

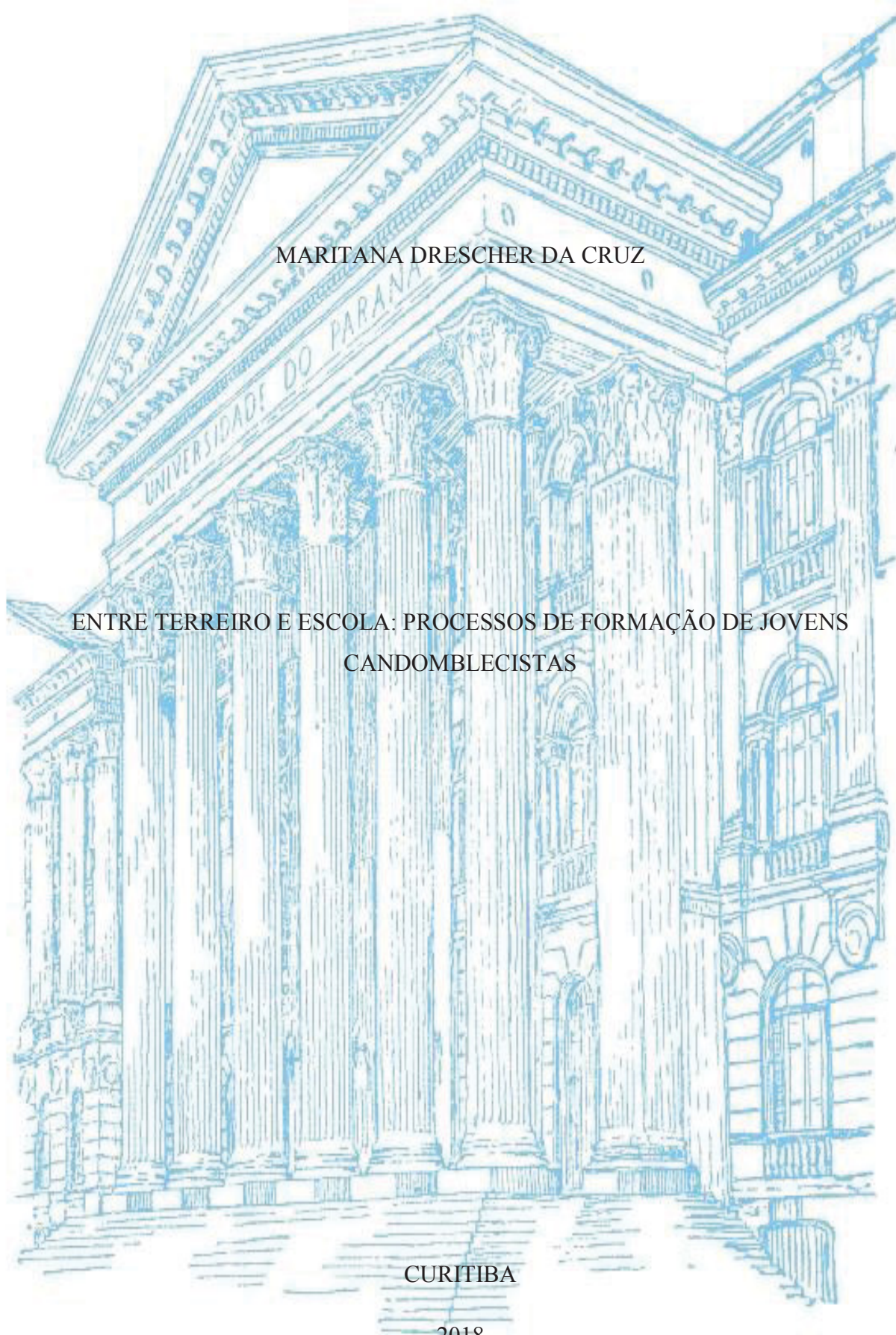
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MARITANA DRESCHER DA CRUZ

ENTRE TERREIRO E ESCOLA: PROCESSOS DE FORMAÇÃO DE JOVENS  
CANDOMBLECISTAS

CURITIBA

2018



MARITANA DRESCHER DA CRUZ

ENTRE TERREIRO E ESCOLA: PROCESSOS DE FORMAÇÃO DE JOVENS  
CANDOMBLECISTAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação: Teoria e Prática de Ensino do Setor de Educação da Universidade Federal do Paraná como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Educação.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Kátia Maria Kasper.

CURITIBA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE  
BIBLIOTECAS/UFPR-BIBLIOTECA DO CAMPUS REBOUÇAS  
MARIA TERESA ALVES GONZATI, CRB 9/1584  
COM OS DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Cruz, Maritana Drescher da.

Entre terreiro e escola : processos de formação de jovens  
candomblecistas / Maritana Drescher da Cruz. – Curitiba, 2018.  
95 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná . Setor  
de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação.

Orientadora: Profª Drª Kátia Maria Kasper

1. Candomblé. 3. Cultos afro-brasileiros. 4. Religião – Aspectos  
culturais. I. Título. II. Universidade Federal do Paraná.

CDD 299.6

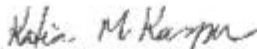


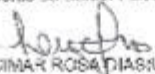
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EDUCAÇÃO: TEORIA E  
PRÁTICA DE ENSINO

### TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em EDUCAÇÃO: TEORIA E PRÁTICA DE ENSINO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado Profissional de **MARITANA DRESCHER DA CRUZ**, intitulada: **ENTRE TERREIRO E ESCOLA: PROCESSOS DE FORMAÇÃO DE JOVENS CANDOMBLECISTAS**, após terem incurrido a leitura e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no ato de defesa. A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo Colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 07 de Agosto de 2018.

  
KÁTIA MARIA KASPER (UFPR)  
(Presidente da Banca Examinadora)

  
LUCIMAR ROSA DIAS (UFPR)

  
ADRIANE KNOBLAUCH (UFPR)

## AGRADECIMENTOS

*Laroiê Exu! Exu é Mojubá.* Salve o grande senhor dos caminhos, aquele que tem me guiado até aqui. Bem como a todos os meus mentores espirituais.

A minha mãe Dalila que esteve presente, a sua maneira, em todos os momentos dessa trajetória; pelo alimento saboroso sempre feito com simplicidade e com muito amor e carinho, pelo colo confortável e quentinho de toda mãe, por você existir e ter me escolhido como filha.

Ao meu companheiro Ricardo, que também a sua maneira sempre me apoiou e se alegrou a cada passo que eu dava; por sua compreensão pelas minhas ausências, pela imensa alegria que está sendo estar ao seu lado.

Aprender a ouvir mais, um conselho dado no início do processo que busco continuar seguindo. Conselho dado por Kátia Kasper, a quem agradeço para além das orientações, sua cumplicidade do caminhar junto, fazer parte efetivamente desse processo. Obrigada pela abertura e pela escuta.

Pela leitura minuciosa e valiosos apontamentos no momento de qualificar das professoras Dr<sup>a</sup> Lucimar Rosa Dias e Dr<sup>a</sup> Adriane Knoblauch. E novamente pela disponibilidade de compor essa banca de defesa.

Aos meus colegas de curso PPGE-Teoria e Prática de Ensino. As minhas companheiras de caminhada Daniela, Susan e Gabriela. Gratidão pelas partilhas; dos medos, dos anseios, das lágrimas, mas também das alegrias, dos risos, das gargalhadas muitas vezes incontidas.

Aos demais companheiros de percurso, Thiago e Marcos que também dividiram fortes emoções. A Thalita; gratidão por sua leitura atenta e a generosidade de pensar junto comigo.

A minha querida Maria Cecilia pelo colo, consolo e amparo. Gratidão por sua existência. Ao meu amigo Emanuel, por acreditar e vibrar a cada conquista.

As direções das escolas nas quais eu passei nesses dois anos, pois sem a compreensão e o amparo, esse meu caminho certamente ficaria mais árduo.

Aos candomblecistas que participaram da pesquisa: Yolanda, Cristian e Maria suas respectivas *Ilêsaxés*, pela abertura e disponibilidade. Sem vocês essa pesquisa não seria possível.

A todos aquelas e aqueles que estiveram presentes nesse processo, direta ou indiretamente: Gratidão.

*Modupé!*

Também a experiência, e não a verdade, é o que dá sentido à educação. Educamos para transformar o que sabemos, não para transmitir o já sabido. Se alguma coisa nos anima a educar é a possibilidade de que esse ato de educação, essa experiência em gestos nos permita liberar-nos de certas verdades, de modo a deixarmos de ser o que somos, para ser outra coisa para além do que vimos sendo.

Jorge Larrosa



## RESUMO

Essa pesquisa cartografa relações do ensinar-aprender em terreiros, interpretações de mundo e formação de jovens candomblecistas egressos de escola pública em Curitiba. Encontros diários com jovens estudantes levaram-me a acompanhar, presenciar, e vivenciar tensões, fluxos de diminuição da potência de ser desses estudantes em ambiente escolar. Nesses encontros fui afetada e instigada a pesquisar sobre o que vaza daqueles corpos de estudantes nessa pesquisa busquei acompanhar percursos de formação e transformação de jovens candomblecistas implicados em terreiros de nação ketu em Curitiba. Operando com a noção de experiência e formação de Jorge Larrosa e pensando o candomblé como uma prática pedagógica diferente daquela realizada na escola, conhecendo suas ações, dinâmicas e performances. No candomblé se aprende com presença e abertura. Com o corpo. Corpo que vibra, corpo presente, corpo leitura do não escrito, corpo escuta do não falado, do observado com outros sentidos, audição, tato, visão, olfato.

Palavras-chave: Educação e candomblé. Formação e candomblé. Educação e racismo religioso. Religião de matriz africana.

## ABSTRACT

This research maps the teaching/learning relationships in Candomblé - an African religion - temples, world interpretations and the education of young Candomblé graduate students from public schools in Curitiba. By taking part in daily meetings, I could experience and witness the tension and the declining power outflow of being students at the school environment. I have been strongly affected and instigated to study on what comes from those students minds, and in this research I sought to keep up with the trans transformation paths of young Candomblé members involved in Ketu nation in temples in Curitiba. The experience and the ideal of education of Jorge Larrosa are addressed here in order to think about Candomblé as a pedagogical practice different from that performed at school, raising awareness of its actions, dynamics and performances. In Candomblé, learning happens through presence and opening. It is learning. Vibrant body, present body, learning what is not written body, listening what is not said body. It is learning by the observation of other senses like listening, touching, seeing and smelling.

Keywords: Education and Candomblé. Student's education. Education and Candomblé. Education and Religious racism. African religion.



## RESUMEN

Esta investigación cartografa relaciones del enseñar-aprender en terreros, interpretaciones de mundo y formación de jóvenes candomblecistas egresados de escuela pública en Curitiba. Los encuentros diarios con jóvenes estudiantes me llevaron a acompañar, presenciar, y experimentar tensiones, flujos de disminución de la potencia de ser de esos estudiantes en ambiente escolar. En esos encuentros fui afectada e instigada a investigar sobre lo que vaza de aquellos cuerpos de estudiante y en esa investigación busqué acompañar recorridos de formación y transformación de jóvenes candomblecistas implicados en terreros de nación ketu en Curitiba. Operando con la noción de experiencia y formación de Jorge Larrosa y pensando el candomblé como una práctica pedagógica diferente de aquella realizada en la escuela, conociendo sus acciones, dinámicas y performances. En candomblé se aprende con presencia y postura. Con el cuerpo, cuerpo que vibra, cuerpo presente, cuerpo lectura de lo que no es escrito, cuerpo escucha lo que no es hablado, de lo observado con otros sentidos. Audición, tacto, visión y olfato.

Palabras clave: Educación y candomblé. Formación. Educación y candomblé. Educación y razismo religioso. Religión de matriz africana.

## SUMÁRIO

<b>ABERTURA</b> .....	12
<b>PASSO I: ENTRE PROCESSOS DE FORMAÇÃO</b> .....	15
A PROFESSORA APRENDIZ DE CARTÓGRAFA.....	15
UMA FILHA DE <i>OXUM</i> APRENDIZ DE CARTÓGRAFA.....	16
TINHA UM TERREIRO NO MEIO DO CAMINHO.....	17
REVERBERAÇÃO.....	18
TINHA UM OGAMNO MEIO DO CAMINHO .....	19
ENCONTROS REVERBERANTES .....	20
<b>PASSO II: OS (DES) CAMINHOS DA PESQUISA</b> .....	21
AFIRMAÇÃO DAS POTÊNCIAS .....	21
A METODOLOGIA DA PESQUISA.....	22
DAR DE COMER AO MEU <i>ORI</i> .....	23
COMPOR UMA ESCRITA .....	24
O OBJETO DE PESQUISA.....	25
OS ILÊS.....	26
EKEDE, OGAM E ODOXU .....	27
<b>PASSO III: EXPERIÊNCIA, FORMAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO</b> .....	29
NAS ENCRUZILHADAS: EM FORMAÇÃO.....	30
EXPERIÊNCIAS SÃO CAMINHOS ABERTOS .....	31
O SABER DA EXPERIÊNCIA .....	33
O SUJEITO DA EXPERIÊNCIA .....	33
PROVOCAÇÕES.....	34
EXU E UMA PEDAGOGIA PROFANA .....	35
EXU NÃO ENTRA NA ESCOLA?.....	35
<b>PASSO IV: PROCESSOS DE FORMAÇÃO EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ</b> .....	37
ORIXÁS: ENTRE A ÁFRICA E O BRASIL .....	37
OS ORIXÁS E O NOVO MUNDO .....	37
CANDOMBLÉ E EDUCAÇÃO .....	38
AS MULTIPLICIDADES DO CANDOMBLÉ .....	39
OS CAMINHOS DO CONHECIMENTO .....	40
CAMINHOS E DESCAMINHOS: DE ABIÃ À EBÔMI.....	42
ABIÃ, AQUELE QUE COMEÇA UM NOVO CAMINHO .....	42
“IAÔ, ORELHA NÃO PASSA CABEÇA” .....	44
EBOMI, ANTIGUIDADE É POSTO .....	46

<b>PASSO V: APRENDER E ENSINAR NO CANDOMBLÉ</b> .....	48
APRENDER NO CANDOMBLÉ REQUER TEMPO E ESCUTA .....	48
ORALIDADE.....	49
PARTICIPAR, APRENDER FAZENDO .....	50
OBSERVAR.....	51
SOCIALIZAR .....	51
APRENDER POR ITANS .....	52
BATER A CABEÇA .....	53
<b>PASSO VI: EDUCAÇÃO MENOR</b> .....	55
EDUCAÇÃO MENOR .....	55
PRODUZINDO RESISTÊNCIAS .....	56
EDUCAÇÃO MENOR E O CANDOMBLÉ.....	56
O CANDOMBLÉ É RESISTÊNCIA NEGRA .....	57
ESPAÇOS DE RESISTÊNCIAS .....	58
O RACISMO RELIGIOSO ESCANCARADO .....	58
CANDOMBLÉ E ESCOLA .....	60
ENSINO RELIGIOSO .....	61
<b>PASSO VII: TECER, FIAR, QUEM SABE ARREMATAR</b> .....	64
UMA COLHEITA.....	64
EPARREIII OYÁ!!!.....	65
AS MENINAS DE OYÁ.....	67
ÒKÉ ARO OXÓSSI !!!.....	71
O OGAN DE ODÉ E AXOGUM.....	72
APRENDER-ENSINAR E A AUTOFORMAÇÃO .....	72
DEVIR PLURAL CRIATIVO .....	73
DISPOSITIVOS DE FORMAÇÃO .....	75
CORPO - VIBRA.....	75
CORPO - LEITURA .....	77
CORPO-ESCUA.....	77
CORPO - FALA.....	78
CANTAR , DANÇAR E BATUCAR .....	79
CORPO- AFETO.....	80
CORPO- SOCIALIZA .....	81
CORPO-ESPERA.....	82
UMA TENTATIVA DE ARREIMATE!.....	83
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	85

## ABERTURA

Essa pesquisa nasce da vivência e do querer, sentidos pela professora de História e Ensino Religioso durante uma década de docência, de que todas (os) as(os) estudantes da educação básica tenham garantidos e respeitados: sua liberdade de culto e de crença em ambiente escolar. Tal pesquisa busca dar voz aquelas e aqueles que possivelmente não tenham tido espaço na escola.

Esta pesquisa tem como objetivo acompanhar processos de formação de jovens candomblecistas egressos de escola pública, cartografando seus modos de existir, suas potencialidades seus processos de formação e transformação. Ela envolve as relações do ensinar-aprender em terreiros, interpretações de mundo e formação de jovens candomblecistas em Curitiba.

Buscou-se a afirmação da potência dos processos educativos vivenciados por candomblecistas em espaços religiosos. Bem como, algumas contribuições e tensões entre seus modos de ensinar e aprender no candomblé. Pensar o candomblé como uma prática pedagógica diferente daquela praticada na escola, conhecer suas ações, dinâmicas e performances a partir da processualidade de suas vivências nos terreiros.

Para pensar processos de formação foram utilizados alguns dispositivos disparadores: observação de práticas de três terreiros de nação *Ketu* em Curitiba (com notas de caderno de campo) e depoimentos de jovens egressos de escola pública que são filhas (os) de santo desses terreiros. E assim se tecerão diálogos entre os depoimentos compostos por tais jovens e os estudos teóricos realizados que vão sendo agenciados nesse exercício de fiara escrita.

Os encontros, com autores e com o grupo de estudos nas quartas-feiras, composto por orientandas e orientandos de Kátia Kasper, criaram tensões, rompimentos, fissuras, no modo de ver e pensar a pesquisa. Logo, escrever, compor essa escrita se apresentou como uma provocação para um (des) aprender constante, um afinar a escuta. Olhar, escutar e pensar mais devagar, estar atenta e aberta para perceber além das regularidades, encontrar diferenças. Dessa maneira, a escrita tem sido fiada por múltiplas vozes e no emaranhar entre escola e terreiro, com seus olhares, sons, cores, ritmos, sabores e aromas.

Para urdir essa pesquisa busquei conexões com pensadores de diversas áreas como: educadores, filósofos, historiadores, sociólogos, professores dentre eles estão, Jorge Larrosa, Silvio Gallo, Marie-Christine Josso, Reginaldo Prandi, Eduardo

Quintana, Lúcio André da Conceição, Stela Caputo, Pierre Fatumbi Verger, Suely Rolnik entre outros, que são agenciados no caminhar-compor essa escrita.

Nesse meu caminhar-pesquisar, acolho a cartografia<sup>1</sup> como metodologia de pesquisa. Ela propõe-se acompanhar processos, que vão à contramão do caminho previsto, linear, com uma rota definida para que se chegue ao fim. A antilinearidade traz um movimento de deslizar entre os caminhos e descaminhos da pesquisa, curvas sinuosas que provocam e que deslocam constantemente um devir pesquisadora.

Acompanhar tais processos no sentido de processualidade como apontado por Kastrup e Barros (2015), caminhar junto com a/ na pesquisa. Tal como o caminho da pesquisa cartográfica é constituído por passos que se sucedem, sem separar a pesquisadora da/do participante e do processo em curso. Sendo assim essa dissertação é composta por sete passos. São eles:

Passo I: Entre processos de formação. Nele, estão os processos formativos da professora, candomblecista e pesquisadora, os primeiros contatos entre escola e terreiro, as vivências de diminuição de potência dessas/desses jovens na escola e o despertar para a riqueza desse universo religioso, ou seja, os caminhos que moveram a professora aprendiz cartógrafa a compor essa pesquisa.

Passo II: Os (des) caminhos da pesquisa. Aqui, descrevo os processos que envolvem o pesquisar. O problema que norteia essa pesquisa, o objeto de estudo, o traçar objetivos e a metodologia acolhida.

Passo III: Experiência, formação e transformação. Nesse passo, realizo uma aliança conceitual entre experiência e formação, segundo Jorge Larrosa, conectando Marie-Christine Josso e sua noção de formação. Aliando-se aos modos inquietos e questionadores do *orixá Exu* e compondo uma escrita, entre a noção de formação e experiência dos autores.

Passo IV: Processos de formação em terreiros de candomblé. Composto por passos do percurso formativo de uma/um filha (o) de santo, antes da iniciação (*abiã*), feitura (*iaô*) até a formação (*ebômi*). Esses modos de aprender do povo de santo anunciam modos de existir particulares dessas comunidades de terreiro, que são vislumbrados nas conversas cultivadas ao longo dessa pesquisa e que as trago em aliança com autores.

---

<sup>1</sup>Metodologia apresentada em: Deleuze; Guattari. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia.** Vol. 1, São Paulo: Editora 34, 1995.

Passo V: Aprender e ensinar no candomblé. Nesse passo o reconhecimento dos meios e formas de como se aprende e como se ensina em terreiros de candomblé. Destacando alguns elementos apresentados nos referências teóricas aliados com a observação de alguns candomblés e depoimentos de três candomblecistas integrantes desses terreiros.

Passo VI: Educação menor. Composto em aliança com Silvio Gallo e sua noção de educação menor. Buscando um diálogo possível entre terreiros e a educação menor e seu lugar de resistência. Bem como outros espaços de resistências. Uma discussão sobre preconceitos e intolerâncias contra o povo de candomblé. E a mobilização e a resistência desse mesmo povo. Ainda nesse passo, penso a disciplina de Ensino Religioso como uma possibilidade de lócus para resistir, e refletir sobre intolerância, assim como um espaço de conhecimento das religiões de afro-brasileiras, em especial o candomblé.

Passo VII: Tecer, fiar, quem sabe arrematar é o último passo. Composto pela pesquisa a campo, a produção de dados. Procedimentos de cultivo e colheita, escuta dos depoimentos de jovens candomblecistas, e da narrativa de alguns processos do ensinar aprender nesses terreiros. Entrelaçados em diálogo com os interlocutores da pesquisa, desdobrar e emaranhar fragmentos dos depoimentos com os processos de formação. Busco nesse oitavo passo deixar falar, dar voz as/aos depoentes, buscando tecer essa escrita com as palavras ditas por essas/esses jovens candomblecistas em aliança conceitual com Larrosa, Josso e Rolnik.

## **PASSO I: ENTRE PROCESSOS DE FORMAÇÃO**

### **A PROFESSORA APRENDIZ DE CARTÓGRAFA**

A professora e a aprendiz de cartógrafa antes e durante a pesquisa, vai se transformando, em devires outros. Inquieta, inacabada, imperfeita e motivada pelos processos de mudanças.

O atravessar a pesquisa exige um inventar-se constante, se (re)inventando e inventando novos modos de existência. Abrir-se, ser sensível, aprender a ouvir mais foi um exercício orientado nas reuniões com o grupo de pesquisa, nas quartas-feiras à tarde, sobre a orientação da professora Kátia. Proposta aceita, passei a exercitar uma escuta, uma atenção, uma abertura.

Nessas reuniões de orientação, algumas reflexões trazidas na interlocução com autores como Larrosa, Deleuze e Guattari sugeriam que descontruíssemos o “eu” sujeito pronto e esse eu pudesse trazer outras vozes, buscar escapar das formas de sujeição do poder que tenta fixar uma identidade pronta.

Outro aspecto marcante para a revisão do pré-projeto foi a questão de darmos visibilidade a algo que não era visto. Pesquisa não como reiteração do que já se sabe, repetição do que já se fala, mas como busca de novas potencialidades. Em um primeiro momento, ocorreu uma confusão nas minhas verdades já fundamentadas. Pensando com Alvarez e Passos:

Mas tal confusão, de ordem intelectual foi acompanhada de uma atração afetiva, uma espécie de abertura, uma receptividade aos acontecimentos em nossa volta, que nos abre para o encontro do que não procuramos ou não sabemos bem o que é. (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 137).

Uma nova paisagem começa a ser criada. Aqueles encontros de orientação, aquelas palavras/acontecimentos compuseram novos caminhos. Caminhos que foram e ainda estão sendo traçados, construídos, caminhados, percorridos por vias não lineares, e sim, por vias deslizantes e potentes de criação em um exercício de abertura.

Aberto a experiência de encontro com o objeto da pesquisa, o aprendiz-cartografo é ativo na medida em que se lança em uma prática que vai ganhando consistência com o tempo, marcando o propósito de seguir cultivando algo. (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 137).



Abro-me à novos encontros e a novas experiências, aprendiz de cartógrafa imersa no plano de intensidades, me permito aprender por meio de afecções e agenciamentos coletivos. E, entre múltiplas vozes, abro-me ao campo de pesquisa, buscando aprender a trabalhar, mais lentamente, refletir, escutar, digerir, me embrenhar entre: Larossa, Josso, Kasper, Rolnik, Prandi, Caputo, Quintana, Conceição, Botelho, Silveira, terreiros, jovens candomblecistas, etc.

## UMA FILHA DE *OXUM* APRENDIZ DE CARTÓGRAFA

Para cartografar processos de educação de jovens candomblecistas entrecruzo-me entre a professora, a candomblecista e a pesquisadora. A experiência do aprendizado no candomblé apresenta entrada para acompanhar o processo de construção de um território existencial, da candomblecista e cartógrafa aprendiz. Pois falo do lugar de uma filha de *Oxum* com *eledá Iponda*<sup>2</sup>; *abiã*<sup>3</sup> de candomblé, da casa *Ilê Àsé Àlaketú Ijobá Òsún Ògún*<sup>4</sup>, localizada no bairro Xaxim, em Curitiba. Além da filha de santo, falo também do lugar de professora de História e Ensino Religioso, da rede estadual de educação, do Paraná.

Segundo Alvarez e Passos (2015), estar implicado num território existencial na ótica da pesquisa cartográfica não é postar-se de maneira hierárquica diante do objeto, não se tratando de uma pesquisa sobre algo, mas uma pesquisa com algo ou com alguém.

Conhecer não é somente representar o objeto ou processar informações acerca de um mundo supostamente já constituído, mas pressupõe implicar-se com o mundo, comprometer-se com sua produção. Nesse sentido, o conhecimento ou, mais especificamente, o trabalho da pesquisa se faz pelo engajamento daquele que conhece no mundo a ser conhecido. É preciso, então, considerar que o trabalho da cartografia não pode se fazer como sobrevoo conceitual sobre a realidade investigada. Diferentemente, é sempre pelo compartilhamento de um território existencial que sujeito e objeto da pesquisa se relacionam e se codeterminam. (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 131).

Dessa maneira, compondo um território existencial, engajando-se nele.

---

<sup>2</sup> Oxum é um *orixá* feminino, rainha das águas doces, protetora das gestantes e das crianças. Ela rege meu (*ori*) minha mãe cabeça e cuida do meu destino. *Eledá* é a combinação dos três *orixás* que guardam um filho (a). No meu caso, *Iponda* corresponde à junção de *Oxum*, *Oxóssi* e *Logum Ede* na minha cabeça.

<sup>3</sup> *Abiã*: Um filho (a) de santo/candomblé que não passou pelos ritos de iniciação.

<sup>4</sup> *Ilê Àsé Àlaketú Ijobá Òsún Ògún*. Casa de axé dos mais altos reis *Oxum Ogum*.

## TINHA UM TERREIRO NO MEIO DO CAMINHO

Para entender a implicação nesse contexto de candomblé, o agenciamento de um acontecimento arrebatador que reverberou e reverbera até os dias de hoje, e de como a professora e pesquisadora vem a ser uma *abiã* do candomblé, é necessário voltar até o ano de 2008. Diante dessa situação, me conecto com Josso (2004, p. 40) “falar de recordações-referencias é dizer, de imediato, que elas são simbólicas do que o autor compreende como elementos constitutivos da sua formação”.

Como traçou o poeta Carlos Drummond de Andrade (2013, p. 36); “um acontecimento que nunca esquecerei, tinha uma pedra no meio do caminho...”.

No meio do caminho tinha uma pedra  
 Tinha uma pedra no meio do caminho  
 Tinha uma pedra  
 No meio do caminho tinha uma pedra  
 Nunca me esquecerei desse acontecimento  
 Na vida de minhas retinas tão fatigadas  
 Nunca me esquecerei de que no meio do caminho  
 Tinha uma pedra  
 Tinha uma pedra no meio do caminho  
 No meio do caminho tinha uma pedra.  
 (Carlos Drummond de Andrade)

E, no meio do meu caminho tinha um terreiro. Esse acontecimento parte de um convite do professor da disciplina Religião e religiosidade no Brasil, num curso de pós-graduação em História do Brasil, em 2008, nas Faculdades Integradas Espírita. A proposta era uma aula de campo num terreiro de Curitiba.

Nesse período já lecionava na rede pública de educação do Paraná, e (como professora e como pessoa) busquei sempre uma postura aberta a novas propostas, pensamentos e experiências. Dessa maneira, aquele convite à aula de campo foi bem recebido por mim, porém não por todos da turma.

Eu me sentia disposta, aberta ao novo, àquele acontecimento, àquela experiência. O que não sabia era que aquela saída a campo continuaria a reverberar até hoje e que aquele acontecimento se desdobraria alguns anos depois em um projeto de pesquisa em educação. E se deu a experiência, que segundo Larrosa “é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que passa não o que acontece, ou o que toca” (LARROSA, 2016, p.18).

## REVERBERAÇÃO

Aquela experiência desdobrou-se num processo de formação, e transformação da professora. Num constante devir professora, que se propõe a esgarçar-se, conectar-se com outros modos de existência. Essa abertura se deu a partir de uma postura de arriscar-se no contato com o novo, com o diferente. Larrosa afirma que:

O sujeito da experiência é um sujeito “ex-posto”. Do ponto de vista da experiência, o importante não é nem a posição (nossa maneira de pormos), nem a “oposição” (nossa maneira de opormos), nem a “imposição” (nossa maneira de impormos), nem a “proposição” (nossa maneira de propormos), mas a “ex-posição”, nossa maneira de “ex-pormos”, com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco. (LARROSA, 2016, p. 18).

Rijos e resistentes como madeira de lei, fechados como casulos, alguns colegas se negaram a acompanhar o grupo na visita ao terreiro. Esses colegas de turma se posicionaram como o que Larrosa chama de sujeito incapaz de experiência: “um sujeito firme, forte, impávido, inatingíveis, erguido, anestesiado, apático, autodeterminado, definido por seu saber, por seu poder e por sua vontade” (LARROSA, 2016, p.28).

Numa noite de sábado fomos ao terreiro. Chegando ao local, fomos recebidos (as) pelo sacerdote (Pai Fernando). O local ainda estava vazio de membros da religião e Pai Fernando teve uma conversa com o grupo todo, explicando sobre a religião e seus desdobramentos. Lembro-me que suas palavras ecoavam bem ao fundo dos meus ouvidos, baixinho, pois me saltava outro sentido, o da visão. Enquanto ele falava sentia-me hipnotizada com a beleza do lugar arejado, repleto de cor, de tom, som e diria de sabor.

Ao fim da conversa fomos convidados a permanecer e assistir o ritual que chamam de gira<sup>5</sup>. As (os) participantes da religião vestem-se de branco e ficam do lado de dentro de um círculo que marca o lugar das (os) adeptas (os) e o lugar da assistência, como são chamados as (os) frequentadoras (es) não adeptas (os) da religião.

Quanto à experiência vivenciada no momento da gira, compartilho um trecho da cantiga ouvida naquele dia:

Magia, magia que faz o meu corpo tremer  
Magia, magia que vem devagarinho  
Sem a gente ver  
É o Senhor Ogum  
É o rei da magia que vem nos socorrer<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Gira: Nome dado às sessões religiosas das umbandas.

<sup>6</sup> Cantiga de Umbanda, cantada para o *orixá ogum*.

Experiências que me afetaram e me arrebataram de modo singular, diferentemente do modo como foi vivida pelos outros colegas, pois “o acontecimento é comum, mas a experiência é para cada qual a sua, singular e de alguma maneira impossível de ser repetida” (LARROSA, 2016, p.32).

Assim tive o primeiro contato com uma religião afro-brasileira, naquele caso específico: a umbanda, que abriu outros caminhos até que eu chegasse ao *ilê axé* da qual sou filha hoje.

### TINHA UM OGAM<sup>7</sup>NO MEIO DO CAMINHO

O desejo é um motor propulsor de acontecimentos. Somos movidos por ele. A primeira reflexão acerca da temática a ser pesquisada foi: estou mobilizada suficientemente para embarcar nessa trajetória? O que me daria impulso para continuar caminhando? Segundo Larossa:

Se a experiência é o que nos acontece e se o saber da experiência tem a ver com a elaboração do sentido ou do sem-sentido do que nos acontece, trata-se de um saber finito, ligado à existência de um indivíduo ou de uma comunidade humana particular, ou de um modo ainda mais explícito, trata-se de um saber particular, subjetivo, relativo, contingente, pessoal. Se a experiência não é o que acontece, mas o que nos acontece. (LAROSSA, 2002, p. 27).

A experiência aconteceu. Tudo atravessou, tudo exercitou, tudo agitou, tudo me chocou e algo se deslocou na minha percepção do mundo. Inquietações ressurgiram, afloraram e como úlceras abertas me atormentaram. Movida por uma dessas úlceras da sociedade que é o racismo religioso, comecei a refletir sobre o projeto.

Lembrei-me de uma conversa que tive em 2012 com um estudante, ao fim da aula. Eu estava lecionando no primeiro ano do ensino médio, em uma escola pública estadual. Falamos sobre mitologia *Iorubá*, origens da religião do candomblé. Quando, ao final da aula, após as(os)estudantes saírem, um deles permaneceu na sala e caminhando em minha direção disse-me que havia gostado da aula e que precisava me relatar um segredo. E assim, em tom de confissão de um crime cometido, disse o garoto que era pai *Ogam*, mas que isso deveria ser mantido em silêncio, pois seus colegas, sem sombra de dúvidas, iriam perturbá-lo por isso. Em conversa com esse *ogam*, ele relembra:

---

<sup>7</sup>*Ogam*: No candomblé é o título e/ou cargo atribuído àqueles capazes de auxiliar e proteger a casa de culto e aos que prestaram serviços relevantes à comunidade religiosa, como tocar, cantar e executar alguns rituais internos.

Eu não comentava muito com os colegas sobre minha religião porque o pessoal tem uma visão diferente da religião. Então para não perder os colegas, para não ficar sozinho isolado na sala, eu evitava falar de religião. Até que uma vez eu comentei com a senhora quando a senhora dava aula para mim. Daí eu falei, “só não conta nada, porque é complicado, o pessoal tem um preconceito, por falta de conhecimento.” Vai muito à boca dos outros.(Axogum Cristian)

Conversas como essa, ao pé do ouvido com alunas/os, sempre em tom de segredo, se sucederam repetidas vezes devido à grande tensão existente quando o assunto é religião afro-brasileira. Muitos daqueles que se dirigiram a mim, me solicitaram que mantivesse segredo. O incômodo latente, a vergonha, o medo, o silêncio daqueles que professam tais religiões, me despertaram o interesse por jovens estudantes candomblecistas.

## ENCONTROS REVERBERANTES

Conforme apontado acima, um disparador para pensar essa pesquisa foram encontros com algumas/alguns estudantes adeptas (os) da umbanda e do candomblé durante os anos de magistério. Eles buscavam mecanismos de esquivar-se das tentativas de reduzir suas potências de ser. Esses encontros me levaram a acompanhar, presenciar e vivenciar tensões: fluxos de diminuição da potência de ser/existir delas/deles em ambiente escolar. Os relatos de experiências de austeridade religiosa que comigo foram divididas me levaram a pensar além das regularidades. Estreitar o olhar para conhecer potencialidades de vida e existência desses jovens candomblecistas.

Assim sendo, evoco Larrosa (2016, p.25) para além dessas diminuições de potências, acredito que a escola possa ser um lócus para encontros, lugar de experiência e possibilidades que algo nos toques, nos aconteça nos atravesse, buscando um espaço escolar mais atento, aberto à escuta, à paciência e à delicadeza.

## PASSO II: OS (DES) CAMINHOS DA PESQUISA

### AFIRMAÇÃO DAS POTÊNCIAS

O pesquisar as relações do ensinar-aprender em terreiros, interpretações de mundo e formação de jovens candomblecistas em Curitiba, caminha no sentido da afirmação da potência dos processos educativos vivenciados por candomblecistas em espaço educativo e formativo como o terreiro.

Acompanhar modos de ensinar e aprender no candomblé, percebendo também como eles contribuem para a produção de subjetividades. Pensar o candomblé como uma religião cujos aprendizados envolvem práticas pedagógicas diferentes daquelas praticadas na escola, conhecer suas ações, dinâmicas e performances a partir da processualidade de suas vivências no terreiro. A isso se propõe a pesquisa.

Um pensar educação reclama uma abertura, pede paciência, diálogo, escuta. Abrir-se para possibilidade de algo que nos interpele, que nos aconteça. Nas palavras de Larrosa, para que algo nos aconteça precisamos desacelerar:

Parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar os outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço. (LARROSA, 2016, p. 25).

Investigar alguns modos de ensinar e aprender no candomblé implica em um convite à abertura, à atenção, aos detalhes, para buscar elementos/procedimentos que constroem terreiros como espaços também educativos, formativos e de transformação. Pesquisa que me instiga a conhecer e partilhar processos de formação, inspirada na noção de experiência de Jorge Larrosa (2016).

Algumas questões foram vertendo desse processo: como se formam jovens candomblecistas? Quais as dinâmicas do ensinar e aprender em terreiros de candomblé? Como ocorrem esses processos nos terreiros de candomblé eleitos para essa pesquisa? Conhecer esse transitar de saberes em meio ao desenvolvimento de sensibilidades, emoções e identidades que transpõem a educação praticada nas escolas, inspira-me a pesquisar.

## A METODOLOGIA DA PESQUISA

Nesse meu caminhar-pesquisar, acolho a cartografia como metodologia de pesquisa. O conceito de cartografia foi enunciado por Gilles Deleuze e Félix Guattari e exposto na introdução de *Mil platôs*, vol. 1. Essa metodologia nos permite acompanhar processos. Ela vai à contramão do caminho previsto, linear, com uma rota definida para que se chegue ao fim. Segundo Barros e Passos (2015, p.31) “o método, assim, reverte seu sentido, dando primado ao caminho que vai sendo traçado sem determinações ou prescrições de antemão dadas”. Com a cartografia abrem-se possibilidades de tecer, acompanhar percursos, se deixar contagiar por narrativas, transpor dicotomias, disseminar multiplicidades.

Deleuze e Guattari (1997) ao pensar a cartografia afirmam que um mapa não é fechado, mas aberto para conexões em todas as suas dimensões. O mapa é desmontável, rasgável, revertido, suscetível de receber alterações constantes, se adaptando a montagens de qualquer natureza.

A cartografia pressupõe:

Uma orientação do trabalho do pesquisador que não se faz de modo prescritivo, por regras já prontas, nem com objetivos previamente estabelecidos. No entanto, não se trata de uma ação sem direção, já que a cartografia reverte o sentido tradicional de método sem abrir mão da orientação do percurso da pesquisa. O desafio é o de realizar uma reversão do sentido tradicional de método- não mais caminhar um caminho para alcançar metas prefixadas (metá-hódos), mas o primado do caminhar que traça, no percurso, suas metas. (BARROS; PASSOS, 2015, p. 17).

Acompanhar tais processos no sentido de processualidade como apontado por Kastrup e Barros (2015), caminhar junto com a/na pesquisa. O caminho da pesquisa cartográfica é constituído de passos que se sucedem, sem separar a pesquisadora da/do participante do processo em curso. Pois, segundo Barros e Passos (2015, p. 31) “conhecer o caminho de constituição de dado objeto equivale a caminhar com esse objeto, constituir esse próprio caminho, constituir-se no caminho”.

“... Caminante no hay camino,  
se hace el camino al andar...”  
(Antonio Machado) <sup>8</sup>

As fontes da pesquisa serão agenciadas no processo da composição da escrita, podendo ser escritas ou não, nem só teóricas, mas também poéticas e filosóficas, pois segundo

---

<sup>8</sup> Machado Antonio. Caminante no hay camino. Disponível <https://www.poemas-del-alma.com/antonio-machado-caminante-no-hay-camino.htm>. Acesso 22 de set 2017.



Rolnik (2016, p.65), “tudo o que der língua para os movimentos do desejo, tudo o que servir para cunhar matéria de expressão e criar sentindo”, podem ser entradas bem vindas a campo, dessa maneira agencio para essa composição o diário de bordo com as anotações e reflexões dos afetos vividos a campo, filmes, *itans* (lendas), cantigas e *sassanhas* (rezas), imagens e depoimentos das (os) jovens candomblecistas eleitas (os) para essa pesquisa.

## DAR DE COMER AO MEU *ORÍ*

Figura 1 – mesa para *ebó*.



Fonte: Acervo pessoal.

Diz o ifá que preciso fazer um *ebó*<sup>9</sup> e um *borí*<sup>10</sup>, pois minha saúde corre risco, estou com alta carga de estresse, talvez seja a sobrecarga de trabalho, preciso dar de comer ao meu *Orí*<sup>11</sup>. O *bori* deve ser feito para *Oxalá*<sup>12</sup> e o *Odúé ofu*. Quando meu pai de santo me fala isso não entendo nada, e confesso, continuo não entendendo, mas o candomblé é uma religião que se respeita e, sobretudo se obedece sem muitos questionamentos.

Obedecer, obedecer e obedecer. No meio desse processo de pesquisa de mestrado, entro num período de recolhimento espiritual que acontece para realizar o *Bori*. Recolho-me no meu *ilé axé* para realização do ritual. De tudo que posso contar; fui orientada a levar

<sup>9</sup>*Ebó*. Ritual de limpeza espiritual.

<sup>10</sup>*Bori*. É uma das oferendas mais significativas no Candomblé. Trata-se de um ritual das religiões tradicionais africanas, que harmoniza e diminui a ansiedade, o medo, a dor e a tristeza, trazendo a esperança, alegria, a harmonia e o bem estar individual.

<sup>11</sup>*Ori*. Do *Iorubá* significa literalmente cabeça, refere-se a uma intuição espiritual ao destino de uma pessoa. *Ori* também é o orixá pessoal de cada um em toda sua força e grandeza.

<sup>12</sup>*Oxalá*. É o orixá associado à criação do mundo e da espécie humana.

roupas velhas, pois essas depois de feito o *ebo* seriam despachadas, e logo após, tomei banho de *abó*<sup>13</sup> e coloquei minha roupa de ração (calça, saia e blusa brancas), e recolhi-me ao *roncó*<sup>14</sup>. A orientação dada pela minha *ajibonã* (mãe criadeira) foi, “durma filha!”. Queria ler, mas, fora impossível, porque dormi profundamente até ser acordada e ser levada a sala do terreiro. Não pude ver o ritual efetivo do *Bori*, pois ainda sou uma *abiã* (não iniciada no *candomblé*) só escutava as cantigas em *Iorubá* e sentia que de fato estavam dando de comer a meu *ori*, pois algo estava sendo colocado em minha cabeça. O quê? Não sei, pois permanecia com os olhos fechados. Após esse rito dormi mais, depois comi mais, rezei mais. Mais coisas aconteceram, devendo ser mantidas em segredo. Esse é um forte princípio do *candomblé*. De resto, rezei muito, dormi muito e comi mais ainda. E no final do segundo dia sai renovada! E acabou? Não! Ainda era necessário guardar preceito, quinze dias de impedimentos, alimentares, sexuais, onde deveria dormir na esteira no chão, e comer na esteira, e rezar em *Iorubá* a cada refeição realizada.

Depois de purificar e renovar nesse processo, parto então em busca das casas e dos depoentes. No primeiro momento, por uma questão de acesso, acabo optando em pesquisar no terreiro onde frequento, e no transcorrer da pesquisa fui buscando novas alianças com outros terreiros.

## COMPOR UMA ESCRITA

Compor-se, formar-se, constituir-se em um exercício de escrita. Para tal, busco uma linguagem para me expressar, posicionando-me na mesma altura, deixando transparecer meus medos, dúvidas, incertezas, angústias, dificuldades, erros, acertos. Nesses processos de formação e transformação da professora - aprendiz da pesquisa cartográfica, venho buscando esquivar-me de uma escrita regulamentadora, dona de verdades absolutas, como sugere Kasper (2004, p. 26) “escapar a uma escrita que tudo quer controlar, conduzir, antecipar”, em favor de uma escrita singular, não generalizante. Portanto, entendo que uma escrita em primeira pessoa seria uma tentativa de aproximação dessa escrita horizontal, aproximando-me do pensamento de Larossa (2016) quando ele fala que basta de falar e escrever como experts, especialistas, autoridades nesse ou naquele assunto.

Durante a escrita faço uso de diversas palavras na língua *Iorubá*. E, para facilitar a leitura daqueles que podem não estar habituados com termos e expressões de um *ilê*, busco

---

<sup>13</sup>*Abó*. água das talhas de barro em que se misturam plantas rituais maceradas, usadas em banhos purificatórios de *candomblé*.

<sup>14</sup>*Roncó*. Quarto de recolhimento para os ritos.

uma grafia aportuguesada dos termos e palavras. No entanto, busco manter certa fidelidade à escrita e às pronúncias presenciadas nos *ilês axés* visitados/pesquisados.

O resultado das conversas que tive com a *Ekede/Yatebexé* Yolanda, com o *Ogam/Axogum* Cristian e com a *Iaô* Maria de *Iansã*, foram os depoimentos gravados e posteriormente digitados. Sendo que os ecos dessas conversas aparecem no corpo desse texto com fontes diferentes, para que a fala de cada um/uma seja anunciada. Para as falas da *Ekede* Yolanda uso a fonte (Candara) para a do *Ogam/Axogum* Cristian, fonte (Arial Nova Light) e para a da *Iaô* Maria, fonte (Bookman Old Style).

## O OBJETO DE PESQUISA

Elejo para essa pesquisa, jovens egressos do ensino médio que estudaram em escolas estaduais, em Curitiba, e seus processos formativos no terreiro. Aproveito para justificar o recorte da pesquisa em jovens candomblecistas de terreiros de *nação ketu*<sup>15</sup>. Dentre as três nações de candomblé elejo a *Ketu* por ter mais familiaridade com tal nação e por conhecer alguns integrantes de casas que cultuam de *ketu*. E conhecer a hierarquia de um terreiro, a partir de uma relação de confiança estabelecida entre a pesquisadora que antes de tudo é uma irmã de santo, foi um meio para que algumas portas pudessem ser abertas. Assim como conhecer um colega de trabalho e um ex-aluno foram fundamentais para que eu tivesse acesso às observações, bem como aos depoimentos.

Ainda no período de revisão de literatura e a partir da leitura de Quintana (2016) com a sensibilidade de uma candomblecista exposta na escrita, entendo que o entrar no campo pede respeito à hierarquia dessa religião. Nas palavras de Eduardo Quintana:

Na maioria dos casos, o contato com os sujeitos da pesquisa deve obedecer às hierarquias existentes no grupo pesquisado. O pesquisador não deve, num primeiro momento, fazer contato com um *abiã* ou com um *iaô*, sob o risco de ver sua pesquisa inviabilizada. Ele deve contatar as lideranças do terreiro, e conversar com o sacerdote. Explicar quais são os objetivos da pesquisa, e se possível consultar através do jogo de búzios os orixás para saber se eles “aceitam” a pesquisa. São ritos que devem ser seguidos quando se trata de pesquisa em terreiros de candomblé. Nesse sentido, devemos estar atentos que o campo das religiões afro-brasileiras tem regras bem definidas, que em sua grande maioria não se coloca em situação subalterna com relação às regras do campo acadêmico. (QUINTANA, 2016, p.60).

---

<sup>15</sup>*Nação Ketu*. Quanto às *nações* de candomblé explico mais a frente.

Conselho dado, conselho aceito! Parto ao ritual proposto pelo *Ogã* Eduardo Quintana e procuro meu baba para consultar o jogo de búzios. O *Ifá*<sup>16</sup> me mostra caminhos abertos e os *orixás* me autorizam a realizar tal pesquisa.

## OS ILÊS<sup>17</sup>

Os espaços sagrados (terreiros) no candomblé chamam-se *Ilês axés*, que em *Iorubá* significa: *casa de axés*. Foram eleitos para essa pesquisa três terreiros localizados em bairros ao sul da cidade de Curitiba. Terreiros são, segundo Silveira, “local onde está assentado o *axé* da casa, força que emana do universo e de tudo nele posto, sem a qual a existência não se dinamiza” (SILVEIRA, 2004, p.21).

As observações foram realizadas no segundo semestre de 2017 e no primeiro semestre de 2018. Utilizei como um meio de registro das observações um diário de campo que me serviu também como um dispositivo no pensar a escrita, como um disparador de desdobramentos dessa pesquisa. Seguindo uma direção apontada por Barros e Passos “o texto diarista enuncia sua própria produção, libertando-se da pretensão do conhecimento definitivo sobre o objeto” (BARROS; PASSOS, 2015, p. 175).

Estar, observar e provavelmente não perguntar. Sabendo da minha condição de *abiã*, sei de antemão que muitas coisas dos ritos e do cotidiano do candomblé eu não teria acesso, pois uma característica forte do candomblé são os segredos que são abertos gradativamente aos iniciados de acordo com seus estágios no *Ilê axé*. Nas palavras de Silveira:

A cosmovisão africana é repassada na experiência das palavras, da interação com o outro, e esse caráter experiencial marca as relações com o saber, com a construção do conhecimento. Aprender e ensinar, no terreiro, representa integrar-se a experiência da vivência diária. (SILVEIRA, 2004, p.23).

Partindo dessa noção de como funcionam os *ilês* e de suas hierarquias, parto ao campo para as visitas aos terreiros e levo em mãos meu diário de campo. Aprendi nas observações que num terreiro se aprende vendo e ouvindo. É comum a ideia de que nada se pergunta. Dessa maneira me postava na maioria das vezes sentada no chão, com meu caderninho a anotar aquilo que me fazia sentido. O mais valioso dos ensinamentos é que

---

<sup>16</sup>*Ifá*. É percebido de duas maneiras como *umorixá* da adivinhação e do destino. Porta-voz de *Orumilá* (Deus). E também como um jogo consultado pelo pai ou mãe de santo, no candomblé para saber se há obrigações a cumprir, e quais, para qual *orixá*.

<sup>17</sup>*Ilê*. Do *Iorubá* casa.

devemos observar aquilo quantas vezes forem necessárias para aprender, os porquês têm um espaço exíguo nos *ilês*.

Pude também observar como se aprende com a (o) irmã (o) na participação, na vivência, fazendo. A idade biológica é o que menos importa nessa relação do apreender-ensinar. O que vi e o que registrei foi sendo composto ao longo dessa escrita.

Além das observações, também foram gravados depoimentos de alguns jovens integrantes desses terreiros. Assim sendo, essa pesquisa se compõe por três depoimentos de egressos de escola pública que são filhas (os) de santo.

#### EKEDE<sup>18</sup>, OGAME ODOXU<sup>19</sup>

O primeiro depoimento é da *Ekede* Yolanda. Hoje, com 24 anos, ela é *Yatebexé*<sup>20</sup> da casa, é licenciada em História. Conversamos no dia 27 de outubro no seu terreiro, antes de uma gira de umbanda começar. Desde os três anos frequenta o terreiro, sendo que aos 15 anos foi iniciada no candomblé, filha de *Oxum* e *ekede* de *Iansan*.

O segundo depoimento foi gravado com *Ogam* Cristian, hoje com 20 anos. Na sua vida profissional fora do *ilé* ele é soldado que compõe o exército brasileiro. Ele é *Axogum*<sup>21</sup> da sua casa e foi esse jovem *Ogam*, meu aluno durante o ensino médio, que me despertou para as questões dos estudantes candomblecistas em ambiente escolar. O depoimento foi gravado dia 22 de janeiro de 2018, na escola em que ele estudou e que eu ainda leciono, pois o terreiro no qual frequenta estava fechado para férias. Hoje, se encontra com 20 anos, mas desde os onze frequenta o terreiro, sendo iniciado no candomblé aos 16 anos para *Oxóssi*<sup>22</sup>. Ocupa o posto de *Axogum* (mão de faca) sendo o responsável pelos rituais de corte e imolação de animais dentro de seu *ilêaxé*.

O terceiro depoimento é da *Iao*<sup>23</sup> Maria, com 27 anos. Formada em letras, atuante como revisora textual na produção de material didático. A mãe de santo desse *ilé* é irmã de santo do Pai que dirige o terreiro da depoente Yolanda, assim sendo, os laços fraternos que unem os dois terreiros me fizeram chegar até esse *Ilê*. O depoimento foi gravado dia 27 de

<sup>18</sup>*Ekede*. Uma mulher na hierarquia do candomblé, que não entra em transe. Auxilia os *orixás*, a vestirem-se com os trajes sagrados quando estão em terra no corpo de seus filhos (as), e amparam-na durante o transe etc.

<sup>19</sup>*Odoxu*. Pessoa que entra em transe no *orixá*.

<sup>20</sup>*Iatebexe*. Mulher *ekeder* responsável por entoar as cantigas para os *orixás*.

<sup>21</sup>*Axogum*. Nos candomblés e em algumas umbandas é um cargo dado ao *ogam* que é responsável pela imolação de animais votivos é chamado de mão de faca ou *ogam* de faca.

<sup>22</sup>*Oxóssi*. É *orixá* da caça e da fartura, das florestas e das relações entre o reino animal e vegetal. É representado nas florestas caçando com um arco e uma flecha.

<sup>23</sup>*Iaô*. Do Iorubá significa um (a) filho (a) de santo iniciado, mas que ainda não completou sete anos de iniciação.

janeiro de 2018 no seu templo religioso antes de iniciar um *Ipeté* (candomblé em homenagem a *Oxum*). É conhecida como *fomotinha*<sup>24</sup> de *Iansan*, foi iniciada no culto com quinze anos para *Iansan*. Dos três depoentes, ela é a única que “*vira no santo*”, ou seja, que entra em transe.

---

<sup>24</sup> *Fomotinha*. Quarta na ordem de feitura de um barco (grupo de pessoas iniciadas).

### PASSO III: EXPERIÊNCIA, FORMAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO

#### EXU GANHA PODER SOBRE AS ENCRUZILHADAS

Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio,  
 Não tinha profissão, nem artes, nem missão.  
 Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro.  
 Então um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá.  
 Ia à casa de Oxalá todos os dias.  
 Na casa de Oxalá, Exu se distraia,  
 Vendo o velho fabricando os seres humanos.  
 Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá,  
 Mas ali ficavam pouco,  
 Quatro dias, oito dias, e nada aprendiam.  
 Traziam oferendas, viam o velho orixá,  
 Apreciavam sua obra e partiam.  
 Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos.  
 Exu prestava muita atenção na modelagem  
 E aprendeu como Oxalá fabricava  
 As mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens,  
 As mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres.  
 Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho orixá.  
 Exu não perguntava.  
 Exu observava.  
 Exu prestava atenção.  
 Exu aprendeu tudo.  
 (Reginaldo Prandi)

Início essa escrita com um *itan* (lenda) do Orixá *Exu*. Segundo Prandi (2001). Contam as lendas *Iorubás* que o *orixá* mensageiro *Exu* fora aconselhado a caminhar pelas aldeias escutando as narrativas do povo, ouvindo seus dramas, suas lutas perdidas e vencidas, suas misérias e abundâncias, pois ele estava procurando soluções para os problemas que afligiam a aldeia. *Exu* ouviu relatos sobre os pedidos feitos pelas pessoas aos *orixás*. Algumas oferendas foram aceitas e bem sucedidas e os caminhos que foram abertos pelos *orixás* aos homens e mulheres daquela aldeia. Muitas narrativas foram contadas para *Exu*, assim ele reuniu inúmeras histórias e dessa maneira acessou todo conhecimento sobre o desenrolar do destino dos homens. Esse *itan* explica o nascimento das incontáveis lendas que existem na África, no Brasil e em outros países que cultuam os *orixás*. Esse conjunto de lendas é usado nos terreiros, nos processos do ensinar – aprender. Elas são usadas para ensinar sobre o universo religioso e também na vida social fora dos terreiros. Essa forma de ensinar e aprender via as *itans* instaura modos da aprendizagem.

Dentre os *orixás*, *Exu* é aquele que nos suscita mais controvérsia, querela, discussão, contestação, argumentação, refutação; devido seu caráter intrépido. Ele é ainda o princípio dinâmico, o *orixá* do movimento da comunicação, da sociabilidade. Para Prandi (2001) *Exu* é o *orixá* mensageiro entre os homens e os demais *orixás*, entre o *orum* e o *aye* (Céu e Terra) e



é indispensável ao culto; está sempre presente como elo de comunicação entre humanos e *orixás*. Sem ele não existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica.

Devido a esse caráter intrépido elenca Prandi que até hoje esse *orixá* carrega o fardo de ter sido identificado grosseiramente, pelos europeus, com o diabo.

## NAS ENCRUZILHADAS: EM FORMAÇÃO

A formação é uma viagem aberta, uma viagem que não pode estar antecipada, e uma viagem interior, uma viagem na qual alguém se deixa influenciar a si próprio, se deixa seduzir e solicitar por quem vai ao seu encontro, e na qual questão é esse próprio alguém, a constituição desse próprio alguém, e a prova e desestabilização e eventual transformação desse próprio alguém. (Jorge Larrosa, 2015).

Jorge Larrosa aposta em uma nova possibilidade pedagógica de formação, que é enunciada já no título de uma de suas obras: “Pedagogia profana”. Essa pedagogia seria aquela que escapa que desliza por caminhos tortuosos, que se aventura, que subverte a ordem de uma pedagogia sacralizada com seus moldes e itinerários prontos, com suas prescrições prontas, dos caminhos traçados previamente. Diferente da pedagogia sacralizada, a pedagogia profana fomenta inquietudes, perguntas e favorece a pluralidade de pensamentos.

Para pensar processos formativos entre terreiro e escola, busco operar em consonância com a noção de formação de Larrosa (2015). O autor indica que no modo tradicional de se pensar a formação, dispõe de duas faces: a primeira - formar, dar forma a algo pré-existente. A segunda - colocar o sujeito na conformidade do modelo ideal, que já fora de antemão posto. Entretanto, sugere um novo modo de pensar a formação, combatendo respostas prontas e acabadas, padrões a serem atingidos. Formação pensada de modo mais aberto, sem um caminho pré-determinado de antemão, sem um modelo de homem pré-determinado a ser atingido – como no modo tradicional de pensar a formação, que buscava levar a (o) estudante a se conformar a esse modelo. Assim, para Larrosa, não haveria um único percurso formador, ou um itinerário pronto a ser seguido, definido antecipadamente. Abrem-se possibilidades múltiplas de construção também de subjetividades plurais e não um modelo, um padrão definido de antemão. O aprender seria mais livre, vibrante, desafiador, com menor preocupação em determinar e controlar todo o percurso dos estudantes. Assim como sugere Larrosa (2015, p. 53), “justamente por isso, não suporta o imperativo, não pode nunca intimidar, não pode pretender dominar aquele que aprende capturá-lo, apoderar-se dele.”.

Marie-Christine Josso, no livro “Experiência de vida e formação”, traz pistas e reflexões sobre o que seria formação e o lugar que ocupam as experiências no processo de formar e transformar identidades e subjetividades. Nas palavras de Josso:

Os processos de formação dão-se a conhecer, do ponto de vista do aprendente, em interações com outras subjetividades. Os procedimentos metodológicos ou se preferimos, as práticas de conhecimento postas em jogo numa abordagem intersubjetiva do processo de formação sugerem as oportunidades de uma aprendizagem experiencial por meio da qual a formação se daria a conhecer. (JOSSO, 2004, p. 38).

Josso (2004) nos diz que a experiência formadora é aquela que articula um saber-fazer entre conhecimentos, funcionalidade e significação, técnicas e valores num espaço-tempo que oferece a cada um a presença para si e para a situação, por meio da mobilização de uma pluralidade de registros.

## EXPERIÊNCIAS SÃO CAMINHOS ABERTOS

O saber tem a ver com a vida boa, entendida essa como a unidade de sentido de uma vida humana plena, uma vida que não só inclui a satisfação da necessidade senão, e, sobretudo, inclui aquelas atividades que transcendem a futilidade da vida mortal. O saber da experiência ensina a viver humanamente e a conseguir a excelência em todos os âmbitos da vida humana: no intelectual, no moral, no político, no estético etc. (Jorge Larrosa)

Pensando em formação, António Nóvoa, no prefácio do livro de Josso mencionado anteriormente, nos afirma que “a nossa matéria são as “pedras vivas”, as pessoas, porque neste campo os verbos conjugam-se nas suas formas transitivas e pronominais: formar é sempre formar-se”.

Assim como a formação, a experiência para Larrosa também é uma abertura para o desconhecido, um caminho que não se conhece de antemão e não se pode planejar. Ele afirma “não é o caminho até um objetivo, até uma meta que se conhece de antemão, mas é uma abertura para o desconhecido, para o que não se pode antecipar, nem “pré-ver”, nem “pré-dizer”. (LARROSA, 2016, p. 34)

Experiência e formação conectam-se, e assim busco tecer nessa escrita um emaranhar do par: experiência-formação.

Sobre a concepção de experiência, Larrosa nos traz que ela é “o que nos acontece, o que nos toca. Não o que passa não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém ao mesmo tempo, quase nada acontece” (LARROSA, 2016, p.18). A

experiência não é uma coisa, não pode ser objetivada, nem produzida. Também não é um conceito, afirma o autor.

A experiência é algo que (nos) acontece e que às vezes, algumas vezes, quando cai em mãos de alguém capaz de dar forma a esse tremor, então, somente então, se converte em canto. Esse canto atravessa o tempo e o espaço. E ressoa em outras experiências e em outros tremores e em outros cantos. Em algumas ocasiões, esses cantos de experiência são cantos de protesto, de rebeldia, cantos de guerra ou de luta contra as formas dominantes de linguagem, de pensamento e de subjetividade. Outras vezes são cantos de dor, de lamento, cantos que expressam a queixa de uma vida subjugada, violentada, de uma potência de vida enjaulada, de uma possibilidade presa ou acorrentada. (LARROSA, 2016, p. 10).

Para Larrosa (2016, p.25) bem como para Josso (2004, p.52), a possibilidade de acontecimento da experiência requer um gesto de interrupção, paciência, escuta, suspensão de automatismos.

Acredito que o terreiro pode ser um *lócus* para encontros e produção de subjetividades, lugar de experiência e possibilidades, de que algo nos toque, nos aconteça, nos atravesse; bem como lugar de abertura, escuta e paciência. Para “cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece” (LARROSA, 2016, p.34). Formação e experiência encontram terreno fértil e abertura fecunda para o acontecimento, para a exposição.

Para Josso (2004, p.48) a experiência pode ser formadora e para tal precisa de uma implicação de articulação entre atividade, sensibilidade e afetividade. Para que as infinitudes de transações vivenciadas adquiram um *status* de experiência, se faz importante uma reflexão sobre o que se passou e sobre o que fora observado, percebido e sentido. Nas palavras da autora, a “formação é experiencial ou então não é formação, mas a sua incidência nas transformações da nossa subjetividade e das nossas identidades pode ser mais ou menos significativa”.

Penso subjetividade com Suely Rolnik que faz uma analogia entre a pele humana e a subjetividade:

A densidade dessa pele é ilusória e efêmero é o perfil que ela envolve e delinea. A pele é um tecido vivo e móvel, feito de forças/fluxos que compõe meios variáveis que habitam a subjetividade: meio profissional, familiar, sexual, econômico, política, cultural, informático, turístico, etc. Como estes meios, além de variarem ao longo do tempo, fazem entre si diferentes combinações, outras forças entram constantemente em jogo, que vão misturar-se às já existentes, numa dinâmica incessante de atração e repulsa. Formam-se na pele constelações as mais diversas que vão se acumulando até que um diagrama inusitado de relações de força se configure (ROLNIK, 1997, p. 26).

Subjetividade está para além de ser um modo de pensar, de agir, de ser, puramente estático e imutável.

## O SABER DA EXPERIÊNCIA

Sobre o saber da experiência, Larrosa (2007) nos fala que durante séculos o saber humano era entendido como uma aprendizagem pelo padecer e por aquilo que acontece a alguém. O saber da experiência é a maneira como cada um responde ao que lhes acontece no curso da vida, e como cada um significa ou (re) significa esses acontecimentos.

Para o autor, conhecimento científico, desde a ciência moderna, é diferente de experiência. O conhecimento é visto como universal e objetivo. Algo que está externo a nós, impessoal, de maneira que podemos nos apropriar dele e usá-lo. Nas palavras de Larrosa (2016, p.31) “o conhecimento é basicamente mercadoria e, estritamente, dinheiro: tão neutro e intercambiável, tão sujeito à rentabilidade e à circulação acelerada como o dinheiro”.

O saber da experiência é um saber finito e subjetivo. Mesmo que duas pessoas tenham vivido o mesmo acontecimento, a experiência não acontece igual para ambas. Não podemos aprender a experiência do outro. O saber da experiência não se separa de um indivíduo, assim como acontece com o conhecimento científico que está fora do corpo. O saber da experiência para Larrosa (2016, p.32) “é o que se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que vai lhe acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece”. Esse saber compõe a personalidade singular humana. O saber como se referindo ao sentido ou ao não-sentido da vida.

## O SUJEITO DA EXPERIÊNCIA

O sujeito da experiência para Larrosa (2016) é aquele que se “ex-põe”. É um sujeito “ex-posto”, não importando a posição, oposição ou proposição e sim, a “ex-posição” - a maneira com que se “ex-põe”, com todas as vulnerabilidades e os riscos. Por isso, o sujeito da experiência se define não por sua atividade, mas por sua passividade, por sua receptividade, por sua disponibilidade, por sua abertura.

Podemos ser formados e transformados pelas experiências. Conforme Larrosa a experiência possui um componente fundamental: a capacidade de formação e transformação. Pois, na medida em que algo nos passa, nos toca, nos acontece, esse transpassar - ocorrido

quando somos sujeitos da experiência, abertos ao acontecimento - nos forma e transforma. Assim, deixamos de ser o que somos para nos tornar outro, com novas percepções.

## PROVOCAÇÕES

Exu possui uma personalidade inquieta, que busca o movimento, constantemente, é dinâmico, contraditório, abrindo um espaço para questionamentos de maneira a refutar uma verdade absoluta.

*Exu*, segundo Eduardo Quintana (2016) está ligado à sexualidade e é representado por símbolos fálicos, ligado à comunicação com passado e futuro. Ele escapa das regras e dos limites, ironiza na inversão dos papéis sociais. Teria *Exu*, para esse autor, uma capacidade “anticartesiana” manifestada por três princípios fundamentais: a rebelião, a ironia e o movimento, pois desqualifica e ironiza o poder e suas hierarquias, demonstra que o poder não é intocável e traz desordem no sentido da mudança enquanto forma de resistência a ordem social vigente. Sendo ele o *orixá* da mudança, do movimento do devir.

Pensando com Quintana, Exu pode ser entendido como a indagação em meio às certezas, e um desestabilizador, que discute e investiga, subvertendo uma ordem de verdade absoluta. Essa personalidade aparece também em uma *itan Ioruba* que aprendi e conto a seguir: *Exu faz dois amigos brigar...*

“... Dois amigos que trabalhavam em suas roças juntos, esqueceram de louvar Exu, apesar de Exu sempre ter dado chuva e boas colheitas. Exu ficou muito bravo com tal esquecimento. Pegou um boné pontudo que de um lado era branco e do outro vermelho, e caminhou bem na divisa das duas roças. De seu lado direito estava um e de seu lado esquerdo, outro. De maneira que cada amigo viu uma cor do boné. Os dois se olharam e perguntaram quem era o homem de boné branco? e o outro, pergunta quem era o homem de boné vermelho? Era branco, vermelho, branco, vermelho... Terminaram brigando por esse motivo.”

Por essa personalidade questionadora, atrevida, desavergonhada e ousada, *Exu* tinha sido associado ao diabo cristão.

## EXU E UMA PEDAGOGIA PROFANA

Eu sou Exu, sou bom para quem é bom comigo e mau para quem não sabe me reverenciar. Existe o bem sem o mal? Ou morte sem vida? (João Daniel Tikhomiroff)<sup>25</sup>

Características de *Exu* como: questionar, subverter, a inquietação, conecta-se com a emergência de uma pedagogia profana, anunciada por Larrosa em seus escritos. Ela nos convida a pensar para além de saberes e métodos disciplinares, orientações e respostas seguras, sugerindo uma pedagogia mais indisciplinada. Larrosa (2015, p.8) propõe também um movimento de uma pedagogia que subverta, e nos alerta sobre a inconveniência do pedantismo daqueles que sabem, desconfiando e apontando para os perigos e para a arrogância dos proprietários das certezas e das verdades. Assim sendo, ele sugere a urgência de “recolocar as perguntas, reencontrar as dúvidas e mobilizar as inquietudes”.

Uma provocação que possibilita pensar a educação por outro registro, aquele que se aproxima do temperamento questionador e inquieto de *Exu*. Sendo ele *Orixá* do movimento, desencadeia dúvidas, subversões e um certo alastramento de perguntas sem respostas prontas e acabadas.

## EXU NÃO ENTRA NA ESCOLA?

Para Conceição (2006), essa associação de *Exu* com o diabo fora inventada sobre a forja do catolicismo, e sua representação puramente negativa é uma construção que ainda permeia o imaginário social. Por outro lado, segundo esse autor, *Exu* pode significar caminho para se mover do lugar, o conflito, a inquietação e a dinâmica pedagógica do terreiro, abrindo espaço aos conflitos e às dúvidas. Esse princípio guardado por *Exu* permite que sujeitos vivam seus conflitos e questões.

Stela Caputo relata que uma professora da rede municipal do Rio de Janeiro em 2009 foi proibida de lecionar na escola por usar o livro “lendas de Exu “de Adilson Martins, pois fora acusada por pais, mães, professores e direção, de fazer “apologia ao diabo”. Diante disso, uma escola silencia lendas africanas, mitologia *Iorubá*, contribui para silenciar também estudantes que professam o candomblé.

Por todo o exposto, se *Exu* não está presente na escola deveria estar, não como divindade a ser cultuada, mas como características de ação. Fluxos contínuos, movimentos,

---

<sup>25</sup>Exú, cenas do filme **BESOURO**. João Daniel Tikhomiroff. Brasil. 2009. 95 min. Sonoro, português, color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2OucKlcrxxY>> Acessado em: 04 de out de 2017

transformações. Valorização da dinâmica nos processos de aprendizagem que reclamariam espaço para dúvidas, questionamentos, erros, inquietações, tudo aquilo que representa *Exu* e que faz parte do ser humano.

## PASSO IV: PROCESSOS DE FORMAÇÃO EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ

### ORIXÁS: ENTRE A ÁFRICA E O BRASIL

Segundo *Odé Kileuy* e Vera de *Oxaguiã* (2009), o candomblé é uma reconfiguração de um culto de origem africana (culto aos *orixás*) deslocada para o Brasil pelos negros (as) oriundos da Nigéria, ex-Daomé e Togo. Esse culto é realizado em homenagem aos *Orixás*. Na África, cada *Orixá* estava ligado originalmente a uma cidade ou a um país inteiro. Tratava-se de uma série de cultos regionais ou nacionais, mas no Brasil colonial foram agrupados nessa denominação religiosa.

Para Pierre Verger (2002) *Orixá* seria, em princípio, um ancestral divinizado que, em vida, estabeleceria vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O ancestral-*orixá* teria o poder, a faculdade de manifestar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante o ritual.

### OS ORIXÁS E O NOVO MUNDO

Na África, cada *Orixá* estava ligado originalmente a uma cidade ou a um país inteiro. Tratava-se de uma série de cultos regionais ou nacionais. Originalmente cultuados na África foram trazidos ao Brasil durante a diáspora africana, sendo essas divindades agrupadas e cultuadas no mesmo culto: o candomblé. Para *Odé Kileuy* e Vera de *Oxaguiã* (2009) o candomblé é uma religião que se originou no Brasil por meio da herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos. No Brasil a religião foi reformulada para poder se adequar e se adaptar às novas condições locais. É a religião que tem como função primordial o culto às divindades – *inquices*, *orixás* ou *voduns*, seres que são a força e o poder da natureza.

*Ilê*, Terreiros, barracão e roça são designações que surgem para nomear os espaços religiosos onde acontecem os ritos. Tais espaços são pulsantes de vida, conhecimento, aprendizagem, experiências e formação, e são *lócus* de manutenção da preservação da cultura e valores afro-brasileiros e de manutenção da religiosidade.



## CANDOMBLÉ E EDUCAÇÃO

Alguns autores como Silveira (2004), Caputo (2012,) Botelho (2014) e Quintana (2016), ressaltam que pesquisas sobre candomblé a partir do olhar da educação ainda se apresentam como uma lacuna. Buscas recentes que realizei na plataforma da Capes, entre 2017 e 2018 mostraram estudos sobre o candomblé pela ótica da antropologia, das ciências sociais, da ciência da religião, entre outros. Eles nos trazem conhecimentos de suas práticas, rituais e tradições. Quando a busca se deu com as palavras Educação e Candomblé os resultados foram reduzidos. Mais um indício de que as relações entre candomblé e educação se apresentam como um campo fértil de investigações ainda por fazer.

Quintana (2016, p.13) afirma que há uma escassez de produções acadêmicas que versam sobre a relação educação-candomblé e explica que é devido ao fato de tratar-se de um campo de tensões. Nas palavras do autor, “o estudo da religiosidade de matrizes africanas gera certo “mal-estar” dentro dos currículos acadêmicos, tencionando as relações dentro do campo educacional brasileiro”. Afirmação parecida faz Botelho (2014, p.3582): “e saberes muitas vezes ignorados nas universidades, entre os chamados temas proibidos estavam aqueles relacionados às religiões de matriz africana e, em especial, o lugar das mulheres na religiosidade afro-brasileira”.

Sobre essa questão, encontrei e ainda encontro, em escolas que já lecionei e que leciono, em Curitiba e região metropolitana, resistências para abordar assuntos como: *orixás*, candomblé, umbanda e demais questões que tangem à cultura e religiosidade afro-brasileira. Resistências por parte de alguns pais e mães, estudantes e também por profissionais da educação. Pois uma tensão surge quando se pretende trabalhar as questões étnico-raciais e o assunto são as religiões afro-brasileiras. Apesar de terem se passado mais de uma década da promulgação da lei 10.639/03<sup>26</sup>. e 11.645/08<sup>27</sup>, religiões afro brasileiras ainda aparecem como um tabu e essas tensões e esse mal-estar, ainda pairam nos ambientes escolares nos quais eu lecionei.

---

<sup>26</sup> Em março de 2003, foi aprovada a lei Federal 10.639/03, que torna obrigatório o Ensino da História e Cultura Africana e Afro-brasileira nas escolas de ensino fundamental e médio. Essa lei alterou a LDB (Lei de Diretrizes e Bases) nº 9394/96, com o objetivo de promover a educação no sentido de valorização da contribuição do povo negro.

<sup>27</sup> Em Março de 2008, Altera a Lei n o 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n o 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

## AS MULTIPLICIDADES DO CANDOMBLÉ

Segundo *Odé Kileuy* e Vera de *Oxaguiã* (2009), africanos de diferentes nações chegaram ao Brasil. Por nações, leiam-se: países, cidades e etnias. Sendo as principais: *Bantu* (Angola), *Yorubá* (*Ketu*) e a *Fon* (*Jeje*). Os *Bantus* trouxeram seus *inquices*<sup>28</sup> e *bacurus*<sup>29</sup>, os *Yorubás* trouxeram seus *orixás* e os *Fon* trouxeram seus *voduns*<sup>30</sup>.

E, apesar de existirem semelhanças entre as divindades cultuadas, existem também muitas diferenças de comportamento, de personalidade, na forma das danças, da alimentação, das cores de suas guias e colares, na forma de se comunicar, entre outras. Conforme *Kileuy* e *Oxaguiã* (2009, p.38), essas nações “se dividiram em grupos, esses grupos transformam-se em famílias, essas famílias subdividiram-se criando descendentes que se espalharam por todo Brasil e pelo exterior”.

As distinções entre as nações (*Angola, Ketu e Jeje*) geram diferenças entre elas. Os toques e as cantigas são um exemplo. Segundo a *Yatebexé* Yolanda, se o candomblé for *Ketu* as cantigas serão em *Iorubá* e os toques feitos com varetas sobre os atabaques; já se o candomblé for Angola, as cantigas serão em *Bantu* e o toque será realizado diretamente com as mãos no atabaque; e se o candomblé for de *Jeje*, a língua é *Fon* e também se toca os atabaques com as varetas. Cada grupo desenvolveu suas características particulares, de acordo com a condução da *Ialorixá* (mãe de anto) ou do *babalorixá* (pai de santo) que podem aproximar-se ou divergir-se entre si. Assim, se criam as multiplicidades e as singularidades do candomblé. Como confirma Maria de Iansã:

Então, se for em dez casas de ketu, as dez casas vão fazer diferente, cada uma tem sua particularidade. (Iaô Maria)

Diante do exposto, refuta-se uma universalidade, verdade absoluta e definitiva. Para efeito dessa escrita-pesquisa, busco aproximações com um candomblé de nação *Ketu* e trago seus termos e suas nomenclaturas, emaranhando-me aos seus ritos, cantigas, língua, cargos de hierarquia, entre outros dispositivos. Friso esse meu pensar- escrever fugindo de modos totalizantes e reafirmando que uma casa de candomblé não é todo o candomblé.

<sup>28</sup> *Inquices*. Equivalente aos *orixás Iorubás*.

<sup>29</sup> *Bacurus*. Equivalente aos *orixás Iorubás*.

<sup>30</sup> *Voduns*. Equivalente aos *orixás Iorubás*.

## OS CAMINHOS DO CONHECIMENTO

Nos terreiros pesquisados por Caputo aprendem-se alguns valores, como partilhar, dividir, humildade, lealdade ao culto, respeito às diferenças, respeito e amor à tradição e a ancestralidade, guardar os *àwos* (segredos do culto). O amor, carinho e respeito que se carrega pelo *orixá* são comuns, nos terreiros pesquisados por Conceição, Caputo, Quintana, Silveira e naqueles pesquisados por mim. Cultuá-los é muito caro, se não primordial e central nas vidas daquelas (es) que são filhas (os) de santo. Nos terreiros aprende-se a respeitar os mais velhos, a respeitar hierarquias que não são poucas e são próprias do culto. Em conversa, os depoentes falam:

A primeira coisa é o respeito. Como o candomblé é uma religião hierárquica, você tem que respeitar os mais velhos. (Yatebexé Yolanda)

Muita coisa que eu aprendi aqui dentro; a hierarquia é algo que é muito cobrado aqui. Tudo é hierarquia. Aqui, você vai comer; existe uma hierarquia, você andar, você não vai passar na frente de um irmão mais velho. Você tem um *sire* onde tem uma ordem. Tudo no seu lugar. Então, tudo é hierarquia. Hierarquia é algo que é muito cobrado. (Iaô Maria)

Tempo e paciência são requisitos agenciados por adeptos do candomblé, pois processos de aprendizagem em terreiros não são lineares nem objetivos. O tempo de aprendizado é subjetivo e difere de pessoa para pessoa. Para Quintana (2016, p.39), os processos de aprendizagem no candomblé demandam tempo e dedicação “o tempo do olhar descompromissado, da pergunta não feita, do andar no sentido oposto àquilo que buscamos, pois na cultura religiosa do candomblé, cabe aos *orixás, voduns e inquices* nos dizer o que podemos alcançar e quando isso acontecer”.

Vibrar, crescer, dividir, socializar e contagiar são elementos operados nos processos de ensinar aprender nos terreiros. O *Ogam Cristian* chega a dizer que o *axé* é uma família, que o terreiro é sua casa, e seus irmãos de santo são uma verdadeira família, e assim, os conhecimentos são agenciados entre si.

Uma família, cada um faz um pouco. Um ajuda o outro, um sabe mais que o outro, mas tudo dividido em formações, um aprendendo com o outro e assim crescendo junto no *axé*. Porque se não um é outro, aprender junto um ensinando o outro. (Axogum Cristian).

O aprendizado se dá na socialização, nas práticas cotidianas, com os mitos e lendas contadas pelas irmãs e irmãos mais velhas (os). Conforme o iniciado se movimenta, interage e

dialoga em comunidade, ele agencia a formação de seus saberes religiosos. Tais processos de aprendizagem diferem daqueles encontrados nas escolas, como afirma Conceição:

Na Roça ocorre então uma prática social (mas também mítica, simbólica, política), imbuída do sentido de desconstruir medos, constituir vínculos, repetir gestos, incorporar valores e princípios que fundamentam o conhecimento deste lugar. Esta prática social, feita pelas pessoas do Terreiro, é educativa, embora não esteja sistematizada nos mesmos moldes como conhecemos na escola. (CONCEIÇÃO, 2006, p.15).

Ainda, segundo Quintana (2016), nas comunidades de terreiro existe modos de socialização específicos, que articulam seus valores, simbolismos, saberes e visões de mundo. O aprendizado, para esse autor, depende de dois fatores distintos, porém complementares: um estaria ligado aos processos de socialização e o outro às condições financeiras favoráveis para arcar com os gastos das obrigações religiosas.

Quanto ao primeiro fator: processos de socialização - esse é mais subjetivo, eles diferem de pessoa para pessoa e estão ligados intimamente à presença do iniciado e sua participação nos rituais e nas festas do terreiro. É preciso lavar louça, limpar chão, macerar folhas, limpar bichos usados nos rituais, trabalhar duro por horas e até dias nos afazeres de um terreiro para que os conhecimentos sejam gradativamente compartilhados com o iniciado.

O aprendizado no candomblé, se você não está todo dia, todo *oro*, você se perde... do interesse do filho de santo, seja um *ogam*, seja um *iaô*, uma *ebômi*. Então vai acontecer de você olha na casa e ter gente com 10, 15 anos de santo que não conhece os *orôs* do santo, porque nunca se interessaram. (IAÔ Maria)

Quanto ao segundo fator: condições financeiras - esse é mais objetivo. O filho precisa ter condições financeiras para arcar com os rituais, desde os introdutórios e iniciáticos como uma feitura de santo, e o *bori*, até as chamadas obrigações (quando o iniciado completa 1, 3, 5, 7, 14 e 21 anos de feitura), que podem variar de acordo com cada terreiro.

Por outro lado, nos dias de observação no Ilê de Yolanda, percebi uma prática que também identifiquei em conversa com a *Iaô* Maria. Quando a (o) filha(o) definitivamente não pode arcar com os custos de sua iniciação ou até de sua obrigação a comunidade de santo é mobilizada em prol dessa filha(o). Diante da necessidade da feitura é realizado um rateio, cada um contribui com um pouco e aquela ou aquele tem seu *orixá* atendido.

## CAMINHOS E DESCAMINHOS: DE ABIÃ À EBÔMI

O aprendizado no candomblé de nação *Ketu* é marcado por três estágios, são eles: *abiã*, *iaô* e *ebômi*<sup>31</sup>. Esses estágios perpassam a entrada desse filho (a) na casa, quando a mãe ou pai de santo lhe concebe um fio de conta/guia<sup>32</sup> de seu santo/*orixá* antes de sua feitura e seu percurso de formação e transformação, até a passagem por alguns cargos, podendo chegar a altos postos da hierarquia do candomblé.

### ABIÃ, AQUELE QUE COMEÇA UM NOVO CAMINHO

O primeiro estágio se dá antes de sua iniciação, antes de fazer o santo<sup>33</sup>. A pessoa é chamada de *abiã* (aquela(e) que vai nascer). Esse lugar é o primeiro da hierarquia do candomblé e se inicia quando a pessoa decide entrar para corrente, veste roupa branca e ganha ou adquire um fio de conta/guia, comumente do seu *orixá* ou do *orixá* da casa (do pai /mãe de santo). Uma das características do culto são os *àwos* (segredos). Sendo assim, o não iniciado ao culto tem acesso restrito aos ritos e aos conhecimentos que circulam no candomblé.

tudo que acontece dentro do terreiro é *oro*, é segredo. Tudo que acontece dentro do *axé* tem segredo, o e cada *axé* tem seu segredo, cada *axé* tem o seu *oro*. (*iaô Maria*)

Sobre esse estágio inicial da (o) filha (o) de santo, Quintana anuncia que:

A partir desse momento, o indivíduo passa a ser socializado no universo religioso afro-brasileiro. Isto é, o *abiã* passa a fazer parte das redes de sociabilidades existentes no terreiro e a educar suas percepções, atitudes e ações cotidianas por meio de prática e das condições materiais de existência. Assim, a socialização que acontece no terreiro, da qual o *abiã* passa fazer parte, é caracterizada pela formação do *habituscandomblecista* – presente na formação da identidade pessoal e grupal do (a) filho (a) de santo –, socialmente construídas, adquirido nas e pelas experiências práticas. (QUINTANA, 2016, p. 40).

Nesse estágio a (o) *abiã* aprenderá, em primeiro lugar, que uma forte característica do candomblé é a hierarquia e respeitá-la é um dever. Como me disse uma vez *Yatebexé*

---

<sup>31</sup>*Ebômi*. Tal conceito será explicado a diante.

<sup>32</sup> Conta ou guia. Usadas para proteção do filho (a) e para homenagear entidades e /ou *orixás*. Feitas com miçangas, materiais naturais, como pedra, ossos, conchas, madeira ou vidro. São reconhecíveis por serem dotados de um pequeno furo no centro para encordoamento, e depois, são atados a um fio e penduradas no pescoço.

<sup>33</sup> Fazer o santo, explicarei esse ritual adiante.

Yolanda “Antiguidade é posto”, pois o candomblé é uma religião extremamente hierárquica, e essa hierarquia precisa ser respeitada. Filhas (os) que ocupam cargos de hierarquia são por merecimento e porque os *orixás* concederam-lhe esse lugar. Diante disso, filhas (os) *abiãs* não podem presenciar os ritos que acontecem na sala, que podem envolver ou não sacrifícios de animais, nem retirar os *axés*, nem ter acesso aos *áwos* (segredos), pois ainda não tiveram tempo e caminhada para ter acesso a tais conhecimentos, portanto não tem maturidade no santo. Nesse sentido Yolanda diz:

Cada etapa você aprende uma coisa. Você não pode passar uma coisa que você não passou, você não pode ver uma coisa que você não passou, *orelha não passa cabeça*. (Yatebexé Yolanda).

Diante disso, *abiãs* executam tarefas como: limpar os espaços do terreiro, como cozinha e banheiros, lavar louças e depenar e limpar os animais (frangos, galinhas, galos) que já foram ofertados nos rituais em homenagem aos *orixás*. Não que ebômis não os façam também. Só terão acesso a alguns conhecimentos como: saber quais dias de semana que se reverencia cada *orixá*, quais suas comidas sagradas e prediletas, quais suas saudações e seus elementos e objetos sagrados e seus lugares de domínio e de culto, quais suas *quizilas* (impedimentos religiosos), entre outros. Sobre essas questões de impedimento e hierarquia Yolanda fala que:

Eles ajudam na limpeza, na cozinha, mas eles não podem participar do ritual na sala, vê as coisas, porque eles ainda não passaram por aquilo. Então é isso que eu digo, é uma religião hierárquica. Você só vê aquilo que você já passou, e você só fala aquilo que você aprendeu. (Yatebexé Yolanda).

Segundo Quintana, a (o) *abiã* aprenderá a sequência das cantigas cantadas em dias de festa, que se chama *sire*<sup>34</sup>. Se o candomblé for de nação *ketu*, inicia-se cantando para *Ogum*<sup>35</sup>, depois para *Oxóssi*, *Obaluaiê*<sup>36</sup>, seguindo uma sequência de *orixás* homenageados. A roda do *sire* gira no sentido anti-horário e pode ser puxada pela mãe/pai de santo ou pela filha (o) que ocupa o posto de mãe ou pai pequena (o), seguindo uma sequência de hierarquia. Em seguida, vêm as filhas (os) com mais tempos de iniciação, com mais tempo de santo. No *sire*, os (as) *abiãs* não fazem parte dessa roda central, podem apenas entrar na sala participando de uma roda em torno do *sire*, cantando em *Iorubá*, dançando e batendo palmas.

<sup>34</sup>*Xire*. Palavra em *Iorubá* que significa roda dança ou louvação aos *orixás*.

<sup>35</sup>*Ogum*. *Orixá* masculino ligado à comunicação da metalurgia do ferro, senhor dos caminhos. Manifesta-se em forma de guerreiro.

<sup>36</sup>*Obaluaiê* ou *Omulu*. É senhor das doenças e das curas, é o *orixá* da renovação dos espíritos, senhor dos mortos e regente dos cemitérios considerado o campo santo entre o mundo material e o mundo espiritual.

## “IAÔ, ORELHA NÃO PASSA CABEÇA”

O segundo estágio inicia-se após a (o) filha (o) fazer o santo. A partir daí passa a ser entendido como *iaô* - um iniciado no candomblé. Sobre a ritualística da feitura de santo, sabe-se que é cercada de *áwos* (segredos). Diante disso, o todo do ritual não se tem conhecimento por aqueles que não fazem parte do culto. Os que passam por rituais de iniciação devem guardar o segredo, sendo os segredos outra forte característica da religião.

Fazer o santo significa nascer de novo, nascer para uma nova vida aliado ao *orixá*. Esse nascer envolve criação de um novo modo de existir, como outro nome, uma nova família. O pretendente à iniciação se recolhe no terreiro por dias. O tempo do recolhimento pode variar de acordo com a região (estado brasileiro), ou de acordo com a nação (*Ketu*, *Angola* e *Jeje*) e varia de terreiro para terreiro, de acordo com a condução de cada mãe ou pai de santo. Desse recolhimento não se tem muitos detalhes, mas sabe-se que em alguns casos filhas(os) que são *odoxu* (rodantes) tem suas cabeças raspadas numa simbologia do renascimento e os *ogãs* e as *ekedes* (não rodantes) comumente não tem seus cabelos/cabeças raspados.

O aprendizado também é diferenciado pelo cargo que a (o) filha (o) ocupa na religião. Basicamente é dividido entre aquelas que são rodantes e dos que não são, e aquelas chamados *odoxu* que “viram”<sup>37</sup> no santo, e os chamados de *ogans* e *ekedes* que não viram no santo. Estes ficam conscientes e cada um tem um cargo de *Ogam* ou *Ekede*, colaborando para que o culto aconteça. A *ekede* dançando, conduzindo o *orixá*, virando e desvirando os *orixás*, e os *ogans* tocando e cantando para os *orixás*.

Segundo Quintana (2016), a (o) *iaô* passa a ter responsabilidades que não tinha enquanto *abiã*. Precisa comparecer em todas as festas e rituais, sobretudo em seu primeiro ano de feitura. Nesse estágio, a (o) filha (o) de santo passa a ter acesso a algumas situações que não tinha antes. Por exemplo, já pode participar do *sire*, manipular de acordo com seu estágio alguns elementos sagrados, como: folhas sagradas, animais que foram sacrificados, rezar e cantar em *Iorubá*. Se o noviciado for um *ogam* ele aprenderá a tocar e cantar de acordo com cada *orixá*, seus toques, suas cantigas. No caso do *Ogam* Cristian tão logo foi feito no santo, *Oxóssi* o levantou para o cargo de *axogum*.

Quando fiz santo, eu ganhei meu cargo de *axogum* (mão de faca). É assim que você vai cortar para *Exú*, é assim que você vai cortar para *Ogum*, é assim que você vai

---

<sup>37</sup>Virar no santo. É a expressão usada quando se está em transe.



cortar para *Oxóssi*, é assim que você vai cortar para *Oxum*, se vai cortar para *Omolu*, para *lansan*, e assim vai; os santos que tem na casa. E é assim que você vai cortar para *lemanjá* que você vai cortar para *Oxalá*. Cada santo tem seu fundamento diferente um do outro. (Axogum Cristian).

Se for uma *ekede*, aprenderá a cuidar dos *orixás* quando estiverem em terra, quando as filhas (os) estiverem viradas (os) no santo, vestirão a (o) filha (o) e aprenderão a desvirar o santo.

Antes disso eu fui consagrada para *lansã*, eu sou *ekede de lansã* da minha mãe biológica. Então a gente fala que é mãe de *lansã* né, então toda parte ritualística de *lansã* tem que dar, danço pra ela, canto pra ela, visto *lansã*. Eu sou filha de *Oxum Opará* e *ekede de lansã*... Fazer a harmonia entre o toque e dança é a *ekede*, que veste o *orixá* para sair na sala. A *ekede* que é a voz do *orixá*. Se tem um recado, ele fala primeiro para *ekede*. Em dias de festa que vocês veem os *orixás* lindos e maravilhosos entrando na sala, quem vestiu, quem preparou esse *orixá* foi uma *ekede*, a dança; quem ensinou foi uma *ekede*. A *ekede* é considerada os olhos do pai de santo. Quando o pai de santo está muito atribulado, tem muita coisa pra fazer, a *ekede* supervisiona isso pra ele, para deixar o terreiro em harmonia. (Yatebexé Yolanda)

Quintana (2016, p.46) afirma que esse estágio é dividido em dois períodos: do início até três anos (*odúItá*) e outro que vai dos três até os sete (*Odú Igê*). A respeito desses períodos, o autor discorre:

No período que compreende os 3 primeiros anos de sua iniciação, é vedado ao (iaô) participar de qualquer atividade litúrgica que compreenda rito de iniciação ou obrigação. Embora deva estar presente no terreiro, não poderá fazer parte das atividades. Sua atuação se restringirá a atividades básicas, como: limpar os bichos, engomar anáguas das filhas de santo mais velhas, lavar panelas, limpar o chão do barracão, etc. Essa lógica de aprendizagem se estende até o (a) iaô realizar sua obrigação de 3 anos. A partir daí, o(a) filho (a) de santo, que continua a ser iaô, passa a usufruir de alguma autonomia, não precisando mais do acompanhamento de um (a) filho (a) de santo mais velho na realização das tarefas básicas. Se isso acontecer, é porque estará aprendendo algum “fundamento”, (uma reza, uma comida ritual, um banho ou segredos referentes à limpeza dos bichos). Nesse ciclo, o (a) iaô aprende que o candomblé é uma prática que se traduz na possibilidade de acesso às diferentes formas de capital específico de seu universo religioso. (QUINTANA, 2016, p. 46).

Assim sendo, quando a filha ou filho de santo der obrigação de *Odú Igé*, será considerado uma ou um *ebômi*.



## EBOMI, ANTIGUIDADE É POSTO

O terceiro estágio é o chamado *ebômi*. A (o) filha (o) inicia esse percurso quando completa sete anos de feitura e se estiver com suas obrigações em dia. Em uma observação num dos terreiros pesquisados numa conversa com a *Yakekere*<sup>38</sup> da casa, a mesma explicou que se a filha (o) tiver tempo de iniciação e não estiverem com suas obrigações em dia, os ritos realizados quando se completa anos (1, 3, 5) não terão reconhecimento de seus conhecimentos, nem de seu tempo iniciático. É o que percebi no caso de Maria. Ela tem nove anos de feitura, já teria tempo para ser uma *ebômi*, entretanto, não realizou sua obrigação de sete anos e assim sendo é reconhecida como *Iaô*. Sobre as obrigações Yolanda fala:

E daí é claro, conforme a gente vai crescendo aqui dentro, vai o pessoal entra, e vai fazendo santo e vai fazendo suas obrigações, e você vai tomando idade de santo, você vai aprendendo a liturgia dos rituais. (Yatebexé Yolanda).

Segundo as filhas (o) de santo é nessa fase de *ebômi* que se começa a colher alguns frutos de sua dedicação no terreiro, pois é nesse estágio que se tem acesso a alguns segredos do culto. A partir de então, acesso aos conhecimentos mais elaborados e rituais da casa, como: manipulações de folhas sagradas, manipulação de sacrifícios animais, manipulação e elaboração das comidas de cada *orixá* de acordo com a qualidade de cada *orixá*.

Nesta etapa também aumenta a responsabilidade da (o) filha (o) de santo, pois fica ao seu cargo acompanhar e corrigir, caso necessário, toda preparação da ritualística; retirar os *axés*<sup>39</sup> dos animais ofertados aos *orixás*, e cozinhar de acordo com as especificidades de cada um, preparar a oferenda num *alguidar*<sup>40</sup> e arriar (colocar) aos pés (local sagrado) de cada *orixá*. Como explanado por Maria:

Então é diferente a cobrança, porque os filhos não são cobrados de maneira igual. Não vai cobrar uma *ebômi* que fez uma comida, da mesma forma que a *Yabasé* que não supervisionou. Porque se houve um erro com a *Yabasé* na cozinha, a responsável é ela, entendeu? (Iaô Maria).

---

38 *Iakekere*. A mãe pequena de *candomblé* é a segunda pessoa mais importante em um terreiro. Na ausência da *ialorixá* ou do *babalorixá*, é ela que assume o comando do terreiro. Está sempre presente no terreiro e faz parte de todos os preceitos e obrigações.

39 *Axés*. Nesse contexto são algumas vísceras dos animais imolados, tais vísceras fazem parte dos segredos do culto.

40 *Alguidar*. Utensílio de barro ou de metal com borda maior que o fundo. Usada nos rituais e também nas tarefas cotidianas do terreiro.

Nessa fase ainda, as (os) filhas (os) são requisitadas (os) para auxiliarem a mãe ou pai de santo nos rituais como *ebós*, *boris* e nas feitura de santo. Eles aprendem a jogar *búzios*, o jogo do *Ifá*, aprendem as rezas específicas para abrir e obter respostas do oráculo do (*ifá*),<sup>41</sup> aprendem o significado de cada caída de *búzios*; conhecimento que é passado pela mãe ou pai de santo.

O jogo de *búzios* pode revelar quais são os *orixás* que regem a cabeça de uma pessoa, seu *eledá* (qualidade de seu *orixá*, devido às combinações de *orixás* da pessoa); pode também revelar se a pessoa terá algum cargo dentro do terreiro e da religião; pode trazer respostas para áreas como trabalho e carreira, saúde, amor, entre outras, são aspectos da vida que o jogo pode revelar. Algumas indicações de rituais necessários como *ebós*, *boris* ou até mesmo uma feitura de santo, podem ser sugeridas pelos *orixás* na abertura do jogo, de acordo como cai cada *búzio* e na combinação de suas quedas.

O aprendizado nos terreiros baseia-se na prática e na vivência de cada filha (o). O conhecimento é fruto de anos de socialização na comunidade de candomblé. Sobre essa questão, Quintana (2016) relata:

Os 3 ciclos são formas de aprendizagem não teóricas, que implicam a apropriação de saberes pela observação e pela oralidade. Não se está afirmando que nos ciclos estamos diante da clássica dicotomia oralidade/escrita. Na verdade, estamos diante de uma realidade (terreiro) onde a educação se fundamenta em uma prática que é própria, singular, fundamentada em uma prática pedagógica onde a oralidade se sobrepõe à pedagogia da escrita. (QUINTANA, 2016, p. 49).

Diante de tal percurso, a (o) filha (o) recebe o reconhecimento de seus conhecimentos e vivências e adquire, após sete anos de feitura e tendo passado pelo ritual de *Odú Igê*, o direito de abrir suas próprias casas de candomblé, se assim o almejarem e recebem o posto de *Ia* ou *baba*; pai e mãe de santo.

---

<sup>41</sup> Segundo Prandi (2002) o *Ifá*-jogo de *búzios*, identificar no passado mítico o acontecimento que ocorre no presente a chave da decifração oracular. Os mitos dessa tradição oral estão organizados em dezesseis capítulos, cada um subdividido em dezesseis partes, tudo paciente e meticulosamente decorado, já que a escrita não fazia parte, até bem pouco tempo atrás, da cultura dos povos de língua *Yorubá*. Acredita-se que um determinado segmento de um determinado capítulo mítico, que é chamado de *odu*, contém a história capaz de identificar tanto o problema trazido pelo consulente como sua solução, seu remédio mágico, que envolve sempre a realização de algum sacrifício votivo aos deuses, os *orixás*. O *babalaô* é aquele que interpreta o jogo, ele precisa saber em qual dos capítulos e em que parte encontra-se a história que fala dos problemas de seu consulente. Ele acredita que a solução está lá; então joga os dezesseis *búzios*.

## PASSO V: APRENDER E ENSINAR NO CANDOMBLÉ

### APRENDER NO CANDOMBLÉ REQUER TEMPO E ESCUTA

Sobre processos do aprender, Conceição (2006), vem trazendo a ideia de que aprendizagem e prazer não precisariam estar separados. Para ele, o movimento do terreiro pauta-se em elementos menos sisudos, mais soltos, dinâmicos e alegres, como a musicalidade, danças, sabor da culinária. E apesar de soltos, existe manutenção da criteriosidade, da seriedade, nos processos ritualísticos. Sobre tais atividades esse autor afirma:

Lá entre tantas atividades existentes, há aquelas que requerem criatividade, habilidades manuais para a decoração das festas, na construção de adereços dos orixás, etc. Tudo isto, permite uma vivência, e dentro desta, uma aprendizagem que envolve, de forma mais evidente, as dimensões do corpo, das ideias, das imagens, e das emoções. O elemento artístico, em suas diversas facetas é, portanto, um incremento potente, indispensável neste processo. (CONCEIÇÃO, 2006, p. 21).

De acordo com Conceição (2006), nos processos pedagógicos do candomblé a diferença é intrínseca, pois se admite diferentes temporalidades do aprender, no sentido que a aprendizagem é diferente de indivíduo para indivíduo.

O aprender no candomblé parece estar permeado por vários dispositivos facilitadores desse processo que envolvem a observação das práticas do cotidiano no terreiro, os rituais, as comidas de santo, as danças de cada *orixá*, a língua, as músicas, os toques dos atabaques, entre outros dispositivos.

É um processo, não deixa de ser uma metodologia. A nossa forma de aprender é no dia-a-dia.(Iaô Maria).

Um ensinar - aprender que parece esquivar-se das fontes teóricas, de livros, apostilas e escritos sagrados. Mecanismos de aprendizagem que resistem a uma pedagogia norteadada pela escrita e pautam-se numa outra lógica, a da observação paciente e da oralidade no silêncio. Nas palavras de Silveira (2004, p. 22) “como sociedade de tradição oral, no terreiro, todo o conhecimento é processado verbalmente, cada geração transmitindo à outra um patrimônio simbólico”.

Sobre oralidade fala a *Iaô Maria*:

Não existe um momento que todo mundo para e diz: “Olha agora você vai ler esse livro, você vai estudar, você vai ter uma prova, e ter uma avaliação, e ter um determinado conteúdo para estudar”. Então isso não existe dentro do terreiro. Dentro do terreiro é no dia a dia né, é fazendo.

Então é uma cultura totalmente oralmente, é uma cultura oral, é passado na oralidade. (iaô Maria).

Sendo a oralidade um forte elemento da aprendizagem, pois o candomblé está amparado essencialmente na oralidade. A tradição e os conhecimentos são mantidos pelos diálogos que repercutem no interior dos terreiros.

## ORALIDADE

Como afirmado em História Geral da África: “a tradição oral aparece como repositório e o vetor do capital de criações socioculturais acumuladas pelos povos ditos sem escrita: um verdadeiro museu vivo.” (UNESCO, 2010, p.38).

Ainda, segundo Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura(2010, p.139), as civilizações africanas do Saara e do Saara do Sul são pautadas pela oralidade, mesmo aquelas que uma parcela de pessoas sabia escrever. Seria leviano reduzir essa tradição ao pensar em “ausência do escrever” ou “não saber escrever”, perpetuando um desdém e um preconceito existente por parte dos letrados para com os iletrados. Pois a escrita foi deixada de lado ante as outras preocupações daquelas sociedades. Portanto, “a oralidade é uma atitude diante da realidade e não ausência de uma habilidade” (UNESCO, 2010, p.140).

Uma pesquisa num lócus onde as tradições orais predominam como o candomblé, nesse caso, pede uma atitude de escuta e sensibilidade para que se entenda que a atitude de uma comunidade onde o conhecimento é oralizado é diferente de uma sociedade onde a escrita registrou-os. Para essa sociedade a palavra proferida vai além da comunicação no cotidiano, está envolvida com a preservação da sabedoria e da ancestralidade.

Um aprender nos terreiros carrega essa herança cultural africana, de escuta atenta aos mais velhos, pois “seus guardiões são os velhos de cabelos brancos, voz cansada e memória um pouco obscura, rotulados às vezes de teimosos e meticulosos” (UNESCO, 2010, p.38).

Esse aprender envolve dois elementos fundamentais nos processos de aprendizagem: integrar-se constante nas atividades do terreiro e a escuta do que contam e ensinam os pais, mães, irmãos (as) mais velhos (as) de santo. Esses elementos dialogam entre si e os conhecimentos são assim tecidos.

## PARTICIPAR, APRENDER FAZENDO

Um verbo muito conjugado nos terreiros é participar, pois uma aprendizagem requer participação, num (des) aprender constante do (a) filho (a) no terreiro. Em cada função, obrigação, feitura de santo e festa do terreiro, reclama-se a presença para ajudar, acompanhar os trabalhos executados pelos mais velhos, visualizar e participar das atividades de acordo com o estágio de aprendizado que lhes é permitido. O pai *Ogam* Cristian Fala:

É! Você só aprende indo. Porque em casa você não vai aprender. Então você tem que ir para aprender, ensinar. E ensinar também. (Axogum Cristian).

Na prática, a filha (o) que chega ao *ilê* é encaminhada por uma/um irmã(o) mais velha(o) de santo para ajudar em alguma função, seja para varrer o barracão, limpar os banheiros, depenar uma galinha, ajudar na cozinha, na lavagem de louça, ou num preparo das comidas ritualísticas. Dessa maneira se aprende fazendo. Esse aspecto é bastante marcante.

A cada *coité*, *alguidar*, *quartinha*, *ibá* que se pega nas mãos, se conhece um pouco dos objetos, seus nomes e suas funções. A cada produto que conhecemos com um nome em português, tem outro em *Iorubá*, como: canjica (*Ebô*) e pipoca (*gurúrú*). E, conforme se manuseia, se aprende que cada *orixá* tem seus pratos preferidos, e como se faz cada um deles. Mas tudo dentro do que é permitido à cada um saber, de acordo com seu tempo de iniciação. Sobre essa questão, do que é permitido a cada pessoa iniciada ou não, a *Yatebexé* fala que:

Você só vê aquilo que você já passou, e você só fala aquilo que você aprendeu. Por exemplo, você tem uma dúvida e você vem me perguntar, eu só posso responder aquilo, se você já passou e eu já passei. Às vezes eu não tenho conhecimento, ou tenho, e por determinado motivo eu não posso te passar, por você ser mais nova, ou por ser um rito muito fechado, os segredos da religião no caso. (Yatebexé Yolanda).

Esses encontros são potentes nos processos de aprendizado. Assim, cada um incorpora gradativamente, num tempo e numa lógica própria e subjetiva, os conhecimentos do candomblé. Pois é na convivência, que os mais jovens no santo vão se ambientando e se adaptando e compreendendo alguns processos. Assim sendo, o tempo e a paciência integram-se aos processos do ensinar - aprender. Sobre essa questão; tempo e paciência, Maria exemplifica que:

Se você quer aprender, você vai chegar para *Iabasé*, vai pedir licença para ela para entrar na cozinha, e se ela te der a licença ela vai te ensinando

conforme é a sua presença dentro da cozinha. Então, não adianta você achar que vai em um dia aprender tudo na cozinha. (Iaô Maria).

O aprender nos terreiros escapa de processos lineares, subverte as linhas rijas, não obedece a uma sequência. Como afirma Conceição (2006, p. 30), sua dinâmica “burla estas previsões, mostrando as facetas do conflito que lhe é intrínseco; é difícil se fazer uma programação de quanto tempo se levará um ritual, da mesma forma que se prevê o tempo de uma aula, ou de uma consulta médica”.

Quem já foi a uma festa de candomblé sabe que o tempo dos *orixás* segue uma outra dinâmica de tempo. Pois o horário marcado para o início normalmente não se confirma e o horário de término é imprevisível.

## OBSERVAR

Quando comecei as visitas para observar e configurar o projeto, percebi logo que nas comunidades de terreiro a ordem cultural é a do segredo, do silêncio e da escuta, sendo que um elemento de aprendizado é a observação. Observar, observar, talvez perguntar.

Conhecimentos sobretudo são adquiridos por meio da observação, pois muitas coisas que não são faladas são apenas observadas e repetidas e no tempo certo se entende esse ou aquele fundamento. Assim, muitas vezes a repetição vem antes do entendimento. Sobre isso, Quintana (2016) diz que o tempo no candomblé é da pergunta não feita.

## SOCIALIZAR

Para Quintana (2016, p.41) existe um *habitus* candomblecista que seria um conjunto de aprendizagens assimiladas na interação social da filha (o) com a comunidade de terreiro. A socialização que acontece num terreiro está estreitamente ligada ao aprendizado. Quando uma nova (o) filha (o) entra no terreiro ela (e) normalmente é acolhida pela mãe ou pai pequena (o), com o aval da mãe ou pai de santo. Já nesse acolhimento algumas informações e instruções de normas e conduta muito básicas são ensinadas oralmente. Vai-se aprendendo os fundamentos da religião enquanto se socializa, conforme diz o *ogam* Cristian.

Porque tem irmãos mais novos, *ábias*, *iaôs* que faz santo, e a gente têm que estar ensinando uma coisa e outra a eles. Para quando se tornarem *ebomis*, passarem pros filhos deles, quando ganharem um cargo de *babalorixá* ou *yalorixá*. Os irmãos mais

novos que eu também ensino é assim: “oh irmão, está acontecendo uma função lá, Irmão, hoje você vai aprender isso e vai aprender aquilo”. E é isso aí. (Axogum Cristian).

A socialização, a aprendizagem e os modos de existir no candomblé seguem também uma dinâmica própria de cada terreiro. Sendo o terreiro um *lócus* de comportamentos diversos.

## APRENDER POR ITANS

Cada palavra proferida nasce, preenche sua função e desaparece.  
(Stela Caputo)

O aprendizado também passa pelos *itans* (lendas) africanas e brasileiras através dos quais, segundo Prandi (2002), buscam-se explicar situações do cotidiano, demonstrar os poderes dos *orixás*, seus domínios, suas comidas e instrumentos sagrados e aprender a partir da moral que se extrai da lenda.

As cantigas, a dança e os toques, elas representam passagens dos *orixás* na terra; são as *itans* (lendas). Então cada dança e cada cantiga representam uma história deles na terra. Então é quando a dança do *Ogum*, determinada dança que é que a gente fala que ele está guerreando e quando está indo realmente para a guerra, para combater seus inimigos, que aconteceu em determinada *itan*, em determinada lenda, a gente fala que a *itan*, e daí nisso já entra a cantiga. Uma complementa a outra. Porque para cada *itan*, toda *itan* vai ter uma cantiga, e assim um toque para complementar a cantiga. E quando a gente vem numa festa de candomblé, a gente está vendo uma história sendo contada, e também nas cantigas a gente tem que ver o que a gente canta. (Yatebexé Yolanda).

Ela está presente no candomblé não só na dinâmica da língua portuguesa, pois outras línguas são faladas além do português. Cada nação diferente de candomblé usa uma língua distinta, conforme citado anteriormente. Se o candomblé for de nação *Ketu* usa-se o *Iorubá*, se for de nação Angola se fala *Bantu*, e ainda se for de nação *Jeje* a língua falada é *Fon*.

Para essa escrita aproximo-me do *Iorubá*, língua amplamente usada nos candomblés de nação *ketu*. Na definição de Verger (2002), os *Iorubás* são um grupo linguístico unido por uma mesma cultura e uma língua, originários da cidade de *Ifé*, nordeste da Nigéria; entretanto não se constituíram como unidade política. Nos candomblés de nação *Ketu*, em toda a ritualística, usa-se o vocabulário em *Iorubá*, desde o “com licença” (*agô*), até o “muito



obrigado” (*abusífo*); desde as rezas (*sassanhas*) ao nome das vasilhas e das comidas que serão depositadas em homenagem aos *orixás*.

Sobre o *Iorubá*, Caputo (2012, p.140) observa que não é uma língua propriamente falada, mas sim um “conjunto de vocabulário muito bem compreendido”, observação confirmada durante a pesquisa na convivência da pesquisadora com os jovens depoentes e nos terreiros, pois o *Iorubá* é imenso vocabulário habitualmente utilizado pelas filhas (os) nos rituais, nas festas, nas cantigas entoadas.

## BATER A CABEÇA

Nos terreiros, as crianças e os adultos misturam-se e a convivência é marcada por hierarquias que não se dão por idade cronológica, mas por tempo de iniciação de cada um. No que diz respeito a essa questão da relação adulto-criança, Nilma Lino Gomes, no prefácio do livro de Caputo, nos diz que os terreiros inauguram outra lógica, diferente do adultocentrismo que rege os comportamentos em sociedade, sobretudo na escola. Nas palavras de Caputo “no terreiro, é o tempo que a pessoa tem de iniciado que conta. A antiguidade iniciática é superior à idade civil” (CAPUTO, 2012, p.72).

O recorte de cargo ou função não se dá por idade cronológica, mas iniciática. Veja-se, por exemplo, o ato de tomar a benção. Benção é um gesto ritual que se repete nos terreiros. As filhas e os filhos pegam as mãos da mãe (*yá*) ou o pai (*babá*) beijam-na em seu dorso, levam-na à testa e voltam a mão na mesma posição. O pedido feito é: “*a bença meu pai*”, “*a benção minha mãe*”, ou em *Iorubá*: “*Motumbá*”, sendo que o significado é o mesmo.

Tomar a benção é um costume e um sinal de profundo respeito aos mais velhos<sup>42</sup> e pode ser entendida como relação de respeito entre os adeptos. Nos terreiros, esse rito significa, além de respeito, um pedido de bom início de ritual espiritual, sendo assim, por exemplo: um idoso não iniciado no culto toma a benção de um garotinho que ocupa o cargo de *ogam e/ou* que já possui anos de iniciação.

Então por exemplo, às vezes aparece uma criança que tem sete anos de idade e tem sete anos de santo porque ela se iniciou praticamente recém-nascida, você respeita aquela criança se ela é mais velha de santo que você; você bate a cabeça, você pede a benção. (Yatebexé Yolanda).

---

<sup>42</sup> Velhos. Nesse contexto refiro-me ao tempo de iniciação ou cargo que exerça a pessoa, independente de sua idade biológica.



Nos terreiros pesquisados por Caputo algumas crianças iniciam-se no candomblé bem cedo, com dois, três anos de idade. Em alguns casos, certas iniciações são feitas no ventre de suas mães. Dessa maneira uma criança de dez anos feita no santo<sup>43</sup> muito pequenina já pode ser chamada de mãe ou pai e ter sua mão beijada em sinal de respeito pelas filhas (os) mais novos da casa. Ainda sobre o que conta a pesquisadora, as crianças podem ocupar cargos e funções, bem como os adultos o fazem. Nas palavras de Caputo (2012, p.66) “as crianças de candomblé desempenham funções como os adultos, muitas são iniciadas e algumas depois de um longo aprendizado, estão preparadas para receber os Òrìsàs”.

---

<sup>43</sup> Feito no santo. É uma expressão usada pelos adeptos para indicar a iniciação de uma pessoa no candomblé.

## PASSO VI: EDUCAÇÃO MENOR

### EDUCAÇÃO MENOR

Sala de aula como trincheira, como a toca do rato, o buraco do cão. Sala de aula como espaço a partir do qual traçamos nossas estratégias, estabelecemos nossa militância, produzindo um presente e um futuro aquém ou para além de qualquer política educacional. Uma educação menor é um ato de singularização e de militância. (Silvio Gallo).

Pensar para mim é pensar de novo uma velha palavra. (Jorge Larrosa).

Antes de falar da educação menor, faz-se importante falar da educação maior. Tal educação maior, na perspectiva de Gallo, seria aquela dos gabinetes, dos projetos, das secretarias de educação e dos núcleos regionais, das estruturas, do oficial.

Por outro lado, uma educação menor seria aquela da resistência, de um ato de revolta contra as políticas impositivas no ambiente escolar. Enquanto a educação maior é produzida na macro-política, a educação menor é produzida na micropolítica. Enquanto aquela é produzida nos gabinetes e chega por meio de ofícios e documentos, essa se expressa nas resistências, no cotidiano das relações na escola, em sala de aula, *na toca do rato no buraco do cão*.

Se a educação maior se apresenta como máquina de controle, reproduzindo regularidades e visando produzir indivíduos em série como numa linha de produção -, por outro lado, a educação menor se apresenta como máquina de guerra, resistência às tentativas de impedir a proliferação de diferenças. Nas palavras de Gallo (2016, p.67) “se a aprendizagem é algo que escapa que foge ao controle, resistir é sempre possível”.

A exemplo disso surge em minha memória a lembrança de movimento de fuga que dois jovens estudantes do sexto ano em uma de minhas turmas, que reclamavam seu direito à diferença, a sua crença ou quem sabe sua descrença, pois, em num ato de revolta, rebeldia, negavam-se a pactuar do ato de orar, aquela oração posta como oração universal e numa tática de resistência permaneciam em silêncio. Tática que não demorou muito para ser identificada e reclamada por aqueles que se prestam à educação maior.

Esse hábito de realizar “oração universal” passa a ser questionado naquele espaço escolar por dois jovens que, numa brecha, num espaço exíguo entre as misérias da compreensão do outro, fizeram emergir uma possibilidade e escaparam daquele controle.

Pelas ações no cotidiano escolar, numa relação direta entre professoras (es) e estudantes, cavando brechas e pequenas fissuras, com multiplicidades inventando seu espaço.

## PRODUZINDO RESISTÊNCIAS

Na sala de aula, um espaço exíguo no qual estudantes resistiam com suas crenças, com seu candomblé. Espaços de fala, de escuta e representação da sua diversidade religiosa que foram suprimidas. Pois esses jovens não viam sua religiosidade abordada. Ao contrário, o diferente do judaico cristão era suprimido. Lembro-me que em diversas ocasiões ouvi de alguns colegas de área do ensino religioso que não iriam trabalhar “essas coisas” por não querer “confusão”. Essas coisas, eram religiões afro-brasileiras como: a umbanda e o candomblé; e a confusão, se traduz na negligência do cumprimento da lei.

Mas espaços foram sendo cavados e alargados cotidianamente nas proposições de minhas aulas, trabalhar às mitologias e mais especificamente à mitologia *Iorubá*. Pinceladas suaves sobre mitologia e candomblé foram sendo dadas nas aulas de ensino religioso, e em História nos sextos anos do ensino fundamental, e no primeiro ano do ensino médio, e quando se percebia aberturas em outros momentos. Apesar dos sensores da educação maior, como direção escolar e pedagógica e parte de um corpo docente. Espaços foram sendo cavados dentro de minha prática pedagógica, abriu-se um *locus* para que estudantes pudessem se expressar, falar de suas crenças, daquilo que lhes faz sentido.

## EDUCAÇÃO MENOR E O CANDOMBLÉ

Busco aqui uma aliança entre o conceito educação menor e o candomblé para pensar os processos de educação nos terreiros. Essa aliança implica em estar atenta ao que escapa ao que foge dos padrões, das regularidades. Atenta ao movimento, às mudanças e invenções de outros modos de existência. Com Gallo (2016, p. 53) “pensar educação como acontecimento, como conjunto de acontecimentos”.

Pensar uma educação menor a partir do candomblé, ou pensar no candomblé com a educação menor. É pensar no movimento de resistência do povo de santo, na manutenção dos “textos” sagrados, e de seus ensinamentos via tradição oral. Percebe-se que a oralidade, o silêncio, o segredo, são valores e mecanismos de conhecimento que escapam às regularidades do aprender.

Minha vivência nesses espaços aponta a oralidade como uma prática usada em detrimento daquela pautada pela educação maior; a escrita. Como afirmado por autores da coleção sobre história da África:

Texto literário oral retirado de seu contexto é como peixe fora da água: morre e se decompõe. Isolada, a tradição assemelha-se a essas máscaras africanas arrebatadas da comunhão dos fieis para serem expostas à curiosidade dos não iniciados. Perde sua carga de sentido e de vida. Por sua própria existência por ser sempre retomada por novas testemunhas que se encarregam de sua transmissão, a tradição adapta-se às expectativas de novos auditórios – adaptação essa que se refere primordialmente à apresentação da mensagem, mas que não deixa intactos os conteúdos. (UNESCO, 2010, p.40).

Talvez seja essa uma das hipóteses de um olhar de desconfiança com o qual eu era constantemente mirada, pois estava eu com meu diário de campo anotando, escrevendo aquilo que me chamava atenção. E olhares questionadores pareciam me perguntar quem será quem seria essa pessoa que tanto escrevia no caderninho, o que queria com nosso culto, como nosso candomblé. Olhares curiosos e outros intimidadores sobre mim e meu caderno de campo se fez presente durante a pesquisa. Talvez para alguns possa ter parecido uma tentativa de saber os segredos do culto ou uma tentativa de deboche, como comentou um adepto não entrevistado, que pessoas vão lá para debochar e promover inverdades sobre o culto.

## O CANDOMBLÉ É RESISTÊNCIA NEGRA

A religião tem-se mostrado um *locus* de resistência da cultura africana. Percebe-se nos terreiros a manutenção de uma cultura, de uma língua e de costumes trazidos do além-mar. No documentário “Atlântico Negro – na rota dos orixás”, o narrador diz que nos porões dos navios, além de músculos, vinham ideias, sentimentos, tradições, mentalidades, hábitos alimentares, ritmos, canções, palavras, crenças religiosas e formas de ver a vida.

Seguindo essa mesma lógica, Conceição (2006, p.12) nos fala que a organização de pessoas negras em torno de terreiros serviu como mecanismos de resistência negra de diferentes povos africanos. O contexto pedia pensar estratégias de preservação de si, dos seus e de sua cultura. Mesmo que para isso fosse preciso incorporar outros elementos para se adaptar às realidades diversas existentes naquele contexto. Assim sendo, os terreiros para além dos espaços religiosos, assumiram também uma função de *locus* de resistência cultural, política, econômica e religiosa.

## ESPAÇOS DE RESISTÊNCIAS

Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele, por sua origem ou ainda por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender, e se podem aprender a odiar, elas podem ser ensinadas a amar. A educação é a arma mais poderosa que você pode usar para mudar o mundo. (Nelson Mandela).

### O RACISMO RELIGIOSO ESCANCARADO

Nos últimos tempos percebemos que os noticiários e as redes sociais demonstram uma crescente onda de racismo religioso. Templos religiosos são invadidos e têm suas imagens e símbolos sagrados quebrados e profanados, seus membros agredidos dentro e fora dos terreiros. Um caso que repercutiu numa rede social foi um vídeo no qual uma sacerdotisa de religião afro-brasileira foi obrigada a quebrar o seu próprio templo e as imagens sagradas, sob ameaças de homens armados, afirmando agir em nome de Deus contra o demônio.

O pessoal, ultimamente, lá no Rio de Janeiro, Bahia, estavam entrando nos *axés* e quebrando os santos, os *ibás*. E isso é complicado para gente. É triste, porque a gente sempre está ali, se dedicando, e o pessoal vai lá, por falta de conhecimento e sabedoria, e vão destruir. Acham que é coisa do demônio por falta de conhecimento é complicado. (Axogum Cristian).

Mas cada vez mais a gente tem notícia de terreiros que são invadidos, são quebrados, de polícia fazendo batida em terreiro. No Rio de Janeiro é uma coisa monstruosa. Esses tempos atrás, um traficante, dono de um morro, quebrou, invadiu todos os terreiros do morro e a polícia não fez nada. E eu não vi isso na mídia. A gente vê isso pelas próprias páginas do candomblé do Facebook, das redes sociais, agora, pela mídia a gente não sabe. Talvez essa seja uma resposta para essa intolerância velada que acontece. (Iaô Maria).

Em resposta a uma onda crescente de racismo religioso, intolerância religiosa e violência contra o povo de *axé*<sup>44</sup>, *este povo* se organiza pedindo respeito a sua crença religiosa. E várias marchas e caminhadas passam a acontecer, sobretudo no segundo semestre de 2017. O povo de *axé* vai à rua pedir respeito e fim da intolerância religiosa.

---

<sup>44</sup> Povo de *axé*: Uma das forma de chamar adeptos de religiões afro-brasileiras como a umbanda e o candomblé.



Figura 2 - Imagem da caminha do povo axé<sup>45</sup>



Figura 3 - Imagens da caminha do povo axé



---

<sup>45</sup>Imagens da caminha do povo axé: Disponível em <https://sulpost.blogspot.com/2017/10/passeata-contraintolerancia-religiosa.html>. Acesso dia 28 de ago. de 2018.

## CANDOMBLÉ E ESCOLA

Ondas oriundas das populações negras se mobilizaram resistindo e a organização dos candomblés foi uma dessas ondas. Entretanto, ainda segundo Conceição, a escola repete as mesmas práticas discriminatórias, se omite, se equivoca e por vezes reproduz uma imagem estereotipada do negro.

Stela Caputo (2012) discorre sobre crianças de candomblé e sua relação com a escola. Como evidencia essa autora, crianças de terreiros de várias gerações sofreram e sofrem diminuição de potência de seus modos de existir, devido ao racismo religioso.

Sobre sua permanência na escola, as depoentes dizem:

Na escola eu nunca me escondi, eu sempre falei que era de terreiro, que era da Umbanda, do Candomblé. Obviamente tinham amiguinhos que de repente paravam de ser meus amigos por conta da religião deles né, e outros queriam ser meus amigos, que sempre tinham curiosidade e por conta da curiosidade e eles perguntavam: “me conta como é isso”. Só que desde pequena eu já explicava o sincretismo. São Jorge, a gente diz que é Ogum, por causa disso, disso e disso. Então eu sempre tive isso de falar minha religião sem problemas, eu nunca sofri bullying, nem violência. Tinham aqueles que se afastavam, mais pra mim tipo... “Ah tudo bem, o problema é dele” (risos). Eu não sofri. Nunca senti, me senti rejeitada por conta disso. (Yatebexé Yolanda).

Eu sempre fui uma pessoa muito bem resolvida com a religião, e então, eu nunca tive problemas. Nunca tive problema porque todo mundo que chegava, eu falava: “é sou sim! Você tem alguém problema? a gente já resolve já, Então!”. E, graças a deus, eu tive a sorte de não encontrar alguém intolerante no meu caminho. (iaô Maria)

Mas são constantes as tentativas de diminuição de potências que vêm por diferentes seguimentos com os colegas de sala, com professoras e professores, com gestores/diretores também com pais e mães de outros estudantes, e, diante disso, muitas crianças e jovens escondem sua religiosidade.

Além desses fluxos, Quintana (2016) aponta também a falta de entendimento e compreensão, por parte da escola com aqueles (as) que passam pelos rituais de iniciação e continuidade (chamados obrigações) de pessoas que são adeptas do candomblé. Em alguns casos, os (as) estudantes candomblecistas acabam perdendo avaliações, até ano letivo, pela inflexibilidade da escola para com esses estudantes. Dificuldades encontradas pela irmã de

Maria que fez santo junto com ela, que na época ainda estava na escola e a direção da unidade escolar se posicionou contra o processo de iniciação da menina no candomblé.

ela faltou uma semana de aula. Quando foi para sair, a minha mãe foi até a escola, à diretora era evangélica, a diretora se colocou contra, mas minha mãe falou que não era algo que coubesse a ela.(iaô Maria)

Parece mesmo que a escola não se apresenta como um local de pluralidade e de respeito às diferenças para estudantes que são do candomblé. Conforme Caputo (2012) e Quintana (2016), estratégias de fuga e silenciamento de candomblecistas em ambiente escolar são percebidas desde as crianças até a idade adulta.

## ENSINO RELIGIOSO

A disciplina de Ensino Religioso compõe a Base Nacional Curricular Comum (BNCC), fazendo parte do currículo escolar no ensino fundamental. Conforme a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Básica (LDB), em seu artigo 33, sobre O Ensino religioso, oferta e matrícula:

### LDBE - Lei nº 9.394 de 20 de Dezembro de 1996

Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional.

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. (Redação dada pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997).

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores. (Incluído pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997).

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso. (Incluído pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997).

Na rede estadual de educação do Paraná, tal disciplina é ofertada aos sextos e sétimos anos do fundamental fase II. As diretrizes de Educação básica do Ensino Religioso (DCE-PR) orientam que a disciplina seja abordada de maneira plural, suprimindo o proselitismo. Segundo esse documento:

Pela primeira vez na história da inclusão dos temas religiosos na educação brasileira, foi proposto um modelo laico e pluralista com a intenção de impedir qualquer forma de prática catequética nas escolas públicas. A perda do aspecto confessional rompeu com o modelo de ensino dos assuntos religiosos, vigente desde as primeiras formas de consideração da religião na educação brasileira, e impôs aos profissionais responsáveis pela disciplina de Ensino Religioso a tarefa de repensar a



fundamentação teórica sobre a qual se apoia, os conteúdos a serem trabalhados em sala, a metodologia a ser utilizada no ensino, etc. Surgiram, desde então, dos mais diversos setores da sociedade civil, propostas pedagógicas que pretendiam cada uma delas, encerrar a melhor maneira de se planejar o Ensino Religioso laico previsto nas leis supracitadas. O documento que o leitor tem em mãos é uma dessas propostas. (DCE, 2008, p.41).

Ainda conforme as diretrizes (2008), segmentos da sociedade vem se organizando e reivindicando o reconhecimento da diversidade religiosa brasileira e demandando da escola uma pedagogia voltada para diversidade. É um grande desafio se coloca aos educadores nesse contexto. Buscar a superação do racismo religioso como também qualquer tipo de proselitismo e promover um ambiente escolar de respeito à diversidade religiosa, em busca de um estado efetivamente laico.

Questiono-me como pretender que a escola pública seja laica a partir do parecer do STF de 2017? Pois após quatro sessões de intenso debate, o Plenário do Supremo Tribunal Federal declarou constitucional, por 6 votos a 5, o ensino religioso confessional da rede pública de ensino brasileira. Que estado laico pretende ser o Brasil, se na rede pública passa a ser permitido um ensino confessional. Questiono-me se ser confessional não está em antagonismo com o ser laico?

Para aumentar ainda o retrocesso, o MEC lança a BNCC (2017) inclui o ensino religioso entre as disciplinas obrigatórias pela primeira vez. Faltou diálogo por parte do MEC para com fóruns e entidades representantes dos profissionais da educação. Percebe-se nesse documento a continuidade do movimento de silenciamento e ocultamento das religiões afro-brasileiras, a partir da valorização dos ensinamentos dos textos escritos como sagrados e ignorando a importância das outras formas de textos como os orais, ensinados em religiões afro-brasileiras.

Apesar dos fluxos contrários, busquei produzir resistências, encontrei nessa disciplina com apenas uma aula semanal, um espaço, mesmo que exíguo, para discussão sobre racismo religioso, sobre tudo às religiões afro-brasileiras. Amparada por dispositivos legais como: LDB, DCE-PR e leis 10.639/03 e com 11.645/08<sup>46</sup>, que modificaram o art. 26-A da LDB. Venho abrindo espaços para que estudantes umbandistas e ou candomblecistas tenham sua cultura religiosa, apresentada contemplada. Bem como, uma possibilidade para refletir sobre uma ferida aberta que é a intolerância religiosa.

---

<sup>46</sup>Leis 10.339/03 e 11.645/08. São mecanismo de ação afirmativa que manifesta a obrigatoriedade aos sistemas educacionais no Brasil em seus currículos a História da África e da Cultura Afro-brasileira e Indígena.

Figura 4 - Desenho do orixá Nanã feito por uma estudante no quadro, na aula de Ensino Religioso, setembro de 2016.



Fonte: Acervo pessoal

## PASSO VII: TECER, FIAR, QUEM SABE ARREMATAR

### UMA COLHEITA

A entrevista não é um procedimento para coleta de dados, mas sim para “colheita” de relatos que ela mesma cultiva. Tedesco, Sade e Caliman

Chego ao um ponto do curso da pesquisa que se faz imprescindível partir e me aventurar nos depoimentos-conversas com integrantes da pesquisa. As dúvidas começam a brotar, por onde começar? Teria um começo? Ou assim, como um rizoma, os procedimentos cartográficos têm múltiplas entradas, proliferam espalhamentos.

Nas reuniões de orientação, com e no grupo, venho aprendendo a não alimentar os binarismos, pois Deleuze convoca a conjunção (E) e não (OU), pois o (E) é a proliferação.

Nesse momento como filha de *axé*, tenho que tomar a benção de meu pai de santo, pois se pretendo pesquisar outras realidades religiosas diferentes do terreiro que frequento, preciso necessariamente pedir autorização ao *babalorixá*. Sabe-se que não é permitido aos filhos (as) correr gira<sup>47</sup>. Diante do exposto, fui até meu pai de santo e pedi a autorização para pesquisar em outras casas. Autorização dada, parto para o próximo passo.

Agora preciso de tato, de manejo para chegar a campo, pois as comunidades de terreiro obedecem a uma lógica própria, uma hierarquia diferente daquela encontrada no campo acadêmico, não se submetendo às normas e às regras da academia. Um passo impensado poderia inviabilizar a pesquisa em certos terreiros, pois a aproximação deve ser cuidadosa, seguindo um dos princípios marcantes dos terreiros que é respeitar a hierarquia.

Busquei um primeiro contato com os jovens que foram meus alunos em algum momento de minha carreira docente, aqueles aos quais eu lembrava que eram de comunidades de terreiro. Para verificar a possibilidade de uma visita para conversar com seu *babalorixá* ou sua *yalorixá* pedindo então autorização para uma conversa e uma pesquisa no seu templo religioso e com seus filhos.

A cartografia é acompanhar processos, e a realidade que se pretende investigar também é composta por processos, pensando com Tedesco, Sade e Caliman (2014, p.93) “a entrevista acompanha o movimento e, mais especificamente, os instantes de ruptura, os momentos de mudança presentes nas falas”.

---

<sup>47</sup> Correr gira é a expressão usada para as visitas a outros terreiros sem autorização do *babalorixa* ou da *yalorixá*.

Adoto para essa escrita um procedimento de pesquisa: o depoimento, que chamo de conversa, pois busco uma escuta, uma atenção aos modos de proceder na construção da experiência ao longo da fala, buscando abrir-me as multiplicidades as variações, aproximando esse procedimento mais a uma conversa do que perguntas feitas em uma entrevista. Pensando com Tedesco, Sade e Caliman:

Daríamos que a entrevista funciona não como uma conversação entre sujeitos preestabelecidos, mas como uma conversa que procede por interseções, cruzamentos de linhas, agenciamentos coletivos de enunciação. Um som qualquer ouvido durante a entrevista ou uma fala aparentemente sem sentido podem disparar processos imprevistos. Questões aparentemente desconectadas com a conversa podem traçar linhas de vizinhança ou de indiscernibilidade. (TEDESCO; SADE; CALIMAN, 2014, p. 110).

Pensar em depoimentos como dispositivos de acesso a experiência, estimular e catalisar momentos de fala como acontecimentos, agenciando um plano coletivo entre pesquisadora, campo de pesquisa e depoimentos. De maneira que os dizeres possam vir carregados de afetos, intensidades que são próprios das experiências. Nessa pesquisa a conversa/depoimento não buscou apenas informação ao conteúdo que foi falado e gravado, mas buscou um acesso à experiência aos atravessamentos.

Assim, parto para as conversas-depoimentos. Entre os terreiros, *Iansã*, *Oxum*, *Oxóssi* e as (os) jovens.

EPARREIII OYÁ!!!

*Iansã* usava seus encantos e sedução para adquirir poder.  
 Por isso entregou-se a vários homens,  
 Deles recebendo sempre algum presente.  
 Com *Ogum*, casou-se e teve nove filhos,  
 Adquirindo o direito de usar a espada  
 Em sua defesa e dos demais.  
 Com *Oxaguiã*, adquiriu o direito de usar o escudo,  
 Para proteger-se dos inimigos.  
 Com *Exu* adquiriu os direitos de usar o poder do fogo e da magia,  
 para realizar os seus desejos e os de seus protegidos.  
 Com *Oxóssi*, adquiriu o saber da caça,  
 Para suprir-se de carne e a seus filhos.  
 Aprimorou os ensinamentos que ganhou de *Exu*  
 E usou de sua magia para transformar-se em búfalo,  
 Quando ia em defesa de seus filhos.  
 Com *Logum Edé*, adquiriu o direito de pescar.  
 E tirar dos rios e cachoeiras os frutos d'água  
 Para a sobrevivência sua e de seus filhos.  
 Com *Obaluaê*, *Iansã* tentou insinuar-se, porém, em vão.  
 Dele nada conseguiu.  
 Ao final de suas conquistas e aquisições,  
*Iansã* partiu para o reino de *Xangô*,

Envolvendo-o, apaixonando-se e vivendo com ele para a vida toda.  
Com *Xangô*, adquiriu o poder do encantamento,  
O posto da justiça. Reginaldo Prandi

Nos terreiros, aprende-se que cada *orixá* é único. Eles descem à terra, orientados pelas mãos dos *ogans* ou pelo canto de uma *ekede*. Cada *ogam* aprende e executa com maestria os toques de chamada para chegada de cada *orixá* no *Aye* (Terra), bem como as *ekedes* ensaiam seu canto em *Iorubá* para chamar os *orixás*.

É a *ekede* que canta todo ritual do candomblé, a solenidade da festa que é aberta ao público, são as *yatebexés* que cantam, a gente faz a parte sola que é a pergunta e a *Ebe* (sociedade) do terreiro responde. A gente canta nas solenidades e em orôs internos que não é aberto ao público só para quem passou, quem está na casa. Reza, sou eu que rezo e canto a voz do *orixá*. Às vezes quando um *orixá* quer dar um dar recado, fala no meu ouvido e eu passo isso pro resto do pessoal. (Yatebexé Yolanda).

Quando se ouve o toque e as cantigas para *Oyá* tem-se a impressão de estar em meio a uma tempestade, ou na eminência de uma guerra, pois tudo se agita. Um devir tempestade, devir-guerra toma conta do terreiro, das pessoas, que também nitidamente se agitam. Assim como as crianças se agitam quando percebem das janelas da sala de aula o temporal se armando lá fora. Nesse momento da escrita, rememoro uma cantiga que escutei sobre *Oyá* numa dessas visitas.

O tempo virou  
Lá no fim do horizonte  
Foi um lindo clarão,  
Foi *Oyá* quem chegou  
Ela vem com sua espada,  
Acompanhada das guerreiras  
Vem fazer cumprir *Oyá*  
As leis de *Oxalá*

A cerca de seu temperamento e seus nomes e poderes, aprendi com as *itans* que a cada companheiro que *Oyá* tinha ela adquiria um poder. Quando ela era companheira de *Ogum* o *orixá* do ferro da forja, ela o ajudava em seu ofício. Nessa aldeia também morava *Xangô* que sempre ia à oficina do ferreiro apreciar seu trabalho e a bela esposa de *Ogum*. *Oyá* se encantara com o garbo e a elegância de *Xangô* e os dois apaixonados, fugiram. *Ogum* enfurecido procurou os dois enamorados até que os encontrou interpelado por *Olodumaré* (o deus supremo) que pedia que perdoasse essa afronta, mas ele foi insensível aos apelos de *Olodumaré* e continuou a busca. Quando finalmente encontrou a companheira infiel, trocou com ela golpes com uma vara de ferro mágica. *Oyá* foi atingida e dividida em nove partes. Para



essa versão, segundo Prandi (2002) “*Iyámesan* a mãe transformou-se em nove” e segundo Verger (2001) “*Aborimesan* (com nove cabeças), alusão aos supostos nove braços do delta do rio Níger.”.

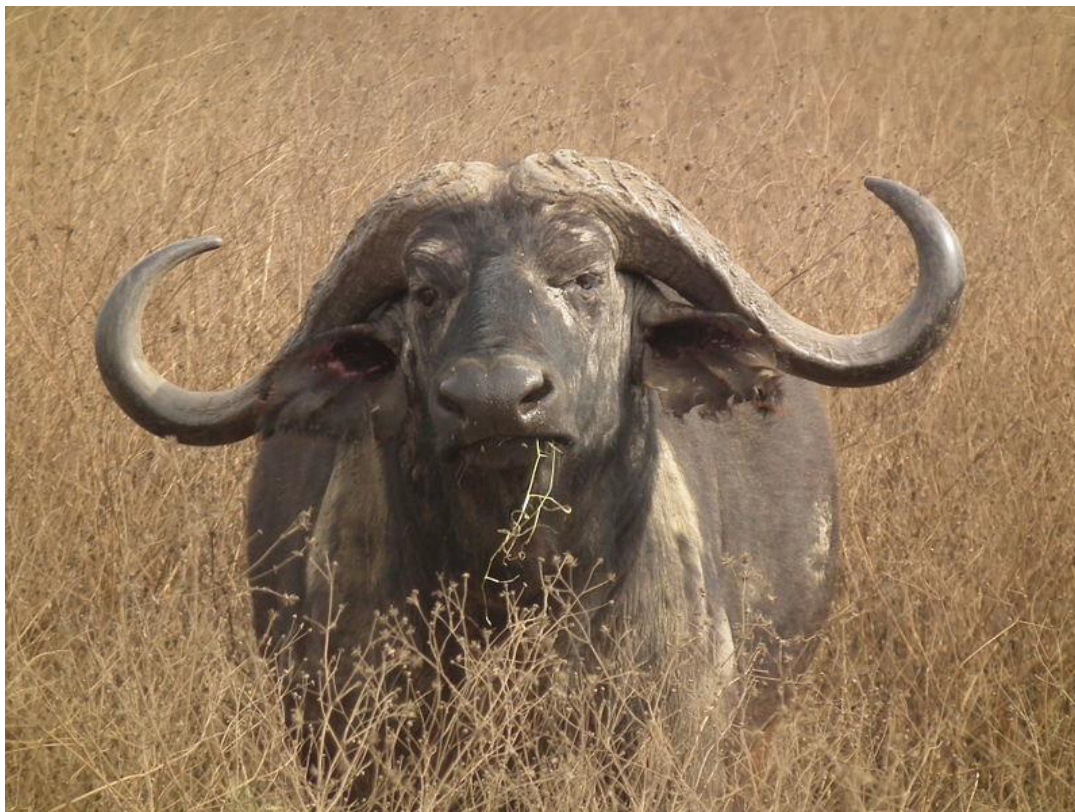
Oyá como um devir-tempestade, um devir-guerreira, devir-búfala, pois ela é um *orixá* feminino que segundo Verger (2002) é dona do tempo, das tempestades, dos ventos, é a divindade dos ventos e do rio Níger e tinha um temperamento ardente e impetuoso. Esse mesmo temperamento diz ter quem é filho (a) desse *orixá*, que segundo o autor:

O arquétipo de Oiá-Iansã é o das mulheres audaciosas, poderosas e autoritárias. Mulheres que podem ser fiéis e de lealdade absoluta em certas circunstâncias, mas que, em outros momentos, quando contrariadas em seus projetos e empreendimentos, deixam-se levar a manifestações a mais extrema cólera. Mulheres, enfim, cujo temperamento sensual e voluptuoso pode levá-la a aventuras amorosas extraconjugais múltiplas e frequentes, sem reserva nem decências, o que não as impede de continuarem muito ciumentas dos seus maridos, por elas mesmas enganadas. (VERGER, 2002, p.66).

Sendo as filhas de *Oyá* belas, valentes e vaidosas...

## AS MENINAS DE *OYÁ*

Figura 5–Yansã representada pelo búfalo



Fonte: Wikimedia Commons/ Nevit Dilmen

Yolanda foi feita no santo aos quinze anos e é uma *ekede* - *Yatebexé*, num terreiro de nação *ketu* em Curitiba, ela cresceu nesse espaço religioso, pois desde seus três anos de idade faz parte do *axé*. A criança Yolanda circulava por esse *ilé* desde muito cedo, pois sua mãe biológica também é filha de santo nessa casa ocupando o cargo de *Iabasé*.<sup>48</sup> dessa casa. A menina foi crescendo fisicamente e dentro da hierarquia da religião, aos quinze anos foi feita no santo, e aos vinte e dois recebeu seu cargo. Aprendeu a ser *ekede* brincando de candomblé e hoje, é mãe *ekede*. Segundo ela enquanto os adultos realizavam os ritos, as crianças brincavam reproduzindo o *siré*.

Eu sou *Yatebexé* da casa, e estou com sete anos de santo e antes da saída de sete anos de santo a *Oxum* da casa, a *Oxum* do meu pai de Santo, me levantou para esse posto. Antes disso eu fui consagrada para *lansan*, eu sou *ekede* de *lansan* da minha mãe. Então a gente fala que é mãe de *lansan* né, então toda parte ritualística de *lansan* tem que dar, danço pra ela, canto pra ela, visto *lansan*. Eu sou filha de *Oxum Opará* e *ekede* de *lansan*. (*Yatebexé Yolanda*).

Ela é filha de *Oxum Opará*, mais foi consagrada *ekede* de *Iansã*. *Oxum Opará* é o *orixá* que rege seu *orí*, essa *Oxum* tem uma ligação íntima com *Iansã* e é representada com um espelho (*abebê*) em uma das mãos e uma adaga na outra sendo a personificação de uma mulher guerreira de luta, integração do rio com a tempestade, uma mulher muitas vezes intempestiva. Pergunto a Yolanda como é ser filha dessas duas *Orixás* poderosas, ela fica por segundos sem palavras tão grande é emoção que vem em falar de suas mães. Ela me diz assim:

É complicado a gente explicar como a gente se sente, mas a gente fala que *Oxum Opará*, a pessoa é *megis*. *Megí* no ritual significa dois. Então, eu sou regida por duas deusas, *Oxum* e *lansã*. Eu não sou só *Oxum*, eu sou filha de *lansã* também. Eu não gosto de falar “eu sou filha de *Oxum* com *lansã*”, não! Eu sou filha das duas. A gente tem características muito particulares e muito próximas das duas. Da mesma forma que eu sou parecida com *Oxum*, mas eu também sou muito parecida com *lansã*. É tem gente que não consegue entender, mas é muito nítido quando você começa a conviver com as pessoas você vê. Normalmente acham de cara que você é *lansã*, ou às vezes acham de

---

<sup>48</sup>*Iabasé*. É um cargo elevado na hierarquia do candomblé é uma filha de santoresponsável no preparo dos alimentos sagrados, os dos rituais e aqueles servidos a comunidade. Todos podem auxiliá-la, sendo ela a única responsável por qualquer falha eventual.

cara de que você é de Oxum, mais não pera aí, tem uma coisinha diferente aí, então é isso. (Yatebexé Yolanda).

Suas palavras me remetem me faz lembrar a “ventania” que arrasa o terreiro quando *Oyá* está em terra. Prandi (2001, p.297) nos conta da lenda da búfala na qual *Oyá* se transformava:

*Ogum* caçava na floresta quando avistou um búfalo.  
Ficou na espreita, pronto para bater a fera.  
Qual fô sua surpresa ao ver que, de repente,  
de sob a pele do búfalo saiu uma mulher linda.  
Era *Oyá*. E não se deu conta de estar sendo observada.  
Ela escondeu a pele de búfalo  
E caminhou para o mercado da cidade.

A outra filha de Iansã é a *Iaô* Maria também filha dessa *orixá* guerreira, ela é filha de santo de outra casa. Para conversar com a Maria tive mais trabalho. Ela me foi uma indicação do *Ogam* Léo. Conheço-o já há alguns anos, pois trabalhamos juntos numa escola. Como falado anteriormente, para termos acesso a pesquisa no campo das religiões afro-brasileira, nesse caso o candomblé, é necessário respeitar a hierarquia e assim sendo, o *Ogam* fez a ponte para esse contato, uma vez que ele faz parte do mesmo *axé* de Maria.

Figura 6 - Instrumentos de Iansã da esquerda para direita, adaga ou alfanje, eruexime oxé



Fonte: Acervo pessoal.



Quando já estava desistindo de conversar com Maria devido aos desencontros, pois marcamos por três vezes e a mesma precisou desmarcar comigo, eis que dia 27 de janeiro de 2018 foi possível nos encontrarmos. Ela é filha de *Iansã orixá* que já expliquei acima e frequenta uma casa de *ketu* onde o *orixá* da mãe de santo é *Oxóssi* patrono da nação *Ketu*, Sobre esse *orixá*, que também é pai do meu *orí*, falarei mais adiante.

Meu nome é Maria, dentro do *Ilê* me identifico como *fomotinha* de *Iansan*. Fui iniciada em 2009, dia 26 de junho de 2009 tenho oito anos e meio de santo. Ainda sou *iaô* por não ter arriado minha obrigação de sete anos; meu *Odú Egé*, que é o ritual que faz com que você complete seu ciclo de iniciação. Minha identificação seria essa, dentro do *axé*. (Iaô Maria).

Ela já tem oito anos de feitura, prepara-se para dar sua obrigação de sete anos (*Odú Egé*), para pertencer aos *ebômis* (*irmão mais velho*).

## ÒKÉ ARO OXÓSSI!!!

Figura 7 - Oxóssi



Fonte: CARVALHO, Rodolfo. **Oxóssi**. 2018. Disponível em: <<https://www.tuads.com.br/oxossi/>>. Acesso em: 2 set. 2018.

*Erinlé* transforma-se em rio e encontra *Oxum*  
*Erinlé*, o orixá caçador e guerreiro,  
 Um dia conheceu *Orunmilá* e tornaram-se amigos.  
*Erinlé* necessitava de dinheiro  
 E seu amigo *Orunmilá* teve que voltar a *Ifê*.  
 Como *Erinlé* não tinha como saldar a dívida,  
 Foi procurar a orientação do *babalaô*.  
 O oráculo mandou que fizesse oferendas,  
 Pois assim conseguiria todo dinheiro que devia e muito mais.

Segundo Pierre Verger (2002), *Oxóssi* teria sido o rei de *Ketu*. Amplamente cultuado atualmente no Brasil, tem o seu culto quase extinto na África. Verger diz que teria o rei de

Daomé invadido, saqueado e arrasado *Ketu*, e aqueles iniciados a Oxóssi que lá restaram foram sequestrados e vendidos como escravizados para o Brasil e Cuba. Além de patrono da nação *ketu*, Oxóssi também é o *orixá* da casa, ou seja, da mãe e do pai de santo de dois dos três terreiros pesquisados.

## O OGAN DE ODÉ<sup>49</sup> E AXOGUM

Imolar, sacrificar, sangrar, são verbos que ajudam a entender a função de um *axogum*. Sabe-se que os sacrifícios ritualísticos foram praticados amplamente por diversas sociedades na antiguidade em favor de seus deuses. Inclusive passagens na Bíblia fazem menção ao sacrifício de alguns animais em favor a Deus.

Um dos meus depoentes é Cristian ele é o mais jovem de idade e de iniciação, nem por isso tem menos responsabilidade, pois ocupa um cargo alto na hierarquia do candomblé. Foi ele há alguns anos atrás, quando era meu aluno e estava no primeiro ano do ensino médio com quatorze anos, que instigou em mim questionamentos de como seria ser um jovem candomblecista e sua relação com a escola. Uma ideia inicial que tomou contornos novos e que se faz concretizar nessa escrita.

Cristian tem 20 anos, dentro de seu *ilê axé* ocupa a função de *axogum* (mão de faca), cargo ocupado por homens *ogans* e com a responsabilidade de realizar os rituais de sacrifícios de animais votivos<sup>50</sup>, desde o início até o fim do ritual. Sendo ele soberano nestas obrigações e com sua *obés* (faca) em mais através do *egé* (sangue) se comunica com os *orixás*. Seu cargo pede o respeito e chama-se um *axogum* de pai. Além disso, seu cargo exige confiança absoluta, boa memória, pois segundo ele não se admite erro nesse cargo. Em algumas situações quando o *axogum* tem um grande reconhecimento na comunidade do candomblé, ele pode ser convidado a realizar tais rituais em outros terreiros.

## APRENDER-ENSINAR E A AUTOFORMAÇÃO

Entre livros, depoimentos e uma dissertação em curso, começo a compreender alguns processos de formação ou de autoformação que a candomblecista, professora e pesquisadora aprendiz cartógrafa vem passando. Nesse processo de escrita, confundo-me, desvio, pego outros caminhos e atalhos. A cada passo mais uma mudança, no caminhar, no ser, no jeito de

---

<sup>49</sup> *Odé* outro nome dado a *Oxóssi*.

<sup>50</sup> Animais votivos. Como galinhas, galos, cabras, cabritos entre outros.

escrever. Processo de autoformação, como afirma Josso (2004), apontando a autoformação como um processo de empenhamento pessoal, afetivo, porém não significa aprender sozinha, também não é prescindir da formadora, mas sim, aprender como “caminhar com”. Nesse aspecto, destaco aprender a caminhar com: insegurança falta de tempo, imprevistos, desassossegos, catarses; formação, deformação e transformação. Um devir caminhar escrevendo.

Esse processo de autoformação que também encontrei nos terreiros, entre olhares, sons e nossas conversas. Nas palavras dos participantes:

Então não adianta você achar que vai em um dia aprender tudo na cozinha. E o mesmo se dá em todas as áreas, em todos os processos que acontecem dentro do *axé*. O *iaô*, se ele não aprender, não se dedicar. (*iaô maria*).

E daí é claro, conforme a gente vai crescendo aqui dentro, vai o pessoal entra, e vai fazendo santo e vai fazendo suas obrigações e você vai tomando idade de santo. (*Yatebexé Yolanda*).

E você só aprende indo. Porque em casa você não vai aprender. Então você tem que ir para aprender e ensinar. (*Axogum Cristian*).

Pensando com Nóvoa, no prefácio do livro de JOSSO (2004) quando afirma que “ninguém forma ninguém”, não como negação do papel do formador, mas como entendimento de um protagonismo de cada um, pois cabe a cada um envolver-se no processo, transformando conhecimentos em formação.

## DEVIR PLURAL CRIATIVO

O processo de formação no *candomblé* conversa com o modo como Larrosa pensa a formação. Formação que não está presa a um padrão, um modelo, um itinerário pronto, definido de antemão. Formação como um devir plural e criativo, como sugere uma das participantes.

Não existe um momento que todo mundo para e diz: “Olha, agora você vai ler esse livro, você vai estudar, você vai ter uma prova, e ter uma avaliação, e ter um determinado conteúdo para estudar”, então isso não existe dentro do terreiro... Então eu acho que é uma coisa que vai passando assim, no dia a dia, não existe um momento, não tem um ciclo. Embora

quando você é iniciado, é passado para você que você tem até sete anos para aprender, porque um iaô se forma em sete anos. (iaô maria).

O aprendizado no terreiro relaciona-se com o saber da experiência, com a resposta que cada indivíduo dá ao que lhe passa ao longo de sua vida e que vai transformando no que ele é. Assim sendo, esse saber, como diz Larrosa (2007) é um saber finito, ligado ao processo vital de cada um, é um saber particular, subjetivo, relativo e próprio de cada indivíduo. Esse também é o entendimento do aprender em terreiros.

A experiência é individual, não se pode aprender com a experiência do outro, é preciso vivenciar. Assim como me disse *Yatebexé* Yolanda de maneira muito séria, sobre alguns porquês de impedimentos dentro do candomblé:

Você não pode ver uma coisa que você não passou. Orelha não passa cabeça! Eu posso participar de um determinado ritual até a obrigação que eu dei, por exemplo. Então assim, *iaô* que são as pessoas que são iniciadas e ainda não tem sete anos, não participam do ritual na sala. Eles ajudam na limpeza, na cozinha, mas eles não podem participar do ritual na sala, ver as coisas, porque eles ainda não passaram por aquilo. (*Yatebexé* Yolanda).

Uma experiência do aprendizado no candomblé se dá no corpo, na abertura, na escuta e na exposição do encontro. Experimentando as sensações práticas, as vivências, envolvendo corpo e sensibilidade. Entre melodias e ruídos, texturas agradáveis e desagradáveis, aromas e odores, sabores palatáveis e os implantáveis. Assim se aprende, no corpo, o candomblé; vivendo e experimentando. Parafraseando Larrosa (2007), o conhecimento transmitido pelos aparatos pedagógicos relaciona-se com a tentativa de controlar o que se diz e o que não se diz e com a compreensão de maneira homogênea dos sentidos, do que se diz. No caso dos saberes aprendidos no candomblé, eles são aprendidos a partir da situação vital particular de cada um.

Os aparatos pedagógicos estiveram, quase sempre, comprometidos com o controle do sentido, ou seja, com a construção e a vigilância dos limites entre o dizível e o indizível, entre a verdade e o erro. E, nesse momento em que a principal ameaça é a homogeneização, talvez seja hora de deixar de insistir na verdade das coisas e começar a criar as condições para a pluralidade de sentido.(LARROSA, 2007, p.155).

Nessa direção também evoco Rolnik, para quem “as subjetividades, independentemente de sua morada, tendem a ser povoadas por afetos dessa profusão

cambiante de universos; uma constante mestiçagem de forças delinea cartografias mutáveis e coloca em xeque seus habituais contornos” (ROLNIK, 1997, p.19).

Terreiros são espaços que privilegiam e dão passagem às subjetividades com suas cartografias cambiantes. Pais e mães de santo buscam estarem atentos às distinções e a respeitar cada filho na sua diferença, seja ela qual for.

Recordo-me da afirmação de Maria:

Porque os filhos não são cobrados de maneira igual, não existe uma obrigatoriedade do ensino (Iaô Maria).

No candomblé não se engessa os processos de aprendizagem das filhas (os) num perfil padrão.

## DISPOSITIVOS DE FORMAÇÃO

Durante esse processo, identifiquei alguns dispositivos de formação que também são entendidos como disparadores dessa escrita. São eles: corpo-vibra, corpo-leitura, corpo-escuta, corpo-fala, corpo-canta-dança-batuca, corpo –afeto, corpo-socializa e corpo-espera.

## CORPO - VIBRA

Poros abertos de um corpo aprendente e vibrátil. No candomblé se aprende com o corpo, um corpo aberto e receptivo. Pensando com Rolnik

A pele é um tecido vivo e móvel, feito das forças/fluxos que compõem os meios variáveis que habitam a subjetividade: meio profissional, familiar, sexual, econômico, político, cultural, informático, turístico etc. Como esses meios, além de variarem ao longo do tempo, fazem entre si diferentes combinações, outras forças entram constantemente em jogo, vão misturar-se as já existentes, numa dinâmica incessante de atração e repulsão. (ROLNIK, 1997, p. 26).

Corpo criança, corpo adolescente, corpo mulher, corpo idoso, corpo que constantemente aprende. Um corpo criança fala o que aprendeu e aprende:

É, foi uma coisa diferente. Não é comum para todas as crianças, porque a maioria do pessoal tem a religião que os pais tem, né. Não sei explicar porque a gente viveu. Não tem como explicar. Foi uma coisa boa. Porém, não que eu deixei de ser criança, brincava, mas não brincava muito, tinha responsabilidade. (Axogum Cristian).

A gente quando é criança aprende tudo na base da brincadeira, então a gente brincava de ser *ekede* ou que virava no santo. Eu sempre gostei de atabaque. O *babalaxé*<sup>51</sup> da casa sempre me ensinou a tocar atabaque, então sempre foi uma coisa muito leve. Eu fui aprendendo a religião assim; brincando. (Yatebexé Yolanda).

Eu cresci aqui e sempre estive no meio, sempre participando. Então não teve um: “olha! Entrei nesse momento”. Então desde que me conheço por gente, desde pequenininha, desde criança. No começo eu gostava muito do candomblé, mas os *orôs*, por eu não ser iniciada eu nunca participei. Eu comecei a participar realmente depois que eu fiz o santo. (Iaô maria).

Aprender envolve observar os fluxos que compõem um aprendizado. Fluxos que transcorrem corpos e produzem processos de subjetivação, que vão além de movimentos mecânicos, que vão além da reprodução de padrões. Corpos vibráteis que nascem e renascem, constroem suas singularidades no individual e em grupo, no contato com os outros. Esse outro pode ser diverso: outra irmã ou irmão, com o outro animal, com outras plantas e ervas que compõem os rituais.

Eu sempre gostei de batucar, até hoje eu batuco por tudo, se eu fico quieta, to batucando. E eu sempre tive um ouvido muito bom, e eu sempre gostei muito. “Então quando eu era pequena na umbanda, o *babalaxé* que hoje é *babalaxé*, ele falava: então vem, você quer aprender, então vem cá”. E aí ele ficava no atabaque, ele falava faz assim oh, ele fazia o toque com a mão, eu escutava e reproduzia. (Yatebexé Yolanda).

Para aprender você vai chegar num *ebômi*, num irmão mais velho, numa pessoa de cargo, e você vai aprendendo. (Iaô Maria).

Vibrar, movimento alternado de um corpo sólido, equilíbrio, oscilação e balanço. O corpo aprendente no candomblé é fluido que corre, expande e escorre como as águas de *Oxum*.

Um corpo exposto de candomblecista, pesquisadora, poros abertos de um corpo aprendente. Vibrar, com energia dos *orixás*, nos inunda, e me inunda e extravasa na “tremilicação” de um corpo, de uma filha de *Oxum* não iniciada.

Poros abertos, dilatação, pedem passagem nesse processo de ensinar e aprender em terreiros; fluxos desviantes de escritas e leituras formais, com uma prática da oralidade, corpo – presença.

---

<sup>51</sup>*Babalaxé*. Pai do *axé*, cargo mais alto na hierarquia após a mãe ou pai de santo.



## CORPO - LEITURA

Pensar a formação como leitura, implica pensá-la como um tipo particular de relação. Concretamente como uma relação hermenêutica, como uma relação de produção de sentido. De meu ponto de vista, tudo o que nos passa pode ser considerado um texto, algo que compromete nossa capacidade de escuta, algo a que temos que prestar atenção. (Jorge Larrosa)

Assim sendo, penso um texto - candomblé, aquele que pode ser escrito nas vivências de filhas e filhos de santo nos *ilês axés*. Texto a ser lido-sentido e com ele ser formado, transformado. Os processos de formação e transformação no candomblé pedem uma capacidade de escuta e de leitura dos acontecimentos. Uma implicação da filha (o) pede potência dessa escuta-leitura. Estar implicada nesse processo com as palavras da *Yatebexé*:

É muito louco! Porque você entra em sintonia com aquele orixá. Naquele momento é como se vocês se se torna um. Nada mais pra mim importa, eu to com ele, eu sou inteiramente dele, então eu não vejo o que está acontecendo a minha volta. “Ah, você viu que fulano veio na festa, que estava na assistência assistindo?” Eu não vi, porque eu estava entregue aquele orixá. A gente torna-se um, é uma única energia que eu me dou inteiramente aquele orixá, porque eu estava entregue aquela energia. É como se a gente entrasse num vácuo e eu só escutasse o atabaque e visse o orixá que está no meu lado. (Yatebexé Yolanda).

Aquele que está aberto à escuta está disposto a ouvir e deixar-se arrebatado pelo que te derruba, mas também te limpa, purifica e te liberta te apresentando um novo modo de existir. É aquele que segundo Larrosa “está disposto a perder o pé e a deixar-se tombar e arrastar por aquilo que procura” (LARROSA, 2007, p.134).

## CORPO-ESCUITA

Nossa orelha funciona como uma concha acústica que capta os sons e encaminha para o canal auditivo. Vibrar, vibrar, ondas sonoras fazem vibrar o ar dentro do canal do ouvido e a vibração é transmitida ao tímpano, assim ouvimos. Refiro-me a outro verbo: o escutar, que apesar das semelhanças, não é a mesma coisa. Ouvir remete ao sentido biológico de captar o som, escutar vai além. Escutar corresponde ao ouvir com atenção, captar, abrir-se para.

Aprender a escutar mais. Afinar a escuta foi um exercício proposto nas reuniões de orientação e que venho praticando durante esse processo de mestrado. Constantemente busco desenvolver uma habilidade de abertura, transparência e vontade de compreender para além do que escuto, produzir diálogos a partir de saber escutar.

Escutar no candomblé relaciona-se com estar atenta a todos os sentidos, vai muito além de ouvir com os ouvidos. A receptividade está em todos os sentidos: audição, olfato, tato, visão e paladar. E todos os sentidos se encontram abertos para aprendê-lo. Pensando com Larrosa:

Se o professor limita-se a mostrar o código, está convertendo o texto numa coisa que se tem de analisar e não em uma voz que se tem de escutar. Se o professor pretende antecipar o sentido essencial do texto, está também cancelando, de uma forma autoritária e dogmática, a possibilidade de escuta. E para isso é indiferente que o revele aos alunos ou que pretenda conduzi-los para que eles descubram por si mesmo. Que predomine a lógica da transmissão ou da aquisição é aqui completamente indiferente, posto que o aluno deve descobrir é o que o professor já sabe e já previu e, na maioria das vezes, o que o professor escondeu cuidadosa e furtivamente para que os alunos o encontrem. (LARROSA, 2007, p.146).

O cheiro que vem da cozinha é bom, mas não identifico o que é. Por alguns momentos me contenho, mas acabo indo até a cozinha e curiosa pergunto: “o que é?” Responde-me a *Ia*, “filha é comida de santo, comida da *Oxum*, é feijão fradinho cozido, refogado com cebola ralada, camarão seco, sal, azeite de dendê.” Aprender pelo olfato é muito prazeroso! Quantos aromas gostosos eu senti vindos daquela cozinha.

## CORPO - FALA

Um irmão mais novo vem até a mim e diz, em tom de insatisfação: “aqui não se ensina nada, ninguém te explica nada, não tem apostilas, não tem livros. Quero aprender, mas assim não dá...”

Tempos mais tarde, esse mesmo irmão sai da casa. Com essa mesma alegação que lhe causou um estranhamento tamanho de não ter esse livro guia, uma apostila onde aprendesse tudo de uma vez, é que acabou por deixar de caminhar conosco. Possivelmente tenha feito essa opção por estar ainda vinculado à noção de conhecimento necessariamente atrelado aos textos escritos.

Como é difícil, olhar e olhar mais uma vez e contentar-se com o não saber. Ter paciência, olhar mais uma vez, escutar mais uma vez, ter mais paciência, para talvez

aprender com o tempo, no tempo e no momento certo. E esse tempo não é o nosso, mas o tempo dos *orixás*.

Evoco uma frase muito forte de Maria afirmando que justamente por esse fato de não ter esse contorno didático já esperado é que o candomblé se faz singular.

Eu acho que a maior diferença nossa, é que ela é oralizada. Esse é o mais marcante, a ausência desse material, de um livro guia. Eu acho que isso faz com que nossa religião seja ímpar. (iaô Maria).

No *Ilê* de Maria existe uma prática da mãe de santo. Lá se abrem as sessões de umbanda com uma fala, explanação, explicação de alguns fundamentos religiosos que por vezes permeiam e se borram com questões de educação, comportamento, ética etc. Nessas sessões, filhas (os) de santo e assistências (visitantes), escutam e entram em diálogo nesse processo de aprender. Quem lança os questionamentos nesse início de sessão é uma entidade (espírito) da mãe de santo dessa casa que se chama João Caveira.

## CANTAR, DANÇAR E BATUCAR

As *itans* são mecanismos fortes dos processos de aprendizagens nos terreiros. Sobre o aprender por lendas, esse movimento acontece ininterruptamente, pois cada fundamento, cada cantiga, cada toque, cada dança de *orixá* está intimamente ligada com as *itans*.

As cantigas, a dança e os toques, elas representam passagens dos *orixás* na terra; são as *itans* (lendas). Então cada dança e cada cantiga representam uma história deles na terra. Então é quando a dança do *Ogum*, determinada dança que é que a gente fala que ele está guerreando e quando está indo realmente para a guerra, para combater seus inimigos, que aconteceu em determinada *itan*, em determinada lenda, a gente fala que a *itan*, e daí nisso já entra a cantiga. Uma complementa a outra. Porque para cada *itan*, toda *itan* vai ter uma cantiga, e assim um toque para complementar a cantiga. E quando a gente vem numa festa de candomblé, a gente está vendo uma história sendo contada, e nas cantigas a gente tem que ver o que a gente canta. Porque tem uma cantiga que normalmente cantam, eles cantam assim: “*Pa mi Ògún, Ògún pa meje*”, tá dizendo *Ogum* me mate. Então a gente não pode insuflar o *orixá* aquilo, entendeu? A gente tem que cantar cantigas para apaziguar ele. Então a gente não vai cantar algo que deixe *Ogum* irritado. Então a gente tem que ter esse *feeling* nas cantigas, tem que cuidar as cantigas o que a gente vai cantar para gente fazer uma festa bonita, senão pode quizilar, deixar ele

irritado nervoso, trazer energias não tão positivas para dentro da casa. (Yatebexé Yolanda).

As danças de cada *orixá* são lendas contadas de maneira performática, sobre esse desempenho:

Cada *orixá* não tem um único passo de dança, dependendo da cantiga como eu já falei. Então *Iansã*, o passo principal de *Iansã* é o *daró* que a gente fala, ela dança normalmente pegando na saia de um lado para o outro, como se ela tivesse varrendo os males, as coisas ruins, bem genericamente. O *Oxóssi*, o principal toque de *Oxóssi* é o *aguere* que significa como se ele tivesse em cima do seu cavalo voltando com as caças dele, ele foi caçar e aí ele voltou. Então é um passo específico dele como se ele tivesse cavalgando e espantando as moças que chegam perto da caça. *Ogum*, a gente tem o pé de dança como se ela tivesse indo pra guerra com espada na mão. Então, cada *orixá* tem essas danças específicas e que por áudio é difícil de mostrar, de explicar, mas não é uma só, são várias e conforme as cantigas, e muda o toque, e automaticamente muda a dança. (Yatebexé Yolanda).

Cada performance é própria de cada filha (o) virado no seu *orixá* Cada filho (a) *odoxu* em companhia de seu *orixá* em terra convoca a participação das demais filhas e se alia aos toques dos *ogans* nos atabaques e entram em transe a partir desse som, o canto da *Yatebexé*, e nas respostas da *ebè*. Nas festas abertas, o ritual chama-se *sire*. Quando a exibição é pública, as filhas desempenham o papel de seus respectivos *orixás* em terra e em transe. As filhas de *Iansã* quando viradas no *orixá convocam* o vento, é a própria ventania no terreiro. E, apesar de ter seus passos e sua dança pré-determinados, cada filha(o) é uma, cada *Oxalá* é diferente do outro, cada *Oxum*, cada *Oxóssi*, e assim por diante.

## CORPO- AFETO

Como disse a *ekede* Maria, *ebè* é a sociedade de terreiro, é sua família de *axé*. Pois a partir da feitura da iniciação de uma pessoa, a mesma ganha uma nova família, onde encontrará mães, pais, irmãs e irmãos e regras já estabelecidas de antemão, e precisa se comprometer com essa nova realidade, bem como a família precisa acolher o novo integrante.

Família é sinônimo de afeto. Assim como na família biológica, a família do terreiro influencia diretamente a vida de seus filhos, e é um agente modificador de comportamentos. As relações afetivas acontecem tanto de modo afirmativo como negativo. Situações vividas,

experiências nessa relação familiar criam sentimentos, amores e dissabores também. No caso da pesquisa, optei por cultivar o amor que ouvi e vi nas histórias contadas nos depoimentos.

Amor de um pai por uma filha e de uma filha por um pai, que transborda a relação religiosa e contamina a relação de foro íntimo. Um pai de santo que abrange e assume também o papel de pai, no sentido da figura paternal, do latim *pater*, aquele que ama e educa uma criança e que supre suas necessidades básicas, assim como amor. Nas palavras dessa filha:

Eu sofri de abandono paterno, eu tenho o meu pai de santo, que é o meu pai. Arrumei um pai, arrumei não! Encontrei um pai pra mim. (Yatebexé Yolanda).

Essas relações familiares transitam por outras figuras da família, irmãos, mães, avós. Como no caso da outra jovem que diz que sua mãe de santo também faz um papel de avó.

A minha mãe de santo, ela também me tem como uma neta, que me viu desde criança. E isso também dá a ela uma liberdade maior de chegar e falar: Olha você está fazendo isso errado como pessoa, de chamar minha atenção como pessoa, como indivíduo. Ela me deu muitos conselhos para a vida, me ensinou muita coisa como forma de ser e forma de agir. (Iaô Maria).

A mãe de santo que ocupa um papel que vai além do *ilê axé*, aconselha, opina sobre suas escolhas e comportamentos para além do terreiro. Mas quando pensa nas questões de trabalho de formação humana, tem sempre um conselho, uma palavra de sua mãe de santo.

## CORPO- SOCIALIZA

Estar implicado nesse grupo pede socialização e participação para evolução dos conhecimentos do/no candomblé. Bem como pude perceber nas conversas-depoimentos.

É um processo, não deixa de ser uma metodologia. A nossa forma de aprender é no dia-a-dia. Ritual, então é imprescindível que você esteja ali. Até porque muda, no dia-a-dia, não é engessado. (Iaô Maria).

Estar presente também é a forma de ser avaliado por sua mãe e seu pai de santo, e seus irmãos e irmãs mais velhas. Nas palavras de Josso:

O cenário é objeto de um contrato ético, que delimita as obrigações de compromisso num grupo ou numa relação, e formulando os princípios de discricção exigidos pelo respeito dos direitos da pessoa, define-se um ponto de partida para os respectivos desempenhos dos aprendentes e do formador, desempenhamos esses que serão observados a partir da evolução potencialmente admitida pela dinâmica do grupo e pelos interesses de conhecimento e projetos de formação em presença. (JOSSE, 2004, p.210).

Num terreiro quando se faz o rito de iniciação, de certa forma compromete-se com os segredos do culto e assim, com a comunidade como um todo. Esse compromisso não é escrito, é um compromisso vivido, como um contrato ético não assinado, mas cobrado e executado no ato da feitura da iniciação do filho de santo.

## CORPO-ESPERA

Sobre a evolução de cada filha (o) no candomblé, percebo a importância que é respeitar os seus ritmos, intensidades, potencialidade. Como diz Josso (2004, p.207) “sabe-se que a vida cria o seu tempo e que toda vida tem uma certa duração. Sabe-se que cada um de nós tem um tempo de reação, que se relaciona ao que os nossos pais chamavam de temperamento”. Exemplo desse respeitar as individualidades de cada filha (o) está na expressão usada por Maria quando diz, que se uma filha (o) não frequentar e ajudar assiduamente no *axé*, ele terá seu tempo iniciático respeitado, mesmo não tendo aproveitado esse período para aprender os rituais da religião. Nas palavras dela:

    Iaô se ele não aprender, não se dedicar, ele vai ser um ebômi Koci<sup>52</sup>, mas ele vai ser um ebômi (iaô Maria).

Com essa afirmação, me emaranho na minha experiência de escrita e me questiono sobre esse processo, sobre essa dissertação. Qual meu tempo? Quanto tempo eu tenho? Terei tempo de escrever? Terminarei em tempo de defender? Paro por um instante e respiro profundamente, e penso novamente com Josso (2004) que diz que parece que aprender relaciona-se com a arte de viver no nosso tempo, explorar a formação como a arte do tempo, de viver as experiências consentidas ou não, conhecendo nossas temporalidades específicas, convencionais e singulares.

Aproveito esses meus devaneios de escrita e faço uma prece em forma de música, evoco Caetano Veloso<sup>53</sup> e a sua canção:

### Oração ao Tempo

    És um senhor tão bonito  
    Quanto a cara do meu filho  
    Tempo, tempo, tempo, tempo,  
    Vou te fazer um pedido,  
    Tempo, tempo, tempo, tempo.

### Compositor de destinos

---

<sup>52</sup>Koci. Termo utilizado para definir alguém sem conhecimento.

<sup>53</sup> VELOSO, Caetano. Oração ao tempo. Interprete: Caetano Veloso. **Cinema Transcendental**. [S.l]: Verve Records, 1979. 1 CD. Faixa 2.

Tambor de todos os ritmos  
 Tempo, tempo, tempo, tempo,  
 Entro num acordo contigo  
 Tempo, tempo, tempo, tempo.

Por seres tão inventivo  
 E pareceres contínuo  
 Tempo, tempo, tempo, tempo.

[...]

Busco nessa composição e com Josso (2004), pensar na tomada da consciência da temporalidade como dispositivo de formação. Para essas perguntas todas, sigo refletindo com Josso:

A temporalidade, tal como pode ser verbalizada e socializada numa narrativa de vida, é excepcionalmente contada como um milagre de instantaneidade. É o tempo de realizar uma tomada de consciência e de fazer um trabalho de integração e de subordinação que pode levar alguns minutos, algumas semanas, alguns meses, alguns anos ou até mesmo toda uma vida: fazer com... para se dar forma; fazer com... no tempo para transformar o meu tempo em experiência formadoras de competências e de qualidade. (JOSSO, 2004, p.206)

Aproximo-me, misturo novamente minha história com as histórias das participantes, a partir da noção de tempo e assim me questiono sobre: Como aprendi aquilo que eu penso saber? Como cheguei até aqui? Porque eu penso assim e não de outra maneira?

#### UMA TENTATIVA DE ARREMATE!

Encontrei ressonâncias no conto do escritor, poeta e jornalista moçambicano Mia Couto “A infinita fiadeira” do livro “O fio das missangas”, como uma tentativa de finalizar uma dissertação de mestrado:

---

*A aranha, aquela aranha, era tão única: não parava de fazer teias!  
 Fazia-as de todos os tamanhos e formas. Havia, contudo, um senão: ela  
 fazia-as, mas não lhes dava utilidade. O bicho repaginava o mundo.  
 Contudo, sempre inacabava as suas obras. Ao fio e ao cabo, ela já  
 amealhava uma porção de teias que só ganhavam senso no rebrilho das  
 manhãs.*

*E dia e noite: dos seus palpos primavam obras, com belezas de  
 cacimbo gotejando, rendas e rendilhados. Tudo sem nem finalidade. Todo*



*bom aracnídeo sabe que a teia cumpre as fatias funções: lençol de núpcias, armadilha de caçador. Todos sabem, menos a nossa aranhinha, em suas distraícoeriras funções.*

*Para a mãe-aranha aquilo não passava de mau senso. Para quê tanto labor se depois não se dava a devida aplicação? Mas a jovem aranhça não fazia ouvidos. E alfaiatava, alfinetava, cegava os nós. Tecia e retecia o fio, entrelaçava e reentrelaçava mais e mais teia. Sem nunca fazer morada em nenhuma. Recusava a utilitária vocação da sua espécie.*

*– Não faço teias por instinto.*

*– Então, faz por quê?*

*– Faço por arte.*

*Benzia-se a mãe, rezava o pai. Mas nem com preces. A filha saiu pelo mundo em ofício de infinita teceloa. E em cantos e recantos deixava a sua marca, o engenho da sua seda. Os pais, após concertação, a mandaram chamar. A mãe:*

*– Minha filha, quando é que acentas as patas na parede?*

*E o pai:*

*– Já eu me vejo em palpos de mim...*

*Em choro múltiplo, a mãe limpou as lágrimas dos muitos olhos enquanto disse:*

*– Estamos recebendo queixas do aranhal.*

*– O que é que dizem, mãe?*

*– Dizem que isso só pode ser doença apanhada de outras criaturas.*

*Até que se decidiram: a jovem aranha tinha que ser reconduzida aos seus mandos genéticos. Aquele devaneio seria causado por falta de namorado. A moça seria até virgem, não tendo nunca digerido um machito. E organizaram um amoroso encontro.*

*– Vai ver que custa menos que engolir mosca – disse a mãe.*

*E aconteceu. Contudo, ao invés de devorar o singelo namorado, a aranha namorou e ficou enamorada. Os dois deram-se os apêndices e dançaram ao som de uma brisa que fazia vibrar a teia. Ou seria a teia que fabricava a brisa?*

*A aranha levou o namorado a visitar sua coleção de teias, ele que escolhesse uma, ficaria prova de seu amor.*

*A família desiludida consultou o Deus dos bichos, para reclamar da fabricação daquele espécime. Uma aranha assim, com mania de gente? Na sua alta teia, o Deus dos bichos quis saber o que poderia fazer. Pediram que ela transitasse para humana. E assim sucedeu: num golpe divino, a aranha foi convertida em pessoa. Quando ela, já transfigurada, se apresentou no mundo dos humanos logo lhe exigiram a imediata identificação. Quem era o que fazia?*

*– Faço arte.*

*– Arte?*

*E os humanos se entreolharam, intrigados. Desconheciam o que fosse arte. Em que consistia? Até que um, mais-velho, se lembrou. Que houvera um tempo, em tempos de que já se perdera memória, em que alguns se ocupavam de tais improdutivos afazeres. Felizmente, isso tinha acabado, e os poucos que teimavam em criar esses pouco rentáveis produtos – chamados de obras de arte – tinham sido geneticamente transmutados em bichos. Não se lembrava bem em que bichos. Aranhas, ao que parece.*

Assim como a aranha fiadeira, do conto de Mia Couto, num eterno fiar de suas teias e um estranhamento desse ofício sem fim. Assim como a teia, a escrita também não tem fim, não tem uma conclusão, ou um ponto final. Pensando com Larrosa:

Escrever (e ler) é como submergir num abismo em que acreditamos ter descoberto objetos maravilhosos. Quando voltamos à superfície, só trazemos pedras comuns e pedaços de vidro e algo assim como uma inquietude nova no olhar. O escrito (e o lido) não é senão um traço visível e sempre decepcionante de uma aventura que, enfim, se revelou impossível. E, no entanto, voltamos transformados. Nossos olhos apreenderam uma nova insatisfação e não se acostumam mais a falta de brilho e de mistério daquilo que se nos oferece à luz do dia. E algo em nosso peito nos diz que, na profundidade, ainda resplandece, imutável e desconhecido, o tesouro. (LARROSA, 2007, p.156).

O que é próprio da pesquisa cartográfica e da aprendiz de cartógrafa é estar em constante movimento, numa variação contínua, afetando e sendo afetada pela cartografia.

Esse processo de escrita é incompleto, imperfeito e inacabado, pois o fim nunca é um ponto final e sim, o início de uma outra maneira...

## REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. **Bahia de todos os santos: guia de ruas e mistérios**. Salvador: Companhia das letras, 2012.

ANDRADE, Carlos Drummond. **Alguma poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ATLÂNTICO NEGRO- NA ROTA DOS ORIXÁS. Direção: Renato Barbieri. Brasil: Gaya filmes, 1998. Documentário, 54 min, sonoro, legenda, color, 35 mm.

BARROS, Regina Bevenides; PASSOS, Eduardo. Diário de bordo de uma viagem-intervenção. In. **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2015.

BESOURO. Direção: João Daniel Tikhomirow. Brasil: Globo filmes, 2009. 95 min. Sonoro, português, color.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996.

BOTELHO, Denise. **Educação e candomblé: contribuições para discussão de raça e gênero**. 18º Encontro Nacional da REDOR. Recife. 2014. Disponível em <http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/18redor/18redor/paper/view/2312>, acessado em: 24 de mar.de 2018.

CALVINO, Ítalo. **Palomar**. Tradução Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das letras 1994.

CANDAU, V. M. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: CANDAU, V.M.; MOREIRA, A.F. **Multiculturalismo, Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas**. Petrópolis: Vozes, 2008. p.13-37.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros; e como a escola se relaciona com as crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

\_\_\_\_\_. Ogan, adósu, òjè, ègbómi e ekedi O candomblé também está na escola. Mas como? In: CANDAU, V.M.; MOREIRA, A. F. (org.). **Multiculturalismo, Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas**. Petrópolis: Vozes, 2008. p.149-181.

CONCEIÇÃO, L. A. A. da. **A pedagogia do candomblé: aprendizagens, ritos e conflitos**. 128f. Dissertação (Mestrado em Educação) setor de educação, Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2006. Disponível em: [http://www.cdi.uneb.br/pdfs/educacao/2006/lucio\\_andre\\_andrade\\_da\\_conceicao.pdf](http://www.cdi.uneb.br/pdfs/educacao/2006/lucio_andre_andrade_da_conceicao.pdf)>. Acesso em: 24 de maio de 2017.

COUTO, Mia. **O fio das missangas**. Moçambique: Cia das Letras, 2003. Disponível em: <http://www.carlaportugues.com.br/site/wp-content/uploads/2013/03/COUTO-Mia-O-Fio-das-missangas.pdf>. Acessado em 16/ de maio de 2018.

CRUZOE, Nilma M. C.; SOARES Cecília C.M. Experiência educativa no candomblé e suas reverberações no cotidiano da escola. Revista **Espaço do currículo**, v.9, n.3, p. 393-403, Setembro a Dezembro de 2016. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/rec/article/viewFile/rec.v9i3.30104/16785>. Acessado em: 02 de jan. de 2017

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: Por uma literatura menor**. Lisboa: Editora Assírio e Alvin, 2003.

\_\_\_\_\_. Mil Platôs. **Capitalismo e Esquizofrenia**. Vol. 1, São Paulo: Editora 34, 1995.

\_\_\_\_\_. Mil Platôs. **Capitalismo e Esquizofrenia**. Vol. 4, São Paulo: Editora 34, 1997.

GALLO, Silvio. **Deleuze e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

\_\_\_\_\_. Em torno de uma educação menor: variáveis e variações. **Reunião Nacional da ANPED, 36**, Goiânia/GO, 2013.

\_\_\_\_\_. Em torno de uma educação menor. **Revista Educação e Realidade**. Porto Alegre, v. 27, n.2, p. 169-178, jul./dez. 2002. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/25926/15194>. Acessado em: 24 de out. de 2016.

\_\_\_\_\_. Anarquismo e educação: os desafios para uma pedagogia libertária hoje. **Política & Trabalho, Revista de Ciências Sociais**, n. 36, abr. 2012, pp. 169-186. Disponível em: <https://crabgrass.riseup.net/assets/111454/versions/1/Anarquismo%20e%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20S%C3%ADlvio%20Gallo.pdf>. Acessado em: 06 de nov. de 2016.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2003, V. 46**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n2/a12v46n2.pdf> acessado em: 09 de jan. de 2017.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 11 ed. Campinas: Papyrus, 2001.

JOSSO, Christine-Marie. **Experiências de vida e formação**. Tradução José Claudino e Julia Ferreira. São Paulo: Cortez, 2004.

LARROSA, Jorge. **Tremores: escritos sobre experiência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia profana. Danças, piruetas e mascaradas**. Tradução de Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. Literatura experiência e formação. In: COSTA, M.V. **Caminhos investigativos, novos olhares na pesquisa em educação**. 3ª ed. Porto Alegre: Lamparina, 2007. p.129-156.

NASCIMENTO, F. G. **Clube de arte na escola: Espaço de criação e formação**. 117f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

KASPER, Kátia Maria. **Experimentações clownescas: os palhaços e a criação de possibilidade de vida**. 442 f. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

\_\_\_\_\_. **Educação? Formação? Subjetivação? Reinventar-se na experimentação, ou de como se chega a ser o que se é contra o que se é, rindo de si mesmo**. Anais Seminário do 16º Congresso de Leitura, Campinas, 2007. Disponível em: [http://alb.com.br/arquivomorto/edicoes\\_anteriores/anais16/sem03pdf/sm03ss09\\_01.pdf](http://alb.com.br/arquivomorto/edicoes_anteriores/anais16/sem03pdf/sm03ss09_01.pdf). Acesso em: 31 de ago. 2016.

\_\_\_\_\_. Dos corpos sentados aos gestos em fuga: estatutos dos corpos em processos de formação. **Revista da Faculdade de Educação** (Universidade do Estado de Mato Grosso), ano IX, n 15, jan./jun. 2011, pp.79-98. Disponível em: [http://www2.unemat.br/revistafaedcontent/vol/vol\\_15/artigo\\_15/79\\_95.pdf](http://www2.unemat.br/revistafaedcontent/vol/vol_15/artigo_15/79_95.pdf). Acesso em: 30 abr. 2017.

KILEUY, Odé; OXAGUIÁ, Vera. **O candomblé bem explicado, Nações Bantu, Iorubá e Fon.** Marcelo Barros (org.). Rio de Janeiro: Pallas . 2016.

KI-ZERBO, J. (Ed.). **História Geral da África.** Volume I. Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática, 1982. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190249por.pdf>. Acesso em: 06 de mar. de 2018.

PARANÁ. Secretaria do Estado de Educação. **Diretrizes Curriculares do Ensino Religioso.** 2008.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana. Sobre a formação do cartógrafo e o problema das políticas cognitivas. In. **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade.** Porto Alegre: Sulina, 2015.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Silvia. A experiência cartográfica e a abertura de novas pistas. In. **Pistas do método da cartografia: A experiência da pesquisa e o plano comum.** Porto Alegre: Sulina. 2014.

PEREIRA, Denise Aparecida Lima. **Experiência, singularização, ecosofia: Cartografia de processos de formação.** 127f. Dissertação (Mestrado em Educação em ciências e matemática)- Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

PORTO. Liliana. **O ensino da História e cultura afro-brasileiras e a temática religiosa: Dilemas enfrentados na aplicação da lei nº 10.639/03.** Curso de especialização das relações étnico- raciais NEAB/UFPR. 2014

QUINTANA, Eduardo. **Èkòólé, no candomblé também se educa.** Jundiaí: Paco editorial. 2016.

\_\_\_\_\_. A escola e o terreiro na perspectiva de família candomblecista. **Revista fórum identidades,** Itabaiana, Volume 17, Ano 9, 2015. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/forumidentidades/article/view/4738>. Acesso em: 11 jan.2017.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás.** São Paulo: Companhia das letras, 2001.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo.** Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2016.

\_\_\_\_\_. Toxicômanos de identidade subjetividade em tempo de globalização. In. **Cultura e subjetividade saberes nômades.** Campinas: Papyrus; 1997.



\_\_\_\_\_. Uma insólita viagem à subjetividade fronteiras com a ética e a cultura. In. **Cultura e subjetividade saberes nômades**. Campinas: Papirus; 1997.

SANTOS, Juliano. **Experimentações e(m) processos de formação: Entre marcas, corpos e invenções**. 166f. Dissertação (Mestrado em Educação em ciências e matemática) - Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

SANTOS. Pollyana. A. **Modos de estar na escola: Experimentar, criar, contagiar**. 121f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

SILVEIRA. Marialda Jovita. **A educação pelo silêncio: O feitiço da linguagem no candomblé**. Ilhéus: Editus, 2004

SOUZA, Cristóvão Pereira; PASSEGUI, Maria da Conceição. Vídeo biografias de exclusão na escuta de comportamentos desafiadores na escola. UFRN. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto) biográfica**, v. 1 n° 1, p. 89-103. jan./abr. 2016.

TEDESCO Silvia Helena; SADE Christian; CALIMAN Luciana Vieira. A entrevista na pesquisa cartográfica: a experiências do dizer. In: **Pistas do método da cartografia: A experiência da pesquisa e o plano comum**. Porto Alegre: Sulina. 2014.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás:Deuses iorubás na África e no novo mundo**. Salvador: Corrupio, 2002.

VEIGA-NETO, Alfredo; LARROSA, Jorge. Literatura, experiência e formação (uma entrevista com Jorge Larrosa). In: COSTA, M. V. (org.) In: **Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação**. 3ª ed., RJ: Lamparina. 2007. p. 129-156.