estar pronta. Como Exu/Bara, comemos tudo o que a boca come – mastigamos o que esperavam de nós e regurgitamos destinos inesperados; somos professores, médicos, dentistas, intelectuais, candomblecistas. [...]

Somos Exu/Bara, comemos tudo o que a boca come; mastigamos ideias e ideais acadêmicos. Digerimos? Quem sabe? Pois o que forma nosso líquido estomacal é ácido, forte, faz parte da nossa essência e por mais que comamos o que nos é oferecido, nossa digestão é pessoal, impregnada de nós mesmos. Como Exu/Bara, obedecemos, mas o resultado adiante tem muito de nós (Ferreira, 2020, p. 118).

Compreendemos que o equilíbrio são momentos de retorno após o desequilíbrio. Somos compostos por todos esses momentos, ou pelo que o ocidente classifica como imperfeições. Essa é a riqueza dos saberes e compreensões que Exu nos oferece enquanto ebó/oferenda – a possibilidade de regurgitar nossas compreensões de mundo e conduzir as reelaborações por onde passamos, independentemente se iremos subverter lógicas e ocasionar embates, pois esse é o objetivo de Exu –, o caos para propagar novas ordens.

Acreditamos que aprendemos cotidianamente e permanentemente pois sempre haverá alguém mais velho que, por sua experiência e vivência, terá algo a ensinar, em todos os sentidos. Entretanto, por mais tempo de iniciação que tenhamos, sempre encontraremos alguém mais velho, com mais vivência de terreiro, e isso é ótimo!

No terreiro, está presente a herança coletiva de várias tradições africanas. Esta herança é transmitida por meio de um processo educativo baseado na transmissão oral de lendas, mitos e conhecimentos sobre os rituais, o uso de folhas e objetos de culto, as comidas, as proibições alimentares e os resguardos religiosos. A transmissão oral no candomblé segue um princípio africano (Botelho, 2005, p. 96).

Assim como precisamos estar atentos às crianças e seus saberes/fazeres, a atenção aos adultos cronologicamente e/ou ritualisticamente mais velhos é fundamental para o embasamento do que estamos chamando de epistemologia do terreiro. Logo, esse cuidado busca garantir que os movimentos para aprendizagens com as ancestralidades, a partir do exercício epistemológico de terreiro, não se percam nas dinâmicas coloniais que nos circulam e enredam o tempo todo.

Os vídeos que aparecem nesta tese/ebó têm esse propósito: nos atentarmos como, na fase inicial de entrada em uma escola formatada na estrutura ocidental, as crianças conseguem externar e conjugar os saberes da comunidade tradicional de terreiro e os saberes o mundo além dos muros do terreiro também oferecem:

Eu, por dominar a técnica de adestramento, logo percebi que, para enfrentar a sociedade colonialista, em alguns momentos “precisamos

transformar as armas dos inimigos em defesa”, como dizia um dos meus grandes mestres de defesa. Então para transformar a arte de denominar em uma arte de defesa, resolvemos denominar também (Bispo dos Santos, 2023, p. 13).

As crianças articulam, ressignificam, brigam, se entristecem e vão formando percepções sobre o que lhes afeta. Aprendem com Oxum a serem rio – contornando as pedras e, em alguns momentos, sendo tromba d’água que reorganiza tudo. O vídeo abaixo é uma mostra dessa ressignificação com o que constitui os meios sociais que temos acesso:



Figura 15 – Thalita d'Oxum

Fonte – Canal Thalita Louza.

Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=giGgm5VTYFQ>

Thalita d'Oxum, em vídeo durante a pandemia de covid-19, mescla as orações aprendidas na escola com a adura/reza de Oxum que aprendeu durante seu processo de iniciação no terreiro. Desse modo, ressignificando o aprendido nas suas práticas no terreiro com o que a escola impõe como prática comum, como se todos professassem a mesma fé. Ela se apresenta com variações de como podem nomeá-la, mas usa a Orixá para a qual foi iniciada como parte de seu sobrenome, o que demonstra a potência da sua compreensão das significações do terreiro.¹² Assim como Thalita

¹² Gostaria de enfatizar que passei a me apresentar/identificar como Marta Ferreira D'Oxum com o que aprendi com Thalita D'Oxum.

D'Oxum, outras crianças também adotam como sobrenome o orixá para o qual foram consagrados.¹³

Essa compreensão do que lhes forma e constitui nodo terreiro e no mundo fortalece a nossa compreensão da força teórica da ancestralidade e a elaboração de uma epistemologia de terreiro. Neste ebó/tese, concentro minha atenção nas crianças e nas infâncias nos terreiros. Assim, pelo já apresentado e o que vai se tecendo nas demais aduras (rezas), é possível perceber que a lógica das infâncias das comunidades tradicionais possui uma compreensão própria, em que passado-presente-futuro caminham juntos nesse espiralar de teorizações tão específicas, mesmo com todo trabalho que vemos nas escolas formatadas com base somente na lógica ocidental:

Apesar de toda repressão, o que a história nos ostenta é que, por mais que as práticas performáticas dos povos indígenas e dos africanos fossem proibidas, demonizadas, coagidas e excluídas, essas mesmas práticas, por vários processos de restauração e resistência, garantiram a sobrevivência de uma corpora de conhecimento que resistiu às tentativas de seu total apagamento, seja por sua camuflagem, por sua transformação, seja por inúmeros modos de recriação que matizaram todo processo de formação das híbridas culturas americanas (Martins, 2021, p. 35).

Essa infância é formada a partir das vozes dos tambores, que possuem nome, chamam e reverenciam ancestrais, resgatam memórias ancestrais vivenciadas no ritmo determinado por eles. Tambores que são as representações ancestrais. Infância formada nas águas das quartinhas/potes, compreendendo que essa água é a representação dos rios que são condutores de vida, pois formam nosso ará/corpo e é ancestral. Nos bilhetes que escreveu para mim, Thalita D'Oxum os organiza de duas formas. Em um registra meu nome como “Marta ty Oxum”. No outro, como “Marta Oxum”, expressando em um coração como “única”. Cada um com tem um orixá específico. Somos as duas de Oxum, mas cada uma com sua ancestral própria, mesmo assim, temos alguns pontos comuns – sermos de Oxum, sermos da mesma egbé/terreiro e da mesma família ancestral.

¹³ Na videografia, há links com vídeo de Helena D'Yemanjá que também tem essa prática.



Figura 16 – Registro Thalita de Oxum
Fonte: Arquivo pessoal.

A partir dessa perspectiva, podemos formular caminhos para compreensão de infâncias e de docências – que também vemos como enterreiradas. Ler os tambores, conversar com folhas e pedras, ancestralizar as redes de conhecimento, isso tudo não cabe em uma epistemologia que acredita em linearidades. Como prender o curso natural dos rios ou controlar as águas do mar? É claro que poderia citar muitos outros exemplos, mas acredito que é possível compreender que, por esses caminhos, conceituamos uma epistemologia ancestral. Nesse sentido, entendo que tentar conceituar e categorizar também faz parte do cabedal teórico cartesiano, mas o que busco aqui é justamente reverenciar as teorias ancestrais relegadas ao apagamento ou não existência por tanto tempo. Teorizar sobre saberes tão potentes me conduz a reverenciar quem veio antes de mim e como foram eficazes em conseguir resistir e repassar ancestralmente tamanho legado de conceitos, categorias, metodologias e teorizações tão complexas em condições tão adversas e violentas.

ADURA II – TRAÇADO DA FLECHA DE ODÉ ENTRE AGUERÉS E IJEXÁS: AS YÁS ODÉS ORÍ-ENTANDO A MIRA NAS RASURAS COLONIAIS



Figura 17 – Ofá dourado
Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

A senhora companheira de Oxosse e que leva suas capangas e seu arco e flecha. Diz-se Oxosse fora banhar-se; quando olha o reflexo do rio era de uma mulher. Se assustou. Lá estava Oxum atrás dele. E daí em diante passaram a ser inseparáveis, unha e carne. Essa Oxum não caça, só auxilia. Um não vive sem o outro (trecho dos manuscritos da lalorixá Maria Helena de Iánsan) (Ferreira, 2016, p.108).

Os itans que são fontes dessa pesquisa formam apenas a parte de algo maior, pois as oralidades circulantes nos terreiros apresentam variações ricas e tornam essas memórias ancestrais mais carregadas de subjetividades. O ìtán acima é um exemplo dessas variações. Nos manuscritos o registro de quem não caça, apenas auxilia; nas oralidades de alguns mais velhos, esse não caçar gera até uma brincadeira:

Se acompanha o caçador acha que não aprendeu a caçar? Essa Oxum é a caçadora de tigres! (Oswaldo de Xangô).

As cantigas e as danças dessa ancestralidade remetem também a caçadas; Oxum carrega um ofá (arco e flecha) dourado, dança também o ritmo dedicado à Oxosse/agueré.¹⁴ Seu abebê/espelho adornado, além de servir para apreciação da própria beleza e encanto, também é arma que permite enxergar sua retaguarda e cortar seus inimigos; o brilho de seus ides/pulseira cega inimigos e solta fagulhas ao bater uns nos outros. Lemos os ìtáns nas cantigas, nas danças, nas comidas preparadas e degustadas; lemos as oralidades e todos os saberes que as constituem, como nos exemplifica Vanda Machado (2019):

Entendemos que essas vivências pedagógicas podem acontecer em qualquer comunidade negra, aldeia indígena, comunidade quilombola, ribeirinhas ou ciganas; enfim, não pode haver restrição para o princípio da alteridade. É só partir do princípio de que a educação é uma organização viva e tem implicações importantes na autonomia do sujeito e sua condição de pertença. Entendemos que a cognição não é a representação do mundo, mas a criadora e gestora do próprio mundo material e imaterial através de vivências. A vida e a aprendizagem não estão separadas em nenhum aspecto, o que me obriga a redesenhar uma possibilidade de currículo que não se repita como um almanaque ou explanações abstratas. Aprender, em qualquer circunstância ou comunidade, envolve vivências culturais, o pensar contraditório, outras formas de percepções e implicações no comportamento, unindo conceitos divergentes, analisando, sintetizando, construindo, desconstruindo e reconstruindo novidades (Machado, 2019, 23-24).

O aprender em egbé/comunidade, nas vivências de uma educação nodo terreiro, viva e teorizada através das memórias revividas com os ìtáns, nos possibilita elaborações próprias. Com essas conjugações entre os escritos, as oralidades e as memórias ancestrais presentes no terreiro, percebemos como as subjetividades que forjam os conhecimentos ancestrais não se excluem ou se contradizem, mas são complementares e ampliam as possibilidades de apreensão, compreensão e a própria organização desses saberes.

Dizer outros modos de escrita e leitura em narrativas decoloniais nos faz propor uma discussão que provoque um deslocamento da dicotomia colonial posta entre sociedades orais e sociedades letradas, entre oralidade-escrita, a qual colocou uma centralidade da noção de escrita apenas atrelada ao verbal. Tal divisão acabou relegando tais práticas apenas ao âmbito da oralidade como forma de oposição e ausência de escrita, provocando uma redução da complexidade que envolve esses sistemas simbólicos. É necessário ir além da divisão oral/escrito, da oralidade definida como ausência de uma escrita fonética/alfabética

¹⁴ Agueré disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KV6gz6l11Zg>.

em um movimento de decolonização do sentido da escrita (Mendes; Ferreira, 2021, p. 40-41).

Partindo dessas possibilidades que risco o ponto¹⁵ do traçado da flecha de odé/caçadora desta pesquisa. Toda a riqueza de detalhes e minúcias que formam a grande enim/esteira que é o terreiro (Rufino, 2019) aponta caminhos, apresenta detalhes, subjetiva o que é forjado nos cotidianos de seu espaçotempo. Como uma yá odé (mãe caçadora) à espreita da presa que irá alimentar sua egbé/comunidade, as fontes e seus desdobramentos são lidos e percebidos nas rasuras contracoloniais. É a partir da fonte que apoio meu ofá/arco e flecha dourado e minha adaga dourada, bem como meu abebê/espelho, e miro para estabelecer o traçado de análise da pesquisa. Miro nos saberes soprados pelas ancestralidades e vivenciados nelas, nas experiências de mais velhas e mais novas, em narrativas das mais variadas. A caçada é farta e a forma de conduzir e partilhar precisa ser cuidadosa, com o rigor para atender à egbé (comunidade), nutrindo e sendo nutrida por toda a riqueza de saberes que os cotidianos nodo terreiro e das fontes nos possibilitam. Como yá odé/mãe caçadora, que se banha e lava seus ides/pulseiras para que o brilho delas confunda a presa.



Figura 18 – Thalita D'Oxum
Fonte: Encantados Fotografias.

¹⁵ Utilizo aqui a fala de Bruna Almeida, na 20ª Semana Nacional de Museu, onde apresentou parte de sua dissertação de mestrado, em fase de finalização, onde dialoga com elementos da umbanda e da educação a partir dos Pretos Velhos.

Por séculos escondidos como forma de resistência e sobrevivência, vamos tentando esgarçar as rasuras para que nosso traçado da flecha de odé/caçadora seja certo em trazer à superfície as potências afogadas, que se encantam como o Omodé Kekerê/pequeno filho do caçador:

Oxum morava com Ogum, que passou sete meses fora em batalhas, Nesse período, Oxum e Oxosse se enamoram e nasce Logum Edé. Ao se aproximar o retorno de Ogum e sem encontrar Oxosse, Oxum coloca o bebê em um balaio no rio. O balaio vira aos movimentos das águas e Logun Edé cai nas águas do rio. Yemanjá o encanta transformando-o em um cavalo marinho. Entrega-o para Iánsan que cuida dele até sair da fase mais frágil e devolve-o para Oxum. Passa a viver períodos com a mãe na beira do rio onde aprende a usar o abebê [espelho], idés [pulseiras] não só como instrumentos de vaidade, mas de defesa; e outros períodos vive com o pai nas matas, onde aprendeu a usar o ofá/arco e flecha, o arpão e a rede para caçar e pescar. Com Ogum, aprendeu a usar a idá/facão ou espada e as artes da guerra, e ensina Ogum a usar arpão e rede para pescar (Oralidades do terreiro com base nos escritos de Yá Maria Helena de Iánsan).

O menino príncipe-guerreiro-pescador-caçador – sutileza e potência conjugadas – é toda essa diversidade (não há contradição) traçando nossas trilhas investigativas.

Para dar conta da riqueza de detalhes da fonte ancestral que gira esse xirê/escritas, preciso estar atenta aos detalhes, às minúcias que cada itán traz nas escritas e também nas oralidades das memórias ancestrais acionadas, como nos fala Narcimária Luz ao pensar sobre conhecimentos na cultura nagô:

A cultura Nagô não é dicotômica, não destrói ou dissecar os objetos para revelá-los; rodeia-os, aborda-os por vários ângulos, explica-os por parábolas, analogias, relações. Isso determina a riqueza de invocações, mitos, lendas e histórias, dando o caráter bastante analógico e simbólico aos elementos. Como a transmissão do conhecimento é iniciática, no nível da vivência e de identificação, expressa-se através de formas profundamente plásticas e dinâmicas (Luz, 2000, p. 101).

É nesse giro que invoco o Axé das odés/caçadoras, para conduzir as análises que formam este ebó/tese, iniciando quem acessar a pesquisa nas percepções das mais variadas formas de oralidade e escrita que, ao contrário de dissecar, buscam rasurar modos de pensar pesquisas e suas técnicas. O traçado da flecha traz a paciência e perspicácia das odés/caçadoras para ler a fonte escrita, os pormenores que a

compõem, as observações dos cotidianos em que foram elaboradas e a condução para as ações ritualísticas que forjam os conhecimentos hibridizados dos terreiros:

As culturas africanas transladadas para as Américas encontravam na oralidade seu modo privilegiado, ainda que não exclusivo, de produção de conhecimento. Assim como para os povos das florestas, a produção, inscrição e disseminação do conhecimento se davam, primordialmente, pelas performances corporais, por meio de ritos, cantos, danças, cerimônias sinestésicas e cinéticas. Por meio delas, uma plethora de conhecimentos se retransmitia através do corpo em movimento e por sua vocalidade, desde comportamentos mais simples, expressões práticas e hábitos do cotidiano até as mais sofisticadas técnicas, formas, processos cognitivos, pensares mais abstratos e sofisticados, entre eles a cosmopercepção ou filosofia. [...] Grafar o saber não era, então, sinônimo de domínio de um idioma escrito alfabeticamente. Grafar o saber era, sim, sinônimo de uma experiência corporificada, de um saber encorpado, que encontrava nesse corpo em performance seu lugar e ambiente de inscrição. Dançava-se a palavra, cantava-se o gesto, em todo movimento ressoava uma coreografia da voz, partitura da dicção, uma pigmentação grafitada da pele, uma sonoridade de cores (Martins, 2021, p. 36).

A fonte extrapola as páginas de seu registro escrito. Ela é composta e impregnada das vivências cotidianas do terreiro, fonte viva em constante processo de resignificação de realidades. A pisada leve e o olhar entre as folhagens que escondem a odé/caçadora se faz fundamental para aguçar o olhar através das frestas das folhas; com cuidado ao firmar os olhos na mira para que o momento seja percebido o mais próximo da realidade possível.

Poderia trazer Ginzburg (1989) e seu paradigma indiciário para nossa roda, quando inicia suas considerações do caçador primitivo, mas trago odé/caçador com tudo o que constitui o provedor por excelência, trazendo as experiências de amigo, filho, irmão, enamorado, pai e rei como referências para suas táticas nas caçadas; chamando atenção, também, para as figuras femininas que o orientam, acompanham e regem, diferente da marcação de gênero do paradigma indiciário:

Por milênios o homem foi caçador. Durante inúmeras perseguições, ele aprendeu a reconstruir as formas e movimentos das presas invisíveis pelas pegadas na lama, ramos quebrados, bolotas de esterco, tufo de pelos, plumas emaranhadas, odores estagnados. Aprendeu a farejar, registrar, interpretar e classificar pistas infinitesimais como fio de barba. Aprendeu a fazer operações mentais complexas com rapidez fulminante, no interior de um denso bosque ou numa clareira cheia de ciladas. [...] Gerações e gerações de caçadores enriqueceram e transmitiram esse patrimônio cognoscitivo. Na falta de uma documentação verbal para se pôr ao lado das pinturas rupestres e dos artefatos,

podemos recorrer às narrativas de fábulas, que do saber daqueles remotos caçadores transmitem-nos às vezes um eco, mesmo que tardio e deformado (Ginzburg, 1989, p. 151).

Trazemos a conceituação tão bem elaborada de Ginzburg para o chão do terreiro, utilizando, no lugar das fábulas, itans; e nesses itans, odé/caçador pode ser lido para além da figura masculina e de seu poder. Pode-se pensar odé ampliando a questão de gênero, partilhando as técnicas de caça, oferecendo ebó/presente para uma boa caçada ou para amenizar as negatividades que possam rodeá-la – magia ancestral enquanto partilha de força e poder. É importante ampliar também a noção de caça: ela não ocorre apenas na ibó/floresta adentro, mas em tudo que a forma – mata fechada, campo, montanha, margem de rio, rio, lagoa, pororoca, mar, terra, céu –, nesses campos de possibilidades por onde a flecha traça caminhos. Possibilidades de reflexões teóricas com campos que formam os itans; trazendo a potência feminina presente tanto nos itans como nos cotidianos do terreiro.

Auá táfa-táfa rode auá táfa-táfa auô/ auá aráaiê auá táfa-táfa róde
Nosso arqueiro e caçador, nosso arqueiro sagrado/ É o arqueiro e caçador sagrado da humanidade. (Oliveira, A., 2009, p. 51)
Cantiga disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=A0IVDE3Zv-s>

E por esse traçado da flecha vou dialogando com os itans manuscritos por minha avó Maria Helena de Iánsan; com os itans ouvidos na cozinha do terreiro, contado pelas mulheres que cozinham para toda egbé/comunidade; com os itans contados nos momentos de recolhimento ritualístico pela mãe criadeira e pelo Babá Daniel d'Yemanjá; com itans rememorados nos orôs/rituais; com itans presentes nas memórias ancestrais trazidas pelos toques, cantos, danças e comidas dos orixás. Itans que são representados/narrados nas vestimentas e paramentos utilizados pelos orixás. A flecha segue o traçado dessas teorizações enterreiradas suscitadas pelos itans, tendo eles como princípios Orí-entadores e desdobrando nas análises conceituais de como são forjados os conhecimentos nodo terreiro. A brasa que mantém a forja acesa para elaborar saberes diversos também deixa viva a chama da fogueira que transmuta a caça em alimento palatável para a manutenção de toda egbé/comunidade – Orí/cabeça alimentada e ará/corpo fortalecido é a garantia de uma tessitura ampliada das enins/esteiras compartilhadas.

A flecha também encanta quando usada como ebó para salvar a comunidade da praga (Ferreira, 2021) – no caso da pesquisa, o traçado busca minimizar o epistemicídio metodológico sofrido pelas culturas de nossos ancestrais do continente africano e na afrodíaspóra, como tão bem nos situa Sueli Carneiro:

Através do epistemicídio – que é uma forma de sequestro, rebaixamento ou assassinato da razão – as pessoas negras são anuladas enquanto sujeitos do conhecimento e inferiorizadas intelectualmente. Destaco também, dentre os elementos do dispositivo de racialidade, as múltiplas interdições das pessoas negras que, além de serem assassinadas intelectualmente, são interditadas enquanto seres humanos e sujeitos morais, políticos e de direito. Com a função de produzir exclusão, as interdições – presentes tanto na produção discursiva quanto nas práticas sociais – promovem a inscrição de indivíduos e grupos no âmbito da anormalidade, na esfera do não ser, da natureza e da desrazão, contribuindo para a formação de um imaginário social que naturaliza a subalternização dos negros e a superioridade dos brancos (Carneiro, 2023, p. 14).

Nossa sobrevivência ancestral foi e continua sendo assegurada pela paciência aprendida com odé/caçadora. Não a paciência no sentido de imobilidade, inércia, mas a paciência de estrategista que sabe o exato momento de atacar, enredando a caça e a deixando encurralada. É preciso resistência para saber o momento certo de lançar sua flecha.

Estou em contato com essa fonte tradicional ancestral desde 2012. Pesquisá-la com tudo e todos que a envolvem demanda cuidado, mira e sutileza para lançar a flecha. Através dela reverencio lánzan, orixá a qual minha avó de santo Maria Helena foi consagrada; reverencio minha avó de santo, que sistematizou tão cuidadosamente os conhecimentos ancestrais que foi forjando durante sua vida de Axé; reverencio sua ancestralidade que habita em nós. Sinto que reverencio as ancestralidades citadas diretamente na tese/ebó como se uma dívida estivesse sendo quitada ao evocar teorizações que fazem parte dos cotidianos ancestrais nos dos terreiros. As nuances que suscitamos são complexas e não é qualquer mira que acertará próximo ao alvo do que representa. Aprendemos com a fala do silêncio com que odé espreita e aguarda o melhor momento para lançar sua flecha:

O silêncio de Oxóssi é o silêncio do caçador, daquele que sabe providenciar, sabe descobrir, sabe construir as trilhas, sabe acertar o alvo, que precisa de concentração e essa concentração é antes de tudo si-

lenciosa. O silêncio de Oxóssi é o silêncio antes de tudo de quem escuta. É o silêncio da espreita. É o silêncio para poder ouvir a fala do outro, a fala do mundo, a fala da natureza, a fala do caçado. Porque o caçado fala, se o caçado não falar ele nunca será capturado. É preciso que o caçado fale. E como é que o caçado fala? Deixando os rastros, deixando os sinais, e são esses sinais silenciosos que Oxóssi lê. Ele lê os rastros do silêncio dos caçados. É por isso que ele descobre, ele sabe ler o disfarce do caçado, a desfaçatez do caçado, o fingimento do caçado. Então, Oxóssi aprendeu as manhas do caçado, ele lê essas manhas e elas estão no silêncio do caçado, não estão na explicitação do caçado, por isso mesmo é que ele é o grande caçador. Entende? Porque ele não lê o que o caçado disse, mas o que o caçado não disse, o que o caçado negou. Ele é o grande intérprete. A voz de Oxóssi no terreiro, é voz que lê o que não foi dito, o que foi negado, a voz que lê o silêncio do outro (Silveira, 2004, p. 91).

Estamos falando de ancestralidade enquanto fundamento teórico-metodológico pois diálogo com itans – memórias ancestrais que se manifestam nos cotidianos do terreiro das mais variadas formas, nuances e por meio de silêncios estratégicos. Seguindo o traçado da flecha de odé/caçadora, analiso como essas oralituras trazem pistas para compreendermos os processos de forjar conhecimentos e repassá-los ao longo das gerações, abrindo rasuras e desviando das perseguições e tentativas de apagamentos coloniais. O ofá/arco e flexa, com seu traçado, é utilizado como categoria de análise dos processos contidos nas fontes tradicionais ancestrais de que trato nesta pesquisa.

Com esse cuidado que o trançado desta pesquisa enin/esteira vai se constituindo, com variações, emendas, entrelaçamentos, para, assim, alcançar um todo repleto de ressignificações. E como uma odé/caçadora, sigo o traçado da flecha, tentando analisar respeitosamente a fonte tradicional ancestral que me conduz como a uma iaô¹⁶ recém-iniciada que prova o tempero do ajeun/comida, que sente os odores das comidas e das ervas utilizadas para os rituais, que segue o som do adjá¹⁷ conjugado com o chamado ancestral dos toques dos atabaques e as letras proferidas acionando a memória ancestral do narrado nos itans.

¹⁶ Iniciada no candomblé.

¹⁷ É um instrumento distintivo do poder de mando dos rituais religiosos. Serve também para dirigir obrigações diversas, oferecer comida aos deuses e coordenar danças. Ao apelo de seu som, quase mágico, vêm os deuses, como também ocorre com o uso do xerê na roda de Xangô (Lody, 2003, p. 63).



Figura 19 – Thalita D'Oxum
Fonte: Encantados Fotografias.

Por isso não estou só no lançamento da flecha, tampouco no traçado do caminho dela. Por muitas vezes durante o texto, conjugo os verbos na primeira pessoa do singular e primeira pessoa do plural porque, ao acionar as fontes tradicionais ancestrais, sobretudo ao tentar elaborar conceitos e categorias teóricas a partir dos saberes ancestrais, sinto como se eu estivesse acompanhada, reverenciando memórias e conhecimentos emudecidos pela força colonial. Emociono-me, sorrio, choro, experiencio as cosmopercepções tão bem explicadas por Oyewúmí.

A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar. Distintas abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. Em relação à sociedade iorubá, que é o foco deste livro, o corpo aparece

com uma presença exacerbada na conceituação ocidental da sociedade. O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental, e “cosmopercepção” será usada ao descrever os povos iorubás ou até mesmo uma combinação de sentidos (Oyewùmí, 2021, p. 28-29).

Permito-me experimentar os sentidos para honrar as teorizações herdadas, que percebo como dignas de serem honradas – esse é o sentido do ebó/tese. Ao mesmo tempo que limpa, tirando o carrego colonial, também é uma oferenda, um presente às ancestralidades emudecidas estrategicamente enquanto resistência, permitindo que chegassem até nós, geracionalmente, porque o silêncio também fala:

No candomblé, essas duas faces da interação humana dadas pela linguagem – a palavra e o silêncio – estão intimamente relacionadas, principalmente quando são tomadas na sua capacidade de instaurar um espaço de concretização da pedagogia de filiação africana. Nessa direção, para discutir o valor do silêncio, como elemento que também edifica relações educativas e produz saber, é importante recuperar o papel que desempenha a oralidade na dinâmica das comunidades-terreiro. Nessas comunidades, as relações interpessoais se dão pelas interações face-a-face e predominantemente, pela prática da linguagem oral (Silveira, 2004, p. 58).

Ao tocar os tambores e demais instrumentos do terreiro, falamos com nossos olhares, com movimentos corporais – o gesto fala. O silêncio em alguns momentos ritualísticos é lido ou ouvido como respeito àquele momento. O silêncio do iaô/recém-iniciado para o orixá mostra o respeito ao ancestral que foi consagrado, ao momento de contato direto com sua ancestralidade.

As conversas com as filhas e filhos da casa – com destaque para as crianças – sobre suas experiências com os òtáns também são consideradas importantes por conta da força dessas narrativas tão diversas, afetadas pelas memórias ancestrais de suas vivências nodo terreiro e, em alguns casos, fora dele. Em cada conversa nos cotidianos do terreiro, pude observar os olhares sobre os saberes emanados no terreiro, bem como as elaborações próprias do que é aprendido nesse espaçotempo.

As redes sociais também são consideradas importantes, tendo em vista as estratégias utilizadas para propagar o que é aprendido dentro dos terreiros e minimizar os

efeitos do racismo religioso. Isso inclui canais pessoais, curtas elaborados por filhas e filhos da casa, divulgações, filmagens pessoais – reflexos para além dos muros do terreiro. São omodés kekerês/pequenas filhas de caçadoras, mirando nas violências raciais cotidianas, com saberes na ponta de suas flechas. Para compor o traçado da flecha que atirei, lanço mão de muitos vídeos das crianças no terreiro e fora dele, com objetivo de ajudar nos diálogos, compreender as teorizações nodo terreiro e perceber como os saberes são forjados nos caminhos.

Mais do que apontar a flecha certa, procurei refletir sobre os caminhos indicados pelos ítãs selecionados, buscando SULear (Ferreira; Mendes, 2019) os olhares sobre como se forjam e organizam os saberes nos dos terreiros; olhares que envolvem a força sagrada feminina representadas pelas Yás que carregam ou possuem, em suas representações ritualísticas, o ofá/arco e flecha, servindo de fundamento para epistemologias do terreiro. Iánsan/Oyá, trazendo a fonte tradicional; Yemanjá, senhora da casa onde esses saberes se propagam e ressignificam; e Oxum, água que transborda e busca as teorizações ancestrais deste ebó/tese: tríade feminina fortalecida enquanto potência que são.



Figura 20 – Eloá D'Iánsan, Maitê D'Oxum, Helena D'Yemanjá
Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

ADURA III – FONTES TRADICIONAIS TRAZIDAS NA BRISA QUENTE DA SENHORA DAS TARDES COR-DE-ROSA



Figura 21 – Pôr do sol
Fonte: Arquivo pessoal.

Peço agô/licença a minha ancestral Maria Helena de Iánsan para iniciar a apresentação dos manuscritos que são as colunas desta pesquisa. As colunas dos terreiros têm fundamento, têm orixá assentado, têm orô/ritual; e é no fundamento de Iánsan/Oyá – a senhora das tardes cor-de-rosa – que inicio o xirê¹⁸/pesquisa pelo seu ìtán¹⁹, história da ancestral de onde essas narrativas se originam:

¹⁸ Significa brincadeira, mas também é a ordem de louvação dos orixás nas rodas de candomblé, onde os cânticos e os bailados ancestrais acontecem (FERREIRA, 2021, p. 80).

¹⁹ “Ìtán” é um termo em yorubá que significa mito, história de òrişá (FERREIRA, 2021, p. 26).

É uma lán sam também jovem, só que é tão quente que vive dentro da água. Diz que Oyá, por ter a filha tão levada, deu para que Oxum a criasse, sendo que lemanjá também a auxiliou a cuidar. Sua Mãe ficou despreocupada. Assim foi criada, quente senhora. Que conta que quando estava muito quente as iyas da água mergulharam a sua cabeça debaixo da água para se acalmar. [...] Ela é tão quente que mora na água (trecho dos manuscritos da lalorixá Maria Helena de lán-san)²⁰.

Maria Helena de lán san, minha avó de santo, tinha o hábito de escrever o que aprendia na sua trajetória de mulher de candomblé. Segundo relato do Babalorixá Daniel de Yemanjá²¹, herdeiro de uma parte significativa desses escritos, ela anotava as receitas que aprendia e repassava estas escritas para amigos e irmãos. Possuía vários cadernos com rituais dos mais variados. Escrevia em cadernos de irmãos e amigos de Axé que estivessem precisando de alguma receita de magia.

Mulher de candomblé, forte e intensa em suas ações e emoções. Mulher à frente de seu tempo. Precisou obedecer a seus pais casando-se. Mas acredito, a partir dos relatos sobre ela, que usou esse caminho como estratégia para alcançar sua liberdade: divorciou-se e seguiu sua vida independente; mas refém de seus amores intensos, como relata Oswaldo de Xangô, seu amigo de Axé.

Maria Helena era uma mulher muito apaixonada! Muita paixão! Se perdia! O amor acabava com ela... (Oswaldo de Xangô).

Mulher de temperamento forte, coração gigante e gênio intempestivo, seus humores sempre são lembrados por seus filhos de santo, assim como seu coração generoso e seu ótimo sendo de humor são destacados pelos irmãos e amigos que a conheceram e tiveram contato com ela. Ao ouvir ou falar seu nome, abre-se o sorriso no rosto dos amigos, como se resgatassem a lembrança dos momentos de encontro, trazendo à tona a força e o encanto pertencentes às yabás, e aqui, em destaque, Oyá:

Concluindo, deixe-me esclarecer que Oyá não ataca suas vítimas sem motivo. Sua ira é evocada quando há desarmonia na sociedade. Ou seja, segundo a cosmogonia iorubá, Oyá é invocada quando o desequilíbrio cria desordem. Da mesma forma, deve-se dizer que as conceituações de Oyá são complicadas pelo fato de que ela, como todos os Orixás, não é uma divindade unidimensional que possa ser claramente definida. Ifá, o sistema espiritual ao qual pertence o Orixá, é uma espiritualidade que, ao contrário da maioria das religiões, se

²⁰ Manterei a grafia registrada nos manuscritos.

²¹ No decorrer do texto, ao falar da liderança religiosa do terreiro pesquisado, utilizarei Babá Daniel, como é chamado e reconhecido.

adapta ao seu tempo. No entanto, o que torna complicadas as conceitualizações de Oya é o que torna a Oyalogia útil. A natureza ambígua de Oyá ajuda a imaginar como seria uma ação transformadora. Pode ser briguenta, perturbadora e insolente, mas vem de um lugar de compaixão e complexidade (Salami, 2015, tradução nossa).

Conceituar a autora da fonte ou a própria fonte é evocar Oyá e as forças femininas/Yabás da cosmogonia yorubá na diáspora. Os candomblés e sua organização trazem à tona a força feminina e a compreensão de uma lógica outra que utiliza elementos de modos de vida afrodiaspóricos. Vó Maria Helena de Iánsan, que cede e compartilha conhecimentos, que era a própria trovada em momentos de rompantes enérgicos pela ordem do terreiro, senhora das grandes panelas, que fazia questão de cozinhar para seus mais velhos, enérgica e exigente com seus filhos, mas que se orgulhava e incentivava-os nas caminhadas de trabalhos e estudos fora do terreiro. Senhora portadora de conhecimentos gigantes de Axé, sua trajetória e seu fazer reverberar saberes de terreiro enquanto nossa ancestral é um exemplo do que Salami (2015) conceitua como Oyalogia.

A hierarquia de Vó Maria Helena D'Iánsan e sua educação de terreiro/rumbê também é destaque nos comentários, e o resultado vemos nas suas escritas – receitas, itáns, presentes, preparos dos mais diversos que mantêm relação com sua vivência de candomblé; nas trocas de folhas/experiências por onde passou, assim como seu livre acesso ao terreiro Gantois em Salvador. Mulher de cozinha, de grandes panelas, foi baiana de acarajé no Circo Orlando Orfei enquanto este estivesse na cidade do Rio de Janeiro. Reconhecida por ter mãos e orí/cabeça ótimos para os rituais, como é lembrada por quem a conheceu:

Quando Maria Helena ia tomar bori, o pai de santo chamava a gente – cabeça boa de bori. Orí bom! Trazia fartura pra gente. Boa de ebó! Queria resolver? Pedia ebó pra Maria Helena. O pai dela pediu e ela fez ebó e tirou a bebida do irmão de santo dela. Era bebum ele. Depois do ebó, oh aí! Quem diz? Ebó de Maria Helena! (Oswaldo de Xangô).



Figura 22 – Vó Maria Helena D'lánsan
Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

Seus ebós continuam agindo, SULEando²² (Ferreira; Mendes, 2019) os fazeres no Ile Asé Omi Lare òyá Sagbá. A partir de seus registros manuscritos, que totalizam quase 250 páginas, e do seu repasse dentro do terreiro de candomblé pesquisado, onde esses escritos registram parte do seu cotidiano, analiso essas escritas compostas por ítáns/histórias de orixás, seus desdobramentos nos rituais e a organização do dia a dia dentro e fora do terreiro. O terreiro é fundamentado teoricamente por Oyá,

²² “[...] SULEar nossos referenciais bibliográficos, utilizando autores que nos aproximam não só das diásporas e das discussões sobre colonialidades e/ou decoloniais, mas que, também, possuem pertencimento em alguns lugares de origem da diáspora africana, para possibilitar uma melhor compreensão sobre as epistemes sul-sul da qual nos propomos a iniciar desembaraçar a rolo de palha, através de algumas reflexões relacionando os cotidianos e os referenciais” (Ferreira; Mendes, 2019, p. 158).

nossa ancestral/teoria, como bem define Minna Salami (2015) ao apresentar o que chama de Oyalogia:

Os componentes centrais da Oyalogia são, como se poderia supor, as características-chave de Oyá – ela sendo uma força de liderança feminina, restaurando o equilíbrio na sociedade por todos os meios, mesmo, se necessário, causando anomia. Oyá traduzido literalmente do iorubá significa “ela rasgou” e, de fato, quando Oyá fala o que pensa, ela rasga os véus de conforto com suas garras afiadas. As palavras de Oyá, como uma tempestade tropical, são uma purificação (Salami, 2015, tradução nossa).

Esses rasgos são percebidos e sentidos nos dias cotidianos do terreiro, na forma como arrumamos nossos panos na cabeça, na postura das mulheres à beira do fogão, nos trejeitos que aparecem nas danças no xirê, nas falas brincantes com toques de pajubá, em algumas filhas iniciadas para lãnsan quando viradas, dançando suavemente. Babá Daniel, que conviveu diretamente com Vó Maria Helena (não apenas ancestralmente, como nós), lembra e fala dela a cada movimento das mulheres da casa. Quando Babá Daniel fala, é como se pudéssemos enxergá-la.

Essas narrativas são formas outras de registro, mas com reflexos da coletividade em suas elaborações – enunciando as ancestralidades que a compõem, rasgando, rasurando e trazendo à tona fundamentações teóricas, subvertendo ordens vigentes. A ancestralidade enquanto aporte teórico.

Desse modo, vou trilhando os caminhos da pesquisa, lendo e buscando compreender esses manuscritos, nomeando-os como fontes tradicionais por se configurarem como uma fonte organizada, pois partem não apenas de experiências ancestrais nos espaçotempos das comunidades tradicionais de terreiro, mas também possuem um movimento contínuo de resignificação das tradições ancestrais. Entendo que os manuscritos não se encaixam nas conceituações tradicionais de fontes, e Obenga (2011) pode colaborar fundamentando essa reflexão. Somos afrodiaspóricos, por isso nos identificamos com várias teorizações sugeridas pelo autor, com quem dialogarei em vários trechos da pesquisa, como agora ao trazer para o xirê as considerações relacionadas às fontes e técnicas para as pesquisas sobre história da África:

As regras gerais da crítica histórica, que fazem da história uma técnica do documento, e o espírito histórico, que pede o estudo da sociedade humana em sua caminhada através dos tempos, são aquisições fundamentais utilizáveis por todos os historiadores, em qualquer país. O

esquecimento desse postulado manteve durante muito tempo os povos africanos fora do campo dos historiadores ocidentais, para quem a Europa era, em si mesma, toda a história. Na realidade, o que estava subjacente e não se manifestava claramente, era a crença persistente na inexistência de uma história da África, dada a ausência de textos e de uma arqueologia monumental (Obenga, 2011, p. 59).

Estou lidando com fontes elaboradas em comunidades tradicionais dos terreiros de candomblés. Como nomeá-las, classificá-las ou enquadrá-las nas conceituações formais habituais de fontes? São escritas elaboradas a partir de experiências e exercícios de escuta, registros detalhados, elaborados com riqueza de detalhes, que capturam impressões e sensações sobre as ancestralidades mencionadas, como ao falar da orixá Iánsan:

[...] adora pétalas de flores porque a faz lembrar das Borboletas. Agrado a essa lá sempre com flores do campo lírios. Ebó cachoeira mata e campo com flores. Não esquecendo que é uma menina. Cuidado, cautela (trecho dos manuscritos da Ialorixá Maria Helena de Iánsan).

Observações como essa são encontradas em vários trechos dos manuscritos. Alguns olhares cartesianos enxergariam delicadeza e fragilidade, mas o registro chama atenção para a astúcia, o contra-ataque, a prontidão. A pouca idade é enxergada não como ingenuidade, mas com zelo, com a precaução necessária. Se pensarmos em perspectiva, seria como os griot ao apresentarem uma história:

[...] De que modo o griot apresenta a história? Essa é a questão decisiva. O griot africano quase nunca trabalha com uma trama cronológica. Ele não apresenta a sequência dos acontecimentos humanos com suas acelerações ou seus pontos de ruptura. O que ele diz e reconstitui merece ser escutado em perspectiva e não pode ser de outra forma (Obenga, 2011, p. 72).

O herdeiro desses manuscritos, Daniel de Yemanjá, é filho de santo da autora desses textos e hoje é babalorixá/pai de santo. Ao repassar seus saberes oralmente para os membros da casa de candomblé que lidera, ele recorre aos manuscritos e às experiências vividas como filho de santo, época em que acompanhou sua mãe até a passagem ancestral dela em 2006. Essas experiências e ensinamentos mantêm a tradição religiosa e tecem redes, pois essas fontes tradicionais não são constituídas somente por palavras, mas por enunciados:

O significado de uma enunciação nunca coincide com o conteúdo puramente verbal: as palavras ditas estão impregnadas de coisas presumidas e de coisas não ditas. O ato de palavra cotidiano, considerado em seu conjunto, se compõe de duas partes: uma parte que se pronuncia verbalmente e uma parte presumida (Ponzio, 2008, p. 93).



Figura 23 – Vó Maria Helena D'Iánsan e Babá Daniel D'Yemanjá (Dofono D'Yemanjá)
Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

Tanto as crianças como os adultos possuem cadernos individuais para seus registros cotidianos. O que é ouvido, o que lhes é ensinado, os afazeres aprendidos no dia a dia, as palavras, aduras/rezas e cantos constituem a diversidade de enunciações (Ferreira, 2021). Segundo Faraco (2009), a relação do nosso dizer com as coisas (em sentido amplo do termo) nunca é direta, mas se dá sempre obliquamente: “Nossas palavras não tocam as coisas, mas penetram na camada de discursos sociais que recobrem as coisas” (Faraco, 2009, p. 49). Concordando com Faraco ao dialogar com Bakhtin, penso a fonte como elaboração de sentidos, como táticas para atravessarmos as tensões cotidianas postas pelas realidades que movem e contextualizam

os saberes, oralidades e escritas percebidas como linguagens e significações nestes espaçostempos.

Desde o ano de 2011, Babá Daniel d'Yemanjá tem realizado transcrições das páginas manuscritas deixadas como herança por Yá Maria Helena D'lánsan, de onde o itán de lánsan citado foi retirado. Faz-se importante ressaltar que essa herança vai ao encontro do sentido explicitado por Abbagnano (1998) em seu *Dicionário de filosofia*, em que “herdar é, ao mesmo tempo, receber a herança e fazer frutificar”. Itán-Transcrevemos, desde então, tendo Babá Daniel como o leitor das escritas, para que elas possam ser guardadas para além das páginas de papel, segundo ele, “perpetuando dentre meus filhos de santo quando for chegado o momento”.

Esse exercício de transcrição ditado por Babá Daniel é de uma riqueza imensurável, pois envolve narrativas diversas que são rememoradas e reelaboradas a todo tempo. Babá Daniel lê o texto na íntegra, busca na lembrança o que viu pessoalmente, percebe alterações no que ela escrevia e nas ações durante os rituais e lista elementos que precisaram ser substituídos por não mais existirem. Após esse processo, ele dita um texto com as suas ressignificações relacionadas aos processos ritualísticos, levando em consideração toda sua vivência no terreiro de origem e as mudanças provenientes do próprio meio ambiente para a realização dos ritos:

[...] O poeta, afinal, seleciona palavras não no dicionário, mas do contexto da vida onde as palavras foram embebidas e se impregnaram de julgamentos de valor. Assim, ele seleciona os julgamentos de valor associados com as palavras e faz isso, além do mais, do ponto de vista dos próprios portadores desses julgamentos de valor (Voloshinov, 1976, p. 12).

Os itans permanecem intactos, mas os seus desdobramentos passam por releituras, sem, é claro, perder sua essência, seu contexto, ou seja, o criador assume uma posição ativa com respeito ao conteúdo (Voloshinov, 1976). Desse modo, abro parênteses para explicitar que esta pesquisa se deterá aos manuscritos e não às transcrições digitadas, apesar da riqueza de suas narrativas.

Os registros escritos existem em um número considerável como forma de preservar os ensinamentos ritualísticos aprendidos com os mais velhos do mesmo terreiro e de terreiros de amigos. Estes registros incluem itans e cadernos/diários (Fer-

reira, 2021) encontrados no espaço pesquisado. Esse terreiro – o qual chamo de família de Axé por ser parte dele – possui suas especificidades no repasse dos saberes deixados por nossos ancestrais, que Vansina (2011) chama de tradições particulares, ao falar de tradição oral na África:

[...] Todavia, convém destacar que as tradições particulares são oficiais para o grupo que as transmite. Assim, uma história de família é particular em comparação à história de todo um Estado, e o que ela diz sobre o estado está menos sujeito a controle do Estado que uma tradição pública oficial. Mas dentro da própria família, a tradição particular torna-se oficial. Em tudo o que diz respeito à família, ela deve, portanto, ser tratada como tal. Compreende-se, assim, por que é tão importante utilizar histórias familiares ou locais para esclarecer questões de história política geral. Seu testemunho está menos sujeito a distorção e pode oferecer uma verificação efetiva das asserções feitas pela tradição oficiais (Vansina, 2011, p. 148).

As heranças ancestrais estão presentes em cada narrativa registrada nos manuscritos, e são colocadas em prática cotidianamente no terreiro pesquisado. Os filhos mais velhos de Babá Daniel D'Yemanjá, netos dos manuscritos, que já possuem seus ilês/casas em funcionamento também, organizam seus próprios espaços a partir desses itans. São as memórias ancestrais, as tradições ancestrais propagadas. Nesse sentido, acredito que podemos dizer que estamos nos referindo a uma teoria ancestralizada (ou ancestral), pois toda a fundamentação teórica desta tese/ebó desemboca nas ancestralidades, com participação de quem já não está de corpo presente e dos orixás encantados com seus itans e suas memórias vividas nos cotidianos nodo terreiro – os manuscritos só fortalecem essa hipótese.

Essas páginas das fontes tradicionais possuem itans de vários orixás, nas quais recebem nomes e subnomes/qualidades específicos de acordo com as memórias ancestrais ali registradas. Contudo, aqui utilizarei o nome dos orixás sem nomeá-los segundo suas especificidades, já que essas variações de nomes sofrem modificações com base nas vivências de cada comunidade tradicional de terreiro. Por exemplo (de um modo bem reducionista), para nosso terreiro, Oxum pode ser considerada uma caçadora, mas em outro pode ser considerada somente guerreira. Assim, essa característica determinará comidas, cantigas, roupas, paramentos, toques, danças, dentre outros detalhes de ativação das memórias ancestrais. Ao usar o nome primordial, Oxum, os leitores e as leitoras, acredito, a identificarão conforme suas próprias experiências, seja uma pessoa de terreiro, seja um leigo sobre o assunto.

Portanto, os manuscritos têm registrado como organizar e fazer os orôs/rituais e os artefatos materiais que serão utilizados: comidas, bebidas, cânticos, toques, danças etc., tudo detalhadamente explicado e apontado pelo ìtán. Todos esses saberes/fazeres ritualísticos respondem ao que é contado nessas histórias encantadas ancestrais.

Logo, é importante ressaltar que existe uma sequência estabelecida nas escritas. Em primeiro lugar, sempre se inicia com o nome do orixá. ìtán Em seguida, vem uma lista com subnomes/qualidades que ele recebe e o ìtán relacionado. Depois, os elementos ritualísticos concretos: ibás-sopeiras/objetos para depositar elementos; a contagem desses elementos; objetos que demarcam remetendo ao ìtán para compor os ibás; cores utilizadas nesses elementos, roupas e adereços, também levando em consideração cores que irão rememorar o ìtán registrado.

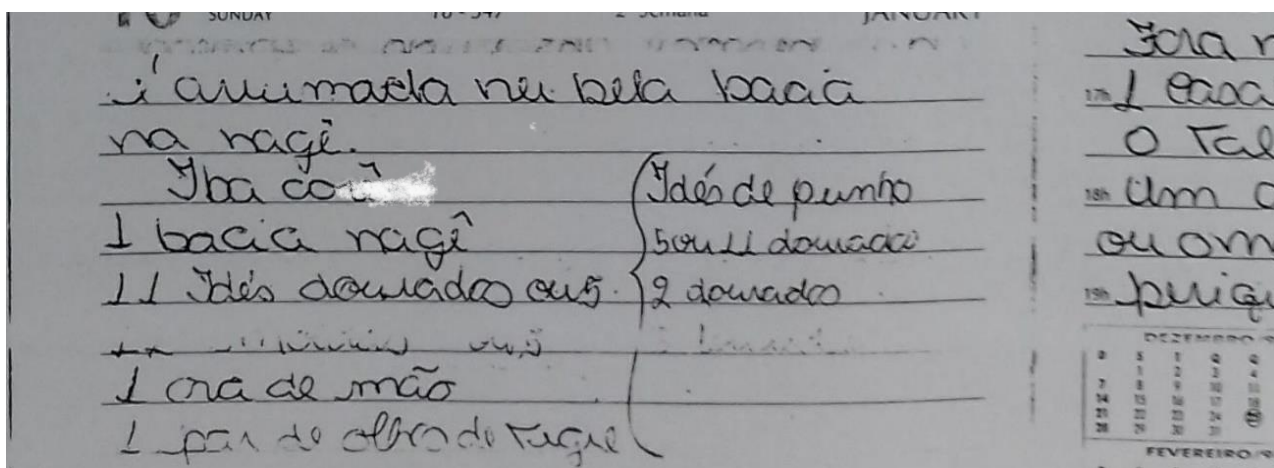


Figura 24 – Trecho da fonte em que aponta a organização do ibá, de acordo com as orientações do ìtán. (Trecho apagado para registro na pesquisa)
Fonte – Arquivo pessoal do terreiro.

Além disso, estão nos registros: todos os detalhes para a organização dos rituais; os locais onde precisam ser realizados; as cantigas a serem entoadas. A preferência por determinadas folhas e animais para a partilha do Axé/força vital vem escrita, por vezes, logo em seguida ao ìtán, ou, com uma frequência maior, no final de cada narrativa. ìtán E em algumas páginas, encontramos desenhos relacionados ao ìtán, registro de observações pessoais:

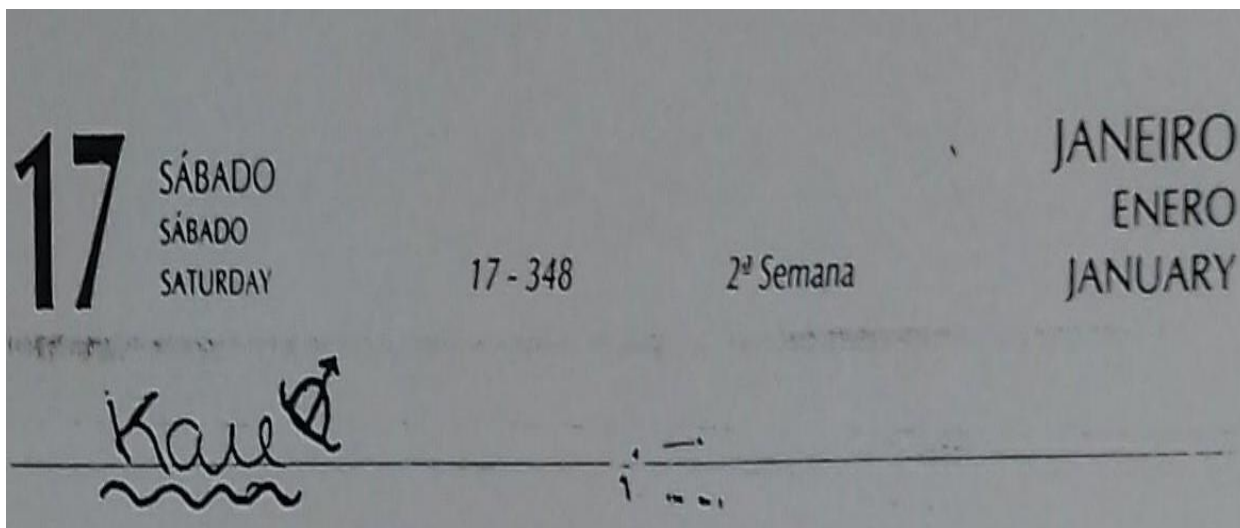


Figura 25 – Trecho da fonte com desenho de símbolo relacionado a especificidade do orixá
Fonte – Arquivo pessoal do terreiro.

Tendo em vista a dinâmica dessas escritas e o que considereei como fundamental e SULEador das fontes tradicionais analisadas, escolhi me deter nos itans e em como, por meio deles, conhecimentos/saberes dos mais diversos são elaborados e colocados em prática nos cotidianos do terreiro, com desdobramentos que vão além de seus muros. Portanto, trago para o xirê²³ não os aôs/segredos ritualísticos, e sim as memórias ancestrais derivadas dos itans descritos e como os saberes/os conhecimentos são forjados a partir deles.

Assim como Ogum e Iánsan, que em seu trabalho fundem o ferro com Iná/fogo, transformando, criando, modificando e forjando o metal, acredito que os saberes/conhecimentos são forjados – não construídos, produzidos –, mas forjados na ação coletiva. Quando falo em forjar conhecimentos, estou respondendo a uma inquietação que minha orientadora, a professora Jackeline Mendes, trouxe à tona para respondermos as linguagens fabris utilizadas nos conceitos e categorias acadêmicas ligadas à educação. A expressão “produção de conhecimento” não dá conta do que estamos pensando e analisando em nossas pesquisas. Então, Ogum, o senhor das tecnologias e dos caminhos, e Iánsan, senhora dos ventos que mantém a brasa incandescente, nos oferecem seu itán para utilizarmos sua forja enquanto categoria:

Ogum é o senhor dos caminhos, das batalhas e da metalurgia. O senhor da bigorna, da forja que funde o ferro e o transforma no que for necessário. Tendo sempre ao seu lado Iánsan e seus abanos, que

²³ Significa brincadeira, mas também é a ordem de louvação dos orixás nas rodas de candomblé, onde os cânticos e os bailados ancestrais acontecem (Ferreira, 2021, p. 80).

mantêm o calor da forja sempre constante para que o metal seja moldado (Oralidades do terreiro com base nos escritos de Yá Maria Helena de Iánsan).

É nesse Alapinin²⁴ de Ogum que os saberes/conhecimentos são forjados, na quentura do fogareiro e na manutenção de Iná/fogo pelo vento forte dos abanos de Iánsan. Aulas ancestrais que acontecem cotidianamente nos terreiros de candomblés, das mais variadas formas: ao organizar esses espaçostempos para os rituais; ao colher folhas observando horários e os ancestrais referentes a elas; ao preparar comidas; ao realizar a limpeza, dentre tantas outras atividades. Desse modo, vemos que as ancestralidades e seus conhecimentos são acionados a todo tempo. A egbé/comunidade exercita essa memória ancestral potente de conhecimentos de maneira fluida, organizada, encadeada, como os sons dos atabaques ao conduzir o rum/dança do orixá. É uma educação própria, fundamentada na lógica de memórias evocadas na coletividade – memórias ancestrais. Não nos prendemos a uma só função porque somos múltiplas e coletivas, como fala a cantiga de Ogum:

Ògun ni alábédé manriuô ódé-ódé manriiô,
 Ògúm ni alábédé manriuô ódé-ódé manriuô [...] (Oliveira, A., 2009, p. 39)²⁵.

Ógum é o senhor da forja (ferreiro) e caçador que/ Se veste de folhas novas de palmeiras. Cantiga disponível em: https://youtu.be/Uk7qrygv-J4?si=P_ZGIndzHpN030q2&t=2580.

Nesse sentido, a ação coletiva está repleta de ancestralidades, de tempo presente e de futuridade, de modo que essas conjugações são possíveis nas lógicas elaboradas nos terreiros, onde binarismos não são os eixos de organização, mas sim as multiplicidades, os olhares diversos, a percepção ampliada de narrativas. Entender a ancestralidade de Ogum, exaltada na cantiga acima, por exemplo, como múltipla – ele é senhor dos caminhos, ferreiro, agricultor, é quem maneja o ofá/arco e flecha etc. – serve como possibilidade de caminho para tentarmos compreender as lógicas não lineares ancestrais, presentes nas fontes e em suas elaborações, bem como nas práticas cotidianas do terreiro e para além dele:

²⁴ Ritual de Ogum que rememora a fundição e a molda do metal.

²⁵ Tradução: “Ógum é o senhor da forja (ferreiro) e caçador que/ Se veste de folhas novas de palmeiras”. Cantiga disponível em: https://youtu.be/Uk7qrygv-J4?si=P_ZGIndzHpN030q2&t=2580.

Estas variadas formas de registros, assim como o ensinamento sobre acaçá, nos demonstram que existe uma atmosfera multidiscursiva neste espaço, na qual podemos perceber tessituras dialógicas nos mais variados momentos desse cotidiano. Fios de ideias, como os fios de contas, sendo construídos com suas miçangas de tamanhos e cores diferentes, mas com sentidos e valores múltiplos, que ao final formam um só colar com suas próprias enunciações (Ferreira, 2021, p. 60-61).

A conjugação desses ítáns, a partir de sua contação, a execução do que é apontado neles e o reavivamento de memórias ancestrais performadas em nossa frente no momento ritualístico e/ou de festejo público traz uma concepção diferenciada para pensar como esses conhecimentos são elaborados e reelaborados. É uma organização muito própria e traz consigo identidades ancestrais para o xirê epistemológico realizado no Ile Asé Omi Lare ìyá Sagbá.

3.1 A brisa quente sopra no okum/mar de Yemanjá e em seus filhos



Figura 26 – Flor de helicônia
Fonte – Arquivo pessoal.

A partir dos ensinamentos práticos e escritos de Yá Maria Helena de Iánsan, a casa de Yemanjá se organiza. A prática de registrar por escrito tudo o que se aprende nos cotidianos, os itáns propagados oralmente para que os fazeres ritualísticos façam sentido nas ondas de Yá Orí/Mãe das Cabeças, tudo isso serve, citando uma fala recorrente do professor Jairo Jesus, para que não sejamos somente “ajuntadores de pós mágicos”²⁶. O respeito por animados e inanimados, por tudo o que compõe o terreiro e entender o porquê dessa forma de percepção de mundo fortalece essa compreensão.

Para os olhares colonizados, os cadernos/diários (Ferreira, 2021) elaborados pelas crianças e jovens do terreiro são a prova de uma educação de terreiro efetiva. No entanto, quando saímos dessa lógica da cultura escolar, enxergamos uma complexa rede tecida, formando uma matriz própria (quase curricular) de elaboração e propagação de saberes/conhecimentos. Segundo Petit (2015), uma pretagogia, muito bem elaborada e resistente, com as mais variadas formas de assimilação e sistematização de conhecimentos tão específicos:

²⁶ Fala do professor Jairo Jesus em um dos encontros do grupo de estudo síncrono, organizado por ele em 2021.

Acredito, de fato, que temos muito a tirar proveito dos ensinamentos e das práticas oriundas das tradições orais para constituirmos uma Pretagogia, isto é, uma Pedagogia que potencialize os aprendizados da nossa ancestralidade africana, algo que não vemos muito acontecer (Petit, 2015, p. 104).

Nesta pesquisa, estou falando especificamente do Ile Aşé Omi Lare Ìyá Sagbá, mas, pela infinidade de terreiros de candomblés que existem em nosso país, podemos pensar na riqueza de repasses e organizações dessa educação tão própria. São destaque três yabás nesta tese/ebó: lánzan/Oyá, que fundamenta teoricamente; Yemanjá, senhora da casa onde são forjados os conhecimentos embasados por Oyá; e Oxum, que conduz quem escreve e tenta organizar essa gama de saberes teóricos. Aqui serão as águas de Yemanjá e seus movimentos não lineares que movimentarão e darão o tom dessa educação, nos conduzindo a repensar as formatações educativas oficiais, sempre com o sopro da brisa morna de lánzan/Oyá, e a destreza das águas dos rios que ultrapassam as pedras oxunicamente, apontando possíveis caminhos.



Figura 27 – Maitê D'Oxum, Eloá D'lánzan, Helena D'Yemanjá
Fonte: Omorodé Fotografias.

Somos filhos peixes de diversos formatos e tamanhos. O okum/mar é imenso e essa imensidão comporta os mais variados seres, com suas especificidades, mas o

que nos é comum é o okum/mar, que promove unidade entre nós. Mesmo com as orientações legais pela laicidade do estado e da educação, que apontam para uma educação mais plural, as “metodologias” de ensino continuam com viés colonial – assunto no qual nos deteremos mais adiante ao pensarmos proposições possíveis para a formação docente. Agora, a educação nosdos terreiros está pronta para tomar rumo/dançar na sala de candomblé.

Quando se ouve falar em educação nosdos terreiros, a primeira pergunta é: “Existe educação nesses lugares?”. As perguntas elaboradas em sequência giram em torno do que se conhece das instituições de ensino e das formações religiosas cristãs, ou seja, encontros com horário e local determinados, uma pessoa responsável pela dinâmica, um espaço preparado na lógica escolar tradicional. Desse modo, essas questões apontam para o que historicamente vem sendo implementado – a desvalorização dos saberes e modos de ser e compreender diferentes dos olhares colonizados/colonizadores:

No que diz respeito à cosmovisão africana e à tradição oral dessa matriz, sabemos que, por motivos históricos de desvalorização do ser negro/a, elas não são ensinadas na escola formal no Brasil. Seus valores são repassados explicitamente ou não, de modo mais comum na família, nas práticas religiosas, nas práticas de solidariedade, entre grupos comunitários, em práticas de artes tradicionais (diversas artesanias), nas festas populares e em toda a sorte de brincadeiras que envolvem o coletivo (Petit, 2015, p. 106).

Nesse sentido, não funcionamos como as escolas, nem mesmo como os encontros de catequese e/ou escola dominical. Estar no terreiro é o disparador para esses processos. Na correria da cozinha, por exemplo, lavando panelas ou ao quebrar um copo, os itáns de lánzan são acionados e:

- aprendemos a importância da panela bem ariada, lembrando que lánzan é a yá koló/dona da panela (lavar panela é ebó, não sacrifício);
- contabilizamos o feijão fradinho para uma determinada quantidade de acarajés e quantos precisarão ser feitos, além dos que serão oferecidos especificamente para lánzan (dependendo do itán, há uma contagem distinta, pois, oferece-se acarajé para outros orixás além dela);

- diferenciamos e/ou especificamos o que é ritual, o que é “superstição”, o que é processo químico na fritura do acarajé, sempre lembrando que todo saber e aprendizado é Axé;
- distinguimos o significado do nome da comida preparada, qual a adura/reza entoada pelas antigas e qual o significado dela;
- contabilizamos a quantidade de missangas a serem usadas nos fios de contas para as mais variadas situações e idade de iniciados;
- elaboramos formas diversificadas e pessoais de registros escritos a partir das narrativas ouvidas nos dias cotidianos do terreiro, com elaborações para além das lógicas escritas alfabéticas;
- vemos os corpos a partir dos tecidos, roupas, marcas, acessórios ritualísticos, dentre tantas outras coisas.



Figura 28 – Fritura do acarajé
Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

Esses conhecimentos, que não encontramos registros em nenhum livro (em cadernos talvez), são repassados a quem vivencia o dia a dia dos terreiros, tendo os itans como propulsores de todo esse processo. O exemplo acima relaciona-se com o encadeamento de alguns dos itans de lãnsan, mas a diversidade de saberes que emerge de suas lembranças a partir uma ação rotineira evoca uma rede de conhecimentos dos mais variados:

No terreiro, geralmente na cozinha, como ressaltado anteriormente, ou em momentos de repouso espiritual, os chamados “recolhimentos”, os itãs são contados oralmente por Babá Daniel. Quando na cozinha, ele na cabeceira da mesa, e os filhos e ouvintes, espalhados pelos demais lugares da mesa e no chão dividindo esteiras, quando não há mais espaço na mesa. Junto com itán surgem experiências da sua trajetória no candomblé, explicações sobre rituais, histórias pessoais e profissionais, uma rede de ideias e procedimentos que foram, e continuam sendo, emaranhados no viver cotidiano (Ferreira, 2021, p. 56-57).

Tais elaborações são feitas a partir dos cotidianos, onde a ancestralidade e a atualidade dialogam e contribuem para sistematização e propagação de memórias. Essas memórias são entendidas enquanto saberes, e buscamos compreender o aprendizado que ocorre estando no espaçotempo do terreiro.

Nesse espaçotempo, as crianças e jovens candomblecistas, entre brincadeiras, jogos tecnológicos, celulares e conversas sobre namoros, vão tendo acesso no terreiro aos princípios e conhecimentos ancestrais. Brincam de rituais, param a correria para auxiliar nos trabalhos e tornam a correr. Aprendem que alguns alimentos/pratos têm um momento específico para comer e – o que considero como fundamental – aprendem e ensinam umas às outras, sempre ensinando às pessoas que chegam no terreiro.

Mais do que a pressuposição de que as crianças são folhas em branco que podem ser preenchidas com o que a comunidade quiser, há a percepção de que elas são a própria expressão desse tempo passado e, portanto, carregam o dever de atualizar essas narrativas. E a memória se encarna nos corpos infantis, não apenas na forma de imagens sensoriais, mas em sons, cheiros, texturas. Os corpos sentem o que lembram. Os sujeitos lembram o que sentem (flor do nascimento, 2018, p. 590).

A irmandade entre as crianças dividindo irmãs, mães e pais, fazendo ajeun/comendo juntas, demonstra como a filosofia de terreiro é potente. Quando o efeito das atitudes da branquitude não nos afeta, as subjetividades delas nos impregnam, como o professor José Castiano (2010) assevera, do ponto de vista epistemológico, sobre ubuntu enquanto movimento de subjetivação:

[...] Assim, a palavra do *umuntu* está irremediavelmente ligada ao *ubuntu*. Em outras palavras, toda a actividade expressiva e comportamental do *umuntu* (ser humano) é uma busca de relevar e revelar a condição de existência do *ubuntu* e, tanto no domínio da epistemologia assim no da ontologia, tem seu foco direto no *ubuntu*. Digamos que o *umuntu* tem um compromisso naturalmente indissociável com o *ubuntu*. Só assim se compreende a expressão africana *Eu sou porque tu és*, que sublinha que a nossa existência como indivíduos só se pode compreender através dos outros membros da comunidade; a nossa *humanidade* só é possível manifestar-se ao reconhecermos a humanidade dos outros (Castiano, 2010, p. 157-158, grifos do autor).

Apesar de estarmos inseridos em uma sociedade pautada pelos princípios da branquitude, percebemos um esforço de boa parte dos praticantes de candomblé em exercitar nossa perspectiva. Tarefa difícil em um mundo que, para além dos muros do terreiro, incentiva-se e propaga-se, o tempo inteiro, por séculos, o capital, as individualidades, as disputas, a meritocracia, o racismo. Os reflexos desta ideologia são percebidos nos cotidianos dos terreiros. Contudo, as ações para compreensão e conscientização de nossos valores fazem parte da nossa educação, como nos mostra Castiano ao analisar o pensamento de Goduka:

Ela chama-nos ainda a atenção de que os princípios das filosofias comuns (*shared philosophies*), da sabedoria espiritual e das concepções sobre o mundo que as culturas africanas partilham, dependem, na sua definição e aplicação, da vida, do acesso à terra e outros recursos, da língua e cultura de grupos específicos. Por outras palavras, as comunidades são influenciadas pelo grau de assimilação individual ou grupal com relação às tradições culturais europeias (Castiano, 2010, p. 160, grifo do autor).

Assim, chamo atenção para esse aspecto, buscando desmistificar os olhares possivelmente idílicos sobre nossos espaçotempos. Entretanto, também ressaltamos nossa resistência e a propagação de um modo de ser e estar no mundo diferente da ordem vigente. Pessoalmente, observo nossas práticas cotidianas tanto dentro quanto fora do terreiro como nosso maior exemplo de resistência. Infelizmente, percebemos

a influência de um discurso alinhado à realidade mundial e social do capital neoliberal, refletidas em atitudes isoladas, inclusive entre em alguns praticantes nos candomblés.

Este processo etnocêntrico simplesmente ignora as afirmações do próprio cânone da cultura e do pensamento ocidental sobre as heranças africanas do pensamento grego, como afirmado explicitamente nos diálogos Timeu e Crítias de Platão ou na descrição de Édipo e Laios, seu pai, como homens negros, na Tragédia de Édipo Rei de Sófocles, o que remeteria a sua ascendência africana. Ou seja, nossos mitos de origens e textos fundamentais da história do pensamento do ocidente ocultam, nas leituras que deles fazemos, as contribuições de outros olhares que não os ocidentais (flor do nascimento, 2016, p. 240).

Nossas próprias elaborações sobre filosofias, sociologias, subjetividades, infâncias e epistemologias foram desconsideradas por séculos como estratégia para nos desumanizar. Contudo, isso não anulou a existência de nossas teorizações:

Para o filósofo moçambicano Severino Elias Ngoenha (2006), a mais importante e fundamental reivindicação feita pelo conjunto do pensamento africano é o do reconhecimento da dignidade humana, ou da humanidade mesma dos africanos, a quem estas características foram negadas historicamente pela ação do racismo constitutivo da Modernidade. Em função desta demanda, podemos entender o motivo pelo qual um dos principais esforços das filosofias africanas, e também da perspectiva ubuntu, é refazer a imagem, a representação dos povos africanos e, assim, refazer a imagem da própria humanidade e de suas diversas relações internas e com as outras instâncias da existência (flor do nascimento, 2016, p. 240).

O que anima a manutenção de nossas resistências é percebermos que, por mais que propaguem que não possuímos aporte e fundamentação teórica, encontramos evidências das mais variadas comprovando o oposto, como a educação nos dos terreiros, reverberando para além dos muros, nos dando e renovando o fôlego.

As tradições são ensinadas na vivência cotidiana do terreiro. A experiência dos cotidianos do espaço religioso forma os candomblecistas para a vida. Não há um fosso entre o eu que está nas práticas religiosas e o sujeito secular. [...] O sujeito que aprende ensina com sua vida. Ele não ensina apenas no espaço religioso, ele aprende e ensina na sociedade, pois sua vida circula o asé e neste sentido não pode o candomblecista vier apartada de sua fé e de sua obrigação com sua comunidade religiosa e o mundo que o cerca (Ferreira, 2021, p. 113).

Temos exemplos disso no campo profissional, nas atitudes diante de questões sociais e nos posicionamentos políticos predominantes a partir dessa perspectiva.

Isso inclui práticas docentes antirracistas, ações artísticas baseadas nos conhecimentos do terreiro, formações e ações na área gastronômica, comércio de artigos para nossas práticas religiosas, confecção de roupas, pesquisas de mestrado e doutorado, publicação de livros, recebimento de títulos e monções honrosas, ganhos de editais e uma preocupação com letramento racial dentro e fora do terreiro.

3.2 Orixás Azuelando...



Figura 29 – Mene D'Ewá

Fonte: Arquivo pessoal.

Vídeo disponível em: <https://youtu.be/3l5YEpsUVbM>

Mene D'Ewá, ao responder a um pedido meu para cantar a adura/reza de sua orixá, concorda, mas me questiona por que eu precisaria gravá-la cantando, se eu como Ya Kekerê já conhecia e sabia cantar a adura. Ela compreende que não é necessário me ensinar para que eu aprenda a adura. Expliquei que era para guardar uma lembrança, e ela então aceitou ser gravada²⁷. Acredito necessário contextualizar o momento para percebermos como o aprender/ensinar no terreiro se dá não apenas naturalmente, mas também com cuidado e proteção, independentemente da idade. Não azuelamos/falamos nossos saberes sem objetivo. E os itáns nos ajudam nessas elaborações.

²⁷ Essa gravação tem três anos, perguntei se poderia usá-la no texto e tanto ela quanto a responsável autorizaram.

Os ìtáns registrados nas folhas de uma agenda circulam e tecem as redes de conhecimentos ressignificados na egbé/comunidade, influenciando e formando, das mais variadas formas, os filhos peixes de Yá Orí/Mãe das Cabeças. Orí-entam, assim, nossas caminhadas cotidianas. Não acessamos os escritos materialmente, mas recorremos às memórias ancestrais suscitadas por eles em momentos diversos, como nos eventos desenvolvidos no terreiro e fora dele, envolvendo nossos saberes: Festa de Yemanjá Paraty e Encontro das Culturas de Axé. Como nos diz Jéssica Alves (2022), na introdução de sua pesquisa:

As atividades educativas/culturais/artísticas tornaram-se foco desta pesquisa por apresentarem uma série de saberes e práticas que são (re)produzidos nos terreiros, que estabelecem diálogo com saberes de outros campos de modo horizontal, como por exemplo o saber acadêmico. Olho para essas ações promovidas no terreiro com a perspectiva de ampliar a visibilidade sobre a contribuição de sujeitos que há cinco séculos são responsáveis em educar, (re)produzir conhecimento e (re)construir a memória, cultura e história do povo negro no Brasil (Alves, J., 2022, p. 15).

A Festa de Yemanjá Paraty e o Encontro da Culturas de Axé, realizados anualmente no terreiro, nos permitem visualizar como os saberes propagados pelas fontes tradicionais têm forte influência em vários campos de atuação. Desde 2011, realizamos em Paraty a entrega do balaio para Yemanjá no dia 2 de fevereiro, contemplando, também, os filhos que moram nesse município. Além disso, contamos com a participação de terreiros e grupos culturais da cidade.

A partir de 2017, iniciamos atividades ligadas à cultura e à educação dias antes da entrega do balaio. Essas atividades são organizadas sempre com a temática “Yemanjá”: rodas de leitura, conferências, oficinas de gastronomia, danças e instrumentos, shows, afoxés, maracatus, inspirados por Yá Orí/Mãe das Cabeças.



Figura 30 – Cartazes das edições da Festa de Yemanjá em Paraty
Fonte: Material de divulgação do terreiro.

Nesse mesmo ano, em outubro, Babá Daniel completou 40 anos de iniciado no candomblé. Em comemoração, antes dos rituais e da festa pública, fizemos nosso I Encontro das Culturas de Axé, com o objetivo de abrir os portões à comunidade do entorno e aos convidados, para nos conhecermos para além do aspecto religioso. Babá Daniel já é conhecido na região por atuar como médico da família no posto de saúde municipal do bairro e nas comunidades próximas. A ideia de oferecer o espaço-tempo do terreiro como lugar de acolhimento não só para filhos e amigos sempre fez parte de seus desejos. Um dia inteiro, geralmente aos sábados, fazemos exposições com vendas de itens variados: comidas, bebidas, roupas, livros, adereços, tecidos,

dos, dentre outras coisas. Durante o dia todo oferecemos oficinas variadas, rodas de conversas com assuntos ligados ao tema escolhido para aquele ano, sempre mediadas por filhos da casa. No encerramento, acontecem apresentações musicais de grupos dos quais os filhos da casa fazem parte.

É um dia rico em experiências entre filhos da casa, filhos de casas vizinhas, amigos, conhecidos, curiosos, estudantes, pesquisadores, professores, todos juntos partilhando saberes ancestrais. Comemos, bebemos, dançamos, tocamos, escutamos, desenhamos e mobilizamos os sentidos, partilhando-os para além da Ebé/Comunidade.



Figura 31 – Cartazes das atividades do VI Encontro das Culturas de Axé
Fonte: Material de divulgação do terreiro.

É importante ressaltar que tanto a Festa de Yemanjá Paraty como o Encontro das Culturas de Axé são eventos decididos e acordados após consultas ao jogo de búzios – os ancestrais liberam ou não as atividades ritualísticas e culturais, demonstrando nossa unicidade, confirmando nosso modo de vida conduzido e negociado pelas nossas ancestralidades. Por decisão de Yemanjá, em fevereiro de 2020, momento pré-pandêmico crítico marcado pelo isolamento, não tivemos autorização para a realizar, em Paraty, a entrega do balaio e das atividades que já estavam programadas.

O Encontro das Culturas aconteceu, então, de modo virtual de julho a setembro, na rede social criada para divulgação das atividades. Organizamos *lives* chamadas de Xirê dos Saberes. Duas vezes por semana apresentávamos as pratas da casa por meio de vídeos, curtas, animações, fotografias e/ou textos apresentando os trabalhos, com base nos saberes do terreiro pelos filhos da casa. Em novembro de 2022, retornamos ao formato presencial.

A Festa de Yemanjá Paraty teve seu formato virtual em 2021, com duas *lives* Xirê dos Saberes. O formato presencial retornou em fevereiro de 2023, com quatro dias de intensas atividades.

Além de refletir sobre as manifestações do terreiro que envolviam ações educativas e artísticas em diálogo com outras esferas, percebi que era importante salientar que esses movimentos são constituídos de processos de aprender/ensinar e produção de saberes diferentes dos universais/ocidentais. Sendo assim manifestações que causam fissuras nas correntes da colonialidade. (Alves, J., 2022, p. 23)

Redes educativas são tecidas nas práticas do terreiro, orientando encaminhamentos de vida em diversos sentidos para nós, candomblecistas, como princípios SULEADORES dos conhecimentos ancestrais e seus desdobramentos. Esses conhecimentos reverberam para além dos muros do terreiro, não se restringindo às pessoas da casa, mas alcançando todos os lugares por onde passamos com nossos corpos e textos, potentes de saberes e fazeres ligados às nossas ancestralidades – o hálito úmido dos filhos peixes, maresia compartilhada com ajuda da brisa mar.

O Encontro das Culturas de Axé é divulgado nas escolas públicas, nas universidades, nos terreiros (sobretudo nos do entorno) e na comunidade onde o terreiro se localiza. Embora nossas filhas exponham e vendam seus produtos, incluindo alimentos, sempre oferecemos almoço para todos os participantes, mantendo a tradição do terreiro de utilizar a alimentação enquanto elo de socialização:

Esta espécie de ciclo fechado de alimentação cria um ambiente propício para que o gesto de comer seja também utilizado como parte dos processos de socialização entre as pessoas que vivem comunitariamente. Embora cada qual ingira individualmente seus alimentos, estes são elaborados de maneira que a própria alimentação ocorra não apenas em um âmbito coletivo, mas que fortaleça os laços comunitários – e se distribuam as responsabilidades pelos processos que geram a alimentação (flor do nascimento, 2015, p. 63).

Nesse sentido, entender e estender a concepção sobre a alimentação em um dia de atividades em que somos nutridos e nutrimos em todos os sentidos é fundamento para nós. Ainda em diálogo com flor do nascimento:

Nas religiões de matrizes africanas, em especial os candomblés, não há rituais em que alguma forma de alimentação não aconteça. É mantendo a boca do mundo mastigando, que a vida se mantém. As formas de alimentação do mundo, das pessoas da comunidade, das divindades, das pessoas que vão ao terreiro em busca de auxílio são constantes e permanentes, mesmo que a quantidade de comida varie, a depender da situação e das condições econômicas do terreiro. Mas sempre há o que comer. E sempre há de se comer. Sempre se come junto, pois é junto que se vive (flor do nascimento, 2015, p. 66).

Por se tratar de um dia com o terreiro de portas abertas, apresentando seus saberes e fazeres mais variados, não poderíamos deixar a alimentação socializante (flor do nascimento, 2015) de fora de nossos encontros. Sabendo que um dos pontos mais delicados para quem não é ligado às práticas de terreiro é a alimentação, o racismo religioso aparece fortemente quando oferecemos nossos alimentos:

Se formos capazes de contornar o racismo religioso – que se camufla na forma de intolerância religiosa –, seremos capazes de observar nos terreiros comunidades educacionais ou formativas que não reproduzem o modelo estatal de formação, que não dividem a experiência ou a vida em setores, aprimorando alguns desses e relegando aos sujeitos individuais a responsabilidade de lidar com outros setores (flor do nascimento; Botelho, 2020, p. 417).

Mesmo dentre os simpatizantes de práticas das comunidades de terreiro encontramos aqueles que têm, em seu imaginário, o temor em aceitar alimentos oferecidos por nós – dentro e fora do terreiro diga-se de passagem. Falas como “não consigo comer”, “gosto muito, mas comer não”, entre outras, demonstram de forma bem contundente o racismo cotidiano. Todavia, o que é vendido e comercializado por nossas filhas é consumido sem hesitação. Já o que é oferecido pela casa, sem cobrança,

nem sempre é aceito. Nessa perspectiva, esse é um exercício formativo, reflexivo e provocativo que fazemos durante o dia que passamos juntas em meio a tantas riquezas de atividades organizadas pela casa. A alimentação também como disparador para se rever enquanto aliada antirracista.

3.3 Vou pra encruzilhada; Cai Cainan; Farofa amarela; Cai Cainan; Vou Mexer a Panela²⁸...



Figura 32 – Senhora da Ruas
Fonte – Arquivo pessoal do terreiro.

Como aprendemos com a cantiga entoada por Leba Girê, ir para encruzilhada mexer nossa panela de farofa amarela de dendê é espalhar o que somos e o que nos constitui. Azuelamos da porta para fora do terreiro nossos conhecimentos; no meu caso, nos espaços de educação ditos formais.

²⁸ Cantiga entoada por Leba Girê quando avisa que vai embora para se espalhar nos quatro cantos do mundo e nos ajudar nos caminhos.

Sou historiadora, pedagoga, professora de História da rede estadual de educação do Rio de Janeiro. Após 24 anos na rede, iniciei na função de Formadora da Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro (SEEDUC-RJ), trabalhando diretamente com os docentes atuantes na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro. Nas funções desdobradas dessa docência, seja na gestão, seja como Agente de Leitura, os saberes de terreiro sempre estiveram presentes em mim e nas minhas práticas:

Também apresento a pesquisa sobre redes educativas nos terreiros de candomblé e como os conhecimentos são forjados nesses espaços-tempos. Movimentos pedagógicos a partir de perspectivas outras, buscando subsidiar a formação para o respeito as diversidades encontradas nas escolas e nem sempre atendidas, consideradas e/ou levadas em conta como conteúdos pedagógicos consistentes, seja por parte dos materiais didáticos, seja pela reorientação curricular ou mesmo pela formação docente recebida durante as licenciaturas, que privilegiam e acessam somente saberes ocidentalizados (Ferreira, 2022, p. 1058).

As pesquisas/docências nos grupos de pesquisa e/ou como contratada em universidade pública ou em outros espaços acadêmicos não foram nem são diferentes. Pelo contrário, antes servem de estratégia para assumir a postura de uma docência que tenho chamado de enterreirada:

Com o início da atuação como Professora das licenciaturas na UFRRJ, principalmente com as disciplinas de Didática e Ensino de História, as estratégias foram ampliadas. Nas ementas das disciplinas entram tópicos ligados aos saberes das comunidades tradicionais, com referências bibliográficas e, utilizando a estratégia da professora Jackeline Mendes, trazendo professores/pesquisadores/de terreiro para contribuir com as teorizações das aulas. Destaque para a disciplina de Didática, onde temos uma variedade maior de licenciaturas participando do mesmo encontro – Matemática, Geografia, História, Letras, Pedagogia – oportunizando uma gama maior de temáticas, discussões, contribuições bibliográficas das/dos professoras/es convidados. Importante ressaltar que as/os professoras/es pesquisadores, atuam na Educação Básica pública e são candomblecistas (Ferreira, 2022, p. 1057-1058).

Retificando a citação, a maioria das docentes convidadas eram candomblecistas. Recebemos docentes/pesquisadoras ligadas às questões da Baixada Fluminense cujo eixo de seus trabalhos é a contracolonialidade. Além disso, recebemos também muitas professoras em nossos encontros no terreiro. Desse modo, percebemos como podemos colaborar para uma efetiva implementação da Lei n. 10.639/2003, pensando

em possibilidades para uma reorientação curricular. Contudo, mesmo reconhecendo a existência de materiais oficiais que podem contribuir para proposições didáticas, percebemos, pelas falas nas atividades que propomos, uma dificuldade nos projetos políticos das escolas em abordar efetivamente as questões ligadas às comunidades tradicionais e aos povos originários:

Desde esse demorado período de crise que se arrasta sobre os povos africanos e indígenas, nos é imperioso perguntar acerca de um desses bastiões da salvaguarda dos valores ancestrais africanos no Brasil que são os terreiros, e sobre o que, nesses espaços, se passa sobre a formação de seus membros. Ante esse papel formativo dos terreiros, questionamos sobre como as práticas em seus interiores colaboram para a edificação e conservação de saberes e valores que resistem a grandes males da modernidade, como o racismo, o sexismo e suas variantes. O que acontece nessas comunidades em relação às estratégias de resistência? Como se lida com a tradição no interior dos terreiros? No conjunto dos legados dos povos tradicionais, o que os terreiros trouxeram e podem trazer como contribuições para as reflexões em relação à formação e educação? (flor do nascimento; Botelho, 2020, p. 408).

Os nossos saberes e fazeres são compreendidos para além da lógica religiosa. São modos de vida que resistem ao epistemicídio infligido por séculos na tentativa de nos desumanizar como estratégia de submissão – o que não aconteceu. A subjetividade de ubuntu (flor do nascimento, 2016) foi a arma escolhida para manutenção da força vital, para a continuidade, reverberando conhecimentos e tradições.

A fuga dos/das trabalhadores/as escravizados(as), a compra e a conquista de territórios para a formação de quilombos materializam as formas mais reconhecidas de luta da população negra escravizada. Nesses espaços, as populações negras abrigaram-se e construíram novas maneiras de organização social, bastante distintas da organização nas lavouras. [...]

A religião, aspecto fundamental da cultura humana, é emblemática no caso dos(as) negros(as) africanos(as) em terras brasileiras. Por meio desse ímpeto criativo de sobrevivência, pode-se dizer que a população negra promoveu um processo de africanização de religiões cristãs (LUZ, 2000) e de recriação das religiões de matriz africana (Cavalleiro, 2006, p. 22).

Os reflexos na organização e implementação de políticas públicas para educação é gigantesca, tendo em vista que a escola espelha a organização social etnocêntrica vigente.

Tanto nas experiências com as licenciaturas, como nas disciplinas de pós-graduação, as falas das/os alunas/os, na maior parte das vezes, é de preocupação ao pensar nas realidades das escolas, principalmente nas escolas públicas, em que percebem que os diálogos estabelecidos entre legislação, currículo, práticas docentes cotidianas não são uma constante. Refletem também, como o senso comum sobre papel da escola, sua estrutura organizacional e proposições didáticas acabam por seguir caminhos distantes do que se espera de uma escola verdadeiramente democrática, inclusiva e para a formação de cidadania (Ferreira, 2022, p. 1059).

As legislações e as vitórias dos movimentos sociais negros minimizam muito sutilmente os efeitos devastadores do racismo, mas tomarmos ciência e buscarmos caminhos para a implementação de novas leis está em nosso repertório de lutas e resistências há muito tempo.

Olhar para a matriz curricular como um território de subversão de ordens vigentes como caminho para efetivamente contribuir para um processo significativo de aprendizagem começa a fazer muito mais sentido. Se esse olhar tentar enveredar por uma educação antirracista, que busque efetivamente a implementação da legislação, que visa reparar essa dívida histórica, as propostas curriculares, bem como as formações docentes precisarão cada vez mais enveredarem por questões por tempos silenciadas e invisibilizadas (Ferreira, 2022, p. 1059).

Nesse sentido, acessar os materiais oficiais disponíveis e os dispositivos internacionais de garantia de direitos auxilia na instrumentalização para as lutas, assim como na sua divulgação. Isso é especialmente importante na formação de professores que estarão no chão da escola em contato direto com crianças e jovens pertencentes às comunidades de povos tradicionais e povos originários.

Ao acessarem artigos, livros, pesquisas que apresentam elaborações conceituais para além das organizações vigentes desde sempre nas matrizes curriculares docentes, alunas/os demonstram com suas análises, o quanto percebem que a formação estendida para além do que é lido e posto como “padrão”, traz perspectivas que podem ser facilitadoras para lidar nos cotidianos escolares com as mais variadas formas de perceber e estar no mundo (Ferreira, 2022, p. 1058).

Desde 1996, com a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN 9.394/96), pequenos passos institucionais têm sido dados com maior afinco na direção a uma educação que se pretende antirracista. No entanto, somente em 2003 se promulga uma lei que trata diretamente da lacuna histórica africana e afrodiaspórica. A partir daí, materiais oficiais específicos foram publicados e

encaminhados para as escolas; mas, infelizmente, sem muita discussão e/ou apresentação.

Em 2004, chega em quantidade nas escolas públicas as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Em 2006, é lançada as *Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais*. Em 2007, com pareceria da UNESCO, a coleção *Educação para Todos*²⁹ lança vários títulos ligados a temáticas raciais e a educação. Em 2013, é publicado o *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Aqui exponho uma pequena ponta de publicações oficiais que estão disponíveis tanto de forma digital na internet, quanto de forma física nas escolas públicas do estado do Rio de Janeiro. Contudo, quais são os efeitos dessas publicações nas formações docentes? E nas proposições didáticas no chão da escola? Mesmo estando disponível nas redes, o acesso, a divulgação e a aplicação ainda não conseguem impactar diretamente essas práticas.

Portanto, faz-se necessário tomar outras medidas para além de disponibilizar leituras e sugestões práticas. Nesse sentido, insisto que a formação de docentes precisa estar mobilizada e comprometida com o enfrentamento ao epistemicídio, que vigora institucionalmente por séculos a fio. Como dizia minha avó materna, Vó Maria, estou tendo a ousadia de mexer essa panela que é nossa.

²⁹ Disponível em: <https://www.gov.br/mec/pt-br/etnico-racial/publicacoes>.

ADURA IV – EPA BABÁ!

Ajalá môôrí môôri alá fôrican ê agô firimi
Àjàlá fez meu orí
(Minha cabeça, minha cabeça, me ger-
minou e fez crescer, alá que segura e
mantém a minha cabeça) Altair Oliveira
(2009, p. 152)



Figura 33 – Willians D'Ogum, Mene D'Ewá, Lucas de Xangô
Fonte: Arquivo pessoal do terreiro.

O ebó/ofereanda foi feito, e a tese/ebó é o elemento fundante para a propagação de trabalhos e para firmar o ponto de teorias complexas envolvendo a comunidade tradicional de terreiro pesquisada e vivenciada. Por sermos atlânticas (Nascimento, 1989), trazer à tona, nesse mar repleto de vidas perdidas, os conhecimentos que tentaram afogar, mas que germinaram através de lutas e resistências, é um dos fundamentos desse ebó/ofereanda. Nesse mar Atlântico mãe (Nascimento, 1989), passamos a compreender a importância de uma educação e de uma formação antirracista como uma proposição política educacional potente e necessária é urgente:

Nossa cultura, nossa história, nossa ancestralidade são colocadas em questão, não ao modo de um simples lamento, mas como um convite para entender o fato de que nós fazemos parte de um conjunto de práticas, de relações com uma cultura que não se quebrou simplesmente quando da vinda de nossas(os) ancestrais africanas(os) para o solo brasileiro, que o oceano atlântico, como diz Beatriz Nascimento, separou em duas terras (continente africano e Brasil), mas ao mesmo tempo é uma ligação entre essas duas terras, histórias e culturas e, por isso, pertencemos a uma continuação dos processos culturais, isto é, pertencemos, enquanto brasileiras(os), a um continuum histórico, processo este que contribuiu para 'para transportar, legitimar e recriar a fascinante herança africana'(LUZ, 2000, p.97). De alguma maneira uma parte da cultura africana continua aqui. (flor do nascimento, 2011, p.135)

Mesmo com legislações que nos garantam saberes próprios nos currículos, ainda estamos distantes de uma prática pedagógica coerente que atenda a essas legislações:

O silêncio da escola sobre as dinâmicas das relações raciais tem permitido que seja transmitida aos(as) alunos(as) uma pretensa superioridade branca, sem que haja questionamento desse problema por parte dos(as) profissionais da educação e envolvendo o cotidiano escolar em práticas prejudiciais ao grupo negro. Silenciar-se diante do problema não apaga magicamente as diferenças, e ao contrário, permite que cada um construa, a seu modo, um entendimento muitas vezes estereotipado do outro que lhe é diferente. Esse entendimento acaba sendo pautado pelas vivências sociais de modo acrítico, conformando a divisão e a hierarquização raciais (Cavalleiro, 2006, p. 23).

As categorizações elaboradas a partir dos terreiros, com o suporte de autoras e autores que já utilizam e validam esse arcabouço teórico, só confirmam que existem possibilidades. A vontade político-pedagógica, influenciada pelo racismo estrutural, prende nas grades curriculares saberes estabelecidos como válidos e legítimos de acordo com um olhar dominante.

Embora tenhamos ainda poucas pesquisas que abordem o caráter formativo dos terreiros ou dos saberes que habitam os candomblés, já temos algumas incursões pioneiras e importantes nesse campo investigativo, como as de Narcimária Luz (2000), Denise Botelho (2005), Vanda Machado (2013), além dos mais recentes trabalhos como os de Kiusam Oliveira (2008), Stela Caputo (2012) e Marta Ferreira (2015). Essas autoras demonstraram academicamente que, muito além de ser um espaço meramente religioso, os terreiros são espaços formativos, que criam e transmitem valores, e que os espaços de aprendizagem e ensino candomblecistas estão vinculados a um conjunto rigoroso de práticas, técnicas, valores e saberes vinculados com a ancestralidade e a oralidade (entendendo que esta última não significa o desconhecimento ou a recusa da escrita), pautados em estratégias de resistência a diversas formas coloniais-modernas de opressão (flor do nascimento; Botelho, 2020, p. 419).

Para nossos saberes transpassarem essas grades, os currículos precisam de um novo formato – uma rede trançada, onde um saber puxa e complementa o outro, dando forma a uma matriz curricular potente e real, assim esses saberes afrodiaspóricos congelados pelo desconhecimento do que se origina no continente mãe/África (Nascimento, 1989) passarão a compor com sua potência, os espaços onde a forma de suas representações ou eram ínfimas ou estereotipadas.



Figura 34 – Helena D'Yemanjá dança para Yemanjá

Fonte – Arquivo pessoal.

Vídeo disponível em: <https://youtube.com/shorts/Q0FdBHsZpk8?feature=share>

Como Yemanjá, a senhora do fio de algodão, que fia tecidos para dar forma às saias de Oxalá e das Yabás; saias que rodam e sobem com o sopro da brisa de lán-san/Oyá – vento morno que nos acalenta e aquece; saias que são lavadas por lán-san/Oyá nas águas doces do rio de Oxum, que as adorna com suas pedras e as perfuma com seu odor de flor e mel.

Toda essa delicadeza não é sinônimo de fragilidade, mas sim das potências dessas yabás – mulheres, guerreiras, estrategistas, mães que educam a partir dos princípios de uma cosmopercepção ancestral, atuando nas confluências (Bispo dos Santos, 2023) entre si:

Não tenho dúvida de que a confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente conflui, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida. De fato, a confluência, essa palavra germinante, me veio em um momento em que nossa ancestralidade me segurava no colo. Na verdade, ela ainda me segura! Ando me sentindo no colo da ancestralidade e quero compartilhar isso (Bispo dos Santos, 2023, p. 15).

Compreendendo ancestralidade como a conjugação do antes, agora e depois, acredito na ancestralidade enquanto princípio teórico educacional. Nesse sentido, para sua compreensão, é preciso letramento racial a partir de docências enterreiradas, entendendo esse letramento racial não como uma expressão da moda, mas como conceito, fundamento elaborado como estratégia para minimizar epistemicídios:

Para compreendermos as formas como a brancura pode ser desvinculada da branquitude, invoco os estudos da antropóloga afro-americana France Winddance Twine (2004, 2006, 2007), que cunhou o conceito de “Racial Literacy” para ser usado na compreensão de como os sujeitos brancos adquirem consciência dos privilégios da branquitude, da estrutura racista da sociedade e como negociam sua branquitude. Portanto, sujeitos brancos agem em seu cotidiano para desconstruir o racismo de suas identidades raciais brancas, abrem novos lugares, produzem novos sentidos ao ser branco, desidentificando a brancura da branquitude. Twine propõe que, para que haja uma real desconstrução do racismo nas identidades raciais brancas, é preciso que os sujeitos brancos se percebam racializados e adquiram o que ela irá chamar de Racial Literacy, que descreve como um conjunto de práticas que pode ser melhor caracterizado como uma “prática de leitura” – uma forma de perceber e responder individualmente às tensões das hierarquias raciais da estrutura social (Schucman, 2021, p. 181-182).

Para tanto, as histórias e culturas precisam ser conhecidas, de modo que esbarramos, mais uma vez, no currículo, seja na sua tessitura na educação básica seja no ensino superior:

A abordagem das questões étnico-raciais na Educação Básica depende muito da formação inicial dos profissionais de educação. Eles ainda precisam avançar para além dos discursos, ou seja, se por um lado, as pesquisas acadêmicas em torno da questão racial e educação são necessárias, por outro lado precisam chegar à escola e sala de aula, alterando antes os espaços de formação docente (Monteiro, 2006, p. 128).

Assim, pesquisas e atuações docentes na educação básica e no ensino superior, principalmente nas licenciaturas, apresentam-se como caminho a partir do momento em que estamos nesses espaços não só como alunas, mas também como docentes, enterreirando ementas, currículos, referenciais teóricos e apoiando pesquisas e proposições didáticas ligadas às questões por tanto tempo relegada a projetos, efemérides ou culminâncias temáticas e assim colocando em prática um continuum civilizatório africano no Brasil, como nos apresenta wanderson flor do nascimento ao falar do filme Orí:

Com essa busca de estabelecer nova identidades, nossas(os) ancestrais e nós mesmas(os) não vamos buscar apenas uma redução das pessoas negras à condição de escravizadas. Mas que outros papéis poderiam as pessoas negras ocupar num espaço que as oprime? A resposta fora dada por essas mesmas pessoas em suas novas vidas: era preciso criar. Criar como se havia aprendido das(os) mais velhas(os) ancestrais: olhando para trás, com o coração no futuro. Olhar para trás significa não abandonar as raízes, lembrar o aprendido, afirmar a memória que por muito tempo manteve viva a história que se vive. Manter o coração no futuro é saber que algumas coisas devem se manter e que para que essas coisas, as coisas importantes, se mantenham, é preciso negociar mudanças. Negociar com o presente duro, com o presente frio, com o presente cruel. Fazer do tempo presente um lugar de reconstrução. E o futuro se abre como o espaço do negociável. (flor do nascimento, 2011, p.137)

Ações como o Encontro das Culturas de Axé, Festa de Yemonjá Paraty, são caminhos que apontam possibilidades de quebra do estigma de que tudo que é diferente dos moldes ocidentais é menor, primitivo e/ou esvaziado. São exemplos de tecnologias ancestrais, de elaborações e fundamentações teóricas – nas artes, na culinária, na forma de empreender, nas elaborações de pesquisas, nas docências, nas mais variadas formas de narrativas.

Assim como os conceitos elaborados nessa tese/ebó/ofereanda a partir dos próprios itans propagados nos cotidianos do terreiro nos encaminham por trilhas que nos possibilitam afrorrefrenciair tendências pedagógicas enquanto teorização:

- forjar conhecimentos a partir do itàn de Ogum e lánsan, saindo da lógica fabril de se pensar, conceituar e organizar educação;

- metodologia de odés/caçadoras;

- epistemologia de terreiro;

- Yás odés/mães caçadoras enquanto linhas de pensamento e fundamentação de processos educativos: Oyalogia, Oxunismo, tecer fios de algodão como Yemonjá, mexer panela e espalhar farofa de dendê com Leba Girê para subverter os currículos e consequentemente as docências;

- enterreirar docências.

Com esta tese/ebó, o emí/hálito foi lançado pelas aduras/rezas que a formam e esperamos que ele se propague, servindo como mais um caminho para traçar estratégias em nossas lutas antirracistas e contracoloniais cotidianas. Lembrando o saudoso ancestral Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, que não seja só papel, mas prática de vidas em nossos cotidianos, não apenas docentes, mas em nossas formas de ser, estar e compreender nossos mundos. Acredito que seja por isso que esta tese/ebó/ofereanda é tão carregada de lágrimas de emoção, arrepios, quase choro, coração acelerado, grandes pausas, cantorias, danças e, sobretudo, do emí/hálito das crianças nodo terreiro – ancestralidades sendo reverenciadas a partir dos conhecimentos potentes emanados e confluindo...



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ALVES, J. O. N. **Sirê dos Saberes**: um estudo sobre as culturas de asé no Ilê Asé Omi Larè Ìyá Sagbá. 2022. 110 f. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação) – Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2022.
- ALVES, N. Decifrando o pergaminho – os cotidianos das escolas nas lógicas das redes cotidianas. In: OLIVEIRA, I.; ALVES, N. (Orgs.). **Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas**. Petrópolis: DP&A, 2008.
- BISPO DOS SANTOS, A. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu, 2023.
- BOTELHO, D. M. **Educação e Orixás**: processos educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARNEIRO, S. **Dispositivo de racialidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CASTIANO, J. **Referenciais da Filosofia Africana**: em busca da intersubjetivação. Maputo: Ndjira, 2010.
- CAVALLEIRO, E. Introdução. In: MEC; SECAD. **Orientações e ações para educação das relações étnico-raciais**. Brasília: SECAD, 2006. p. 11-26.
- FARACO, C. A. **Linguagem e diálogo**: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.
- FERREIRA, M. Docências enterreiradas: educação dos terreiros nas formações acadêmicas docentes. In: **Anais XI Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias**. Rio de Janeiro, 2022
- FERREIRA, M. Fontes tradicionais para uma pedagogia nos terreiros da Baixada Fluminense. **Recôncavo**, v. 6, n. 10, p. 104-122, 2016.
- FERREIRA, M. **Redes Educativas e os cadernos/diários**: crianças e jovens na educação de terreiros. Rio de Janeiro: Esteio, 2021.
- FERREIRA, M. Trilhando caminhos, beirando o mar: terreiros e universidade em diálogo e intersecções possíveis. In: CORRÊA, M. CABALLERO, A. VERDÚ, M. (Orgs.). **Do caos ao caos e vice-versa**: intersecções entre filosofia, ciência e arte. Campinas: FE-UNICAMP, 2020.
- FERREIRA, M.; MENDES, J. Saberes Afrodiaspóricos – SULear olhares, trançar sentidos. **Revista Interdisciplinar SULear**, 2019.
- flor do nascimento, w. Orí: a saga Atlântica pela recuperação das identidades usurpadas. **Negritude, cinema e educação**. 2011.
- flor do nascimento, w. Alimentação socializante: notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. **Das Questões**, v. 2, n. 2, 2015.
- flor do nascimento, w. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia ubuntu. **Prometeus Filosofia**, v. 9, n. 21, 2016.

flor do nascimento, w. BOTELHO, D. *Ẹkó láti sayé: educação e resistência nos candomblés*. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, v. 17, n. 48, p. 406-423, 2020.

flor do nascimento, w. Temporalidade, memória e ancestralidade: enredamentos africanos... *In*: RODRIGUES, A. C.; BERLE, S.; KOHAN, W. O. (Orgs). **Filosofia e educação em errância**: inventar escola, infâncias do pensar. Rio de Janeiro: Nefi, 2018.

GINZBURG, C. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LODY, R. **Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LUZ, N. C. P. **Abebe**: a criação de novos valores na educação. Salvador: Edições SECNEB, 2000.

MACHADO, V. **Irê Ayó**: uma epistemologia afro-brasileira. Salvador: Editora UFBA, 2019.

MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MEC; SECAD. **Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: SECAD, 2006.

MENDES, J. R. FERREIRA, M. O narrador João da Gomeia/Tata Londirã: azuelando e encantando para além das narrativas coloniais. *In*: GOUVEIA, I.; MENDES, A.; BEZERRA, N.; SOUZA, M. S. (Orgs.). **Joãosinho da Gomeia**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2021.

MONTEIRO, R. B. Licenciaturas. *In*: MEC; SEAD. **Orientações e ações para educação das relações étnico-raciais**. Brasília: SECAD, 2006. p. 119-136.

MUMBUCA, A. Ser quilombo. *In*: BISPO DOS SANTOS, A. *et al.* (org.). **Quatro cantos**. São Paulo: N-1 edições, 2022. p. 81-92.

OBENGA, T. Fontes e técnicas específicas da história da África – Panorama Geral. *In*: KI-ZERBO, J. **História geral da África**: metodologia e pré-história da África. Brasília: Cortez, 2011.

OLIVEIRA, A. B. **Cantando para os Orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

OLIVEIRA, E. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afro-descendente. Trilogia da ancestralidade. v. 1. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021.

OYEWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PETIT, S. H. **Pretagogia**: pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral africana na formação de professoras e professores. Ceará: Eduece, 2015.

PONZIO, A. **A revolução bakhtiniana**. São Paulo: Contexto, 2008.

RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SALAMI, M. Oyalogy – a poetic approach to African feminism. **Feminism and Social Criticism by Minna Salami**, 28 maio 2015. Disponível em: <https://msafropolitan.com/2015/05/oyalogy.html>. Acesso em: 22 mar. 2024.

SCHUMAN, L. V. O Branco e a Branquitude: letramento racial e formas de desconstrução do racismo. *In*: MATA, I.; ÉVORA, I. (Orgs.). **The Open Veins of the Post-colonial: Afrodescendants and Racisms**. Massachusetts: Tagus Press, 2022.

SILVA, A. C. **Uma escrita contra-colonialista do Quilombo Mumbuca, Jalapão - TO**. 2009. 107 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, 2019.

SILVEIRA, M. J. **A educação pelo silêncio**: o feitiço da linguagem no candomblé. Ilhéus, Ba: Editus, 2004.

SODRÉ, M. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUZA, M. S. **Escavando o passado da cidade**: história política da cidade de Duque de Caxias. Duque de Caxias: APPH-CLIO, 2014.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. *In*: KI-ZERBO, J. **História geral da África**: metodologia e pré-história da África. Brasília: Cortez, 2011.

VOLOSHINOV, V. N. Discourse in life and discourse in art (concerning sociological poetics). *In*: VOLOSHINOV, V. N. **Freudianism: A marxist critique**. New York Academic Press, 1976. Tradução para fins didáticos: Cristóvão Tezza.

REFERÊNCIAS VIDEOGRÁFICAS

CANTIGAS de Odé | Oxóssi (Candomblé) com Letra - 05 - Arauara Tafarodé Arauara Tafaraô (Caça). [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo (1 min). Publicado pelo canal Cantigas e Ritmos Candomblé Ketu. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=A0lVDE3Zv-s>.

CANTIGAS para Ogum. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (43 min). Publicado pelo canal De tudo um pouco com Itámar Fernando. Disponível em: https://youtu.be/Uk7qrygv-J4?si=4zWHNP_0Q4CnHp9l&t=2580.

EDUCAÇÃO e Ancestralidades na Baixada Fluminense. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (74 min). Publicado pelo canal Museu Vivo do São Bento / CRPH. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/3AXEjS5jfsY?si=Vk6NOJzCgmjzo5qh>.

#FIQUEEMCASA #ficaemcasa #foracoronavirus #minhafé. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (1 min). Publicado pelo canal Thalita Louzada. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=giGgm5VTYFQ>.

HELENA D'Yemanjá. [S. l.: s. n.], 2024. 1 shorts (39 s). Publicado pelo canal Marta Ferreira D'Oxum. Disponível em: <https://www.youtube.com/shorts/A7e1iXVirbk>. Acesso em: 10 mar. 2024.

HELENA D'Yemanjá dança pra Yemanjá. [S. l.: s. n.], 2024. 1 shorts (54 s). Publicado pelo canal Marta Ferreira D'Oxum. Disponível em: <https://youtube.com/shorts/Q0FdBHsZpk8?feature=share>. Acesso em: 3 abr. 2024.

MENE D'Ewá. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (23 s). Publicado pelo canal Marta Ferreira D'Oxum. Disponível em: <https://youtu.be/3l5YEpsUVbM>. Acesso em: 10 mar. 2024.

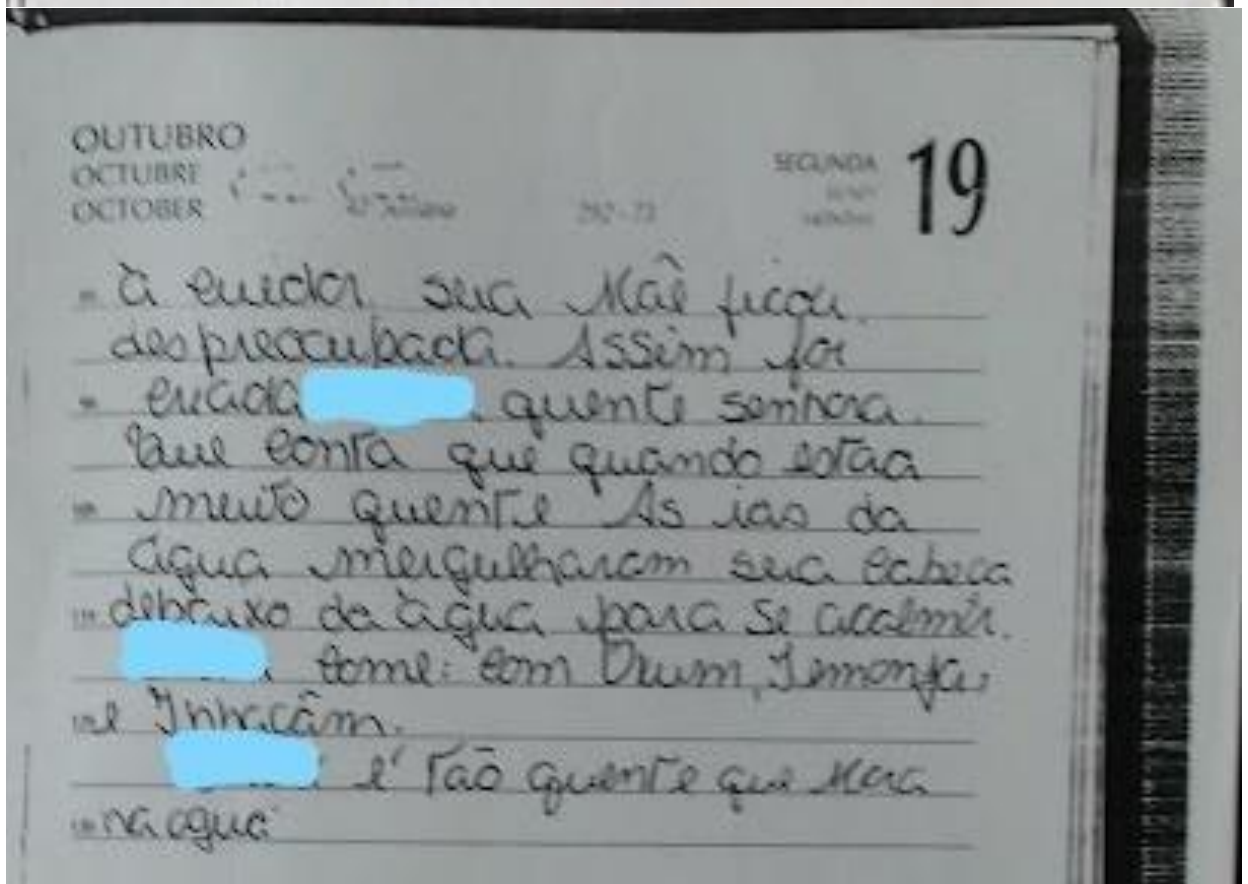
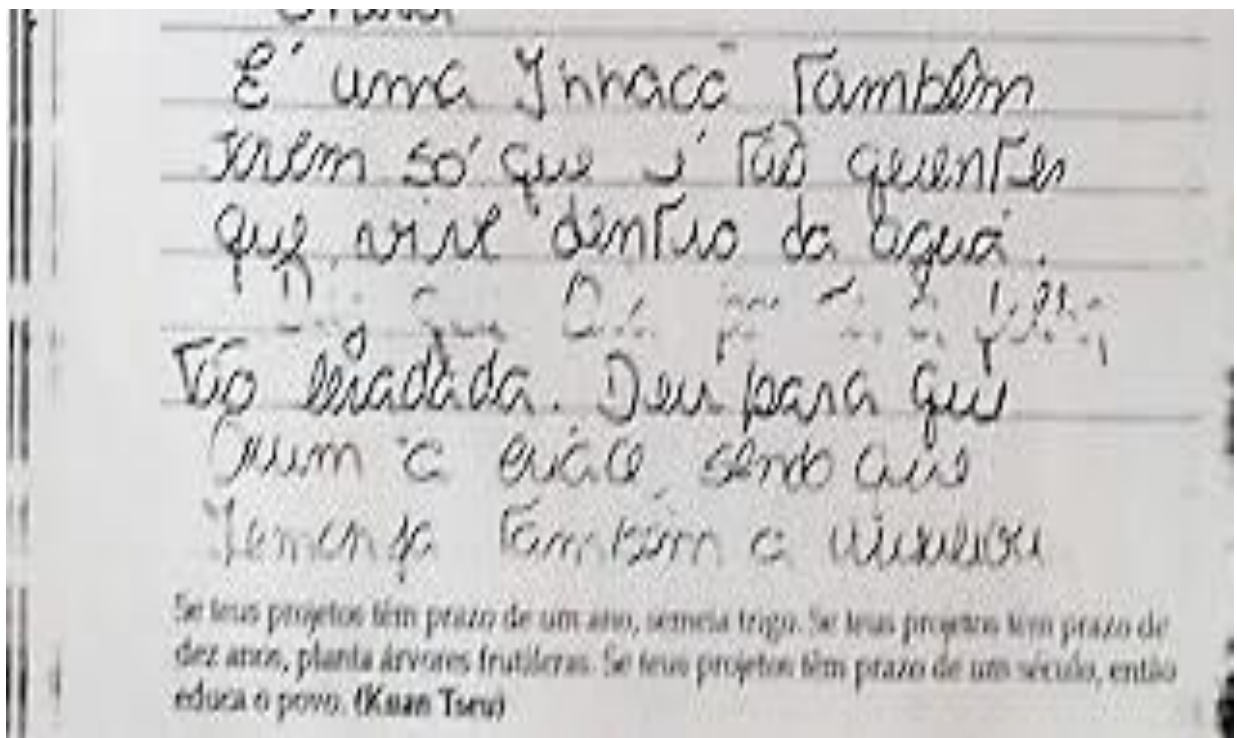
ORÍ – Documentário, 1989. 1 vídeo (1h35min). Disponível em: <https://www.facebook.com/share/v/Df6ScVBEGDqMH7tz/?mibextid=w8EBqM>. Acesso em 28 mai. 2024.

SABRES Outros – Série Documental – Ep. 01. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (10 min). Publicado pelo canal Eró Produção e Criação. Disponível em: <https://youtu.be/SOB-Cdf-R6g4?si=OFzpgsketaoOrq6g&t=120>.

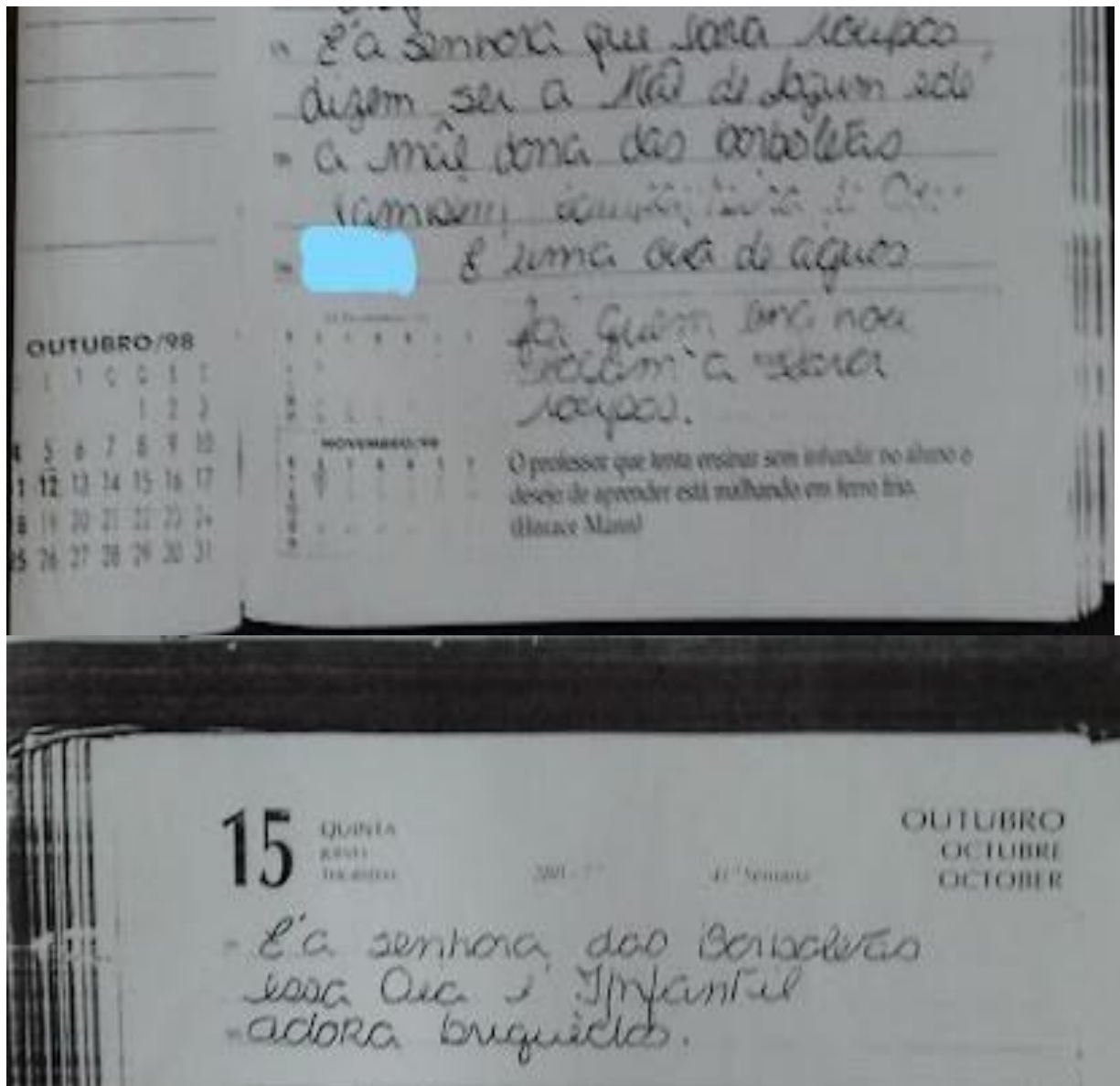
SABERES Outros - Série Documental - Ep. 02. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (12 min). Publicado pelo canal Eró Produção e Criação. Disponível em: https://youtu.be/Ux-sGYla2HYQ?si=KB3hedrPW70Ub_B8&t=67.

SABERES Outros - Série Documental - Ep. 03. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (12 min). Publicado pelo canal Eró Produção e Criação. Disponível em: https://youtu.be/ok5C0qh08_Y?si=87UfBHrM7bYJB0e0&t=556.

ANEXO A - IÂNSAN 1



ANEXO B - IÁNSAN 2



ANEXO D - OXUM 2

108 E Isumma é vestida de
 109 pele de colho a rainha dos
 110 sagadores. Solitária Temo
 111 dom da casa e a verdadeira
 112 sagadora e conhecido como
 113 a deusa de Igexa, sua terra
 114 cujo príncipe, Loge Edé que
 115 se acanta ao lado dela na terra
 116 de Ilesse sua ente.
 117 Sendo posse a ordem
 118 dos sagadores responsabilizou
 119 Ogem, para que guardasse suas
 120 fronteiras e lhe deu o nome de
 121 Oxum. Guardião da terra de
 122 Oxum. Ela também foi a que
 123 no tempo de Ifá o fez com que
 124 ele se deixasse só com Ifá e
 125 deu-lhe em troca punição

156

DEZEMBRO/97							DÓLAR DE		VER	
1	2	3	4	5	6	7	0,01	0,02	0,03	0,04
8	9	10	11	12	13	14	0,05	0,06	0,07	0,08
15	16	17	18	19	20	21	0,09	0,10	0,11	0,12
22	23	24	25	26	27	28	0,13	0,14	0,15	0,16
29	30	31					0,17	0,18	0,19	0,20

A temeridade é tão nociva como a imprudência,
 e o excesso tão prejudicial como o veneno tomado
 lentamente. (Nabuco de Araújo)

24 SABADO
 (SABADO)
 SATURDAY

24 - 31

1ª Semana

JANEIRO
 ENERO
 JANUARY

de vinho de palma. Eu acabei
 sendo furado e perdi o seu
 Ifá, ela é a dona do Ifá.
 Ela come com Exu, Ode, Logum, e
 Ogum.

ANEXO E - OGUM E OYÁ 1

12h Conta um filho de Ifa que
 Xango seide Oio e lá muito
 13h belo. E gostava de se ele próprio
 ver suas peças encomendadas,
 14h ao seu Feitor Ogum.
 Ogum casado com Oia,
 15h a esposa que o ajudava na
 beira da forja a quem acendia a
 16h forja para Ogum.
 Oia se apaixonou por Ogum,
 17h mais concouge da vida d'ela.
 E começou a trocar olhares
 18h ao Rei. E a reciprocidade foi a
 mesma. Xango e Oia fugiram
 19h para Oio. Ogum em colera partiu
 20h para lá e conseguiu pigrelos
 sendo que Ogum era
 dado um lá a Oia.
 Ninguém sabe porque ama ou porque não ama. É uma
 coisa que se sente, mas que não se explica. (Júlio Diniz)

L/98
 0 0 5 5
 2 3 4
 9 10 11
 5 16 17 18
 7 23 24 25
 9 30

MARÇO/98
 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31

MAIO/98
 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31

Iyáloriṣá Maria Helena Ti Iánsàn

8 QUARTA
 MIÉRCOLES
 WEDNESDAY
 98 - 267
 14ª Semana

ABRIL
 ABRIL
 APRIL

ABRIL
 ABRIL
 APRIL

8h que o homem que a fosse tocado
 se partiu em 7 e a mulher
 9h em 9 nove.
 Ogum também possuía tal
 10h fada e os dois em colera se forçaram.
 e Ogum se partiu em 7 e Oia em 9
 11h fuso lar-se Alada Megê Ilê.
 Partiu-se em 7 e formou sete
 12h Aldeias: Ife, Onire, Ijê, Orogbô, Ondo, Ode, Ode
 Megê....
 13h

8h Forfo
 9h Elbo
 10h Uva
 11h gal
 12h gali
 13h folh
 14h folh
 15h ga
 16h gum

**ANEXO F - MODELO DE AUTORIZAÇÃO ASSINADA PELOS RESPONSÁVEIS E PELOS PARTICIPANTES DA PESQUISA
(ORIGINAL PREENCHIDO E ASSINADO EM POSSE DA PESQUISADORA)**

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL, ESCRITA E IMAGEM PARA A PESQUISADORA MARTA FERREIRA DA SILVA

1. Pelo presente documento, (nome)_____, (nacionalidade)_____,
_____, (estado civil)_____, (profissão)_____, carteira de Identidade nº____.____.____-____, emitida
por_____, CPF nº____.____.____-____, residente e domiciliado em_____,
responsável legal por_____,
cede e transfere neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo a pesquisadora Marta Ferreira da Silva a totalidade dos
seus direitos patrimoniais de autor e/ou responsável sobre o depoimento oral, as escritas e as imagens concedidas no dia____de
____de 20____, na cidade de_____, perante a pesquisadora supramencionada.
2. Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o Brasil é signatário, o DEPOENTE
(ou seu responsável), proprietário originário do depoimento (registros escritos e/ou imagens) de que trata este termo, terá, indefini-
damente, o direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre o referido depoimento e imagens, de sorte que sempre terá seu
nome citado por ocasião de qualquer utilização.
3. Fica, pois, a pesquisadora Marta Ferreira da Silva plenamente autorizada a utilizar o referido depoimento e imagens, no todo
ou em parte, editado ou integral, inclusive cedendo seus direitos a terceiros, no Brasil e/ou no exterior.

Sendo esta a forma legítima e eficaz que representa legalmente os nossos interesses, assim o presente documento em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

Duque de Caxias, _____ de _____ de 20____.

(nome do entrevistado)

Responsável/Participante

TESTEMUNHAS:

CPF: _____

CPF: _____