



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

Lucio Bernard Sanfilippo

Agueré
caminhos de transbordamento na afro-diáspora

Rio de Janeiro
2016

Lucio Bernard Sanfilippo

Aguéré
caminhos de transbordamento na afro-diáspora

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: Cotidiano, Redes Educativas e Processos Culturais.

Orientadora: Prof.^a Dra. Mailsa Carla Pinto Passos

Rio de Janeiro

2016

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

S224 Sanfilippo, Lucio Bernard.
Aguéré: caminhos de transbordamento na afro-diáspora/ Lucio Bernard Sanfilippo. – 2016.
115 f.

Orientadora: Mailsa Carla Pinto Passos.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Faculdade de Educação.

1. Educação – Teses. 2. Candomblé – Teses. 3. Cultura popular – Teses. 4. Movimento – Teses. I. Passos, Mailsa Carla Pinto. 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

Lucio Bernard Sanfilippo

Aguéré
caminhos de transbordamento na afro-diáspora

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: Cotidiano, Redes Educativas e Processos Culturais.

Aprovada em 25 de agosto de 2016

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Mailsa Carla Pintos Passos (Orientadora)
Faculdade de Educação da UERJ

Prof^a. Dr^a. Stela Guedes Caputo
Faculdade de Educação da UERJ

Prof^o. Dr^o José Carlos Teixeira Júnior
FAETEC

Rio de Janeiro
2016

DEDICATÓRIA

A Logum Edé, Oxum, Oxóssi e a todos os Orixás pelas bênçãos diárias;

À minha Mãe de Santo, Iá Dezinha, Meu Pai de Santo José Flávio, Minha Avó Florzinha (in Memoriam) e a todos os pais, mães, irmãos e irmãs do Axé Miguel Couto, da Casa Branca e os irmãos do Ilê Axé Omin por todo o Axé recebido pra realizar esta pesquisa;

Aos sujeitos da pesquisa Elemoxó Leo, Ogã Pita e Ogã Caio, Pai Mauro de Oxóssi, Mãe Stella de Oxóssi, Mestres Nilo Sérgio da Portela, Tiãozinho da Mocidade, Andrezinho, Dani Bastos, Mestre Afonso, Alexandre L'Omi, L'Odò, Pai José Amaro;

A meu filho Leonardo, minha mãe Antonietta e meu pai Salvatore, Sonia, Cláudia, André, ao fã clube e a toda oficina de danças populares, por me ouvirem, pelas conversas que foram fazendo a pesquisa tomar corpo e sentido.

AGRADECIMENTOS

À orientadora Mailsa, por ter me aceitado no Mestrado, pelas intervenções e sugestões;

A todo o grupo de pesquisas Culturas e Identidades no Cotidiano, em especial a Luiz Rufino, Soninha Vinco, Zeca, Fran, pela hospitalidade e carinho especiais com o texto;

A Luiz Antonio Simas, José Renato de Airá, Stela Caputo, Lídia Freitas, Vanusa de Melo e Alexandre Pereira, pela generosidade com que me receberam com o universo da pesquisa;

Ao povo de Pernambuco, representados por Adryana B, Áurea, Jades, Hilda, Neném, Beth de Oxum, Quinho Caetés e todo o Coco de Umbigada de Guadalupe, em Olinda, Guitinho e todo o Bongar, Pai Ivo de Xambá, Gustavo de Odé, e, em especial Paulinho de Oxum de Xambá que nos levou de carro por Recife e Olinda e ainda filmou e fotografou tudo;

À Bel Palmeira pela amizade, pelo vídeo, e filmagem em Olinda e Itamaracá;

À Dofona Cris de Oxum, por ter me hospedado em Boa viagem;

Ao Adriano Furtado, pela paciência e pela amizade ao escrever as partituras desta pesquisa;

Aos meus amigos músicos da apresentação na defesa;

Ao meu barco de feitura;

Ao Dario Firmino e toda a Companhia de Aruanda, pela beleza da festa;

À Luana Ferreira, pelo auxílio com as fotos e o power point;

A todos envolvidos direta ou indiretamente nesta pesquisa, com amizade, amor e axé!

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico – CNPq, que financiou esta pesquisa.

RESUMO

SANFILIPPO, Lucio Bernard. *Aguéré: caminhos de transbordamento na afro-diáspora*. 2016. 115 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

A presente dissertação tem como proposta percorrer os caminhos de transbordamento do Agueré, complexo cultural que é festa, música, toque, dança, canto. Entende-se, aqui, por transbordamento, aquilo que não pode mais ser contido, tamanha sua grandeza, riqueza e beleza, transbordando, assim, e irrigando novos territórios, fazendo brotarem manifestações outras. Com isso, conhecer os sujeitos desses transbordamentos e suas narrativas, trazer suas vivências e seus modos de produzir conhecimentos. Os caminhos de transbordamento do Agueré nos permitem vislumbrar processos outros de tessitura de saberes invisibilizados pelos poderes hegemônicos ao longo dos espaços e tempos. Esses processos estão nos terreiros religiosos e transbordam por intermédio dos corpos e suas memórias corporais culturais ancestrais, revelando a interação dos sentidos, envolvendo cheiros, sabores, texturas, cores, sons e tantas outras nuances. Assim, podemos enriquecer os debates acerca da educação nos espaços, e contemplar manifestações populares que desestabilizam a ordem dominante difundida no contexto colonial.

Palavras-chave: Agueré. Candomblé. Culturas populares. Redes educativas. Corpo.

ABSTRACT

SANFILIPPO, Lucio Bernard. *Aguéré: Overflowing paths in african - diaspora*. 2016. 115 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

The present study proposed to follow the pathways of the Agueré overflow. This cultural complex is composed by music, beat and rhythm, singing and dancing. Here, the overflow is understood as something that cannot to be restrained due to it greatness, richness and beauty. Such overflow irrigates new lands favoring the emergence of new cultural manifestations. For this purpose, the subjects of the Agueré overflow and their narratives were studied to know their experiences and their ways of knowledge production. It allowed us to recognize other processes of knowledge construction, which became invisible by the hegemonic powers, over time and space. Such processes exists in AfroBrazilian religious temples (named terreiros) and their overflow is mediated by their bodies and ancestral cultural body memories, showing the interaction of senses, smells, tastes, textures, colors, sounds and many others nuances. Afterward, these achieved opened the door to discuss the education comparing formal and not formal spaces, and specifically how popular manifestations can destabilize the dominant order diffused since colonial age in Brazil.

Keywords: Agueré. Candomblé. Popular cultures. Educational networks. Body.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Babalorixá Mauro Nunes.....	44
Figura 2 – Eu e minha lalorixá lá Débora de Oxum	50
Figura 3 – Panos nos adornos da festa.....	50
Figura 4 – Laço nos adornos da festa.....	51
Figura 5 – Ogã Caio	52
Figura 6 – Ogã Pitágoras	52
Figura 7 – Elemoxó Leo	54
Figura 8 – Àjùdun Òsóòsi.....	55
Figura 9 – Atabaques	58
Figura 10 – Gan e Aguidavis.....	59
Figura 11 - Agueré	60
Figura 13 – Folhas São Gonçalinho e Poste Central	61
Figura 14 – Mesa do café da manhã.....	64
Figura 15 – Mesa do café da manhã.....	64
Figura 16 – Mestre Nilo Sérgio e São Sebastião.....	77
Figura 17 – Sala de bateria da Portela (caixas)	77
Figura 18 – Caixa da Portela.....	79
Figura 19 – Andrezinho na Cidade do Samba.....	83
Figura 21 – Seu Tiãozinho entre as homenagens que recebeu.....	87
Figura 22 – Eu e Mestre Afonso em nossa primeira conversa	93
Figura 23 – Mestre Afonso, do Leão Coroado, tocando caixa e alfaia	95
Figura 25 – Alfaia Meio Leão Coroado.....	96
Figura 26 – Alexandre L’Omi, L’Odò e eu	98
Figura 27 – A Juremeira da Sorveteria.....	98
Figura 28 – A equipe de filmagem: Lândia, André, Gustavo, eu e Pai José Amaro..	99
Figura 29 – Cigarra em Calhetas (PE)	102
Figura 30 – Folhas de São Gonçalinho dentro do carro.....	102
Figura 31 – Dani Bastos e eu em sua casa.....	104

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	A PESQUISA COM OS COTIDIANOS E A EDUCAÇÃO	12
1.1	Apresentando o corpo que narra	12
1.2	Despertando para a pesquisa	14
1.3	Cultura e Educação	18
1.4	Culturas e identidades nos cotidianos	21
1.4.1	<u>Caçadas</u>	21
1.4.2	<u>Encontros</u>	27
2	CONSIDERAÇÕES SOBRE O CANDOMBLÉ	30
3	OXÓSSI É CAÇADOR	41
4	O AGUERÉ NO CORPUS CHRISTI	49
4.1	Em Miguel Couto	49
4.2	Na Casa Branca	54
4.3	No salão de Miguel Couto	58
5	TRANSBORDAMENTOS	66
5.1	“Oxóssi era o único que me travava”	76
5.2	Cidade do Samba	82
5.3	Forma Alegre de Ser	85
5.4	Batucando na mesa	92
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
	REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

Pé direito para a frente, para trás e para frente de novo. O corpo se movimenta, balança. Vira para o outro lado, repentinamente, e, desta vez, pé esquerdo para frente, para trás e para frente, seguindo o ritmo do atabaque. O Agueré do grande Caçador Oxóssi, dançado, cantado, tocado, festejado nos salões dos candomblés, é encantador e despertou em mim o desejo de percorrer os caminhos do rei pelas matas do conhecimento.

De tão grandioso, rico e belo, o Agueré transbordou para além dos muros das casas de santo em cujos quintais foi por muito tempo confinado, já que o Candomblé era proibido. Como as águas que já não podem mais ser contidas, o Agueré transpôs os limites dos terreiros para irrigar e fazer brotarem manifestações outras que guardam algumas de suas mais marcantes características expressas por corpos que estabelecem terreiros outros pelas ruas, becos e praças¹.

Esses corpos que dançam, cantam, tocam e festejam, contam suas histórias ancestrais recriadas em territórios brasileiros. Revelam processos culturais sofisticados de adaptação e redimensionamentos, desenvolvidos em meio à mazela do cativeiro dos negros africanos. Expressam memórias que resistem negociando na fresta da chibata e desvelam saberes, envolvidos em redes educativas onde os sentidos estão envolvidos intensamente. Todos eles.

Universos inteiros como esse têm sido invisibilizados por forças que pensam ser somente um o caminho para a produção de conhecimentos. Para além dos encantos dos caminhos transbordantes do Grande Rei Caçador, o Agueré nos faz visitar as ancestralidades. Com elas, a possibilidade de enxergar como se enredam os saberes por esses caminhos em que memórias corporais culturais se manifestam, educando, aprendendo e ensinando sob as mais variadas formas.

Boaventura de Souza Santos chama atenção para as limitações da ciência e filosofia tradicionais, ao não valorizarem devidamente as tão ricas produções pelo mundo afora. Diz ele: “Em primeiro lugar, a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante. Em segundo lugar, esta riqueza social está a ser

¹ Ver vídeo <https://www.youtube.com/watch?v=RFbgdtOc29U&feature=youtu.be>

desperdiçada.” (SANTOS, 2008, p. 94). Sob a vibração do Agueré, percebo e lamento esse desperdício.

O autor propõe, para combatermos esse desperdício, uma racionalidade cosmopolita que precisa expandir o presente e contrair o futuro e aponta caminhos: “para expandir o presente, proponho uma Sociologia das Ausências; para contrair o futuro, uma Sociologia das Emergências”. (SANTOS, 2008, p. 95).

A Sociologia das Ausências, em curtas palavras, permitiria enxergar experiências tornadas invisíveis pela ciência moderna. Oliveira (2008, p. 66) nos ajuda a entender: “um método sociológico que permite (des)cobrir existências invisibilizadas pelo cientificismo moderno, que se permitiu considerar inexistente ou negligenciável tudo aquilo que não se encaixava no seu modelo de racionalidade.”

Convenço-me a cada dia mais de que o Agueré e todo seu universo é uma dessas experiências educacionais desperdiçadas, invisibilizadas pelas lógicas hegemônicas de que nos falam Santos e Oliveira. Sinto em sua vibração o movimento de corpos que atuam na subversão dessa ordem que insiste em rotulá-lo como inexistente.

O corpo e suas memórias culturais emergem e preenchem os espaços e tempos, nos convidam a perceber com ele as realidades, às vezes, muito diferentes do que costumamos ver no dia a dia. O movimento do corpo que festeja traz um elemento afetivo e lúdico importante para o dia a dia da educação, estabelecendo uma espécie de rede. Para que a festa aconteça, é preciso que haja canto, dança, percussão, comida, enfeites, uma movimentação onde panos, cores, cheiros, texturas interagem com as pessoas tendo essa festa como motivação.

Fazer-nos conhecer um pouco mais do Agueré é um dos méritos desta pesquisa e discuti-lo como espaço-tempo educativo. Trazer os processos culturais envolvidos nesse complexo contribui decisivamente para engrandecer os debates acerca da educação, dos tantos modos de aprender e ensinar pelos tempos e espaços. Entre outras razões, porque livra da invisibilidade, sobretudo aos olhos científicos hegemônicos, culturas negras de belezas e riquezas incomensuráveis e apresenta aos padrões estabelecidos nos ambientes formais de ensino alternativas de reflexão educacional a partir de práticas e pensamentos que existem hoje, frutos que são de lutas e resistências, negociações e recriações desde o sequestro de populações inteiras de diferentes nações africanas.

Valorizar as maneiras de pensar e agir manifestas no universo do Agueré é reintegrar ao povo negro seu status de referência. É restituir a memória e o autoconhecimento que cria, recria e valoriza identidades. É fomentar a alegria e o orgulho de pertencer, de descender de povos que, mesmo submetidos a todo tipo de infelicidades, comemora hoje suas sofridas glórias e reorganiza a vida em festas pelos terreiros religiosos e pelas ruas e praças.

1 A PESQUISA COM OS COTIDIANOS E A EDUCAÇÃO

1.1 Apresentando o corpo que narra

Pode parar de chorar, minha filha. O que a senhora tanto queria já tá aí dentro. É um bacuri e é nosso!

Convidada da Tia Zélia

Quando naquela tarde dos idos de 1970, a convidada da Tia Zélia mandou chamar minha mãe pra conversar, ninguém na sala tinha ideia do assunto. Antonietta Cascardo Sanfilippo havia se casado fazia dois anos e não conseguia engravidar. A convidada, na casa da Cardeal Dom Sebastião Leme, em Santa Teresa, talvez incorporada por uma entidade espiritual – minha mãe não sabe dizer ao certo -, veio dar a notícia. Calabresa, chegada ao Brasil quando tinha apenas 13 anos, aos 21, ela nunca tinha tido contato com essas manifestações religiosas e não podia imaginar que já batia em seu ventre o coração do filho que tão ansiosamente aguardava. Filha de Iemanjá, sem saber ainda, gerava um filho de Logum Edé, e o Agueré e o espírito caçador já vibravam em suas veias.

Até o meu nascimento, previsto para o dia 10 e ocorrido em 18 de maio de 1971, frequentemente, as pessoas apontavam para a barriga da minha mãe com discursos que diziam coisas do tipo: “é um menino e é nosso”. Ela conta que demorou a assimilar que pudesse ser de “algum coletivo” o bebê por que tanto aguardara e com que tanto sonhara.

Pouco mais de 8 anos depois, a ideia começaria a fazer sentido. Eu passava muito mal, tinha tonteiças, desmaios, ausências de consciência e não queria ir para a escola de jeito nenhum. Tendo “ganhado vaga” para o Colégio Pedro II por ser bom aluno na Escola Municipal 22.31 Machado de Assis em Santa Teresa – nessa época os considerados “melhores” alunos podiam ir direto para os considerados “melhores” colégios, se quisessem – algo acontecia e eu não conseguia ir para a escola. Tentou-se o Instituto de Educação, também sem êxito, porém. Fuga, mesas e cadeiras jogadas na sala de aula, mordida no dedo de uma das coordenadoras,

livros arremessados pelas janelas. Terapia em grupo no Instituto Fernandes Figueira, eletroencefalogramas, psicólogos, até que a já falecida Dona Francisca, vizinha da família, relacionada com os chamados cultos afro-brasileiros, aconselhou: “Antonietta, leva o Lucinho ali na umbanda da rua Mauá², que o problema dele é espiritual”. Já desesperados, meus pais seguiram seu conselho.

Antes, sem mim, conta minha mãe que foi a um lugar que, pela sua descrição, parecia ser um centro espírita de mesa. Chamada por um médium do local, ouviu: “Você pensa que seu filho tá maluco, né? Mas ele não tá maluco, não. Ele, mais cedo ou mais tarde, vai ter que botar roupa branca.” Pouco tempo depois, levaram-me ao tal centro da Rua Mauá e, lá, foram informados de que o problema era mesmo espiritual, mas deveria ser resolvido no Candomblé. Começava aí o primeiro contato direto com a religiosidade, visto décadas depois no jogo de búzios de José Flávio Pessoa de Barros, o babalorixá que, em 2005, viria a me iniciar.

O Orixá se utiliza de muitos caminhos para mostrar sua vontade de que o filho se inicie na religião. Uns “bolam”, que é sofrer uma espécie de desmaio, outros têm tonturas, ausências, ficam “doentes” sem que nenhum médico consiga diagnóstico ou cura. Nesses casos, quando a “medicina dos homens” não dá jeito e há próximo algum praticante de religiões afro-brasileiras, o caminho indicado é procurar um terreiro, que normalmente resolve o “problema” com seus rituais. Meu pai José Flávio, comumente, dizia que, se os terreiros de candomblé fechassem, o sistema de saúde brasileiro iria à falência.

O aviso de que o “menino teria que botar roupa³” foi dado logo depois do ebó que tomamos eu, minha mãe, meu pai Salvatore, minhas falecidas Vó Augusta e irmã Marcia, numa casa de santo de candomblé no Meier, por indicação do Tio Zé, morador do prédio onde resido ainda hoje e a quem chamo de tio, porque me viu nascer. Lembro como se fosse hoje de nossas roupas rasgadas – uma camisa da Turma da Mônica de que eu gostava muito e que tinha vindo com um almanaque trazido pelo meu pai de sua banca de jornais -, procedimento comum em alguns rituais de sacudimento. Lembro também de ter ficado bastante assustado. Nesse ano, os estudos foram interrompidos e só retomados no ano seguinte, não sem

² Hoje Pascoal Carlos Magno, a Rua Mauá começa no Largo dos Guimarães e se estende até a rua Monte Alegre. Em frente ao extinto Colégio Tomaz de Aquino, funcionava o centro de umbanda da Dona Semir.

³ Botar roupa é expressão característica dos terreiros para designar que a pessoa deve começar a frequentar alguma casa de santo e seguir o caminho religioso.

alguma dificuldade. Até que eu realmente “botasse roupa”, entrasse para a religião dos Orixás, transcorreriam quase 17 anos.

Em 1993, formei-me Bacharel em Comunicação, habilitado em Jornalismo. Já em 1997, entrei para a faculdade de Licenciatura Plena em Educação Física, ao mesmo tempo em que comecei a frequentar um terreiro de candomblé da nação Jeje⁴. Só em 2005, fui iniciado pelas mãos de Papai Flávio de Oxoguiã - filho de Mãe Nitinha de Oxum, na nação Ketu, raiz Engenho Velho - para Logum Edé, o Orixá filho de Oxóssi e de Oxum. Oxóssi e Oxum são, respectivamente, regentes das habilidades físicas e da comunicação, revelando que, na formação universitária, também se expressavam em mim as características do Orixá...

1.2 Despertando para a pesquisa

Agueré⁵, o ritmo dançado prioritariamente por Oxóssi e Logum Edé, sempre foi o meu preferido, o que mais mexeu comigo e muita coisa se passou, até que a ideia da pesquisa começasse a se manifestar nos ambientes que eu frequentava. Era o ano de 2009, ou talvez 2010, e estávamos num ensaio com o grupo SanTerê, tocando e cantando naquele momento um Maracatu da Adryana B intitulado Loa aos Pretos. A querida amiga Glória Calvente pediu que eu cantasse uma música incidental que coubesse naquela cadência, para completar o lindo arranjo que estava produzindo. Veio-me à cabeça a cantiga de Oxóssi “O ní aráiyé Ibo si ma lè ké o àjo”. Impressionante como se encaixou perfeitamente. Fred Alves, percussionista do grupo perguntou o que era. Respondi que era um Agueré. Pediu pra ouvir o toque e eu o tinha no celular. Ele disse: “Caraca, é o Leão Coroado”. Saí do ensaio com uma determinação: deveria investigar como podia eu sentir a presença do Agueré em tantas manifestações fora dos terreiros. A ideia era escrever um livro sobre isso, porque, não raro, percebia seus traços em situações cotidianas.

⁴ São quatro as mais comuns nações de candomblé no Brasil: Ketu, Angola, Jeje e Efon.

⁵ O Agueré, neste trabalho, é pensado como um complexo cultural. Pelo seu caráter polivalente e polifônico despertado pela pesquisa, tomei a liberdade de tratá-lo ora como ritmo, ora como dança, ora como festa, sem que percamos, entretanto, o entendimento de sua complexidade cultural e educativa. Aproveito para justificar o uso de letra maiúscula na palavra Agueré e em outras manifestações culturais populares como Jongo, Maracatu, Ciranda e Coco, por considerá-las complexos culturais ricos e por acreditar que, assim, possa fazer saltar aos olhos sua importância.

Segunda ou quarta-feira, que pode ter sido de 2010 ou 2011, chegava eu para mais uma aula de capoeira no CPCAC, em Santa Teresa. Ouvia o berimbau dobrando antes do início do treino e, para mim, era um Agueré sem atabaque, tocado com vareta percutindo o aço de pneu tensionado pela pedra na verga de beriba e reverberado na cabaça. Eu ficava imaginando que ligação poderia haver entre a capoeira, uma manifestação de predominância bantu, com o toque Agueré, predominantemente iorubá. Fui perguntar ao mestre, na época ainda contramestre, onde ele tinha aprendido aquela virada. Ele disse que veio na cabeça e ele tinha incorporado às suas aulas de ritmo com o instrumento. Navalha é também dirigente de centro de umbanda, outra manifestação afro-brasileira em que há traços de predominância bantu, assim como a presença de traços ecumênicos de espiritismo Kardecista e catolicismo, entre outros. Senti fortemente que o Agueré tinha escapado ao universo dos terreiros Ketu, que tinha transbordado!

Na minha cabeça, a ideia de transbordamento é aquela que encerra algo que não consegue mais ser contido. São as águas que precisam encontrar outros espaços por onde caminhar. É o entranhar dessas águas por outros lugares e tempos, possibilitando, com essa irrigação, a semeadura de outras – novas – germinações culturais. O Agueré é tão grandioso em belezas e riquezas, em sabedorias e processos, em histórias e resistências, enfim, um tão imenso complexo, que transbordou de Ketu e dos candomblés brasileiros. Não ficou restrito ao espaço sagrado do terreiro perseguido pela polícia, onde quiseram segregar a população negra. Transbordou e ajudou a brotar pelos espaços e tempos da diáspora - principalmente no caso do Brasil, nas ruas, praças e outros terreiros - florestas inteiras por onde passeia o espírito Caçador que tem vocação para a proteção de seu povo, para a arte, para o novo e para a festa.

Quando falamos em festa, em alguns momentos fica parecendo que estamos falando apenas da brincadeira, da diversão e que, por isso, por causa das alegrias e felicidades expressas, estaríamos desmerecendo sua importância e seu potencial de produção de conhecimentos. Desfaçamos, então, esse mal entendido e entendamos a celebração como um momento em que cantos, danças, batuques, cores, cheiros, nuances, texturas, mitos, ritos, histórias são compartilhados, vividos, redimensionados, negociados, numa dinamicidade e riqueza sem fim. As festas religiosas, por exemplo nos terreiros de candomblé, existem para festejar os orixás e para que o povo de santo, interagindo sob as mais variadas possibilidades,

recontem nossas histórias utilizando passagens míticas, revelando modos de fazer revividos e recriados de geração a geração, normalmente de forma oral. Com a desculpa do festejo, o povo resiste da maneira possível, preservando sua cultura, valorizando suas identidades e deixando suas marcas pelos tempos e espaços.

Eu já havia lido que a bateria da Portela, tempos atrás, era tradicionalmente inspirada no Agueré de Oxóssi e que, nesses tempos, era reconhecida, mesmo que não tivesse nenhuma referência cantada à escola, por causa do ritmo. Sabia-se que vinha lá longe a Portela, por causa do Agueré em sua bateria. Em 2014, li na internet que o Andrezinho, do grupo Molejo e filho do grande Mestre André da bateria da Mocidade Independente de Padre Miguel, ia dar uma palestra sobre a importância do Agueré para a bateria desta escola. Mais tarde, já pesquisando pela internet, descobri também que a bateria da Mocidade era madrinha do bloco afro baiano Olodum, outra manifestação “de fora dos terreiros” onde eu sentia a presença marcante do Agueré.

Fiquei com a ideia de entender os caminhos que teria feito o ritmo Agueré, que é um dos principais toques da nação Ketu de candomblé, até chegar a essas manifestações tão complexas quanto diferentes, em lugares distantes no mapa do Brasil como Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco. Teria Oxóssi a ver com esses caminhos de transbordamento? Será mesmo que o Agueré que eu sentia estava, sim, ali, presente de forma intencional, como nos casos de Portela e Mocidade? Será que a virada da capoeira, o Olodum, o Maracatu Leão Coroado teriam mesmo uma marca do Agueré que eu sentia tão evidentemente? Era preciso ir ao encontro dessas manifestações em busca das narrativas que pudessem dar conta da minha inquietação.

É importante falar sobre o momento decisivo de colocar a ideia do livro nos moldes de pesquisa em ambiente acadêmico. Havia sido, em 2013, demitido do emprego de Orientador Educacional de um Instituto que me tomava quase todas as manhãs e tardes durante a semana e decidi que era a hora de fazer Mestrado. É que em 2008, tinha sido convidado para montar uma ementa sobre corpo e musicalidade no universo afro-brasileiro pela querida Teresa Salgado, que mantinha uma pós-graduação em africanidades na Atlântica Educacional, vinculada à Católica de Petrópolis. A pós foi um sucesso durante 3 semestres e ela me cobrava o título para que pudesse compartilhar o módulo com outras pós-graduações de professoras amigas. O ano de 2013 me caiu como uma luva, depois de assistir à emocionante

defesa de dissertação do Luiz Rufino, que depois virou livro, orientado que tinha sido pela Mailsa Passos, hoje, minha orientadora. Senti que os tempos e espaços dos cotidianos eram a hospitalidade de que eu necessitava para o tema que me inquietava. Afinal, o cotidiano é alvo “móvel, dinâmico, ou melhor, em processo”, como nos revelam Oliveira e Sgarbi (2008, p. 19), e eu sentia o Agueré assim: transbordando.

O caminho da pesquisa com o ritmo, essa vibração que me impulsionava antes mesmo do ingresso no Mestrado, foi ganhando novos contornos. Eu pedia aos irmãos mais velhos da casa de santo Ilê Axé Ià Nassô Oká – Sociedade Nossa Senhora das Candeias que me falassem do Agueré e alguns respondiam: “é a dança no nosso grande pai Oxóssi”. As respostas mostravam que o Agueré não era só ritmo, mas também o bailar do Caçador e comecei a perceber o quanto os tais encontros de que fala Passos (2013)⁶ em seu artigo tinham de potencial de produção de conhecimentos. E, quando se aproximava o Corpus Christi, feriado católico que acontece sempre numa quinta-feira, os irmãos perguntavam: Vai subir pro Agueré? Porque em Miguel Couto, na minha casa de santo, Agueré é também a festa de Oxóssi, que acontece sempre nesse feriado.

O transbordante Agueré se mostrava também festa, toque, dança, ou seja, um complexo cultural onde várias vozes conversavam com e a partir do corpo que se manifestava. A pesquisa ia dar mais pano pra manga do que imaginava eu em minha tão grande ingenuidade. Isso, se não falarmos nas levadas de canções do Jorge Ben, hoje Benjor, que o Simas⁷ me mostrou na sua casa, quando, conversando, falei do projeto. Bandas pop como o Kid Abelha e cantores como Vander Lee, recentemente usaram a célula do agueré em músicas de seu cd. Não só as cordas do berimbau vibravam o agueré, mas as guitarras e violões também manifestavam influência desse complexo cultural.

Às ideias que eu tinha como ponto de partida, juntaram-se outras, deflagradas pelos decisivos encontros que acontecem e acontecerão ao longo do trabalho e depois dele provisoriamente acabado, como bem lembra Bakhtin (2008). A rede que já se previa incomensurável mostrava-se ainda mais complexa. Isso me motivava a

⁶ O artigo da professora doutora Mailsa Passos, minha orientadora, sugere, entre outras possibilidades, os Encontros como metodologia de pesquisa. Disponível em <http://revistas.ufpr.br/educar/article/view/33398/22082>

⁷ Luiz Antonio Simas é historiador, babalaô, compositor e cronista, entre outras atribuições.

pesquisar mais a fundo como o corpo que festeja, canta e dança sua vida nas celebrações religiosas - que redimensionaram o culto de Ketu e de outras cidades-estado da África, predominantemente, iorubáfonas - transborda dos muros sagrados e se faz presente em uma série de manifestações pelo território brasileiro, desdobrando-se em linguagens que guardam entre si aspectos semelhantes, identificados aqui, por mim, sob a vibração do Complexo Cultural Agueré.

1.3 Cultura e Educação

Este trabalho, então, pretende falar sobre o Agueré - a festa, o ritmo, a dança do Orixá Caçador Oxóssi - e seus caminhos de transbordamento. Movido pelo arrepio que o ritmo me provoca, pelo acelerar do coração, pela ancestralidade africana manifestada na infância e ratificada com a iniciação no candomblé, pela identidade afro-brasileira tecida nos vários ambientes em que vivo - como o jongo, o samba e as rodas de culturas populares -, o Agueré se faz fio condutor de uma teia. Essa teia estabelece uma conexão entre as diversas possibilidades de produção de conhecimento percebidas antes do início formal da pesquisa e as que vão aparecendo com o seu desenrolar. “A pesquisa vai vindo também enquanto você vai até ela”, vaticinou a minha orientadora Mailsa Passos.

Essa teia vai revelando, desvelando redes educativas em ambientes fora da escola, que têm sofrido tentativas de invisibilização pelos poderes hegemônicos. Vai valorizando processos culturais que se foram tecendo ao longo dos espaços e tempos possíveis, estabelecendo as negociações necessárias e redimensionando práticas para resistir. Vai trazendo para a percepção de muitas pessoas – inclusive para a minha – a ligação que os saberes mantêm entre si. Com o Agueré, podemos notar que as histórias, as geografias, a culinária, os mitos, os ritos, a dança, o canto, as religiosidades, as festas, os sujeitos, a cultura como um todo, tecem redes pelos universos das percepções e se respeitam horizontalmente, como fala Boaventura a respeito do senso comum e as relações pessoais. (SANTOS, 2010)

Boaventura do Santos (2008) tem uma maneira muito interessante de explicar os processos de produção de invisibilidades e inexistências que estariam ligadas a uma certa maneira de enxergar o mundo de maneira monocultural. Assim, há uma

tendência à homogeneização das experiências em uma lógica que despreza aquelas que essa maneira de ver o mundo não compreende. Segundo ele, há um domínio de uma Razão Metonímica que seria obcecada por priorizar dicotomias, como por exemplo o todo em detrimento das partes que, além de homogeneizar, exclui, já que o que escapa dessa lógica de compreensão é concebido como ausência, inexistência. “O objetivo da sociologia das ausências é transformar objetos impossíveis em possíveis e, com base neles, transformar as ausências em presenças.” (SANTOS, 2008 p.102).

Santos diz ainda - e concordo com ele - que é preciso superar essa maneira reducionista de enxergar as experiências sociais. Para isso, sugere que a sociologia das ausências opere “substituindo monoculturas por ecologias⁸” (SANTOS, 2008, p.105). Nesta pesquisa, que traz o Agueré, e obviamente os processos educativos dos terreiros envolvidos intrinsecamente, percebemos um diálogo mais respeitoso entre os saberes. Nas roças de santo e nos caminhos de transbordamento do Agueré, podemos notar um pouco das relações entre esses saberes em que, como já dito, os sentidos corporais se fazem intensamente atuantes. Esses processos e saberes permanecem desconhecidos por uma imensa parcela da sociedade, tidos como inexistentes. Oliveira (2008) reforça o que vimos falando:

Para compreender o que de fato acontece nos processos educacionais que escapa aos modelos pedagógicos e propostas curriculares, é preciso considerar como formas de saber/fazer/pensar, sentir, estar no mundo válidas, tudo aquilo que a escola tem sido levada a negligenciar em nome da primazia do saber científico e da cultura ocidental branca e burguesa sobre os/as demais. (OLIVEIRA, 2008, p. 70).

Porque festa, ritmo, canto e dança, o Agueré é realmente um complexo cultural, como proponho chamá-lo. É prática de caráter polifônico (BAKHTIN, 2008). A polifonia é um conceito da música deslocado por Bakhtin para designar as múltiplas consciências e universos que se fazem presentes, enunciando na fala do autor, dando pistas da complexidade das vozes sociais. Aqui, no Agueré, sentimos também várias vozes que se manifestam. São vozes, metaforicamente representadas por texturas, sons, cores, cheiros, sabores, que se fazem presentes na festa, no ritmo, na dança, no canto que guardam uma certa independência entre

⁸ Seriam cinco as ecologias propostas por Santos: dos saberes; das temporalidades; dos reconhecimentos; das trans escalas; das produtividades.

si mas que, em algum momento, um recorte tempo-espacial, são parte de um todo que é o Complexo cultural Agueré.

Esse Complexo é que move ainda hoje pelas terras brasileiras o espírito do rei caçador africano Oxóssi, obrigado a guiar seu povo por ocasião da diáspora que submeteu seu povo à escravidão nas Américas. Que venceu as mazelas do cativo e tem espalhado suas belezas pelo país, redimensionadas, transmutadas em outras belezas, sem nunca perder a realeza de sua marca. Que estabelece um território simbólico intercultural nesta diáspora, capaz de educar, de contar histórias através dos tempos e dos espaços. Que retumba, transbordado nos Maracatus, capoeiras, Cirandas, blocos afro-baianos e escolas de samba. Que se embrenha nos terreiros, nas ruas e na memória corporal.

Porque a linguagem do corpo não delimita fronteiras, o povo negro canta, dança, toca, festeja...

Negrume da Noite

Odé Comorodé
Odé Arerê
Odé Comorodé, odé
Odé Arerê

O negrume da noite
Reluziu o dia
O perfil azeviche
Que a negritude criou

Constitui um universo de beleza
Explorado pela raça negra
Por isso o negro lutou
O negro lutou
E acabou invejado
E se consagrou

Ilê Ilê Aiyê
Tu és o senhor
Dessa grande nação
E hoje os negros clamam
A bênção, a bênção, a bênção
(RECO)

Caminhar por esse “Universo de Beleza”, cantado pelo Ilê Ayê, o mais antigo bloco afro-baiano, é tarefa das mais prazerosas. E, penso, os espaços e tempos dos cotidianos são o contexto potente para isso.

Nesse caminhar, aparecerão outros trechos de músicas que contam nossas histórias, como o Negrume da Noite ditada acima. Faz-se necessário, porém,

explicar por que não estão com precisão de datas de gravação e outros detalhes acadêmicos.

Sou cantor profissional há mais de vinte anos e essas canções fazem parte do meu dia a dia, compondo um repertório de memórias afetivas. Tendo sido gravadas por vários autores, mas cantadas por mim ao longo dessa carreira, trago-as para o trabalho como parte de minha vida, dessas memórias afetivas e cara, tecidas pelos caminhos da arte e da poesia.

1.4 Culturas e identidades nos cotidianos

1.4.1 Caçadas

Enquanto os leões não tiverem seus contadores de história, as histórias glorificarão os caçadores

Provérbio iorubá

Pesquisar nos cotidianos tem sido pra mim um feliz desafio. Perceber as belezas dos momentos, notar as grandezas e as miudezas dos espaços é, encantadamente, reconhecer que os momentos e os espaços mantêm entre si uma força, uma união tão intensa, que proporciona a visualização de nuances riquíssimas, capazes de gerar um sem fim de considerações a quem estiver aberto e disposto. Apresentar os sujeitos da pesquisa em suas condições de produtores de saberes é oportunidade de conhecer o outro lado, as outras histórias que o poder hegemônico acaba escondendo ao longo dos tempos.

Nesse caminho, ouvir o grupo de pesquisa de que sou membro tem-se revelado uma experiência muito importante. Além das muitas contribuições ao longo dos nossos encontros regulares de quinta-feira, dia de Oxóssi e de Logum Edé, surge uma importante conversa pelo telefone com Luiz Rufino. Sim, aquele mesmo a cuja defesa de dissertação assisti, fato que foi decisivo para que eu escolhesse a orientação de Mailsa e a linha de pesquisa de que faço parte e que é doutorando,

colega meu no Proped. Rufino, ao telefone, pergunta: “Lucio, você já pensou que a pesquisa pode ser relacionada com a caça? (...) Você reparou que seu trabalho é o de um espírito caçador atrás do conhecimento que é a caça, que se refere a Oxóssi, e o transbordamento que você propõe nos remete à água, que é Oxum. Você sendo de Logum Edé, veja só a coincidência...”. Respondi que coincidência não existia, que as coisas vão sendo desenhadas assim mesmo. E contei a história já citada da minha formação universitária, que se relaciona com os universos de Oxum e Oxóssi.

A metáfora sugerida por Rufino, além de soar como um cuidado de colega, de amigo que está disposto a produzir junto, que, para mim, é ponto crucial de qualquer grupo, me enche de possibilidades e imagens ricas sobre como, realmente, a caçada, cheia de estratégias, é uma espécie de metodologia e o conhecimento, a caça, aquilo que estamos constantemente buscando. A caçada, como lembrou Rufino ao telefone, não se encerra com as respostas, com o atingir do alvo. Ela se continua com o surgimento de outras perguntas e nunca se esgota, pois sempre há de haver o que caçar, por que caçar. É como se, pegando a presa, estivéssemos a dar um acabamento provisório de que nos fala Bakhtin (1997, 2008), mas a desbravar outras possibilidades. O espírito caçador não se cansa de procurar. Rufino escreveu um texto para facilitar a sua exposição sobre o que me havia sugerido ao telefone. Inspirou-se em uma passagem do livro de mãe Stella de Oxóssi que eu havia publicado nas redes sociais, empolgado eu que estava, depois de tê-la transformado em citação para o capítulo deste trabalho que fala de Oxóssi. Depois da conversa ao telefone, fiz um agradecimento público na mesma rede social. Disse que o conhecimento é realmente tecido em redes e que se essas redes forem redes de afeto, a pesquisa fica ainda mais especial. Segue um trecho do texto que Rufino me enviou depois da nossa conversa e das minhas duas publicações na rede social:

A pesquisa tratada como caça é a forma encantada que tenho de apresentar as intenções dos sujeitos que se embrenham na floresta de signos das culturas negro-africanas aqui recriadas para pensá-las como formas de educação. Os pesquisadores, tomados pelos poderes de Oxóssi, tornam-se também caçadores. Pesquisador caçador, aquele que busca, de maneira contínua, o caminhar sobre conhecimentos que revelem sobre aquele que o busca, apontando-nos que a pesquisa é tecida por afetos e que a dinâmica sobre os conhecimentos presume também autoconhecimento. (RUFINO, 2016).

Certeau (2013) utiliza o termo caçar de maneira muito interessante, quando, por exemplo, nesta passagem, fala das táticas:

a tática é movimento “dentro do campo de ação do inimigo” (...) Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as ocasiões e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no vôo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia. (CERTEAU, 2013, p. 94-95,).

O Cotidiano é alvo “móvel, dinâmico, ou melhor, em processo”, como já nos falaram Rufino (2016) e Certeau (2013), e nos revelam Oliveira e Sgarbi (2008, p. 19). Tecemos e somos tecidos por ele e precisamos estar atentos para sentir o processo durante a pesquisa, preocupar-nos “como aí se tecem em rede os conhecimentos” (ALVES. In: OLIVEIRA; SGARBI, 2008, p. 20). A metáfora do caçador em relação à pesquisa e ao pesquisador também é uma ideia compartilhada por Marta Ferreira em sua dissertação, na qual sugere a metodologia do caçador, em que recomenda estar “sempre atenta aos pormenores, assim como o caçador à espreita do melhor momento, para lançar sua flecha certa.” (FERREIRA, 2015, p. 62).

Ginsburg (1989) faz uma rica narrativa acerca das qualidades dos caçadores. Vejamos o que diz o autor:

Por milênios o homem foi caçador. Durante inúmeras perseguições, ele aprendeu a reconstruir as formas e movimentos das presas invisíveis pelas pegadas na lama, ramos quebrados, bolotas de esterco, tufo de pelos, plumas emaranhadas, odores estagnados. Aprendeu a farejar, registrar, interpretar e classificar pistas infinitesimais como fios de barba. Aprendeu a fazer operações mentais complexas com rapidez fulminante, no interior de um denso bosque ou numa clareira cheia de ciladas.

Gerações e gerações de caçadores enriqueceram e transmitiram esse patrimônio cognoscitivo. (GINSBURG, 1989, p. 151)

Fico eu pensando, então, com a colocação de Ginsburg (1989), que a metáfora do caçador pesquisador se encaixa muito bem no contexto do Agueré. Digo isso, porque é um complexo que faz parte do universo ainda maior que se relaciona diretamente com os ambientes das casas de santo, onde os sentidos são exigidos intensamente. Como dito, os cheiros, as cores, as texturas, os sons -

também os silêncios -, os sabores, enfim, toda a sorte de percepções, são parte indissociável dos processos culturais e redes educativas que lá se estabelecem e recriam. Aí, cabe observar as dificuldades que se impõem ao texto que pretenda narrar traços tão inenarráveis. Como fazer para traduzir em palavras tais sensações? Uma passagem do próprio Ginsburg (1989) a respeito da medicina nos dá a dimensão de nossas limitações:

A capacidade de reconhecer um cavalo defeituoso pelos jarretes, a vinda de um temporal pela repentina mudança do vento, uma intenção hostil num rosto novo que se sombreia certamente não se aprendia nos tratados de alveitaria, de meteorologia ou psicologia. Em todo caso, essas formas de saber eram mais ricas do que qualquer codificação escrita; não eram aprendidas nos livros mas a viva voz, pelos gestos, pelos olhares; fundavam-se sobre sutilezas certamente não-formalizáveis, frequentemente nem sequer traduzíveis em nível verbal; constituíam o patrimônio, em parte unitário, em parte diversificado, de homens e mulheres pertencentes a todas as classes sociais. Um sutil parentesco as unia: todas nasciam da experiência, da concretude da experiência. Nessa concretude estava a força desse tipo de saber, e o seu limite – a incapacidade de servir-se do poderoso e terrível instrumento de abstração.

Desse corpo de saberes locais, sem origem nem memória ou história, a cultura escrita tentara dar a tempo uma formulação verbal precisa. Tratava-se, em geral, de formulações desbotadas e empobrecidas. (GINSBURG, 1989, p. 166-167).

A citação longa do autor de *Mitos, Emblemas, Sinais* se justifica por, além de nos auxiliar na percepção da impossibilidade de narrar as experiências de forma total, completa, nos fazer atentar para aquilo a que Santos (2008) já nos chamara atenção: a riqueza da experiência social do mundo, os saberes que operam em outras lógicas e a dificuldade das ciências em compreendê-los a partir de seus próprios padrões. Daí, dessa falta de disposição para entendê-los, a ação de produzi-los como inexistência.

Essa é a realidade do Agueré, o complexo cultural do grande Odé, distante dos padrões hegemônicos de compreensão e cujos caminhos de transbordamento percorremos nesta pesquisa. Como caçadores.

Os estudos com e nos cotidianos são espaços e tempos propícios às caçadas, pois nos permitem entrar em contato com o outro para conhecer um pouco do seu jeito peculiar de olhar o mundo e, apesar das limitações, apresentar esta faceta impossível de ser vislumbrada sozinha é imprescindível (Bakhtin, 1997, 2008). Andar pelas vielas da sua cidade, seus terreiros, suas matas, atento, com o exercício sublime da escuta, com o olhar aguçado da hospitalidade e subir ao

edifício para apresentar uma narrativa é sofisticada ação de deslocamento. (CERTEAU, 2013). Caminhar por estas ruelas que parecem ser do outro é caminhar também pelas minhas. É caçar com o espírito que me habita. Só que um caminhar a que, generosamente, só os pés do outro podem me levar, pelo qual só os olhos do outro podem me guiar (BAKHTIN, 1997, 2008). Uma caminhada que eu nunca poderia fazer sozinho...

O Provérbio iorubano “enquanto os leões não tiverem os seus contadores de histórias, as histórias das caçadas glorificarão os caçadores” nos serve de mote e impulsiona nosso trabalho que pretende fazer notar estes processos renegados pelo saber tradicional formal por muitos anos, como já nos apontou Santos (2008). Mas é preciso evidenciar que o sentido de caçador que se enuncia no provérbio que serve de epígrafe nos dá a ideia de um lado somente que conta a história: aquele que mata o leão, o que não tem nada a ver com o conceito de pesquisador-caçador que Rufino (2016) também sugere no texto que me enviou. Muito pelo contrário, o sentido proposto é aquele da busca constante por respostas e perguntas, pela fatura de conhecimento, nunca a satisfação passiva com uma história única ou imutável, por saberes estáticos e inquestionáveis.

O espírito caçador do pesquisador que Rufino identificou em mim é rico em estratégias e metodologias, desbrava sempre novos caminhos e diante da presa alcançada, traça novos objetivos, novas caçadas, reconhecendo suas limitações e tentando superá-las. Porque a fome de hoje não é a fome de amanhã e a busca por conhecimentos é dinâmica, redimensionando-se a cada tempo e espaço vividos. Sobre as caçadas, contemplemos o que escreveu Mãe Stella de Oxóssi: “Não há dúvida que a caçada, que é movida pelo instinto primeiro de sobrevivência da espécie animal, é o movimento inicial e que seu aperfeiçoamento é o primeiro produto da manifestação da inteligência humana.” (SANTOS, 2011, p. 47).

Dialogando com muitos conhecimentos que envolvem os cotidianos, podemos vislumbrar outras possibilidades de contar história e fazer ciência, sem a vã tentativa da universalização do discurso, permitindo que se revelem novas vozes e outros processos de troca e produção de saberes e chamando atenção para o “perigo da história única”, que, segundo Chimamanda Adichie (2009), “cria estereótipos e o problema dos estereótipos não é eles serem mentira, mas eles serem incompletos”. Ela acrescenta:

muitas histórias importam. As histórias têm sido usadas para desprover e tornar maligno. Mas as histórias podem ser usadas para potencializar e humanizar. As histórias podem quebrar a dignidade de um povo. Mas as histórias também podem reparar essa dignidade quebrada. (ADICHIE, 2009).

Reconheçamos a existência de outras realidades. Afinal, segundo Maturana, “a ciência é uma atividade humana. Portanto, qualquer ação que nós cientistas realizamos ao fazer ciência tem validade e significado, como qualquer outra atividade humana, apenas no contexto de coexistência humana no qual surge” (MATURANA, 2001, p. 132). E continua:

a realidade é sempre um argumento explicativo. (...) Há tantas realidades — todas diferentes, mas igualmente legítimas — quantos domínios de coerências operacionais explicativas, quantos modos de reformular a experiência, quantos domínios cognitivos pudermos trazer à mão. (MATURANA, 2001, p. 38).

Percebemos os potenciais educativos dessas realidades para além das práticas escolares, porque consideramos, nos cotidianos e, especificamente na linha do meu grupo de pesquisa Culturas e Identidades no Cotidiano, que o conhecimento se tece em redes e todos os processos culturais educam, são capazes de oportunizar aprendizados e ensinamentos. Nilda Alves nos ajuda a enxergar melhor essas realidades de potencial educativo nos cotidianos:

(...) ao contrário da formação aprendida e desenvolvida na maioria das pesquisas do campo educacional, inclusive em muitas sobre o cotidiano escolar, que, de maneira muito frequente, têm assumido uma forma de pensar que vem negando o cotidiano como *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 *espaço/tempo* de grande diversidade. Entre outras coisas, confirmando o que disse acima, porque assim o vivo. (ALVES, 2001, p. 16).

Ora, se o cotidiano – e o cotidiano escolar - é *espaço/tempo* de saber e criação e grande diversidade, como nos mostra Nilda Alves, o que podemos dizer dos cotidianos das casas de santo e da vida dos povos negros da diáspora? É preciso, como sugere Santos (2008) em sua Sociologia das Ausências, atentar para a Ecologia dos Saberes, valorizando a pluralidade de conhecimentos que existe nos espaços e tempos produzidos como inexistência. Esses povos que se redimensionam e recriam nas ruas, resistindo e negociando seus padrões há centenas de anos, têm sofrido incisivas tentativas de apagamento de suas

realidades, mas vêm produzindo ricos saberes e processos educativos que têm reverberado para além dos modelos das escolas formais. Trazer, de alguma forma, essas realidades para o universo acadêmico é ampliar ainda mais as fronteiras dos saberes. É a possibilidade de transformar as visões que inferiorizaram culturas riquíssimas em fontes de produção de conhecimentos. É virar de ponta-cabeça⁹ as verdades consolidadas.

Certo de que qualquer suposta verdade enunciada aqui é verdade só aqui neste texto, neste contexto e nas relações estabelecidas, que as caçadas nunca se encerram em si mesmas, procuramos olhar para as relações de espaço e tempo, de geografia e história, tão tradicionalmente separadas e tão intrinsecamente indissociáveis, e da relação dialógica, da interação entre seres e coisas no mundo, para que possamos estabelecer qualquer apreciação mais respeitosa. Apreciação esta, aliás, que, com caráter de acabamento provisório, como já dito, reconhece que é uma das infinitas maneiras de explicação e criação de realidades e que qualquer outro indivíduo pode, em potência, desenvolver as suas. (BAKHTIN, 1997, 2008)

1.4.2 Encontros

Para realizar essa tarefa, faz-se necessária uma metodologia que esteja em movimento, assim como estão os cotidianos, que se reinventam e reconstróem a cada momento e lugar. Apropriamo-nos, então, dos “Encontros”, já com a ideia da escuta atenta do outro. Como o caçador que espreita a caça, cuida da aldeia, preserva e estuda os tempos e espaços para que se percebam outras relações de tessitura do conhecimento, outras estratégias, só possibilitadas por esses encontros. Cada encontro é peculiar e os saberes produzidos por eles serão sempre diferentes dos produzidos por outros encontros, já que nada, nem tempo, nem espaço, nem sujeitos serão os mesmos a cada acontecimento. A importância do encontro como metodologia em movimento e em sintonia com a dinamicidade dos cotidianos reside aí, nas possibilidades geradas pelo contato dos sujeitos, nos tempos e espaços.

⁹ Alusão aos quatro movimentos propostos por Nilda Alves aos estudos do cotidiano em seu *Pesquisa no/do cotidiano das escolas – sobre rede de saberes: sentimento do mundo, virar de ponta cabeça, beber em todas as fontes e narras a vida e literaturizar a ciência.* (ALVES, 2001)

Assim, explica-nos Passos (2014, p. 234): “Porque é desses/nesses momentos de ‘encontro’ que laços e alianças se estabelecem, práticas e saberes produzidos como não existência – junto com seus praticantes – emergem.”.

O espírito caçador do pesquisador precisa estar atento para caçar os conhecimentos que se apresentem nas empreitadas que nunca são iguais às outras. É preciso sensibilidade nas caçadas, mas é preciso também que se entendam os limites.

Gertz (2000) faz uma observação importante a respeito de teorias, métodos e contatos:

Os métodos e teorias da ciência social não estão sendo produzidos por computadores, mas por homens e mulheres, e sobretudo por homens e mulheres que trabalham não em laboratórios, mas no mesmo meio social a que se aplicam os métodos e se transformam as teorias. É isso que confere à empreitada como um todo o seu caráter especial. A maior parte das pesquisas em ciências sociais envolve contatos diretos, íntimos e mais ou menos perturbadores com os detalhes imediatos da vida contemporânea, contatos de um tipo dificilmente pode deixar de afetar a sensibilidade das pessoas que os realizam. (GERTZ, 2000, p. 31).

Outro motivo que me leva a pensar os encontros como a maneira mais apropriada para se trabalhar nesta pesquisa é bem traduzido pela fala de Nilda Alves (2001), que dialoga com a suposta verdade superior na qual alguns ainda teimam crer e subverte o papel da teoria, dando a ela uma ação limitadora, quando quase sempre é tida apenas como suporte:

Trabalhar com o cotidiano, e se preocupar como aí se tecem em redes os conhecimentos, significa, ao contrário, escolher entre as várias teorias à disposição e muitas vezes usar várias, bem como entendê-las não como apoio e verdade, mas como limites, pois permitem ir só até um ponto, que não foi atingido, até aqui pelo menos, afirmando a criatividade no cotidiano. (ALVES, 2001, p. 22)

Múltiplas estratégias e destreza para escolhê-las é qualidade primordial e intrínseca aos caçadores. Essas escolhas são decisivas nas caçadas, nas oportunidades que se apresentam nos movimentados encontros dos campos dos cotidianos.

Todo contato afeta e gera mudanças. Ninguém escapa das alteridades inerentes aos encontros “perturbadores”, como bem nos aponta Gertz, e os saberes que se produzem nesses contextos são tão ricos quanto imprevisíveis. O contato

com as culturas populares de matrizes africanas, incluindo aí as religiosidades, pressupõe imergir num universo carregado de alteridades, de redimensionamentos e recriações desde a retirada do continente africano até o pouso forçados em terras brasileiras, passando pelos navios, como veremos durante a dissertação. É um embrenhar-se nas matas dos saberes e aproveitar as oportunidades com as habilidades de caçador. Os encontros e a escuta atenta são essenciais para que possamos começar a entender as relações que se estabeleceram e assumir as verdades e histórias também como possibilidades, despidas da vã tentativa de enxergá-las como universais.

Mais ainda, saber-se parte do processo, exercendo a parcialidade enunciativa provocada pelos encontros com os sujeitos e as diversas realidades que se nos interpõem. Alterado por esses encontros, só depois de enriquecido pelas relações dialógicas generosas, do reconhecimento da alteridade que gera o entre-lugar de que nos fala Bhabha (1998) e de que também trata Bakhtin (1997), é que será possível narrar os desdobramentos das experiências, os resultados das caçadas.

O entre-lugar pressupõe o algo existente entre o olhar do outro e o meu. Nas palavras de Bhabha (1998, p. 20), “é na emergência dos interstícios – a sobreposição de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação (nationness), o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados”. Os encontros gerados em função da pesquisa é que vão proporcionar produção de saberes outros, frutos da alteridade que emerge desses interstícios. Depois, narrar. Ribes (2011) nos dá uma ideia do leque que se abre a partir do ato de escrever:

É na escrita que as idéias pensadas podem ser colocadas em debate, seja por outras pessoas, seja pelo próprio pesquisador que antes lidava com ela apenas internamente. Desse modo, a escrita do texto de pesquisa coloca em cena variadas experiências de alteridade, com possíveis interlocutores/leitores, e também do pesquisador consigo mesmo.

Contar a história com a disposição de me colocar no texto, propondo um acabamento – sempre provisório -, alterado pelo que o outro me proporcionou e pelo deslocamento necessário a qualquer visão crítica que se pretenda dar como retorno é um desafio para este pesquisador caçador. Que sejam sempre festa as caçadas!

2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CANDOMBLÉ

Diante das realidades que se lhes apresentavam, os negros traficados da África para o cruel processo de escravização em terras brasileiras precisaram redimensionar toda a sua vida. Esse processo de recriação de padrões, como veremos ao longo do trabalho, vem ocorrendo desde os espaços e tempos da travessia pelo Atlântico. Em meio ao sofrimento, muitas belezas foram sendo produzidas como resposta ao terror da escravidão. Festejando nas frestas, os negros africanos criaram e recriaram riquezas que ainda hoje se adaptam e readaptam quotidianamente, resistindo e negociando para que possam expressar-se. Com as religiosidades não foi diferente.

Este trabalho pretende pesquisar os caminhos de transbordamento do Agueré na afro-diáspora, assim, não vamos nos estender muito sobre as tão ricas peculiaridades do candomblé. Muitos pensadores, como Juana Elbein dos Santos e Roger Bastide, já o fizeram de maneira bastante rica, e os praticantes religiosos têm sempre muito a dizer sobre o tema, trazendo ainda mais riquezas de dentro para fora, de modo que se podem produzir dissertações e teses inteiras sobre o tema. Não é o foco desta pesquisa. Porém, considero os processos de recriação das religiosidades no território brasileiro extremamente importantes, já que o próprio Agueré é um complexo cultural que faz parte do contexto religioso brasileiro de maneira decisiva, e porque os mecanismos de resistência e negociação são semelhantes, embora os resultados se manifestem de maneiras tão ricas quanto variadas. Segundo Bhabha, “a articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica.” (BHABHA, 1998, p. 20-21). E continua:

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver. (BHABHA, 1998, p. 27).

Feitas essas colocações, apreciemos a diáspora, por intermédio das incisivas palavras de Stela Caputo:

Quinze milhões de pessoas, de diferentes regiões da África, que traziam suas relações com a vida, a morte, as pessoas, a natureza, a palavra, a família, o sexo, a ancestralidade, Deus, deuses, as energias, a arte, a comida, o tempo, a educação. Enfim, com suas formas de ver, pensar, sentir, falar e agir no mundo. Espalhadas assim formaram o que se chama de *diáspora* africana, ou seja, os negros e negras que, nesse caso, sequestrados e sequestradas de suas terras, levaram consigo suas tradições, mantendo-as e recriando-as no mundo, inclusive no Brasil (CAPUTO, 2012, p. 40).

É preciso, neste contexto de negociação contínua e complexa de que nos fala Bhabha, dizer que escravidão não foi aceita facilmente, como alguns livros de história com que estudei na escola formal tentaram fazer crer. Em um trecho de *Galinha d'Angola – Iniciação e Identidade na Cultura Afro-brasileira*, os autores Vogel, Mello e Pessoa de Barros (1993, p. 155-157) concluem que houve três formas mais evidentes de relação e não aceitação da escravidão pelos negros: o banzo – a negação pela saudade tão intensa que levava à morte pela depressão nostálgica; o quilombo – a negação pela revolta, pela fuga e luta que resultou também na morte de inúmeros negros; e a religiosidade – a negação disfarçada de aceitação, não menos dolorida, que, negociando, recriando e reconstruindo a partir das possibilidades, permitiu que muitos dos negros sobrevivessem e dessem continuidade às transformações que estavam por vir:

O *banzo* e o *quilombo* (ou os levantes em massa) são alternativas que equivalem à negação peremptória do engajamento conversacional. Além delas, entretanto, houve uma alternativa que não o recusou. Foi esta a via que escolheram os cultos afro-brasileiros. Ao invés da autodestruição ou da guerra, procuraram enfrentar as mais duras condições com a disposição de perdurar. O artifício de que se valeram, com essa finalidade, foi o de transformar o impulso (auto) destrutivo em discurso, domesticando assim as virtualidades ameaçadoras do desespero mudo e do furor. (VOGEL; MELLO; PESSOA DE BARROS, 1993, p. 156-157)

Fons, iorubás, bantos – como costumam ser agrupados pelos escritores os diferentes povos africanos trazidos para as Américas – precisaram se reconstituir, preservar de algum jeito suas vidas, suas histórias, suas tradições. Para isso, muitas vezes, como já dito, tiveram que interagir, misturar-se e construir novas representações simbólicas que guardassem as particularidades de cada povo, criando, entretanto, algo novo, para além do que já existia. Para conseguir continuar

cultuando suas divindades, o negro precisou adaptar suas crenças, disfarçar suas práticas e olhar para o outro – “o novo”, como nos apresenta Bhabha (1998) – com a percepção de quem quer preservar. Precisou identificar também, as semelhanças com a religiosidade do branco, o dominador, e reinventar as formas de cultuar. Olhava a imagem da guerreira Santa Bárbara e verificava as semelhanças com a guerreira Iansã, dona dos ventos e tempestades. Percebia as chagas de São Lázaro e as identificava com Omolu, o orixá que causa e cura as doenças e que nasceu com o corpo tomado de varíola. Foi construindo, sempre que possível, uma relação entre os arquétipos que permitiu a preservação de uma cultura fadada ao desaparecimento pela dominação branca ocidental. Sobre o “aparente” sincretismo, Verger nos traz essa passagem:

Quando o senhor passava ao lado de um grupo no qual eram cantados a força e o poder de *Sango*, o trovão, ou de *Oya*, divindade das tempestades e do rio Níger, ou de *Obatala*, divindade da criação, e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhe sem falta: ‘Yoyo, adoramos à nossa maneira e em nossa língua São Jerônimo, Santa Bárbara ou o Senhor do Bonfim’. É que cada divindade africana havia sido assimilada aos santos e virgens da religião católica. Foi assim que, ao abrigo de um aparente sincretismo, as antigas tradições mantiveram-se através do tempo.

Todo mundo ficava contente: o governo, ao dividir para melhor reinar e garantir a paz do Estado; os escravos, por cantar e dançar; as divindades africanas, por receber as louvações;(…). (VERGER, 2012, p. 24).

Nesse contexto, Prandi, nos ajuda a entender um pouco sobre o que seja Candomblé:

O candomblé é o nome dado à religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou Nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados Jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários. O candomblé iorubá, ou Jeje-Nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais de diferentes cidades iorubanas, originando aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé. (PRANDI, 2005, p. 21).

O candomblé surge como uma forma de preservar a religiosidade que os próprios negros praticavam em suas nações, suas terras, seus espaços sagrados. Foi preciso que se identificassem semelhanças e suas particularidades também entre as etnias africanas trazidas nos navios. Omolu, por exemplo, o Orixá das chagas – como já dito, identificado com o católico São Lázaro - o que causa e cura as doenças, é tido dentro dos candomblés chamados Ketu, como herdado das

tradições fon, em que há Voduns com este perfil, como Sapatá e Ajunsun. O mesmo acontece com o rei cobra Bessem dos Jejes, cultuado e ressignificado como Oxumarê nos candomblés Ketu.

Foi necessário reinvenção. Achar uma forma de fazer conviver no mesmo espaço Voduns, Orixás e Inquices que eram, no território africano, cultuados separadamente, com suas especificidades, nas cidades, nos reinos e terras que lhes cabiam. No candomblé, eles vivem e convivem. Seus paramentos, sua rezas, cores, pedras, folhas, contas, cantos, toques de atabaques, oriquis, orôs e comidas resistem, dentro das possibilidades de reconstruções, tais quais seus gostos nas terras de origem. É que a nova religião é como uma representação geográfica e política do que acontecia outrora na África. O terreiro – também chamado roça ou barracão –, agora, é o continente africano, reservando um quarto ou casa para representar o orixá, inquice ou vodum em seu reino particular no continente africano. E lá eles são louvados, com a mesma fé e com os símbolos possíveis, adaptados que foram à realidade que lhes foi imposta.

Toda representação guarda características próprias e nos diferentes espaços e tempos, manifesta sua diversidade decorrente de adaptações e negociações. Sobre esses processos, Prandi escreveu muito. Neste trecho, comenta:

Quando se compara a religião dos orixás que hoje se professa nos terreiros brasileiros com aquela que ainda hoje resiste em solo africano, muitas são as diferenças, como são igualmente diversas as práticas e concepções religiosas encontradas aqui e em Cuba, e mesmo entre diferentes denominações brasileiras, cubanas e de outros países americanos. (PRANDI, 2005, p 101)

No Brasil, há algumas nações de candomblé, cujas denominações são baseadas em padrões mais ou menos intensos atribuídos à procedência no continente africano. Ketu seria o candomblé com predominância de referenciais nagôs, iorubás; Jeje, aquele cujos referenciais ewe/fon predominem; Angola, aquele em que características bantas sejam mais evidentes, e assim por diante. É preciso sempre ressaltar que há sempre interação entre essas nações, incluindo aí o vocabulário, as divindades e liturgia, visto que a resistência só foi possível à base de muita negociação.

Como dito, muitos autores escreveram acerca do candomblé e não queremos concentrar as discussões especificamente nesse assunto. Apesar disso, é possível e

preciso notar que muito mais têm-se escrito sobre aqueles candomblés cuja predominância de padrões seja nagô, em detrimento daqueles cuja maior influência seriam os padrões bantos ou fons.

Alguns autores e praticantes chegam a reivindicar uma certa pureza dos primeiros em relação a estes últimos. Stefania Capone (2004), em seu *A busca da África no candomblé*, tensiona as relações de negociação dessa pureza, tradição e resistência, como descrito no trecho abaixo.

A adaptação constante das categorias religiosas mostra uma capacidade de se integrar aos valores da sociedade abrangente que faz do candomblé Nagô o paradigma do culto “africano puro”, mesmo quando ele manipula a tradição para negar seus aspectos menos apresentáveis. A aliança entre os pesquisadores e os membros dos terreiros considerados mais tradicionais não é, portanto, a expressão da resistência de uma cultura africana, como gostariam Roger Bastide ou Juana E. dos Santos, e sim o resultado de uma estratégia, de uma prática política de acomodação perante os valores dominantes da sociedade brasileira. (CAPONE, 2004 p. 218).

A fala da autora a respeito de uma possível parcialidade dos pesquisadores talvez tenha a ver com algumas colocações, como essa de Roger Bastide que exalta uma certa “pureza” dos cultos Ketu, Nagô ou Ijexá:

Os candomblés pertencem a ‘nações’ diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje (isto é, euê), nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala iorubá, da Costa dos Escravos), quetu, ijexá. É possível distinguir essas ‘nações’ umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influência dos iorubas domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica aos daomeanos, aos bantos. É porém evidente que os candomblés nagô, queto e ijexá são os mais puros de todos (...) (BASTIDE, 2001, p. 29).

Vejamos o que diz Carlos Eugênio Líbano Soares sobre as trocas entre os negros no Rio de Janeiro e o Candomblé:

Acreditamos, isto sim, que as trocas entre africanos ocidentais e centro-ocidentais eram intensas no Rio, sem o peso de preconceitos regionais ou culturais, e que a identidade negra carioca é um misto destes dois grandes grupos, e que fica difícil distinguir hoje o que é de um e outro. Um testemunho patente deste emaranhado está na palavra *Candomblé*, de clara origem banto, mas indicando um forte legado religioso nagô que tem na Bahia seu centro. (SOARES, 2011, p. 50).

Em seu *Águas do Rei*, Ordep Serra discute muitos assuntos acerca do candomblé, sua estrutura e peculiaridades. Mais que medir a intensidade da presença banto ou iorubá na cultura brasileira ou prolongar as discussões sobre as “purezas”, nesta pesquisa, utilizo uma fala de Serra (1995) para ratificar a posição de reconhecimento da importância da interação, da mistura, do potencial de negociação e redimensionamento do povo negro na diáspora para sua resistência e sobrevivência:

Faço votos de que pare essa gangorra doida. Seu vaivém impede a correta abordagem de um fenômeno interessantíssimo acontecido neste país (e em diferentes partes da América): o rico diálogo que, envolvendo outros interlocutores, travaram aqui oriundos de povos e culturas do sul da África com representantes de povos e culturas da costa ocidental africana, em sua terrível diáspora. Nesse diálogo, a rivalizar e a cooperar, uns e outros se entrecriaram de novas formas, produzindo diferentes códigos, inventando suas nações, suas crenças, suas identidades, seus ritos, num contínuo processo de transformação que exprime também a estruturação complexa da sociedade brasileira na qual se entreteceram esses projetos e desempenhos de importantes segmentos formadores do País (SERRA, 1995, p. 9-10).

Acredito, como vou dizendo ao longo do trabalho, que, desde os navios, a ideia de pureza vai se afastando de nossas considerações. Prefiro, em vez disso, acreditar na riqueza das trocas e negociações, ainda que sob a mazela do sequestro e da escravidão. As recriações de novos paradigmas produziram qualidades e quantidades de belezas que enaltecem de tal maneira as lutas e vitórias do povo negro que fazem com que a perseguição de um ideal puro seja muito pouco diante de toda a grandeza expressa nas manifestações afro-diaspóricas. O próprio Candomblé é uma religião que, baseada nos cultos aos Orixás e outras divindades africanas, tem em suas explicações cosmogênicas, uma vocação para a negociação.

Contam os mais velhos desde que entrei para a religião anos atrás, que, antes de nascer, nós escolhemos o destino que queremos cumprir na Terra. Firmamos um compromisso com Olodumare – ou Olorum ou ainda Zambiapungo, de acordo com a nação de Candomblé – de viver de acordo com o que combinamos com Ele no Orun. Diante das dificuldades que se apresentam no cumprimento deste destino combinado, é possível, por intermédio de oferendas e de um bom relacionamento com suas divindades, negociar algumas mudanças. Assim, muitas pessoas que não estão contentes com seu trabalho, amor, dinheiro, saúde, sexo,

moradia e tantas outras particularidades da vida, recorrem aos seus Orixás para barganhar alguma forma de abrandar suas sinas.

Todas as divindades têm importâncias semelhantes dentro do panteão e, em geral, numa casa de candomblé Ketu, a nação em que fui iniciado e onde, principalmente, podemos encontrar o Agueré, a cumeeira é sempre de Xangô, o terreiro é de Oxóssi e o chão é de Oxum. Não nos surpreende que os dois primeiros orixás tenham toda esta relevância, uma vez que as duas cidades consideradas seus reinos Oió e Ketu foram praticamente dizimadas e seus cultos transferidos para terras brasileiras. Ketu, como vimos acima, é inclusive o nome dado à nação de candomblé dos iorubás.

Em Pernambuco, alguns candomblés são chamados de Xangô, tamanha a importância deste orixá. Nas casas de Ketu, o Alujá e o Agueré, respectivamente os ritmos votivos de Xangô e Oxóssi, são invocatórios de todos os outros orixás, ou seja, quando o babalorixá quer que o adoxu entre em transe, que o orixá venha dançar, ele pode mandar tocar um Alujá ou um Agueré. Barros justifica:

Os *Nagô* – denominação geral dos iorubás – suplantaram numericamente os *Jêje* em razão da destruição consecutiva de dois reinos lorubafones, o de *Ketu*, atualmente no Benin, e o de *Oió*, na Nigéria. A introdução contínua de africanos de uma mesma procedência étnica no meio urbano foi fator relevante para a viabilização de uma resistência maior ao colonizador e possibilitou a agregação e formação de núcleos ligados à preservação de sua cultura. (BARROS, 2000, p. 23).

Sobre o poder invocatório do Agueré, Angelo Cardoso (2006) completa:

Essa explicação está fundada, assim como vários outros aspectos da religião Nagô, nos mitos. Conforme contam as lendas sobre esse santo, Oxóssi é o rei de Queto, o que faz com que a emissão de seu toque tenha um significado eloquente na função de convocar as divindades africanas a estarem na terra, por intermédio da possessão. (CARDOSO, 2006, p. 287).

Muitas irmandades se formaram antes que o primeiro Candomblé oficialmente reconhecido fosse fundado. Nossa Senhora da Boa Morte é, talvez, a mais importante para o povo dito Ketu, localizada na Igreja da Barroquinha, em Salvador. Ela deu origem ao terreiro de Candomblé intitulado *lá Omi Axé Airá Intilé*, próximo a essa igreja, que se transferiu para vários outros locais antes de “instalar-se definitivamente na Avenida Vasco da Gama, sob o nome de *Ilé lá Naso*, sendo

também conhecida como Casa Branca do Engenho Velho.” (BARROS, 2000, p. 25). Sobre as irmandades e seu caráter híbrido, escreveu Queiroz:

As Irmandades no Brasil tratou-se de uma nova identidade construída no contexto da diáspora do tráfico de escravos. Elas são de uma hibridez compostas de elementos da linguagem corporal, musical e cristã, não só pelo catolicismo europeu, mas também pelo fato de já serem misturadas pelos antepassados africanos que tiveram contato com a doutrina cristã anteriormente a chegada a terras brasileiras. (QUEIROZ, 2016, p. 132).

Contam que as fundadoras da Casa Branca seriam *Iá Nasô, Iá Adetá e Iá Kalá*, provavelmente provenientes de Ketu. Deste axé é que descendo, sendo iniciado, como já dito, por Papai Flávio de Oxoguiã, em Boca do Mato, no Ilê Axé Omin. Papai Flávio era filho iniciado por Mãe Nitinha de Oxum, Otun Iá Kekerê¹⁰ da Casa Branca, em Miguel Couto. Hoje, a casa tem como lalorixá sua herdeira Iá Dezinha de Oxum, minha atual mãe de santo.

Queiroz aponta a hibridez como característica das irmandades como a que deu origem à Casa Branca. Isso considerando, acrescento também que o sentido de família, grupo e comunidade é muito importante para que possamos visualizar os padrões utilizados como referências identitárias nas recriações e negociações envolvidas nesses processos afro-diaspóricos, sem, contudo, como já avisamos, nos deixar trair pela falsa ideia de pureza. O que faz, por exemplo, um candomblé assumir-se Ketu é a predominância de referências tidas como Nagôs em sua fundação e nos ritos cotidianos, não uma pureza da origem, já que, seguimos vendo ao longo da pesquisa, isso não é possível. Prandi (2005, p. 159), também reforça:

A cultura africana diluída na formação da cultura brasileira corresponde a um vasto elenco de itens que abrangem a língua, a culinária, a música e artes diversas, além de valores sociais, representações míticas e concepções religiosas, conservadas não a partir de uma matriz africana única, mas de várias, oriundas de diferentes povos africanos (...) cada contribuição é resultante de um longo e lento processo de diluição e apagamento étnico a tal ponto que, diante de um determinado traço cultural, embora se possa reconhecer nele uma origem africana genérica, é difícil, quando não impossível, identificar o povo ou nação de que provém.(...).

Dantas (1988), faz um detalhado debate sobre as ditas purezas, principalmente Nagôs, revendo importantes e polêmicos autores, e trazendo discussões sobre hegemonia, manipulação ideológica e projeto racista. Ela traz

¹⁰ A segunda pessoa mais importante, depois da mãe de santo, da lalorixá.

também relevantes apreciações sobre o Nagô de Sergipe e termina sua conclusão com uma colocação que muito tem a ver com o que vem sendo dito sobre negociação, origem e identidades.

Embora admita que a África é uma fonte de símbolos fortes para o negro brasileiro, merece ser ressaltado que os traços culturais, reais ou supostamente originários da África, por si sós, não conferem autonomia ideológica aos negros, uma vez que a origem não define necessariamente o significado e a função das formas culturais. Estas, como a identidade, constroem-se e ganham sentido no processo efetivo da vida social. (DANTAS, 1988, p. 247).

Na polifonia dos cotidianos dos candomblés, e nas culturas negras da diáspora, nas festas e frestas, nenhum ritmo se separa da dança, do canto, da história, da percussão dos atabaques, das cores, cheiros e demais nuances.

Nesse mundo de sons, os textos, falados ou cantados, assim como os gestos, a expressão corporal e os objetos-símbolo, transmitem um conjunto de significados determinado pela sua inserção nos diferentes ritos. Reproduzem a memória e a dinâmica do grupo, reforçando e integrando os valores básicos da comunidade, através da dramatização dos mitos, da dança e dos cantos, como também das histórias contadas pelos mais velhos como modelos paradigmáticos. (BARROS, 1999, p. 65).

Assim, neste trabalho, trataremos esses fenômenos inseparáveis como complexos culturais. Dentro dos terreiros de candomblé iorubas/Nagôs – principalmente no Rio de Janeiro e na Bahia - o povo Ketu e o Agueré têm uma importância imensa. Pesquisando o Agueré nesses Candomblés e nas manifestações em que sinto seus transbordamentos, esperamos perceber os caminhos em que se deram os processos culturais e educativos que têm no Agueré um identificador de um território simbólico intercultural da diáspora. Trazer para a pesquisa as discussões que emergem desses caminhos, é, no mínimo, valorizar a vida e o trabalho criativo de milhões de pessoas.

Para encerrar o capítulo, fiquemos com a beleza do mito de criação do Candomblé retratada por Prandi em sua Mitologia dos Orixás:

No começo não havia separação entre o Orum, o Céu dos orixás, e o Aiê, a Terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras. Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas.

O céu imaculado do Orixá fora conspurcado. O branco imaculado de Obatalá¹¹ se perdera. Oxalá foi reclamar a Olorum.¹²

Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o Céu da Terra.

Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida. E os orixás também não podiam vir à Terra com seus corpos. Agora havia o mundo dos homens e o dos orixás, separados. Isoladas dos humanos habitantes do Aiê, as divindades entristeceram.

Os orixás tinham saudades de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados. Foram queixar-se com Olodumare,¹³ que acabou consentindo que os orixás pudessem vez por outra retornar à Terra.

Para isso, entretanto, teriam que tomar o corpo material de seus devotos.

Foi a condição imposta por Olodumare.

Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres, dividindo com elas sua formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás.

Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão. De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás. Veio ao Aiê e juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos.

Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as pintas das penas da conuém, como as penas da galinha-d'angola.

Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com jóias e coroas.

O *ori*, a cabeça, ela adornou ainda com a pena *ecodidé*, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos as fez levar *abebés*,¹⁴ espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados *indés*.¹⁵

O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas feiras de búzios, cerâmicas e corais.

Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de *ori*,¹⁶ finas ervas e *obi*¹⁷ mascado, com todo condimento de que gostam os orixás.

¹¹ Obatalá, assim como Oxóssi, Oxum, Xangô, Exu, é um Orixá.

¹² O dono do Orum, o Deus supremo dos Iorubás.

¹³ Divindade semelhante a Olorum

¹⁴ Leque espelhado usado por Oxum, Iemanjá e Logum Edé.

¹⁵ Pulseiras

¹⁶ Do Ioruba: cabeça

¹⁷ Nós de cola

Esse *oxo*¹⁸ atrairia o orixá ao *ori* da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê.

Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam *odara*.¹⁹

As *iaôs* eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar. (PRANDI, 2001, p. 524-528).

Estavam prontas para os deuses. Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos Orixás, convidando-os à Terra, aos corpos dos *iaôs*. Então, os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda do *xirê*, os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo dos *iaôs*, eles dançavam e dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé.

¹⁸ Massa em forma de cone que o iniciado recebe na cabeça em sua iniciação.

¹⁹ Do ioruba: bom, belo, positivo.

3 OXÓSSI É CAÇADOR

Eu vi chover eu vi relampear,
 mas mesmo assim o céu estava azul.
 Samborê, pamba²⁰, folha de Jurema²¹,
 Oxóssi reina de norte a sul

Ruy Maurity e José Jorge

Oxóssi é rei, reconhecido como rei, mas que não precisa de coroa.

Mauro Nunes

Tudo está em movimento. Até o mais aparentemente estático objeto possui átomos cujos elétrons se movimentam, seguindo órbitas que a cada dia surpreendem os estudiosos. A grande Terra se movimenta em torno de outros grandes corpos celestes e mantém, em seu interior e em sua superfície, movimentos que seguem ordens ora explicadas, ora não bem compreendidas pelos humanos. Um destes movimentos de dentro para fora de nosso planeta fez com que placas tectônicas se deslocassem de modo a provocar uma rachadura que dividiu Pangea, produzindo, entre outros efeitos, grandes blocos de terra, dois dos quais em que hoje se encontram África e América. A Ciência²² tenta explicar...

Milhões de anos depois, a Terra continua seus movimentos internos e externos que merecem ser acompanhados e analisados. Com o surgimento das populações e a ocupação dos territórios, os animais, humanos ou não, vivem, nômades e sedentários, movimentando-se pela superfície terrestre. Deslocamentos populacionais existem desde que apareceram no planeta, alguns seguindo um destino genético, outros, padrões criados, desenvolvidos, que chamamos de cultura.

²⁰ Expressão que quer dizer “voe, pamba”, entoado quando se sopra o pó branco – a pamba – pelos cantos do salão de cultu Angola.

²¹ Planta importante em cultos como o de caboclo e que dá nome também a um culto, o culto à Jurema Sagrada.

²² Ciência, aí, com letra maiúscula, porque quero me referir àquela ciência que é tomada como padrão pelos poderes hegemônicos, em detrimento de outros saberes tão importantes quanto.

No tempo das grandes navegações, ao se deparar com as terras hoje brasileiras, os portugueses a quiseram para si. Tentaram, ao explorá-la e colonizá-la com sua população branca, utilizar-se do trabalho indígena nativo escravizado. Mas encontraram guerreiros, armados com lanças, arcos e flechas. Os então moradores da terra viviam livres, já possuíam seus próprios conflitos e também suas formas de com eles conviver. O resultado não foi bom, nem para um, nem para outro povo: milhares de índios foram dizimados e os portugueses partiram a explorar a mão de obra sob a forma de escravidão proveniente do continente africano. A História²³ também tenta explicar.

Com a vinda forçada de milhares de negros africanos de diversas procedências e grupos linguísticos, foi desencadeado um outro movimento que obrigou a conviverem no mesmo espaço pessoas com modos de vida tão diferentes. A necessidade da negociação dos conflitos culturais e a consequente e inevitável miscigenação entre os povos de diferentes etnias e culturas contribuiu efetivamente para a formação de uma cultura mais do que rica em singularidades e pluralidades.

Reis, rainhas, representantes da nobreza negra africana foram trazidos, também, entre os que foram escravizados. Detentores do poder religioso que se confundia com o poder político, povos inteiros quase totalmente se transferiram para o território brasileiro com todas as suas ricas particularidades de culto. Assim se deu com Oió, o grande reino de Xangô, o orixá da justiça, da pedreira e do fogo e do oxê.²⁴ Assim se deu com Ketu, o grande reino de Oxóssi, o orixá da fartura, das habilidades físicas e do arco e da flecha.

Oxóssi, o grande caçador, viria a unir, milhares de anos depois, os continentes que a Terra e seus movimentos magmáticos outrora haviam separado. E, mais, ajudar a deflagrar no novo mundo um movimento intercultural que nos permite identificar sua marca em um sem fim de manifestações culturais. Verger (2012, p. 207) nos conta que

Sua importância, entre os yoruba, deve-se a diversos motivos.

O primeiro é de ordem material, pois é *Ososi* quem torna as caçadas frutuosas e, em consequência, garante a comida em abundância.

²³ Entendendo História nesse caso, com letra maiúscula, aquela que se pretende única, a contada geralmente pelo poder hegemônico, sem levar em consideração as diversas histórias e quem as enuncia.

²⁴ Machado sagrado de Xangô.

O segundo é de ordem médica, pois os caçadores, estando frequentemente na floresta, estabelecem contato com *Osanyin*, divindade das folhas medicinais e litúrgicas. Em Kétou um *Olosanyin*, entendido das folhas e talismãs, é quem é o guardião de *Ososi*.

O terceiro é de ordem social, pois é quase sempre um caçador quem descobre, sob a proteção de *Ososi*, por ocasião de suas incursões à procura de caça, um lugar favorável de uma nova roça ou de uma futura aldeia onde ele vem instalar-se com sua família. Ele se torna o primeiro ocupante do lugar e dono da terra, á frente daqueles que virão instalar-se depois dele. (VERGER, 2012, p. 207).

Pois o guerreiro caçador africano veio encontrar o Caboclo, sua versão ameríndia, e unir definitivamente o que o espaço jamais poderia separar. Ao som dos cantos e dos atabaques percutidos pelos movimentos de mãos e braços miscigenados, dança o espírito caçador. E sob a vibração do Agueré que faz dançar nos candomblés o grande rei Odé de Ketu é que vamos nos movimentar pela cultura brasileira engrandecida pela participação negra.

“Falar sobre Oxóssi é um pouco difícil porque é um santo que tem muitas facetas”. As palavras do Babalorixá Mauro Nunes, iniciado para o Orixá Oxóssi há 35 anos por Mãe Nitinha, com casa aberta em Geneciano, e presidente do Conselho do Médicos sem Fronteiras do Brasil, já mostram a complexidade que é escrever sobre esse Orixá. Há um livro inteiro sobre ele escrito por Mãe Stela de Oxóssi, lalorixá do Ilê Axé Opô Afonja, em Salvador, Bahia, sua filha mais famosa da atualidade. Muitos outros escreveram sobre ele. A nós, interessam as expressões de seu espírito caçador, que vibram também no Agueré, falando de si e de seu povo através dos tempos e espaços.

Figura 1 – Babalorixá Mauro Nunes



Fonte: O autor, 2016

Chamado Odé em Iorubá, o caçador tem múltiplas valências. Somando ao que já nos contaram Verger e Ginsburg, diz Nei Lopes:

1. Odé é o nome geral que se dá a todos os orixás caçadores, como Inlê, Oxóssi, Orê (ou Oreluerê), Ibualama e Logum Edé.
2. O caçador é importante por ser o responsável pela alimentação de sua comunidade. É ele também que, por viver no mato, é sempre um grande conhecedor das plantas que curam e matam.
3. Além disso, por seguir na frente, é o caçador quem descobre o lugar ideal para instalação da aldeia que seu povo vai habitar.
4. Uma vez que também é um guerreiro, o odé está estreitamente associado a Ogum: o ofá (arco-e-flecha), ou damatá, de Oxóssi sustenta sempre as sete ou 21 ferramentas de Ogum; e a ferramenta tradicional de Ogum, o alabedé (conjunto de utensílios usados na forja e na agricultura) é sempre encimado por um ofá (LOPES, 2005, p. 117).

A ideia da importância de um caçador para a comunidade pode ser sentida de maneira incisiva nas palavras de Nei Lopes. Odé desbrava, cura, cuida, alimenta a comunidade. Também salva, protege, como no mito em que odé Oxotocanxô ganha o nome de Oxóssi, narrado por Prandi em sua Mitologia dos Orixás.

Oxóssi mata o pássaro das feiticeiras

Todos os anos, para comemorar a colheita dos inhames, o rei de Ifé oferecia aos súditos uma grande festa. 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, ofendidas por não terem sido convidadas. O pássaro ameaçava o desenrolar das comemorações, o povo corria aterrorizado. 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 Oxotodotá 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 então uma galinha. Nesse momento, Oxotocanxoxô tomou seu ofá, seu arco, apontou atentamente e disparou sua única flecha. E matou a terrível ave perniciososa. 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).

Quando o reino de Ketu foi praticamente extinto pela guerra e seu povo vendido como escravo das terras brasileiras, Oxóssi ganhou a responsabilidade de cuidar de seu povo em terras distantes das suas na África. Usou sua mítica única flecha e seu poder de caçador para unir cultural e definitivamente o que o movimento das placas tectônicas havia separado milhões de anos antes. Seu culto praticamente foi decisivamente reinventado no Brasil e ele se tornou patrono dos candomblés iorubás. De norte a sul do Brasil, Oxóssi é reverenciado, inclusive sincretizado com os caboclos nativos, também caçadores, odés guerreiros indígenas.

É incrível o poder de adaptação do Caçador. Mesmo sob as adversidades da escravidão, recriou seu mundo em tempos e espaços diferente. E transbordou com o

seu Agueré, que é o tema dessa dissertação, para fora dos terreiros, transmutado em manifestações tão belas quanto ricas.

O grande Caçador dança o Agueré, esse complexo cultural polifônico que é festa, é dança, é canto, é toque, e conta sua história, para que todos conheçam sua grandeza. Oxóssi e todos os caçadores desfilam sua majestade pelos salões de candomblé espalhados pelo Brasil e pelo mundo afora. Empunhando seu ofá, seu iruquerê, sua bilala, seus pertences reais, o Caçador integra um país inteiro, uma nação que reza junta, que tem festejado através dos tempos e espaços, batucando, dançando e cantando suas vitórias. Não satisfeito com seu poder dentro das casas de santo, Oxóssi transborda com o Agueré para unir seu povo também pelas ruas, praças e outros terreiros.

Nas roças de candomblé, Oxóssi também dança agabi e aderê. Neste último, Oxóssi vai à caça, onde ele procura, espreita, camufla, acerta a presa e comemora. Vamos contemplar como sua filha Mãe Stela de Oxóssi narra e analisa essa dramatização:

O ponto culminante do culto ao *orisa Odé* ocorre justamente na hora da caçada. Os *orisa*, incorporados nos seus filhos, revivem integralmente todo o drama da caçada. Não se trata de uma encenação teatral. Naquele momento, o *orisa* não está simulando uma caçada numa mata imaginária. Ele está realmente *caçando* as tristezas, as angústias, as decepções, as doenças, todas as coisas negativas que fazem parte da vida de cada um dos membros da assistência. (SANTOS, 2011, p. 65).

O papel de Oxóssi é realmente grandioso. Mãe Stella, com toda a sua sabedoria, descreve o rito e transporta o papel mítico da caçada para os espaços e tempos dos terreiros da atualidade. E vai além, quando diz que Oxóssi toma o corpo dos seus filhos para proteger não só sua comunidade, mas a assistência da festa. Odé é um cuidador nato que, até quando celebra dançando e contando sua história, age para o bem coletivo. Ao final da caça, o Caçador comemora saltando exibindo seu ofá para a comunidade. Oxóssi, aliás, tem vocação para a festa. Segundo Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã, "(...) Oxóssi é orixá que ama a vida, desprezando a morte, e que considera essencial festejá-la continuamente!" (KILEUY; OXAGUIÃ, 2011, p. 205).

Todos os Orixás têm suas cores votivas, comidas, rezas, dias da semana e saudações próprios. Oxóssi é saudado com a expressão Okê Arô. Sobre isso, Mãe Stella também algo a dizer:

Na tradição iorubá, existem muitos *orísa* ligados à montanha, e sendo ela própria um *orísa*, não podemos esquecer que a saudação ritualística concernente aos *orísa* *Odé* é, exatamente **Òkè aro!** – Aquele que se ergue nas alturas e ouve os lamentos. (SANTOS, 2011, p. 74).

Suas cores são o azul turquesa ou o verde, seu dia da semana é quinta-feira, sua comida preferida é o axoxô preparado com milho cozido e coco em pedaços. Mas Oxóssi é o senhor do eran, a carne, portanto um dos seus principais alimentos.

Oxóssi é nobre e um dos símbolos de sua nobreza é o cavalo. Erinlé, um outro *Odé* muito cultuado no Brasil, é o senhor dos elefantes, animal também símbolo da realeza deste caçador. Os mitos falam de conquistas e de fartura. Mauro Nunes, mais uma vez, sentado no banco do jardim do Museu da República, no Catete, fala da majestade inerente a Oxóssi:

enquanto a maioria do reinos, e as lendas africanas falam disso, se impuseram pela guerra, se impuseram pela destruição, se a gente for observar, Ketu não foi um reino que se impôs pela destruição, pela guerra, foi um reino que se impôs pela prosperidade, pela fartura, pelo amar as artes, (...) eu tive em Ketu e a cerâmica de Ketu é muito rebuscada. Enquanto o reino de Oió, Xangô foi rei, é rei, através da conquista, da guerra, Oxóssi não, foi muito mais por esse lado de prosperidade, de fartura, de caçar (...). Eu acho que isso faz o grande diferencial entre esses dois reinos. (...) Ketu, não, muito pelo contrário acabou sendo dominado por Oió, vencido militarmente. Agora, apesar de ser vencido militarmente, ele continuou reinando, e ele continua sendo rei no Brasil, ainda que pra isso ele não precise se “auto-afirmar” usando coroa. Ele usa o chapeuzinho dele de banda, a plumazinha dele do lado, mas a realeza desse Orixá ela é inquestionável, indiscutível, é ponto pacífico, ninguém questiona, em momento nenhum (...). E a própria dança, que muito mais do que uma dança de guerra é uma dança de passeio. (...) Ele não tá guerreando, ele tá passeando, ele tá conquistando pela própria presença, passeando nos domínios dele através do Agueré. É quando ele vai nos quatro cantos do barracão, é quando ele louva os atabaques, é quando ele sai pra mata pra caçar e volta trazendo, mostrando na mão, através da sua dança ritual, que ele foi capaz de com uma flecha só, fazer o que vários outros não conseguiram fazer apesar de inúmeras tentativas.

O Babalorixá Mauro Nunes, a exemplo de sua irmã de cabeça Mãe Stella de Oxóssi, também transcende as fronteiras de tempo e espaço mítico e reconhece a realeza do grande Caçador nos tempos e espaços do Brasil de agora. Oxóssi vive sua majestade hoje em seus filhos nas casas de santo e nos corpos onde a memória corporal de que vamos falar à frente se manifesta dentro e fora dos terreiros de Candomblé.

É muito fácil, para mim, entender a paixão com que seus filhos falam de Oxóssi. Enquanto escrevo este texto, várias vezes me chegaram as lágrimas de

emoção aos olhos, pois, realmente, é um universo encantador esse das culturas negras, do candomblé, de Oxóssi, do Agueré e de seus transbordamentos.

Com certeza, há muito mais que escrever sobre esse grande Orixá e, se deixarmos seus filhos falarem, vamos ver emergirem inúmeras passagens que enaltecem cada vez mais suas qualidades e virtudes. Mas isso fica para um outro momento, já que seu universo rende, a exemplo do Candomblé, várias pesquisas, dissertações e teses. Vamos, neste trabalho, nos concentrar na poesia e na tessitura de saberes que irão nos proporcionar os encontros pelos caminhos de transbordamento do Agueré.

4 O AGUERÉ NO CORPUS CHRISTI

4.1 Em Miguel Couto

Nem bem amanhece o dia quatro de junho e o sol já doura o azul dos panos que enfeitam o barracão da Rua Tamoio, 99. Tudo preparado com muita devoção para o **Agueré**, a grande **feira** do rei Odé de Ketu em Miguel Couto. Cheguei na madrugada fria de fim de outono, de quarta para quinta-feira, porque a alvorada começa sempre às 6, quando lalorixá Débora de Oxum, Minha Vó Florzinha de Nanã, Pai Betinho, e alguns dos filhos mais antigos do Ilê Asé Iyá Nasso Oká Ilê Osum – Sociedade Nossa Senhora das Candeias, dirigem-se ao quarto de Oxóssi²⁵ para saudar o dono da festa. De posse dos arôs²⁶ e batendo uns contra os outros, os ogãs vão “acordar” o senhor caçador que mora numa casa toda azul, a sua cor preferida, por dentro e por fora. Em seguida, seguem em direção aos atabaques no salão, onde estão os aguidavis²⁷, para **tocar o Agueré, o ritmo** preferido do arqueiro, e colocar para dormir” quase toda a casa no transe dos Orixás convidados para a cerimônia.

²⁵ Numa roça de candomblé, é comum que haja quartos ou casa para os Orixás, representando seus reinos, onde são guardadas com as devidas proporções, as suas características de culto.

²⁶ Arôs ou oguês são chifres de boi, touro ou búfalo, relacionados ao culto de Oxóssi e também de Oiá.

²⁷ Varetas feitas com galhos de goiabeira para percutir os atabaques.

Figura 2 – Eu e minha Ialorixá Iá
Débora de Oxum



Fonte: Julinho de Airá

Figura 3 – Panos nos adornos da festa



Fonte: O autor, 2016

Figura 4 – Laço nos adornos da festa



Fonte: O autor, 2016

A preparação começa na véspera, quando muitos filhos chegam à casa de santo para ajudar na cozinha, na ornamentação do barracão, na limpeza dos assentamentos e de todo o terreiro. Afinal, o grande Rei da Nação vai ser festejado e é preciso que tudo esteja perfeito. Mas o Agueré em Miguel Couto não é bem considerado uma festa. Quem explica é o ogã Pitágoras de Oxumarê, conversando comigo, sentado nos degraus da porta do quarto de Oxóssi ao lado do ogã Caio César: “Como tem na Casa Branca, e a gente respeita, porque a gente descende de lá, a gente não faz o candomblé²⁸ aqui”.

²⁸ Candomblé, aqui, entendido como a festa, a cerimônia pública.

Figura 5 – Ogã Caio



Fonte: O autor, 2016

Figura 6 – Ogã Pitágoras



Fonte: O autor, 2016

No Ilê Axé Iá Nasô Oká, no Engenho Velho da Federação²⁹, onde foi iniciada Mãe Nitinha, fundadora do terreiro de Miguel Couto e já falecida, o dia de Corpus Christi, quinta-feira, é sempre dia de festa para Oxóssi. Do mesmo modo, no Gantois e no Opô Afonjá, tradicionais casas de santo de Salvador fundadas por ialorixás também iniciadas na Casa Branca, este é o dia de celebrar Orixá Odé.³⁰ Não se sabe ao certo por que o feriado católico de Corpus Christi foi escolhido para ser o dia da celebração da festa de Oxóssi, mas segundo o Elemoxó³¹ da Casa Branca, Pai Leo de Oxalá – que ouviu “os mais velhos contarem” – a fundação da Casa Branca, “quando saiu dos fundos da Igreja da Barroquinha para a Vasco da Gama”, teria caído num dia de feriado de Corpus Christi. Daí, a comemoração do Orixá Oxóssi, considerado o rei da nação de candomblé Ketu³², cujo dia votivo é quinta-feira, ser feita nesse dia, um feriado que acontece sempre numa quinta-feira. Outra informação dada por Pai Leo é de que no dia de Corpus Christi, a imagem da procissão num tempo passado vinha num cavalo branco. “Como Oxóssi é ligado ao cavalo, não só por causa do sincretismo (...) e Oxóssi sempre foi um cavaleiro em todos os contos falando nas qualidades de Oxóssi, então, associou-se nesse dia de Corpus Christi se ter Oxóssi”.

O Elemoxó conta também que, quando a Igreja Católica soube que os fiéis da nação Ketu associavam o cavalo ao culto de Oxóssi, retirou o cavalo das procissões. Mas a relação entre o culto católico e os Orixás não terminou por isso. Até hoje, na Casa Branca, a imagem de São Jorge – comumente sincretizado na Bahia com o Orixá Oxóssi – sai do terreiro, vai para a Igreja do Rosário dos Pretos no Pelourinho, onde acontece a “Missa de Oxóssi”, e retorna à roça, conforme conta Pai Leo: “Quando começa a subir a escadaria, aí se toca o Agueré, que é o toque de Oxóssi (...) a imagem dá três voltas no barracão e depois é colocada no altar”. Aí, seguem-se os rituais até a hora da festa de Oxóssi propriamente dita, que começa de noite com o candomblé.

²⁹ Também chamada de Casa Branca, esta comunidade localizada na Avenida Vasco da Gama, 463, no bairro do Engenho Velho, é considerada a primeira casa de candomblé do Brasil, fundada em 1830 e reconhecido como patrimônio nacional em 1986 pelo IPHAN.

³⁰ Odé – caçador, em ioruba.

³¹ Elemoxó – posto que tem o filho que cuida da casa e dos pertences do Orixá Oxoguiã;

³² Nação Ketu - costuma-se chamar o candomblé de matriz predominantemente iorubá ou Nagô de Ketu, da nação Ketu. Deste modo, o candomblé de predominância bantu é chamado de Angola, nação Angola e o candomblé de predominância fon, de Jeje, nação Jeje.

Figura 7 – Elemoxó Leo



Fonte: O autor, 2016

Pela fala do Elemoxó Leo, percebemos que a Igreja Católica, representante da religião dominante à época, é importante referência para as possibilidades de negociação e resistência das culturas negras. Como explica Spirito Santo (2011, p. 21):

No Brasil e em outras regiões das Américas, o momento inicial utilizado pelos negros para sair às ruas com seus cânticos e danças foi o das celebrações católicas, inclusive as procissões. Nesses momentos, esses nossos 'mais velhos' reivindicavam sua inserção na sociedade pelo ato simbólico de sua participação nas festas populares. Daí, ver-se em toda a América católica, o ciclo de Natal e especialmente o Dia de Reis, 6 de janeiro, como o tempo por excelência das manifestações festivas públicas dos negros, manifestações essas que, entretanto, aos poucos, foram sendo deslocadas, certamente por influência direta da própria Igreja Católica, para o período do carnaval.

4.2 Na Casa Branca

Estive em Salvador, dia 26 de maio, o Corpus Christi de 2016, para conferir o que me havia contado Pai Leo. Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos lotada. Lotada de gente negra e/ou de candomblé, com seus fios de conta

pendurados no pescoço, vestidas de branco ou de roupas características do povo de santo. O padre anuncia que a missa é em homenagem a São Jorge, encomendada pela Casa Branca. Atabaque do lado esquerdo de quem olha para o altar.

Figura 8 – Àjùdun Òsòòsì



Fonte: Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nasò Oká, 2016

Estacionamos o carro atrás do ogã que viria a tocar aquele tambor durante toda a missa. Cânticos em português louvavam ícones católicos e Orixás. Cantigas em iorubá. Pessoas dançando ijexás, congos e cabulas no meio da igreja. De repente, Mãe Sinha, a ekede de Oxóssi mais velha da Casa Branca entra acompanhada com Oxóssi e São Jorge nas mãos, enfeitados de azul.

Começa a missa e um momento único de apropriação de espaço e tempo sobre o qual eu poderia escrever páginas e páginas. O negro, que construía as igrejas e, na maioria das vezes, não podia nelas entrar, hoje encomenda a missa pro seu Orixá, leva seu tambor, toca, canta e dança no interior dela e faz a festa. Antes, festejava Oxóssi na fresta do Corpus Christi. Hoje, Corpus Christi é o dia da Festa de Oxóssi. Saí pensando no feriado que trata do corpo de Cristo e no corpo que toma a igreja e dança, e toca o atabaque, e canta. Não pode ser à toa.

Em determinado momento da missa, o padre convida Mãe Sinha a dizer algumas palavras e ela resolve saudar, no dia de Oxóssi, sua mãe lemanjá. A ekede diz que lemanjá é mãe de todas as pessoas e encerra sua fala fazendo uma reza em iorubá para esse tão importante Orixá.

As conversas dizem que o axé³³ da Casa Branca, antes de ir para Igreja da Barroquinha, foi plantado lá primeiro, nos fundos dessa Igreja. Fui até lá e fotografei o espaço por onde teria passado o axé que sempre fica. Da Igreja, Oxóssi segue para a Casa Branca onde outra multidão se junta àquela que sai da Igreja e lota a escadaria para entrar no salão que fica no alto da colina. É um momento de encantamento.

De lá da rua se ouvem o Agueré e os clarins que saúdam a chegada dos Orixás. Ao subir os degraus até o barracão, os Orixás vão chegando, aos poucos, incorporando em seus filhos, e têm o privilégio de passar à frente das pessoas não incorporadas. Oxóssi, Logum Edé, Oxum, Ogum, Iemanjá e tantos outros vão dançar o Agueré para saudar o Rei de Ketu, para quem já foram feitas oferendas específicas que estão do lado direito de quem olha para os atabaques. Lá dentro, sob as bandeirinhas azuis no teto e ofás dourados pendurados pela casa, chegam outros Orixás que incorporam em seus filhos durante o Agueré que toca incessantemente. Depois, canta-se e toca-se para que os Orixás dançam: Ogum, Oxum, Logum Edé, Iemanjá.

No final, o café da manhã é servido a todos os presentes. Lá pelo meio dia, começa o Orô de Oxóssi, permitido somente aos filhos e descendentes da Casa Branca. De noite, às 20 horas, a festa propriamente dita, aberta ao público. Apesar de poder ficar, por ser descendente do axé, acho melhor ir à casa.

Saio, então, depois do café para retornar à noite para a festa. Chego por volta das 20:30h, não tem um lugar livre dentro do salão e o espaço em volta dele está tomado de gente tentando olhar pela janela algum pedacinho da festa do Rei Caçador. Vago um lugar no fundo do salão, entro. Sou reconhecido por Patrícia de Iemanjá, filha de santo iniciada na Casa Branca. Ela pede que um ogã me leve para a parte de dentro do salão, onde tomo benção à Ebomi Nice, uma das mais antigas filhas de Iansã na Casa Branca. Rebecca de Oxoguiã me pede que deixe a bolsa “lá dentro”, pra que eu “não vire³⁴ com a bolsa pendurada”. Dei-me conta de que ser pesquisador e filho de santo tem realmente seus percalços.

O Agueré começa depois do Xirê para chamar o dono da festa e seus convidados e, claro, seu filho Logum Edé não poderia deixar de vir. O Orixá me pega

³³ Axé: Neste caso específico, axé plantado significa os rituais feitos no chão do terreiro que se torna casa de culto.

³⁴ Virar no santo: incorporar o Orixá.

e, segundo me contaram, dançou um bom tempo na festa de seu Pai. Aliás, conforme diziam, neste ano o Agueré estava “muito forte”, pois a lá Kekerê Neusa e Egbomi Nice também viraram.

Fim das celebrações da quinta-feira, mas somente o primeiro dia, pois a festa do Rei só terminaria mesmo no domingo, com a celebração dos três dias de Oxóssi. Às 20 horas de domingo, recomeça a festa, com o xirê que louva todos os Orixás e culmina com o Agueré que chama o dono da festa e seus convidados, que vêm dançar novamente, paramentados com seus objetos votivos. O jantar encerra as comemorações em Salvador.

Como dito pelo Ogã Pitágoras, em Miguel Couto, no Rio de Janeiro, não se faz o candomblé, porque já tem a festa na Casa Branca e o terreiro descende de lá. Mas parece haver um outro motivo, além do citado por ogã Pitágoras, para que neste dia não seja declarada oficialmente festa para Oxóssi no Nossa Senhora das Candeias. Conta-se na casa que uma das mais queridas filhas iniciadas por Mãe Nitinha para esse Orixá apaixonou-se por um dos mais queridos Ogãs de sua Oxum. Oxóssi não aceitou o amor, já que faziam parte da mesma casa. Insistindo no relacionamento que gerou inúmeros filhos iniciados, inclusive, por Mãe Nitinha, a filha num certo momento adoeceu. A lalorixá, conversando com Oxóssi, disse: “se o Senhor levar minha filha, nunca mais terá uma festa na minha casa”. Oxóssi, irredutível, levou-a e até hoje festa para ele não há. Pelo menos, não abertamente, sendo chamada de Agueré a tão bem cuidada celebração no dia de Corpus Christi.

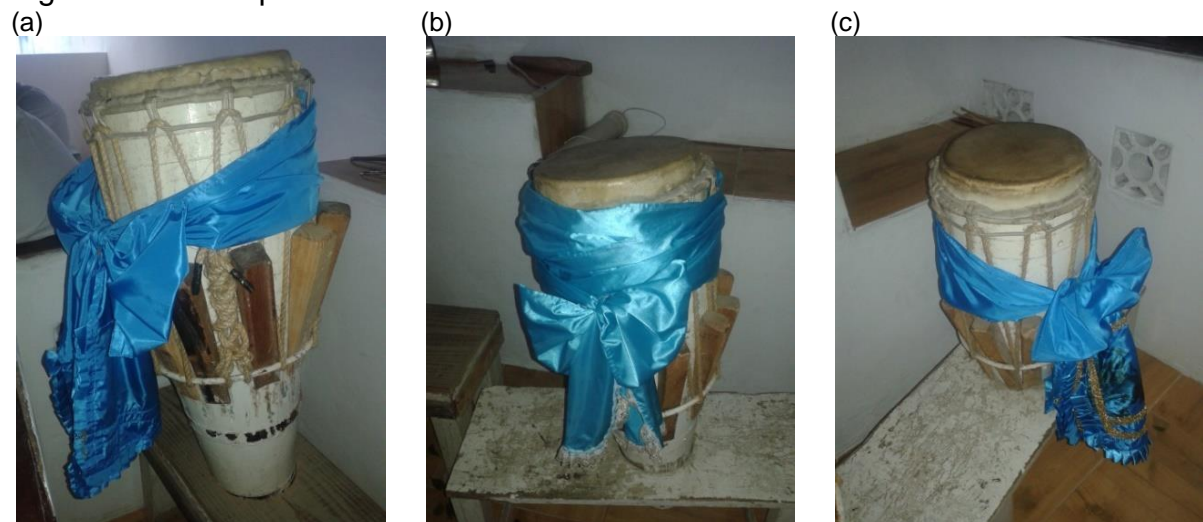
Tais eventos nos fazem crer que os sujeitos da pesquisa, como os praticantes das chamadas religiões de matriz africana, têm influência bastante intensa nos processos de redimensionamento, inclusive no âmbito religioso, evidenciando as negociações culturais de que vamos falar durante este trabalho. Mãe Nitinha, sua casa e a relação com a festa de Oxóssi e o Agueré, os sincretismos com os santos católicos, inclusive com datas coincidentes de festejos incorporadas pelas religiões de matriz africana, a missa para esse Orixá são exemplos de como, para resistir, o povo negro precisou recriar seus padrões culturais, produzindo sentidos e significados próprios dentro das realidades possíveis. Assim, colaboram para desconstruir aquela ideia de pureza cultural falada anteriormente e que muitas vezes ainda aparece em discussões acadêmicas e religiosas. Almeida (2014) pensou a respeito em sua dissertação de Mestrado “*Identities na roda: diálogos com a capoeira Angola e com as narrativas de suas/seus praticantes*”:

A diáspora representa de fato um lugar de complexidade que não permite “pureza” étnica ou racial, devido à pluralidade de povos que ela abriga. As identidades forjadas em diáspora são frutos de um processo histórico específico de fusões, misturas, negociações e hibridizações determinadas pelas relações de poder, sempre desiguais. (ALMEIDA, 2014, p. 74)

4.3 No salão de Miguel Couto

Mas voltemos à Miguel Couto, Aos 4 de junho de 2015. Antes do Agueré propriamente dito, há que se “salvar” a casa. Os toques dos atabaques, sem canto ainda, são executados em ordem estabelecida. Ogum, Oxóssi, Obaluaê, Ossain Oxumarê, Logum Edé, Xangô, Oxum, Iansã, Iemanjá, Nanã, Obá, Ewa, Oxalá E Oxoguiã. Ao fim de tudo, o Agueré é tocado ininterruptamente, com a intenção de chamar os Orixás. O ritmo cadenciado, tocado pelos atabaques Rum, Rumpi e Lé, vai contagiando o barracão. O uso dos aguidavis é característica marcante da execução dos toques de atabaques nos candomblés Ketu. A grande maioria dos ritmos votivos é tocada com essas duas varetas feitas de galhos de goiabeira. No caso específico do Agueré, somente o Rum é executado com uma mão solta, enquanto a outra porta o aguidavi. Considero importante abrir espaço para falar a respeito do jeito de tocar o Agueré na minha casa de santo em Miguel Couto.

Figura 9 – Atabaques



(a) – Rum / (b) – Rumpi / (c) – Lé
Fonte: O autor, 2016

Figura 10 – Gan e Aguidavis



Fonte: O autor, 2016

Segundo o Elemoxó Leo, da Casa Branca, fato que é também compartilhado com algumas poucas observações pelo Alabê da roça Jorge Bezerra, pelo Ogã Caio Cesar e pelo Ogã Pitágoras, há duas maneiras de fazê-lo: “normal” (também chamado por alguns de “direto”), imitando a célula musical que faz o gã (agogô) – e que se assemelha ao torin ewe tocado para o Orixá das folhas Ossain³⁵ - e “repicado” ou “repinicado”.

Segundo Ogã Leo, a segunda forma já é uma adaptação por conta do tempo prolongado que os ogãs tinham que ficar tocando o ritmo. “Você, quando cansava, você repicava que é mais suave pra você tocar”. Ogã Pitágoras chegou a apontar que em alguns casos, enquanto o Rum faz sua tradicional batida, o Rumpi fazia o “normal’ ou “direto” e o Lé fazia o “repicado” ou “repinicado”³⁶.

Essas formas de tocar o agueré não envolvem a percussão do Rum, o atabaque mais grave, que é executado igualmente nos dois casos. Na verdade, a mim parece que a forma repinicada - além de facilitar a execução quando os ogãs

³⁵ Para quem quiser um aprofundamento baseado na etnomusicologia, em sua tese de Doutorado, Ângelo Cardoso (2006) faz uma intensa discussão sobre os toques Agueré e Torin Ewe. Aqui neste trabalho, enfocamos os desdobramentos da forma chamada repinicada que, como dito, parece querer resumir e simplificar o som a interação entre os três atabaques e o gã.

³⁶ Considero, para enriquecimento do trabalho, apontar que todos os ogãs da minha casa e da raiz Engenho Velho ouvidos nesta pesquisa, tocam o Agueré “repicado”, alternando sempre as mãos nos tempos das notas do toque. Eu, que já frequentei um candomblé Jeje Mahi por quase sete anos no Rio de Janeiro, já havia ouvido o toque mantendo quase a mesma sonoridade, sem, entretanto, haver a preocupação em não repetir batida com mesma mão em determinado momento do toque.

O grande papel de Oxóssi no Brasil, na verdade, decorre de sua condição de patrono da nação queto, instituída com a fundação dos candomblés baianos Casa Branca do Engenho Velho, Gantois e Axé Opô, Afonjá, e que é uma referência à cidade africana de Queto, hoje situada no Benin, da qual Oxóssi era o orixá da casa real e onde atualmente está praticamente esquecido. (PRANDI, 2005, p. 108).

Dito isso, voltemo-nos para a roda que se forma no salão, sempre em ordem de antiguidade, por tempo de iniciação, dos mais velhos para os mais novos. Os filhos todos vão dançando, corpo virado para o lado esquerdo, o pé do mesmo lado para a frente e para trás, marcando três tempos espalhando as folhas de São Gonçalinho esparramadas pelo chão do salão. É hora de virar para o outro lado e executar o mesmo movimento, “como se fora um passeio real do grande caçador lorubá, que exhibe seu arco e flecha – ofá (...)”. (BARROS, 2005, p. 67).

Figura 13 – Folhas São Gonçalinho e Poste Central



Fonte: O autor, 2016

Lembro nos ensaios, por ocasião de minha iniciação pelas mãos do próprio, de Papai Flávio³⁸, fazer questão de que eu e meus irmãos levantássemos o braço ao virar de um lado para o outro enquanto ensaiávamos o Agueré. Dizia ele que era

³⁸ Como é ainda chamado pelos seus filhos José Flávio Pessoa de Barros, antropólogo, escritor, biólogo e meu babalorixá. Fui iniciado por ele no Ilê Axé Omin. Depois de seu falecimento, tomei Odun Ejê em Miguel Couto, a casa onde ele foi iniciado por Mãe Nitinha, com sua herdeira, lá Débora de Oxum.

porque Oxóssi é próspero e vaidoso. Na sua cintura, durante o desfile, ele tem pendurados seus pertences reais e o resultado da sua caça. Se o braço não levantar, os pertences não vão poder balançar com seu movimento.

Alguns filhos de Miguel Couto³⁹, como o babalorixá Mauro de Odé, dizem que o bailado do Agueré é um passeio a cavalo, que conta suas conquistas, simula a caçada e sua estratégia, em que ele despista, “ele envolve, ele cerca, ele seduz, até o momento certo dele atirar e atingir a caça e com isso alimentar toda a tribo.” Por isso, ele vira de um lado para o outro. As mãos, como se segurassem as rédeas do cavalo, algumas vezes, portam a bilala, espécie de chicote usado pelo caçador Erinlé, e o iruquerê, paramento feito do “rabo do touro ou búfalo com que “Oxóssi, Logum Edé e outros Orixás ligados à mata e à caça controlam, apaziguam e afastam as forças sobrenaturais” (KILEUY; OXAGUIÃ, 2011, p. 212). O Grande Caçador tem múltiplas responsabilidades!

Vejamos a bela descrição de Agueré, recorrendo novamente a Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã:

É um toque para os orixás caçadores, Oxóssi e Logunedé, das nações iorubá e Ijexá, respectivamente. O agueré (àgèré, em iorubá), é dançado com muita elegância e cadência, ressaltando o porte refinado e majestoso dessas divindades. Ele tem a função de promover a união e é reconhecido pelo povo do candomblé como o ritmo que ‘chama a vida e a movimentação’ para as casas de candomblé. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2011, p. 204).

A habilidade dos filhos para o bailado, o chamado *pé de dança*, faz com que a dança do Agueré em alguns casos evolua para uma economia do ir e vir dos pés para a frente e para trás e os substitui por um balanceado - que a mim parece um drible na presa - mantendo, entretanto, a virada para os lados esquerdo e direito.

De volta à festa, a vibração dos atabaques tocando o Agueré no salão vai ficando cada vez mais intensa. As cabeças começam a girar. De repente, uma inclinação de tronco à frente, um incisivo chacoalhar de ombros e chega o dono da festa, no corpo do mais antigo filho de Oxóssi presente. A casa inteira vibra, a lalorixá grita Okê Arô comemorando sua tão aguardada chegada. Uma banda de tecido em tons de azul amarrada num dos ombros, um pano atravessado na cintura e Oxóssi está “vestido” para o seu bailado majestoso. A ele, nos corpos dos irmãos,

³⁹ Iniciados no terreiro Nossa Senhora das Candeias ou que tenham tomado suas obrigações rituais como eu.

juntam-se outros caçadores e seus convidados: Oxum, Ogum, Iansã, Iemanjá, Oxalá. Todos vão **dançar o Agueré**, agora tomados pela energia do Orixá.

Nesse meio tempo, a ansiedade me toma, pois cheguei com a intenção de assistir à festa e narrá-la para esta pesquisa, mas estou prestes a entrar em transe, “virar com Logum Edé”. Um olhar para o lado de fora do salão e a esperança ganha o lugar da preocupação: chega Loguncinho, como é carinhosamente chamado o mais velho Omo Logum, o primeiro e mais importante filho de Logum Edé da casa. A prioridade da incorporação é dele, o mais velho, e, nunca, em casas de Ketu do Engenho Velho, ficam dois Logum Edé virados dançando no salão. Mas o som do adjá⁴⁰ se aproxima e, ao contrário do que imaginava, sou arrebatado pelo transe: Logum Edé chega para a festa de seu pai Oxóssi. Talvez, percebendo a chegada de Loguncinho ou por caminhos traçados pelo próprio Orixá, Logum Edé em mim é levado por mais velhos para um quarto de santo e “desvirado”. Acordo, retorno correndo e retomo o olhar atento à festa para produzir este texto.

Encostados os Orixás no poste do Axé,⁴¹ sentados outros mais velhos: é hora de Oxóssi dançar e reviver os mitos, encantando e energizando os presentes. Oxóssi caça, espreita a presa, corre atrás dela, usa de camuflagem, acerta o alvo e comemora, saltando e exibindo seu ofá, o seu arco e flecha! Ele é o provedor, o que entende tudo da mata, o que se preocupa com a sua sustentabilidade, porque deve garantir, pelo equilíbrio, que sempre haja caça.

À sua dança, segue-se a de Oxum, leve e sedutora, no Ijexá que a embala em suas “caminhadas” pelas águas doces. Depois, Ogum, o guerreiro que afia sua adaga e parte pra guerra pela paz como diz a linda canção “Ogum” de Roque Ferreira. Em seguida, Iemanjá, que embala as águas e os filhos, mãe que é de todas as cabeças. Iansã aguarda para ventar como búfalo e borboleta seu axé pela casa, afastando todos os perigos e trazendo harmonia. Por último, Oxalá, o pai de todos os Orixás, que dança curvado, olhando para a Terra sagrada que abriga os seres que criou com tanto amor. Apoiado em seu cajado ou em seus próprios joelhos, é cortejado pela festa inteira – os Orixás incorporados nos filhos e os filhos “acordados”⁴²-, sempre com um pano branco lhe cobrindo a divindade, o sagrado

⁴⁰ Campânula de metal utilizada pra invocar os Orixás.

⁴¹ Uma pilastra que liga o chão do salão das festas públicas à cumeeira, no teto deste mesmo salão.

⁴² Os iniciados que ainda não estão incorporados por seus Orixás.

alá! O corpo – o Orixá incorporado – o mesmo que dança, toca os instrumentos e festeja, conta sua história e de sua comunidade.

Figura 14 – Mesa do café da manhã



Fonte: O autor, 2016

Ao fundo do barracão, coberto por um pano colorido, o café da manhã do Rei da fartura, preparado na noite anterior pelas filhas de santo da casa. Muitas frutas e iguarias confeccionadas, principalmente, à base de milho e coco, seus alimentos preferidos. Elas estão sendo energizadas pelo bailar dos Orixás para, ao fim do toque da manhã, alimentar a comunidade.

Figura 15 – Mesa do café da manhã



Fonte: O autor, 2016

Mais tarde, por volta do meio dia, o ritual se repete com os tambores e pessoas no barracão – o salvar da casa, roda de filhos, Orixás incorporando em

seus filhos e tomando rum – seguido do almoço. Com a chegada da noite, por volta das 18 horas, “a gente arria o axoxô, reza pra ele, bate seu paó,⁴³ voltamos pro barracão pra fechar a noite, quando a gente dá um rum⁴⁴ mais esticado a ele”, explica novamente Pitágoras. Axoxô é a comida preferida de Oxóssi, feita de milho e coco. Termina, com o jantar, mais um dia dedicado ao Orixá da fartura, o caçador mais importante dos cultos afro-brasileiros.

Como podemos perceber, o Agueré é festa, com comida, música, toque e dança, constituindo-se um complexo cultural além do que eu imaginava quando pensei em iniciar essa pesquisa de mestrado. As manifestações de matriz africana parecem ter esse caráter polivalente, polifônico, nas quais o corpo que festeja se mostra um universo em que redes e processos culturais têm sido tecidos ao longo dos tempos e espaços, contando e recontando suas histórias de negociações, resistências e recriações.

Fui pesquisar impulsionado pela vibração do toque que percebo em várias manifestações culturais populares para além dos terreiros e encontrei, ainda no ambiente religioso da minha própria casa de santo, muito mais do que eu poderia imaginar. A música não está separada da dança, nem do toque do atabaque, nem da festa, da comida, nem da história que se conta quando se come, dança, canta, toca ou festeja.

São os discursos desses corpos, dos sujeitos que nessas comunidades desenvolveram um jeito próprio de educar, de aprender e ensinar, de tecer os conhecimentos, que têm maneiras próprias de criar redes educativas, que pretendemos narrar neste trabalho. E procurar perceber como essas práticas educativas, culturais, influenciados pelas vibrações do Agueré, transbordaram das casas de santo e deixaram suas nuances em manifestações inúmeras pelo território brasileiro. Conhecê-los é enriquecer as discussões pedagógicas e deslocar o foco dos processos educativos para outros terreiros, tempos e espaços que não somente os da escola formal.

Para delimitar a pesquisa, decidi concentrar o trabalho de campo nas escolas de samba Portela e Mocidade Independente de Padre Miguel, no Rio de Janeiro e no Maracatu Leão Coroado, em Pernambuco.

⁴³ Sequência de palmas rituais.

⁴⁴ Neste caso, a palavra rum não se refere somente ao atabaque, mas ao ato de tocar especialmente para o Orixá incorporado dançar e contar sua história mítica.

5 TRANSBORDAMENTOS

No balanço das ondas

Okê arô

Me ensinou a bater seu tambor

Roberto Mendes e Capinam

O trecho da letra de Yá Yá Maseмба, de Roberto Mendes e Capinam, que serve de epígrafe para esse capítulo, fala de Oxóssi, sob a sua saudação Okê Arô, como quem tivesse ensinado a bater o tambor, revelando o potencial do Orixá e de seu toque. Sinto em Oxóssi esse poder de atravessar os territórios com seus saberes e sua energia de caçador primordial. No mar, nos navios, na África, no Brasil, o Orixá do povo de Ketu (praticamente transferido para o Brasil por ocasião da escravidão) tem um papel extremamente relevante na afro-diáspora, principalmente no caso brasileiro.

Associado, como canta Roque Ferreira “Na Bahia, São Jorge, no Rio, São Sebastião”, Oxóssi é também os caboclos nativos, portadores do arco e flecha, que reinam na umbanda, na encantaria, na Jurema e nos candomblés brasileiros. Assim, cantam Toninho Nascimento e Toninho Geraes: “Ê Banda ê banda ê, nas águas de alfazema, que Oxóssi mandou benzer as folhas da Jurema. Ê banda ê banda ê, lá vem o caboclo, trazendo o seu axoxô, cozido e na casca de coco”. Seu poder de tecer redes pelos espaços e tempos parece ter transbordado dos templos religiosos e “baixado” em outros terreiros, nas ruas e praças, nos barracões de escolas de samba, blocos afro-baianos e Maracatus pernambucanos, nas praias das Cirandas, nos berimbaus das capoeiras. “Do ventre escuro de um porão, vou baixar no seu terreiro”, outro trecho da bela canção de Mendes e Capinam, nos dá pistas deste poder. Ao longo do capítulo, surgirão outros momentos de Yá Yá Maseмба, confiando que nos ajudem a compreender o que penso.

Os caminhos de transbordamento do Agueré é que, principalmente, nos interessam. Porque sabemos que os negros foram trazidos para as Américas para serem escravizados e forçados a trabalhar nas fazendas, minas e casas dos colonizadores. Porque sua cultura, sua religião foram desprezadas, relegadas a um

patamar inferior. Porque muita luta, muita negociação e muita resistência foram necessárias. Muita reinvenção, muito redimensionamento, muita festa nas frestas nessas centenas de anos aconteceram para que sobrevivessem e pudessem hoje contar suas histórias. Como escreveu Simas, “nós somos herdeiros dos homens que bateram tambor na fresta e criaram a subversão pela festa” (SIMAS, 2014, p. 37).

Luiz Rufino, em seu *Histórias e Saberes de Jongueiros*, nos ajuda a entender:

a própria dispersão das populações negras nas Américas provocada pelo empreendimento colonial – escravagista se caracteriza como uma experiência de produção de outras significações. A história desse trânsito e dessas significações é permeada de relatos de violência, expropriações, sofrimento e repressão, mas é também a história de movimentos de reinvenção de sujeitos, práticas, símbolos, identidades e territórios produzidos por meio da cultura. Penso que a capacidade inventiva dos sujeitos da afro-diáspora na significação de seus bens simbólicos se apresenta através de diferentes circunstâncias. Entre elas, estão as comunicações tecidas por diferentes sujeitos e culturas em diáspora, a experiência de reconstrução de um território, a reinvenção de práticas e identidades a partir de um imaginário ou uma perspectiva de retorno ao território de origem, a orientação de práticas sociais e explicações de mundo assentadas em modelos de racionalidade contrários à perspectiva ocidental moderna de a produção de significações que imprimem diferentes discursos que contradizem a narrativa hegemônica produzida pelo colonialismo. (RUFINO, 2014, p. 60-61).

Os processos são muito complexos. Não daremos conta de discutir todos os conceitos que emergem dos tantos estudos que surgem a respeito das culturas negras e a diáspora. Vamos procurar nos concentrar em alguns desses processos, partindo principalmente das ideias trazidas pelos sujeitos da pesquisa que se tece sob a vibração do Agueré, aproveitar as produções musicais, como *Yá Yá Maseмба*, bem como autores – inclusive os do grupo *Culturas e Identidades no Cotidiano* de que faço parte - que pensam a cultura negra e seus desdobramentos na educação. Porque, como bem resume Almeida, “nesse sentido, pensar a cultura negra, é pensar um histórico de lutas, resistência, contradições, ressignificações, táticas e astúcias” (ALMEIDA, 2014, p. 57-58). Vamos dialogar com esses sujeitos e trazer para o trabalho as discussões que possam surgir a partir de e com eles.

Que noite mais funda, calunga/No porão de um navio negreiro/
Que viagem mais longa candonga/Ouvindo o batuque das ondas/
Compasso de um coração de pássaro/No fundo do cativeiro/
É o semba do mundo, calunga/Batendo samba em meu peito/
Kawo Kabiecile Kawo/Okê arô oke.

Esse trecho retirado do início de Yáyá Maseмба, fala da noite, do porão, da viagem longa e do batuque das ondas nos navios negreiros sobre o Oceano Atlântico. Do pássaro e o compasso do coração cativo. Fala das ondas que batucam, do semba (umbigada em quimbundo, língua falada em Angola), do samba que bate no peito e atravessa gerações pelos tempos e espaços brasileiros. Da candonga - que tanto pode ser fofoca, quanto o mercado ilícito, o que me parece mais apropriado ao contexto do navio traficante. Fala também de calunga – para os umbandistas, o mar, quando calunga grande, e o cemitério, quando calunga pequena – para onde se destinaram milhares de corpos negros jogados ao mar ou encontrados, por exemplo, sob as obras do cais do Valongo nas regiões da Praça Mauá, no Rio de Janeiro. Calunga também é hoje a boneca sagrada feita de cera e madeira dos maracatus pernambucanos, que simboliza um ancestral da comunidade ou nação. Termina saudando Oxóssi e Xangô, Orixás iorubás, dos reinos de Ketu e Oió.

Mas por que falar dessas palavras, esses símbolos presentes na letra da música, quando queremos pesquisar os caminhos de transbordamento do Agueré na afro-diáspora? Porque, parece-me, as referências ditas iorubás e bantas na linda canção de Mendes e Capinam, que falam do movimento do negro desde os navios até as terras brasileiras, corroboram para que tendamos a concordar com ideia de “contaminação cultural” de que nos fala Gilroy:

(...) esta abordagem cosmopolita nos leva necessariamente não só à terra, onde encontramos o solo especial no qual se diz que as culturas nacionais têm suas raízes, mas ao mar e à vida marítima, que se movimenta e que cruza o oceano Atlântico, fazendo surgir culturas planetárias mais fluidas e menos fixas. (GILROY, 2012, p. 15).

O autor defende que essas reconstruções, ressignificações culturais, de que nos fala tão bem Rufino, já foram acontecendo no trânsito, no movimento dos navios pelo Atlântico, misturando culturas, como as chamadas Nagôs, bantas e fons, e produzindo novas leituras das realidades possíveis. A letra de Yá Yá Maseмба, novamente, nos ajuda a pensar a respeito: “ê semba ê, ê samba á/O batuque das ondas nas noites mais longas me ensinou a cantar (...)”. É semba, é samba e muito mais o batuque que se ouviu das ondas e que ensinou a cantar nas longas noites da travessia. O batuque ensina a cantar, porque não concebe os elementos musicais separados. O cantar é dançar, que é tocar, que é corpo a festejar na fresta. Um

corpo marcado, sim, pela chibata da escravidão, mas que guarda uma *memória corporal cultural* que se move pelos tempos e espaços fazendo vibrar o Agueré para além dos navios e terreiros religiosos.

As ondas e seus “batuques” fazem emergir essa memória. Uma memória ancestral incorporada, que vive o corpo como potência comunicativa essencial, e que se manifesta em inúmeras ações, nos mais variados ambientes através dos tempos, subvertendo as linearidades da chamada ordem hegemônica. Como, mais uma vez, as palavras de Rufino ajudam a entender:

Compreendo que os discursos enunciados pelos sujeitos da afro-diáspora estão presentes em múltiplas práticas. Essas práticas são orientadas por outras racionalidades, visões de mundo assentadas em princípios cosmológicos que compreendem a relação do indivíduo com o tempo-espaço, em perspectiva diferente do modelo de racionalidade ocidental. (RUFINO, 2014, p. 54).

Os sujeitos deste trabalho são um exemplo do que se pode apreciar em possibilidades educativas emersas de ambientes informais em que as redes de produção de saberes se tecem. São pessoas comuns que trazem marcas de processos culturais, como já dito, sofisticados, envolvendo corpos, memórias, sentidos que têm sido desconsiderados aos longo dos espaços e tempos pela ordem hegemônica ocidental, como já nos lembrou Rufino (2014) e Santos (2008).

A respeito da cultura como potencial educativo e as negociações culturais, escreveu Almeida (2014, p. 27) “(...) A cultura tem influência direta nos processos educativos, por ser o palco, ou arena por onde se desenvolvem as negociações, se estabelecem as relações e se produzem as identidades e as diferenças.”. Pensando nas diferentes racionalidades de que nos fala Rufino e nas negociações culturais que menciona Almeida como potenciais educativos, considero que *corpo cultural* mereça especial atenção, já que percebo esse corpo como o principal palco ou arena de inúmeros processos educativos que tecem outras redes de saberes.

Corpo cultural é um conceito utilizado por Sabino e Lody em seu Danças de Matriz Africana – antropologia do movimento: “um corpo que, antes de tudo, retrata um lugar, um tempo histórico, atividades, profissões, religiosidade, ludismo, rituais de sociabilidade e formas de comunicação.”. (SABINO, LODY, 2011, p. 15).

Aproprio-me desse conceito, para tentar entender o Agueré como um complexo cultural e as suas manifestações enunciadas a partir do elemento

corporal. Porque é festa, é dança, é música, é ritmo, é toque, é história etc., e transborda com esse corpo e por intermédio dele, um corpo negro que se movimenta festivamente, reinventando-se pelos espaços e tempos, revelando e desvelando memórias toda vez em que se expressa. Um corpo que é alma, porque vive música, dança, ritmo, tempo e espaço, como nos afirma Sodré: "(...) música não se separa de dança, corpo não está longe da alma, a boca não está suprimida do espaço onde se acha o ouvido." (SODRÉ, 2007, p. 61). Assim, assume-se esse corpo também como um complexo cultural educativo, um lugar de produção de conhecimento, independentemente dos lugares e dos tempos em que age, com características próprias de tessitura de saberes, como nos terreiros religiosos, registrado por Caputo, em seu livro:

Entendo os terreiros como espaços de circulação de conhecimentos, de saberes, de aprendizagens. No cotidiano das casas de Orixás e nas casas de Egun, 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 e tudo ensina. Acredito que esses conhecimentos e saberes que circulam nos terreiros precisam ser ainda mais conhecidos, divulgados, defendidos e partilhados porque são capazes de 'questionar, desnaturalizar e desestabilizar' essa realidade monocultural e por vezes obscurantista da sociedade e da escola". (CAPUTO, 2012, p. 257).

Entendo a colocação de Caputo, quando se refere à realidade monocultural da sociedade e da escola, como uma visão a respeito das tentativas de padronizar os processos e redes de produção de saberes. Sabemos que existem formas plurais de cultura produzidas como inexistência, como nos lembrou Santos (2008), nos tempos e espaços que buscam o tempo todo se fazer presentes e vencer as barreiras desses padrões que insistem em tentar homogeneizar o que de mais diferente e rico que existe nas culturas.

Aproveito para justificar a proposta de colocar as imagens ao longo do texto, participando, interagindo com ele e não somente no final dos parágrafos ou da dissertação como anexos. As chamadas culturas populares de matrizes africanas assumem o corpo - e suas possibilidades - como agente da tessitura de saberes. Como trazer o movimento para o texto é tarefa de extrema dificuldade, como já dito aqui no trabalho, concordando com Ginsburg (1989), apostei que a visualização das fotos durante a leitura, poderia deflagrar a contemplação das texturas, gostos, cheiros e nuances que estão envolvidos, ainda que de maneira subjetiva. É uma

maneira de aproximar ainda mais o leitor desse tão belo e rico universo. Além disso, podemos visualizar nossos interlocutores e seus corpos no tempo da leitura, imaginar seus gestos e vozes, produtos e produtores que são das redes de saberes tecidas por esses caminhos de transbordamento.

Para fazer notar ainda mais as tantas possibilidades a respeito do corpo e o temor em relação às religiosidades de matrizes africanas, transcrevo belo trecho onde Luiz Antonio Simas, em conversas por redes sociais, fala a respeito do transe e de seu poder transgressor:

(...) a minha certeza cada vez maior de que o transe é poderoso elemento de descolonização do corpo. O colonialismo é um elemento normatizador e disciplinador dos corpos, domesticador de suas potências. É no controle do corpo que o colonialismo atua de forma mais impactante (...) Os corpos em transe são aqueles que transitam por instâncias de encantamento que o colonialismo não consegue domar. Por isso incomodam tanto. (...). (SIMAS, <https://www.facebook.com/luizantonio.simas/posts/1010970312325803>, 2016)

O transe, a incorporação, da maneira como nos apresenta Simas, é um fenômeno que merece especial atenção dentro dos terreiros e, inevitavelmente, me leva a pensar no movimento de virar de ponta cabeça nas pesquisas dos cotidianos, já citado neste trabalho anteriormente. Penso que essa “sacudida na ordem” tenha a ver com rever as seguranças que tendem a se tornar rotinas nesses estudos.

Em outras palavras, o corpo, já dotado de memória cultural ancestral que encantadamente se redimensiona e recria, que conta suas histórias expressando-se sob as mais variadas nuances, é literalmente virado de cabeça para baixo pelo transe do Orixá e vive outras instâncias de realidades. Esses fenômenos frequentes nas casas de santo desencadeiam reações e mecanismos de adaptação e retomada do “equilíbrio”, transformando esse corpo de forma definitiva, dotando-o ainda mais de poder (re)criativo e subversivo da ordem dominadora.

Simas continua, sugerindo que a domesticação dos corpos seja um projeto colonial que deve ser combatido pelos discursos do corpo:

O projeto de normatização da vida na cidade encarada como empresa pressupõe, para que seja bem sucedido, estratégias de desencantamento do mundo e aprofundamento da colonização dos corpos. É o corpo, afinal, que sempre ameaçou, mais do que as palavras, de forma mais contundente o projeto colonizador fundamentado na catequese, no trabalho forçado, na submissão da mulher e na preparação dos homens para a virilidade

expressa na cultura do estupro e da violência: o corpo convertido, o corpo escravizado, o corpo domesticado e o corpo poderoso. Todos eles doentes. Para combater um projeto que necessita do adoecimento das gentes, regado a muita água benta e caixas de tranquilizantes, só nos resta fazer o simples: tudo. A vida terá que ser reinventada no vazio, que pode ser o do desânimo mas pode ser também o da criação do sincopado. Discursos não verbalizados, burladores das cultas gramáticas, terão cada vez mais que se manifestar a partir dos corpos que transitam na desafiadora negação da morte, como são os corpos-cavalos das canjiras de santo e giras de lei. (SIMAS, 2016).

A citação longa de Simas se justifica porque fomenta um debate amplo a respeito de demandas como a cultura do estupro e da violência, intolerância religiosa – que renderiam uma pesquisa inteira - e a domesticação dos corpos, trazendo para as reflexões acadêmicas todo um encantamento dos terreiros e suas realidades. Um encantamento que transborda com esse corpo cultural, com o Agueré e com os mais variados e ricos complexos culturais que por esses espaços e tempos se manifestam.

Esse corpo que vive os terreiros religiosos de que nos fala Caputo (2012) e que entra no transe descolonizador de que nos fala Simas (2016), é o mesmo corpo que transborda o Agueré para outros terreiros.

Dotado de um potencial transformador, é um corpo que se reinventa desde os navios até a pousada forçada nas fazendas, minas e casas dos colonizadores. Um corpo ainda pouco valorizado em todas as suas polifonias e polivalências, como escrevem Sabino e Lody (2011, p. 17): “O corpo, esse grande desconhecido que realiza gestos, executa movimentos, ações, tem estrutura e esquemas para desenvolver habilidades e estabelecer inúmeros processos de comunicação e de expressão criadora.”. Um corpo domesticado, doente, como sugere Simas.

Esses mecanismos de que nos falam Sabino e Lody (ibden) encontram espaço nas reflexões de Simas (2016) e de Muniz Sodré (2007), quando fala de axé, ritmo, som, samba, síncope e o Orixá Exu. Segundo ele, a forma rítmica é uma tática de preservação da cultura negra, sendo a síncope, definida por ele como “uma alteração rítmica que consiste no prolongamento do som de um tempo fraco num tempo forte”, elemento desestabilizador importante. (SODRÉ, 2007, p. 25). Sodré nos diz que a presença física do corpo é indispensável no universo do samba. E explica por quê:

No sistema Nagô, o som equivale ao terceiro termo de um processo desencadeado sempre por pares de elementos genitores – seja a mão

batendo no atabaque, seja o ar repercutindo nas cordas vocais. E o som da voz humana, a palavra, explica Juana Elbein dos Santos, é conduzida por Exu, um princípio dinâmico do sistema, ‘nascido da interação dos genitores masculinos e femininos’(40). Por sua vez, o axé que confere significação aos elementos do sistema, se deixa conduzir pelas palavras e pelo som ritualizado. Junto com as palavras, junto com o som, deve dar-se presença concreta de um corpo humano, capaz de falar e ouvir, dar e receber, num movimento sempre reversível.

É desse sistema que nos fala a síncopa do samba. A insistência da síncopa, sua natureza iterativa constituem o índice de uma diferença – entre dois modos de significar musicalmente o tempo, entre a constância da divisão rítmica africana e a necessária mobilidade para acolher as variadas influências brancas. Entre o tempo fraco e o forte, irrompe a mobilização do corpo, mas também o apelo a uma volta impossível, ao que de essencial se perdeu com a diáspora negra. Fraco e forte: os dois tempos em contraste são os elementos genitores desse som, também transportado por um terceiro termo, aquela “terceira pessoa” que canta no blues ou samba – *Exu Bara*, o dono do corpo. (SODRÉ, 2007, p. 67- 68).

Ainda sobre o assunto, Simas sugere a “cultura da síncope” em contraponto à tendência de unificação e padronização a que temos sido submetidos pelos processos educativos hegemônicos nos mais variados ambientes. Segundo ele, “educados na lógica normativa, somos incapazes de atentar para as culturas de síncope, aquelas que subvertem ritmos, rompem constâncias, acham soluções imprevisíveis e criam maneiras imaginativas de se preencher o vazio, com corpos, vozes e cantos.” (SIMAS, 2016). Tendo a concordar com ele e, por isso, também, a escolha por realizar essa pesquisa na área da Educação.

A ideia da síncope é muito próspera, já que versa sobre as ausências, e nos comenta o trabalhar com aquilo que não está. Assim, podemos preencher com as riquezas que estão aí a se nos apresentar pelos encontros, nas alteridades geradas, nos entre-lugares de que falamos no início do trabalho. A Educação vista nos cotidianos pode e deve se reinventar nessas síncofes.

Há muito que se falar sobre o corpo e suas possibilidades. A Educação Física, em que sou Licenciado Pleno, trata o movimento levando em consideração suas aplicações pedagógicas nos planos motor, cognitivo, social e afetivo. Por isso, principalmente a partir do tempo em que ingressei no LCPF com a Zezé⁴⁵ do Folclore em 1997, assumi as danças populares como principal universo de trabalho, tanto no âmbito pedagógico quanto artístico, já que envolvem o imaginário do povo

⁴⁵ O LCPF (O Laboratório de Programa de Culturas Populares e Folclore) funciona no IEFD (Instituto de Educação Física e Desportos), na UERJ e foi fundado pela já falecida Professora Doutora Maria José Alves da Silva Oliveira, a Zezé do Folclore. Hoje, a Sala 9111 onde funciona, tem o nome Sala Zezé do Folclore.

brasileiro, suas negociações, anseios, lutas, histórias e identidades e pelos potenciais de subversão dos cantos, corpos e vozes sugeridos por Simas (2016) e como sugere Santos (2008).

Os corpos, nas culturas populares, são protagonistas de processos culturais, exaltando a importância da interação e integração entre as pessoas para que os objetivos sejam atingidos. Uma roda de Jongo, Coko ou Ciranda ou um desfile de Maracatu para estarem na praça ou na rua envolvem a participação de muitas pessoas, unidas por laços sociais familiares/biológicos ou afetivos, que passam pelo conhecimento da manifestação e da execução motora dos gestos. Inúmeras redes educativas são estabelecidas, com organizações peculiares, em que os combinados respeitam uma lógica normalmente passada de forma oral de geração para geração, onde todos os sentidos estão intrinsecamente manifestos nos corpos e memórias dos brincantes, em dinâmicas negociações e resistências. Gingando e driblando é que os corpos negociam e resistem.

São inúmeras as possibilidades. Escolhemos aqui nesta pesquisa os caminhos em que sinto transbordamento do Agueré para entender como esse corpo negocia, resiste, ressignifica, reinventa as realidades. Estamos atentando para o fato de que em meio a todo um sofrimento a que foi submetido, o negro na diáspora tem festejado na fresta. Porque vive o corpo como templo, como terreiro de produção de conhecimentos, de tessitura de redes de saberes, de processos educativos e culturais riquíssimos.

Esse corpo apresenta-se como um complexo cultural festivo que, através dos tempos e espaços, reverbera a memória corporal que, às vezes de maneira inexplicável, dança, canta, toca, faz festa, transformando ações a todo momento, em qualquer lugar, em expressões educativas em que cheiros, cores, ervas e comidas também educam, como relatou Caputo (2012). Essa memória corporal parece ser extremamente importante para os inúmeros transbordamentos culturais na diáspora.

Conforme já dito, o transbordamento passa pela ideia de algo que não cabe mais - de tanta beleza, riqueza, história, pluralidades e possibilidades - no cantinho reservado da não existência, poeticamente visto aqui transbordando. Neste trabalho, pesquiso sob a vibração do Agueré, cuja presença sinto em diversas manifestações pelo Brasil afora.

Como a ideia do transbordamento se deu pela vibração rítmica e esta foi sentida por mim através do contato com os tambores, cabem aqui algumas

observações, ainda que a pesquisa não esteja focada unicamente no ritmo. Já falado ao longo do trabalho, percebemos logo nos primeiros encontros que o ritmo não está longe dos cantos, das folhas, das cores, das danças, dos sabores, dos atabaques.

Spirito Santo (2011) nos fala a respeito de negociações, tambores, adaptações e as baterias das escolas de samba.

Cada cultura humana criou ou adaptou seus tambores, portanto, segundo seus interesses sociais, culturais ou artísticos mais essenciais. Os tambores das escolas de samba do Brasil, por exemplo, ao que parece, foram meras adaptações de instrumentos de origem europeia, usados pelas bandas militares, que passaram a ser utilizados pelas baterias – com identificação gradual de timbres e registros que substituíam satisfatoriamente, do ponto de vista acústico, os tambores tradicionais africanos, difíceis de serem fabricados sob o regime de trabalho escravo ou mesmo sob as precárias condições de vida da população negra após a abolição da escravatura (...) São inúmeros os exemplos da enorme capacidade de adaptação e sobrevivência de culturas eventualmente subjugadas ou expatriadas através de processos de invasão ou dominação estrangeira. Também sob este aspecto, a história da evolução dos tambores das baterias das escolas de samba é particularmente interessante. (SPIRITO SANTO, 2011, p.149).

Entres os muitos instrumentos que compõem as baterias das escolas de samba, muito nos interessam as caixas. Elas é que aparecem frequentemente como instrumentos que guardam as características principais dos conjuntos, adaptando a “complexidade polirrítmica dos gêneros africanos que predominavam em nossa música de rua” (SPIRITO SANTO, 2011, p.153). E continua:

caixas: caixas claras, taróis e caixas de guerra; desenvolvem, geralmente, funções bastante convencionais na percussão do samba, muito semelhantes às suas antigas funções marciais, diretamente relacionadas à disciplina do conjunto e à condição do andamento e servindo de referência ou parâmetro para as divisões ou subdivisões dos tempos do compasso, podendo, às vezes, desenvolver com parcimônia ornamentos, rulos ou acentos mais específicos da rítmica do samba. (SPIRITO SANTO, 2011, p. 156).

O autor ainda fala sobre caminhos “tortuosos” das influências africanas até que, por exemplo, o Agueré deixasse sua marca na Portela e na Mocidade Independente de Padre Miguel:

células rítmicas – clássicas ou características dos diversos orixás iorubá ou jêjes – embutidas na cultura ritual e musical afro-baiana foram sendo introduzidas sobre a base rítmica geral dos conjuntos de percussão de rua do Rio de Janeiro. Sua penetração pode ter sido a princípio sutil, mas

atingiu enorme importância; do candomblé baiano vieram, entre tantos outros ritmos, o 'ilu' de Iansã, o 'aguerê' de Oxóssi, o 'avamunha' das entradas de Iaiôs, o 'ijexá' etc. (SPIRITO SANTO, 2011, p. 158).

O Candomblé e os Orixás parecem ter, realmente, uma influência decisiva nas baterias das escolas de samba, bem como em outras manifestações populares. Muitos religiosos são brincantes e, inevitavelmente, as referências emergem.

5.1 “Oxóssi era o único que me travava”

Dito isso, conheçamos um pouco de Nilo Sérgio, mestre de bateria da Portela, que é de família candomblecista e umbandista. Quando criança, ainda com seis anos de idade, Mestre Nilo foi apontado ogã⁴⁶ por Oxóssi e nem imaginava que, cerca de duas décadas depois, passaria a mestre de bateria da Azul e Branco de Madureira, cujo patrono é São Sebastião, como já dito, sincretizado com Oxóssi no Rio de Janeiro.

“Oxóssi sempre foi o único que me travava (...) com 18 anos eu era muito brigão”, conta ele, sentado comigo e mais um amigo à mesa na sala de instrumentos da bateria – toda azul e branca - cercado de caixas, repiques, taróis, surdos e tamborins.

Lá no alto, um São Sebastião, padroeiro da bateria da escola, aceso, finalmente, com uma lâmpada, já que Nilo Sérgio havia tido um sonho em que uma vela tombava e incendiava toda a sala. Ele diz ainda que, embora tivesse sido apontado por Oxóssi, quem o confirmou foi o Omolu de sua tia, mas com a ressalva de que tinha feito um acordo com Orixá caçador que o havia suspenso e que este havia deixado um recado: “Ele tinha falado que Oxóssi me daria um presente, que era para ser Mestre de Bateria da Portela”, conta ele. Nilo Sérgio tinha sido ritmista, passou a diretor, depois saiu. Era fim de 2004, início de 2005 e havia a mudança da presidência da escola, quando terminava a era Carlinhos Maracanã. Marçalzinho, seu compadre, filho do grande Mestre Marçal, passou ao cargo Mestre de Bateria e

⁴⁶ Ser apontado é o primeiro passo para a iniciação de um Ogã, cargo no candomblé exercido por homens que não entram em transe e são responsáveis pelo toque dos atabaques, organização da roça, segurança, sacrifício de animais e tantas outras importantes funções. O segundo e terceiro passos são “ser suspenso” e “ser confirmado”.

convidou Nilo Sérgio para voltar a ser diretor. Com o tempo, Mestre Marçal filho saiu e indicou Nilo Sérgio para ser Mestre de Bateria.

Figura 16 – Mestre Nilo Sérgio e São Sebastião



Fonte: O autor, 2016

Figura 17 – Sala de bateria da Portela (caixas)



Fonte: O autor, 2016

O Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela é uma escola de samba que surgiu em 1923, como bloco e teve vários nomes, entre eles *Quem nos faz é o capricho* e *Vai como pode*, antes de, em 1935, ganhar, definitivamente, o nome de Portela. É uma das mais importantes agremiações do Rio de Janeiro, tendo 21 títulos do carnaval carioca e a quem foram dedicados alguns belos sambas, como *Foi um Rio que passou em minha vida*, de Paulinho da Viola, e *Portela na Avenida*, de Mauro Duarte e Paulo Cesar Pinheiro. São da azul de branco de Osvaldo Cruz algumas importantes inovações nos desfiles, como a introdução de alegoria, o samba-de-enredo e a comissão de frente.

Mestre Nilo diz que a “batida” da bateria estava perdida, que cada mestre que chegava, já implantava sua própria batida, ignorando a tradição da escola. Ele conta que foi pesquisar com os mais velhos e nos arquivos das gravações a batida inspirada nos atabaques de Oxóssi, que a bateria tinha anos atrás. Nilo Sérgio explica como se deu esse processo em entrevista ao jornal Extra no dia 28 de janeiro de 2014:

Foi algo muito complicado no início. A batida antiga e tradicional da Portela tinha três rufadas. Na época que eu entrei na bateria, o único que sabia perfeitamente era o Sr. Paulo Marino, antigo diretor de caixa da Portela. Mas como adotar essa batida no andamento que temos hoje? Acho que não é mais possível. Peguei um vídeo com o Marçalzinho de uma música que a Clara Nunes havia gravado com a bateria da Portela e a batida de caixa era essa que implementamos na bateria hoje. Acho que ela é a ideal pois não deixa a bateria correr, mas para implementá-la foi uma dor de cabeça. Muitos estavam acostumados a tocar qualquer coisa, qualquer batida, e não pode ser assim. Nesse ponto, trabalhar com o jovem é muito melhor. Não tem “vícios” e está com a cabeça mais fresca, não precisa pagar pensão(risos). O objetivo é não deixar mais morrer essa batida, que é a ideal para um andamento na casa de 144, 145 BPM (batidas por minuto). Ela é “calangueada” e remete ao toque para o orixá padroeiro da nossa bateria, o oxóssi.

Com as transmissões pela televisão e atual correria dos desfiles, as baterias têm acelerado seus andamentos. A batida tradicional inspirada no Agueré de Oxóssi, resgatada pelo mestre Nilo Sérgio, já sofreu adaptações, negociando com as realidades possíveis, para atender à velocidade do carnaval de hoje. Alguns até atribuem a influência ao Ilú, ritmo de Oiá, também chamado por alguns praticantes de Agueré de Iansã. Mas o padroeiro da bateria é, até hoje, São Sebastião que, como já dissemos, é relacionado a Oxóssi no Rio de Janeiro.

Segundo o site oficial da escola, o batismo da Portela foi feito por Dona Esther, festeira, cuja casa era um centro social do bairro, por onde passaram nomes como Pixinguinha, Donga e Roberto Silva. Ela “consagrou Nossa Senhora da Conceição (Oxum) como madrinha e São Sebastião (Oxóssi) como padrinho. Hoje, Nossa Senhora da Conceição é a padroeira da escola, e São Sebastião é o santo protetor da bateria”, explica o referido site da escola.

O diretor de carnaval da Portela em 2013 afirmou no jornal Extra do dia 9 de fevereiro de 2013, que Dona Esther era famosa mãe de santo, frequentemente visitada por Cartola, Pixinguinha e Paulo da Portela. Abro parênteses para lembrar a existência de uma canção de Zé Kéti, um dos baluartes da Portela, gravada por Paulinho da Viola, outro ícone da azul e branco de Madureira, intitulada Jaqueira da Portela. Não posso afirmar que seja proposital a existência dessa árvore na sede da escola, mas a jaqueira é uma importante referência para os candomblecistas, citada em vários mitos como tendo ligação com Oxóssi. “Quem é que não se lembra da jaqueira/da jaqueira da Portela?/Velha jaqueira amiga e companheira/eu sinto saudades dela”, escreveu Zé Kéti. São muitos os pontos que podem ligar a história portelense a Oxóssi.

Figura 18 – Caixa da Portela

Caixa da Portela

Edição: Adriano Furtado

Caixa

D E D D E D E D D E D E D E

Legenda:
 D = mão direita
 E = mão esquerda
 > = acento
 tr = trinado ou rufo

O Agueré de Oxóssi tocado nos terreiros, como vimos, é assumidamente influência primordial para a identidade da bateria da Portela, mas isso não quer dizer que a batida seja exatamente igual. À inspiração, somam-se a criação e a recriação dos padrões, o que faz com que a bateria tenha uma peculiaridade que surge dos encontros que redimensionam o que havia nos terreiros ao que as memórias corporais de quem executa trazem, e criando um novo toque, cuja vibração do

Aguéré imprime uma marca, estabelece um território comum, mas não é o toque dos atabaques das roças de candomblé. A meu ver, são também características do transbordamento essas criações de novos padrões a partir de referências culturais religiosas, memórias corporais ancestrais, vivências e experiências individuais ou coletivas. Luiz Antonio Simas, em palestra no Seminário Fela Kuti, na Uerj, em 2014, explica-nos de maneira bem didática o que bem nos falaram Gilroy (2012) e Rufino (2014) anteriormente neste capítulo a respeito dessas ressignificações, a partir da “contaminação cultural” e circulação de saberes:

entre os bacongo, no Congo Angola, existe o Nikube. Vejam só. Uma vez por ano ocorre a floração das árvores. O fenômeno é que cada flor tem um cheiro peculiar, só que, em relação a outras flores, o contato dos cheiros gera um outro cheiro completamente novo, fenômeno chamado de Nikube. Na verdade, o Nikube é uma metáfora poderosa de uma cultura que é produto da circulação dos saberes e esse cheiro do Nikube gera uma coisa potencialmente nova. (SIMAS, 2014).

Sinto o Candomblé como uma dessas “coisas potencialmente novas”. Elementos da natureza, representados pelos Orixás que viviam separadamente na África, convivem num mesmo ambiente, complementando-se numa religião nova, um padrão recriado e único do continente americano a partir de referenciais africanos. A interação entre seus “cheiros” criou outros padrões de cheiros. A memória corporal e a peculiar forma de produção de conhecimentos dos terreiros religiosos, parece-me, funcionam nessa vibração, onde todos os contatos geram criação de novos padrões que se reinventam a todo momento nos espaços onde se dão. O corpo como templo é tempo e espaço dessa tessitura de saberes e referências, porque sintetiza esses redimensionamentos quando se expressa. A respeito das religiosidades e musicalidades inerentes às culturas negras, escreveu Muniz Sodré:

A vinculação das formas expressivas com o sistema religioso é comum às culturas tradicionais africanas. Este fato é suficiente para outorgar à forma musical um modo de significação integrador, isto é, um processo comunicacional onde o sentido é produzido em integração dinâmica com outros sistemas semióticos – gestos, cores, passos, palavras, objetos, crenças, mitos. (SODRÉ, 2007, p. 23).

Percebo a religiosidade trazida pelos povos negros africanos e redimensionada desde os navios até a vida em territórios hoje brasileiros como fator importante. Pai Walmir Fernandes, de Belém do Pará, onde há um movimento de

produção de uma cartografia social dos afroreligiosos, indica que “Com dignidade e respeito, a abordagem da religiosidade de matriz africana possibilita a compreensão de nossas raízes, nossa história, bem como nossas diversas formas de experiência com o sagrado. (FERNANDES, 2012, p. 133). Penso que esta pesquisa caminha nessa direção.

Recorremos novamente a Vogel, Mello e Barros, que corroboram para que simpatizemos ainda mais com a ideia de contaminação nos navios proposta por Gilroy (2012):

As terríveis provações da travessia do Atlântico não tinham privado esses imigrantes da memória dos seus deuses, nem da capacidade de reconhecer os deuses alheios, nem tampouco da capacidade de identificar uns com os outros. Com isso, e com a disposição de perdurância, estavam dadas as condições mínimas a partir das quais se desenvolveram os ensaios dessas reciprocidade de perspectivas que o sincretismo afro-brasileiro acabaria por concretizar.

O sincretismo se exerceu apenas no terreno das tradições católicas. Já nos porões dos tumbeiros começou a ser negociado esse acordo mínimo em virtude do qual se tornou possível pactuar a não menos difícil conversação entre *òrisá*, *inkices* e *voduns*, divindades e espíritos tutelares de etnias separadas, não só pelos seus idiomas e modos de vida, mas, às vezes, pela animosidade profunda da guerra, da conquista e da escravização. (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993, p. 157).

Essa reflexão a respeito da religiosidade se faz importante para que possamos caminhar para um entendimento dos redimensionamentos possíveis no ambiente escravista e para que continuemos afastando a ideia de purismo. As belezas das manifestações culturais populares - religiosas ou não - que hoje contemplamos são mesmo frutos da redefinição de padrões só possíveis pelo contato, pela verificação de semelhanças, pelas negociações e oportunidades de sobrevivência que, em nada, lhes tiram a grandeza. Essas misturas, registradas nos corpos e suas memórias corporais culturais, têm transbordado através dos tempos e espaços sob inumeráveis nuances e estão sendo pesquisadas nesse trabalho sob a vibração do Agueré.

Os processos culturais têm revelado redes de produção de conhecimentos que ultrapassam a ideia estática de pureza e têm gerado – e também têm sido constantemente reinventados - saberes tão ricos quanto dinâmicos. Podemos perceber nas histórias que emergem dos sujeitos da pesquisa, como por exemplo,

na passagem em que lá Nitinha decide, em represália a um pedido não atendido por Oxóssi, acabar com sua festa em sua casa em Miguel Couto.

O episódio desta lalorixá com Oxóssi revela ainda que os sujeitos não são tão submissos como podem parecer. Embora a resistência e as negociações tenham frequentemente sido nas frestas *simeanas* com as táticas *certeaunianas*, em função do controle dos poderes hegemônicos, Mãe Nitinha “rebaixa” o orixá Oxóssi e negocia com ele horizontalmente, quando diz que ele não teria mais festa em sua roça, caso não a atendesse. E cumpre a ameaça, extinguindo a festa de Oxóssi em Miguel Couto. Pelo menos, oficialmente. O Orixá, outrora festejado à fresta do Corpus Christi na Bahia, ao mesmo tempo em que ganha anualmente essa quinta-feira como seu legítimo dia – num perfeito exemplo que a letra de Ya yá Massemba canta no verso “do ventre escuro de um porão, vou baixar no seu terreiro”⁴⁸ – no Rio de Janeiro, na casa de Mãe Nitinha, perdeu o direito à pompa da festa, por não corresponder às expectativas na negociação com a lalorixá, autoridade da casa. Mas o Caçador sempre acha suas frestas e, hoje em dia, como já sabemos, tem sua festa, ainda que informalmente, chamada de Agueré, no feriado de Corpus Christi no Axé Nossa Senhora das Candeias.

5.2 Cidade do Samba

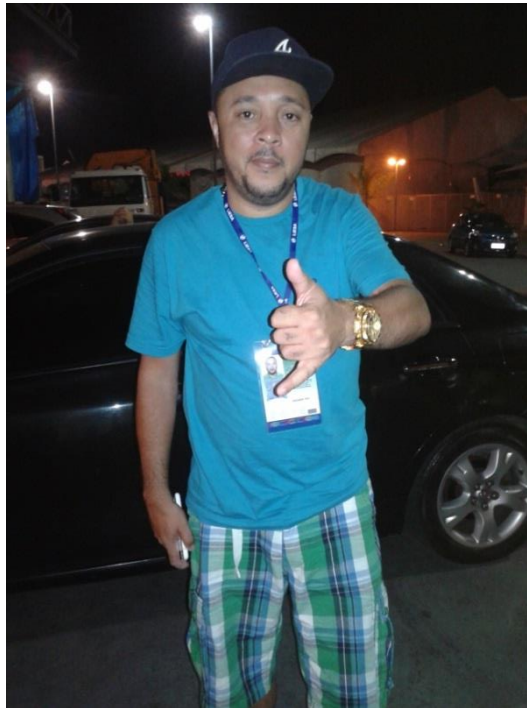
Cidade do Samba, 4 de fevereiro de 2016, por volta das 18:30, aguardo a chegada do Andrezinho, filho do lendário Mestre André⁴⁹ da bateria da Mocidade Independente de Padre Miguel. Em 2015, eu havia lido que Andrezinho daria uma palestra exatamente sobre a importância do Agueré para a bateria da verde e branco. Consegui chegar a ele por intermédio de Luiz Antonio Simas, que me indicou Fábio Fabato, que tinha o telefone do Andrezinho, porque tem relação estreita com a escola. Marcamos duas vezes antes desse dia, mas o encontro não

⁴⁸ Enxergo hoje as negociações impostas ditas sincréticas, que foram as possíveis nos tempos de cativo, uma conquista. Antes, sobrava a data do santo católico para, na fresta, se fazer a festa. Hoje, a data do santo católico é também data do Orixá. Hoje, no Rio de Janeiro, dia 23 de abril é dia de Ogum, não só de São Jorge e dia 20 de janeiro é dia de Oxóssi, não somente de São Sebastião. São datas de Orixás, conquistadas a custo de muita luta.

⁴⁹ Mestre André, entre outras atribuições, é tido como o inventor da paradinha da bateria da escola de samba Mocidade Independente de Padre Miguel.

aconteceu. Enquanto eu o aguardava nesse início de ainda clara noite de quinta-feira, no imenso salão coberto da *cidade*, ouço uma voz me chamando. Era meu primo Giovanni Sanfilippo que, a trabalho para o jornal Extra, contou-me que aguardava para cobrir a homenagem que Vilma Nascimento, o Cisne da Passarela, porta bandeira da Portela, receberia no local.

Figura 19 – Andrezinho na Cidade do Samba



Fonte: O autor, 2016

Oxóssi é mesmo um desbravador de caminhos. Quinta-feira, eu, vestido de branco⁵⁰ por ser também dia de Logum Edé, em plena Cidade do Samba esperando para pesquisar o Agueré na Mocidade, encontro a Portela, com grande parte da bateria, ali do lado. Corri, com o espírito do caçador, até onde estavam os representantes da escola e, enquanto Vilma posava majestosa para as câmeras ao lado dos atuais Mestre Sala e Porta Bandeira, e Tia Surica da Velha Guarda, todos em um tom de azul celestial, ouvi um menino que parecia ter uns 16 ou 17 anos, tocando caixa sozinho, vestindo também o azul e branco, em meio à bateria ainda quieta. Perguntei se ele poderia tocar de novo aquela levada e se autorizaria a minha filmagem. Ele disse que sim e perguntou se era aquele toque que ele tinha

⁵⁰ Os filhos de santo iniciados costumam vestir branco na sexta-feira, dia de Oxalá e nos dias de seu próprio Orixá.

acabado de executar. Respondi afirmativamente e registrei, perguntando ao fim: “você sabe em que essa levada é inspirada?”. Ele respondeu sem titubear: “no Orixá Oxóssi”.

Eu fiquei tão emocionado, que desandei a chorar, coisa que, aliás, este trabalho tem feito acontecer desde o tecer do pré-projeto. Recuperado, fotografei, registrei a bateria com direito a trio de repique, caixa e surdo e já achava que tinha ganhado o dia, quando, finalmente, chega o Andrezinho para nosso bate-papo sobre a Mocidade e o Agueré.

Como eu já havia dito, soube da relação do Agueré com a Mocidade pela palestra que Andrezinho ia dar no ano de 2014. Comentando sobre isso no grupo de pesquisa, Juliana Ribeiro, na época companheira e hoje mestra, contou uma história interessante. Seu pai, frequentador da Mocidade Independente, na primeira vez em que foi a uma festa de candomblé da família – um Olubajé, festa para o Orixá Obaluaê – ouviu o toque de Oxóssi, o Agueré, e disse: “mas é igual à batida da caixa da Mocidade”! É impressionante como as identificações acontecem a todo tempo, produzindo um sem fim de redes de conhecimentos...

O Grêmio Recreativo Escola de Samba Mocidade Independente de Padre Miguel foi fundada em 10 de novembro de 1955, a partir de um time de futebol que se tornou bloco carnavalesco. É uma das mais importantes escolas do Rio de Janeiro e tem sua bateria considerada uma das melhores do carnaval carioca, cujo ícone mais famoso é o lendário Mestre André. É sobre ele que canta o nada modesto samba de Luiz Abdenago dos Reis: “Lá vem a bateria da Mocidade Independente, não existe mais quente. É o festival do povo, a alegria da cidade, salve a Mocidade. Mestre André diz todo dia, ninguém segura a nossa bateria. Padre Miguel é a capital da escola de samba que bate melhor no carnaval”.

Já eram quase 21 horas, a bateria do gravador já estava quase no fim e tivemos nossa conversa caminhando pela Cidade do Samba. Andrezinho se identificou para a gravação como filho do grande Mestre André, disse que tinha sido coordenador de bateria da Mocidade e que “a história começou no terreiro da Tia Chica, onde praticamente a escola foi fundada”.

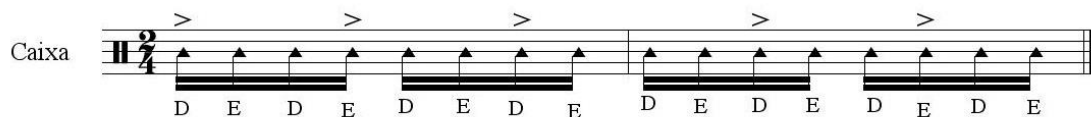
Nesse momento, enquanto o escutava, minha cabeça já viajava para o terreiro e imaginava como e por que, de lá de dentro, o Agueré, entre tantos ritmos, tantos complexos culturais, teria sido o eleito para transbordar e irrigar a Mocidade, fazendo nascerem as sementes de uma das mais admiradas baterias de escola de

samba de todos os tempos. Será que teria sido consciente a escolha ou o Agueré teria transbordado a reboque da memória cultural corporal, que se expressa de maneira aleatória, manifestando as tantas e diferentes “contaminações” de que nos fala Gilroy (2012), criando novos Nikubes que o Simas nos apresentou? Andrezinho não soube me dizer qual era o Orixá de seu pai, Mestre André, que, se vivo, faria aniversário naquele dia. Recorri novamente ao Fábio Fabato, o primeiro biógrafo da Mocidade Independente de Padre Miguel, que me sugeriu procurar por Seu Tiãozinho da Mocidade e pela Baiana Dona Bibiana, filha da Mãe de Santo Tia Chica.

Figura 20 – Caixa da Mocidade Independente de Padre Miguel

Caixa da Mocidade Independente de Padre Miguel

Edição:
Adriano Furtado



Legenda:
D = mão direita
E = mão esquerda
> = acento

5.3 Forma Alegre de Ser

Entro em contato com o muito simpático e solícito Seu Tiãozinho. Ele marca nossa conversa pra uma quinta-feira, dia de Oxóssi. Chego, de branco, ao portão de uma vila em Bangu, de onde avisto um casarão e seu Tiãozinho, lá em cima, avisa para aguardar que estava prendendo os cachorros. Ele, assim que termina, desce para abrir o portão. Já avisto em seu pescoço as contas azuis claras, que representam Oxóssi, e pergunto se é ele é de santo, já tomando a benção. Ele diz que sim, filho de Oxóssi, mas não feito, ou seja, não iniciado. Sebastião, aliás, segundo nome de seu Tiãozinho que se chama Neuzo Sebastião, é o nome do santo católico associado a Oxóssi no Rio de Janeiro. Identifico-me como filho de

Logum Edé e subimos a escada com ele me contando sobre sua mãe biológica, que era mãe de santo. O encontro com Tiãozinho parecia combinado.

Explico a ele qual o tema da minha pesquisa e pergunto sobre o Orixá de Mestre André e a nação do candomblé da Tia Chica. Ele me conta que acha “que era Oxóssi” e diz que o terreiro da Tia Chica era Angola. Minha cabeça segue, agora tentando entender como um ogã de uma roça Angola tem inspiração no Agueré – característico de terreiros Ketu – para criar a batida de sua escola de samba. Tiãozinho começa a nossa conversa explicando que naquela região – Bangu, Padre Miguel, Senador Camará, Realengo e arredores – não existia uma pureza na religião – exemplo do que temos visto ao longo de todo o trabalho -, que os terreiros de umbanda, de Angola, sofriam múltiplas influências religiosas: “aqui na nossa região a gente não tinha uma pureza: o centro era Ketu e permaneceu Ketu, a Vicentina era umbanda, permaneceu umbanda, não. Sempre se misturava muito Angola, com Ketu, com Jeje (...). Cada linha, cada Orixá trazia sua influência.” E me dá uma verdadeira aula, não só religiosa, sobre aquela região e sobre a Mocidade Independente de Padre Miguel, mas conta também da importante Fábrica, da Vila Vintém onde se criou.

Explica que, quando a escola foi criada, os percussionistas tinham relação com terreiros religiosos; arrisca, assim esclarecer como o Agueré pode ter chegado à bateria: “(...) a influência que eu acho que o André recebeu pra levar pra bateria, não só ele, porque no tempo em que se fez a Mocidade, a maioria dos batuqueiros eram todos ogãs dos centros que permeavam a Mocidade, ou eram ogãs dos centros que permeavam as outras escolas de samba, Salgueiro e Império. Eram essas pessoas que iam pra baterias das escolas de samba, então levavam aquilo que elas ouviam no centro como influência pras suas escolas (...) inclusive isso definia a batida de cada escola”. Segundo ele, hoje, com a troca constante de diretores das escolas, essas identidades têm se perdido.

Figura 21 – Seu Tiãozinho entre as homenagens que recebeu



Fonte: O autor, 2016

Ao olhar para o que disse Seu Tiãozinho nos parágrafos anteriores, parece que ele respondia às minhas inquietações surgidas durante a conversa com o Andrezinho, lá na Cidade do Samba. Visto que as baterias das escolas de samba têm suas batidas inspiradas em Orixás, que esses Orixás já são frutos de redimensionamentos, de negociações complexas, os acontecimentos narrados por Seu Tiãozinho me levam a crer que fortemente se aproximem mesmo dos processos de “contaminação cultural” e Nikube sugeridos neste trabalho sob as palavras de Gilroy (2012) e Simas (2014), respectivamente, criando novos padrões de inspirações múltiplas, polifônicas, como nos apresentaram Bhabha (1998) e Bakhtin (1997, 2008).

A região toda, segundo Seu Tiãozinho, tem esse perfil. Ele, criado na Vila Vintém, descreve, com muita riqueza, o lugar como um polo de interação e integração cultural rico e variado, onde as pessoas que buscavam trabalho podiam morar por pouco dinheiro, por um vintém.

Essa Vila do Vintém acaba recebendo mineiros, capixabas, cearenses, pernambucanos, italianos, portugueses (...) cariocas que vinham também, que já havia o Bota Fora, na época, do Pereira Passos (...). Que aqui tinha mão de obra (emprego) na Fábrica de Cartucho em Realengo, na própria Vila Militar (...) E quem vinha, trazia depois seus familiares e quando você tem família, você traz teus costumes, teu jeito de cantar, teu jeito de dançar, teu jeito de comer (...) Havia ali um caldeirão cultural. Era uma capital do Brasil na Vila Vintém. Você encontrava de tudo, todos os tipos de pessoas do Brasil inteiro e todo mundo com seu jeito de fazer. Você tinha culto, você

tinha ladainha, você tinha candomblé, você tinha umbanda, você tinha maçonaria, quer dizer, tudo isso, esse caldeirão cultural, vai contribuindo pra que as pessoas troquem, e essa aculturação acontece.

Os terreiros e as *tias* mães de santo têm um papel importante nas relações de troca entre os moradores da região, membros e fundadores da Mocidade e os processos culturais que se estabeleceram e estabelecem nos arredores. Num terreiro – o da tia Glorinha, conhecida como Maria do Siri – foram feitos os primeiros ensaios da escola de Padre Miguel. Seu Tiãozinho conta que era comum os percussionistas passarem nos terreiros para “bater cabeça” e pedir proteção, antes de fazerem samba, já que o ritmo era perseguido pela polícia. “Todos eles (...) pediam permissão e proteção que era pra no samba não ser preso”, conta ele rindo. Parece que, para Seu Tião a religiosidade é responsável por um jeito de ser da região.

Quem tava envolvido com a espiritualidade, tinha uma ligação, com certeza, com os Exus (...) eles já vinham com essa conotação, quer dizer, as pessoas já tinham seus corações na forma alegre de ser (...) quer dizer, influenciava na batida, mas influenciava no jeito de tratar as pessoas, no jeito de conduzir essa roda de samba, de abrir seu terreiro, um espaço na sua casa pra não ficar fazendo na esquina porque ia preso (...).

Tendo fortemente a concordar. Ele continua a falar, balançando o corpo, exemplificando a malemolência: “Com essa perseguição, essa história toda, o samba tinha essa *dixavadas*⁵¹, (...) a pernada, é a ginga, você tem que ter, não só no corpo, na batida, mas em todas as situações. E essas tias foram dando essa condição ao pessoal que morava por aqui e foram formando a Mocidade que é hoje.”

A Mocidade, de acordo com o encontro com Seu Tiãozinho, é que introduziu o terceiro surdo na bateria das escolas que, no início, tinham apenas um, como ainda bate a Mangueira “imitando os ranchos”, diz ele. E continua, contando sua versão para a trajetória do samba:

Na década de 40, a Portela cria um surdo de resposta (e faz com a boca os sons explicando) (...) Na década de 60, o Tião Mikimba, que também era ogã da casa da Tia Chica, ele cria o surdo de terceira (...). Ele dá o molejo, dá o swing, dá a batida intermediária. Na verdade, ele completa a trindade de onde o samba parte. Ele sai lá da Pedra do Sal, com João Alabê, ele sai dali, pra casa da Tia Ciata, (...) imita um pouco o rancho, vem pro interior,

⁵¹ Dixavar é uma gíria carioca que tem o sentido de disfarçar, camuflar.

sertão carioca, chega em Madureira ele ganha, na década de 40, essa segunda e aqui em 60, em Padre Miguel, ele ganha essa terceira, que nada mais é que Rum, Rumpi e o Lê. Ele ganha o médio que faltava ao samba, essa trindade, que é perfeita, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, ele ganha o grave, médio e agudo (...).

É uma pena que não tenhamos como ouvir os sons que Seu Tiãozinho faz imitando as batidas e visualizar como se utiliza do corpo nas suas tão ricas narrativas. Ginsburg (1989) já nos havia alertado para as limitações do texto escrito para narrar esses encantamentos... Perguntado se toca e como teria aprendido a tocar, ele respondeu que não toca nada, que é cantor e compositor. Ele compôs o samba enredo campeão Chuê Chuá, e posou para minhas fotos ao lado dos prêmios que ele e sua escola ganharam desde sua fundação. Conta que as varetas dos tamborins foram partidas em quatro para darem mais volume ao som dos poucos tamborins que integravam a escola no início. Segue falando sobre a bateria, que a famosa paradinha da Mocidade que hoje ganhou as baterias de muitas escolas como o surdo de segunda e terceira, teria também relação com os terreiros, onde seria chamada de corte. Que o padroeiro da escola é São Sebastião, como a Portela, sincretizado no Rio de Janeiro, como já dito, com Oxóssi.

Neste momento, peço licença para dar uma pausa na narrativa sobre os saberes produzidos com falas de Seu Tiãozinho, para falar sobre a pesquisa com o Leão Coroado. Volto no final do capítulo com uma passagem dele que considero definitiva, até para tentar compreender o que vivenciei na pesquisa com os Maracatus em Olinda e Recife, Pernambuco.

Vejamos o que diz Silva (2004, p. 57):

A marca da cultura africana está na música e na dança, como também na organização social dos grupos e na sua ligação com os cultos afro-brasileiros. Na verdade, o Maracatu tem sido manifestação lúdica dos grupos religiosos dos cultos Jeje-Nagô do Recife (...) Como a religião é vivenciada plenamente por seus praticantes, é sempre possível encontrar aspectos religiosos nas manifestações profanas.

Essa passagem do capítulo sobre os Maracatus-nação do Recife reforça a relação com o já apontado por mim neste trabalho, e sentido também nas passagens vistas aqui nos universos da Portela e da Mocidade. Reafirmando a importância da religiosidade afro-brasileira, Vagner nos ajuda a entender um pouco de como funcionam os processos culturais que envolvem esta pesquisa com o

Maracatu Leão Coroado. Vamos lembrar, então, o que me levou a querer visitar Pernambuco em campo.

Era um dia de ensaio em estúdio do SanTerê, grupo em que eu cantava com a maestrina e professora Glória Calvente e que tinha em seu repertório variado, além de Ijexás, muitos Maracatus. O grupo tinha um forte naipe percussivo dirigido por Fred Alves, em que jovens e adultos, como Lina Miguel, Clarissa Feijó, Luciana Baiana, Leon Miguel, Pedro Rondon, Bia Mauro tocavam enquanto as bailarinas dançavam. Havia o acompanhamento harmônico de violão da própria Glória, guitarra do Tiago Loei e viola de Andreia Carneiro.

Resumidamente, por solicitação de Glória, cantei uma cantiga de candomblé - de Oxóssi - para ligar dois maracatus e todos perceberam que se encaixava perfeitamente naquela batida. Disse que era um Agueré e Fred me pediu que eu mostrasse como era o toque – eu o tinha registrado como toque de celular – e ele reagiu dizendo que era o Leão Coroado.

Mas as referências ao Maracatu e a Recife já eram fortes em meus caminhos. Durante a Licenciatura em Educação Física, nos idos dos anos 90, na disciplina Educação Física, Folclore e Cultura Popular, tínhamos o Maracatu – o Maracatu da UERJ -, cuja rainha era Dona Lia de Itamaracá. Zezé, a coordenadora da disciplina e do laboratório que funcionava na mesma sala, trabalhava o Maracatu – também a Ciranda - e realizava uma série de intervenções pedagógicas que visavam à autonomia dos alunos a partir das culturas populares, fomentando sua valorização e recriação de padrões gestuais. Na mesma época, em uma disciplina chamada EJA, ministrada pela professora e, a partir daquele momento, amiga Andréa Ferreira, tomei conhecimento do MCP, o Movimento de Cultura Popular do Recife⁵². Encantado, conheci algumas atividades que aproximavam a educação e as culturas populares visando também a uma conscientização da população em geral.

Eu, que por tudo isso já sentia uma afinidade imensa com o Maracatu, fiquei ainda mais curioso para saber a respeito dessa manifestação e, principalmente, do Leão Coroado, cujo toque era, como dito pelo Fred, semelhante ao Agueré. Acontece que o Leão Coroado tem como cores o vermelho e o branco e tudo se remetia ao Orixá Xangô. Nada, aparentemente, lembrava o azul de Oxóssi. Até

⁵²O MCP era formado por estudantes universitários, artistas e intelectuais e tinha o objetivo de realizar ações comunitárias de educação popular, a partir de perspectivas plurais tendo ênfase na cultura popular e formando uma consciência política e social nos trabalhadores, visando a uma efetiva participação na vida política do País.

mesmo o leão, símbolo de realeza africana, é um animal associado a Xangô. Já havia lido e ouvido falar que as manifestações religiosas pernambucanas que se assemelham aos candomblés baianos e cariocas eram denominadas Xangôs, tamanha a importância desse Orixá naquelas terras. Minha curiosidade ficava ainda maior.

Permitam-me compartilhar que as cores vermelha e branca do Leão me transportam para outra referência em que Xangô se faz presente: o Grêmio Recreativo Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro. O Salgueiro é uma agremiação que tem como padroeiro Xangô e o toque da bateria teria vindo do toque desse Orixá. Ela tem um torcedor ilustre, Jorge Benjor, que trouxe para o samba uma levada muito semelhante ao Agueré. Vermelho, no Rio de Janeiro, também é cor que representa São Jorge, como já dito, relacionado pelos cariocas a Ogum – um Orixá Odé, patrono das tecnologias e da guerra - e, na Bahia, a Oxóssi. Jorge Benjor tem até uma composição, dessas cuja levada lembra imensamente o Agueré, intitulada Mais que Nada em que diz: “Este samba, que é misto de Maracatu, samba de preto-velho, samba de pretutu”. Teria o cantor e compositor notado alguma semelhança entre o complexo Cultural Agueré e a manifestação Maracatu? Fica a consideração para continuação das nossas caçadas!

Passei a ouvir o CD comemorativo dos 140 anos do Leão Coroado e a pesquisar em vídeos do YouTube. Cada vez mais sentia o Agueré na batida, embora a história desse Maracatu caminhasse ainda mais para o Orixá Xangô. Um exemplo disso, é que, pesquisando, verifiquei que Luiz de França, o mais famoso mestre de Maracatu, era Babalorixá e iniciado para Xangô. Como então, pensava eu, o Agueré foi parar ali naquela caixa, naquela batida?

Anos depois, o mesmo Fred me mostra em um ensaio com minha banda a batida tradicional da caixa do Leão Coroado, dizendo-me que era realmente muito próximo ao Agueré. Disse ainda que havia uma alfaia – uma das três que compõem a orquestra tradicional dos maracatus – que se assemelhava muito ao Agueré também. Uma coisa estava certa: eu precisava ir a Pernambuco!

Por volta de dez da manhã do dia 20 de março de 2016, desço do avião em solo recifense, sob um intenso mormaço, depois de uma semana de chuva, como disseram os amigos pernambucanos. Eu já trazia no bolso o telefone de Mestre Afonso, o atual líder do Leão Coroado, que me havia sido dado pela amiga cantora e

compositora Adriana B e por Hilda Borges, percussionista e pesquisadora dos baques dos Maracatus de Nação.⁵³

5.4 Batucando na mesa

O Leão Coroado foi fundado em 8 de dezembro de 1863, mas, segundo alguns pesquisadores, a fundação teria sido em 1852. O pai do Mestre Luiz de França, seu Loreano Manoel dos Santos, foi um dos fundadores, mas conta-se que Luiz de França recebeu a diretoria do Maracatu das mãos de seu padrinho, José Luiz, também dirigente da Irmandade do Rosário dos Pretos do Bairro de Santo Antônio (SILVA, 2004, p. 70).

Pouco antes de morrer aos 97 anos, Mestre Luiz de França passou o comando do Leão Coroado para Mestre Afonso, que, entretanto, recusa o título de Mestre: “Sou presidente, sou presidente do Leão Coroado - não gosto muito desse título de Mestre, não, porque é muito pesado ficar dizendo sou Mestre, sou Mestre (...) - tá fazendo 20 anos, o Maracatu tá fazendo 153, não posso começar (a falar) do começo, porque a idade não dá. (...) O forte nosso é manter a tradição”. As humildes e comprometidas palavras de Mestre Afonso Aguiar começaram nossa conversa no quintal de sua casa em Águas Compridas, Olinda, Pernambuco, cercado de alfaias e roupas coloridas de Maracatu, onde generosamente – com direito a suco de maracujá feito por sua esposa - recebeu a mim, Gustavo de Odé, Bel Palmeira, Paulinho de Oxum de Xambá, que registraram a conversa também em vídeo.

⁵³ Maracatus de Nação, também chamados de baque virado. Existem os Maracatus Rurais, também chamados de baque solto. Os dois têm profundas diferenças ao se manifestar, mas ambos têm ligação com a religiosidade de matriz africana.

Figura 22 – Eu e Mestre Afonso em nossa primeira conversa



Fonte: Paulinho de Oxum da Xambá, 2016

Mestre Afonso Aguiar, comprometido com a tradição que herdou e aprendeu, nessa mesma casa, com o próprio Luiz de França, nos conta: “Nos tempos em que ele passou aqui, só tinha um assunto: era Maracatu e Candomblé”. Quando perguntei sobre o baque, Mestre Afonso respondeu:

Veja bem, o baque é o baque que ele passou pra gente aqui na mesa, a gente tomando café. Eu tinha um genro que era músico também, a gente tava na mesa tomando café, ele tinha o hábito de onde ele tava, não parava a mão, né, ia batendo. Botava um pedaço de pão na boca, arriava a mão e era dando pancada. A gente começou a aprender.

Mestre Afonso conta que muitas vezes, na mesa mesmo, os toques tradicionais do Leão Coroado eram passados para ele e para seu genro e exemplifica com as mãos o jeito como o mestre batia. Era o corpo que não conseguia se conter... Perguntei onde teria o Mestre Luiz se inspirado para compor os baques do Leão Coroado e me respondeu: “Rapaz, eu creio que seja baseado no candomblé”. Conta também que Mestre Luiz reclamava, naquela época, nos idos de 1996 em que praticamente morou na casa de Mestre Afonso, que as pessoas não faziam mais direito porque não o obedeciam.

Parece que, a exemplo da Portela, mas por caminhos muito diferentes, o toque que estaria “se perdendo” ou “perdido” voltou à bateria com a chegada do novo Mestre. Como já visto, Nilo Sérgio, ogã confirmado para Omolu, pesquisou e trouxe de volta a vibração do Agueré para a bateria da Portela. Afonso Aguiar, filho de Omolu, aprendeu o toque tradicional com o próprio Mestre que o antecedeu e o

mantém até hoje. Omolu presente duas vezes nos caminhos de transbordamento do Agueré.

Os maracatus chamados Nação têm ligação íntima com a religião, inclusive nos rituais de sacrifício, e os integrantes são, na maioria das vezes, religiosos. “O Maracatu pra ele ser nação tem que ter encaixe direto com a religião, se ele não tiver, não é Nação.”, diz Mestre Afonso. Particularmente, os maracatus têm relação direta com o culto dos eguns, os ancestrais que viveram na terra e, depois da morte, se encantaram e são reverenciados sob a forma de Calunga. Assim, Iansã, Orixá que rege os eguns, é também muito importante para os brincantes de Maracatu, recebendo, principalmente durante o carnaval, oferendas importantes.

No final de nossa boa conversa, perguntei se poderia filmá-lo tocando a caixa, as alfaias, o agogô, com seus respectivos e tradicionais toques. Ele, para minha felicidade, aceitou e pude constatar que os toques da caixa e da alfaia “meião”⁵⁴ são impressionantemente muito semelhantes ao Agueré. Principalmente se compararmos ao jeito de tocar como eu vi os ogãs de candomblé Jeje do Rio de Janeiro – que não se preocupam, como já dito, em não repetir as mãos na execução das batidas. Conteí da semelhança com o tão importante toque de Oxóssi nas casas, principalmente Ketu, da Bahia e do Rio de Janeiro, mas pareceu que, em Pernambuco, nos terreiros de Nagô ou de Xambá, surpreendentemente, o Agueré não tinha essa tão importante força nos cultos religiosos.

⁵⁴ São três as alfaias que compõem o Maracatu Leão Coroado: Marcante, Meião e Repique.

Figura 23 – Mestre Afonso, do Leão Coroado, tocando caixa e alfaia



Fonte: Paulinho de Oxum da Xambá, 2016

Figura 24 – Caixa Leão Coroado

Caixa Leão Coroado

Edição: Adriano Furtado

Caixa

D E D E D E D E D E D E D E

Legenda:
 D = mão direita
 E = mão esquerda
 > = acento

Figura 25 – Alfaia Meião Leão Coroado

Alfaia Meião Leão Coroado

Edição: Adriano Furtado

Alfaia

Legenda:
 D = mão direita
 E = mão esquerda
 > = acento

Creio ser importante ressaltar que, na maioria das casas de Nagô e Xambá em Pernambuco, os tambores são chamados de Melê, Melê-ancó e Ian⁵⁵, contrapondo-se aos Rum, Rumpi e Lé das orquestras tipicamente Ketu e Jeje do Rio de Janeiro e da Bahia. No Maracatu Leão Coroado, as alfaias são chamadas Melê, Meião e Repique. Sobre tambores, corpos e processos educativos dos terreiros, há alguns textos escritos por Luiz Antonio Simas. Destaco alguns trechos, pela estreita relação com esta pesquisa:

Os tocadores dos tambores rituais, normalmente preparados para essa função desde crianças, precisam aprender o toque adequado para cada orixá, vodum ou inquice. Há, portanto, uma pedagogia do tambor, feita dos silêncios das falas e da resposta dos corpos e fundamentada nas maneiras de ler o mundo sugeridas pelos mitos primordiais. (SIMAS, 2015).

Nos terreiros, há educação também no silêncio. Simas enriquece nossas discussões a respeito dos tambores, corpos, negociações e frestas, quando tensiona as relações das baterias das escolas de samba do Rio – como as já citadas Portela e Mocidade. Segundo ele, “Ao longo da história das culturas da diáspora africana no Brasil, os tambores muitas vezes contaram o que a palavra não podia dizer.” (SIMAS, 2015). Ele diz que, enquanto nos desfiles todos prestávamos atenção nas letras dos sambas-de-enredo que exaltavam as passagens históricas interessantes ao poder vigente, os tambores driblavam esses interesses e contavam outras histórias.

Quem apenas conhece a gramática das letras, ao ouvir o samba de 1968 da Mocidade Independente de Padre Miguel vai identificar a homenagem ao pintor alemão J.M. Rugendas. Quem aprendeu o tambor, todavia, escutará

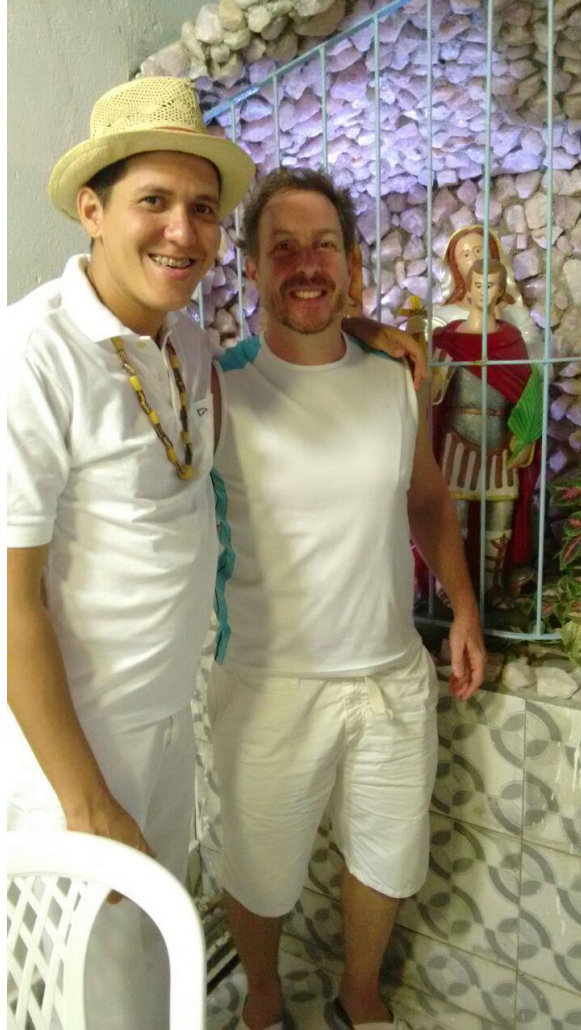
⁵⁵ Espécies de batás, tambores religiosos que possuem membrana dos dois lados, assim como as caixas de guerra, os surdos das escolas de samba e as alfaias de Maracatu.

a louvação aos orixás caçadores sintetizados nos mitos de Oxóssi e no toque do agueré. Enquanto as fantasias, alegorias e a letra do samba evocavam o homem das telas, a bateria evocava a cadência e a astúcia do caçador que conhece os atalhos da floresta. (SIMAS, 2015).

Saí de lá pensando em como Oxóssi era astuto e potente para penetrar em um universo onde a majestade era definitivamente de outro rei: Xangô. Lembrei da fala do meu irmão Mauro, quando disse que a realeza de Oxóssi se dava pela fartura, “pelo amar as artes”. Pois nessa arte Maracatu, pelo menos no Leão Coroado, assim como nas baterias da Mocidade e da Portela, sinto que Oxóssi se faz lembrar marcantemente! O Agueré e Oxóssi falam nas frestas dos tambores na terra de Xangô e isso me deixava ainda mais encantado.

Diante das perguntas que se formavam em minha cabeça, fui procurar alguns praticantes religiosos indicados pelos amigos do Rio e de Pernambuco, mas já havia notado que, embora eu tivesse muitas referências culturais pessoais femininas em Pernambuco – Dona Lia de Itamaracá, a Cirandeira maior; Beth de Oxum, mãe de santo, batuqueira, que tem um Ponto de Cultura em Guadalupe-Olinda, com a Sambada de Coco de Umbigada; Ganga Barreto, sensacional percussionista de Dona Lia; Adriana B, já citada, Dona Dulce e Dona Biu, as cantoras, filhas do cirandeiro Baracho - as sugestões de interlocução em Pernambuco que chegavam a mim, quase sempre, me levavam aos mestres batuqueiros ou pais de santo: Mestre Valter do Estrela Brilhante, com quem falei ao telefone; Pai José Amaro, também professor e maestro, que nos recebeu em sua casa em Maranguape 1 e sugeriu a conversa com o Mestre Valter; Pai Paulo Braz, que estava fora de Olinda quando fomos visitá-lo; o juremeiro Alexandre L’Omi L’Odò, com quem fui conversar, abençoado sob um pé de Jurema numa sorveteria em Olinda, e que foi quem me sugeriu Pai Paulo Braz.

Figura 26 – Alexandre L'Omi, L'Odò e eu



Fonte: Paulinho de Oxum da Xambá, 2016

Figura 27 – A Juremeira da Sorveteria



Fonte: Paulinho de Oxum da Xambá, 2016

Alexandre, em ótima e rica conversa, nos falou de muita coisa de Pernambuco. Conteí a ele sobre minha pesquisa e fiz na mesa, batucando com as mãos, o toque do Agueré, que eu identificava nos baques do Leão Coroado. Ele prontamente disse: “é Aguerê” – assim mesmo, com o “e” fechado, como alguns pronunciam -, mas que no Nagô do Recife, cultua-se Odé sem essa batida, fato que foi confirmado por Pai José Amaro. Alexandre, que havia sido iniciado em um terreiro Jeje em Pernambuco, antes de seguir pela nação Nagô, conhecia o toque dessa época. José Amaro, em nossa conversa, cantou a cantiga *Odé Comorodé, Odé Comorodé, odé arerê*, famosa entre o povo de santo e que na nação Ketu é um Agueré, com uma cadência diferente que se usa no Nagô. Odé, como já dito antes, significa caçador e Oxóssi é um desses mais importantes Odés/caçadores. Na Jurema, cultuam-se também os caboclos, que são o espírito Caçador em uma versão ameríndia. Em Pernambuco ela também é muito forte, tendo um encontro anual de juremeiros chamado Kipupa.

Figura 28 – A equipe de filmagem: Lândia, André, Gustavo, eu e Pai José Amaro



Fonte: Paulinho de Oxum da Xambá, 2016

Importante registrar que Pai José Amaro, filho de uma famosa mãe de santo chamada Mãe Beta, já falecida, não considera adequado o uso do termo sincretismo para as relações que se estabeleceram entre os santos católicos e as divindades africanos. Para ele, o que houve foi uma imposição de referências por parte da religião dominante que era a do português colonizador. Sincretismo, no modo de ver de Pai José Amaro, produz uma ação de amalgamar, de juntar padrões, de agregar,

como entre os próprios africanos nos cultos de Airá e Xangô⁵⁶, em Recife, cultuados quase como se fossem um só, ou Omolu, que se redimensionou a partir de Voduns como Sapatá e Ajunsun,⁵⁷ referenciais vindos dos Jejes. Isso, para ele, não ocorreu, por exemplo, entre São Jorge e Ogum, ou São João e Xangô.

Convém, também, mencionar que Alexandre criticou o uso do termo diáspora para designar a dispersão do povo negro. O termo, cujo uso segundo ele também não é bem visto em geral pelo Movimento Negro, daria a falsa ideia de dispersão voluntária, quando o que aconteceu na realidade foi um sequestro. Ficam aí mais algumas ideias para futuros tensionamentos.

Saí da conversa com essa e algumas outras inquietações principais: como podia Oxóssi ser cultuado sem a presença do tão importante Agueré, que é o universo que, para nós de candomblés Ketu, predominantemente lorubá, identifica esse Orixá? Talvez por isso, eu nunca tenha sabido de alguém que tivesse associado a batida da caixa e do meião do Leão com o toque do Agueré? Teria sido pelos caminhos da nação Jeje, a exemplo de Alexandre, que o Agueré tenha transbordado em espaços e tempos pernambucanos? Será que Mestre Luiz de França teria tido alguma passagem por algum candomblé Jeje de Recife – ou mesmo Ketu, que ouvi falar que existe na região, com alguma mistura com Nagô – antes de se iniciar no Nagô de Dona Santa e Seu Eustáquio, a mãe e o pai de santo que o iniciaram? E isso me deixava ainda mais encantado com o poder do Caçador.

Aliás, eu sentia muito forte a presença de Oxóssi em Pernambuco. E em vários momentos, percebia seus sinais. Na segunda-feira, dia 21 de março, segundo dia em Recife, fui levado à linda praia de Calhetas por Adriana B e sua produtora Áurea e, na volta, ainda à pé, no caminho para o carro, uma cigarra cruzou o nosso caminho e pousou em uma folha. Fotografei. A cigarra tem uma relação muito forte

⁵⁶ Airá e Xangô são divindades do fogo, cultuadas entre os Nagôs em Pernambuco como quase fossem uma só: Xangô Airá, que seria uma qualidade de Xangô. Interessante dizer que Pai José Amaro mencionou que Xangô Airá recebe oferendas feitas com azeite de dendê, quando na maioria dos candomblés cariocas e baianos ditos Ketu, quase sempre, ele não aceita “comer” dendê.

⁵⁷ Processo similar acontece com Omolu, divindade que rege as doenças e as curas, cultuado entre os Nagôs em Pernambuco e no Ketu carioca e baiano. Ele é tido como “herdado” dos voduns como Sapatá e Ajunsun, também regentes das doenças e de suas curas, mas cultuados na região da África de onde teria vindo o povo Jeje. Como já dito neste trabalho, as “contaminações” propostas por Gilroy desde os navios e a metáfora dos Nikubes lembrados por Simas produziram um culto possível, a partir de negociações que geraram arquétipos que agregaram referências de povos de diferentes regiões do território africano. Parece ser esse o sincretismo de que falou Pai José Amaro.

com Oxóssi e, ao ouvir seu canto, “o povo de Ketu⁵⁸” troca benção⁵⁹ uns com os outros, em reverência a Oxóssi. Conta um dos mitos desse Orixá que aprendi com Luiz Antonio Simas, que as cigarras, cantando, ajudaram Oxóssi – que é ligado às artes, como vimos na fala do meu irmão Mauro - a se proteger de uma tempestade na mata onde caçava. Disseram-lhe que ficasse ali até que elas avisassem que poderia sair. Assim, grato, Oxóssi prometeu que estaria presente toda vez em que uma cigarra estivesse. Então, quando avistei a cigarra, senti-me abençoado.

Entramos no carro e, em um determinado ponto na viagem de volta, uma árvore que se debruçava sobre a estrada, penetrou com seus galhos pelas janelas abertas do automóvel. Folhas dessa árvore caíram sobre nós, dentro do carro, como que nos dando um banho. Mandei fotos dessas folhas, ainda de dentro do carro, para meu irmão de santo Jonatas de Ogum, biólogo que estuda as folhas litúrgicas. Ele, como eu, suspeitou fortemente que fossem folhas de São Gonçalinho, utilizadas no culto a Oxóssi e que estão, na foto vista no capítulo sobre o Agueré do dia 4 de junho, espalhadas pelo chão da casa de santo nesta data tão significativa para Oxóssi. Duplamente, senti-me abençoado. Mãe Stella de Oxóssi explica: “É assim mesmo, a natureza conversa conosco a todo momento, basta saber entendê-la, ou até quem sabe, dar mais um pouco de atenção a ela. Tudo o que a nossa religião professa advém da natureza.” (SANTOS, 2011, p. 11).

⁵⁸ As pessoas iniciadas nessa nação de candomblé.

⁵⁹ Trocar benção significa beijar a mão um a mão do outro. Ou um movimento específico de braços, mãos e tronco em direção a um irmão ou pai que significa o mesmo.

Figura 29 – Cigarra em Calhetas (PE)



Fonte: O autor, 2016

Figura 30 – Folhas de São Gonçálinho dentro do carro



Fonte: O autor, 2016

É desses encantos que são feitos os processos culturais e as redes educativas que acontecem nos terreiros e por eles passam e transbordam. O Agueré está aí, como nessas redes e processos, nas texturas, nos cheiros, nos sabores, nas cores, nos sons, nos gestos, nas histórias, nas danças, nos cantos, nos mitos, nos ritos, nos toques, nos sinais como lembrou Caputo. Em Pernambuco, embora reine soberano Xangô, Oxóssi se faz presente. Inclusive na casa da minha irmã de santo, onde fique confortavelmente hospedado em Boa Viagem. Cris é de Oxum e Oxóssi e, por intermédio dela, conheci Dani Bastos, iniciada para o Orixá Iansã em uma nação denominada Nagô/Xambá⁶⁰.

Dani é professora de Educação Física, com especialização em Etnomusicologia na Universidade Federal de Pernambuco e produziu o citado CD comemorativo dos 140 anos do Leão Coroado, tendo sido brincante de lá por muitos anos. Ela, portanto, já participava da pesquisa desde antes de eu chegar a Pernambuco, pois escutei e escuto muito esse CD, referência importante para que eu fosse a campo. Mas eu a trouxe neste momento da narrativa, porque ela é autora do livro que traz o toque feminino das religiosidades e das culturas pernambucanas de que eu sentia falta, nesta terra de mar e rios, ligada essencialmente à Iemanjá, a dona dos mares e oceanos e Oxum, que rege as águas doces. *Matriarcado e Fé – A História de Mãe Fátima* tem um capítulo intitulado *O papel sociocultural da mulher nas religiões de matriz africana e indígena*. Conversando com ela, pude notar que há um protagonismo das mulheres nos terreiros de Pernambuco, apesar de quase todas as referências sugeridas para a pesquisa fossem do gênero masculino.

⁶⁰ Xambá é uma nação surgida em Maceió, Alagoas, levada para Pernambuco por Pai Artur Rosendo. Pai Artur iniciou Maria Oyá, fundadora da casa de Xambá no Portão do Gelo que fica em Olinda, sendo um polo cultural onde há um Memorial em reverência à sua sucessora Mãe Biu. Nagô/Xambá, é mais um exemplo das recriações e negociações de que temos falado durante todo o trabalho.

Figura 31 – Dani Bastos e eu em sua casa



Fonte: Paulinho de Oxum da Xambá, 2016

Eu venho de uma linhagem religiosa onde o matriarcado é que prevalece. Na Casa Branca do Engenho Velho, desde a fundação por lá Nassô, lá Adetá e lá Kalá, são sempre três mulheres que dirigem a casa: a lalorixá, a Otun lá Kekerê e a Osí lá Kekerê⁶¹. Dessa linhagem, vem Mãe Nitinha (que foi Osí e depois Otun lá Kekerê da Casa Branca) e que iniciou meu Babalorixá em Miguel Couto, a casa em que estou hoje. No Engenho Velho, até hoje, não se iniciam homens que ‘rodem’⁶², só ogãs. Esses homens inciados, como meu Babalorixá e eu, têm que ser feitos em casas de descendentes do Engenho Velho.

Em Pernambuco, eu estranhava, por exemplo, que o terreiro de Xambá, fundado por Maria Oyá que iniciou a reverenciada Mãe Biu, tivesse agora uma referência masculina em Pai Ivo, seu filho. O conhecido como Sítio de Pai Adão,

⁶¹ Otun lá Kekerê e a Osí lá Kekerê : Mãe Pequena da Direita e a Mãe Pequena da Esquerda, que são a segunda e a terceira pessoas mais importantes da casa de santo, depois da lalorixá, mãe de santo.

⁶² Que incorporem o Orixá.

também foi fundado por uma lalorixá, a africana Inês Joaquina da Costa (Ifá Tinuké) também chamada de Tia Inês, por volta de 1875. Dani faz um belo trabalho de valorização da trajetória de todas as mulheres de terreiros e contribui de muitas formas para a minha pesquisa, além de reforçar a importância das mulheres nesses processos de negociação, desde muitos anos atrás, até os tempos e espaços narrados no trabalho em que Mãe Nitinha fala de igual para igual com Oxóssi:

As mulheres negras já eram habituais aos trabalhos domésticos, pois muitas vezes trabalhavam nas casas-grandes em funções variadas – babás amas, mucamas, cozinheiras, lavadeiras, entre outras. Então, conseguiram se adaptar com maior facilidade na nova engrenagem social e econômica. Das cozinhas das famílias brancas, foram para as ruas com seus tabuleiros recheados de bolos, pamonhas, quindins, cocadas. A plenos pulmões, anunciavam os quitutes e guloseimas que estavam a vender.

O trânsito livre da cozinha para as ruas, e vice-versa, possibilitou a feitura das oferendas para os orixás. As atividades de comércio possibilitavam que as mulheres negras conseguissem economizar boas quantias que viabilizaram a compra da sua liberdade e formação das primeiras casas de culto. (BASTOS, 2014, p. 47).

Dani Bastos (2014) nos mostra que muito dos cheiros e cores redimensionados, recriados, que fazem parte dos processos educativos dos terreiros têm nas mulheres um papel central. Para que o feminino de Recife ficasse definitivamente marcado nessa minha viagem e neste trabalho, Paulinho de Oxum do Xambá me mandou um documentário intitulado *As Yalorixás do Recife*, de Lia Menezes. O filme fala da grandiosidade das mulheres, como Mãe Biu, Mãe Beta, Dona Santa e Dona Badia, que fizeram e fazem a religião dos orixás na região, negociando e se reinventando. Fiquei aqui pensando que essa capacidade de adaptação mencionada por Dani e vista no filme é bem própria dos caçadores que, num desses trânsitos, quem sabe, poderia ter deixado sua marca. E, sem pretender realizar um debate mais profundo sobre as questões que envolvem o gênero, acrescento que há alguns orixás tidos como femininos que são caçadores na essência também, como Obá, Ewá e algumas qualidades de Oxum.

Dani Bastos, para completar, deixou-me uma inquietação, uma indicação de caminhos de pesquisa. Disse-me ela que, segundo

documento que tem da Federação Carnavalesca tem esse dado, que o Leão Coroado foi fundado, oficialmente - porque alguns acreditam que possa ter sido antes - em 8 de dezembro de 1863, na rua da Guia (...), que naquele tempo era zona portuária. (...). Ali, acredita-se que se tinha esse

trânsito das pessoas, dos africanos que estavam na condição de escravos e que ficavam, né, que trabalhavam também, iam pra Salvador, de Salvador para o Rio, para Santos (...).

Voltei de Pernambuco com muitas possibilidades a respeito dos caminhos de transbordamento do Agueré por aqueles espaços e tempos. O porto, seguramente, é uma possibilidade a ser contemplada nesses caminhos de transbordamento. Os encontros, as negociações para resistir, as recriações... são muitas belezas e riquezas a pesquisar e a encantar lá e cá. Certezas e verdades absolutas não são realmente o foco desta pesquisa. Antes disso, essas belezas e riquezas produzidas pelos encontros têm-me tomado de assalto a alma. Quantas dessas imensas miudezas ainda não de engrandecer esse Espírito Caçador?

O verso que encerra a linda canção laiá Massemba diz: “vou aprender a ler pra ensinar meus camaradas”. É um verso forte, que eu sinto ressaltar a importância dos saberes, mas mais que isso, que eles têm que ser compartilhados para tudo fazer sentido. Como dizia sempre a Zezé do Folclore, “ninguém é feliz ou infeliz sozinho”. Quem me deu a aprender a ler cada vez mais os saberes cotidianos para que tenha a capacidade de me encantar ainda mais com tudo isso, aprendendo e compartilhando essas belezas.

Diante das belezas e dos caminhos abertos nessas caçadas, recorro novamente ao Seu Tiãozinho para tentar dar um acabamento possível. O encontro com esse Mestre compositor lá da Mocidade, definitivamente, foi de uma importância incomensurável neste trabalho. Poderíamos ficar horas falando da paixão pela sua escola: “Pra falar de samba, tem que falar de Padre Miguel também, porque foi de uma contribuição muito grande para a percussão do carnaval”, reivindica ele, sorrindo, orgulhoso. Ou das histórias das dificuldades por que passaram o samba e os terreiros, com polícia batendo na porta e a comunidade pedindo para parar com a batucada. Lembra ele, rindo: “Antigamente, a gente malhava muito o Judas, né, e a mãe (de santo) da minha mãe chamava-se Zélia. Tava assim no poste: ‘dona Zélia, faça-me o favor, faça sua macumba, mas não toque seu tambor.’ Macumba sem batucada não dá, né?”. Suas histórias têm um potencial de produção de conhecimentos impressionante, trazendo suas visões de mundo e enriquecendo essa pesquisa de forma decisiva.

Seu Tiãozinho, com suas narrativas, ajudou-me a seguir na tentativa de entender alguns dos caminhos de transbordamento que percorreu o Agueré, até

chegar na bateria da Mocidade. Quando perguntei sobre como e por que, dentre tantos ritmos e complexos culturais, o Mestre André, ogã de candomblé Angola, resolveu escolher o Agueré, um ícone Ketu, como influência para a bateria, respondeu, quase sem respirar:

Ele não escolheu, ele não escolheu, ele não escolheu isso! Isso chegou naturalmente, não foi escolhido não. (...) Ele vai levando... assim como o Tião Mikimba não escolheu fazer o surdo de terceira (...) Era o corpo que tava pedindo, era o ouvido que tava pedindo. Era uma coisa que ele acaba trazendo de lá (do terreiro Angola, da transcendência, da ancestralidade?). (...) As caixas da Mocidade batem dessa forma (...) esses caras não fazem porque querem (...) depois eles continuaram porque foi assim que eles encontraram, a matriz desse jeito. 'Ah, vamos fazer assim', não era desse jeito. Os caras começavam a bater (...).

Imagino que Seu Tiãozinho, naquele momento, falava da memória cultural corporal ancestral que, desconfio eu, transborda de maneira quase inexplicável, sob inumeráveis nuances, sentidas por mim, neste trabalho, sob a vibração do Agueré. Ele percebe um corpo que ouve e pede, sente necessidade de se expressar, que manifesta processos educativos próprios dos terreiros e expande, cria terreiros para fora dos espaços religiosos, ajudando a produzir seres que negociam gingando, que têm corações alegres, que agem sobre as batucadas dos sambas fora e dentro das escolas e em várias outras instâncias da vida. Um corpo templo de conhecimentos, produto e produtor de sentidos, fundamental nas redes educativas dentro das roças de candomblés e fora delas, nas praças, ruas e escolas formais, embora, oficialmente, nessas últimas venha sendo pouco reconhecido e aproveitado.

Esse corpo cultural guarda memórias ancestrais e também os redimensionamentos, as contaminações de Gilroy e os Nikubes bacongos lembrados por Simas. Ele tem fortemente a marca de Ketu, pela quantidade de negros sequestrados dessa região, e, portanto, tem a capacidade de adaptação e negociação do Caçador Primordial. Oxóssi está nesse corpo de maneira incisiva e por ele, com ele, transborda sem que a gente comum consiga explicar. Penso que os transbordamentos sejam encantados, divinos, não passíveis de explicação. Como os versos, que se enchem de magia, sobretudo aos olhos de quem lê, aprecia e com eles se torna um. Seu Tiãozinho percebeu isso e, numa tarde dessas em Bangu, encheu-me ainda mais a vida de poesia...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho é uma das maiores conquistas deste espírito caçador. Os conhecimentos produzidos pelos encontros deflagrados pelas ideias são incomensuráveis. Deles se desprendem mais motivos para que as caçadas continuem, sempre, em busca de saberes inimagináveis e viradas de ponta-cabeça. Ficam muitas sugestões de desdobramentos e muitas enunciações de sujeitos tão ricos que, claro, não caberiam nesta pesquisa de Mestrado. Fica também um passo largo e firme que finca pé na autoestima, fundamental para as construções de identidades e cidadanias. Porque orgulhar-nos das caminhadas, das lutas e das vitórias é imprescindível e reconhecê-los nelas é fator decisivo. É uma caçada que, graças a Odé, não se encerra aqui.

Saí para a mata em busca dos caminhos de transbordamento do ritmo Agueré que, na minha cabeça, era tão rico, que não cabia mais nos terreiros de candomblé. Não sabia eu que ele era tão mais rico, que teve que romper as barreiras continentais e aportar em terras americanas, mesmo que por caminhos tortuosos e doloridos. Nem atinava que não era, tampouco, apenas ritmo, mas dança, canto, festa que não se dissocia de cor, cheiro, pano, comida. Que era mais complexo, um complexo cultural amplo, manifestado por esse corpo que guarda e redimensiona as memórias culturais ancestrais. O trabalho foi se apresentando de forma que em todos os encontros, havia uma necessidade de repensar as ideias iniciais.

Conversando com vários sujeitos, percebi a grandeza dos transbordamentos. Dentro dos terreiros ou fora deles, percebi pessoas que manifestam sua religiosidade, mesmo nas expressões consideradas profanas. As falas desses sujeitos trouxeram os universos dos terreiros, dando sinais de que transcendem os espaços sagrados formais e, por intermédio dos corpos, estabelecem outros terreiros interculturais. Eles trazem o jeito de ser próprio do povo negro que se reinventou e faz festa nas roças religiosas, nos navios, nas fazendas e minas e continua se reinventando nas praças, ruas, nas escolas de samba, no Maracatu, Ciranda, Jongo, Coco, Tambor de Crioula, Bois, Caboclinhos, extravasando espaços e tempos.

Trazer esses sujeitos cada vez mais para os processos educativos formais como protagonistas é aproximar a escola do que de mais lindo tem as comunidades:

elas mesmas e todos os universos que a envolvem. Conhecê-los mais a fundo, pesquisá-los ainda mais, é valorizar sua vida de lutas, negociações, resistências, vitórias e festas. É dar um passo no combate ao racismo. É caminhar em direção a alternativas que nos façam cumprir as Lei 10639 e 11769, que obrigam as redes públicas e particulares da educação a trabalhar a história e cultura afro-brasileira e africana e o ensino de música. É trazer a potência de seus corpos e suas memórias ancestrais transbordantes para as discussões pedagógicas.

Sim, fiquei aqui com a quase certeza de que o corpo cultural e suas memórias, esses é que transbordam, plenos. Meu espírito caçador, que se equilibra entre as matas e águas, é que sente mais intensamente esse transbordamento sob a vibração do Agueré, filho disso tudo que sou desde sempre. De Logum Edé, neste mundo e no outro - como dizem os mais velhos, orgulhosos de seus orixás – é esse complexo que, naturalmente, me salta aos olhos, boca, nariz, cabelos, pele e ouvidos. É o que me salta à alma e me conecta com o sagrado universo das ancestralidades. Quiçá, outros sintam transbordar pelos encantos das memórias ancestrais outras vibrações. O Agueré não só se apresenta como um território intercultural na diáspora, principalmente no Brasil, mas deflagra em mim a religião com o primordial da minha ancestralidade. Sou Odé, sou caçador na fluidez das matas e das águas que transbordam!

Esta pesquisa sente transbordar pelos caminhos do Agueré e de Oxóssi, o jeito de contemplar o corpo próprio dos universos dos terreiros, diferentemente do que se vê em ambientes formais de ensino e muito semelhante ao que acontece nessas manifestações culturais populares das ruas e praças. Aquele corpo que está envolvido com todos os sentidos em todos os processos de produção de conhecimento e que estabelece em si e com os outros corpos redes educativas que ativam e reativam memórias culturais ancestrais e se reinventa. E ajuda a formar pessoas com o “jeito alegre de ser” de que nos falou Seu Tiãozinho.

Em um terreiro, é possível pelas cores dos panos, deduzir que Orixá está sendo festejado. Esses panos estão amarrados nos atabaques e postes votivos, mas podem não ser os mesmos panos que servem para encorpar um laço que enfeita o corpo do filho incorporado pelo Orixá, ou para fazer uma roupa, ou um ojá⁶³. Talvez, seja preciso engomá-los. A textura e o tato, também se envolvem nos

⁶³ Pano que se enrola na cabeça por ocasião de obrigações religiosas.

processos educativos, assim como as cores e os cheiros. É possível saber se a comida está sendo preparada no dendê ou no azeite de oliva, ou se o feijão fradinho vai para um omolocum⁶⁴ ou para um acarajé⁶⁵ e, a partir disso, inferir que Orixá “vai comer”⁶⁶. No dia do Agueré de Oxóssi, o cheiro do milho e do coco estão por toda a casa, assim como os sons dos chifres que batem e os atabaques tocando o Agueré.

Eu poderia passar horas escrevendo sobre os saberes que se produzem com o corpo e a partir dele dentro dos terreiros. Aqui no trabalho, o espírito de Odé me inspirou as caçadas e o acompanhamento dos tantos saberes que se produzem nos encontros sempre encantados. A partir da ideia do transbordamento, foi possível acompanhar alguns dos caminhos de Oxóssi, do Agueré e da memória corporal cultural ancestral, irrigando, enriquecendo nosso pensar pedagógico, nossa maneira de estabelecer redes educativas. Pude conhecer e me reconhecer nos tantos sujeitos da pesquisa.

O espírito encantador de Oxóssi é bênção de reencontro comigo mesmo. É reconhecimento de superações, do encontro das frestas para batucar e fazer festa, como nos aponta Simas (2013). Caminha feliz nas caçadas por alegrias, como diz Mãe Stela, pelas artes, como diz meu irmão Pai Mauro, adaptando-se, redimensionando-se, ora camuflando-se, ora deixando sinais em forma de cigarras e folhas de São Gonçálinho no Pernambuco de Mestre Afonso e Dani Bastos, mas sempre enchendo-nos de mistério e magia.

Oxóssi teve seu reino na África dizimado, seu povo escravizado, sequestrado, e precisou se reinventar. Atravessou o oceano Atlântico e não conseguiu ser aprisionado pelas forças hegemônicas nem nos terreiros religiosos de Elemoxó Leo, Ogãs Caio e Pita. Não coube nos quintais, nos fundos das casas de culto que se protegiam da perseguição da polícia. Não pode ser contido nem nos próprios candomblés ditos Ketu, mostrando-se no Jeje do sudeste e do nordeste de Alexandre L’Omi LOdò e José Amaro. Ele vive e revive transbordando belezas, farturas e encantos pelos tempos e espaços. Ketu agora é o Brasil inteiro, suas praças, ruas, praias e florestas. É Pernambuco, Rio e Bahia. Está na Portela, na

⁶⁴ Omolocum - Comida votiva de Oxum, geralmente preparada com feijão fradinho cozido, azeite, cebola, camarão e ovos cozidos.

⁶⁵ Acarajé - Comida votiva de Iansã, também preparada com feijão fradinho triturado e transformado em bolinho frito no azeite.

⁶⁶ Que Orixá vai receber suas oferendas em forma de alimento.

Mocidade, no Leão Coroado, na Ciranda Praieira, no Ilê Aiê, no Olodum, no samba rock de Jorge Benjor, na virada do berimbau da capoeira. Reafirma sua realeza transbordada e transmutada em outras ricas manifestações que já não são somente o já tão complexo Agueré, mas novos paradigmas enriquecidos com e por ele, e por um caminho de lutas, negociações, vitórias e confraternizações.

As possibilidades para futuros trabalhos, futuras caçadas, são tantas... Além do inesgotável tema Candomblé, Orixás, Oxóssi, ritmos, tambores, e os sistemas educacionais dos terreiros, ficam algumas indicações de pesquisa que não couberam nesta, como ir ter com os mais velhos da Portela, que sabem dos caminhos do Agueré antes de ele se perder e ser resgatado por Nilo Sérgio. E as negociações horizontais dentro da religião e em outros ambientes? Existe negociação que não seja na fresta? E o caso Mãe Nitinha e Oxóssi? Merecem, e muito, ser investigados. O papel feminino na fé e na cultura, como as mães de santo de Pernambuco, as damas-do-paço que carregam as calungas, as rainhas de Maracatu. E soma-se a isso o desafio de como estimular as possibilidades de aproximação desses sujeitos e universos corporais complexos mostrados na pesquisa e a educação formal.

Faltou ir – não deu tempo – ao encontro de Jorge Benjor, o salgueirense vermelho e branco que traz, também nas cordas, para o seu sambalço a ginga do Agueré; pesquisar a caixa da Ciranda; ir à Bahia pesquisar os transbordamentos no Ilê Ayê e no Olodum... Escreveria páginas e páginas pensando no que se pode ainda fazer, mas o espírito caçador é livre e sente os momentos e espaços ideais para as melhores caçadas. Um Doutorado? Outro livro? O espírito de Odé há de me mostrar que caminhos devo seguir. Como sempre, aliás...

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Os perigos de uma história única*. 2009, Oxford. [Arquivo de vídeo]. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=EC-bh1YARsc>>. Acesso em: 29 jun. 2014.
- ALMEIDA, Ludmilla de Lima. *Identidades na roda: diálogos com a capoeira Angola e com as narrativas de suas/seus praticantes*. 2014. 162 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- ALVES, Nilda. Interrogando uma ideia a partir de diálogos com Coutinho. In CONDURU, Roberto; SIQUEIRA, Vera Beatriz (orgs). *Políticas públicas de cultura do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003. p. 135-144.
- _____. Decifrando o pergaminho – os cotidianos das escolas nas lógicas das redes cotidianas. In: OLIVEIRA, Inês; ALVES, Nilda. *Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas*. Petrópolis (RJ): DP et Alii, 2001.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 5.ed. Rio Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete do rei... Olubajé: uma introdução à música afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Ao livro técnico, 2000.
- _____. *A Fogueira de Xangô, o Orixá do Fogo: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ, Intercon, 1999.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé na Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BASTOS, Dani. *Matriarcado e Fé: a história de Mãe Fátima de Oxum*. Recife: Editora Universitária, 2014.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.
- CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos Terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CARDOSO, Ângelo Nonato Natale. *A Linguagem dos tambores*. 2006. 246 f. Tese (Doutorado em Etnomusicologia). Programa de Pós-graduação em Música. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERNANDES, pai Walmir. Entre mosaicos e preconceitos. In: VALLE, Camilla do (Org.). *Cartografia social dos afroreligiosos em Belém do Pará - Religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia: afirmando identidades na diversidade*. Brasília: Casa 8, IPHAN, 2012.

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) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FLORES, Valdir do Nascimento et al. *Dicionário de linguística da enunciação*. São Paulo: Contexto, 2009.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. 2. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

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

GUERRA-PEIXE. *Maracatus do Recife*. Recife: Irmãos Vitale, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1980.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. *O candomblé bem explicado: (nações Bantu, Iorubá e Fon)*; Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

LOPES, Nei. *Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

_____. *Novo Dicionário Banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. *Logunedé: santo Menino que velho respeita*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MATURANA., Humberto R. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

NAPOLEÃO, Eduardo. *Vocabulário Yorubá*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

OLIVEIRA, Inês Barbosa de. *Boaventura & a Educação*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

OLIVEIRA, Inês Barbosa de; SGARBI, Paulo. *Estudos do cotidiano & educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

PASSOS, Mailsa Carla Pinto. Encontros cotidianos e a pesquisa em Educação: relações raciais, experiência dialógica e processos de identificação. *Educar em Revista*, Curitiba, n. 51, p. 227-242, jan./mar. 2014.

PEREIRA, Rita Marisa Ribes. Pesquisa com crianças: pensar, conviver e escrever como atos responsivos. *Educação como Resposta Responsável*. Disponível em: <<http://eebaeducacao.blogspot.com.br/2011/10/rita-marisa-ribes-pereira.html>>. Acesso em: 29 jul. 2016.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. 14. reimpr. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

QUEIROZ, Cláudia Alexandre. *Discursos, imagens e sentidos – diálogos com os heróis no subsolo: uma pesquisa em três atos com os cotidianos em redes educativas*. 2016. f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

RUFINO JUNIOR, L. R. *Histórias e saberes de jongueiros*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.

_____. *Texto sobre sua pesquisa* [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <luciosanfilippo@gmail.com> em 9 de janeiro de 2016.

SABINO, Jorge; LODY, Raul. *Danças de matriz africana: antropologia do movimento*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SANTO, Spirito. *Do Samba ao funk do Jorjão*. Petrópolis, RJ: KBR, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Oxóssi, o caçador de alegrias*. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2011.

SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis, RJ: Vozes, Koinonia, 1995.

SILVA, José Fernando Souza e; CÂMARA, Isabelle. *Nação Leão Coroado: 150 anos*.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Artes do corpo*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2004.

SIMAS, Luiz Antonio. Culturas de síncope. *GGN, o jornal de todos os Brasis*. Disponível em: <<http://jornalggn.com.br/fora-pauta/culturas-de-sincope-por-luiz-antonio-simas>>. Acesso em: 06 jan. 2016.

_____. Desafio pra desamarrar a vida. *Histórias Brasileiras*. Disponível em: <<http://hisbrasileiras.blogspot.com.br/2016/05/desafio-pra-desamarrar-vida.html>>. Acesso em: 10 maio 2016.

_____. A gramática dos tambores. *GGN, o jornal de todos os Brasis*. Disponível em: <<http://jornalggn.com.br/fora-pauta/a-gramatica-dos-tambores-por-luiz-antonio-simas>>. Acesso em: 09 jul. 2015.

_____. *Pedrinhas miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2013.

_____. *Postagem 1010970312325803*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/luizantonio.simas/posts/1010970312325803>>. Acesso em: 29 jul. 2016.

_____. *Tantas páginas belas: Histórias da Portela*. Rio de Janeiro: Verso Brasil Editora, 2012.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A pequena África: um portal do Atlântico*. Rio de Janeiro: CEAP, 2011.

SODRÉ, Muniz. *Samba: o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A Galinha d'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.