



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Faculdade de Educação

Marta Ferreira

**Ìtàn - oralidades e escritas: um estudo de caso sobre cadernos de
hunkó e outras escritas no Ìlè Aṣé Omi Larè Ìyá Sagbá**

Rio de Janeiro

2015

Marta Ferreira

**Ìtàn - oralidades e escritas: um estudo de caso sobre cadernos de hunkó e
outras escritas no Ìlè Aṣé Omi Larè Ìyá Sagbá**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Educação

Orientadora: Prof^a Dra. Stela Guedes Caputo

Rio de Janeiro
2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

F383 Ferreira, Marta.
Ìtàn - oralidades e escritas: um estudo de caso sobre cadernos de hunkó e outras escritas no Ìlè Aşé Omi Larè Ìyá Sagbá / Marta Ferreira. – 2015.
101 f.

Orientadora: Stela Guedes Caputo.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação.

1. Educação – Teses. 2. Oralidade – Teses. 3. Candomblé – Teses.
I. Caputo, Stela Guedes. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. III. Título.

es CDU 37::2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Marta Ferreira da Silva

**Ìtàn - oralidades e escritas: um estudo de caso sobre cadernos de hunkó e
outras escritas no Ìlè Aṣé Omi Larè Ìyá Sagbá**

Dissertação apresentada, como requisito para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Educação.

Aprovada em: 25 de fevereiro de 2015.

Banca examinadora:

Prof.^a Dra. Stela Guedes Caputo (Orientadora)
Faculdade de Educação da UERJ

Prof.^a Dra. Maria da Conceição Silva Soares
Faculdade de Educação da UERJ

Prof. Dr. Aristóteles de Paula Berino
Faculdade de Educação UFRRJ

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

À minha avó, Maria Izabel no nascimento, Maria de Assis Ferreira no registro civil, Mariscotinha para tod@s que a conheceram na juventude. Minha Vó Maria, contadora de histórias... (In memoriam)

AGRADECIMENTOS

Sou grata por tudo na vida. Sou cria da periferia, de um lugar e de uma família onde pouco se esperava; negra, professora de escola pública, candomblecista e agora moradora da Baixada Fluminense (antes Zona Oeste). Muitos detalhes para serem assimilados pelo mundo acadêmico.

Agradeço à Òrumilá e Òṣàlá pela permissão para escrever sobre o meu Àṣẹ.

Agradeço à tod@s os meus ancestrais, principalmente à Ìyá mi Ọṣùn, ar que me mantém viva. Agradeço à Ìyá Orí, meu caminho, minha protetora de toda vida, desde a tenra e difícil infância. Felicidade de minha vida.

Agradeço a minha orientadora, Stela Guedes Caputo, pela insistência em um formato de escrita diferenciada que ela sabia estar no fundo do meu ser... Mostrou que posso ultrapassar obstáculos e fronteiras mantendo minhas convicções – Obrigada.

Obrigada mãe, por ter me dado o primeiro livro, por sempre incentivar a dedicação aos estudos, por mostrar que as mulheres precisam ser independentes e decidirem o que fazer de suas vidas. Sou grata pela paciência e pelas broncas por conta dos meus sumiços para dar conta da escrita. Essa dissertação é nossa!

Agradeço a Babá mí Daniel ti Yèmòjà, pelo apoio, leituras, dicas, ensinamentos, amizade, irmandade. Agradeço por se fazer presente em todos os momentos; a confiança e a partilha de personalidades, de àṣé – nunca vou conseguir pagar. Junto com Òjú Amàdè Marcelo, cuidaram de mim em todos os momentos, principalmente nos mais difíceis. Gratidão para além da vida...

Gratidão eterna à Leba Jirê, minha orientadora espiritual/ancestral, que conduziu minha escrita e produções; a que sempre mostra o caminho para o fortalecimento do Àṣẹ de Ìyá Orí. Suas orientações foram fundamentais para que não me perdesse no caminho. Estou no mundo! Somos nós com todos eles, reverberando – Mòjubá!

Obrigada Patricia Bastos Azevedo, minha paciente amiga, leitora dos meus textos, que se viu enveredando pelos caminhos de àṣẹ para ajudar a aparar as arestas da escrita dessa dissertação. Agradeço, também, pela insistência de anos a fio para que buscasse os cotidianos, através do programa do qual estou fazendo

parte, por perceber que minha trajetória e perfil caminhava com as discussões desse programa.

Ajòyè Bárbara Regina, minha fiel escudeira, defensora; a pessoa que xinga por mim nos momentos de tensão (já que tenho dificuldades para fazer isso rrsrs). Obrigada pela paciência de horas a fio ao telefone. Oṣùn Ihe escolheu não foi à toa.

Alessandra Tavares mestrandadoutoranda (piada interna rrsrs), amiga de picolé moleca misturado à Harvey no trem; discussões históricas sobre os dormentes até a Zona Oeste. Mesmo longe, sempre correu em meu auxílio quando foi preciso (e foi muito). A amiga que classifica meu trabalho como missão – “Bora dançar na rua pra lua!”

Danielle Bastos, amiga linda e inteligente, minha gratidão por tudo, tudo. Graças a um encontro, uma boa conversa e você conseguiu me convencer a não deixar de lado a vida acadêmica. Me conduziu ao tema. Somos bruxas do bem para sempre...rrsrs.

Nielson Rosa Bezerra, obrigada pelo apoio desde o momento em que você conheceu minha pesquisa, ainda engatinhando, e acreditou nela. Tão pouco tempo e tanto aprendido. Suas falas estão gravadas em meu coração.

A tod@s do grupo Ìlè Òbá Òyó, gratidão. Grupo combativo, não só intelectualmente, mas nas lutas cotidianas que enfrentamos em nossos espaços específicos. Cada um com sua arma, sua força – toda minha admiração e respeito.

Obrigada pela acolhida de todos do grupo A Cor da Baixada, tão jovens e com tanta garra e força de trabalho. E que venha 2015!

Luciana Serra e Lu Flores, obrigada pela sensibilidade de vocês ao registrarem imagens tão belas dos cotidianos do terreiro.

Meu povo lindo do Ìlè Aṣẹ Omi Larè Ìyá Sagbá – o que dizer a vocês além de MUITO OBRIGADA – aguentaram meus sumiços, minhas chatices ampliadas pela tensão, os atrasos nas entregas das listas de obrigações. Só me responderam com carinho – leram meus textos, choraram comigo, me mandaram para Portugal orgulhosos com a pesquisa. Me orgulho de ser mãe de tod@s vocês. Obrigada do fundo de minha essência.

Agradeço a agência de fomento CNPq, da qual sou ligada como bolsista.

Agradeço a tod@s que direta ou indiretamente contribuíram para esse trabalho.

Muito Àṣẹ sempre, sempre!

Os mais antigos diziam que levariam com eles os segredos.

E muitos levaram.

Assim muita coisa não teve continuidade, se perdeu.

Eles cometeram suicídio cultural...

Gisele Omindarewá Cossard

RESUMO

FERREIRA, Marta. **Ìtàn - oralidades e escritas**: um estudo de caso sobre cadernos de hunkó e outras escritas no Ìlè Aṣé Omi Larè Ìyá Sagbá. 2015. 101 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação/PROPED, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Ìtàn, termo em yorubá que significa mitos, histórias de òrìṣà. Histórias que têm por tradição, dentro dos terreiros de candomblé, serem repassadas de geração em geração aos iniciados no culto, através da oralidade. O ìtàn estabelece as características pessoais dos òrìṣà e os caminhos percorridos por eles através de enredos que envolvem o sagrado e o humano e acabam por determinar ritos, personalidades e identificações dentro do terreiro de candomblé. Rituais que envolvem tradições e segredos. Os ìtàn justificam, validam a organização dos materiais ritualísticos utilizados em cada situação específica e a execução dos rituais, fazendo relação direta com os arquétipos dos òrìṣà. Como os segredos são mantidos através das gerações? Será que o registro escrito pode ameaçar os segredos? Como perpetuar segredos sem correr os riscos de deformá-los ou mesmo modificá-los? A escrita protege ou fragiliza esses segredos? Essas perguntas movem essa dissertação e suscita outras ligadas diretamente às questões do aprender de crianças e jovens para além dos muros da escola; será que o ìtàn pode ser considerado como um facilitador da aprendizagem e constituinte de redes educativas neste espaço? Pesquisei esses processos a partir dos registros escritos nos cadernos/diários de crianças e adolescentes e seu repasse dentro de um terreiro de candomblé, onde essas construções escritas fazem parte do cotidiano, sendo desdobramento de uma prática pouco comum, nesta formatação específica, nos espaços de religiosidade afro-descendente. O ìtàn é um dos principais instrumentos para o repasse, compreensão, manutenção das tradições do candomblé, tradições essas que possuem o segredo e a oralidade como mola de propulsão; os registros escritos existem, em um número considerável, como forma de guardar ensinamentos ritualísticos aprendidos com os mais velhos e/ou em terreiros de amigos - como os registros de ìtàn e cadernos/diários que encontramos no espaço do terreiro pesquisado.

Palavras chaves: Educação. Redes Educativas. Candomblé.

ABSTRACT

FERREIRA, Marta. **Ìtàn – Oralities and writings**: a case study of hunkó notebooks and other writings in Ilè Aṣé Omi Lare Ìyá Sagbá. 2015. 101 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação/PROPED, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Ìtàn is a Yoruba term meaning myths, òriṣà stories, which are passed by tradition through the generations in the *terreiros de candomblé* using orality. Ìtàn establish the personal features of the òriṣà, as well as the paths the òriṣà took, using storylines involving sacred and human forms. Ìtàn determines rites, personalities and identifications in the *terreiro*. Those rites comprise traditions and secrets. Ìtàn justify and validate the organization of the ritualistic materials used in each specific situation and the performance of the rituals, creating a direct link with the òriṣà's archetype. How to maintain the secrets through generations? Would the written records threaten the secrets? How is it possible to perpetuate secrets without modifying them? The writing records would protect or undermine those secrets? Those questions guide this thesis and evoke other set of interrogations directly linked to the demands related to the learning process of children and teenagers beyond the school, such as: could we consider the ìtàn as learning facilitator, which builds educational networks in those places? Starting from written records on notebooks/ journals from children and teenagers, I have researched those processes, focusing on their circulation inside one *terreiro* where the written records are a part of everyday life and represent a outspread of a practice which is not very common inside the afro-descendant religious spaces. Ìtàn is one of the major tools used to transfer, comprehend and maintain *candomble* traditions, based in secrets and orality. Written records do exist, in a considerable number, and they focus on guarding ritualistic knowledge inherited from the elders/ learnt in a friend's *terreiro* – such as the ìtàn registers and notebooks/ journals found in the *terreiro* that is the subject of the present research.

Keywords: Education. Educational Networks. Candomble.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Enzo ti Şàngó.....	13
Figura 2 - Fios de contas.....	20
Figura 3 - Página do caderno de Lincoln ti Òşàlá.....	26
Figura 4 - Lucas ti Şàngó.....	29
Figura 5 - Marcas ritualísticas de D. Dina (antes da conversão chamada de Mana Sedessy), mãe de Babá Daniel ti Yemojá. Imagem feita por ele.....	33
Figura 6 - Bàbálórişà Daniel.....	36
Figura 7 - Mural na cozinha do terreiro.....	37
Figura 8 - Caderno de Yasmin ti Òbá aos 09 anos; três anos atrás.....	38
Figura 9 - Ajeun/comer no terreiro.....	41
Figura 10 - Ìyábassè Sandra ti Oşùn queimando a folha de bananeira para preparar o àkàsà. Imagem feita por Babá Daniel.....	44
Figura 11 - Àkàsà.....	45
Figura 12 - Mural da cozinha do terreiro.....	46
Figura 13 - Entrada do quarto de òrişà.....	48
Figura 14 - Portão de entrada do terreiro.....	55
Figura 15 - Odin ti Òşàlá.....	58
Figura 16 - Página do caderno com relatos do dia.....	65
Figura 17 - Anotações do período de iniciação ritualística.....	67
Figura 18 - Escritas de Antônio Marcos ti Oşosse.....	68
Figura 19 - Caderno/diário: glossário.....	69
Figura 20 - Relato de brincadeira no caderno/diário.....	71
Figura 21 - Adura/rezas.....	72
Figura 22 - Eduarda ti Yánsàn e o registro de suas percepções.....	72
Figura 23 - Trecho do caderno de Marcos Alexadre ti Yánsàn.....	73
Figura 24 - Pena ritualística.....	74
Figura 25 - Adura/rezas.....	75
Figura 26 - Desenho livre.....	76
Figura 27 - Abertura do caderno.....	78

Figura 28 - Final do caderno.....	78
Figura 29 - Desenhos e adura/rezas.....	79
Figura 30 - Capa do caderno/diário de Luís Claudio ti Òṣàlá.....	80
Figura 31 - Folha ritualística.....	81
Figura 32 - Relato de Lincoln ti Òṣàlá.....	82
Figura 33 - Árvore genealógica da família de santo.....	84
Figura 34 - Texto e fotografia.....	86
Figura 35 - Fotografia colada no caderno de Lincoln ti Òṣàlá.....	87
Figura 36 - Fotos na parede do terreiro – linha do tempo.....	88
Figura 37 - Fotos na parede do terreiro.....	88
Figura 38 - Dia de festa no terreiro.....	90
Figura 39 - Brincadeiras no terreiro.....	93
Figura 40 - Escritas de Williams ti Ògún.....	96
Figura 41 - Poema/imagem Stela Caputo.....	98

SUMÁRIO

	A JI KI BARABO Ẹ MO JÚBÀ, ÀWA KÒ ŞÉ; A JI KI BARABO Ẹ MO JÚBÀ, E ỌMỌDÉ KỌ ẸKÓ KI; BARABO Ẹ MO JUBA ẸLÉGBÁRA ÈŞÙ L'ONON (NÓS ACORDAMOS E CUMPRIMENTAMOS BARABO; A VÓS EU APRESENTO MEUS RESPEITOS; QUE VÓS NÃO NOS FAÇAIS MAL; NÓS ACORDAMOS E CUMPRIMENTAMOS BARABO; A VÓS EU APRESENTO MEUS RESPEITOS; A CRIANÇA É ENSINADA; QUE A BARABO EU APRESENTO MEUS RESPEITOS, ELE É SENHOR DA FORÇA; O ÈŞÙ¹ DOS CAMINHOS)².....	13
1	MULHER, NEGRA, CANDOMBLECISTA, PROFESSORA: CRIA DAS PERIFERIAS E OS MOVIMENTOS DE SUBVERSÃO.....	23
2	KÍNI JÉ KÍNIJÉ L'ÓDÒ; YEMOJÁ O; A KO TA PELE GBÉ; ÌYÁ ORO MI O (O QUE É FEITO NAS ÁGUAS DO RIO; DE YEMOJÁ; ELA DÁ A LUZ E O CRESCIMENTO; NO RITUAL DE MINHA MÃE).....	30
3	OYÁ DÈ MARIÒ; OYÁ ÀKÀRÀ LOSSI ÌYÁ KÓLÓ (OYÁ DO MARIÔ, DO AKARÁ É A SENHORA DONA DA PANELA).....	41
3.1	Cada um guarda para si seu acaçá.....	50
4	F'ARA IMÓRA OLÚWO; F'ARA IMÓRA; ARAKETU 'WÚRE; F'ARA IMÒRA (USAMOS O CORPO PARA ABRAÇAR; NOS ABRAÇAMOS, POVO DE KÉTU, ROGAMOS BÊNÇÃOS; E NOS ABRAÇAMOS).....	55
4.1	Cadernos/Diários no şirè.....	62
4.1.1	<u>Laròìè! (Salve Èşù)</u>	63
4.1.2	<u>Ogum ye! (Salve Ògún)</u>	65
4.1.3	<u>Oke àró! (Salve o Caçador, aquele de alta graduação)</u>.....	67
4.1.4	<u>Atótó! (Silêncio)</u>	69

¹ Divindade com diferentes atributos ligados à comunicação entre o céu e a terra, aos caminhos e à fertilidade. (BENISTE, 2011, p. 218)

² OLIVEIRA, 2009, p.23-24)

4.1.5	<u>Èpà heiy! (Saudação à Yásàn)</u>	70
4.1.6	<u>Èpà heiy! (Saudação à Yásàn)</u>	73
4.1.7	<u>Obà si rè! (Saudação à Obá)</u>	75
4.1.8	<u>Kawòó kabiyèsile! (Saudação à Sangó)</u>	77
4.1.9	<u>Odò Ìyá! (Mãe do rio)</u>	79
4.1.410	<u>Epà Bàbà! (Respeitos ao Pai!)</u>	80
4.1.11	<u>Epà Bàbà! (Respeitos ao Pai!)</u>	82
4.1.11.1	Agò Babá! (Licença Pai!).....	84
4.2	Àwa tàfà-tàfà rọḍẹ, àwa tàfa-tàfà awo; Awa aráayé, àwa tàfà-tàfà rọḍẹ (Nosso arqueiro e caçador, nosso arqueiro sagrado; É o arqueiro e caçador sagrado da humanidade)	89
	IBEJI ERÓ (Ibeji, se acalme...)	92
	REFERÊNCIAS	98
	ANEXO A - Cessão de direitos	101

A JÍ KI BARABO Ẹ MO JÚBÀ, ÀWA KÒ ŞÉ; A JÍ KI BARABO Ẹ MO JÚBÀ, E ỌMỌDÉ KỌ ẸKÓ KI; BARABO Ẹ MO JUBA ẸLÉGBÁRA ÈŞÙ L'ỌNỌN. (NÓS ACORDAMOS E CUMPRIMENTAMOS BARABO; A VÓS EU APRESENTO MEUS RESPEITOS; QUE VÓS NÃO NOS FAÇAIS MAL; NÓS ACORDAMOS E CUMPRIMENTAMOS BARABO; A VÓS EU APRESENTO MEUS RESPEITOS; A CRIANÇA É ENSINADA; QUE A BARABO EU APRESENTO MEUS RESPEITOS, ELE É SENHOR DA FORÇA; O ÈŞÙ³ DOS CAMINHOS)⁴

Figura 1 – Enzo ti Şàngó



Ìtàn, termo em yorubá⁵ que significa mito, história de òrìşà⁶. Histórias que têm por tradição, dentro dos terreiros de candomblé, serem repassadas de

³ Divindade com diferentes atributos ligados à comunicação entre o céu e a terra, aos caminhos e à fertilidade. (BENISTE, 2011, p. 218)

⁴ OLIVEIRA, 2009, p.23-24)

⁵ Yorubá “é uma denominação generalizada de um povo que habita a atual região africana da Nigéria. Era denominação reservada aos povos de Òyó e que, gradualmente, estendeu-se até cobrir todos os povos do mesmo tronco, que são agora conhecidos como o povo de fala yorubá. A língua escrita foi desenvolvida tendo por base o falar de Òyó, no antigo Daomé francês, eram chamados de Nagô” (BENISTE, 2011, p.816). Utilizarei vários termos e

geração em geração aos iniciados no culto, através da oralidade. O ìtàn estabelece as características pessoais dos òrìṣà e os caminhos percorridos por eles através de enredos que envolvem o sagrado e o humano que acabam por determinar ritos, personalidades e identificações dentro do terreiro de candomblé, como por exemplo, o ìtàn de Òṣùn, divindade das águas dos rios que fertilizam o solo (BENISTE, 2011), Karè:

“A senhora companheira de Odé⁷ Kare, caçador (Beniste, 2011); a que leva suas capangas e seu arco e flecha. Diz-se que Odé Karè fora banhar-se; quando olha o reflexo do rio era de uma mulher. Se assustou. Lá estava Oxum atrás dele. E daí em diante passaram a ser inseparáveis, unha e carne. Oxum Kare não caça, só auxilia. Um não vive sem o outro.” (Trecho dos manuscritos da Ìyálòrìṣà⁸ Maria Helena ti Yánsàn^{9/10})

É através dos ìtàn que se estabelece como os rituais são realizados. Rituais que envolvem tradições e segredos. Os ìtàn justificam e validam a organização dos materiais ritualísticos utilizados em cada situação, específica. Explicam a execução dos rituais, fazendo relação direta com os arquétipos dos oriṣá.

Como os segredos são mantidos através das gerações? Será que o registro escrito pode ameaçar os segredos? Como perpetuar segredos sem correr os riscos de deformá-los ou mesmo modificá-los? A escrita protege ou fragiliza esses segredos?

Essas perguntas movem essa pesquisa e suscitam outras ligadas diretamente às questões do aprender de crianças e jovens para além dos

expressões em yorubá no decorrer do texto, tendo como referência para a escrita os autores José Beniste e Eduardo Napoleão.

⁶ Divindades representadas pelas energias da natureza, forças que alimentam a vida na terra.[...].Possuem diversos nomes de acordo com sua natureza. (BENISTE, 2011, p.592)

⁷ Ode: Caçador. (BENISTE, 2011, p. 606)

⁸ Sacerdotisa do culto aos Òrìṣás; mãe que tem conhecimento de òrìṣá.(BENISTE, 2011, p.413)

⁹ Divindade dos ventos e raios; outra denominação do rio Níger. (BENISTE, 2011, p. 630).

¹⁰ Mãe de Santo fundadora do Ilê Aṣé Bel'Òyá, em Belford Roxo – RJ. Deixou de herança para o responsável pelo local pesquisado 244 páginas manuscritas com itàn de Oriṣás e seus respectivos rituais. Falecida em janeiro de 2006.

muros da escola; será que o itàn pode ser considerado como um facilitador da aprendizagem e constituinte de redes educativas neste espaço? Pesquisei esses processos a partir do registro escrito nos cadernos/diários das crianças e adolescentes e seu repasse dentro de um terreiro de candomblé, onde esses textos fazem parte do seu cotidiano. A forma de cadernos/diários, com autorização de entrada no local reservado aos rituais, até o momento apresenta-se como uma prática pouco comum nos espaços de religiosidade afrodescendentes. Não afirmo a inexistência de registros escritos nesses espaços, mas a forma de organização dessas escritas é que me parece bem específica. Castillo (2010) nos apresenta um histórico detalhado dos escritos encontrados nos espaços dos terreiros e as cartas trocadas entre lideranças religiosas das religiões de matriz africana nas décadas de 1920 e 1930, comprovando que oralidades e escritas caminham em consonância nesses espaços.

Estou lidando com uma realidade de matriz africana, cuja oralidade possui uma importância ancestral, herança vinda das mais diversas regiões da África:

[...] Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral.[...] Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas.

[...]

A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade. (VANSINA, 2011, p.139-140)

O itàn é um dos principais instrumentos para o repasse, compreensão e manutenção das tradições do candomblé, tradições essas que possuem o segredo e a oralidade como mola de propulsão; os registros escritos existem em um número considerável como forma de guardar ensinamentos ritualísticos aprendidos com os mais velhos e em terreiros de amigos; como registro de itàn e cadernos/diários encontrados no espaço pesquisado. Esse terreiro – o qual chamamos de família de àsé¹¹ – possui suas especificidades nos repasses dos

¹¹ Força, poder, o elemento que estrutura uma sociedade, lei, ordem (BENISTE, 2011, p.128).

saberes deixados por nossos ancestrais, que Vansina (2011) chama de tradições particulares, ao falar tradição oral na África:

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

Falo em tradição não sob a ótica passadista ou tradicionalista criticada por Mariátegui, chegando a denominá-la de “uma relíquia fria, inerte” (MARIÁTEGUI, 2007); trabalharemos com tradição na perspectiva de “compreender o passado para sentirmos o presente e nos inquietarmos com o futuro” (MARIÁTEGUI, 2007, p. 20).

Concordando com autor e sua definição sobre tradição quando diz que ela é viva e móvel, este trabalho se propõem pesquisar os cadernos/diários¹² produzidos pelas crianças e jovens do terreiro Ilè Aṣé Omi Lare Ìyá Sagbá; esses cadernos se organizam a partir das vivências do bàbálórìṣà¹³ (prática pouco comum nos terreiros de candomblé), escrita e as ressignificações promovidas através das escritas, leituras e usos desse material, e mais especificamente, a tessitura de redes educativas são questões fundamentais para a pesquisa.

Usos, continuidades, rupturas e especificidades provocadas não só pelas construções desses cadernos, mas a escrita em si, como é percebida pelos seus autores. Esse material se encontra em movimento nos cotidianos do terreiro de candomblé em pleno funcionamento, com muitas crianças e jovens iniciados e incentivados a registrar em cadernos todos os rituais, os cânticos, as rezas, sua origem de família de santo, porém artefatos religiosos e desenhos também são encontrados nesses cadernos/diários, tudo registrado, mas sem quebrar a tradição do segredo. Os cadernos/diários que são lidos

¹² Optei por usar caderno/diário, remetendo esses registros aos diários organizados por alguns jovens, onde registram os acontecimentos, os sentimentos do seu dia a dia.

¹³ Sacerdote de culto às divindades denominadas Orixás. (BENISTE, 2001, p.148).

entre eles dentro do terreiro de candomblé; secretos, pois possuem informações que não podem ser repassadas aos não iniciados e nem aos iniciados de outros terreiros; segredos individuais que são protegidos por todos os adeptos divididos somente com o bábáloriṣà; individualidades, particularidades divinizadas resguardadas em páginas construídas no cotidiano do terreiro.

Heranças de Àṣe: imaterialidades da tradição e seus passeios ressignificados

O Bábáloriṣà mantém a raiz do seu Àṣe, nação Kétu¹⁴, àṣe Gantois¹⁵, com a qual tem contato e acesso, já antes estabelecido por sua mãe de santo, procurando uma vez ao ano visitar o primeiro àṣe Gantois, em Salvador, levando filhos da casa em sua companhia para conhecerem de perto a história viva do terreiro e suas tradições de quase dois séculos.

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

O nível de escolaridade é bastante diversificado, desde o ensino fundamental incompleto a pós-graduação. Todas as crianças frequentam a escola e existe uma cobrança de rendimento por parte do Bábáloriṣà, boletins e avaliações são apresentados a ele. Faz parte do dia a dia do terreiro ver crianças e adolescentes com cadernos e livros para realização das atividades

¹⁴ Uma importante cidade surgida no antigo território yorubá. Com posterior demarcação de fronteiras ficou situada no antigo país do Dahomé, atual Benin.(...) No Brasil, passou a definir uma das modalidades de candomblé oriundas do povo yorubá. (BENISTE, 2011, p.452)

¹⁵ Terreiro fundado em 1849, por Omoniké (nome de origem africana), uma egba, de cultura yorubá, natural de Akè em Abeocutá na Nigéria; tendo por nome de batismo Maria Júlia da Conceição Nazaré.(NÓBREGA, ECHEVERRIA, 2006, p.11)

de casa e em estudo para as avaliações. Quando algo não vai bem com relação ao rendimento e/ou comportamento os responsáveis solicitam ajuda do Bàbálòrìshà, como suporte para a educação escolar.

Os responsáveis das crianças e jovens, na maioria dos casos, são adeptos da religião e também frequentam o terreiro. As atividades profissionais das pessoas que frequentam o terreiro são bem variadas, passando por trabalhos formais com registro em carteira, como trabalhos informais, sem vínculo empregatício.

O respeito e a educação são exigidos a todo tempo tanto entre os irmãos e os mais velhos e/ou pessoas que possuam cargo¹⁶, assim como com as visitas que chegam ao terreiro.

As publicações e pesquisas realizadas e em andamento sobre casas de candomblé são voltadas, em grande parte, para estudos etnográficos e antropológicos, pouco se faz relação entre casas de candomblé e educação. Entre os anos de 1989 e 2011 contabilizamos no banco de teses da CAPES um total de 25 pesquisas entre dissertações de mestrado e teses de doutorado¹⁷; em doze anos uma média de duas pesquisas ao ano. Em 2012, nenhum registro foi encontrado.

Pesquisas com tema a educação e candomblé

ANO	NÚMERO DE PESQUISAS	UNIVERSIDADE
1989	02	UFBA/USP
1996	01	PUC SP
1997	01	UFMG
1998	03	UFBA (02) / USP (01)
1999	01	UNICAMP
2004	01	PUC SP
2005	03	PUC RJ (01)/USP (02)
2006	01	UFPB
2008	05	UERJ(02)/USP(01)/UFRJ(01)/UFMG (01)
2009	04	UFBA (02)/UFF (01)/UFRGS (01)

¹⁶ Uma função específica carregada de responsabilidade apontada por um òrìshà ou Bàbálòrìshà ou òyálòrìshà.

¹⁷ Esses dados foram coletados no sítio da CAPES, especificamente nas universidades registradas na tabela.

2010	03	UERJ (01)/UFCE (01)/UCP (01)
2011	01	USP

Fonte: Banco de teses CAPES – Abr/2013.

Esses dados revelam que pouco se tem discutido sobre o tema educação-candomblé, bem como candomblé e suas crianças.

Citamos como destaque, a pesquisa de Caputo (2005), como propulsora e incentivadora em pensar crianças e jovens de terreiros e os reflexos da escola em suas vidas, e também para justificar a validade da presente pesquisa, refletindo sobre os objetivos que a autora destaca na sua pesquisa:

Assim, a pesquisa que partilho com vocês teve dois objetivos: o primeiro foi observar e ouvir as práticas de crianças e adolescentes que frequentam terreiros de candomblé, entendendo os terreiros como espaços de educação. O segundo foi observar e ouvir a escola para saber como ela se relaciona com essas crianças. (CAPUTO, 2012, p.30-31).

A relação criança de candomblé/escola nos possibilita ir além dos muros do terreiro e da escola, pensando em como as redes educativas estabelecidas nestes dois espaços ajudam a construir/tecer as identidades dessas crianças e jovens, e fortalecem (ou não) seu protagonismo social.

O foco da investigação são os cadernos/diários produzidos pelas crianças e jovens sob a orientação do herdeiro direto do material manuscrito, nas ressignificações feitas com o material manuscrito deixado pela iyálòrìṣà, como se dá sua relação com a oralidade e a escrita, como os mistérios podem ser mantidos após o seu registro escrito. É todo um trabalho de resgate de memória, de reelaboração de valores, avaliação de perspectiva religiosa e de registro de histórias ressignificadas e dotadas de sentidos em pleno movimento de construção/reconstrução, que se reflete nos cadernos tecidos no cotidiano do terreiro.

Procurei cruzar os cadernos/diários das crianças e jovens com a fala do Bábálòrìṣà que é responsável pelo repasse dessa tradição, buscando suas justificativas para o incentivo da propagação da escrita em seu terreiro de candomblé, e a valorização e incentivo ao estudo:

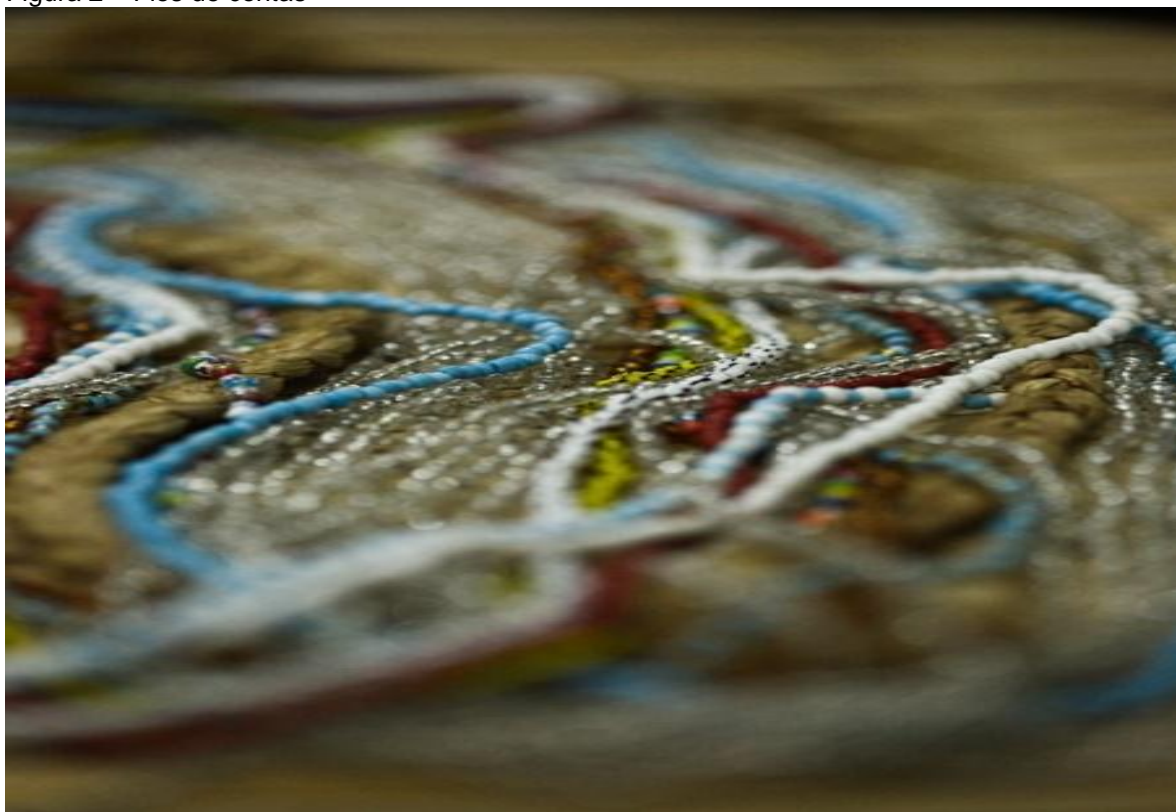
- Qual a importância, para ele, dessas práticas?
- Qual a força da língua escrita?

- Como se dá a formação da casa de santo?
- Como os processos de formação religiosa respondem ao tempo – será que através da escrita?

Utilizei como fontes para a pesquisa, além dos cadernos das crianças e jovens, as imagens do cotidiano, entrevistas gravadas dentro e fora do terreiro sobre a questão do aprender neste espaço, como caminho para observar, enriquecer e legitimar as escritas. Entrevistas com Ìyálòrìṣà e Bàbálórìṣà mais antigos, também foram realizadas para tentar perceber o olhar de fora com relação às práticas incentivadas pelo Bàbálórìṣà Daniel ti Yèmojá¹⁸.

Fios de contas: miçangas coloridas, com seus tamanhos variados, formando artes diversas

Figura 2 – Fios de contas



¹⁸ Divindade das águas do mar. (BENISTE, 2011, p. 809)

- Observar as possíveis redes educativas produzidas no espaço do terreiro pesquisado tendo os cadernos/diários como referência dos processos de aprendizagens. Essas redes que burlam a todo instante o que está e o que querem manter estabelecido e empreendido (ALVES, 2003); são essas subversões caras para o grupo de pesquisa a que pertencemos. Interessa-nos as tessituras de acontecimentos culturais que viabilizam a vida e seus contextos de nossos campos de pesquisas.

- Observar rupturas e/ou continuidades que a escrita pode promover para uma cultura tradicionalmente oral a partir dos cotidianos do espaço do terreiro Ilè Àṣe Omi Larè Ìyá Sagbà.

Vou caminhando por entre os òriṣà, cadernos, adeptos do candomblé e seus registros ritualísticos para dar forma à pesquisa. Assim como Òṣàlá¹⁹, caminho devagar pela estrada; deixo-me enganar como ele o foi por Èṣù, caindo em armadilhas e mantendo a calma e perseverança como conta o ìtàn, em que após cair em uma armadilha, o velho senhor passa sete anos a se alimentar de caramujos e a beber água da chuva até chegar seus salvadores; essa paciência e tolerância demonstradas por Òṣàlá dão o tom da apresentação.

Por estar em um campo em que suas louvações e seus rituais sempre envolvem musicalidade, utilizo cantos e aduras (rezas), para nomear os capítulos desenvolvidos e algumas seções da dissertação.

Início apresentando a trajetória do Bábálóriṣà Daniel ti Yemòjá²⁰, sua origem, formações. Acreditei ser de relevância, tendo em vista ser ele o líder religioso do terreiro pesquisado, por ser o que mais conta ìtàn, por explicar os significados das cantigas e das aduras (rezas), por incentivar as construções dos caderno/diários. Apresento também, em forma de texto, os resultados das entrevistas com senhores e senhoras antigas na vida do terreiro, que o

¹⁹ Forma reduzida do nome Òrísá nlá; divindade da criação. (BENISTE, 2011, p.596 – 592)

²⁰ Divindade das águas do mar. (BENISTE, 2011, p. 809)

conheceram ainda no período da casa de sua mãe de santo, Maria Helena ti Yásàn. A outros mais velhos, recorro para saber suas visões sobre ele enquanto liderança religiosa.

Sigo nas práticas cotidianas do terreiro, falando sobre o yorubá no espaço do Ilê Àṣe Omi Lare Ìyá Sagbá; partindo de entrevistas com crianças e jovens sobre como aprendem palavras em yorubá nesse espaço e as estratégias utilizadas para tal. Não restringi as entrevistas aos autores dos cadernos pesquisados; achei por bem ouvir todas as crianças e todos os jovens aos quais tive acesso para tal.

Faço a apresentação descritiva e análise dos dez cadernos pesquisados, procurando apresentar uma metodologia de análise - a metodologia do caçador - que detalho no início desse mesmo capítulo. Tento utilizar as imagens dos cadernos/diários, não só como mera ilustração, mas buscando dialogar, fazendo-as partes do texto descritivo e de análise.

Não falo em conclusão, ainda mais se tratando de um campo tão frutífero e dinâmico, mas tento elaborar algumas considerações dialogando um pouco mais com livros, ìtàn, candomblecistas, òrìṣà e tantos outros que me ajudam a pensar e analisar toda a riqueza contida nos materiais que tive a honra de manusear para compor esse trabalho. Trabalho que não é meu pertence a muitos autores que, direta ou indiretamente, conduziram meu caminhar entre esses escritos que tive a sorte e o prazer de poder ter em mãos.

1 MULHER, NEGRA, CANDOMBLECISTA, PROFESSORA: CRIA DAS PERIFERIAS E OS MOVIMENTOS DE SUBVERSÃO

Sou tataraneta de escravo. Sabendo através de histórias contadas por minha avó materna desde a infância as histórias da minha família. Ela contava que meu tataravô, vovô Rafael, africano, havia chegado ainda criança ao nordeste do Brasil, mais especificamente numa fazenda em Fortaleza, por volta dos seis anos de idades, na companhia do pai e da mãe. Os pais separados pelo tipo de tarefas que foram obrigados a realizar: ele na lida da lavoura e ela nos afazeres domésticos tendo o filho por perto. Ele criado na fazenda brincando com a filha dos portugueses donos da fazenda. Cresceram juntos, namoraram. Ela foi deserdada e junto com ele mudou-se para o estado de Minas Gerais. Essas são algumas das informações, acessadas na memória, onde as lembranças da minha infância, repletas de relatos orais reais e fantásticos proporcionados por minha avó materna Maria; histórias de exploração da mão de obra da família no período pós-abolição, lendas de folgedos ligados as africanidades como Folia de reis, Pai Francisco dentre tantas outras construíram e constituíram minha trajetória. Professora – pedagoga – historiadora – professora; trajetória profissional incentivada para que as rupturas fossem feitas, mesmo que inconscientemente.

Buscando sempre algo além dos ensinamentos religiosos repassados na família “católica”, onde o bisavô Francisco, curandeiro, precisava ter suas aptidões escondidas. Era nos escondidos que me identificava. Batismo, comunhão não bastaram; no candomblé encontro com minha ancestralidade familiar e me reconheço. Posso dizer candomblecista – professora – pedagoga – historiadora – candomblecista.

Pertenço ao grupo de pesquisa *Ìlè Òbá Òyó*²¹, que preza e luta por uma epistemologia que privilegie teóricos que se aproximem de nossas realidades e pesquisas; buscamos ações acadêmicas além da universidade; autores que estejam inseridos em nossos eixos de trabalho; eventos que representem

²¹ Casa do rei de Òyó.

nossas lutas cotidianas. Nossa pretensão é abrir as escutas e os espaços acadêmicos através de nossas ações e pesquisas.

Nessa constituição encontra-se uma das relevâncias da pesquisa; a oralidade que me formou/forma e os hiatos provocados por ela. Sou Ìyá Kékerè, mãe pequena, a pessoa após o Bábálóriṣà, do terreiro em que realizo a pesquisa. Sei das facilidades e dificuldades que esta posição pode trazer para a pesquisa, mas acredito muito mais nas possibilidades que posso vislumbrar por estar totalmente implicada, mergulhada no campo (ALVES, 2008).

A escrita dos cadernos/diários, por sua construção, é como marcas que o corpo vai adquirindo a cada experiência vivenciada dentro do terreiro, impregnado com as demais experiências e leituras de vida para além desse espaço. A escrita de cada caderno/diário acaba por expor não só as marcas da tradição religiosa, mas das tradições que circulam e compõem essas crianças e jovens, com suas personalidades, experiências familiares, experiências escolares, gostos, alegrias e tristezas. Os ìtàn contados, as rezas ancestrais, os tambores nos remetem a uma vivência diferente das experiências mais ocidentalizadas (BÂ, 2013); um retorno as nossas matrizes africanas:

[...] Nas narrativas africanas, em que o passado é revivido como experiência atual de forma quase intemporal, às vezes surge certo caos que incomoda os espíritos ocidentais. Mas nós nos encaixamos perfeitamente nele. Sentimo-nos à vontade como peixes num mar onde moléculas de água se misturam para formar um todo vivo. (BÂ, 2013, p. 12)

É dessa forma que percebo o terreiro pesquisado; lugar de famílias diversas, que formam uma só, sem perderem suas especificidades, vozes múltiplas, passados e presentes misturando-se a todo tempo.

Tendo em vista o tema proposto e seus prováveis desdobramentos, dialogarei com Alves (2008) buscando caminhos que tentem dar conta das complexidades que compõem o espaço da pesquisa bem como seus sujeitos, levando em consideração que:

(...) precisamos nos ver, como pesquisadores, mergulhados em nossos próprios cotidianos, nos quais abraçamos ferrenhamente algumas ideias que devemos, desconsertados, deixar para trás ou

criticar com força mais adiante, pois a vida se impõe todas as vezes e assim deve ser, em especial nessas pesquisas. (ALVES, 2008, p.40).

A pesquisa preocupa-se com a construção de um tempo e de um espaço, onde o particular e a singularidade desembocam na pluralidade; percebendo o passado como compreensão dos processos que constroem a atualidade de quem é produz culturalmente essas redes. Dialogamos com falas e escritas de quem vive ou viveu o processo. Utilizarei em vários momentos a expressão espaço-tempo, em consonância com a nossa linha de pesquisa, “buscando superar a dicotomização herdada do período no qual se ‘construiu’ a ciência moderna” (ALVES, 2003)

Discutirei, especificamente, dez cadernos/diários construídos no período de sete anos de existência do terreiro; os cadernos são como diários que vão se atualizando dia após dia dentro do próprio espaço do terreiro. Refletindo sobre as questões propostas por Castillo (2010), percebi que a tarefa era mais árdua do que já esperava:

Afinal, como compreender a oralidade dos terreiros como sendo inteiramente desvinculada da escrita se a escrita sempre se fazia sentir na sociedade baiana desde a época colonial, mesmo que seu domínio, no sentido convencional, fosse restrito às elites? Como abordar tal oralidade hoje em dia, numa época em que o grupo social dos terreiros, além de incluir pessoas que trabalham como domésticas e lavadeiras, também abrange funcionários públicos, policiais e enfermeiras, assim como bibliotecárias, professores e engenheiros? (CASTILLO, 2010, p.12)

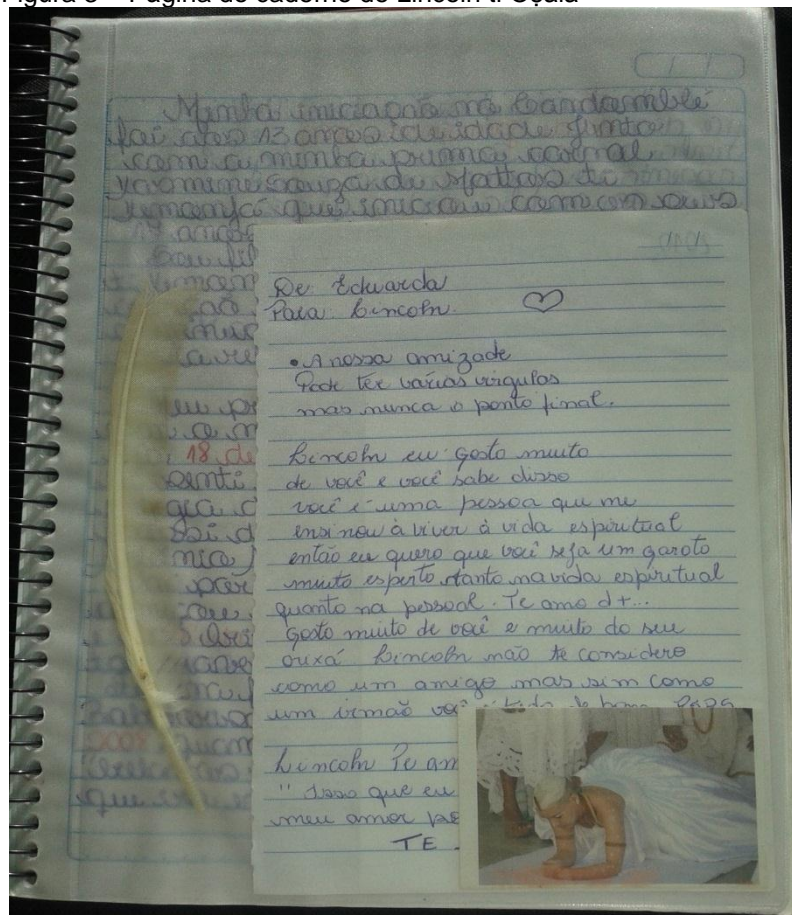
E isso nos leva a pensar se é possível se categorizar um leitor e/ou escritor? Seríamos menos ligados a tradição religiosa de matriz africana por que registramos por escrito essas tradições? É ainda junto com Castillo e também com Bâ, que tentarei dar conta dessas questões tão fundamentais para esse trabalho.

As entrevistas com as crianças e jovens do terreiro pesquisado, serviram como possibilidade privilegiada para uma melhor compreensão dos registros escritos observados bem como as demais questões propostas pela pesquisa, pensando essa entrevista como “(...) uma experiência de olhar o mundo e ouvir o outro”. (CAPUTO, 2006, p.28).

Do mesmo modo, as imagens desse cotidiano abrirão possibilidades de mais reflexão, procurando pensá-las de forma contextualizada:

Pensando sobre o trabalho, não é raro que eu busque referências no trabalho do fotógrafo. Já há muito tempo pesquiso realizando fotografias. Por isso, desenvolvi um vício (não encontro outra palavra) de constantemente associar ideias à imagem, vício esse que denomino exercícios de lente. (...) Penso que essa reflexão ajuda no esforço que tentamos fazer em pesquisa: ver ao invés de simplesmente olhar. (CAPUTO, 2001, p.117)

Figura 3 – Página do caderno de Lincoln ti Oshá



Utilizo imagens do cotidiano do espaço pesquisado em alguns momentos ilustrando falas e em outros como registro desse cotidiano rico em detalhes, oferecendo certa autonomia a elas como nos diz Souty (2011) sobre Verger e suas fotografias:

Verger que foi fotógrafo antes de ser etnólogo dava total autonomia à imagem. Ela basta a si mesma, não necessita de comentários ou interpretação. Não serve apenas para substituir a escrita: funciona em outro registro. Em primeiro lugar, é um meio ideal, não verbal, de mostrar sem explicar. (SOUTY, 2011, p.112)

Assim como Verger, em seu momento anterior a etnologia, também faço a opção de deixar as fotografias falarem e comporem o texto, sem tratá-las

como anexos, mas como parte textual do trabalho. Encontrarão neste texto imagens com legendas, sem legendas, sempre textuais, apontando e apresentando os cotidianos em questão.

Os desenhos encontrados nos cadernos, bem como os artefatos materiais neles guardados, também foram percebidos sob a perspectiva sugerida por Caputo (2010), buscando os sentidos produzidos através da hibridização de tudo o que constitui e forma cada caderno/diário.

Abordo alguns eixos temáticos, que considero importantes para o embasamento teórico desta pesquisa. Destacamos como principais: cultura, tradição, escrita e redes educativas.

O refletir sobre cultura me é caro por estar tratando especificamente de ressignificações de tradições, e em meio a tantas definições sobre o assunto, o conceito sob as perspectivas de Williams (2011), se apresenta propício:

Estou dizendo que uma teoria da cultura atinge sua maior significação quando se ocupa precisamente das relações entre as muitas e diversas atividades humanas que têm sido agrupadas histórica e teoricamente nessas categorias, e especialmente quando ela explora essas relações como simultaneamente dinâmicas e específicas dentro de situações históricas descritíveis que, práticas sociais, são alteráveis, assim como nosso presente o é. É, então, nesta acepção de uma teoria das relações específicas e em constante mutação que a teoria da cultura se torna apropriada e produtiva, ao invés de se oferecer como uma teoria capaz de abranger as mais diversas práticas artísticas ou, de outro lado, como um tipo de teoria social proposta ou organizada como uma alternativa – embora ela sempre oferecerá uma contribuição – a uma análise sócio-histórica mais geral. (WILLIAMS, 2011, p.190)

Para esta pesquisa, pensar cultura como contribuição sócio-histórica, faz-se fundamental por estar dialogando com tradições religiosas que vão sendo repassadas através dos séculos, em princípio, de forma oral, dos mais velhos aos mais jovens, e por ora, ainda dos mais velhos aos mais jovens, mas com um diferencial - registros escritos em cadernos/diários, nos fazendo refletir se as formas de aprender e os locais de aprender também vão sofrendo influências sócio-históricas.

Propus-me a pesquisar conhecimentos seculares e sua transmissão através das gerações como busca para a manutenção de tradições, que segundo Mariátegui, está em constante movimento:

Porque la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prologación de um pasado em um presente sin fuerzas, para incorporar em ella su espíritu y para meter em ella su sangre.

(...) Hablo, claro está, de la tradición entendida como patrimonio y continuidad histórica. (MARIÁTEGUI, 2007, p.114).

Por pesquisar uma cultura que, tradicionalmente, era repassada oralmente, as ressignificações e aprendizagens ocorridas na transição para a escrita são consideradas aqui como fundamentais para tentarmos compreender melhor esses registros. Mas clarificando que uma serve de complemento para a outra e nunca como contraponto:

Para alguns estudiosos, o problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o vale o homem. (...)

Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra. (BÂ, 2011, p.168)

Esta pesquisa, a partir dos registros escritos dos cadernos de crianças e jovens do terreiro, propõe pensar nas redes educativas estabelecidas em espaços além muros da escola; como o aprender em espaços tidos como não formais produz conhecimentos e saberes que são compartilhados:

Assim, ao contrário da formação aprendida e desenvolvida na maioria das pesquisas do campo educacional, inclusive em muitas sobre os cotidianos escolares, que, de maneira muito freqüente, têm assumido uma forma de pensar que os vem negando com espaço/tempo de saber e criação, vou reafirmá-lo como sendo de prazer, inteligência, imaginação, memória e solidariedade, precisando ser entendido, também e, sobretudo, como de grande diversidade. (...)

Buscar entender, de maneira diferente do aprendido, as atividades dos cotidianos escolares ou dos cotidianos comuns, exige que esteja disposta a ver além daquilo que os outros já viram e muito mais: que seja capaz de mergulhar inteiramente em uma determinada realidade buscando referências de sons, sendo capaz de engolir sentindo a variedade de gostos, caminhar tocando coisas e pessoas e me deixando tocar por elas, cheirando odores que a realidade coloca a cada ponto do caminho diário. (ALVES, 2008, p.18-19).

Os odores, sabores, sons, toques, dentre outras tantas coisas, vão tecendo as redes de saberes cotidianos, no nosso caso especificamente no terreiro, mas não desconsiderando todo o mundo que forma cada uma das pessoas que compõem este espaço.

Figura 4 –Lucas ti Şàngó



**2 KÍNI JÉ KÍNIJÉ L'ÓDÒ; YEMOJÁ O; A KO TA PELE GBÉ; ÌYÁ ORO MI O²²
(O QUE É FEITO NAS ÁGUAS DO RIO; DE YEMOJÁ; ELA DÁ A LUZ E O
CRESCIMENTO; NO RITUAL DE MINHA MÃE)²³**

Cinco horas da manhã, nos idos de 1973, rua de barro, Copacabana, bairro pobre como tantos em Duque de Caxias, neblina cerrada, menino só, idade entre quatro e cinco anos, pensando – “Por quê? Não sou desse lugar... Não quero esse mundo e essa vida em que estou... Acho que não sou daqui...” Vizinha o encontra, e o encaminha de volta para casa, junto de seus irmãos, pois os seus pais já estavam fora, a caminho dos seus respectivos trabalhos.

Este capítulo se preocupa em analisar as partes que compõe o todo, formando a identidade do menino citado acima – Daniel – candomblecista e médico. O que me faz dedicar um capítulo sobre sua trajetória são as especificidades que o constitui e o forma.

Estamos falando de um dentre tantos outros adeptos do candomblé, que se desdobra entre a vida profissional, no seu caso específico, como médico, e o mundo do candomblé, como líder religioso, Bábálórìṣà.

Como áreas tão distintas podem constituir uma só pessoa? Como a ciência médica pode caminhar com o mágico e divino que marcam as religiões de matriz africana? Como essas áreas distintas influenciam uma a outra no cotidiano de suas práticas?

Respostas conclusivas para essas questões não espero encontrar (e não é o objetivo deste trabalho), mas, como essa formação identitária que foi , tomando corpo e forma norteia este capítulo.

Para auxiliar nas reflexões dessa trajetória nos apoiaremos nas leituras de Leila Hernandez (2008), Carlos Moore (2011), Frantz Fanon (2008), dentre outros, pensando sobre as trajetórias e formações que seus textos nos mostram nas questões africanas e, conseqüentemente, afrodescendentes.

²² Este texto está no prelo da Revista Periferia (UERJ/FEBF), em forma de artigo, com alterações teóricas e textuais.

²³BENISTE, 2009, p. 123.

É necessário saber um pouco a história de Daniel para tentar compreender a composição de sua identidade e a condução que dá a sua liderança enquanto Bábálóriṣà.

Nascido em Duque de Caxias, bisneto de escravo, filho de um estivador e de uma diarista e Ìyálòriṣà da nação nagô²⁴. Ele é caçula dos seis filhos vivos da família. Segundo ele, foi apontado ao oriṣá ainda no ventre, no barracão de sua mãe carnal, pelo oriṣá da mesma (Oṣùn) como seu herdeiro. Conta que a mãe, contando com ele, teve treze filhos; sete não sobreviveram.

Por sua ação enquanto filho, profissional, filho de santo, líder espiritual, a trajetória da vida de Daniel contribui para a manutenção e propagação das tradições do candomblé na região de Duque de Caxias, Baixada Fluminense – RJ, o que trataremos mais adiante.

Mesmo sendo caçula da família, nunca obteve tratamento diferenciado sempre foi acordado cedo para sair em busca de “arrumar dinheiro e ajudar em casa”. Esse “arrumar dinheiro”, varia em catar vidros quebrados com uma das irmãs para trocar por moedas e comprar pão, como carregar bolsas na feira de Duque de Caxias. Desde esse tempo longínquo já tinha convicção do objetivo que gostaria de alcançar – ser médico. Mas outro chamado veio muito antes, o candomblé.

Daniel foi “criança de terreiro”, como diz Caputo (2012). Dormia atrás dos atabaques quando tocavam candomblé no terreiro de sua mãe carnal, ou quando a acompanhava em visitas a outros terreiros de candomblé.

Aos cinco anos de idade, começou a “passar mal de santo”, que segundo sua definição:

“São sensações que um indivíduo passa para entrar em um transe. Tem haver com o cognitivo; como você percebe o mundo. É uma... São sensações, tem haver com a percepção de mundo, a sensibilidade individual. Tem que ter a pré-disposição psíquica pra passar mal de santo.”

“A espiritualidade é molecular... taquicardia, arrepios, sensações de desmaio; sensações que a ciência não explica.” (Babá Daniel ti Yemòjá²⁵)

²⁴ Ànàgò, grupo yorubá que viria a ser denominado nagô, dando nome ao grupo no Brasil. (BENISTE, 2011, p.108).

²⁵ Utilizarei a forma como Daniel é tratado nos cotidianos dos terreiros.

Mas somente aos nove anos, foi iniciado no terreiro de candomblé de sua mãe carnal.

Após três anos de iniciado, sua mãe saiu do candomblé e adotou como religião uma denominação evangélica – década de 1980, início da abertura no Brasil, avanço na Baixada Fluminense de templos de denominações evangélicas variadas - e junto com seu novo líder religioso (pastor), quebrou todo o barracão e tudo o que remetia ao candomblé foi jogado ao rio. Babá Daniel relata que sua sensação foi a de que estivesse em um sonho e que toda aquela cena não era real, ficando em estado de total apatia diante de tudo o que estava acontecendo:

“Fiquei ali, parado; como se estivesse num sonho. Eu tive uma sensação de anestesia. Como se estivesse num sonho observando aquela cena à parte. Como se só meu corpo estivesse ali, meu espírito não...” (Babá Daniel ti Yemòjá)

Daniel acompanhou a mãe com toda a família, mas seu coração ficou no terreiro de candomblé.

“Quem convive comigo pode confirmar, eu respiro òrişà desde que nasci; òrişà me fez nascer. A bolsa da minha mãe estourou dia 26 de janeiro de 1968, eu nasci em primeiro de fevereiro. Pra medicina obstetrícia isso é impossível, principalmente sem sequelas. Nasci enegrecido. A médica ao ver as marcas rituais no braço de minha mãe disse que era iniciada de Omolu.”

“Meu coração disparava ao som dos atabaques longe – o atabaque toca dentro de mim.” (Babá Daniel ti Yemòjá)

Figura 5 - Marcas ritualísticas de D. Dina (antes da conversão chamada de Mana Sedessy), mãe de Babá Daniel ti Yemojá. Imagem feita por ele.



Dos vários terreiros existentes na rua onde se localizava o de sua mãe carnal, não existe mais nenhum.

Nas conversas com Daniel sobre este momento da sua vida, ele relata que para ele não fazia sentido ir à igreja, estudar a bíblia, mas o fazia por ter que respeitar seus pais e obedecer a suas ordens, principalmente as ordens de sua mãe. Como bom leitor, aprendeu as metáforas da bíblia e hoje recorre a elas quando necessário para justificar e defender o porquê de sua escolha religiosa.

Continuou com sua determinação em busca da medicina, teve banca de doces, criou aves para vender dentre outros tantos trabalhos. Concluiu o Ensino Médio com o curso de técnico em enfermagem, quando trabalhou como balconista de padaria. Logo que concluiu o curso começou a trabalhar na área de saúde e procurou um curso pré-vestibular. Ao mesmo tempo buscava, escondido da família, um terreiro para voltar a frequentar, até que foi

apresentado por uma amiga à Ìyálòrìṣà Maria Helena ti Yánsàn, que passou a cuidar espiritualmente do que havia sido interrompido.

Prestou vestibular para medicina, mas nesse primeiro momento, conseguiu média para o curso de enfermagem. Concluiu o curso e persistiu no seu objetivo e o alcançou – cursou e concluiu com louvor o curso de medicina.

Durante os cursos de graduação, não deixava de cumprir suas obrigações na casa de santo. Sua Ìyálòrìṣà sempre o incentivou a dar continuidade aos estudos. Entre os rituais, sempre conseguia um momento para suas leituras e construções de trabalhos.

A Ìyálòrìṣà Maria Helena ti Yánsàn visitava com frequência e tinha livre acesso a raiz do àṣẹ, o Gantois na Bahia.

O diferencial, que é pouco comum da geração de candomblecistas da qual fazia parte a Ìyálòrìṣà Maria Helena ti Yánsàn, ficava por conta também do registro escrito de quase todos (se não todos) os ensinamentos de seu Bàbálòrìṣà Bira ti Ògún²⁶ do Pantanal. Falo em diferencial pouco comum, pois os poucos registros escritos que os mais velhos possuíam eram receitas para encantos amorosos, descarregos e anotações para orientações de jogos de búzios. Histórias completas de òrìṣà, manuscritas, ricas em detalhes de como proceder em rituais de cada um – só vi nesses manuscritos até o momento.

Daniel herdou esses manuscritos e ao abrir seu próprio terreiro, incorporou e ressignificou, se assim podemos dizer, sobre toda a sua vivência/experiência, dentro e fora dos terreiros. Durante as transcrições desses manuscritos que ajudo a digitar, ouço histórias sobre rituais, histórias de visitas a outros terreiros para participar de rituais, adições de ritos não escritos, mas vivenciados outrora quando participou diretamente do ritual, tudo com o cuidado para não desrespeitar a tradição ancestral. Essa escrita não é evolução, é cuidado, atenção e preocupação com a perpetuação desses saberes tão específicos. Leila Hernandez, ao traçar as fontes principais para o estudo da história da África já apontava no mesmo nível de importância a escrita, a arqueologia e a tradição oral, destacando ainda que muito ainda há para ser explorado:

²⁶ Divindade do ferro e das batalhas (BENISTE, 2011, p. 562)

Traçado o quadro das principais fontes, quais sejam, a escrita como estudo da história dos povos africanos, a arqueologia e a tradição oral, resta saber que apesar do crescente esforço de recolhimento das tradições do passado africano, existe material, sobretudo de caráter arquivístico ou narrativo, ainda não explorado. (HERNADEZ, 2008, p.31).

As escritas e as oralidades, para o terreiro pesquisado, caminham próximas; as oralidades das rezas, ìtàn, cânticos preenchem esse espaço de memórias e seus resgates, de saberes acumulados, ressignificados e ampliados com suas práticas cotidianas. Não é dada maior importância a uma em detrimento da outra, mas a partir do que é dito, do que é ensinado pela oralidade é que as escritas são construídas. As redes de saberes formadas nessa dinâmica demonstram que somos formados por tudo o que nos cerca (BÂ, 2013).

No terreiro do qual é líder, crianças são iniciadas, caso os orisás peçam através do jogo de búzios. Todos os filhos do terreiro possuem um caderno/diário, que é iniciado a partir de sua entrada no hunkó²⁷ e que vai se construindo e se complementando no cotidiano do terreiro. Essa prática é uma exigência que o Babá Daniel ti Yemojá faz para todos os iniciados. Ritos, públicos e secretos, vocabulários, histórias de òriṣà, magias e segredos registrados através de palavras, desenhos, colagens, folhas já secas, penas, enfim, uma diversidade que compõem as identidades arquetípicas ligadas a cada òriṣà é pessoal, que em alguns momentos enxergamos uníssonas. Todos esses artefatos ligados à ancestralidade africana remontam primórdios dos escravizados que aqui chegaram e nos deixaram esse legado. Essa herança que Moore, através de Fela Kuti, exemplifica tão bem:

Olha, meu avô era só uma criança quando foi capturado. Ele cresceu na escravidão. Ele não conheceu seus ancestrais. Não sabia nem mesmo seu verdadeiro nome africano. Ele teve que aceitar o Cristianismo. Foi assim que ele adquiriu o Thomas. Esse foi o nome que os missionários de Serra Leoa impuseram a ele. Ele próprio acabou virando um daqueles cristãos ferrenhos e construindo uma igreja. Teve apenas uma esposa cujo nome era Adejonwo, que significa 'Estamos todos olhando para a coroa'.

Hoje interpreto a palavra 'coroa' como significando **tradição**. Porque, apesar de sua conversão ao Cristianismo, minha avó materna continuou adorando Oxum: a deusa dos rios, das fontes e das

²⁷ Lugar sagrado onde o iniciado se recolhe para os rituais.

cachoeiras. Ela era descendente daquela família que adora Oxum. (MOORE, 2011, p.40)

Esse trecho demonstra a busca por subterfúgios para que a tradição não se perca. O avô de Fela afastou-se, por questões até mesmo de sobrevivência, das suas tradições, mas em outra geração este resgate se faz de forma velada por sua avó e diretamente através de Fela. Através das práticas do seu terreiro, o Bábálórișà Daniel busca resgatar memórias, tradições, tentando produzir sentidos como um dos caminhos para a perpetuação dessas tradições.

Figura 6 – Bábálórișà Daniel



O terreiro liderado pelo Bábálórișà Daniel é um espaço público, apesar de, dentro desse espaço público, ter espaços restritos; recebe-se pessoas que buscam de orientação espiritual à ajuda para subsistência (como mantimentos, prato de comida...) e orientações médicas. Tudo o que entra no terreiro pertence a todos; o próprio espaço do terreiro pertence a todos. O pão, o café que nunca falta, as guloseimas feitas na cozinha, nada é de uma só pessoa, nada é de quem trouxe – “Entrou no Àșe é de todos”, diz o Bábálórișà Daniel. Não é como Moore relata a República de Kalakuta, mas como ela, também é um lugar aberto a todos e que a todos pertence:

(...) De qualquer maneira, foi assim que a ideia de criar uma comuna – como as que os africanos viviam há milhares de anos – surgiu. Um

lugar aberto a todos. Uma comuna de verdade saca? (...) Cara até a Bíblia diz: 'Conheça seu vizinho!' Então, por que toda essa merda individualista? Isso 'meu'. Aquilo 'seu'. Aquilo outro 'deles'. (...) Isso não é africano! (MOORE, 2011, p.122).

Figura 7 – Cozinha do terreiro



Com seu discurso incentivador, o Bábálórìṣà Daniel procura mostrar a importância do conhecimento, não só da religião, mas do conhecimento tido como formal (o escolar), usando sempre a sua trajetória de vida como exemplo de que nada é impossível quando buscamos o aprender como caminho. Procura ter o cuidado em orientar pedagogicamente os filhos de santo, de um modo geral, sobre os rituais para que nada fique sem fazer sentido, diz: “Quando se entende porque o ritual é feito desse jeito e não de outro, ligando ao ìtàn, tudo faz sentido; fazendo sentido, tendo entendimento e compreendendo-se se tem mais firmeza, mais fé...”.

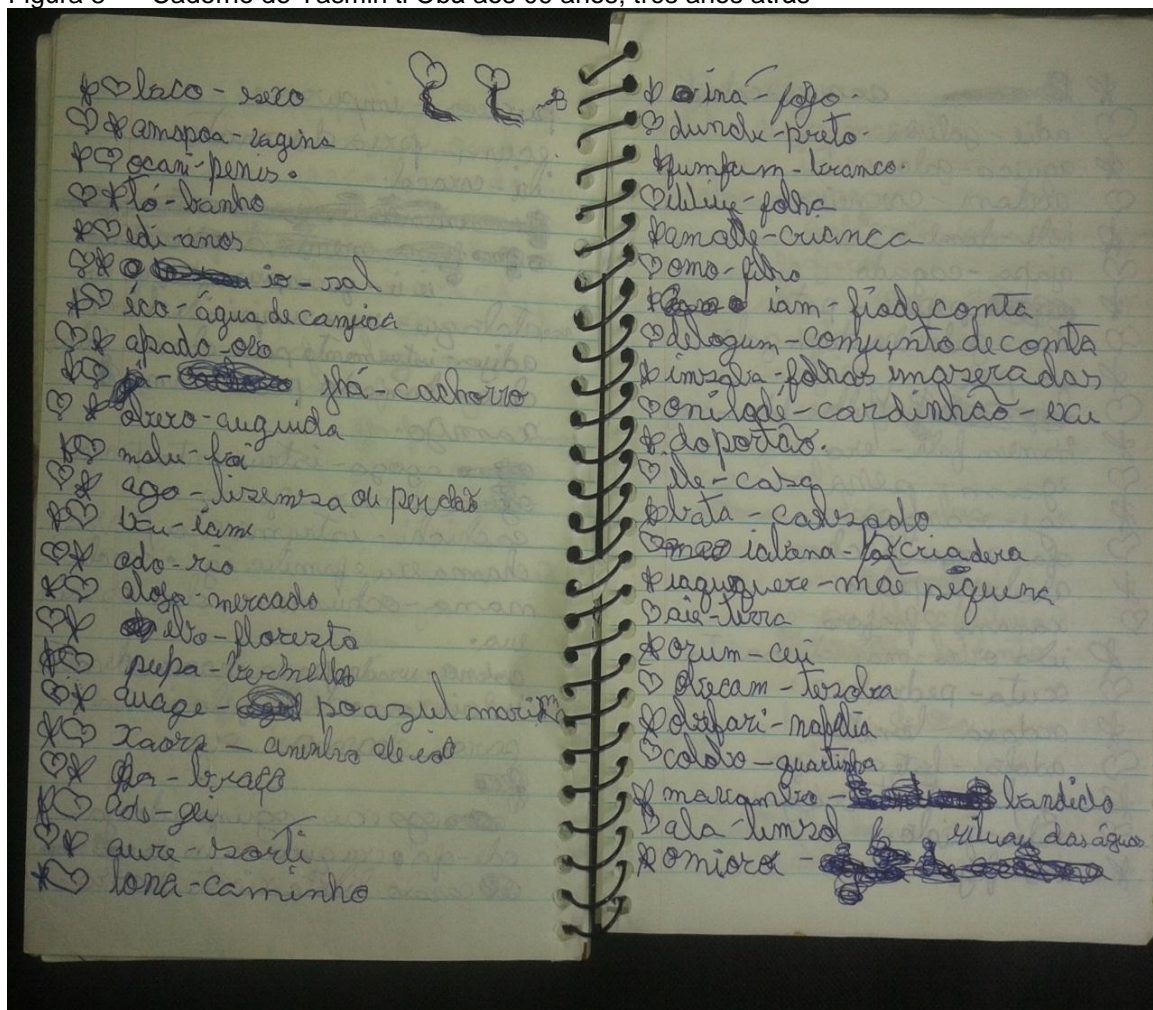
É cobrado de todas as crianças e jovens do terreiro, boas notas e bom comportamento na escola.

Ao analisarmos a trajetória de Daniel, da sua infância até os dias atuais, como Bábálórìṣà, percebemos que heranças são repassadas a todo o momento, tradições reforçadas e reconstruídas, tecidas através das

experiências dentro dos terreiros pelos quais passou (da sua mãe carnal, de sua Ìyálòrìṣà), no terreiro que hoje lidera, e em outros espaços, como quando diz por exemplo: “É da terra que vem os ensinamentos dos nossos ancestrais; é no chão que se recebe a cultura ancestral.”

A importância que percebemos que ele dá em explicar os sentidos de cada ritual, sua ligação com as histórias dos òrìṣà, o cuidado em contar as histórias vivenciadas na casa de sua Ìyálòrìṣà e as explicações que a mesma lhe dava sobre as mais variadas experiências em terreiros; tudo isso que, só experienciando o terreiro podemos destacar, fazem parte, tecem redes de conhecimento dentro deste espaço. Redes de conhecimentos que envolvem tradições seculares, sentimentos, sensações, cores, odores, escritas, artefatos e tudo mais que compõe e forma este espaço plural.

Figura 8 – - Caderno de Yasmin ti Òbá aos 09 anos; três anos atrás



Todos precisam ter seus cadernos/diários. Faz parte do cotidiano do terreiro. Em conversa com Gisele Omindarewa Cossard, uma Ìyálòrìṣà com mais de cinquenta anos de iniciada e amiga pessoal do Bàbálórìṣà Daniel, sobre ele destaca o respeito por seus mais velhos no mundo do candomblé, o respeito e a educação que seus filhos de santo demonstram dentro do terreiro ou em visita a outros espaços. Destaca a importância do repasse das tradições e rituais para os mais novos e faz uma lamentação relacionada às lideranças mais antigas das religiões de matriz africana:

Os mais antigos diziam que levariam com eles os segredos... E muitos levaram. Assim muita coisa não teve continuidade, se perdeu. Eles cometeram suicídio cultural...”.(Ìyálòrìṣà Gisele Omindarewá Cossard)

Para Omindarewá o que o Bàbálórìṣà Daniel faz em seu terreiro, contando ìtàn, esclarecendo o que cada reza e cada cantiga quer dizer, explicando os sentidos dos rituais, é evitar que outros suicídios culturais aconteçam, através do esclarecimento, das conversas com seus filhos de santo. O incentivo ao registro de tudo o que é aprendido, sentido e vivenciado dentro do espaço do terreiro, estar aberto a contar histórias suas, de outros e dos òrìṣà tornam cada vez mais vivo e circulante os saberes de àṣẹ; sem seguir uma receita, um roteiro, cada um com sua própria escrita, sua forma de registrar seja com letras, desenhos, colagens... Saberes circulantes nas falas, nos gestos da cozinha, nas danças, nos cânticos; em todos os movimentos desses espaços/tempos:

Sei que tudo isso exige muita leitura, discutir muito, ouvir o que tantos têm a me dizer. E falar, sempre, exibindo sobretudo minhas dúvidas, incertezas e limites. Do conflito e do diálogo dos conhecimentos existentes nas redes formadas é que posso aprender-ensinar. (ALVES, 2008, p.27)

Através de práticas como as do Bàbálórìṣà Daniel em seu terreiro, sua participação e a de outros praticantes de religiões de matriz africana na academia, leituras que questionem, proponham análises diferentes das ditas prontas - sempre em conformidade com o eurocentris mo formador de pontos de divergências (e por que não) convergências – um

outro olhar sobre histórias, tradições, escritas e o que mais estiver velado pelo ranço de preconceitos relacionados a nossa herança africana; acredito que por esse caminho poderemos tentar dar conta (se é que é possível...) de questões tão delicadas, sutis, carregadas de sofrimentos e esperanças.

3 OYÁ DÈ MARIÒ; OYÁ ÀKÀRÀ LOSSI ÌYÁ KÓLÓ²⁸ (OYÁ DO MARIÒ, DO AKARÁ É A SENHORA DONA DA PANELA)

Figura 9 – Ajeun/comer no terreiro



A imagem acima foi escolhida para abrir este capítulo, por vários motivos, dentre eles:

- Por se tratar de um momento de confraternização e irmandade – a hora do ajé un - hora de partilhar a comida; momento em que as irmãs mais velhas servem aos mais novos; momento em que se avisa ao seu mais velho “estou me alimentando”; um dos primeiros rituais que se aprende dentro dos terreiros;
- Por ser o espaço da partilha de ideias, partilha do que se aprendeu até aquele momento do dia; onde mais velhos e mais novos, juntos à mesa, tornam-se iguais, mas as hierarquias continuam a ser percebidas (por quem sabe identificar esses cotidianos) através dos pratos, talheres, dentre outros detalhes, usados por cada um.
- Por ser a cozinha do terreiro, o local de aprendizagens cotidianas; onde se conta e escuta histórias de fora e de dentro do terreiro; onde rituais são preparados;

²⁸ Tradução livre de Babá Daniel

- Lugar preferido para se contar ìtàn e experiências passadas no coletivo e individualmente, relacionadas à religiosidade;
- Onde nas madrugadas de trabalho, o sono dá lugar à curiosidade; lugar dos relatos serem ouvidos e, para alguns, antes de dormir, anotar tudo para não esquecer;
- Lugar de cheiros, magias, encantamentos, textos e protagonismos diversos.

Nas entrevistas realizadas com as crianças e os jovens do terreiro, todos citam a cozinha como o lugar onde mais se aprende, local no qual mais se pratica o que foi aprendido e espaço em que mais se ouve ìtàn e histórias de vida dos mais velhos.

Na cozinha aprendem receitas e escutam histórias de encantamentos e encantarias. Então, para representar os saberes e as construções de sentidos encontrados nesse espaço, a cozinha, acredito, constitui o espaço/tempo ideal para abrir esse capítulo que se preocupa em refletir sobre o yorubá utilizado dentro do terreiro – “Onde se aprende mais? Na cozinha (risos). Porque é cozinha de àṣe! Lá que se aprende tudo. É na cozinha!” (Bárbara Bendia ti Yánsàn, 24 anos)

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

Todos ouvem e a conversa acaba; algumas pessoas pegam seus cadernos ou folhas de rascunho e registram por escrito o que foi falado, outros anotam quando chegam em casa, mas os que viram a noite trabalhando e ouvindo, na maior parte das vezes, preferem anotar na hora, com medo que o sono e o cansaço os façam esquecer o que foi ouvido. Alguns só escrevem, outros escrevem, desenham para ilustrar, organizam esquemas, ou seja, partem da realidade coletiva para a construção de textos individuais. Individuais até ou a partir de que ponto? Questionamento permanente.

Mitos, cantigas, rezas, comidas, artefatos, cargos, rituais. Todas essas coisas são faladas em yorubá, uma língua africana viva, que circula cotidianamente nos terreiros de candomblé do Brasil; e que crianças, jovens e adultos conhecem o que circula por esses cotidianos. Não um yorubá falado por um nigeriano de origem, mas o do terreiro, que é uma hibridização das nações que foram arrastadas para essas terras, e fundiram-se para manter vivas suas tradições.

Em uma análise bem superficial, podemos dizer que todos os cadernos/diários, possuem listas de palavras, glossários, e suas traduções; digo em análise superficial, pois ao estarmos nos cotidianos do terreiro e após algumas leituras, logo percebemos que nem só de yorubá os terreiros de origem nagô vivem. Procuo neste capítulo, dialogar com os cotidianos do aprender no terreiro pesquisado, tendo como ponto disparador a língua yorubá ressignificada e hibridizada neste espaço com línguas como a portuguesa, a banto²⁹ e a fon³⁰. Os cadernos/diários possuem glossários, rezas, nomes, folhas, expressões, cumprimentos, uma infinidade de escritos da língua que é ouvido muito antes da iniciação ritualística.

A fotografia a seguir, apresenta a imagem de um preparo ritualístico, que é comum no terreiro, e todos têm a oportunidade de ensinar aos seus mais novos. Queimar a folha de bananeira para enrolar àkàsà, mingau feito com farinha de milho branco, ou seja, èko/canjica moído, que faz parte do dia a dia do terreiro. Aprende-se que um terreiro nunca pode ficar sem àkàsà, e ele só pode ser feito se tiver folha de bananeira para ser enrolado:

Todos os orixás, de Exu a Oxalá, recebem acaçá; todas as cerimônias, do ebó mais simples aos sacrifícios de animais, levam acaçá; rituais de iniciação, de passagem, fúnebres e tudo o mais que ocorra em uma casa de Candomblé, só acontece com a presença do acaçá. A vida e a morte no Candomblé se processam a partir desta oferenda fundamental, sem a qual nenhum homem seria poupado dos dissabores e percalços do destino. (EYIN, 2002, p.37-38)

²⁹ Comunidade cultural com uma civilização comum e língua similares. (SILVA, 2013, p.43)

³⁰ Língua de Abomé, dos quais se tem notícia no Brasil já no final do século XVII. (CASTRO, 2001, p. 39)

Figura 10 – Ìyábassè Sandra ti Oṣùn queimando a folha de bananeira para preparar o àkàsà. Imagem feita por Babá Daniel.



Alguns vão conversando e explicando tudo o que envolve o àkàsà, das suas utilizações aos problemas na sua falta, outros explicam somente o que é necessário para a sua confecção, percebemos uma multiplicidade de formas de expressar saberes e sentidos. Observar ensinamentos: o preparo, desde o momento em que se colhe a folha. Limpamos a folha com pano úmido, levamos para a beira do fogão para queimá-la, deixando-a no ponto para dobrar em forma de pirâmide para receber o mingau, o àkàsà, nos demonstra as mais variadas formas de apreensão da realidade dita e praticada.

Gostaria de abrir parênteses para falar sobre a imagem anterior da Ìyabassè no fogão à lenha. Essa fotografia foi feita por Babá Daniel, na cozinha

em que se prepara as comidas ritualísticas, onde somente os mais velhos em tempo de iniciado e quem possui uma função importante na casa têm acesso. Para que a folha de àkàsà seja queimada neste espaço, é preciso estar em ritual, pois o que parece um simples ato, acender o fogão à lenha, necessita de ritual. É nesse espaço que é preparada a comida ritualística, que chamamos de ašé, e que após as aduras (rezas), comemos juntos. A Ìyabassè, responsável em cozinhar as comidas ritualísticas para os orišás, escolhe quem irá ajudá-la no preparo, junto com sua Ossy Ìyabassè, ou seja, com seu braço esquerdo na cozinha. Antes do ritual de três anos de iniciado, não se pode participar desse espaço, e mesmo os que possuem o ritual de três anos, só participam com a autorização da responsável, nos remetendo a algumas tradições africanas:

De fato, mesmo para os adultos, a refeição correspondia antigamente – e ainda hoje em algumas famílias tradicionais – a todo um ritual. No Islã, assim como na tradição africana, o alimento era sagrado e supunha-se que o grande prato comum, símbolo de comunhão, contivesse no centro um foco de benção divina. (BÀ, 2013, p.173)

Todos os elementos ritualísticos são considerados vivos – fogo, água, folha, dentre tantas outras coisas – por isso existem aduras para várias ações que são realizadas nesse e em outros espaços do terreiro.

Figura 11 – Àkàsà

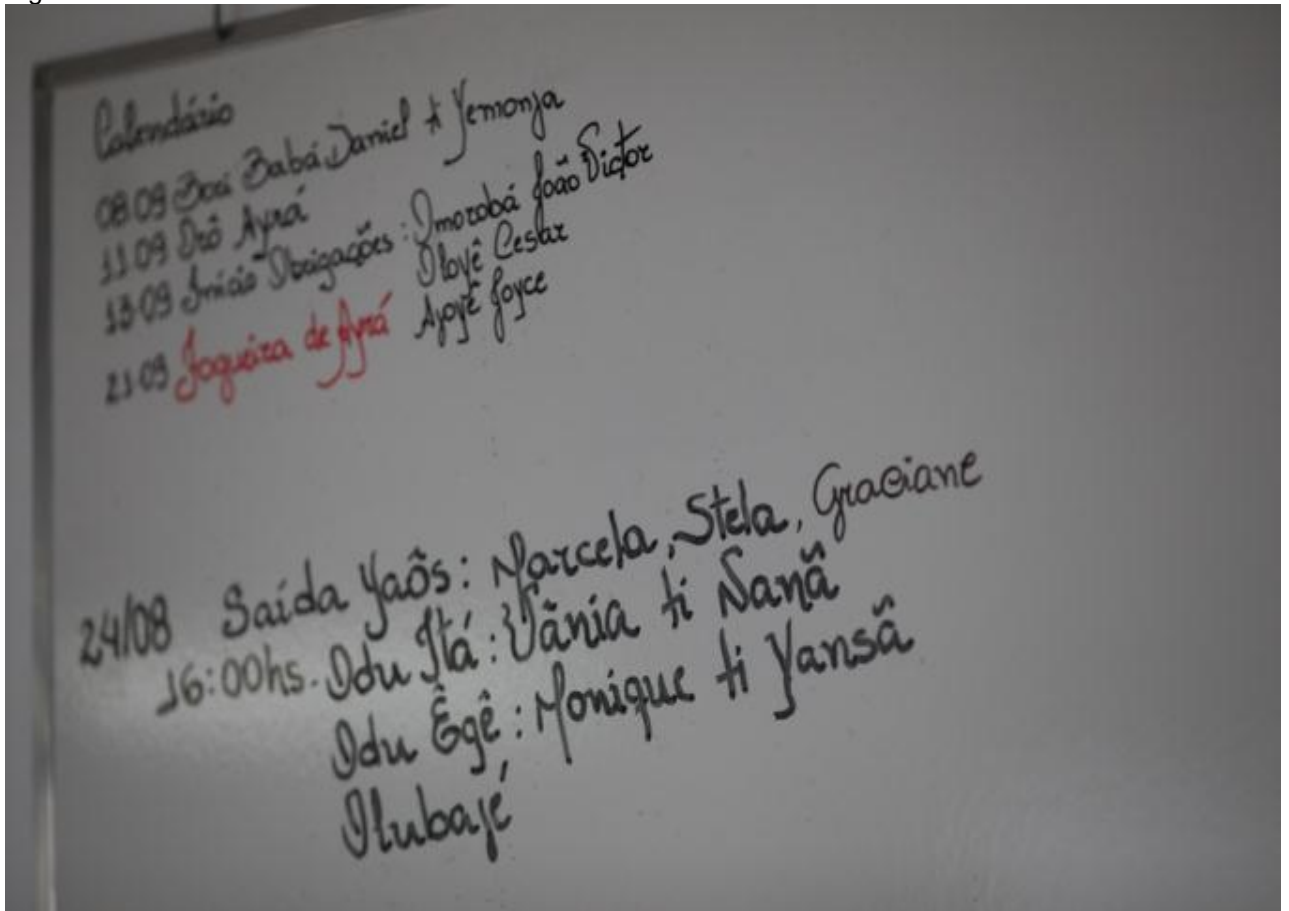


Quando no “recolhimento”, geralmente conta-se o ìtàn do òrìṣà ao qual a pessoa está sendo consagrada/iniciada, copia-se as rezas (que são cantadas) e as palavras em yorubá, uma denominação generalizada de um povo que habita a atual região africana da Nigéria (BENISTE, 2011), que são mais usadas no cotidiano do terreiro. Também encontramos nesses casos escritos, desenhos e artefatos materiais como folhas, penas, palha, elementos ligados aos rituais. Tanto Bábá Daniel, como os irmãos que ajudam a cuidar do iniciado, ensinam as rezas cantadas, passam as palavras em yorubá e suas traduções, nomeiam os rituais pelos quais o iniciado passou, dia a dia; perguntam por sonhos e incentivam o registro deles, buscando demonstrar que todo o acontecimento naquele momento determinado precisa ficar registrado.

Estas variadas formas de registros, assim como o ensinamento sobre o acaçá, nos demonstram que existe uma atmosfera multidiscursiva neste espaço, na qual podemos perceber tessituras dialógicas nos mais variados momentos desse cotidiano. Fios de ideias, como os fios de contas, sendo construídos com suas miçangas de tamanhos e cores diferentes, mas com sentidos e valores múltiplos, que ao final formam um só colar com suas próprias enunciações. O yorubá do terreiro é parte de todo esse contexto, sendo utilizados em diversos momentos desse cotidiano. E ele surge com suas hibridizações:

- Durante a contação de ìtàn que o Bábá òrìṣà realiza no terreiro para os membros da casa nos espaços públicos da mesma;
- Nos registros escritos das crianças e jovens que ouvem esses ìtàn, nesses espaços públicos do terreiro;
- Na contação dos ìtàn que o Babá Daniel realiza no espaço reservado aos rituais;
- Nas explicações e relatos que os irmãos mais velhos, que têm acesso aos recolhidos, dão diariamente a quem está no momento ritualístico;
- Nos registros escritos das crianças e jovens que ouvem esses ìtàn, e tantas outras enunciações mais, nesse espaço reservado, com acesso a alguns artefatos ritualísticos que os ajudam a compor seus textos;
- No mural de informes, na parede da cozinha;

Figura 12 – Mural na cozinha do terreiro



- Na placa na parte externa do muro, informando o nome e a data de fundação do terreiro, bem como as localizadas nos espaços dedicados aos òrìṣà, identificado-os.
- Nas listas de compras e de afazeres diários, onde yorubá e português fazem parte da sua composição.

Na imagem do mural, que fica exposto na parede da cozinha, vemos as hibridizações dos cotidianos do terreiro. Português e yorubá compoem o mesmo texto; yorubá escrito sem a consulta de dicionários, mas da forma como é ouvido e compreendido. Cores diferenciadas para dar destaque ao que consideram ser de maior importância no calendário (geralmente ritos e festas ligadas às lideranças do terreiro).

Figura 13 – Entrada do quarto de òriṣà



De acordo com Beniste (2001), o idioma yorubá pertence à família de línguas do Sudão e é falado nas diferentes regiões da atual Nigéria. A língua, assim como outras, chega até nós no período da escravidão e se torna a mais comum nas comunidades negras.

Seu último refúgio foi nas comunidades de Candomblé, nas modalidades Kétu, Èfòn, Ìjèsà e demais que se utilizam de elementos culturais nagôs. Tem sido mantida através de cânticos, rezas e expressões diversas, estando aí um dos fortes motivos para a manutenção de tradições seculares. (BENISTE, 2001, p.317).

Para nós é importante vivenciar essa cultura preservada e recriada nos terreiros de candomblé. Continuando com as reflexões de Williams (2007), a noção de cultura está impregnada da produção histórica, material e simbólica da sociedade e suas lutas. Cultura, na concepção de Williams, é modos de vida. As comunidades de terreiros abrigam modos de vida singulares, complexos, constituídos de saberes específicos. São saberes que percebem, sentem, intuem, interpretam e narram o mundo. Ou seja, há uma epistemologia, uma maneira de conhecer própria nesses lugares de saberes que difere dos modelos epistemológicos dominantes.

Alves (2010) nos traz a importância dos múltiplos espaços/tempos nos aprendizados tanto de estudantes como de professores e professoras. A ideia principal é de que a formação se dá em múltiplos contextos. Para ela, é preciso compreender que os muros das escolas são criações imaginárias e que vivemos todos e aprendemos todos dentro e fora das escolas. Em suas palavras: “O que é aprendido e ensinado, nas tantas redes de conhecimentos e significações em que vivemos, entra em todos os contextos, porque está encarnado em nós.” (ALVES, 2010).

Acreditamos que os terreiros de candomblé com todo seu modo de vida singular, com suas culturas, estão nessas redes educativas. Redes tecidas por danças, cantos, comidas, rezas, folhas, mitos, artefatos, gestos, segredos. O yorubá perpassa todos esses saberes, como um fio de linguagem que acende, organiza e mantém a comunicação dos praticantes do culto.

Para escrever este capítulo, além de consultar bibliografia sobre o tema, conversei com o Bábálórìṣà Daniel ti Yemojá, responsável por esse terreiro e principal incentivador da partilha dos saberes e de sua escrita e citado com detalhe no capítulo anterior. Entrevistei praticantes do terreiro, entre crianças e jovens, numa faixa etária de oito a trinta anos, não me restringindo aos dez autores dos cadernos/diários. Gravei conversas e registrei imagens do cotidiano tão citado nas respostas, sobre a forma como se aprende yorubá neste espaço que não é escolar, mas é impregnado de saberes e processos educativos que tecem sentidos para os que participam de sua cultura. Mesmo os sonhos são estimulados a ganharem um corpo de escrita. O vocabulário e rezas em yorubá também são registrados. Simultaneamente a fala e a

oralidade continuam sendo praticadas em yorubá. É sobre as seleções e reflexões que fiz durante esses processos que seguirei falando.

3.1 “Cada um guarda para si seu acaçá”³¹

Nicholas ti Oṣalá, de 20 anos, fala sobre as primeiras palavras que, em geral, todos aprendem quando começam a vivenciar o espaço dos terreiros. E não é à toa que sejam justamente essas, já que estão relacionadas a um comportamento de humildade e fraternidade esperado de cada filho ou filha de santo:

Àgò, quer dizer pedir licença, mòtúnbá, é pedir e dar a benção, mòdúpé é agradecer e ajeum é perguntar se a pessoa quer comer. Aprendemos na prática, na vivência de todos os dias. Mas às vezes o Babá, o Pai de Santo, senta e começa a explicar para todos, geralmente na cozinha, mas na maioria das vezes é na prática. (Nicholas ti Oṣalá)

Para ele o mais importante do aprendizado de yorubá no terreiro:

É como se a gente pegasse uma parte da África e trouxesse aqui para o Brasil. Não teria como ter um curso de yorubá na escola, por exemplo, porque o que a gente aprende, aprende mesmo na prática. Na escola é muita teoria. O professor explica, a gente pega muita coisa, mas não praticamos. Anota no caderno e não praticamos no cotidiano. Aqui não. Aqui, aprendemos e praticamos ao mesmo tempo. É como se nós nascêssemos para fazer um pouco mais devagar, um pouco mais lento. (Nicholas ti Oṣalá)

A maior parte das crianças e jovens entrevistados estabelece comparações entre o aprender no terreiro e o aprender na escola. A fala de Yasmin ti Obá, 12 anos, iniciada aos nove anos, é um exemplo dessa comparação, ao ser perguntada como utiliza o yorubá:

Fora do hunkó a gente usa muito – pra pegar as coisas... e a gente aprende. Falo obé, ilè... É mais ou menos igual na escola, porque no

³¹ Ditado africano, em língua fon. (SISTO, 2012)

colégio escreve pra gente escrever; aqui fala e a gente escreve. Aqui a gente desenvolve. (Yasmin ti Obá)

Patrick ti Ògún, tem 12 anos e foi iniciado aos sete anos; tem o cargo de Ogan. Ele toca os atabaques nos rituais, além de desempenhar outras funções extremamente importantes no terreiro. É chamado por todos de Ogan Patrick e ninguém se refere a ele sem chamá-lo de “senhor”. No terreiro, a “idade iniciática” e/ou o cargo que possui o iniciado é muito importante. Ou seja, o tempo que a pessoa tem de santo é mais importante que a idade civil e inverte a lógica adultocêntrica da sociedade, de forma geral. Não significa dizer que os mais velhos não são importantes, pelo contrário, mas significa compreender que crianças e jovens são tão respeitados quanto em seu tempo/cargo de santo, em seu tempo de iniciado na religião (CAPUTO, 2012). Patrick ti Ògún fala muitas coisas em yorubá, explica – “Principalmente no barracão, quando temos função...”

O barracão é o espaço do terreiro onde acontecem as festas, os rituais consagrados aos òrìṣà. E “ter função”, significa ter algum ritual. Pergunto como ele aprende e se aprende sozinho, no que responde – “Escrevendo no caderno, lendo, estudando. Sozinho não. As pessoas vão cantando e a gente aprende.”

Patrick ti Ògún também explica que, durante os rituais ele repete as palavras em yorubá e só depois anota no caderno procurando saber com os mais velhos de santo, principalmente com Babá Daniel, a forma correta da grafia das palavras em yorubá. Sobre os momentos em que mais fala a língua africana, o menino diz – “Em geral falamos normal, porque as pessoas mais novas na casa não entendem. Usamos mais o yorubá quando falamos com um òrìṣà e nas cantigas.”

O processo de aprendizado é narrado de forma semelhante por João Vitor ti Şàngó³², de dez anos, iniciado no Candomblé, desde os quatro anos. Como seu irmão de santo, ele aprende a língua cantando e rezando e, sobretudo, afirma, com o Babá Daniel. João Vitor ti Şàngó, evidencia o mais importante elemento de aprendizado nos terreiros – “Eu olho para as pessoas e aprendo, mas ensinei cantigas e ensinei a tocar.”

³² Divindade dos raios e da justiça (BENISTE, 2011, p. 716)

As trocas de saberes espalhadas nas redes educativas dos terreiros distribuem os conhecimentos. Destas, participam em iguais condições, crianças, jovens e adultos respeitando-se sempre as hierarquias dos cargos e o tempo de iniciado. Jhoyce ti Yánsàn, 30 anos, destaca a importância de se estar nos cotidianos do terreiro para que se aprenda com esse espaço:

Aprender aqui não é difícil, desde que você pratique, que você exercite né; e aí se torna uma coisa normal. Você vindo sempre a casa de aṣé, conversando, convivendo você vai aprendendo outras coisas, como se aprende na escola. (Jhoyce ti Yánsàn)

Eduarda ti Yánsàn, foi iniciada aos 11 anos e hoje está com 19 anos. Assim como Jhoyce ti Yánsàn, ressalta os cotidianos do terreiro como fundamental para se aprender e a chamando a atenção para a cozinha como ponto de circulação constante de saberes – “Aprendemos no hunkó, no caderno, no dia a dia. Aprendemos aos poucos (risos); na cozinha se aprende mais porque se escuta de tudo... “(Eduarda ti Yánsàn). Ela relata como organiza o que aprende do yorubá no terreiro – “Falo mais ou menos. O Bábálóriṣà explica tudo e assim vai; explica eu entendo e escrevo. Eu mesmo ensino pouco.”

Lincoln ti Òṣàlá, tem 18 anos, foi iniciado aos 13 anos. A convivência cotidiana também é destacada por ele como fundamental para o aprendizado da língua – “As pessoas pedem algumas coisas em yorubá, então a gente vai aprendendo; as pessoas explicam e assim a gente vai aprendendo as palavras.”

Um exemplo comum pode ser quando se pede um obé (faca) ou uma iaomi (caneca). Os artefatos nomeados em yorubá promovem a circulação da língua no terreiro, repetida, praticada, memorizada e aprendida. Mas Lincoln ti Òṣàlá lembra que existe um período dedicado especialmente ao aprendizado das práticas, das danças, das rezas, das cantigas e da língua – “No hunkó a gente aprende as rezas, depois as cantigas. A gente vai aprendendo com o tempo as danças africanas também. Depois o Bábálóriṣà ensina ou traduz para gente e a gente entende mais.”

Pergunto se só o Babá ensina e ele responde – “Ah, depois, quando alguns dos irmãos não escutam, aí os outros falam para a gente: oh, o significado é isso, isso e isso. A gente vai aprendendo.”

Pergunto, também, se é parecido com aprender na escola e Lincoln ti Òṣàlá responde:

Não, porque na escola é um jeito mais formal de se falar. Ah, é diferente. No barracão a pessoa ri, brinca, vai falando alguns assuntos, não é só uma pessoa que fala. Aqui, uma pessoa tem conhecimento e passa e os outros podem passar para os mais novos, para os novos irmãos. Na escola, só professor é o líder que passa para todo mundo. E os alunos não passam para os outros que perderam. Aqui todo mundo passa para todo mundo. (Lincoln ti Òṣàlá)

Mais uma vez, uma rede de aprendizagens tão coletiva quanto horizontal é destacada pelos praticantes do culto.

Perguntado sobre o que mais gosta nesse espaço de aprendizagens do terreiro Lincoln ti Òṣàlá, diz – “Gosto dos ìtàn, as histórias; porque o Babá parece que vive a história quando ele conta e fica mais legal de aprender. Gosto das cantigas também que falam o que os òrìṣà faziam, tudo em yorubá, aí a gente aprende.”

As entrevistas apontam que o aprender dessa tradição, nesse espaço especificamente, mantêm-se de forma dinâmica, sem ligação com tradicionalismos, tão bem definido por Mariátegui:

El tradicionismo – no me refiero a la doctrina filosófica sino a una actitud política o sentimental que se resuelve invariablemente em mero conservantismo – es, en verdad, el mayor enemigo de la tradición. Porque se obstina interesadamente en definirla como un conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos. Y en compendiarla em una receta escueta y única. (MARIÁTEGUI, 2006, p.115)

O Bàbólórìṣà Daniel ti Yemojá concorda com esse pensamento, e sempre o reforça em suas falas. Por isso, associa uma íntima relação entre a oralidade e a escrita no aprendizado da língua em seu terreiro:

Se não soubermos cantar, rezar, falar direito, perdemos o sentido de nossa língua e os rituais também perdem em significado porque todos precisam compreender o que estão fazendo. Aqui, o mais importante é distribuir o conhecimento porque assim distribuimos o Àṣe que nos une e movimenta. (Babá Daniel ti Yemojá)

Muitos elementos constituem as culturas (os modos de vidas) nos candomblés. A língua é um elemento fundamental. No início desse capítulo, disse com Beniste (2001) que o idioma yorubá pertence à família de línguas do Sudão, é falado nas diferentes regiões da atual Nigéria, chega até nós no período da escravidão e se torna a mais comum nas comunidades negras. Então existem outras línguas africanas, períodos distintos de sua penetração no Brasil e fatores diferentes que influenciaram suas propagação e preservação não só nos terreiros, como no próprio português falado em nosso país. No terreiro pesquisado, o vocabulário predominantemente usado é da língua yorubá, apesar de termos exemplos de hibridizações com demais línguas de povos africanos que sofreram com o processo de escravização, por isso, este é o idioma que nos move na pesquisa. Não posso tratar profundamente de todos os grupos lingüísticos do continente africano (por impossibilidade completa e por não ser o objetivo aqui).³³

O registro dessas palavras pelas crianças e jovens do Ilê Aşé Omi Larè Ìyá Sagbá, bem como os ìtàn, rezas, cantigas, rituais individuais e coletivos, nos mostram como os olhares, olhares esses imbuídos de sentidos diversificados, constroem escritas comuns e ao mesmo tempo pessoais fortalecendo as redes educativas deste espaço. Cada registro escrito possui seu toque identitário.

Um ìtàn, nunca é somente um ìtàn, um ritual nunca é somente um ritual – ele é rico em detalhes pessoais de quem o registra, dos sentidos individuais de quem o escuta e registra por escrito em seu caderno/diário. Registro concomitante ou posterior ao dito; dentro e fora do terreiro, já que todos declaram que o àşé, o terreiro, está dentro deles, portanto os acompanham o tempo todo, não só quando estão no espaço físico do Ilê Àşé Omi Larè Ìyá Sagbá.

³³ O livro “Falares Africanos na Bahia – um vocabulário Afro-Brasileiro”, de Yeda Pessoa de Castro (2001), é um importante estudo sobre as línguas de África e deve ser consultado para um aprofundamento maior sobre o assunto.

4 F'ARA IMÓRA OLÚWO; F'ARA IMÓRA; ARAKETU 'WÚRE; F'ARA IMÒRA³⁴ (USAMOS O CORPO PARA ABRAÇAR; NOS ABRAÇAMOS, POVO DE KÉTU, ROGAMOS BÊNÇÃOS; E NOS ABRAÇAMOS.)

Figura 14 – Portão de entrada do terreiro



Este capítulo é uma tentativa de buscar pelo pensar e repensar, a partir dos saberes circulantes no campo, como as redes entre oralidades e escritas se entrelaçam, como a experiência coletiva funde-se com a individual e as tensões que esses movimentos criam, bem como suas ressignificações, e porque não dizer, subversões. O itàn de Ode representa a perspectiva de análise utilizada neste trabalho:

Todos os anos, para comemorar a colheita dos inhames, o rei de Ifé oferecia aos súditos uma grande festa.

³⁴ Parte do texto, publicado nos anais do VII Colóquio Luso-Brasileiro sobre Questões Curriculares – I Colóquio Luso-Afro-Brasileiro sobre Questões curriculares.

Naquele ano, a cerimônia transcorria normalmente, quando um pássaro de grandes asas pousou no telhado do palácio.
 O pássaro era monstruoso e aterrador.
 O povo, assustado, perguntava sobre sua origem.
 A ave fora enviada pelas feiticeiras, lá Mi Oxorongá, nossas mães feiticeiras, ofendidas por não terem sido convidadas.
 O pássaro ameaçava o desenrolar das comemorações, o povo corria atemorizado.
 E o rei chamou os melhores caçadores do reino para abater a grande ave.
 De Idô, veio Oxotogum com suas vinte flechas.
 De Morê, veio Oxotogi com suas quarenta flechas.
 De Ilarê, veio Oxotadotá com suas cinquenta flechas.
 Prometeram ao rei acabar com o perverso bicho, ou perderiam suas próprias vidas.
 Nada conseguiram, entretanto, os três odés.
 Gastaram suas flechas e fracassaram.
 Foram presos por ordem do rei.
 Finalmente, de Irém, veio Oxotocanxoxô, o caçador de uma só flecha.
 Se fracassasse, seria executado junto com os que o antecederam.
 Temendo pela vida do filho, a mãe do caçador foi ao babalaô e ele recomendou à mãe desesperada fazer um ebó que agradasse às feiticeiras.
 A mãe de Oxotocanxoxô sacrificou uma galinha.
 Nesse momento, Oxotocanxoxô tomou seu ofá, seu arco, apontou atentamente e disparou sua única flecha.
 E matou a terrível ave perniciosa.
 O sacrifício havia sido aceito.
 As lá Mi Oxorongá estavam apaziguadas.
 O caçador recebeu honrarias e metade das riquezas do reino.
 Os caçadores presos foram libertados e todos festejaram.
 Todos cantaram em louvor a Oxotocanxoxô.
 O caçador Oxô ficou muito popular.
 Cantavam em sua honra, chamando-o de Oxóssi, que na língua do lugar quer dizer “O Caçador Oxô é Popular”.
 Desde então Oxóssi é seu nome. (PRANDI, 2001, p.113-114)

Assim como o itàn do Canșòșò Ọde (como é chamado nos cotidianos do terreiro pesquisado), o caçador de uma só flecha que mata o pássaro da morte e livra sua aldeia da maldição das senhoras feiticeiras, preciso exercitar a astúcia, a perspicácia, a paciência do caçador para observar os movimentos contidos nos cadernos, as narrativas de histórias, de momentos “vivificados” no coletivo e escritos na individualidade. Possuo diferentes instrumentos dos que meu querido caçador carrega (arco, flecha, sua mãe com presente e magia); posso recorrer às entrevistas e as conversas nos momentos de incertezas no transcorrer das leituras. Mas assim como o grande pássaro, como saber seu próximo movimento, ou como saber se o caminho apontado pelo candomblecista, durante a entrevista realmente apresenta o sentido real dessa escrita? Canșòșò Ọde e eu lidamos com as incertezas do subentendido, nas leituras das entrelinhas, intuímos suposições, mas certezas, quem nos

garante? São essas incertezas que nos movem – ao meu caçador a acabar com o pássaro e a tristeza de sua aldeia e a essa pesquisa tentar alcançar a hipótese sobre construções de redes educativas no espaço do terreiro.

O objetivo da pesquisa é perceber as redes educativas construídas neste espaço, que não é escolar, mas possui saberes, tradições e culturas diversas. Sei que muito já se falou sobre os fios de contas, ou fio de redes (ALVES, 2008), e suas construções, mas para falar dos cadernos/diários, a escolha por esse caminho pareceu-me apropriada por estar partindo de textos que relatam experiências, apontam perspectivas de compreensão e organizações diferenciadas e específicas em cada um dos textos analisados. Os candomblecistas são os sujeitos da ação e essa ação pode ser comparada as cores das miçangas, que surgem como nuances da intersubjetividade tecida nos fios de conta, coletivamente. Fica clara a marca da experiência coletiva/individual e suas complexidades. Oralidades partilhadas e escritas intersubjetivamente construídas; segredos partilhados nas oralidades; segredos partilhados nas escritas. Fios de contas e seus coloridos diversos.

Os cadernos/diários são construídos no cotidiano do terreiro, a partir dos ritos de iniciação do candomblé. Parto de dez candomblecistas, crianças e jovens, com idades variando entre nove e vinte anos. O caderno mais velho possui oito anos de idade e o mais novo oito meses. Como falei anteriormente, sou Ìyá Kèkèrè do terreiro em que realizo a pesquisa. Também já mencionei as facilidades e dificuldades que esta posição pode trazer para a pesquisa, sendo totalmente implicada no contexto do campo, e tendo o terreiro como parte da minha formação identitária, vejo como facilidades para entender toda a dinâmica desse espaço, estar mergulhada nos rituais, participar de quase todos os momentos, ter acesso a todos os espaços e pessoas que formam o terreiro. As dificuldades partiriam dos mesmos pontos – o perigo de naturalizar o pesquisado, o cuidado em escrever, o que faz parte dos meus cotidianos enquanto candomblecista, para a leitura de quem desconhece totalmente o assunto. Tenho o ritmo do tantã dentro de mim como bem exemplifica o poema “O ritmo do tantã”:

“O ritmo do tantã não o tenho no sangue
Nem na pele
Nem na pele

Tenho o ritmo do tantã no coração
 No coração
 No coração
 O ritmo do tantã não tenho no sangue
 Nem na pele
 Nem na pele
 Tenho o ritmo do tantã sobretudo
 Mais do que pensa
 Mais do que pensa
 Penso África, sinto África, digo África
 Odeio em África
 Amo em África
 Eu também sou África
 Tenho o ritmo do tantã sobretudo
 No que pensa
 No que pensa
 Penso África, sinto África, digo África
 E emudeço
 Dentro de ti, para ti África
 Dentro de ti, para ti África
 á fri ca
 á fri ca” (JACINTO, António)

Figura 15 – Odin ti Òṣàlá



Nesses ritmos vislumbro outras possibilidades de compreender realidades e fazer ciência, a ciência do terreiro, tão antiga. A ciência que sente o corpo percebe os ritmos, canta ao pulsar dos tambores que ao serem

tocados, cantam com os vivos, falam com os mortos e dialogam entre si e com os òrìṣà (RODRIGUÉ, 2001, p.37).

É sabido que existem variadas formas de registros escritos nos espaços/tempos³⁵ dos terreiros, como bem exemplifica Conduru (2013):

Com certeza, na diáspora africana, a transmissão oral de conhecimentos foi e tem sido um modo fundamental de preservar conhecimentos de uma geração a outra, da África ao Brasil, do século XV aos dias atuais. Nos terreiros brasileiros não tem sido diferente. Entretanto, não se pode dizer que a escrita esteja ausente das práticas religiosas afro-brasileiras. Talvez tenha estado em um tempo distante e difícil de precisar. Contudo, a escrita não está mais ausente. (CONDURU, 2013, p. 269)

Encontramos fachadas, murais, listas de compras, listas de afazeres diários, correspondências entre o povo do terreiro, cadernos com receitas de encantamentos, ensinamentos de jogos adivinhatórios, cadernos de fundamentos (CASTILLO, 2010). No próprio terreiro pesquisado encontramos alguns desses exemplos. O que me interessa aqui são as redes educativas estabelecidas através de registros tão diversificados, buscando uma perpetuação das tradições.

Seria essa escrita uma das maneiras de caçar o pássaro e se livrar de Ikú? Conta um ìtàn, que Ibeji, gêmeos encantados, enganaram Ikú, a morte:

Os ibejis, os orixás gêmeos, viviam para se divertir.
 Não é por acaso que eram filhos de Oxum e Xangô.
 Viviam tocando uns pequenos tambores mágicos, que ganharam de presente de sua mãe adotiva, Iemanjá.
 Nessa mesma época, a Morte colocou armadilhas em todos os caminhos e começou a comer todos os humanos que caíam nas suas arapucas.
 Homens, mulheres, velhos ou crianças, ninguém escapava da voracidade de Icu, a Morte.
 Iku pegava todos antes de seu tempo de morrer haver chegado.
 Sacerdotes, bruxos, adivinhos, curandeiros, todos se juntaram para pôr um fim à obsessão de Icu.
 Mas todos foram vencidos.
 Os humanos continuavam morrendo antes do tempo.
 Os Ibejis, então, armaram um plano para deter Icu.
 Um deles foi pela trilha perigosa onde Icu armara sua mortal armadilha.

³⁵ Utilizaremos Alves, por concordamos com seu ponto de vista. A autora sempre explica que usa esses termos juntos para indicar que as pesquisas nos/dos/com os cotidianos pretendem ir além do que vê como limites herdados das ciências modernas.

O outro seguia o irmão escondido, acompanhando-o à distância por dentro do mato.

O Ibeji que ia pela trilha ia tocando seu pequeno tambor.

Tocava com tanto gosto e maestria que a Morte ficou maravilhada, não quis que ele morresse e o avisou da armadilha.

Icu se pôs a dançar inebriantemente, enfeitiçada pelo som do tambor do menino.

Quando o irmão se cansou de tanto tocar, o outro, que estava escondido no mato, trocou de lugar com o irmão, sem que Icu nada percebesse.

E assim um irmão substituía o outro e a música jamais cessava.

E Icu dançava sem fazer sequer uma pausa.

Icu, ainda que estivesse muito cansada, não conseguiu parar de dançar.

E o tambor continuava soando seu ritmo irresistível.

Icu já estava esgotada e pediu ao menino que parasse a música por instantes, para que ela pudesse descansar.

Icu implorava, que queria descansar um pouco.

Icu já não aguentava mais dançar seu tétrico bailado.

Os Ibejis então lhe propuseram um pacto.

A música pararia, mas a Morte teria que jurar que retiraria todas as armadilhas.

Icu não tinha escolha, rendeu-se.

Os gêmeos venceram.

Foi assim que os Ibejis salvaram os homens e ganharam fama de muito poderosos, porque nenhum outro orixá conseguiu ganhar aquela peleja com a Morte.

Os Ibejis são poderosos, mas o que eles gostam mesmo é de brincar. (PRANDI, 2001, p.375 – 377)

Nesse misto de brincar e professar a fé, as crianças e jovens deste terreiro, com as oralidades que circulam neste espaço através dos cânticos, dos itàn contados, das explicações sobre as rezas (aduras), das histórias sobre as experiências dos mais velhos e seus registros vão propagando, legitimando e dinamizando tradições, mantendo vivas heranças ancestrais:

La tradición, em tanto, se caracteriza precisamente por su resistência a dejarse aprehender em uma fórmula hermética. Como resultado de uma serie de experiências – esto es de sucesivas transformaciones de La realidad bajo acción de um ideal que la superaconsultándola y La modela obedeciéndola - , La tradición es heterogênea y contradictoria em sus componentes. (MARIÁTEGUI, 2006, p. 117-116)

Euarda ti Yánsàn, Antônio Marcos ti Oşossè... nomes, idades, saberes, escritas, rituais... O que é mágico encontra-se com sistematizações formais; herança cultural/ancestral misturada à escrita que aprisiona. Aprisiona? Garante continuidade? Rompe tradições? Permite a propagação constante? Constrói redes educativas antes somente ligadas ao aprender na escola?

Perguntas, misturas, saberes... lembram a cozinha do terreiro. É o próprio terreiro e suas misturas.

Não são simplesmente cadernos onde se registra o que se ouve; são registros das experiências individuais que ao mesmo tempo são coletivas. Aduras/rezas comuns a todos deste espaço, mas registradas na individualidade identitária. Vocabulários construídos infinitamente, ou enquanto a fé estiver sendo professada naquele espaço. A escrita dos cadernos/diários, por sua construção, é como marcas que o corpo vai adquirindo a cada experiência vivenciada dentro do terreiro, impregnado com as demais experiências e leituras de vida para além desse espaço; o arrepio que fala.

Por estar pesquisando uma cultura que, tradicionalmente, é repassada oralmente, as ressignificações e aprendizagens ocorridas, são consideradas aqui como fundamentais para tentarmos compreender melhor esses registros. Mas reafirmando que uma serve de complemento para a outra e nunca como contraponto:

Muitas vezes ficava na casa de meu Tidjanini após o jantar para assistir aos serões. Para as crianças, estes serões eram verdadeiras escolas vivas, porque um mestre contador de histórias africano não se limitava a narrá-las, mas podia também ensinar sobre numerosos outros assuntos [...]. Tais homens eram capazes de abordar quase todos os campos do conhecimento da época, porque um “conhecedor” nunca era um especialista no sentido moderno da palavra, mas, mais precisamente, uma espécie de generalista. O conhecimento não era compartimentado. [...] Era um conhecimento mais ou menos global segundo a competência de cada um, uma espécie de “ciência da vida”; vida, considerada aqui como uma unidade em que tudo é interligado, interdependente e interativo; em que o material e o espiritual nunca estão dissociados. (BÂ, 2013, p.175)

Com as pistas encaminhadas por Bâ, e como narra à composição oral e seus saberes ancestrais, encontro um caminho para dialogar com os textos encontrados nos cadernos/diários, textos orais, transformados em escritos a partir das vivências de cada autor. As oralidades sendo vivificadas, também, através do registro escrito, como um complemento às riquezas dessa tradição, e imprimindo em cada relato a identidade dos autores; pois a escrita é construída a partir de relatos coletivos na maior parte dos seus momentos, como bem relatam os entrevistados sobre o yorubá falado no terreiro, citado no capítulo anterior.

Cadernos de grupos que participam de rituais de iniciação juntos; cadernos de iniciados sós; complementos em obrigações completas; complementos adquiridos no cotidiano do terreiro. Há pouco devolvi três dos cadernos pesquisados para entrarem em ritual – estão ficando mais velhos. Novos/velhos conhecimentos os preencherão em novos rituais. Velhas/novas experiências permearão suas páginas. Pesquisa que me é cara. Cadernos que nunca têm um ponto pra chamar de final. Sempre atenta aos pormenores, assim como o caçador à espreita do melhor momento, para lançar sua flecha certa.

Precisei pensar em uma forma de organizar o material de pesquisa, que é tão específico e vai se modificando ao longo da análise. Pensei em organizá-los por grupos que se iniciaram juntos, depois por ordem de şirè, que na sua tradução literal do yorubá para o português, significa brincar, mas que no cotidiano do terreiro é a ordem hierárquica de saudação aos òrìṣà; şirè também é chamada a dança, organizada em roda, na ordem do mais velho para o mais novo em idade ritual, que fazemos em louvor aos òrìṣà em dias de festas abertas ao público. Então decidi pela segunda opção – şirè, pensando em como essas crianças e jovens criam estratégias, analisam, brincam e assimilam as hierarquias estabelecidas a todos os momentos neste espaço ritualístico.

4.1 Cadernos/Diários no şirè

Na brincadeira, no şirè, os òrìṣà bailam, bradam e relembram suas histórias, seus ìtàn; e seguindo esse bailado ancestral procuro descrever e, entender, as organizações encontradas nos cadernos/diários, peço agò, licença, permissão para entrar nesse movimento, para tentar:

“Buscar entender, de maneira diferente do aprendido, as atividades dos cotidianos escolares ou dos cotidianos comuns, exige que esteja disposta a ver além daquilo que outros já viram e muito mais: que seja capaz de mergulhar inteiramente em uma determinada realidade buscando referências de sons, sendo capaz de engolir sentindo a variedade de gostos, caminhar tocando coisas e pessoas

e me deixando tocar por elas, cheirando os odores que a realidade coloca a cada ponto do caminho diário.” (ALVES, 2008, p.18-19)

Mergulhada e disposta é minha pré disposição existente, já que sou totalmente implicada no campo, impregnada pelos itàn, parte integrante desse todo que forma o şirè aqui apresentado.

Na ordem do şirè, os orişás se organizam em - Èşù, Ògún, Oşşossè, Ossãe, Omolu, Oşumarè, Nanã, Oşum, Yánsàn, Logun Edé, Obá, Ewá, Şangò, Yemòjá, Òşàlá. Acompanhando esse movimento apresentarei os cadernos de:

- 01 - Patrick ti Ògún;
- 02 - Antônio Marcos ti Oşşossè;
- 03 - Fernanda ti Omolu;
- 04 – Eduarda ti Yánsàn;
- 05 – Marcos Alexandre ti Yánsàn;
- 06 – Yasmin ti Obá;
- 07 – Enzo ti Şangò;
- 08 – Yasmine ti Yemòjá;
- 09 – Luís Claudio ti Òşàlá;
- 10 – Lincoln ti Òşàlá.

Uso as saudações dos òrişà aos quais os autores dos cadernos foram consagrados, por isso encontraremos algumas saudações repetidas e outras que compõem o şirè não aparecerão nas seções

Antes de descrever os cadernos e suas especificidades, abro com Èşú - o senhor da comunicação, do movimento, da negociação, da reconstrução, o mensageiro – para apresentar pontos comuns encontrados nos registros.

4.1.1 Laròìè Èşù! (Salve Èşù)

Èşù, primeiro òrişà a ser reverenciado em todos os momentos ritualísticos, sem reverenciá-lo não adianta os demais rituais. Ele leva a mensagem de que os rituais terão início. Começo as descrições e análises

destacando o que foi encontrado em comum nos cadernos/diários. Em um universo de construções textuais, tão rico em diversidades e complexidades, textos parecidos ou próximos me chamaram a atenção.

Em quase todos os cadernos/diários - digo quase, pois o do Luís Claudio ti Òṣàlá possui somente registros relacionados aos seus rituais de iniciação - encontramos glossários de palavras em yorubá e suas traduções. Com exceção de Enzo ti Şangò, que abre seu caderno com o glossário, os demais o colocam no meio dos demais registros. A ordenação dessas palavras não seguem uma ordem pré-estabelecida:

Copiei do caderno da Yasmine ty Yemòjá. (Fernanda ti Omolu)
Babá foi falando e fomos escrevendo. (Lincoln ti Òṣàlá)
Meu companheiro de hunkó me passou. (Ogan Patrick ti Ògún)

Enzo ty Şangò e Patrick ti Ògún, não registraram em seus cadernos/diários, as aduras, rezas, que vemos em todos os demais. A resposta dos dois sobre esse não registro foi bem aproximada: “Já tá na cabeça ìyá.” (Enzo ti Şangò); “Ah, sei lá... Acho que é porque canto com os outros ogans” Ògún. (Patrick ti Ògún)

As formas de registros dessas aduras, rezas, são as mais variadas. Com ilustrações, coloridos, separando uma parte do caderno somente para esses registros.

A origem da família de santo, família do terreiro, é encontrada em alguns cadernos/diários em formato de termo de abertura, em outros, durante os demais registros. Enzo ti Şangò, não possui esse registro em seu caderno/diário.

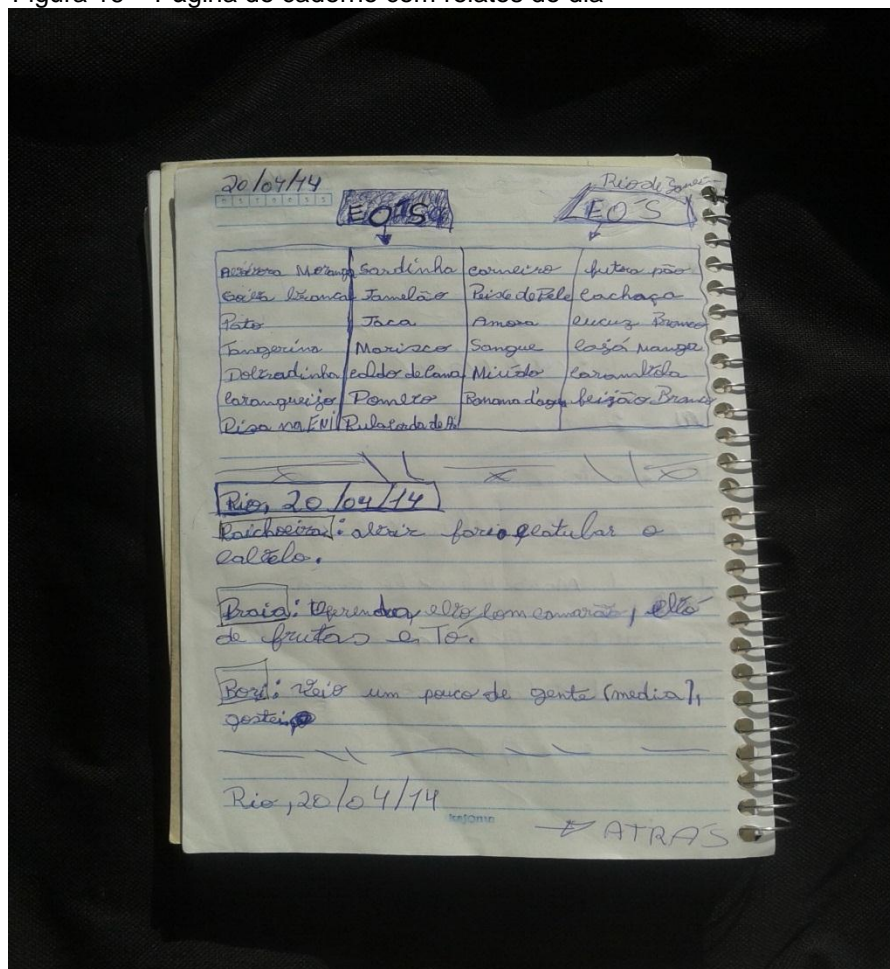
Todos, sem exceção, têm os registros dos rituais de limpeza, ebós, pelos quais passaram durante suas obrigações e o seu Èṣù mensageiro.

Até o que é comum, possui suas especificidades na forma do registro – redes educativas enriquecidas por experiências identitárias.

4.1.2 Ògún yè! (Salve Ògún)

Ogan Patrick ti Ògún, foi iniciado/confirmado aos 07 anos. Ogan é aquele que invoca os òrìṣà através dos tambores ritualísticos (atabaques), dentre outras funções. No local da pesquisa, realizou seu ritual de três anos, e iniciou a construção do seu caderno. Escolheu o estilo diário para registrar tudo o que passou durante os seus rituais, relatando, além dos fatos ritualísticos, as sensações durante o que presenciou:

Figura 16 – Página do caderno com relatos do dia



No dia 20/04/14 foi a minha cachoeira, estava bem nervoso (...)

(...) mandou eu e meu companheiro de ronco³⁶ o Ogan Jeferson se abaixar em uma árvore para fazer um orô³⁷ e eu fiquei nervoso porque não sabia o que ia acontecer com a gente, mais foi tudo tranqüilo.(Patrick ti Ògún)

As marcações, os sublinhados, as mudanças de cores em determinadas palavras, como oro, que significa ritual, podem não fazer nenhum sentido aos nossos olhos, mas para ele cada mudança no registro escrito está carregado de sentidos e saberes; a emoção, os sentimentos do momento dão o tom da sua escrita. O medo dando lugar ao alívio, a alegria de ser acolhido no terreiro ao som do agueré, ritmo consagrado ao meu amado caçador, Oşosse, o já esperado dando lugar ao imprevisto que traz conforto como ele relata durante o ritual consagrado ao seu òrişà Ògún. Assim como Ògún que é ensinado por seu irmão Oşosse a caçar, Patrick ti Ògún aprende com seus irmãos de fé e com seus rituais o que é necessário para a prática cotidiana no terreiro.

(...) quando o Babá entrou no ronco com a Yakekere, Oci³⁸ Ayra (minha mãe), Oci Marlene, eu falei é agora comecei a ficar nervoso... (...) fiquei super aliviado com isso e dancei com Òsòguian todo feliz, e Òsoguian³⁹ disse que era festa quando acabou o ORÔ o Babá distribuiu vinho, axé dos bichos e IXU⁴⁰ e todo mundo comendo e foi uma alegria e tanta...(Patrick ti Ogum)

As riquezas de detalhes ritualísticos apreendidos e compreendidos por Patrick ti Ògún, demonstram uma organização desses saberes e sentidos ritualísticos que nos impedem, ou melhor dizendo, dificultam colocar exemplos diretos do seu caderno no corpo da pesquisa, pois a compreensão dos segredos atravessa seus textos a todo tempo, assim como a espada do orişá ao qual foi consagrado, Ògún, o guerreiro que forja suas armas para as batalhas.

³⁶ Ao copiar trechos dos cadernos, optei por fazê-lo na íntegra, como encontrei grafado.

³⁷ Òrò: palavras, texto, assunto, expressão. (BENISTE, 2011, p. 624). Nos cotidianos do terreiro pesquisado quer dizer ritual.

³⁸ Opá Òşì: cargo feminino, que significa braço esquerdo.

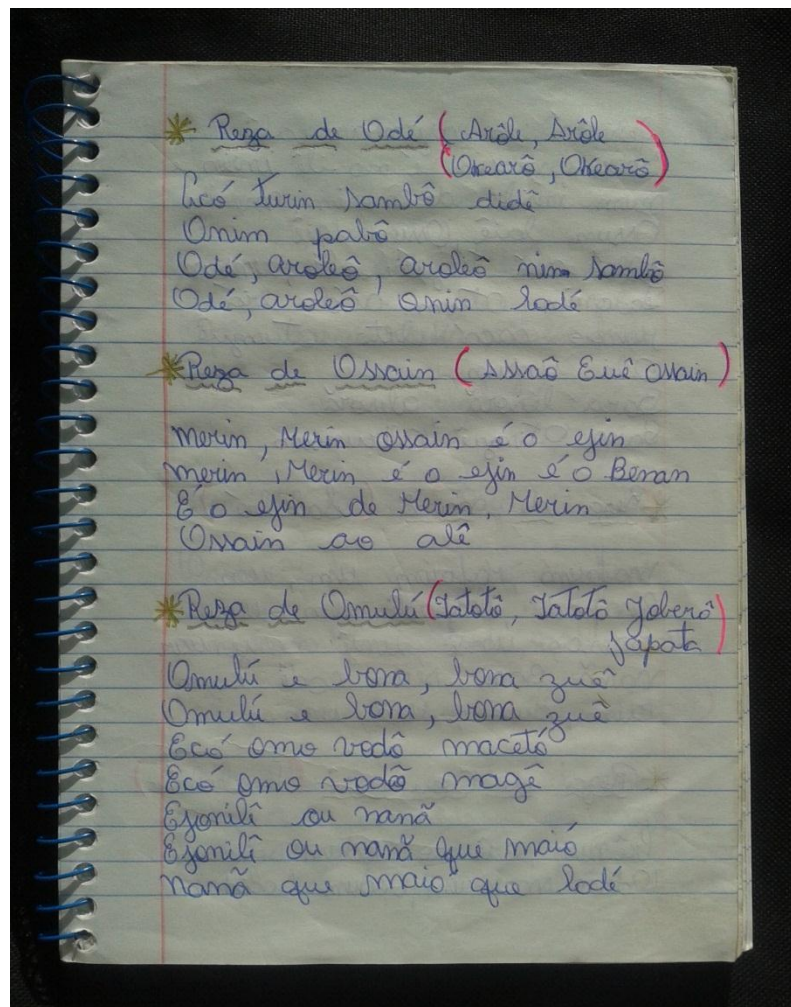
³⁹ Òşálá.

⁴⁰ Işu: Inhame. (BENISTE, 2011, p. 402)

4.1.3 Ode, Òkè àró! (Salve o Caçador, aquele de alta graduação)

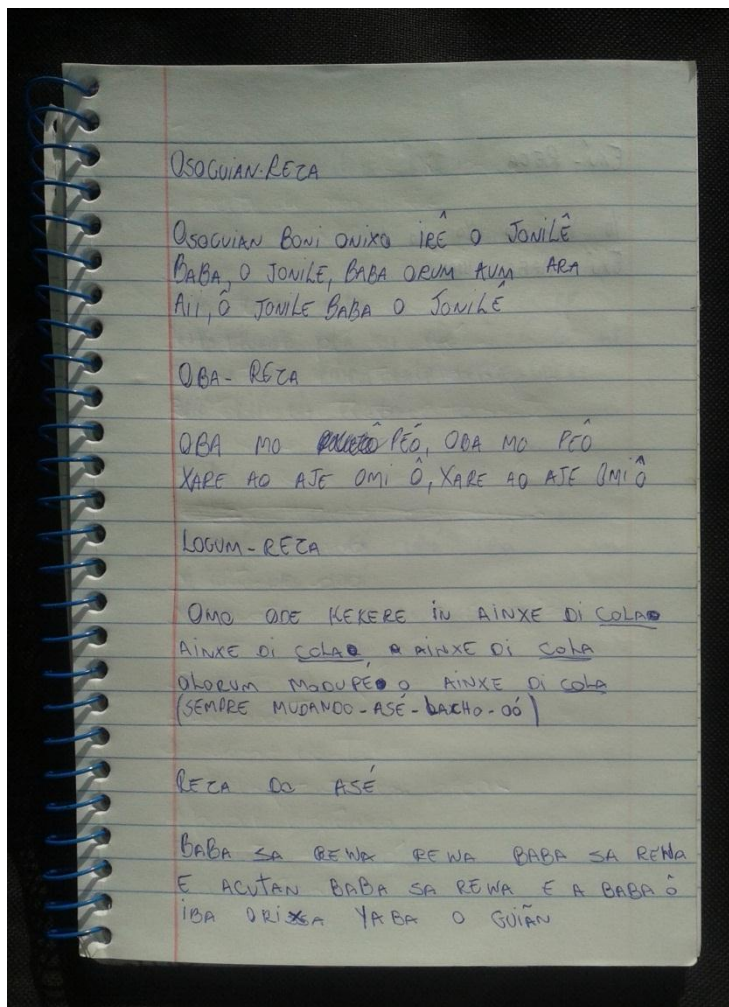
Antônio Marcos ti Oşosse, foi iniciado aos nove anos. Recolheu junto com mais duas pessoas – Rita ti Yánsàn e Luís Claudio ti Òşàlá. Seu caderno possui anotações da iniciação, da obrigação de três anos, do bori (ritual que quer dizer dar comida à cabeça), de cinco anos. Tem anotado alguns rituais envolvendo folhas sagradas que vem aprendendo durante obrigações na casa. Além de escritos, seu caderno possui elementos ritualísticos guardados nele, como por exemplo penas e folhas. Quando pedi seu caderno sua preocupação foi com seus segredos contidos nas anotações.

Figura 17 – Anotações do período de iniciação ritualística



As anotações da iniciação foram feitas por sua mãe, que no período ainda não era candomblecista, mas achou por bem anotar as aduras/rezas e os acontecimentos dia a dia, mesmo que não fizesse sentido para ela. Relata que viu a mãe do Luís Claudio ti Oşalá com o caderno e achou por bem copiar também, mesmo estando fora do espaço ritualístico. Ao sair do espaço ritualístico é que Antônio Marcos ti Oşosse escreve em seu caderno, iniciando um glossário de palavras em yorubá, registrando os - òrişà que foram reverenciados durante sua iniciação e os seus segredos ritualísticos.

Figura 18 – Escritas de Antônio Marcos ti Oşosse



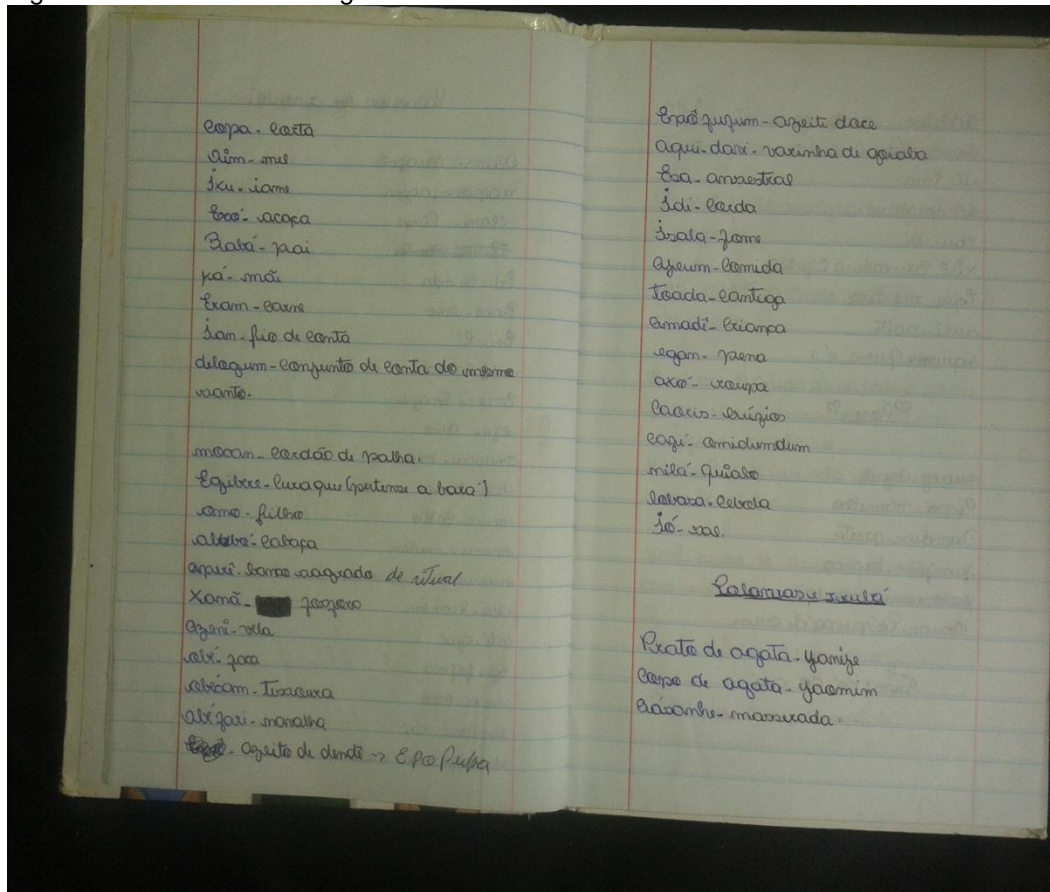
Ao passar por seu ritual de três anos, assume de vez todos os registros do seu caderno, onde encontramos escritos e artefatos ritualísticos. Relata dia a dia o que se passa, de forma bem sucinta e direta. O que na maioria dos cadernos encontramos como um termo de abertura com o a tradução do nome do terreiro, a árvore genealógica da família de santo, no caderno de Antônio Marcos ti Oşosse está registrado ao final dos registros de sua obrigação de três anos.

Relembrando o itàn em que Oşosse é enganado por Èşù, se perde na floresta e é acolhido por Ossãe, o orişá das folhas, Antônio Marcos ti Oşosse se interessa pelos rituais que as envolvem. Ajuda nesses rituais e ao acabar recorre a um mais velho para que explique, nomeie, dê o nome em yorubá e a tradução das folhas que ainda não conhece. Seus registros vêm ganhando corpo no cotidiano do terreiro. No seu ritmo, deu forma e estilo aos seus

registros, reescrevendo aduras/rezas preferidas, priorizando o que prefere se dedicar no terreiro.

4.1.4 Atótó! (Silêncio!)

Figura 19 – Caderno/diário: glossário



Fernanda ti Omolu foi iniciada aos 14 anos. Recolheu com mais uma pessoa – Neusa ti Oşosse. Faz parte do grupo que precisei devolver o caderno para sua obrigação de três anos, odu itá. Possui pequenas anotações e comentou que precisa rever o que escreveu durante sua iniciação. Alega que estava um pouco “desligada” no período da sua iniciação. Seu caderno possui desenhos do que presenciou fora do terreiro, na comunidade em que morava. Seus registros são ricos e segue uma organização própria.

Sua família encontra-se no terreiro – irmãs, avó, tias, tio, primos. Sua mãe, já falecida, também era iniciada no candomblé. Diz não se imaginar em outra religião.

Ela constrói vários glossários em yorubá, sem nomeá-los, mas utilizando espaços e alguns poucos subtítulos, onde percebemos categorias como: artefatos de rituais de iniciação, como sabão da costa, vela, cabaça; artefatos pessoais utilizados no local do recolhimento ritualístico, como fósforo, iṣu, prato, caneca. Nomeia-os em yorubá e os traduz ao lado.

Quando perguntada sobre como organizou suas listas de palavras em yorubá, responde - “Fui só escrevendo e conversando com minha irmã”, referindo-se à Neusa ti Oṣosse.

Relata que precisará fazer uma revisão no seu caderno durante sua próxima obrigação, pois confundiu algumas informações, outras, não anotou; quer confirmar tudo o que registrou até então: “Agora estou mais madura pra completar com atenção meu caderno e me dedicar mais ao àṣe. Tenho certeza que anotei algumas coisas erradas e deixei de anotar outras coisas. Muitas coisas na verdade...”

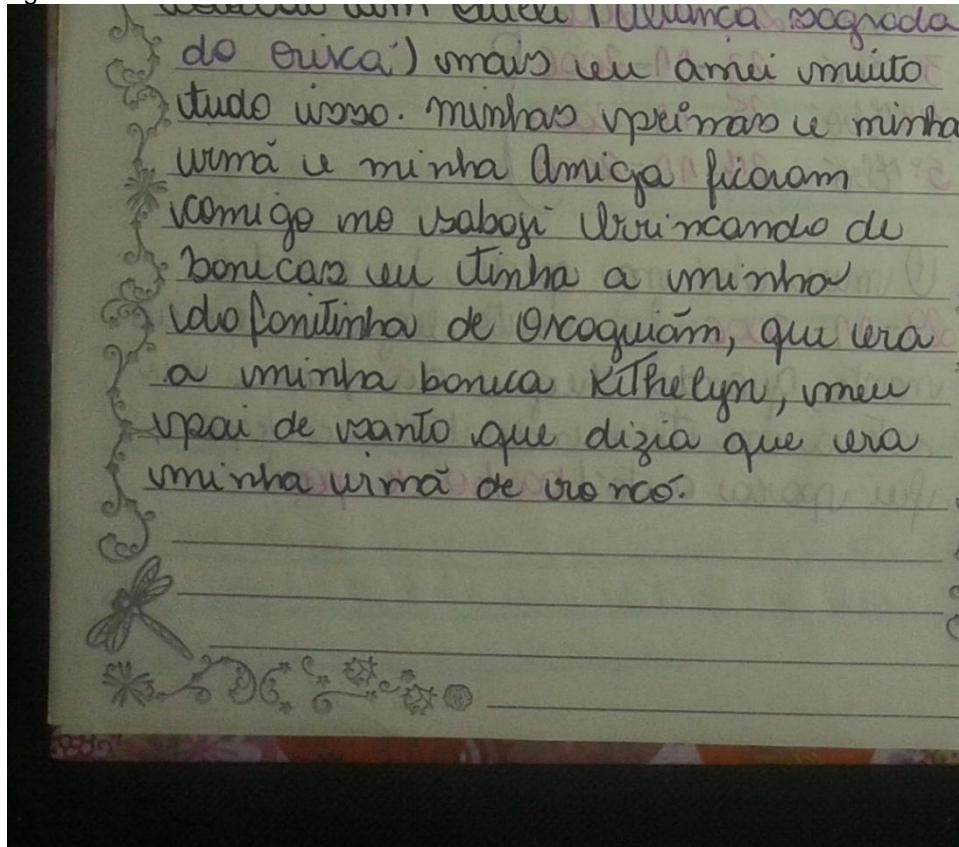
4.1.5 Èpà heiy! (Saudação à Yásàn)

Euarda ti Yásàn foi iniciada aos onze anos. É o caderno mais antigo da pesquisa, oito anos. Eduarda ti Iansã tem uma peculiaridade – passa a limpo seu caderno de tempos em tempos, portanto, tenho mais de um caderno dela. Consegui recolher até agora dois dos seus cadernos.

Quando pedi seu caderno e conversei sobre a pesquisa, sem avisar, cobriu com uma etiqueta um dos segredos considerados dos mais importantes para os iniciados – uma expressão em yorubá – deixando a mostra somente sua tradução: “Só a senhora vai saber mesmo...”

As brincadeiras também fazem parte dos relatos, junto com registros ritualísticos. Anotações ricas em detalhes, como o relato da boneca que “recolheu” junto com ela durante sua iniciação.

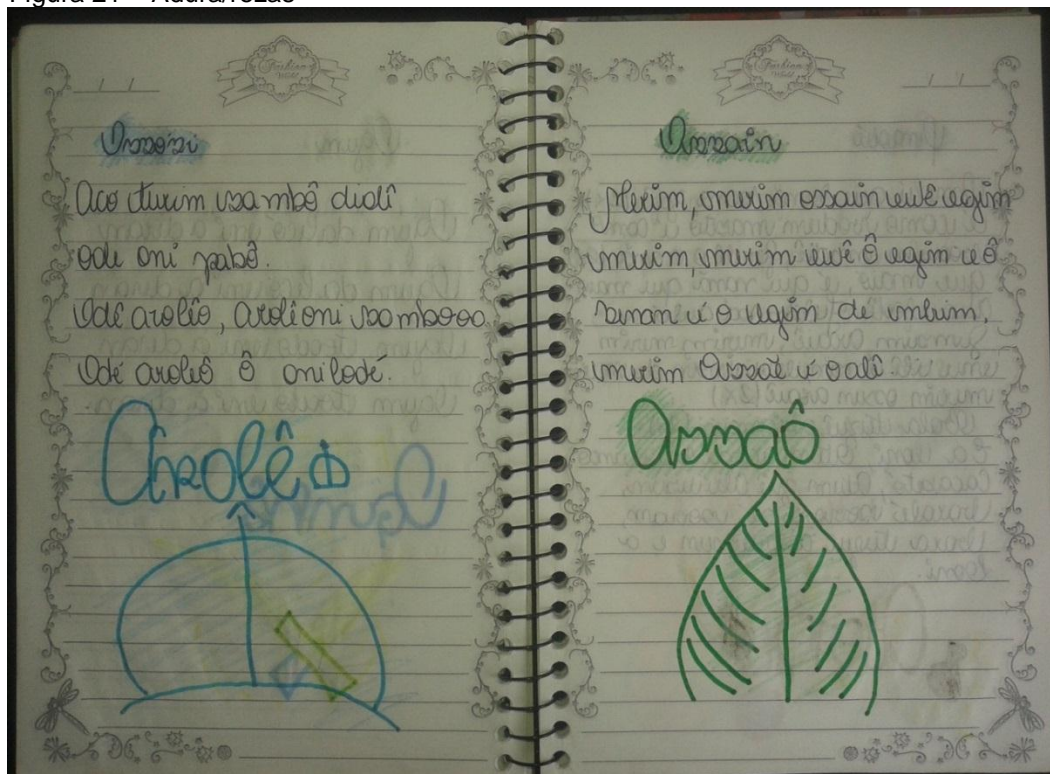
Figura 20 – Relato de brincadeira no caderno/diário



Ela divide seu caderno em cinco partes:

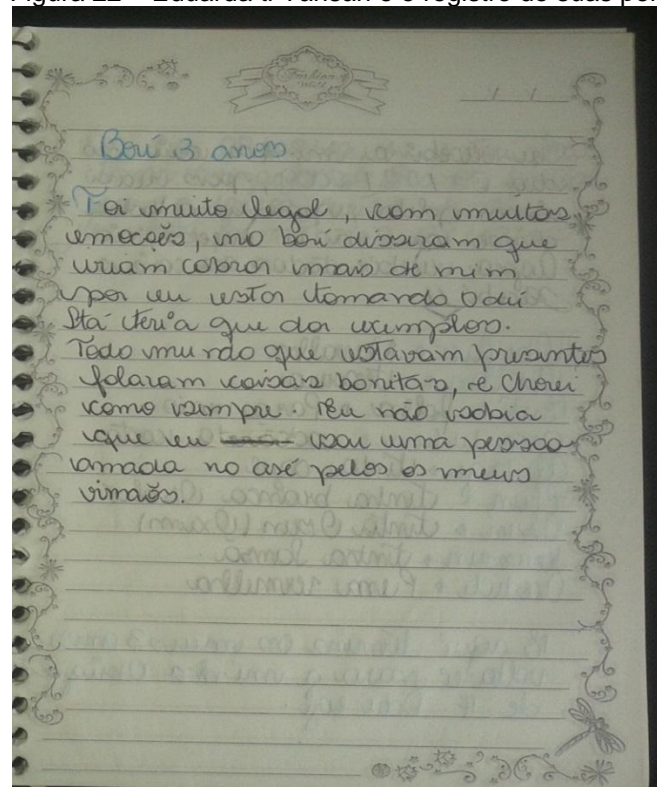
- Relatos das obrigações e rituais pelos quais passou.
- Nomes de folhas e suas traduções. Ela nomeia essa parte de “folhas sagradas”.
- Aduras/rezas, quase todas ilustradas.
- Ebós/limpezas ritualísticas pelas quais passou durante suas obrigações.
- Glossário de palavras em yorubá e suas traduções.

Figura 21 – Adura/rezas



Em alguns momentos de registros das suas obrigações, usa a forma de diário para registrar o que aconteceu e suas sensações e percepções.

Figura 22 – Eduarda ti Yánsàn e o registro de suas percepções

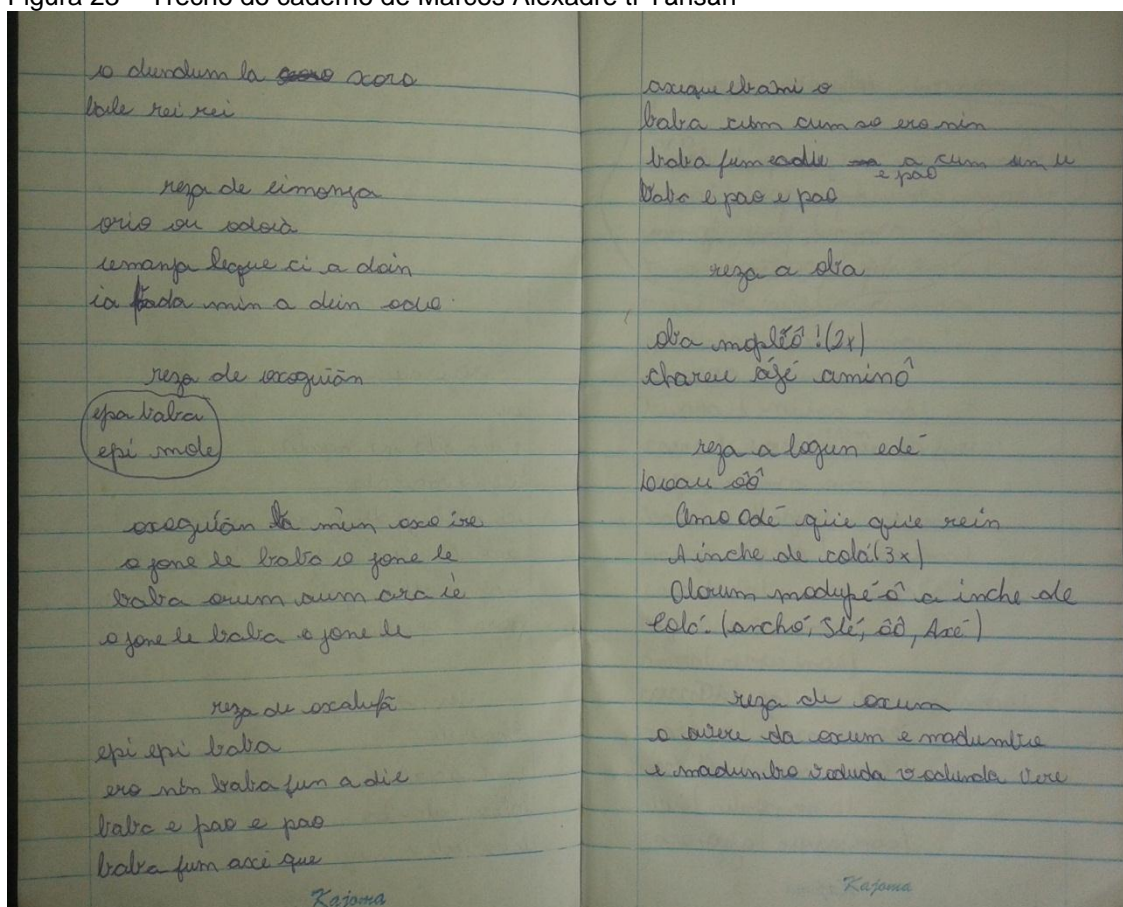


O arquétipo de Yánsàn, òrìṣà que Eduarda foi iniciada, é de pessoas que falam o que pensam, aceleradas e de temperamento forte, mas que não guardam rancor e costumam ser muito extrovertidas. Ela faz questão de lembrar em tom de brincadeira, quando surge algum comentário sobre suas atitudes - “Ah! Sou de Yánsàn né minha filha...”

4.1.6 Epa heyi! (Saudação à Yánsàn)

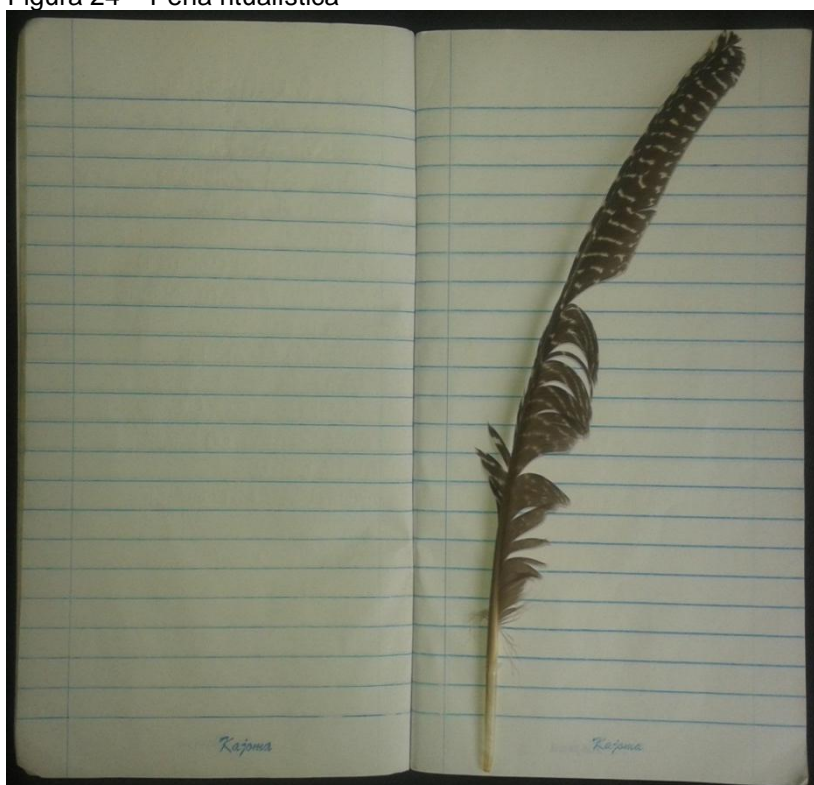
Marcos Alexandre ti Yánsàn iniciou-se aos dezessete anos. Recolheu junto com Yasmin ti Obá (nove anos). Está no grupo que precisei entregar o caderno para ser atualizado. Possui dois cadernos, um para rascunho, que está com ele sempre no terreiro, e outro que passa tudo a limpo. O caderno que tive acesso é o que ele passou a limpo.

Figura 23 – Trecho do caderno de Marcos Alexandre ti Yánsàn



Tem registrado muito mais coisas do cotidiano do ašé do que do momento de recolhimento. Possui receitas de comidas de santo, misturadas a presentes e agrados secretos aprendidos em dias de função, de pouco movimento no terreiro, que não mostra a ninguém. Guarda entre as folhas do caderno, artefatos utilizados durante seus rituais, como penas de pombo, de galinha d'angola, tiras de palha, miçangas coloridas que se perderam no chão - "E eu catei, lógico..." - enquanto confeccionava os seus fios de contas, dentre outras coisas.

Figura 24 – Pena ritualística



A pena da imagem acima fez parte do seu ritual de iniciação no candomblé; é uma pena de galinha d'angola e, segundo ele, representa um momento de muita felicidade e orgulho.

Quem vê diz – é só uma pena, mas pra mim é muita coisa. Eu nasci pro santo e sinto orgulho disso. Por isso guardei a pena. É lembrança da minha feitura. Tenho as do borí, mas bori a gente faz todo ano – feitura não. É uma só. (Marcos Alexandre ti Yásàn)

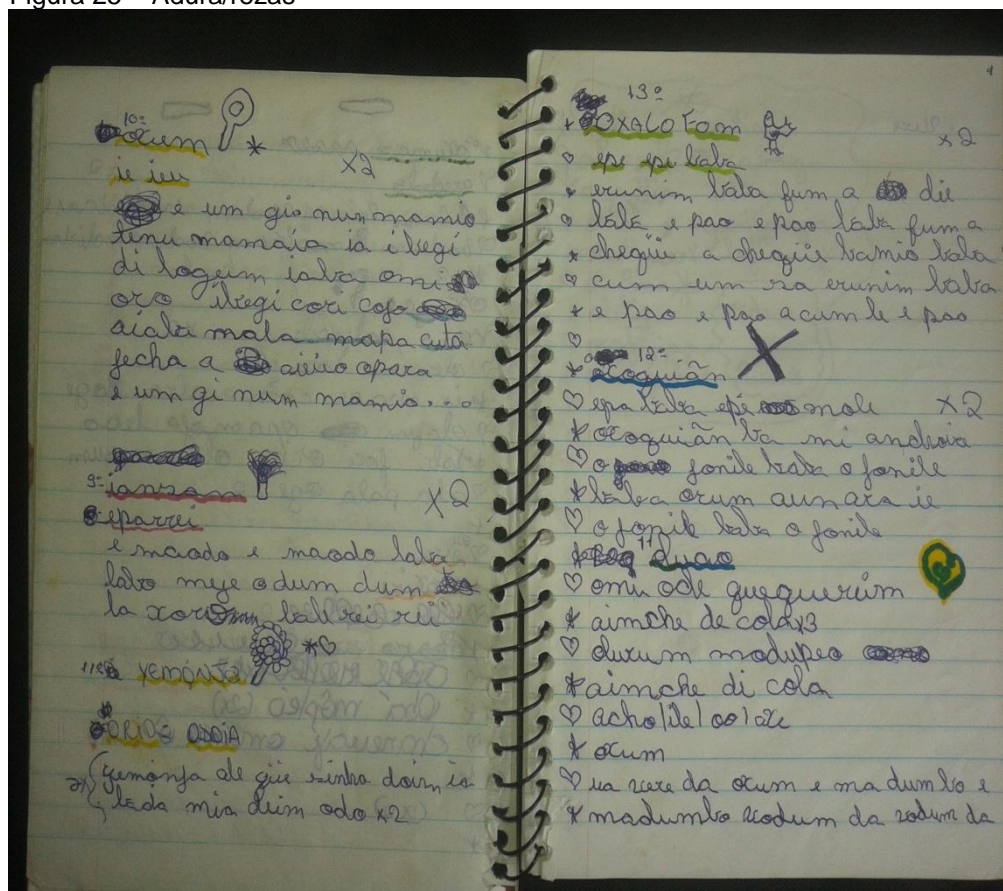
Diz não ter muita paciência para escrever, assim como na escola, mas se preocupa, porque pode vir a esquecer algum detalhe, por isso não deixa de

registrar o que aprende em seu caderno: “Ah ìyá... Não dou mole com meu caderno. Já tenho muito ọ̀rò (ritual) que ouvi do Babá, anotado... Por isso tô sempre pela cozinha fazendo alguma coisa.”

4.1.7 Obà si rè! (Saudação à Obá)

Yasmin ti Obá foi iniciada aos nove anos. Recolheu com Marcos Alexandre ti Yánsàn (17 anos). Faz parte do grupo que devolveu o caderno para registro da obrigação de três anos, odu itá. Sua mãe e seu irmão também são iniciados no candomblé; sua mãe é a ìyabassè Sandra ti Ọ̀ṣùn e seu irmão Antônio Marcos ti Ọ̀ṣosse.

Figura 25 – Adura/rezas



Suas anotações são coloridas e repletas de desenhos com representações de símbolos ligados aos ọ̀rìṣà. Na imagem acima podemos

perceber essas representações: um espelho, na parte superior da folha e outro na parte inferior chamado abèbè que representa os oriṣá Ọṣùn e Yemòjá, suas saudações, e adura logo a seguir; entre essas duas aduras, temos o desenho da representação de Yásàn – um apetrecho de mão. As aduras estão fora da ordem em que são cantadas e ela me explicou que:

Como eu sempre vinha pro barracão com minha mãe e meu irmão, eu fui aprendendo umas rezas. Quando recolhi pra fazer santo fui logo anotando o que eu ia lembrando pra facilitar, pra não esquecer... Eu sempre achei a de Yásàn e de Ọṣùn as mais fáceis. (Yasmin ti Obá)

Yasmin ti Òbá registrou com detalhes todas as informações que lhe foram passadas durante o período do recolhimento. Os presentes que foram ofertados, as limpezas que foram feitas. Tudo, dia a dia, com as datas e os rituais pelos quais passou.

Encontramos registros de desenhos sem ligação com seus rituais, como bonecas coloridas, seu nome escrito com letras em formatos variados; quando perguntada sobre esses desenhos respondeu: “Era para se distrair um pouquinho...”

Figura 26 – Desenho livre



Yasmin ti Òbá, levou para seu recolhimento espiritual, além dos artefatos ritualísticos, suas canetinhas coloridas, que a acompanham nas atividades escolares, as usou colorindo suas anotações de ritual, escolhendo cores que representam o oriṣá da reza registrada; colorindo seus desenhos livres quando sentia-se sem nada para fazer durante o recolhimento.

4.1.8 Kawòó kabiyèsile! (Saudação à Ṣàngò)

Ogan Enzo ti Ṣàngò, foi iniciado/confirmado aos oito anos de idade. Recolheu junto com Sandra ti Oṣum e Maria ti Iansã. Inicia seu caderno com um desenho que representa o oriṣá ao qual foi consagrado - Ṣàngò. Seu oṣè, machado, representa seu poder enquanto rei da justiça e da sabedoria. Costuma-se dizer que seu oṣè corta as injustiças. O Oṣè surge também no final do seu caderno com desenhos que representam os oriṣá de seu pai e sua mãe, também iniciados no candomblé, de Oṣosse e Yemòjá, respectivamente: “Desenhei o ofá⁴¹ e o abèbè porque estava sentindo falta do meu pai e da minha mãe no hunkó.”

Inicia sua escrita organizando um glossário de termos em yorubá utilizados nos cotidianos do terreiro.

Não registra em seu caderno muitos detalhes sobre rituais; Também se mostra bastante calado, se tornando mais acessível após um tempo maior de contato.

Diz que gosta mesmo é de estar participando, ajudando a fazer os rituais, junto com os mais velhos.

⁴¹ Arco e flecha.

Figura 27 – Abertura do caderno

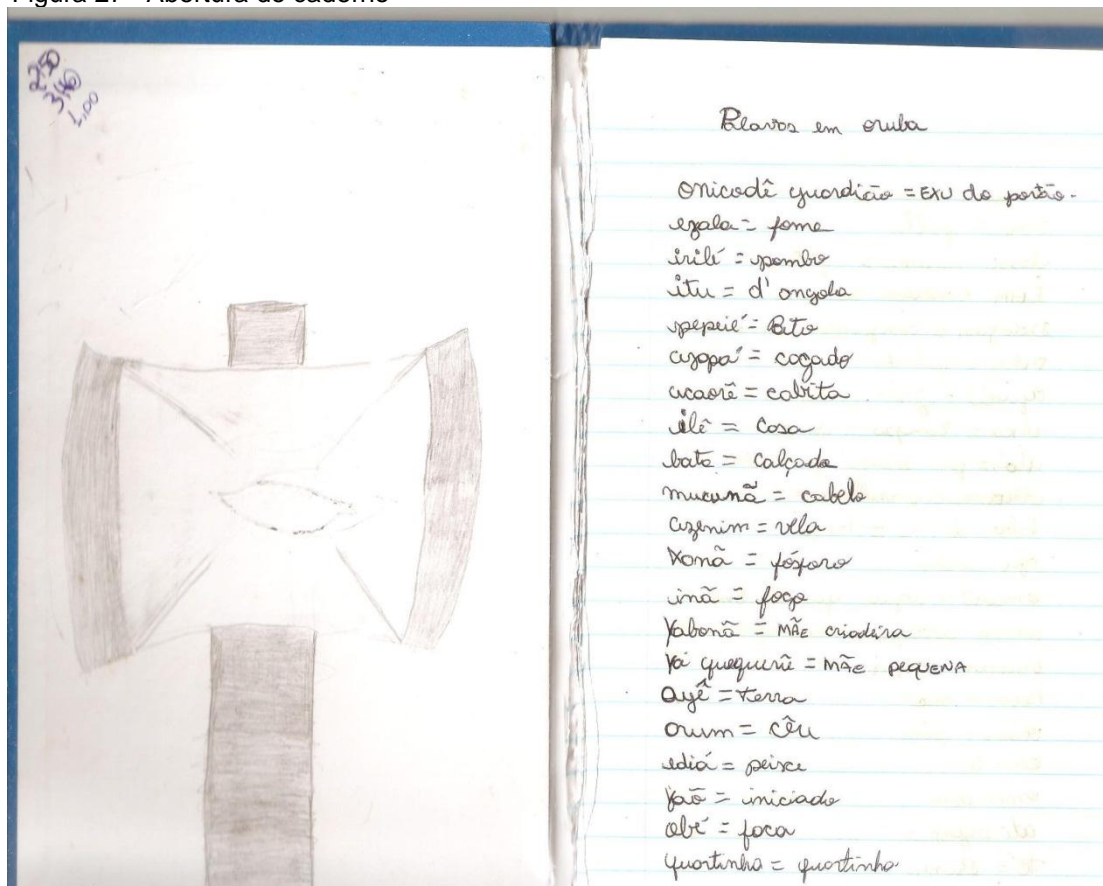
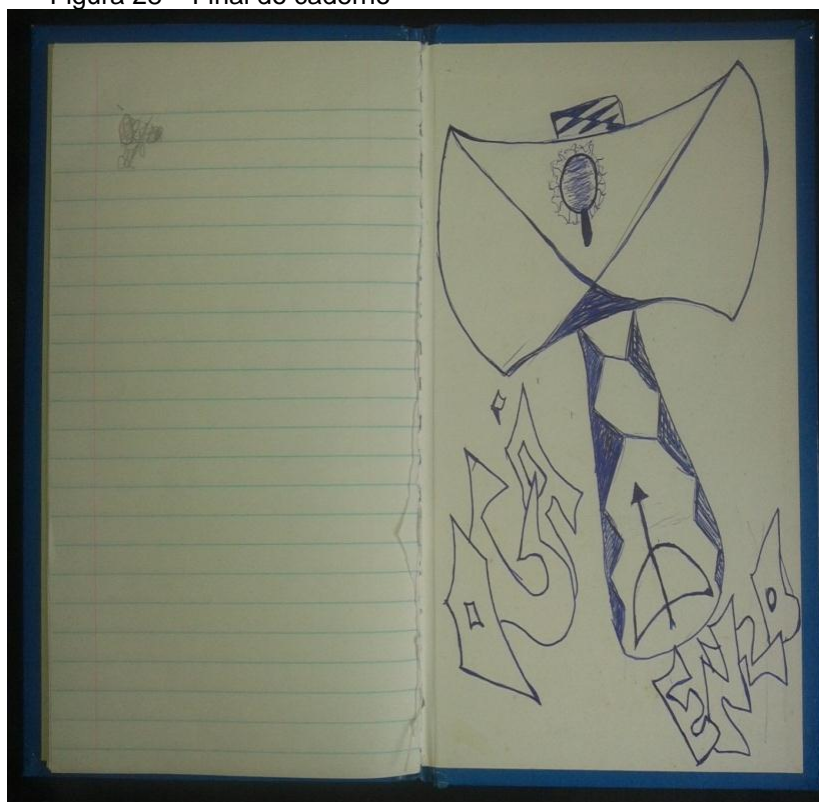


Figura 28 – Final do caderno



Elabora um calendário onde registra os nomes dos rituais pelos quais passou durante sua obrigação. É extremamente sucinto nos seus registros.

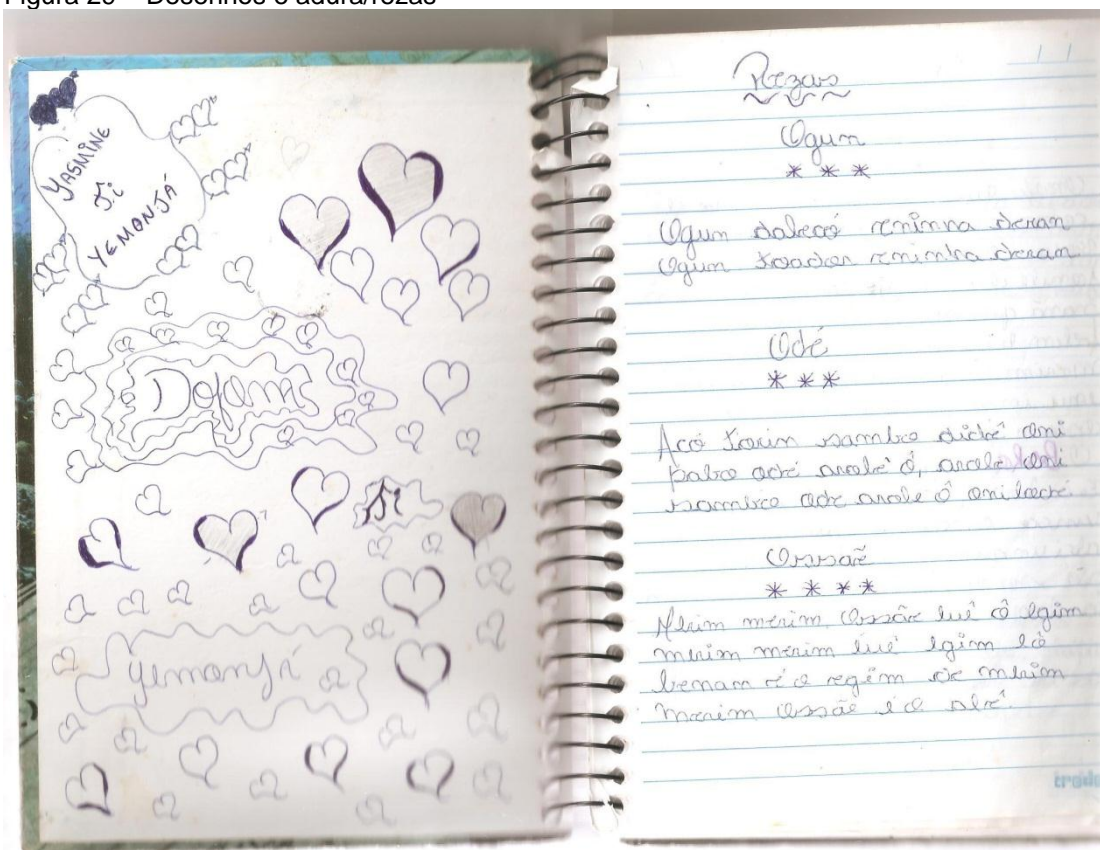
4.1.9 Odò Ìyá! (Mãe do Rio!)

Yasmine ti Yèmòjá, foi iniciada aos 16 anos junto com seu primo de 13 anos, Lincoln ti Òṣàlá. É irmã mais velha da Fernanda de Omolu – família toda no terreiro como já falado.

Seu caderno/diário chama a atenção pelos desenhos que parecem representar o momento da adolescência em que foi iniciada, repleto de corações e seu nome desenhado por toda parte – “Eu tava apaixonada ìyá...”.

Possui dois cadernos/diários, um deles com informações mais gerais, segundo a própria, e o outro com informações ligadas somente a ela, ou seja, seus segredos.

Figura 29 – Desenhos e adura/rezas



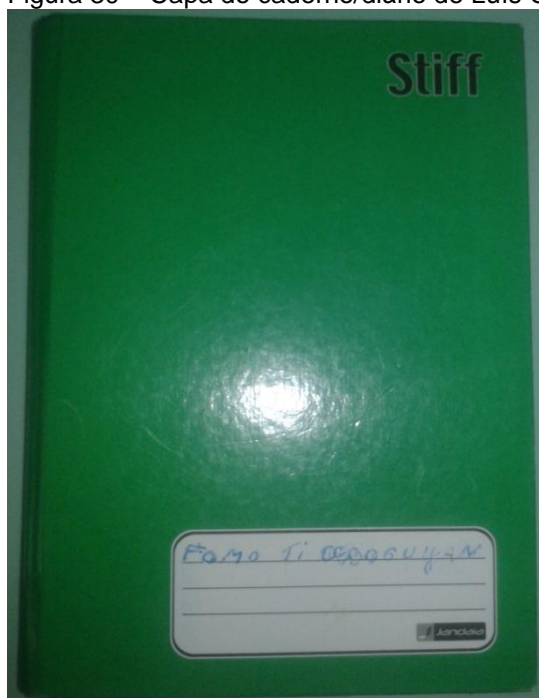
Anda com seu caderno/diário, “mais geral”, durante os períodos em que o terreiro tem pessoas em recolhimento espiritual, mas diz que pouco o acessa; empresta para copiarem aduras, as rezas, genealogia da família de santo dentre outras coisas.

Tem o hábito, de tempos em tempos, passar a limpo o caderno – “Faço muita ‘zona’ escrevendo! Na verdade não gosto de escrever muito não... A gente escreve porque é muita coisa, aí a gente esquece...”

4.1.10 Epà Bàbà! (Respeitos ao Pai!)

Luís Claudio ti Òṣàlá foi iniciado aos sete anos junto com Antônio Marcos ti Oṣossè e Rita ti Yánsàn. Seu caderno foi escrito por sua mãe carnal, no período, também adepta do candomblé. Como ele havia aprendido a ler e a escrever há pouco tempo, achou por bem, ela mesma fazer os registros. É uma escrita rica em detalhes e segredos ritualísticos. Com uma linguagem poética no fechamento do texto de sua iniciação. Ele ainda não fez registros, por conta própria em seu caderno.

Figura 30 – Capa do caderno/diário de Luís Claudio ti Òṣàlá



Conversei com ele sobre o caderno e ele não soube responder, porque não havia se interessado pelo caderno até então.

No mês de dezembro último, pediu o caderno, dizendo que estava aprendendo umas coisas e queria escrever nele. Como me esquecia de levar, pedia até para ligarem pra me lembrar de levar o caderno para o terreiro.

Sua mãe teve o cuidado de guardar folhas e penas que fizeram parte do ritual em seu caderno, como a ewè chibata da foto, que é maior do que o próprio caderno, mas por possuir uma importância fundamental em todas as obrigações a mãe achou por bem guarda-la. Faz um belo registro sobre o primeiro momento de manifestação do òriṣà em meio aos demais rituais, um pequeno relato, mas imenso de mágica e ritual.

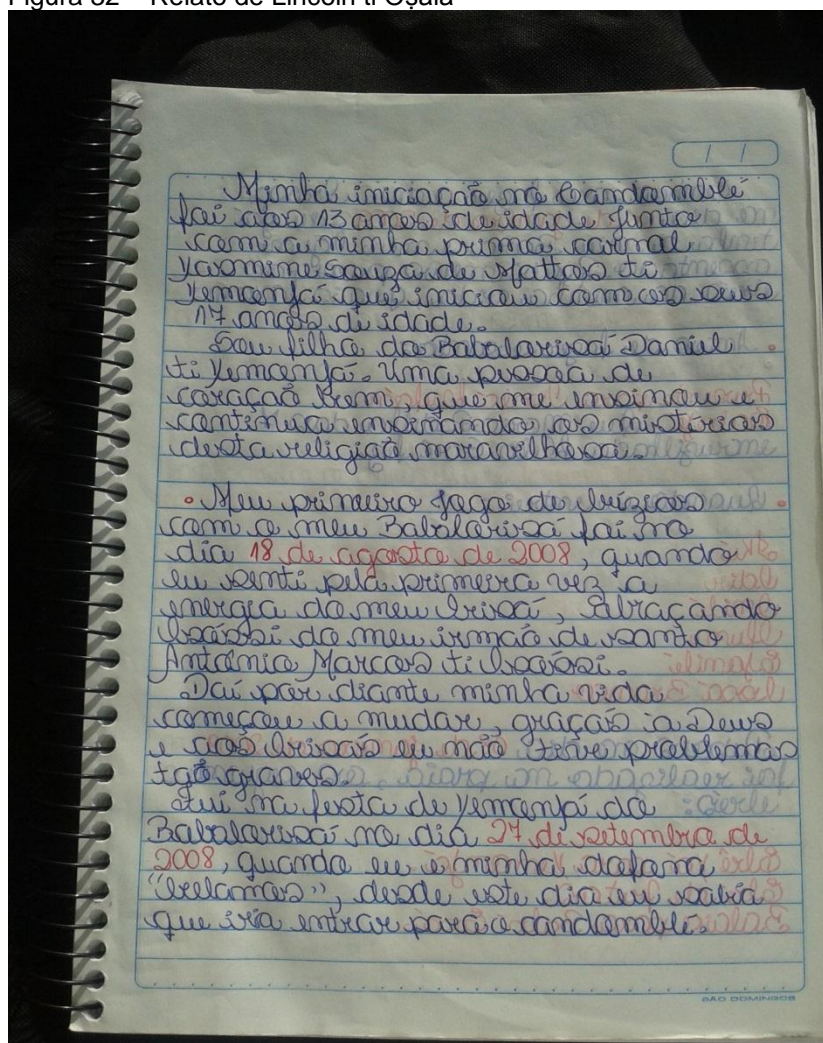
Figura 31 – Folha ritualística



4.1.11 Epà Bàbà! (Respeitos ao Pai!)

Lincoln ti Òṣàlá foi iniciado aos 13 anos junto com sua prima, Yasmine ti Yemòjá (16 anos). Em seu caderno encontramos um pouco de várias formas de registros – escritas, desenhos, fotos da iniciação e do cotidiano do terreiro, fotos de irmãos de santo, bilhetes de irmãos de santo, convites de obrigações realizadas no terreiro, artefatos ritualísticos.

Figura 32 – Relato de Lincoln ti Òṣàlá



Inicia seu texto passando dados como datas e pessoas que estavam com ele em seu ritual de iniciação e sua filiação de santo.

Interrompe para relatar sua chegada no terreiro (imagem acima), antes de ser membro do mesmo e tudo o que foi acontecendo desde então, até o

momento do seu recolhimento. A partir deste ponto, seu texto assume forma de diário, com uso de canetas de cores diferentes para destacar expressões e nomes, incluindo fotos, desenhos ritualísticos, ìtàn e cânticos rituais entoados pelos mais velhos no cotidiano do terreiro.

A única cantiga que possui tradução no seu caderno é a que se refere ao seu òrìṣà:

“Ofurú, ara ayê arin alá
 Babá kié yé, ilê Ejibô
 Ilê Ifá, mofurê babá
 Egibô rinlê, mojubá ô
 Inlê mo wa ocan
 Inlê mo w ala n’sê.
 - A humanidade ele dá o hálito
 Dá a vida e cobre com seu manto
 Sagrado
 Pai presente em nossa casa
 Rei de Ejibô. Meus respeitos
 À Ifá e ao pai de Ejibô
 Acalme nossos corações
 E nos de forças” (Registro e tradução de Lincoln ti Oṣalá)

Perguntei porque só essa possui tradução e ele diz – “Ah, ìyá! A senhora sabe que não posso contar porque.” Mesmo sem podermos discutir o porquê dessa escolha, podemos reparar que seus registros partem do que ouviu nos cotidianos do terreiro. Percebe-se pela grafia das palavras, pela tradução que faz.

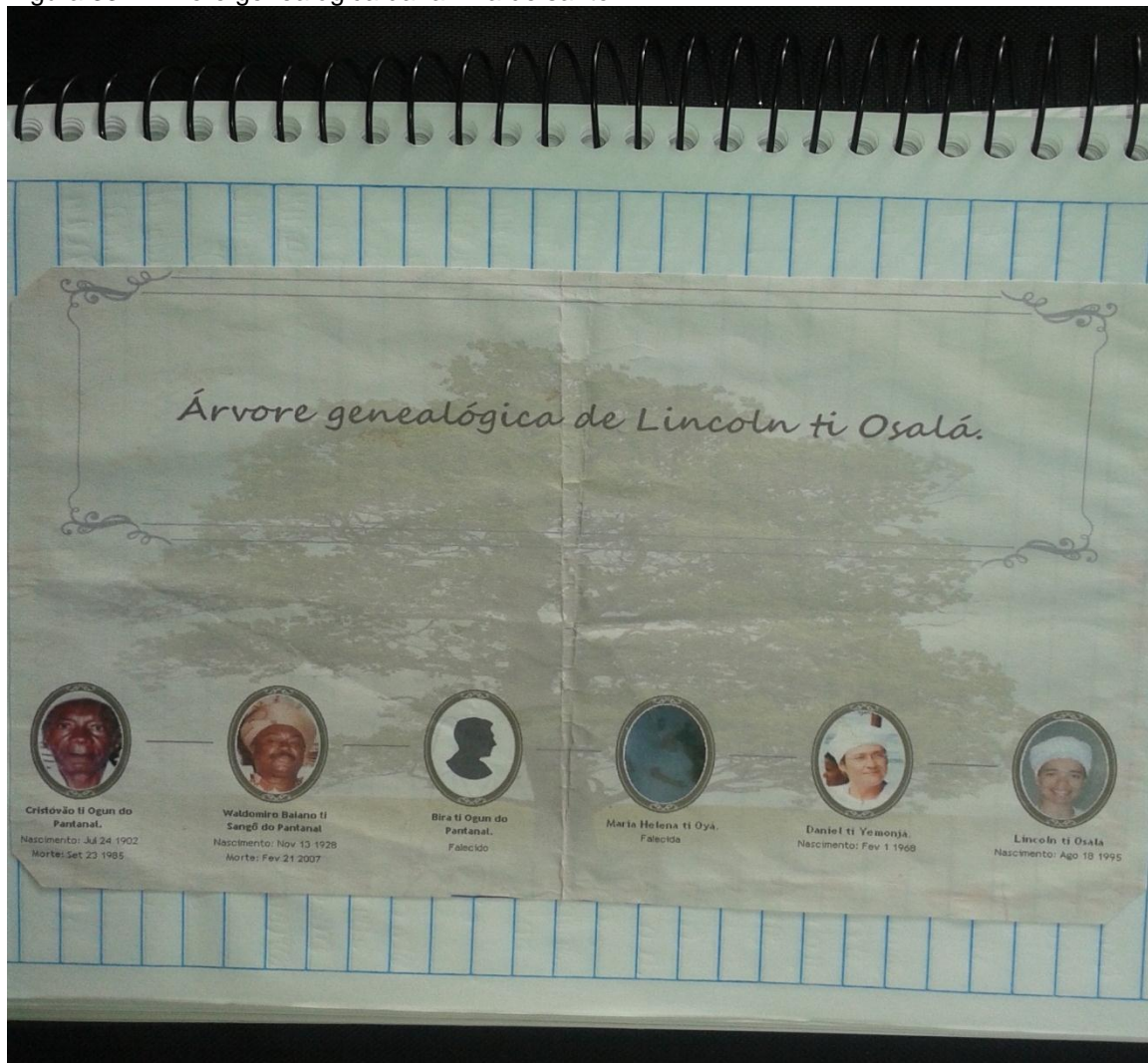
Seus escritos possuem aduras e cantigas ritualísticas que algumas pessoas mais antigas de santo e com uma função de destaque não possuem. Elementos que ele não encontrou escrito em nenhum lugar; sua escuta apurada e atenta construiu as páginas do seu caderno; no terreiro ele está, como diz Bâ (2013), mergulhado no verbo, atento a todos os movimentos e falas dos mais velhos de santo.

Esses registros são feitos em casa e seu caderno não circula no terreiro.

Seu caderno é rico em tradições seculares - receitas das comidas e das bebidas de cada òrìṣà, os ritmos consagrados aos òrìṣà, banhos, tinturas e pós ritualísticos. Ao mesmo tempo, também é mesclado com tecnologia – fotografias, montagens feitas em computador - como bem exemplificado na página que fala sobre a origem da família de santo, em que recorre a um

programa de internet que usa fotos e datas, fornecidos pelo usuário, para organizar uma linha do tempo genealógica.

Figura 33 – Árvore genealógica da família de santo



4.1.11.1 Agò Babá (Licença Pai)

Somente no caderno de Lincoln ti Ôṣalá, ao menos até o momento, tendo em vista que os cadernos estão em constante construção, encontrei relatos de recados de òriṣá, fotografias de òriṣá do líder espiritual da casa, de òriṣá dos irmãos de terreiro e do òriṣá do próprio autor. Como as fotografias nessa dissertação são como gatilhos para a reflexão sobre os saberes e as

práticas representados de forma escrita nos cadernos/diários, achei por bem abrir com Lincoln ti Òṣàlá, esta pequena seção, para pensarmos sobre imagens e escritas encontradas nesse terreiro.

Levando em consideração que a fotografia não abrange a totalidade da realidade, mas complementa e constitui o texto, para uma melhor compreensão do espaços/tempos apresentados:

(...) A imagem fotográfica é o que resta do acontecido, fragmento congelado de uma realidade passada, informação maior de vida e morte, além de ser o produto final que caracteriza a intromissão de um ser fotógrafo num instante dos tempos. (KOSSOY, p.37, 2001).

Lincoln ti Òṣàlá diz ter pretendido com as fotografias da abertura de seu caderno (Babá Daniel ti Yemòjá e seus òrìṣà) demonstrar a importância e o amor que sente por seu Babá e por seus òrìṣà. Diz ter muito orgulho de ser desse àṣe. Suas fotografias registram suas histórias de vida no terreiro:

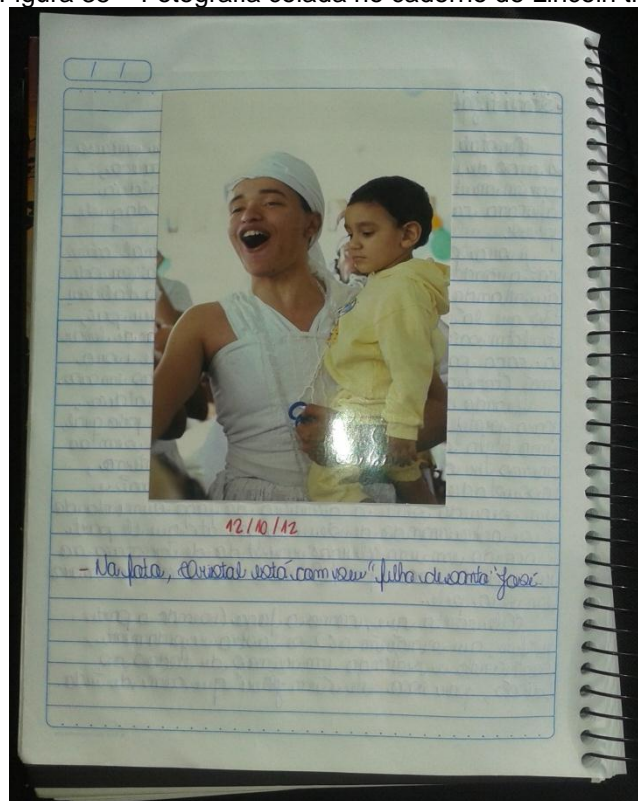
Cada uma dessas imagens e o que nelas aparece registrado imprime vida ao documento (Kossoy, 2001), já que ela está carregada de histórias que nos constituem como herdeiros de tradições ancestrais seculares. Toda fotografia tem atrás de si uma história. Olhar para uma fotografia do passado e refletir sobre a trajetória por ela percorrida é situá-la em pelo menos três estágios bem definidos que marcaram sua existência. Em primeiro lugar houve uma intenção para que ela existisse; esta pode ter partido do próprio fotógrafo que se viu motivado a registrar determinado tema do real ou de um terceiro que o incumbiu para a tarefa. (...) Em decorrência desta intenção teve lugar o segundo estágio: o ato do registro que deu origem à materialização da fotografia. Finalmente, o terceiro estágio: os caminhos percorridos por esta fotografia, as vicissitudes por que passou, as mãos que a dedicaram, os olhos que a viram, as emoções que despertou, os porta-retratos que a emolduraram, os álbuns que a guardaram, os porões e sótãos que a enterraram, as mãos que a salvaram. (KOSSOY, p.45, 2001).

Figura 34 – Texto e fotografia



Segundo o que Kossoy demonstra na citação, as fotografias são carregadas de histórias, que se relacionam diretamente nossas trajetórias e também desperta as mais variadas interrogações sobre o que representa ou pode vir a representar.

Figura 35 – Fotografia colada no caderno de Lincoln ti Òsàlá



As fotografias que compõem a decoração do barracão podem ser vistas como uma linha do tempo, composta pela história da trajetória no candomblé do Babá Daniel. Partindo da fotografia de sua mãe carnal, ainda no período em que era candomblecista, com o nome Mana Sedessy, como era chamada em seu terreiro; continuando pelas obrigações que passou com a Ìyálòrìṣà Maria Helena ti Yásàn até sua visita ao Gantois, na Bahia. Essa parede é repleta de lembranças, memórias, histórias de trajetórias entrelaçadas e tecidas com o passar do tempo. Lincoln ti Òsàlá segue um pouco essa lógica em seu caderno, não só escrevendo, mas buscando imagens que falem da sua história de àṣe. A imagem como texto histórico, relatando sua relação com a ancestralidade, com suas tradições.

Figura 36 – Imagens Ogan Felipe ti Òṣàlá/ Fotos na parede do terreiro – linha do tempo



Figura 37 – Imagens Ogan Felipe ti Òṣàlá/ Fotos na parede do terreiro



4.2 **Àwa tàfà-tàfà roḍe, àwa tàfa-tàfà awo; Awa aráayé, àwa tàfà-tàfà roḍe (Nosso arqueiro e caçador, nosso arqueiro sagrado; É o arqueiro e caçador sagrado da humanidade)⁴²**

Os cadernos/diários demonstram através de seus textos diversificados, das maneiras que se produzem conhecimentos nos cotidianos (ALVES, 2008) o fazer, os sentires dessas construções emanam das transcrições e dos depoimentos. Os textos construídos demonstram formas individuais de abstração, compreensão e reelaboração de saberes. A riqueza de detalhes encontrados em cada um dos cadernos/diários torna a elaboração da análise dos mesmos difícil e delicada, como bem descreve Alves:

Para apreender a 'realidade' da vida cotidiana, em qualquer dos espaços/tempos em que ela se dá, é preciso estar atenta a tudo o que nela se passa, se acredita, se repete, se cria e se inova, ou não. Mas é preciso também reconhecer que isso não é fácil, pois o aprendido/ensinado me leva, quase sempre, a esquemas bastante estruturados de observação e classificação e é com grande dificuldade que consigo sair da comodidade do que isto significa, inclusive a aceitação pelos chamados 'meus pares', para me colocar à disposição para o grande 'mergulho' na realidade. (ALVES, 2008, p. 21)

Tentando mergulhar profundamente nos registros dos cadernos/diários, percebi reflexos da religiosidade, das tradições e das personalidades em cada página analisada, cotidianos, saberes e aprenderes em um bailado ritmado, seguindo o chamado dos atabaques. A caça por uma melhor compreensão do que é ensinado nesse espaço e como mantê-la conservada sem torná-la anacrônica, "passada".

Estratégias próprias foram e são criadas a cada momento de aprendizagem no terreiro para que as tradições não se percam dentre tantas outras informações às quais temos acesso. Tecnologias de mãos dadas com tradições seculares.

⁴² Oliveira, 2009, p. 51

Figura 38 – Dia de festa no terreiro



Os cadernos diários diferem de outros cadernos por sua constituição, sua organização individual. Castillo (2010), fala em três tipos de cadernos o de registro de terreiro, o de iaô e o caderno de fundamento:

O registro de terreiro é um tipo de documento que pertence ao terreiro enquanto instituição social. Contém informações de caráter administrativo (...)

Outro tipo de registro é o caderno de iaô, preparado em alguns terreiros pelas pessoas mais velhas para iaôs novatas. Com ensinamentos básicos e informações relevantes sobre o culto do orixá da iaô e sobre sua quizilas (tabus), o caderno lhes é entregue depois do período de reclusão. (...)

O caderno de fundamento é semelhante ao caderno de iaô, mas contém informações adicionais adquiridas pelo iniciado ao longo dos anos. Por ser um registro de fundamentos, entre rezas, cantigas, ingredientes para ebós, defumadores, banhos e lendas sobre aspectos mais arcanos do universo simbólico dos orixás, o caderno de fundamento tem que ser guardado em segredo. (CASTILLO, 2010, p. 89)

Apesar de suas peculiaridades, o caderno de fundamento citado por Castillo (2010) é o que mais se aproxima dos cadernos/diários, apesar de ser iniciado por um mais velho de santo, assim como o caderno de iaô, vai recebendo informações adicionais com o passar dos anos dentro do terreiro;

fala ainda que a circulação dos cadernos nos terreiros aconteça 'por debaixo do pano'. Até o momento, não encontrei falas e/ou escritos sobre anotações dentro do local ritualístico, ou em crianças realizando registros sobre terreiros.

Cada caderno que formou o *șirè* deste trabalho é único e traz consigo histórias carregadas de emoções, vivências e transformações em cada momento de escrita. Através dos cadernos, suas organizações diversas, seus registros a partir das oralidades vemos as redes de saberes vivas e dinâmicas nesses espaços/tempos. Um momento de registro nunca é igual ao outro, assim como o aprender é diferente para cada um.

IBEJI ERÓ... (IBEJI, SE ACALME...)

Retomando o ìtàn dos gêmeos, Ibeji, que enganaram a morte, Ikú, as formas variadas de registros encontradas nos cadernos dão o tom da vida dinâmica das tradições no terreiro pesquisado. Crianças e jovens construindo suas redes de significados e saberes a partir de rituais e práticas que atravessaram séculos. Enganando a morte que espreita diariamente práticas culturais tidas como periféricas e tradicionalmente excluídas. Os cadernos/diários são ações instituídas neste terreiro, a partir das oralidades; uma das estratégias de enfrentamento que se constitui de astúcia, pois ressignifica elementos da cultura majoritária excludente e formam redes de saberes. Neste terreiro, oralidades e escritas, como os gêmeos Ibeji trocando de lugar na surdina, enquanto a morte se cansa dançando e perde a aposta; a manutenção da vida vence e a celebração pode acontecer.

Os gêmeos, Ibeji, que enganaram Ikú, a morte, com o som do seu tambor e muita astúcia, são extremamente respeitados por essa proeza. Aqui representam o quanto se faz importante as redes educativas construídas por essas crianças e jovens para não deixar que Ikú arraste nossas tradições.

Retomemos a fala de Eduarda ti Yásàn:

“Aprendemos no hunkó, no caderno, no dia a dia. Aprendemos aos poucos (risos); na cozinha se aprende mais porque se escuta de tudo...” (Eduarda ti Yásàn)

“Falo mais ou menos. O Bábálóriṣà explica tudo e assim vai; explica eu entendo e escrevo. Eu mesmo ensino pouco.” (Eduarda ti Yásàn)

Demonstram que o aprender vai muito além da educação formal escolar; que textos variados são construídos cotidianamente utilizando elementos do terreiro.

O sujeito que aprende ensina – “Eu mesmo ensino pouco”. A circularidade do ensinar e do aprender. Circularidade esta fundamental no candomblé, que faz o àṣe presente e partilhado por todos os membros do terreiro. “Essa educação teórica e prática é introduzida através de uma combinação de preceitos e literatura oral, representada por textos de folclore, provérbios, poemas, mitos e canções tradicionais (BENISTE, 2009).

O terreiro sendo lugar de tessituras a partir de experiências que hibridizam emoções, sensações, saberes e proporcionam liberdade na organização dos registros, enxergando esse espaço de saberes, segundo Caputo:

Entendo os terreiros como espaços de circulação de conhecimentos, saberes, de aprendizagens. No cotidiano das casas de Òriṣà e nas casas de Ègún, se aprende e se ensina com as ervas, as comidas, a confecção das contas, as músicas, as oferendas votivas, as cores, os cheiros, as danças, os panos, as artes, as roupas, os artefatos, a vida, a morte. Tudo aprende, tudo ensina. (CAPUTO, 2012, p.257)

Figura 39 – Brincadeiras no terreiro



Os cadernos/diários vêm para reforçar o já constato por Caputo (2012), existem saberes plurais, hibridizados nesses espaçostempos que compõem o terreiro. Somos tecelões das redes de saberes, sem distinção de idade ou grau de instrução. Somos autores de nossas histórias.

Nesta análise, do que foi encontrado nas páginas dos cadernos, percebemos o repasse e a continuação/propagação de uma tradição; tradição dinâmica e viva no processo histórico (MARIÁTEGUI, 2007) dessa religião milenar, ressignificada e reconstruída em nossa terra. Ritos tidos como primitivos, mas com toques de atualidade em todo seu contorno. A própria escrita, com a sistematização que encontramos, nos comprova a dinâmica das tradições.

As tradições são ensinadas na vivência cotidiana do terreiro. A experiência dos cotidianos do espaço religioso, forma os candomblecistas para a vida. Não há um foço entre o eu que está nas práticas religiosas e o sujeito secular. Podemos perceber essa circularidade no trecho a seguir de Beniste:

[...] A sociedade inteira é sua escola; moralidade não é somente ensinada é vivida. Coragem não é ensinada, é demonstrada. Persistência e devoção para obrigação são também exibidas. O número de certificado conquistado mede o sucesso de uma pessoa e não seu valor. São marcas de condecoração, mas não revelam uma pessoa como Omolúwábi⁴³. (BENISTE, 2009, p. 38)

O sujeito que aprende ensina com sua vida. Ele não ensina apenas no espaço religioso, ele aprende e ensina na sociedade, pois sua vida circula o ašé, e neste sentido não pode o candomblecista viver apartado de sua fé e de sua obrigação com sua comunidade religiosa e o mundo que o cerca.

Retomemos a fala de Lincoln ti Òšàlá:

“As pessoas pedem algumas coisas em yorubá, então a gente vai aprendendo; as pessoas explicam e assim a gente vai aprendendo as palavras.”

“Ah, depois, quando alguns dos irmãos não escutam, aí os outros falam para a gente: oh, o significado é isso, isso e isso. A gente vai aprendendo.” (Lincoln ti Òšàlá)

Pensando com Bâ (2011), as tradições orais e a escrita não precisam se contrapor, podem ser complementares para a manutenção e sobrevivência dos rituais e da própria religiosidade ancestral.

Essas crianças e jovens com as oralidades e seus cadernos/diários de àše, representam a continuidade de saberes seculares, tradições vivas e vividas nos espaços dos terreiros e carregados para além dos seus muros de saberes. Crianças e jovens enganando Ikú, a morte, das tradições do terreiro.

Não apenas práticas de escritas, são práticas de fé e respeito ao coletivo religioso. A língua – o yorubá – falado no cotidiano do candomblé como nos aponta Beniste (2009) é uma prática de resistência, uma luta para impedir a interferência no culto religioso, a busca pela manutenção de sua comunidade.

⁴³ O texto de Beniste, aponta como um conhecedor das tradições da sociedade da qual faz parte; muito além do simples aprender, o constitui como pessoa.

Os glossários presentes nos cadernos/diários se constituem como um dos processos de manutenção, preservação e significação da língua yorubá. O yorubá falado nos cotidianos do terreiro traz em si mais que uma prática religiosa, ele potencializa o processo de luta e manutenção da experiência religiosa e formadora destas crianças candomblecistas.

Os artefatos em yorubá como - um obé (faca) ou um ianigé (prato) – promovem a circularidade da língua uma prática pedagógica que tem na experiência cotidiana sua principal metodologia. Em tudo se ensina e em tudo se aprende no terreiro.

Nicholas ti Oṣalá ao apontar as primeiras palavras que são aprendidas em yorubá no terreiro – “Àgò, quer dizer pedir licença, mòtúnbá, é pedir e dar a benção, mòdúpé é agradecer e ajeum é perguntar se a pessoa quer comer” – sinaliza três questões fundamentais e que são preceitos de aprendizagem respeito ao mais velho, os costumes e a hospitalidade.

Em tudo, ensina-se a respeitar os mais velhos, as autoridades e a seguir os costumes e tradições. Assim, admite-se que:

Aifàgbà fèníkan, kò jé ayé é ó gún

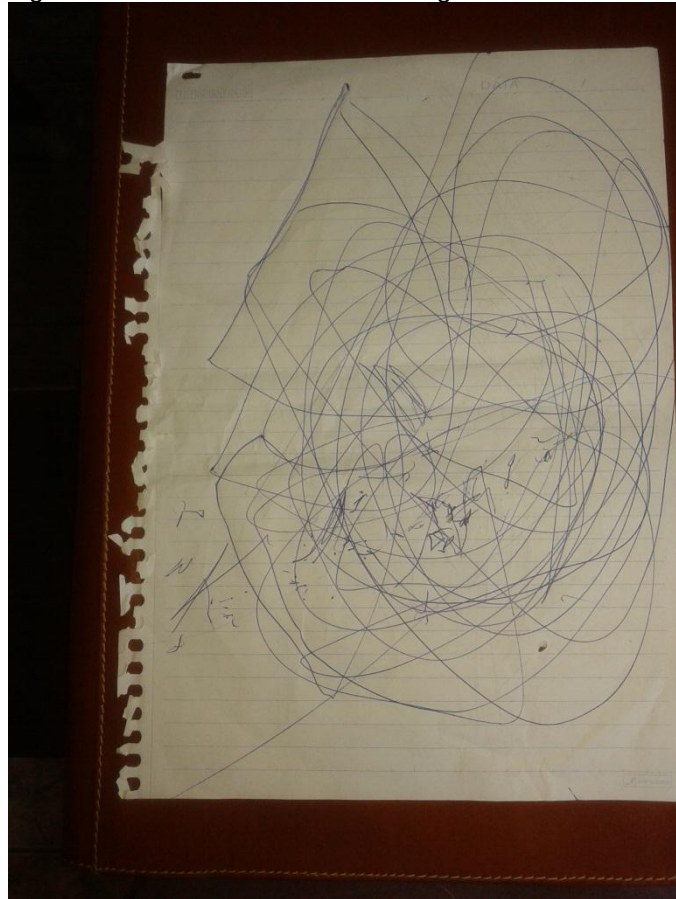
Faltar com respeito à autoridade é a origem dos conflitos no mundo.

Essa combinação de métodos define o sistema e esclarece, proporcionalmente uma base para o ritual e crença religiosa. E desta forma leva a criança a honrar o passado e a educação antes de iniciar uma tarefa... (BENISTE, 2009, p. 38-39).

São essas especificidades do aprender que tecem as redes educativas do terreiro, são esses registros diversificados que edificam o cotidiano; a flecha foi lançada, e espero que ela continue propagando através das crianças, jovens e adultos, a permanência, continuidade, legitimidade de nossas tradições ancestrais.

Prova dessa continuidade, foram as folhas avulsas (algumas amassadas prontas para irem para o lixo) que encontrei no hunkó quando do recolhimento do Williams ti Ògún (dois anos), que receberá mais tarde o cargo de Opá Otum Yèmòjá, o braço direito de Yèmòjá.

Figura 40 – Escritas de Williams ti Ògún



Os avós maternos e paternos, os pais, tias paternas e maternas são iniciados e adeptos do candomblé. Para essa pesquisa Williams ti Ògún é um dos muitos exemplos encontrados no terreiro pesquisado, da consonância da oralidade e escrita neste espaço de fé. Williams ti Ògún escuta cantigas praticamente todos os dias, escuta itàn desde que nasceu, toda semana está no terreiro com sua família, ficou no hunkó entre elementos de rituais e os cadernos das pessoas que estavam recolhidas com ele. Entre rituais e brincadeiras, Williams desenha livremente e diz o que e quem está desenhando – Yemòjá e Oşosse – folhas amassadas e resgatas para que ele veja, mais tarde como era uma das suas percepções sobre o que aprendeu ao ouvir os saberes do terreiro. As oralidades, tão deixadas de lado pela sociedade eurocentrada, continuam como formadoras no espaço desse terreiro e as escritas a acompanham como uma das estratégias na construção das redes educativas nesses espaçostempos – no terreiro, além dos seus muros em suas vidas.

Lucas ti Şangò, Odin ti Òşàlá, Williams ti Ògún, Sophie ti Yásàn, Mene ti Ewá – que teve seu nome em yorubá, escolhido por sua mãe no terreiro – todos candomblecistas, iniciados dentre 2 meses e três anos de idade. Muitas redes de saberes serão tecidas, muitos relatos orais, textos escritos, transformações, continuidades presenciarão nestes espaçostempos. O poema de Caputo (2015), nos mostra as redes educativas, as continuidades, os cotidianos que envolvem todos os nossos pequenos, representados aqui por Williams ti Ogum:

Figura 41 – Poema/imagem Stela Caputo



REFERÊNCIAS

ALVES, N. Cultura e cotidiano escolar. **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, Mai/Jun/Jul/Ago, 2003.

_____. Decifrando o pergaminho: os cotidianos das escolas nas lógicas das redes cotidianas. In: ALVES, N. OLIVEIRA, I. (Orgs.). **Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas**. Petrópolis, DP&A, 2008.

_____. **O espaço escolar e suas marcas**: o espaço como dimensão material do currículo. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

_____. **Trajetórias e redes na formação de professores**. Rio de Janeiro, DP&A, 2001.

BÂ, A. H. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **Metodologia e pré-história da África**. São Paulo, Cortez, 2011.

_____. Amkoullel, o menino fula. São Paulo, Palas Athena, 2013.

BENISTE, J. **Mitos yobubás**: o outro lado do conhecimento. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2012.

_____. **Òrun – Àiyé**: o encontro de dois mundo: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra.

_____. **Dicionário yorubá – português**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.

_____. **As águas de Oxalá**: (àwon omi Òsalá). Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2009.

BOURDIEU, P. BOURDIEU, M. O camponês e a fotografia. **Revista Brasileira de Sociologia e Política**; n. 26, p. 31-39, jun. 2006.

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

CAPUTO, S. G. **Sobre Entrevistas**: teoria, prática e experiências. Petrópolis, Vozes, 2006.

_____. Fotografia e Pesquisa – em diálogo sobre o olhar e a construção da questão. In: Revista Teias/Faculdade de Educação - UERJ. Ano 2, número 4, julho/dez 2001 (p.115-121).

CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros**. 2015. Disponível em: <<https://www.facebook.com/EducacaoNosTerreiros?fref=nf>>. Acesso em: Jan, 2015.

CAPUTO, S. G.; FERREIRA, M. da S. **Edèe yorubá ní ilê**: aprendendo yorubá em um terreiro de candomblé. In: Anais X colóquio sobre questões curriculares & VI colóquio luso brasileiro de currículo – desafios contemporâneos no campo do currículo. Belo Horizonte, 2012.

CARDOSO, C. F. S. **Uma introdução à história**. São Paulo, Brasiliense, 1982.

CONDURU, R. **Pérolas negras – primeiros fios**: experiências artísticas e culturais nos fluxos entre África e Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

EYIN, Pai C. de Ò. **Acaçá**. São Paulo, ARX, 2002.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador, EDUFBA, 2008.

FERREIRA, M. da S. **Ìtàn**: oralidades e escritas. In: Anais XI colóquio sobre questões curriculares & VII colóquio luso-brasileiro sobre questões curriculares & I colóquio luso-afro-brasileiro sobre questões curriculares - currículo na contemporaneidade: internacionalização e desafios locais. Braga, 2014.

_____. Cadernos/Diários de Aşé – Escritas de Candomblé. **Recôncavo**: Revista UNIABEU de História, v. 3, n. 05, jul/dez 2013.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. São Paulo: Record, 2009.

HERNANDEZ, L. **A África na sala de aula**: visita à História contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2008. (livro 01).

JACINTO, A. **O ritmo do tantã**. Disponível em: <<http://angolapoetas.blogspot.com.br/2010/10/o-ritmo-do-tanta.html>>. Acesso em: Jan, 2015.

JOHNSON, J. W. **Autobiografia de um ex-negro**. Porto Alegre: 8Inverso, 2010.

KOSSOY, B. **Fotografia e História**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

MÃE, B. de Y. **Caroço de dendê**: a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

MARIÁTEGUI, J. C. **Literatura y estética**. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

MOORE, C. **Fela**: puta esta vida. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

NÓBREGA, C. ECHEVERRIA, R. **Mãe Menininha do Gantois**: uma biografia. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

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

OLIVEIRA, I. B. de. ALVES, N. (Orgs.). **Pesquisa nos/dos/com os cotidianos da escolas**: sobre redes de saberes. Petrópolis: DP&A, 2008.

ROCHA, A. M. **Caminhos de Odu**: os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revisto em 1998. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

RODRIGUÉ, M. das G. de S. **Orí àpéré ó**: o ritual das águas de Oxalá. São Paulo: Selo Negro, 2001.

SISTO, C. **O acaçá de cada um**. Rio de Janeiro: Galera Record, 2012.

SOUTY, J. **Pierre Fatumbi Verger**: do olhar livre ao conhecimento iniciático. Bahia: Terceiro Nome, 2001.

WILLIAMS, R. **Cultura**. São Paulo, Paz e Terra, 1992.

_____. **Palavras-chave**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Política do modernismo**. São Paulo: UNESP, 2011.

ANEXO A - Cessão de direitos

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL, ESCRITA E DE IMAGEM PARA A PESQUISADORA MARTA FERREIRA DA SILVA (MESTRANDA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO UERJ-PROPED)

Pelo presente documento, o Sr (a) _____
 _____ (nome), _____ (nacion
 alidade), _____ (estado
 civil), _____ (profissão), carteira de identidade
 _____, emitida por _____, CPF
 _____, residente e domiciliado em
 _____, responsável
 legal por _____, cede e
 transfere neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo a pesquisadora
 Marta Ferreira da Silva a totalidade dos seus direitos patrimoniais de autor e/ou
 responsável por, sobre o depoimento oral, as escritas e de imagens prestados no ano de
 _____, na cidade d _____, perante a pesquisadora supra
 mencionada.

Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que
 o Brasil é signatário, o DEPOENTE (ou seu responsável), proprietário originário do
 depoimento (registros escritos e/ou imagens), que trata este termo, terá,
 indefinidamente, o direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre o referido
 depoimento e imagens, de sorte que sempre terá seu nome citado por ocasião de
 qualquer utilização.

Fica, pois a pesquisadora Marta Ferreira da Silva plenamente autorizada a utilizar o
 referido depoimento e imagens, no todo ou em parte, editado ou integral, inclusive
 cedendo seus direitos a terceiros, no Brasil e/ou no exterior.

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

Rio de Janeiro, ____ de _____ de 201__.

 (nome do entrevistado)

 Marta Ferreira da Silva
 Mestranda do Programa de Mestrado em Educação UERJ-PROPED

TESTEMUNHAS:

CPF:

CPF:

- Observação sobre o anexo 01:

Apresentarei à banca as cópias das cessões de direitos no dia da apresentação da
 dissertação.

As originais permanecerão guardadas em meu arquivo pessoal.