



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Educação

Márcio Dodds Righetti Mendes

(Márcio de Jagun)

**A sala de aula não cabe no mundo: compreendendo a *Nagologia*  
educacional e suas metodologias singulares**

Rio de Janeiro

2020

Márcio Dodds Righetti Mendes  
(Márcio de Jagun)

**A sala de aula não cabe no mundo: compreendendo a *Nagologia* educacional e suas metodologias singulares**

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

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Maristela Gomes de Souza Guedes (Stela Caputo)

Rio de Janeiro  
2020

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

M538 Mendes, Márcio Dodds Righetti.  
A sala de aula não cabe no mundo: compreendendo a Nagologia educacional e suas metodologias singulares / Márcio Dodds Righetti Mendes. – 2020.  
115 f.

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

1. Educação – Teses. 2. Crianças – Teses. 3. Ioruba – Teses. I. Caputo, Stela.  
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

Márcio Dodds Righetti Mendes  
(Márcio de Jagun)

**A sala de aula não cabe no mundo: compreendendo a *nagologia* educacional e suas metodologias singulares**

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

Aprovado em 03 de setembro de 2020.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Maristela Gomes de Souza Guedes (Orientadora)

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Rosemary dos Santos de Oliveira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Gladys Viviana Gelado

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Rio de Janeiro

2020

## **DEDICATÓRIA**

Aos profissionais de ensino, aos pesquisadores e a todas e todos que se interessam pela Educação.

## AGRADECIMENTOS

Às heroínas e heróis, que construíram e mantiveram viva a cultura ioruba com suas metodologias de ensino.

À minha esposa Adriana e meus filhos, pela paciência e estímulo.

À querida amiga e Orientadora, Stela Caputo, pelo incentivo e apoio de sempre.

Aos meus caros amigos, colegas de pesquisa do Grupo *Kékeré*, pelo carinho, gentileza, oportunidades de aprendizado e sugestões.

Agradeço por tudo que aprendi e a todos que me ensinaram, me ensinam e me ajudam a construir.

A escrita é uma coisa, e o saber, é outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.

*Tierno Bokar*

## RESUMO

MENDES, Márcio Dodds Righetti. *A sala de aula não cabe no mundo: compreendendo a Nagologia educacional e suas metodologias singulares*. 2020. 115 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Este trabalho acadêmico apresenta a lógica educacional ioruba, a qual denomino de *nagologia* educacional. As características desse modelo foram fundamentadas nas pesquisas sobre a cultura ioruba, sua filosofia, religiosidade e estudos com a infância nos terreiros que atuo e pesquisei: o *Ilé Àṣẹ Àiyé Obalúwáíé*, no Rio de Janeiro-RJ, onde sou sacerdote, e na Casa de Oxumarê, em Salvador-BA de onde descendo. Sustento, nesta Dissertação, que esses métodos *ensinativos* são estruturados na relação com a natureza, na oralidade, na ancestralidade e na atemporalidade. O presente trabalho defende que a disseminação desse conhecimento é realizada pelos fazeres. Esta transmissão é catalisada pelos artefatos da palavra, com suas diversas finalidades, conforme dispõem o idioma e a cultura ioruba: *orin* (cântico); *ofò* (encantamento); *oríkì* (louvação); *itàn* (conto); *òwe* (provérbio); *àdúrà* (reza) e *ẹsẹ* (poema de *Ifá*). Estou convencido de que essas ferramentas da palavra ioruba se revelam como áreas dos saberes, tais como história, geografia, literatura, filosofia, música, álgebra e biologia. Através da vivência de crianças no cotidiano dos terreiros, atesto que este exemplo de educação se constitui, de forma empírica, a partir do convívio entre os adeptos e suas relações sociorreligiosas em que se reproduz a dinâmica cultural ioruba. Nesse aspecto, aponto que as percepções pessoais e sociais dialogam com a natureza, o tempo e a ancestralidade, sendo esta construção tecida pelo poder transcendental da palavra, mostrando-se o idioma ioruba como elemento de resistência, memória e educação. Nesta percepção de mundo, o corpo é a lousa, a palavra é o giz e a cabeça, o caderno. O teto desta escola, é o firmamento; seu piso é o universo; suas paredes são o horizonte; suas janelas são o tempo. Por isso, afirmo, em conclusão, que essa escola não cabe no mundo.

Palavras-chave: Crianças de terreiro. Cotidianos. Candomblé. Ioruba.



## ABSTRACT

MENDES, Márcio Dodds Righetti. *The classroom transcends the materiality of the world: understanding educational nagology and its unique methodologies*. 2020. 115 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

This academic research presents the Yoruba educational logic, which I named *educational nagology*. The characteristics of this educational model were based on the Yoruba culture, its philosophy, religiosity and on the research with the children of the Candomblé temples (terreiros) where I practice my religion and do my research: the *Ilé Àṣẹ Àiyé Obalúwáíé*, in Rio de Janeiro-RJ, where I am a priest, and at the House of Oxumarê, in Salvador-BA, the place of origin of my religious lineage. In this dissertation I affirm that these teaching methods are structured in relation to nature, orality, ancestry, and timelessness. The present work argues that the dissemination of this knowledge is achieved through doing. The transmission is accelerated by the linguistic artifacts, with their various purposes, according to the Yoruba language and culture: *orin* (chants); *ọfọ* (enchantment); *oríkì* (praise); *ìtàn* (short story/tale); *òwe* (proverb); *àdúrà* (prayer) and *ẹṣẹ* (Ifá's poem). I am convinced that these Yoruba linguistic tools are areas of knowledge, such as history, geography, literature, philosophy, music, algebra, and biology. Based on the everyday experiences of the children of the terreiros, I attest that this example of education is established empirically, from the coexistence between the worshipers and their socio-religious relationships, where the dynamic Yoruba culture is reproduced. In this aspect, I point out that the personal and social experiences establish a dialogue with nature, time and ancestry. This interaction is built through the transcendental power of the word, showing that the Yoruba language is an element of resistance, memory, and education. In this perception of the world, the body is the blackboard, the word is the chalk and the head, the notebook. The roof of this school is the firmament, its floor is the universe, its walls are the horizon, its windows are time. Therefore, I conclude that this school transcends the materiality of this world.

Keywords: Terreiro children. Everyday life. Candomblé. Yoruba.

## RESUMEN

MENDES, Márcio Dodds Righetti. *La clase no cabe en el mundo: comprenda la nagología educativa y sus singulares metodologías*. 2020. 115 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Este trabajo académico presenta la lógica educativa yoruba, que denomino como *nagología* educativa. Las características de este modelo se fundamentan en las investigaciones sobre la cultura yoruba, su filosofía, religiosidad y estudios de la infancia en los *terreiros* en los que actúo e investigo: el *Ilé Àṣẹ̀ Àiyé Ọ̀balúwáíé*, en Río de Janeiro, donde soy sacerdote y en la Casa de Oxumarê, en Salvador de Bahía, de donde provengo. Argumento, en esta tesis de Maestría, que estos métodos de enseñanza son estructurados en la relación con la naturaleza, en la oralidad, en la ancestralidad y en la atemporalidad. El presente trabajo defiende que la diseminación de este conocimiento se realiza por las prácticas. Esta transmisión se cataliza por los artefactos de la palabra, con sus diversas finalidades, como disponen el idioma y la cultura yoruba: *orin* (canto); *ọ̀fọ̀* (encantamiento); *oríkì* (alabanza); *ìtàn* (cuento); *òwe* (proverbio); *àdúrà* (rezo) y *ẹ̀sẹ̀* (poema de *Ifá*). Afirmo que estas herramientas de la palabra yoruba se revelan como áreas de los saberes, tales como historia, geografía, literatura, filosofía, música, álgebra y biología. A través de la vivencia de los niños en el cotidiano de los *terreiros*, este ejemplo de educación se constituye, de forma empírica, a partir de la convivencia entre los adeptos y sus relaciones socio-religiosas, donde se reproduce la dinámica cultural yoruba. En ese aspecto, sostengo que las percepciones personales y sociales dialogan con la naturaleza, el tiempo y la ancestralidad, ya que esa construcción se teje por el poder trascendental de la palabra, mostrándose el idioma yoruba como elemento de resistencia, memoria y educación. En esta percepción del mundo, el cuerpo es la pizarra, la palabra es la tiza y la cabeza, el cuaderno. El techo de esta escuela, es el firmamento; su piso es el universo; sus paredes son el horizonte; sus ventanas son el tiempo. Por eso, afirmo, en conclusión, que esa escuela no cabe en el mundo.

Palabras clave: Niños de *terreiros*. Cotidianos. Candomblé. Yoruba.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa das principais cidades iorubas localizadas entre a margem Oriental do rio Ogum e a margem Ocidental do rio Níger.....	20
Figura 2 – Mapa da iorubolândia e a da região ocupada pelos <i>fon</i> , <i>yorùbá</i> e <i>édó</i> na Nigéria.....	21
Figura 3 – Imagem do Bispo Samuel Adjai Crowther .....	37
Quadro 1 – Ritmos sacros utilizados nos terreiros jejê-nagô.....	84

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
1 O SURGIMENTO DOS NAGÔS .....	18
1.1 Vinícius e a chegada dos iorubas ao Brasil .....	24
1.2 Tia Walquíria, os nagôs/iorubas e os jêjes .....	27
1.3 Léo Pretinho e as noções sobre o idioma ioruba .....	32
1.3.1 <u>O alfabeto e o som das letras</u> .....	37
2 A ESTRUTURA EXÚDICA DA CULTURA IORUBA .....	40
2.1 A Oralidade .....	42
2.2 A Naturalidade .....	43
2.3 A Temporalidade.....	45
2.4 A Ancestralidade .....	47
2.5 <i>Èṣù</i> – O tempo, a palavra e a memória .....	48
3 CONSTRUÇÕES E RECONSTRUÇÕES <i>ENSINATIVAS</i> .....	54
3.1 O corpo: a lousa.....	57
3.2 A cabeça: o caderno .....	62
3.3 A palavra: o giz .....	64
3.4 A natureza: a escola .....	68
4 OS MÉTODOS EDUCACIONAIS IORUBAS: OS ARTEFATOS DO SABER, PODER, PERPETUAR .....	73
4.1 <i>Ìtàn</i> (os contos) – A palavra narrada.....	75
4.2 <i>Ọfọ</i> (o encantamento) – A palavra encantada .....	76
4.3 <i>Àdúrà</i> (a reza) – A palavra rezada.....	77
4.4 <i>Owè</i> (os provérbios) – A palavra sentenciada.....	80
4.5 <i>Orin</i> (os cânticos) – a palavra cantada .....	81
4.6 <i>Oríkì</i> (as louvações) – a palavra louvada.....	86
4.7 <i>Èṣẹ</i> (os poemas) – A palavra refletida .....	88
5 ỌMỌDÉ KỌ: A CRIANÇA ENSINA E APRENDE NO CICLO INFINITO DA EDUCAÇÃO IORUBA .....	91
5.1 <i>Kọ</i> – O verbo aprender/ensinar.....	99
5.2 A sala de aula não cabe no mundo.....	101
5.3 Terreiro: <i>espaçotempo</i> sociocultural.....	106
ENTENDER O CONHECIMENTO .....	108
REFERÊNCIAS .....	112

## INTRODUÇÃO

Lembro-me do momento em que me deram a notícia de que eu seria pai de santo. Era menino ainda, talvez tivesse uns oito ou nove anos, não sei ao certo. Eu já tinha conversado com entidades incorporadas, tinha ido em terreiros com meus pais, mas não frequentava nenhum nem tinha sido iniciado no Candomblé. Nunca tinham me falado nada a respeito desse “futuro sacerdotal” até aquele dia.

Eu estava no meu quarto, depois de voltar da escola. Ficava horas ali sozinho, distraído com os brinquedos que eu mesmo fazia, revestindo embalagens vazias e criando personagens. Eu estava entretido com meu próprio mundo quando meu irmão mais velho me chamou: “Desce, desce! A empregada virou no santo! Quer falar com você!” Fui tomado por um misto de curiosidade e de susto. Mas, não hesitei, não tive medo. Desci, imediatamente, num impulso. Meu irmão não disse onde esse evento estava ocorrendo, porém fui direto ao ambiente certo como se já soubesse qual seria. Chegando lá, deparei-me com a Dona Ivone, a empregada doméstica, no meio da cozinha. Ela estava de pé, com as feições retorcidas, e segurava um charuto com uma mão enquanto a outra, estava para trás das costas. A fumaça turvava um pouco seu rosto. Nenhum sentimento estranho me visitou: nem apreensão nem surpresa ou estranhamento. Estava impávido. Logo, a entidade, que havia incorporado na Dona Ivone, se dirigiu a mim: “Boa noite, moço! Sabe quem eu sou?” Respondi que não, sem balbuciar palavra. “Sou Tranca Ruas das Almas<sup>1</sup>. Vim aqui para lhe dar um recado!” – disse com um sotaque estranho. Mudo, eu estava, mudo permaneci. E “ele”, no corpo da Dona Ivone, continuou: “Sou amigo do seu exu<sup>2</sup>. Vim para lhe dizer que sua caminhada na religião vai ser muito grande! Você vai ser pai de santo. Vou estar com você e seu exu também”. Desse jeito, fui apresentado ao Senhor Tranca Ruas, amigo do meu exu e meu amigo também, e soube que seria pai de santo mesmo sem entender bem o que aquilo significava ao certo.

Daquele dia em diante, passaram-se alguns anos sem que eu tivesse outro contato com Sr. Tranca Ruas nem qualquer “encontro” com outra Entidade, Guia ou Orixá. Até que comecei a desenvolver uns problemas de pele. Mamãe consultou médicos, mas não davam conta. Resolveu, então, levar-me num terreiro de Umbanda. “Queria ouvir uma outra opinião”, dizia. Na casa de Umbanda, foi um Preto Velho<sup>3</sup> que disse: “Tem que guiar esse menino pra raspar o

---

<sup>1</sup> Entidade cultuada na Umbanda, pertencente à falange espiritual dos Exus (Guias espirituais cultuados na referida religião).

<sup>2</sup> Exu: entidade cultuada na Umbanda, cujo conceito teológico é de um espírito que viveu na Terra e, após sua morte, passou a realizar a missão de ajuda aos vivos.

<sup>3</sup> Entidade: Guia espiritual consultado na Umbanda através do transe mediúnico.

*kamutue*<sup>4</sup>!” Depois disso, pisei no Candomblé pela primeira vez. Para ela, seria uma solução pontual, apenas para resolver meus problemas de saúde. Só que eu gostei. Apaixonei-me por todo aquele mundo: as cores, as roupas, os cheiros... O mistério do contato com os deuses, a presença daqueles seres poderosos que vinham de algum lugar e, de repente, se colocavam à nossa frente. Tudo me encantou! Foi amor à primeira vista. Mamãe não voltou mais. Mas eu nunca mais saí. Nem eu saí do Candomblé nem ele saiu mais de mim. Já no Candomblé, o meu exu – aquele citado pelo Sr. Tranca Ruas – incorporou em mim e se apresentou: era o “Seu Porteira”. A profecia do Sr. Tranca Ruas se concretizou: tornei-me pai de santo e tenho Tranca Ruas como amigo inseparável até hoje.

Lá se vão quarenta longos anos. A paixão deslumbrada pelo Candomblé virou um amor maduro. Nesse transcurso, muitas dúvidas e descobertas. Aqui, apresento algumas dessas reflexões. Para mim, uma das mais importantes: o sistema de educação ioruba<sup>5</sup>. Contudo, compreender este interessante sistema requer, de nós, mais do que descrições, informações, fundamentos. É preciso ampliar o campo: permitir-se mergulhar nesse universo.

Para transitar nesse caminho, reconstruindo os passos daqueles que construíram a escola ioruba, é necessário compreender o ser humano e o meio em que este se encontra. Individualidade e coletividade convergem neste cenário. Indivíduos, natureza e ancestrais trabalham juntos, aprendem e ensinam. Não há saber sem aqueles que instruem e sem as pessoas que se dispõem a aprender. Essa troca, permanente e incontrolável, é viabilizada pela memória e pela palavra. Estes são os esteios principais da educação ioruba<sup>6</sup>.

Todos os conhecimentos que adquiri, nos espaços socioreligiosos, eram registros da memória de alguém. Lá, no ambiente dos terreiros, nada se escreve. Não há manual, cartilha, cadernos, aulas ou livros, que nos ensinem o que temos, como temos e/ou quando temos de fazer. A escrita existe, mas é subterrânea, escondida; os cadernos e notas, em geral, são elaborados na surdina. Assim, aprendi no terreiro. Tudo é apenas guardado na palavra. É a palavra do mais velho que transmite ao mais novo, os procedimentos, e esse mais novo, um dia, transmitirá a outros. Essa corrente de infindáveis elos estrutura-se verbalmente.

Certo dia, me preocupei com isso. E se alguém perdesse essas informações? Mas, de fato, custei a compreender a essência e a lógica do sistema de preservação e difusão dos saberes

---

<sup>4</sup> *Kamutue*: vocábulo de origem bantu, que significa coroa, cabecinha. Disponível em: <<http://inzotumbansi.org/home/tradicao-e-cultura/nkanda-dicionario/>>. Acesso em: 13 maio 2020.

<sup>5</sup> O autor usa o vocábulo “ioruba” com a grafia em português, sempre que se referir à cultura, à educação, à religiosidade daquele povo. Contudo, as palavras transcritas daquele idioma, assim como o nome da etnia correspondente, serão grafadas como na referida língua africana: *yorùbá*.

<sup>6</sup> Etnia africana situada no sudoeste da África, chegada ao Brasil durante os ciclos da escravidão. Trataremos com mais detalhes no Capítulo 2.

pelos iorubas. Com o tempo, notei que a palavra é a mais eficiente e poderosa urna, capaz de conservar saberes, codificá-los e também decodificá-los. A palavra é, para os iorubas, um mecanismo ultra sofisticado: contém força mítica do Criador; é fácil de transportar, fácil para guardar: pode ser escondida, propagada, disfarçada e transmitida através de várias gerações. Compreendi, finalmente, que, na sabedoria ioruba, não são os indivíduos que guardam a palavra, mas é ela que os guarda.

Nos espaços de terreiro, durante os anos de preparação para minha trajetória sacerdotal, fui conhecendo a cultura ioruba, sua filosofia, religiosidade e idiomática. Como sacerdote e pesquisador do Candomblé nagô<sup>7</sup>, me dediquei a entender como os iorubas (nagôs) conseguiram manter sua memória e sua cultura, apesar dos cruentos séculos da escravidão no Brasil. Como conseguiram conservar sua história, seu idioma, seus rituais e seus valores éticos e sociais?

Percebi que tudo que se fazia no Candomblé, era cifrado na língua ioruba. Percebi que seria importante compreender o que eu estava dizendo, as palavras que eu cantava, as expressões que usava para saudar os deuses. Queria saber o que eu dizia enquanto rezava. Mas, à medida que fui estudando a língua, uma nova surpresa: não era apenas o significado das palavras que eu estava aprendendo; eu estava descobrindo o sentido de tudo! Era como se estivesse descortinando um novo ambiente. As coisas faziam sentido, os ritos se tornavam lógicos, porém não para a minha lógica... eu que estava começando a decifrar a lógica dos iorubas. Isto porque as palavras, em ioruba, são poesias, são códigos de conhecimento. Não, por acaso, a língua ioruba é atemporal (os verbos não flexionam conforme o tempo de conjugação); é metafórico (substantivos são usados como adjetivos filosóficos. Ex.: *oke* – montanha, usado como adjetivo, que denota algo importante, grandioso); os verbos são polissêmicos (cada verbo pode ter até doze significados diferentes).

Os iorubas adotavam a cultura ágrafa há milhares de anos, muito antes da colonização. A oralidade era seu esteio. Pós-diáspora, já no Brasil, também não tiveram registros documentais. Não podiam falar sua língua, manter seus nomes, professar suas liturgias. Somente um mergulho nesta cultura, pode explicar como subverteram o tempo; como reorganizaram, geograficamente, seus locais de origem; como viabilizaram o registro e a divulgação de seus saberes por meio da oralidade.

Aos poucos, pude perceber que eles usaram uma metodologia própria. Pude compreender que as noções ocidentais de “educação” e de “registro”, diferem profundamente

---

<sup>7</sup> Nàgô: mesmo que ioruba. Palavra decorrente de *ànágó* (JAGUN, 2017, p. 1115). Mais detalhes no Capítulo 1.

daquelas que têm os iorubas. Enquanto nos referimos a estes itens como elementos escritos, impressos, formais, os iorubas realizavam e organizavam a educação e sua documentação com outros critérios e percepções. Havia um método próprio: os saberes registrados na memória eram transformados em sensações, que eram praticadas e, depois, transmitidas verbal e sucessivamente. Os apontamentos escritos podem apenas ser decifrados por meio da leitura. Já os documentos registrados na memória, e trazidos pela fala, podem ser sentidos e experimentados de formas mais amplas.

A educação ioruba está calcada em sete ferramentas básicas da palavra: os *itàn* (contos); *òwe* (provérbios); *oríkì* (louvações); *ẹsẹ* (poemas); *àdúra* (rezas); *ọfò* (encantamentos) e *orin* (cânticos). Todas estas formas de expressão possuem características singulares e funcionam como metodologias próprias de compartilhamento de saberes. São lúdicas, cifradas, poéticas, naturalistas e atemporais e transmitem cultura, padrões sociais, arte, mapas, histórias, cartas náuticas... Foi com esses instrumentos ágrafos que os iorubas venceram os revezes, difundiram sua cultura, educaram as novas gerações e garantiram sua memória sem que ninguém visse, reprimisse ou proibisse.

A educação realizada pelos iorubas era escrita nos sentidos. Assim, estaria sempre viva nas pessoas e preservada, como em um cofre, acessível, porém, a todos daquele grupo que, com seus valores culturais próprios, conheciam a “senha” e a usavam livremente, sem que os opressores a entendessem.

Evidente que o processo cultural nagô produziu, tanto na matriz africana quanto em terras brasileiras, uma enormidade de capilarizações socioculturais. Há um padrão estético, rítmico, culinário, arquitetônico etc. Todos esses conhecimentos, sempre transmitidos desde a palavra e dos sentires. Contudo, nos deteremos aqui nos processos educativos oferecidos a partir da palavra.

O título escolhido para este trabalho – “A sala de aula não cabe no mundo: compreendendo a *Nagologia* educacional e suas metodologias singulares” –, propõe a observação da noção de ensino/aprendizado, assim como do(s) lugar(es) aonde esse fenômeno se realiza, conforme a cultura ioruba, bem como os métodos adotados.

O sufixo, “-logia”, do étimo grego, significa teoria, estudo, e nos serve para indicar que os nagôs (ou iorubas) tinham uma lógica, uma ciência, para preservar e difundir seus saberes. Esses conhecimentos eram tecidos no cotidiano, a cada gesto, a cada tarefa, nas falas e nos silêncios. Eram sentidos empiricamente. Eram o seu modo, sua lógica e sua ciência. Sem contar com escolas, arquivos, museus, escritas escolares, fotografias nem quaisquer outras formas de registro físico, os iorubas desenvolveram, ao longo de milhares de anos, antes mesmo de serem



trazidos para estas terras, um sofisticado sistema de catalogação, arquivo e acesso ao conhecimento pelos ritos à natureza e aos ancestrais. Este sistema está estruturado em percepções empíricas sobre tempo, espaço e natureza. Percepções muito distintas das nossas; uma verdadeira ciência, mas com um modelo diferente do que conhecemos.

A base teórica, é a própria lição de vida dos iorubas. Nada temos a lhes dizer, mas a aprender com eles: são nossos alicerces. Não temos a pretensão de *encaixar* as metodologias educacionais dos iorubas na Academia, muito menos *justificá-las*, como se preciso fosse. A base teórica é necessária para mim, que desejo concatenar ideias, estruturar minha pesquisa e apresentar a metodologia ioruba de ensino.

Em um enfoque geral, desejamos estudar como a pedagogia ioruba se instalou no Brasil pós-período da diáspora forçada, quando homens, mulheres e crianças foram sequestrados para nosso território e, aqui, reconstituíram seus costumes e práticas sociorreligiosas. Ainda como objetivo geral, nos deteremos aos processos de ensinar/aprender com as crianças de terreiro. No aspecto específico, nossa pesquisa pretende refletir sobre a lógica e a metodologia ioruba de educação, transmissão e preservação de valores.

Nossa pesquisa se justifica pela necessidade de compreendermos o sistema educacional ioruba, o qual é calcado na oralidade. Esta modalidade de ensino é pouco compreendida e estudada por pesquisadores e pesquisadoras das mais diversas áreas talvez porque este método de aprender seja tecido por valores e técnicas completamente diferentes daqueles que conhecemos e exercitamos nas escolas formais. No entanto, as redes educativas (ALVES, 2001) nos ajudam a pensar mais a respeito. Em nosso grupo de pesquisa, o *Kékeré*, da UERJ, consideramos as redes educativas de terreiros fundamentais para o compartilhamento desses sabres.

Os bons usos dessa prática de compartilhar, de *ensinaraprender*<sup>8</sup> a língua iorubana, foram muito positivos para a preservação, não só da língua, como também de toda a cultura. E isso justifica nossa dedicação para compreendermos melhor como a língua se estrutura haja vista que, apesar das tiranias, intolerâncias, preconceitos e proibições, e sem utilizar registros escritos, sem contar com museus, arquivos, escolas, ela se manteve viva, preservada e em franco processo de capilarização.

---

<sup>8</sup> Alves (2001) explica que usa esses termos juntos para indicar que as pesquisas nos/dos/com os cotidianos pretende ir além do que vê como dicotomias e limites herdados das ciências modernas. Particularmente, em nossos textos, fazemos essa opção em apenas algumas expressões, este é um caso. Também optamos por dizer pesquisas *com os* cotidianos apenas. ALVES, Nilda. Decifrando o pergaminho- o cotidiano das escolas nas lógicas das redes cotidianas In: OLIVEIRA, Inês Barbosa e ALVES, Nilda (org.) Pesquisa no/do cotidiano das escolas sobre redes e saberes. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

Para os caminhos de nossa pesquisa (ou metodologia), nos aproximaremos de ampla pesquisa bibliográfica. Particularmente interpretadas e reproduzidas, informações filosóficas, culturais, comportamentais e religiosas dos iorubas, conforme a matriz africana e tais conceitos, foram multiplicados no Brasil. O contexto considerado, foi o dos Candomblés de origem jêje-nagô do Rio de Janeiro-RJ e de Salvador-BA. Como sou descendente da Casa de Oxumarê (Salvador-BA)<sup>9</sup> e sacerdote do *Ilé Àṣẹ̀ Àiyé Ọ̀balúwàiyé* (Rio de Janeiro-RJ)<sup>10</sup>, nossas pesquisas tomaram, como base, estes Terreiros e seus ensinamentos. Nesse diapasão, os documentos considerados foram diversas obras relativas ao tema tanto impressas, disponíveis na internet, depoimentos em palestras e seminários, além dos ensinamentos, orientações, entrevistas e observações adquiridas pelo prisma ioruba: vendo, ouvindo, calando, refletindo.

Nossa hipótese, é de que os iorubas, assim como seus descendentes no Brasil, estabeleceram um modo singular de *ensinaraprender*, fulcrado na oralidade, que denominamos de *nagologia* educacional. Tal procedimento, foi capaz de preservar sua língua, bem como seus valores socioculturais e religiosos. As ferramentas da palavra, na cultura ioruba, que viabilizaram este intento, em nossa conjectura são: os *itàn* (contos); *òwe* (provérbios); *oríkì* (louvações); *ẹ̀sẹ̀* (poemas); *àdúra* (rezas); *ọ̀fò* (encantamentos) e os *orin* (cânticos).

Todo o desenvolvimento deste trabalho de pesquisa, foi feito a partir da experiência/vivência do autor, quer seja na condição de adepto do Candomblé – exercente de função sacerdotal – como também na de pesquisador. Assim sendo, o tema é trazido, não como resultado de mera pretensão analítica, mas por uma percepção sentida, experimentada e vivenciada.

Portanto, nosso trabalho priorizará os princípios da cultura ioruba e seus efeitos pós-diáspora para o Brasil, no contexto sociorreligioso no Candomblé Nagô, bem como o método utilizado por aquela etnia para registrar e difundir sua memória pelo seu processo *ensinativo* desde a escravidão até os dias atuais. O neologismo *ensinativo*, que aqui proponho, seria uma referência ao modo de ensino da *nagologia*, no qual o processo educativo não é passivo nem estático. A educação ioruba é construída a partir da troca permanente e ativa de saberes. Por isso, *ensinativo* = ensino + ativo.

<sup>9</sup> *Ilé Aràkà Àṣẹ̀ Ọ̀gòdó*, fundada em 1820 por *Tálábí*, no Recôncavo Baiano, e, posteriormente, fixada em Salvador-BA. É considerada como uma das casas matrizes do Candomblé.

<sup>10</sup> Vale dizer que o terreiro que dirijo – *Ilé Àṣẹ̀ Àiyé Ọ̀balúwàiyé* – fundado em 2002, no bairro de Pedra de Guaratiba, no Rio de Janeiro, foi o campo efetivo da pesquisa. Já a Casa de Oxumarê-BA, foi nossa base para a obtenção dos conhecimentos dogmáticos e filosóficos acerca do Candomblé uma vez que nosso terreiro descende daquela Matriz baiana.

Assim, nossa narrativa pretende contar um pouco do cotidiano dos terreiros de Candomblé, abordando as questões aqui propostas. Diálogos, situações curiosas e emocionantes, que vivenciei como sacerdote praticante da religião dos orixás, me ajudarão na tarefa de desenvolver esta pesquisa.

No primeiro capítulo, explicaremos a origem da etnia ioruba; suas outras denominações; o processo de chegada ao Brasil; a relação entre os iorubas e os jêjes e a formação do complexo cultural e religioso jêje-nagô em nosso país. Como nossa pesquisa se relaciona com diversas terminologias e palavras oriundas do idioma ioruba, terminaremos o capítulo inaugural, oferecendo algumas noções sobre esta língua.

O segundo capítulo, será o espaço em que abordaremos a estrutura *exúdica*<sup>11</sup> da cultura ioruba, apresentando seus princípios, tais como a oralidade, a naturalidade, a temporalidade e a ancestralidade. Encerramos este capítulo, demonstrando a correlação entre *Èṣù*, o tempo, a palavra e a memória.

O terceiro capítulo, é dedicado a especificar as construções e as reconstruções *ensinativas* no fazer pedagógico ioruba. Assim, apresentaremos o corpo, como a lousa; a cabeça, como o caderno; a palavra, como o giz; e a natureza, como a escola.

O quarto capítulo, é dedicado a demonstrar os métodos educacionais iorubas e aquelas que chamamos de ferramentas do saber, poder, perpetuar: *Ìtàn* (os contos) – a palavra narrada; *Ọfò* (o encantamento) – a palavra encantada; *Àdúrà* (a reza) – a palavra rezada; *Owè* (os provérbios) – a palavra sentenciada; *Orin* (os cânticos) – a palavra cantada; *Oríkì* (as louvações) – a palavra louvada; e *Èṣẹ* (os poemas) – a palavra refletida.

O quinto capítulo, é o momento em que situamos, especificamente, a criança no contexto dos terreiros e no processo educacional ioruba, bem como exploramos a significativa e pertinente dupla semântica do verbo ioruba *kó*, que significa ensinar e aprender. O terreiro de Candomblé é contextualizado como um espaço social, cultural, educacional e religioso. Essa parte do trabalho é intitulada *Ọmọdé kó*: a criança ensina e aprende no ciclo infinito da educação ioruba.

Finalmente, concluímos a dissertação desta “sala de aula que não cabe no mundo” com um breve resumo dos temas abordados.

---

<sup>11</sup> Exúdico: neologismo criado pelo autor, a partir da significância de *Èṣù* na cultura ioruba. Utilizado para designar algo fundante, alicerçal.

## 1 O SURGIMENTO DOS NAGÔS

Certa vez, lá no terreiro<sup>12</sup>, já tarde da noite, quando terminamos de realizar a Firmeza de Carnaval<sup>13</sup>, começamos uma divertida roda de cantorias. O clima era descontraído e as músicas já não eram mais as de culto, mas canções de roda e sambas. Um dos filhos de santo entoou um samba de raiz e foi logo seguido por percussionistas de plantão, que o acompanharam com batuques em baldes e garrafas vazias. A certa altura, começaram a cantar “Emoriô”<sup>14</sup>.

De repente, Antônio, de quatro anos, despertou do colo do pai (André, que é *abíyán*<sup>15</sup> em nossa Casa) e, num único salto, fez a música parar para indagar: “Pai de Santo, o que quer dizer ‘Emoriô’? É em ioruba?” Eu ri e respondi que sim. “Quer dizer, ‘Eu te vejo’”, completei. Achei graça da pergunta, naquela hora. Achei interessante aquele menino identificar uma expressão no idioma ioruba assim, tão de repente. Cantamos juntos “Emoriô”, reinventando o idioma nagô, reverenciando os ancestrais iorubas, Oxalá, Gil e Donato. Desse jeito discreto, lúdico, sendo levado pelo cancionista, pela memória, pela emoção, o jeito ioruba de ensinar sua cultura vai entrando nas nossas vidas; vai perpetuando-se no tempo. A cultura nagô atravessou o Atlântico, ingressou nosso imaginário, inspirou músicas, revelou mistérios.

A grafia correta da música, no idioma ioruba, seria: “*È mo rí o!*”. Literalmente, “Eu te vejo!”, referindo-se a *Òṣàlà* – a divindade da criação dos seres vivos. A letra completa diz assim:

Ê-emoriô  
 Ê-emoriô  
 Emoripaô  
 Emoriô deve ser  
 Uma palavra nagô  
 Uma palavra de amor  
 Um paladar  
 Emoriô deve ser  
 Alguma coisa de lá  
 O sol, a lua, o céu  
 Pra Oxalá (DONATO; GIL, 1975).

<sup>12</sup> *Ilé Àṣẹ Àiyé Obalúwàiyé*, terreiro de Candomblé liderado pelo autor, em Pedra de Guaratiba, bairro situado na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro-RJ.

<sup>13</sup> Rito de Casas de Candomblé, no qual os adeptos têm seus corpos destituídos de energias negativas por meio de liturgias próprias, para prevenção, no período do Carnaval.

<sup>14</sup> Música de João Donato, com letra de Gilberto Gil.

<sup>15</sup> *Abíyán*: **1.** s. aquele que nasce com dúvida. Lit.: *abi* (pref. que indica o estado ou a condição de algo) + *iyàn* (s. que significa argumento, debate, controvérsia, dúvida); **2.** s. cargo no Candomblé ocupado por aqueles que frequentam a Casa, mas que ainda não foram iniciados. No Candomblé, o *abíyán* é aquele que está conhecendo a religião, os rituais e conceitos. No passado, os *abíyán* não tinham direito a perguntar nada. Contudo, eram, são e serão sempre portadores das dúvidas essenciais, sobretudo, no que diz respeito à dúvida se devem ou não ser iniciados. O “abianato” é uma das fases mais importantes na vida espiritual dos devotos do Candomblé. É nesse período, que o seguidor encontrará em si, e em torno de si, as respostas que o impulsionarão na sua jornada pela religião dos *òrìṣà* (JAGUN, 2017, p. 907. Grifo do autor).

O compositor Gilberto Gil descreve, em sua letra, um misto de dúvida e certeza. Ele faz uma alusão à origem africana da expressão “emoriô”; reconhece o “sabor” africano; a relação com a natureza; revela a divindade africana que recebe essa “palavra de amor” (Oxalá). O processo de assimilação da cultura nagô está em nosso cotidiano. A presença nagô é cantada aqui e celebrada em nosso território.

Mesmo a “epopeia” do descobrimento, a “saga” da colonização e a “obsessão” eurocêntrica, de algum modo, foram e são permeados, felizmente, por uma inspiração verdadeira, real, palpável, original, *nagotizante*. D’Adesky (2001) citado por Caputo (2012), alerta:

De acordo com D’Adesky, a educação no Brasil é marcada pela hegemonia cultural euro-brasileira e pela exclusão das heranças culturais afro-indígenas dos currículos escolares, que subtraem das classes populares importantes instrumentos de etnicidade, autonomização social e cidadania impondo-lhes a branquitude” (D’ADESKY, 2001 apud CAPUTO, 2012, p. 242).

Os terreiros de Candomblé<sup>16</sup> são, assim, *espaçostempos* – espaços<sup>17</sup> de resistência cultural – onde se canta, dança, louva e, mesmo nos momentos de lazer, se vivifica uma cultura africana que tentaram apagar, mas não conseguiram. Nos terreiros, rindo, brincando ou rezando, tudo é motivo de troca, de aprendizado, de resgate do passado e de construção do futuro. Os terreiros são o espaço onde esses tempos se encontram.

Tempo e espaço sendo reinventados em dimensão própria, conforme Alves (2001, p. 15. Grifo da autora): “[...] nos ‘*espaçostempos*’ cotidianos, nas tantas redes educativas, seus ‘*praticantespensantes*’ criam ‘*conhecimentossignificações*’ necessários ao seu viver”. Vale dizer, que Alves faz questão de dar destaque, unindo as palavras espaço e tempo, com o propósito de ressaltar que ambos os conceitos se misturam, coexistem.

Existem, no mínimo, duas possibilidades para as origens dos iorubas na África Ocidental, de acordo com estudos desenvolvidos por linguistas, arqueólogos e historiadores.

A primeira vertente, Bascom (1984) aponta que eles teriam se formado do encontro de populações já instaladas na região florestal do Golfo da Guiné (possivelmente, os *igbos* com povos vindos do centro norte africano, que se estabeleceram ali em torno dos séculos IX e X),

<sup>16</sup> Terreiro é uma das denominações do templo de Candomblé. É um espaço físico de culto e de práticas litúrgicas, mas também significa um espaço socioreligioso de resistência cultural, idiomática, social, étnica e religiosa. Conforme a tradição e origem africanas, os terreiros ganham nomenclaturas nos respectivos idiomas: como *Ilé* (casa, no idioma ioruba) ou *ilé àṣẹ* (casa de axé, em ioruba); *inzo* (casa, no idioma bantu); *Kwe* (casa, no idioma *fon*). Existem, ainda, outros sinônimos para designar terreiro: barracão, casa, roça, roça de santo. (JAGUN, 2017).

<sup>17</sup> Partilhamos do pensamento do geógrafo, Yi Fu Tuan (1983), para quem o significado de “espaço” é mais abstrato que “lugar”. O que começa como espaço indiferenciado, transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor. Os arquitetos falam sobre as qualidades espaciais do lugar podem, igualmente, falar das qualidades locacionais do espaço. As ideias de “espaço” e “lugar” não podem ser definidas uma sem a outra. Fonte: TUAN, Y. F. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

antes do primeiro milênio da Era cristã. Essa teoria é, em parte, reforçada pelos estudos dos linguistas, que perceberam a identidade idiomática.

A segunda hipótese se baseia na possibilidade da articulação entre populações da própria África Ocidental, algumas habitantes multisseculares das regiões florestais, e outras, advindas da área de savanas mais ao norte, que teriam se influenciado ou mesclado. Para esse segundo encontro, a data mais provável seria o período referente aos séculos XIV e XV (SILVA, 2006).

O termo “*ioruba*” é relativamente recente. A expressão foi usada como forma de identificar, sendo um único grupo, os diversos povos que ocupavam áreas no sudoeste da África Ocidental e que continham, entre si, identidades sociais, linguísticas, históricas, culturais e religiosas. Esse grupo ocupava a região florestal do Golfo da Guiné, sobretudo a área que hoje compõe a Nigéria, o Togo e o Benin, desde o primeiro milênio depois de Cristo.

Ao longo dos anos, aqueles que seriam chamados posteriormente de iorubas, foram se organizando em cidades-estados (pequenos reinos independentes), mas que mantinham, entre si, relações comerciais e algumas identidades cosmogônicas. As principais cidades-estados, que comporiam o chamado iorubo, localizavam-se entre a margem Oriental do rio Ogum e a margem Ocidental do rio Níger.

Figura 1 – Mapa das principais cidades iorubas localizadas entre a margem Oriental do rio Ogum e a margem Ocidental do rio Níger

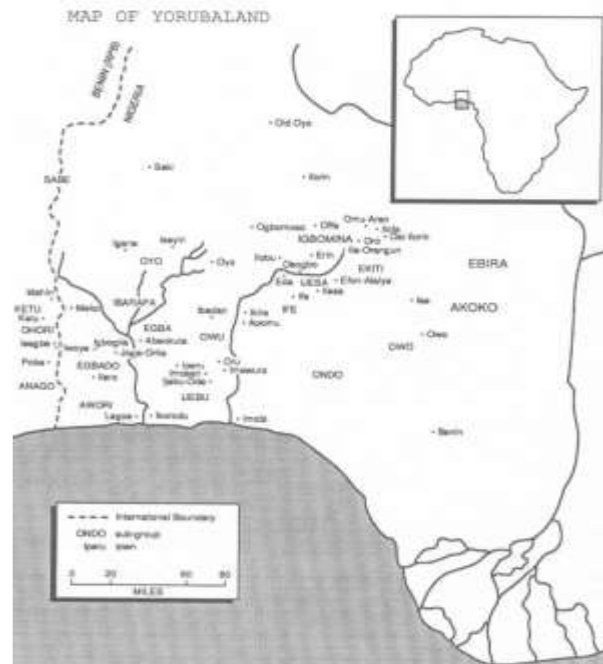


Fonte: RYDER, 1985 (apud OLIVA, 2005, p. 7).

Diversas cidades-estados da África pré-colonial formavam, então, o que os europeus passariam a chamar de “iorubo” ou “iorubolândia” desde 500 d.C.: *Ọ̀yó*, *Ìbàdàn*, *Benin*, *Èkìtì*, *Ọ̀sùn*, *Ondó*, *Àkùré*, *Ìlọ̀rìn*, *Ìré*, *Ògbómóso*, *Ìseyín*, *Ọ̀soḡbo*, *Ìjẹ̀sà*, *Kwara*, *Ògún*, *Lagos*, *Ótá*, *Abẹ̀dókúta*, *Şagàmú*, *Ègbáadò*, *Kétu* e *Ifẹ*.

A rotulação desse grupo era resultante do interesse europeu em identificar os agrupamentos para desenvolver, com eles, relações comerciais e políticas, bem como, para facilitar as chamadas ações missionárias de conversão.

Figura 2 – Mapa da iorubolândia e a da região ocupada pelos *fon*, *yorùbá* e *édó* na Nigéria



Fonte: BARNES, 1997 (apud OLIVA, 2005, p. 21).

Para bem compreendermos os iorubas, é fundamental entender o processo de criação dessa roupagem identitária. A princípio, ode parecer que esse aglomerado sempre tivesse se identificado como membros do mesmo grupo, mas isto não é verdadeiro. Segundo o Prof. Anderson Oliva (2005):

Estudiosos perceberam que a construção dessa identidade étnica foi fruto das pressões sofridas por algumas Cidades Estado presentes no Golfo da Guiné, do século XVIII em diante, e dos esforços dos próprios “iorubás” em se defender da ação escravagista de europeus e do reino do Daomé. Ao mesmo tempo em que a relação com outros grupos africanos como os haussás delineou sua elaboração. Neste caso é preciso lembrar que as diferenças entre os “iorubás” eram tão evidentes que durante grande parte de suas trajetórias históricas eles não se identificam como iguais e nem com este termo (OLIVA, 2005, p. 27).

A explicação de Klaas Woortmann (1978) a respeito, foi clara:

É bastante evidente que falar dos Iorubá é tão difícil quanto falar dos brasileiros, esquecendo a imensa diversidade que existe entre o campesinato nordestino, o campesinato teuto-brasileiro ou a classe média metropolitana, ou entre os diferentes grupos religiosos, dos quais fazem parte os Nagô. Os iorubás são, de certa forma, uma abstração; o que existe de fato são o reino e o povo de Ifè, de Òyó, de Ìjèsà, de Kétu, etc., todos eles produtos particulares de combinações sócio culturais ao longo de suas histórias (WOORTMANN, 1978, p. 12).

Os fatores de criação da identidade ioruba foram pautados em aspectos como os cosmológicos, a língua, a filiação à *Odùduwà*<sup>18</sup>, as relações comerciais e outros padrões

<sup>18</sup> *Odùduwà*: divindade masculina que criou os seres vivos; primeiro rei de *Ifè*. É considerado como uma das qualidades de *Oṣàlúfón* no Candomblé. *Odùduwà* foi um grande herói mítico do povo ioruba. Em *Ilé Ifè*, há

culturais. Por que não dizer que missionários preocupados em converter os africanos, careciam de uma maneira de identificar, simplificando as etnias em busca de uma Bíblia traduzida para um só povo, ao invés de adaptada a todas as singulares etnias? Foram, sem dúvida, esses motivos que levaram a uma tentativa de construir, principalmente a partir dos séculos XVIII ou XIX, a ideia de uma unidade denominada ioruba, que se revelaria, posteriormente, não tão africana nem espontânea como pensaram aqueles que se utilizaram delas nos séculos XIX e XX.

Pierre Verger (1997) constatou que a expressão ioruba passou a ser utilizada como referência daquele grupo populacional somente a partir do final do século XIX e, mais ainda, já no século XX:

O termo ioruba, escreve S. O. Biobaku, aplica-se a um grupo linguístico de vários milhões de indivíduos. Ele acrescenta que, “além da linguagem comum, os iorubá estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais constituído uma única entidade política e também é duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um e mesmo nome”. [...] O termo iorubá, efetivamente, chegou ao conhecimento do mundo ocidental em 1826, através de um livro do capitão Clapperton. Foi encontrado em um manuscrito, em língua árabe, trazido por ele do “reino de Takroor (atual Sokoto), naquela época dominado pelo Sultão Mohamed Bello, de Haussa” [...]. Clapperton e Richard Lander utilizam esta palavra para os povos de Oyó (VERGER, 1997, p. 258).

O caráter inventivo da identidade ioruba pode ser atestado por relatos nos séculos XVII, XVIII e XIX pelos quais administradores estrangeiros, lotados na África, comerciantes e

---

diversos templos erguidos em louvor a *Odùduwa*, cidade de *Ọ̀yó*. *Odùduwà* também é reverenciado como o fundador da dinastia dos reis iorubas. Há também registros de um templo erguido à *Odùduwà* em *Djabata*, próximo *Savé*, já em terras *fon*. Há uma terrível confusão ao considerarem que *Odùduwà* era mulher e faria com *Ọ̀bàtálá* o par mítico da criação. Em verdade, esta subversão se iniciou com o Padre Baudin e estendeu-se, graças aos autores que o seguiram ou copiaram. Este fato não corresponde a nenhum mito de origem ioruba. Possivelmente, decorre de conclusões precipitadas do reverendo ou da tentativa de recontar os fatos pela ótica que permeava seu olhar cristão. Pierre Verger (2002, p. 258) sentencia, encerrando, definitivamente, a controvérsia: “Precisamos falar aqui das extravagantes teorias do Padre Baudin e dos seus compiladores, encabeçados pelo Tenente-Coronel A. E. Ellis, sobre as relações existentes entre *Ọ̀bàtálá* e *Odùduà*. Mal informado e dotado de uma imaginação fértil, o reverendo padre expôs no seu livro sobre as religiões de Porto Novo (que não é um país iorubá), informações erradas, às quais nos referimos nos capítulos sobre Xangô e Iemanjá. O Padre Baudin feminiliza *Odùduà* para fazer dele a companheira de *Ọ̀bàtálá* (ignorando que este papel era desempenhado por *Yemowo*). Fechou esse casal *Ọ̀bàtálá-Odùduà* (formado por dois machos) numa cabaça e construiu, partindo desta afirmação inexistente, um sistema dualista, recuperado com proveito por posteriores estruturalistas, onde *Ọ̀bàtálá* (macho) é tudo o que está em cima e *Odùduà* (pseudofêmea), tudo o que está embaixo; *Ọ̀bàtálá* é o espírito, *Odùduà* a matéria; *Ọ̀bàtálá* é o firmamento e *Odùduà* é a terra.” (JAGUN, 2017, p. 606-608). E o autor conclui, ainda: “Lembremos que há, entretanto, um casal do qual faz parte *Ọ̀rìṣàálá*, mas sua mulher é *Yemowo*. Ela pode ser vista sob forma de imagens, no *ilésin* do templo de *Ọ̀bàtálá-Ọ̀rìṣàálá*, em *Ideta-Ilê*, em *Ilé Ifé*. Estas mesmas divindades levam os nomes de *Lisa* e *Mawu*, adotados pelos *fon*. Elas são adoradas no templo do bairro *Djena*, em *Abomey*, e simbolizam: ‘Lisa, o princípio masculino, com o oriente, o dia e sol, e *Mawu* Na percepção *u*, o princípio feminino, com o ocidente, a noite e a lua’. Mas, insistimos, eles correspondem ao casal *Ọ̀rìṣàálá* e *Yemowo* e não *Ọ̀bàtálá* e *Odùduà*” (VERGER, 2002, p. 258). Fonte: VERGER, Pierre. *Orixás*. 6. ed. Salvador, BA: Corrupio, 2002.



pesquisadores referiam-se àquele grupo utilizando outra nomenclatura para defini-los, como relata Adediram (1984):

Um outro termo que também foi utilizado para designar os iorubá durante a diáspora foi “Olukumi”, que apareceu freqüentemente nos escritos europeus do século XVIII e do início do XIX [...] Este termo, que após sofrer variações virou “Ulcumy”, “Lucumy”, refere-se ao mesmo grupo de pessoas que agora chamamos de iorubá (ADEDIRAM, 1984, p. 60-61).

Até os dias de hoje, é mais comum que os africanos daquela região se identifiquem como “ifês”, “oyos”, “egbas”, “ketus” etc., do que como “iorubas”. Apesar das identidades já relatadas, algumas basilares diferenças (elementos de caracterização étnica) entre esses povos não permitiam que eles próprios se vissem como um único povo. A variedade de deuses, de interesses econômicos e políticos e até as cicatrizes faciais, distinguiam naturalmente essas etnias que foram batizadas como “iorubas”.

Numa tradição comum a todos os milhões de iorubófonos, o berço dos “iorubas” seria a cidade sagrada de *Ifè*, ou *Ilé Ifè*. Apesar disso, jamais houve entre esses povos uma unidade política comum. Nem mesmo os povos que falavam o idioma ioruba, se identificavam como “iorubas”. Todavia, indiscutivelmente por sua unidade linguística e cultural, foram reconhecidos como formadores de um único grupo étnico. Contudo, o ato de se reconhecerem e de ser reconhecidos como iorubas, deu-se somente a partir do final do século XVIII.

Os iorubófonos compõem hoje cerca de trinta milhões de pessoas na África Ocidental e constituem, aproximadamente, 21% da população da Nigéria, composta por cerca de 130 milhões de pessoas, que ocupam as áreas de maior importância econômica do país. Entretanto, os iorubas não são o maior grupo étnico da atual Nigéria: os haussás são 23%; os fulanis, 22%; e os igbos, 18% (SILVA, 2006).

Além da Nigéria, atualmente, há comunidades iorubas na República do Benin; em Gana; no Togo; em Serra Leoa; em Cuba; na República Dominicana e no Brasil. Em que pese os iorubas tenham originalmente adotado como religião o culto aos *àwọn òrìṣà*, nos dias de hoje são, em sua maioria, cristãos, subdivididos entre anglicanos, católicos, pentecostais e metodistas.

Um quarto dos iorubas, atualmente, professa o Islã como opção religiosa. Poucos são os que continuam adeptos à religião tradicional. O enfraquecimento do iorubo se torna agudo com a guerra travada entre o *Daomé* e os reinos iorubas, inclusive, *Òyó* no final do século XVIII e início do XIX. Essas batalhas representavam o declínio da influência política e econômica de *Òyó* na região àquela altura. O conflito foi reflexo da expansão da economia escravista do *Daomé*, incentivada pelos traficantes de escravos do Atlântico (BARNES, 1997).

No final do século XIX, o iorubo passou a sofrer intervenções diretas da Inglaterra, que estabelecia as bases iniciais de seu império colonial africano. O interesse britânico pela região

começou a se materializar, precisamente no ano de 1851, quando ingleses atacaram e saquearam a cidade de Lagos. Alguns anos depois, em 1866, a Coroa britânica criava o protetorado de Lagos. A exploração da região ficou sob o comando avassalador e despótico da Companhia Real da Nigéria, criada em 1886, ligada ao Ministério Colonial Britânico. No final do século XIX e no início do XX, as influências inglesas se tornam cada vez mais intensas, com o estabelecimento do protetorado da Costa da Nigéria (1893), a conquista do Benin (1900), a criação do protetorado da Nigéria do Sul (1901) e a posterior união destes dois protetorados em uma só Colônia, em 1914. A língua, a religiosidade e os costumes iorubas chegaram ao Brasil por intermédio dos homens e mulheres sequestrados em seu local de origem e enviados para cá, na diáspora forçada.

### 1.1 Vinícius e a chegada dos iorubas ao Brasil

Sempre quis entender a origem do Candomblé que praticávamos no Brasil. Eu havia me tornado um sacerdote daquela religião. Já sabia rezar, cantar, dançar, invocar os deuses, conhecê-los, mas precisava compreender de onde vinham e como chegaram aqui em nosso território. Aos poucos, fui informando-me: perguntei aos mais velhos, pesquisei literatura, procurei documentários; achei muitas informações válidas. Demorou, mas aprendi.

Porém, para Vinícius Takche Ferreira (10 anos), essa descoberta foi mais simples. Vinícius frequentava, esporadicamente, o nosso Terreiro, o *Ilé Àṣẹ̀ Àyíé Ọ̀balùwàiyé*, em Pedra de Guaratiba, acompanhando sua mãe, Aline, minha cunhada. Ambos, moravam em Sana, na Serra de Macaé.

Vinícius nasceu prematuro, aos 6 meses, no ano de 2008, com inúmeros problemas de saúde. Rezamos muito por ele e fizemos diversos rituais para *Ọ̀ṣùmàrè*<sup>19</sup>, seu *òrìṣà*<sup>20</sup>, rogando

<sup>19</sup> *Ọ̀ṣùmàrè* – 1. s. *Ọ̀ṣùmàrè* é um *òrìṣà* ioruba, que tem sua origem no *Vodun Dan*, divindade da etnia *fon* (jêje) cujo culto surgiu na cidade de Mahi, localidade do antigo reino do *Daomé*. Dan era intitulado como “*Gbèsèn*”, do *fongbè*: *gbè* (s. vida, princípio vital), *sèn* (v. cultuar). No Candomblé, é comum a fusão das identidades de Dan, *Gbèsèn* e *Ọ̀ṣùmàrè*, como sendo a mesma divindade ou qualidades de um mesmo deus. Todavia, tem-se que Dan é uma divindade *fon* (*Vodun*); *Ọ̀ṣùmàrè* é uma divindade ioruba (*òrìṣà*) – cujo culto remonta os ritos a Dan; e *Gbèsèn* era um título dado a Dan (do *fongbè*: *Gbè*, princípio vital; *Sèn*, cultuar). O culto a *Ọ̀ṣùmàrè* foi introduzido nas terras ioruba quando o Rei *Ṣàpòṇà* tomou *Savalu* e expulsou *Boku* e inúmeros sacerdotes, que se refugiaram na cidade de *Ọ̀yó*, fazendo surgir divindade equivalente a Dan denominada *Ọ̀ṣùmàrè*. O culto a *Ọ̀ṣùmàrè* foi bem simplificado ao que era no tocante a Dan nas terras *fon*. Na versão ioruba, *Ọ̀ṣùmàrè* acabou sendo fundido com a *Vodun* feminina *Frèkèn* e ganhando, assim, uma expressão masculina *Gbèsèn* e uma expressão feminina *Frèkuèn*. Portanto, no Candomblé, embora seja compreendido como uma divindade masculina, *Ọ̀ṣùmàrè* encerra em si uma energia masculina e outra feminina; 2. s. arco íris. **Elemento**: ar e água; **Regência**: rege as mudanças, as transformações, as renovações. *Ọ̀ṣùmàrè* rege o dinheiro, rege também a interligação entre o céu e a terra através de seu maior símbolo e seu próprio significado: o arco íris (JAGUN, 2017, p. 612. Grifo do autor).

<sup>20</sup> *Òrìṣà* – s. deuses africanos da etnia ioruba; energias do universo que estão presentes nos sentimentos, emoções, elementos e fenômenos da natureza. O culto a estas divindades, objetiva equilibrar tais energias dentro do ser humano e em torno dele. São considerados miticamente como ancestrais iorubanos deificados,

por sua recuperação. Felizmente, tudo deu certo. A criança passou pelo período difícil e foi crescendo com alegria e saúde.

Certa vez, aos cinco anos de idade, Vinícius me perguntou:

- De onde vêm os orixás, tio?

E eu lhe respondi:

- Da África.

- E *Òṣùmàrè* também vem da África?

Eu disse:

- Sim!

E o menino Vinícius, continuou:

- A África fica muito longe?

- Fica sim. Fica do outro lado do mar. – Respondi.

- E como eles chegaram aqui no Terreiro? – Indagou Vinícius.

- Chegaram com os africanos, há muito tempo. Eles foram trazidos para cá, na época da escravidão. Vieram em navios, amarrados, presos com correntes... E os filhos, dos filhos, dos filhos deles foram nos ensinando suas coisas até chegar aqui no Terreiro.

- E eles trouxeram os orixás junto com eles nos navios?

- Trouxeram os orixás dentro deles... No coração, na lembrança. Os orixás estão na natureza também: na água, na terra, no fogo, no ar...

- Aaaaah! Então, foi fácil! Os orixás chegaram primeiro! De navio, deve demorar muito!

Quando os africanos chegaram aqui, os orixás já estavam. Eles só se encontraram de novo!

Na percepção do Vinícius, homens e deuses se conectam em outra dimensão, subvertendo as distâncias geográficas e as condições físicas.

Anos depois dessa conversa com o Vinícius, procurei registrar o percurso dos nagôs/iorubas da África para o Brasil e seu legado que, até hoje, é vivo em nossa memória e nas práticas dos Terreiros. Sarmiento (2002-2003, p. 10) explica que “a singularidade do discurso da criança expressa-se não apenas no registro oral, [...] mas também nas formas como ela se apropria da linguagem”.

Em 1830, quando a cidade de *Ọ̀yó* foi abalada fortemente pelos exércitos muçulmanos dos fulanis, tornou-se frágil e propiciou a captura dos derrotados. A maioria dos iorubas sequestrados e trazidos para o Brasil, na condição de escravizados, eram originários de *Ọ̀yó*, mas também, em grande número, vindos de outros estados, como (em ordem decrescente): *Ìjèṣà*, *Abẹ̀dókúta*, *Lagos*, *Kétu* e *Ìbàdàn*. Todas cidades da atual Nigéria; todos esses foram

---

que atuam como intermediários entre a humanidade e o Criador (*Olórun*). Mesmo que *elédá* e *ẹ̀bọra* (Ibid., p. 610).

indivíduos derrotados em guerras locais, aprisionados e vendidos pelos vencedores como “espólio de guerra” seja para mercadores seja diretamente a europeus, que os revendiam, sobretudo, para as Américas.

O mais antigo registro de envio de escravos africanos para o Brasil data de 1533, quando Pedro de Góis, Capitão-Mor da Costa do Brasil, solicitou ao Rei a remessa de 17 negros para a sua Capitania de São Tomé (Paraíba do Sul/Macaé). Seguidamente, por Alvará de 29 de março de 1559, D. Catarina de Áustria, regente de Portugal, autorizou a cada senhor de engenho do Brasil, mediante certidão passada pelo governador-geral, a importar até 120 escravos. Quando Catarina de Áustria autoriza o tráfico de escravos para o Brasil, o comércio de escravos oriundos da África, que antes era exclusivo aos próprios povos africanos, passa a ser também dominado por europeus.

O tráfico de escravos para o Brasil não era realizado somente por comerciantes europeus e brasileiros. Era uma atividade em que os pumbeiros (mestiços, negros livres e também ex-escravos) se dedicavam tanto ao tráfico de escravos como controlavam o comércio costeiro – no caso de Angola, também parte do comércio interior – para fazer o papel de mediadores culturais no comércio escravagista da África Atlântica.

A Coroa Portuguesa autorizou a escravatura com a bênção papal, documentada nas Bulas de Nicolau V: *Dum Diversus* e *Divino Amore communiti*, ambas de 1452, que permitia aos portugueses reduzirem os africanos à condição de escravos com o intuito de cristianizá-los. A regulamentação da escravatura era legislada nas ordenações manuelinas, mas na verdade, sua adoção vinha tentar ultrapassar dois grandes entraves econômicos: a grande falta de mão de obra, que se verificava por toda a Europa devido à recorrência de epidemias, e o plantio de cana-de-açúcar, algodão, café e fumo no Brasil.

Esses foram os elementos decisivos para que a metrópole enviasse ao Brasil, os primeiros escravos africanos, vindos de diversas partes da África, trazendo consigo seus hábitos, costumes, música, dança, culinária, língua, mitos, ritos e a religião, que se infiltrou no povo, formando, ao lado da religião católica, as duas maiores religiões do Brasil.

O tráfico de africanos escravizados teve, no Brasil, quatro ciclos bem definidos, de acordo com a conveniência e as facilidades comerciais: I – da Guiné (século XVI); II – de Angola (século XVII); III – Costa da Mina e Golfo do Benin (século XVIII a 1815); IV – ilegalidade (de 1816 a 1851).

O Império português, desde 1500, já dominava o mercado mundial de comércio de açúcar, valendo-se de suas colônias africanas. Logo, as terras brasileiras seriam uma ótima alternativa para ampliar seu potencial seja pela qualidade do solo e temperatura propícia seja pela facilidade de mão de obra indígena – a primeira a ser utilizada como escrava no Brasil. A

escravização dos nativos não funcionou pelas resistências culturais. Finalmente, foi estancada, em definitivo, pela proibição oficial da Coroa, em 1556, atendendo à Bula *Veritas Ipsa*, do Papa Paulo III, datada de 1537, que vetou a escravização dos índios. Os africanos, de origem bantu, foram então a segunda opção.

Portugal, há cem anos, já se valia da força escrava, e os bantu, quando escravizados, dominavam as práticas agrícolas. Significavam, portanto, uma mão-de-obra qualificada e afeita ao trato da terra. Assim, o Império português procurou suprir sua demanda de mão de obra com os africanos daquela etnia para ampliar as plantações brasileiras de cana-de-açúcar para exportação. Com o passar do tempo, outros povos foram também trazidos como força motriz de trabalho. Dentre estes, os iorubas.

Enquanto os escravos de origem bantu foram trazidos ao Brasil no primeiro e segundo ciclos, a chegada dos jêjes e nagôs se deu, basicamente entre 1770 e 1850, segundo Pierre Verger (2000). Portanto, grande parte do contingente oriundo deste complexo cultural, já foi trazida à clandestinidade após a proibição do tráfico negroiro.

## 1.2 Tia Walquíria, os nagôs/iorubas e os jêjes

A finada Tia Walquíria<sup>21</sup> adorava cantar e contar “causos”. Era uma das mais antigas frequentadoras da Casa de Oxumarê. Tinha mais de cinquenta anos de iniciada no Terreiro e, de lá, nunca saiu nem se afastou de suas irmãs de Barco<sup>22</sup>. Dizia: “Daqui não me saio! Quem não gostar de mim, que se saia!” Tia Walquíria era a voz mais conhecida da Casa. Gostava de entoar cantigas de roda, modinhas, sambas e, até mesmo, as músicas sagradas, sempre com um estilo próprio: dava uma entonação de repentista quando cantava.

Certa vez, lá na Casa de Oxumarê, após as cerimônias em louvor a *Omolu*<sup>23</sup>, estávamos almoçando uma deliciosa feijoada baiana. O cheiro indescritível exalava de uma enorme panela de barro fumegante, repleta de feijão marrom com miúdos de porco, recoberto com coentro fresco picadinho. “Caímos dentro!” Prato cheio, com feijoada baiana, farinha fresquinha e

<sup>21</sup> Walquíria Duarte de Oliveira tinha 57 anos de iniciação no Candomblé e fez parte do famoso “Barco das Quatro”, iniciada por Mãe Simplicia, na Casa de Oxumarê-BA. Era conhecida, no Candomblé, como Tia Walquíria de *Ọ̀ṣ̀un*. Faleceu em 2019, no dia 21 de fevereiro, aos 76 anos.

<sup>22</sup> Barco: grupo de neófitos que passa junto pelo processo iniciático do Candomblé.

<sup>23</sup> *Omolu* – *Ọ̀rìṣ̀à* originário da região de Empe ou Nupe, no território Tapá no antigo Daomé. No Brasil, *Omolu* e *Ọ̀balúwáiyé* são considerados como um mesmo *ọ̀rìṣ̀à*, sendo o primeiro, uma versão mais velha enquanto o segundo, sua energia mais jovem. **Elemento:** terra; **Regência:** as doenças de pele e endêmicas, a saúde e a doença, em geral; **Saudação:** *Atótóó!* (Silêncio em Respeito a Ele!); **Elementos Rituais:** *ṣ̀àṣ̀àrà* (para *Omolu* e *Ọ̀balúwáiyé*) e *ọ̀kò* (para *Ọ̀balúwáiyé*); **Títulos:** são comuns a *Omolu* e a *Ọ̀balúwáiyé*: *Aynon* (O Dono da Terra); *Olóde* (O Senhor do Indivisível); *Olóore* (O Senhor da Bondade); *Bàbá Ọ̀gbóná* (Pai da Quentura – febre, calor); **Qualidades:** *Aràwé*, *Àfòmò*, *Alápadúpé*, *Posún*, *Ṣ̀òpòná* ou *Ṣ̀onpòná*, *Jagun* (qualidade de *Ọ̀balúwáiyé*); *Azawany*; *Ajunsun*, *Sapátá* (JAGUN, 2017, p. 618. Grifo do autor).

pimenta. Tudo de bom! A certa altura, Tia Walquíria puxou um cântico sagrado de *Ọmọlu*. Imediatamente, paramos todos de comer para ouvi-la. Garfos paralisados no ar, bocas cheias, sem mastigar; todos inertes. Era uma cena congelada... E ela cantou:

*Ọmọlu ịjẹníyà*  
*ịjẹníyà*  
*lóri mi Bábá, ịjẹníyà*  
*Ọmọlu, Vodun adúpé*  
*Ọmọlu, Vodun adúpé*  
 Ọmọlu me eduque  
 Me eduque  
 Minha cabeça Pai, eduque  
 Ọmọlu, Vodun nós agradecemos.  
 Ọmọlu, Vodun nós agradecemos.

Assim que terminou de cantar, comentou: “*Ọmọlu* é mesmo um santo muito bom... Sempre me ajudou muito! Faz o bem sem olhar a quem. Ele atende a gente de todo jeito. Se a gente chama de *òrìṣà*, ele socorre; se a gente chama de *vodun*, ele também atende. Isso é confusão que o povo faz! Santo não liga pra isso! *Vodun* ou *òrìṣà*, é tudo santo! Se é jêje ou se é nagô, é tudo santo!” E levantou-se, arrastando os chinelos, sacudindo a cabeça indignada com algo que ninguém, até hoje, entendeu.

Os jêje e os nagôs são etnias diferentes. Os *òrìṣà*<sup>24</sup> e os *vodun*<sup>25</sup> são entendidos também de formas distintas. Entre jêjes e nagôs nem sempre houve tanta conciliação e amizade, mas os deuses nos atendem todos do mesmo jeito, isso é certo. Tia Walquíria tinha razão. “Benção *Ìyá*<sup>26</sup>!”

O termo “nagô” é frequentemente utilizado para designar os iorubas. O antropólogo americano, William Bascom (1984), esclarece que a palavra original “nàgó” se refere ao subgrupo ioruba ifo-nyin.

Para R. C. Abraham (1934), o vocábulo “nàgó” seria originário do idioma *fon*: “anàgó”, e serviria para designar os iorubas de Ipó Kiyà, localidade da Cidade de Abèòkúta, onde também viveriam alguns descendentes do povo popo do antigo Daomé. Segundo Nicolau Parés (2007):

[...] nagô, anagô ou anagonu era o etnônimo ou autodenominação de um grupo de fala ioruba que habitava a região de Egbado, na atual Nigéria, mas que emigrou e se disseminou por várias partes da atual República do Benim. Ao mesmo tempo, os habitantes do Daomé, reino que se manteve desde meados do século XVII até o final do século XIX, começaram a utilizar o termo “nagô”, que na língua fon tinha provavelmente um sentido derogatório, para designar uma pluralidade de povos ioruba-falantes sob a influência do reino de Oyo, seu vizinho e temido inimigo. Desse modo, uma autodenominação étnica, restrita a um grupo particular, passou a ser

<sup>24</sup> *Òrìṣà* – denominação das divindades da etnia ioruba ou nagô.

<sup>25</sup> *Vodun* – denominação das divindades das etnias *ewé* e *fon* (JAGUN, 2017, p. 622-623).

<sup>26</sup> *Ìyá* – mãe, em ioruba (Ibid., p. 1082).

utilizada por membros alheios a essa comunidade para assinalar um grupo de povos mais amplo (PARÉS, 2007, p. 25).

No passado, o substantivo “nàgó” significaria “piolhento”. Fora utilizado para identificar os iorubas, que atravessavam a fronteira do Daomé, fugindo de conflitos étnicos. Como chegavam maltrapilhos, esfomeados e repletos de piolhos, eram ridicularizados pelos daomeanos com a designação de “nàgó”.

Não se sabe exatamente quando os iorubas começaram a ser chamados de nagô em terras brasileiras, mas, ao que tudo indica, devem ter sido os escravos de origem *fon*, que os denominavam dessa forma quando chegavam ao Brasil após a deplorável travessia do Atlântico, já na condição de escravizados. De qualquer forma, é imperioso entender que não existe nenhum idioma conhecido como nagô nem este termo identifica qualquer etnia específica de origem africana. Simplesmente, é uma designação conjectural, que ganhou força em território brasileiro para nominar escravos de língua ioruba.

A etnia ioruba, nagô-ioruba ou, simplesmente nagô, acabou por prevalecer e por influir, diretamente, na formação da religiosidade afro-brasileira. Vale dizer que, nas últimas décadas do tráfico negreiro, um enorme contingente de escravos dessa região foi trazido para Salvador, na Bahia. Nesse momento, os núcleos familiares também não foram tão desmembrados como no início da escravidão, favorecendo, sobremaneira, uma maior manutenção da cultura e dos costumes daquele povo em nossas terras.

Os jêjes são oriundos, basicamente, do Benin, Dahomé, Savé, Mahi, Heviossô, Sogbô e Badé. Curiosamente, o termo “jêje” não é utilizado para designar escravos dessa mesma região em outros países, como Haiti, Cuba, Trinidad, entre outros, que receberam escravos daquela região africana.

A expressão “jêje” aparece, pela primeira vez documentada no Brasil, apenas no ano de 1835, relatando escravos importados para a Bahia. Mesmo na África, o termo “jêje” só é notado ao final do século XIX, nos escritos dos padres pertencentes às *Missions Africaines*, de Lyon, grafado como “djédji”, referindo-se aos guns, habitantes adjas de Porto Novo. A administração colonial francesa também utilizava esta expressão para nominar a etnia gun.

Entre os pesquisadores, não é pacífica a origem da expressão “jêje”. Para Verger (2000), a palavra “jêje” deriva do etnônimo “adja”. Contudo, a evolução fonética não corrobora a tese, pois é muito acentuada a diferença entre as palavras “adja” e “jêje”.

Nicolau Parés (2007), diz que “*idjè*” é como se autodenominavam os povos adjas. Os iorubas os chamavam de “ahoris” ou de “ohoris”, termo que os *fons* pronunciavam como

“holli”. A administração colonial francesa teria passado a denominá-los “hollidjè”. Proponho que o vocábulo “hollidjè”, tendo sido aportuguesado, possa ter originado a expressão “jêje”.

Outra tese, esta defendida por Vivaldo da Costa Lima (2003), é que a expressão “jêje” derive da palavra ioruba “*àjèjì*”, a significar forasteiro, estrangeiro. Este estudioso afirma que os iorubas se referiam aos invasores adjas vindos do oeste, como “*àjèjì*” ou, simplesmente, “jêje”. Esta última teoria conta com o respaldo dos mais antigos membros do Candomblé brasileiro, que transmitem tal raiz histórica em seus relatos orais.

Na literatura, encontraremos também as expressões *ewe* (línguas da região setentrional do atual Togo e Gana), *fon* (língua do antigo Daomé) e, simplesmente, *ewe-fon*, para designar genericamente os jêjes, suas etnias, cultura e religiosidade.

Jêjes e nagôs eram, originariamente, inimigos. Embora vizinhos, eram povos que possuíam enorme rivalidade entre si. Inúmeras guerras ao longo de séculos, dividiam esses homens de cultura, idioma e diferentes deuses. Os jêjes adoravam seus *Vodun* e utilizavam os idiomas *ewe* e *fon*. Os nagôs cultuavam os *Òrìṣà* em sua língua *yorùbá*<sup>27</sup>.

A proximidade entre eles, querendo ou não, foi também fator de assimilação cultural. Os fronteiros passaram a conhecer os costumes uns dos outros, assim como sua língua e valores religiosos. Juntos, jêjes e nagôs constituíram o maior contingente de escravos vendidos para o Brasil. Em razão disso, tiveram sua cultura religiosa praticamente extinta na África.

Aqui no Brasil, jêjes e nagôs, assim como escravos de outras etnias, como os *bantu*, eram forçados a conviver na mesma senzala, dividindo o espaço exíguo, o mesmo sofrimento e as mesmas perdas. Venceram suas diferenças pela dor. Solidarizaram-se e passaram a se proteger e a rezar juntos. Essa bela lição de respeito, resistência e perdão foi tão forte e poderosa que deixou sua marca até hoje.

O culto aos *òrìṣà*, no Brasil, é assim também: inigualável. Só aqui, o *ṣirè* (cerimônia pública de reverência às divindades) congrega deuses de todos esses povos, sem distinção, sem preconceito e em plena harmonia. Deuses que, no passado, eram invocados por rivais para a destruição dos inimigos, hoje dançam e festejam no mesmo ambiente, emocionando e abraçando a todos, trazendo a paz entre os descendentes dos indivíduos que, num passado remoto, se odiaram.

Além de vencerem as antigas diferenças, criaram um único espaço de culto, que era capaz de agraciar *òrìṣà* (nagôs) e *vodun* (jêje) e de assimilar elementos das duas culturas, como os mesmos temperos, danças, adornos e rituais. Este fato dá, ao Candomblé, uma dimensão

<sup>27</sup> Idioma, conforme grafado na língua original: *yorùbá*. Grafado em português: ioruba.



nítida, não apenas de religião, mas de espaço sociorreligioso no qual, além da capacidade de religar o ser humano a seus deuses, estes conseguiram, juntos, garantir sua memória, sua história, através de um interessante e peculiar processo educativo.

O Candomblé se constituiu, assim, como uma religião brasileira, fruto da união de culturas, idiomas, deuses, etnias e matrizes religiosas que se amalgamaram. O sincretismo foi amplo. Influências indígenas, europeias, bem como, de africanos de diferentes regiões, ajudaram a construir a estrutura do Candomblé como uma religião única, exclusivamente, originária do Brasil.

Ao longo do tempo, o Candomblé foi ganhando formatos mais sedimentados, com protocolos de conduta, estéticas, nomenclaturas e liturgias que seguiam padrões próprios. Estes padrões eram inspirados pelas origens étnicas ioruba, jêje e bantu, basicamente. E o Candomblé passou a ser identificado pelas “Nações” *kétu* e *efon* (ioruba ou nagô); *savalu*, *daomé*, *mahi* (jêje); e *congo*, *angola* (bantu).

Os Candomblés das Nações jêje e nagô passaram por uma nova assimilação. Casas matrizes do Candomblé, na Bahia, foram influenciadas pelo contato permanente de sacerdotes dessas duas fontes. Assim, mesmo mantendo suas formatações como nagô e como jêje, processaram uma nova fusão. Rituais, oráculos, títulos hierárquicos, saudações às divindades, expressões cotidianas, começaram a ser usadas nas duas Nações. Dessa forma, começamos a identificar um protótipo jêje/nagô.

Há indícios de que o termo “nação” já fosse utilizado por traficantes de escravos, missionários religiosos e oficiais europeus, lotados na África, para identificar a procedência de escravos.

Em Recife, em 1647, na época da guerra contra os holandeses, Henrique Dias, chefe do Regimento dos Homens Pretos, escreveu uma carta em que mencionava: “De quatro nações se compõe esse regimento: Minas, Ardas, Angolas e Crioulos” (PARÉS, 2007, p. 24). A menção aos crioulos (descendentes de africanos nascidos no Brasil) como uma “nação” já sugere que, no século XVII, este conceito não respondia a critérios políticos ou étnicos prevaletentes na África, mas a distinções elaboradas pelas classes dominantes na colônia em função dos interesses escravistas, ou seja, já havia uma tradição no Brasil (e até no estrangeiro) de se denominar as etnias africanas como “nações”.

Possivelmente, por esse mesmo costume, os Candomblés que professavam a liturgia originária da etnia bantu, passaram a ser chamados como “Candomblés de Angola” ou de “Congo”. Os Candomblés de origem *fon*, de “Candomblés jêje”. O mesmo se deu com os de

origem nagô/ioruba: “Candomblés de Nação *Kétu*”, por serem estas as etnias cuja ritualística era professada.

Em que pese essa distinção litúrgica, os terreiros de Candomblé atuais, de Nação jêje, nagô ou Angola, por mais tradicionais que sejam, misturam, em sua nomenclatura, palavras e elementos uns dos outros. Por exemplo, as Casas de *Kétu*, denominam os tambores rituais de *hun*, *hunpi* e *lé* – palavras de língua *fon* (jêje). Ainda nesses terreiros, é comum serem cultuadas divindades como Dan e Xapanã, cuja origem é do território jêje.

Por outro lado, nas Casas jêje, reverencia-se *Ọḍẹ*, tido como o *òrìṣà* Rei da Cidade de *Kétu* (Nagô). Da mesma forma, a sineta ritual usada pelos sacerdotes para invocar os *Vodun*, é o *adjárín*, uma palavra de origem nagô-ioruba.

Em razão disso, surge a expressão jêje-nagô para designar um perfil cultural, idiomático e religioso que, apesar de originalmente distinto, acopla-se em território nacional e passa a designar uma nova identidade de interseção desses grupos.

A cultura ioruba e o Candomblé jêje-nagô figuram como norte para o desenvolvimento deste trabalho sobre concepção de educação nagô praticada nos espaços sociorreligiosos analisados no Brasil. Nosso estudo priorizará o complexo religioso e cultural jêje-nagô. Entretanto, este compêndio acaba sendo, majoritariamente, influenciado pelos iorubas em função da maior difusão que suas práticas tiveram em nosso país. A língua, a filosofia preponderante, os ritos, a estrutura hierárquica também seguem, em maior parte, o modelo ioruba. Porém, com algumas influências daomeanas (povos *ewelfon*) também designados como jêje. Em função disso, ao nos referirmos, neste trabalho, à cultura ioruba, ou nagô, sempre estará implícita a importante influência jêje para sua formação e estruturação no Brasil. Os lócus de pesquisa de campo citados (Casa de Oxumarê – Salvador-BA e o *Ilé Àṣẹ Àiyé Ọbalúáiyé* – Rio de Janeiro-RJ) são Casas de Candomblé, que bebem deste compêndio jêje-nagô de saberes e fazeres.

### 1.3 Léo Pretinho e as noções sobre o idioma ioruba

Sempre achei curioso o fato de rituais de Candomblé serem mantidos, até hoje, em ioruba. Incomodava-me o hábito de rezarmos, cantarmos e saudarmos os deuses em uma língua que não conhecíamos.

A tendência natural, nos cotidianos dos terreiros, é repetirmos os gestos e os cânticos até decorarmos. Só que, muitas vezes, memorizamos na forma que ouvimos ou da maneira que faz sentido para nós, “aportuguesando palavras”, reeditando expressões... Porém, comecei a

perceber que, mesmo sem entendermos semanticamente o idioma, de alguma forma, o conteúdo, a ideia central e a vibração eram compreendidas, absorvidas pelas pessoas.

Recordo-me de uma situação havida lá no nosso terreiro, em Pedra de Guaratiba. Tínhamos, em nossa comunidade, um rapaz de, aproximadamente, 18 anos, que fora adotado por uma família que frequentava o Barracão. Ele se apresentava como “Léo Pretinho”. Léo era egresso de uma instituição de ressocialização. Era um jovem, que havia abandonado a escola e não tinha contato com sua família biológica; era visível que ele queria ser criança, ao menos uma vez na vida; estava permitindo-se ser filho, compor aquele grupo sociorreligioso, de alguma forma. Léo Pretinho era um filho sem pais, uma criança sem infância, um indivíduo que não era ouvido. Aos quase 18 anos, Léo experimentava isso. Pertinente, buscaremos, em Sarmiento (2008), uma abordagem mais ampla do conceito de infância:

Assim é que pensar a criança e a infância, no interior das ciências humanas e sociais, indica-nos assumir uma perspectiva polifônica. Ao leitor, cabe estabelecer as conexões, convergências, bem como as diferenças e contradições nas questões tematizadas nos diferentes textos. Interessa-nos oferecer elementos para o debate, debate este ainda recente. Mas cabe-nos como pesquisadores e profissionais que atuam junto a estes sujeitos concretos, crianças, não superpor o nosso discurso ao discurso infantil, retomando a origem etimológica que, ao nomear a criança, define uma *infans*: a dos sem fala (SARMENTO, 2008, p. 13. Grifo do autor).

Léo me pediu para consultar os búzios<sup>28</sup>. Ele estava curioso para saber seu *òrìṣà* e eu, interessado em saber se haveria alguma recomendação do Oráculo para ajudá-lo naquele momento da sua existência.

O jogo esclareceu que Léo era filho de *Ògún*, o que lhe valeu um sorriso de canto de boca e uma certa vaidade revelada pelo corpo magro que se empinou no momento, mostrando como ele se sentia importante por descender de um grande guerreiro. O Oráculo recomendou também que fosse feito um ritual de *kasípálara*<sup>29</sup> e um *bòrí*<sup>30</sup>. Durante o *kasípálara*, nove

<sup>28</sup> Jogo de búzios – forma de consulta ao Oráculo. O Candomblé é uma Religião oracular. Portanto, a consulta ao Oráculo pelo(a) Sacerdote(isa) é bastante corriqueira. Deve-se recorrer ao Oráculo para saber se uma pessoa pode ingressar para a Casa como membro da comunidade, para saber quais oferendas são necessárias a determinado rito, qual o momento de realizar a iniciação de um neófito, qual seu orixá etc. O rito da consulta começa com uma oração feita solitariamente pelo(a) Sacerdote(isa) antes de jogar, através da qual ele saúda, pede licença aos deuses e invoca a intercessão destes para que respondam ao Oráculo através de *Èṣù*. O Oráculo mais utilizado nos Candomblés é o jogo de dezesseis búzios, denominado de *mèrìndílógún* (JAGUN, 2017, p. 618).

<sup>29</sup> *Kasípálara* – ritual de limpeza espiritual do corpo; sacudimento. Espécie de *ẹbọ* de limpeza. Pode ser realizado com a utilização de folhas que detenham tal propriedade, bem como com velas, certas comidas rituais, tecidos etc. A complexidade e os elementos são definidos, previamente, pelo(a) sacerdote(isa) através de consulta oracular (JAGUN, 2017, p. 1095).

<sup>30</sup> *Bòrí* – oferenda à cabeça; ritual de Candomblé dedicado à divindade *Orí*. Lit.: *ẹbọ* (s. oferenda) + *orí* (s. cabeça). O ritual do *bòrí* pode ser feito com qualquer pessoa, com qualquer idade, seja ela iniciada ou não. As finalidades do *bòrí* podem ser diversas: saúde, harmonização, equilíbrio, preparação para o rito iniciático. O *bòrí* é indispensável aos ritos iniciáticos do Candomblé e sempre deve ser realizado antes do *farí* (Ibid., p. 969-970).

comidas litúrgicas são cuidadosamente preparadas para ser passadas no corpo do oficiado. Enquanto o ritual é realizado, cantamos:

*Sà'ra yè, yè!*

*Èbọ kú'ná.*

*Sà'ra yè, yè!*

*Èbọ kú'ná.*

Direcionamos ao corpo vida, vida!

A oferenda leva a morte embora.

Direcionamos ao corpo vida, vida!

A oferenda leva a morte embora.

Ao final do *èbọ*, mais relaxados e descontraídos, fomos todos para a cozinha almoçar. Entre uma garfada e outra, perguntei ao Léo se estava sentindo-se bem e ele me respondeu, prontamente, ainda de boca cheia:

- “Tô”, sim! Aquela música mexeu comigo... Me fez muito bem.

Todos na cozinha ficaram curiosos. Como, assim, a “música” tinha feito bem? E os ingredientes utilizados? A energia despendida? O *àşẹ* de todos que estavam ali, torcendo por ele? Nada disso ele sentiu? Só a música fez bem?

Tomei a iniciativa de perguntar, enquanto as pessoas se olhavam:

- Como assim, a “música”? Me explica melhor...

E Léo Pretinho respondeu:

- Eu entendi logo que a música que vocês estavam cantando era “pra” me proteger. Até decorei: “Yemanjá não é bobo, não...” / “Yemanjá não é bobo, não...”

Todos caímos na gargalhada. Léo inventou uma nova letra para aquela música. Tinha o mesmo ritmo, a mesma entonação, mas era outra música. A sua letra não condizia em nada com a original; não tinha nenhuma pertinência na tradução, porém, era a que fazia sentido para ele. E o sentido, percebido por ele, de certa forma, convergia para o objetivo do rito: protegê-lo e afastar as negatividades. Ele entendeu o propósito, captou a energia que estava sendo difundida no canto, não há dúvida, mas compôs outra canção.

Conhecer o idioma, evidentemente, ajuda-nos muito. O ioruba é o idioma litúrgico oficial dos Candomblés nagô e, para alguns, jêje-nagô. Mas, significa também uma língua de resistência cultural e identitária. Por isso, defendo que os rituais devem permanecer sendo praticados nas línguas africanas. Há beleza nisso. Há força, há poder, há uma saudável transgressão decolonial<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Decolonialidade ou descolonialismo é um termo usado, principalmente, por um movimento latino-americano emergente que se concentra em desvendar a produção de conhecimento de uma episteme, principalmente, eurocêntrica. Fonte:

Destaco as palavras de Caputo (2018), no mesmo sentido:

A escravização foi um projeto de aniquilamento de povos negros e suas culturas implementado pela lógica colonial que uniu intenções mercantis e intenções de submissão étnica. Só para as Américas, o comércio atlântico de escravos trouxe cerca de doze milhões de pessoas escravizadas. As consequências foram e continuam sendo terríveis, basta ver as dimensões das desigualdades na sociedade brasileira que atingem, sobretudo, às populações negras. Contudo [...], os corpos atravessados nas encruzilhadas transatlânticas transgrediram a lógica colonial (CAPUTO, 2018, p. 7).

Como nosso estudo se pauta em transcrições de lendas, cânticos, rezas e encantamentos iorubas, entendemos ser necessário alguns esclarecimentos básicos sobre esse idioma. Apesar das inúmeras etnias que pronunciavam diferentemente a língua e, apesar dos diversos dialetos, o ioruba acabou consolidando-se em torno do padrão falado em *Ifè*<sup>32</sup>.

Estudiosos apontam a existência de, aproximadamente, 1.250 línguas africanas diferentes, conforme o critério de agrupamento idiomático utilizado. Desde os idos do século XIX, os europeus tentam compreender essa variedade, criando métodos de agrupamento que facilitem o estudo. Dessa forma, organizaram pesquisas e passaram a criar critérios para a reunião de línguas que pareçam possuir origem em comum e estruturas semelhantes.

O ioruba pertenceria ao grupo dos idiomas níger-congo, que cobrem quase a metade da África e são classificados em cinco ramos: o oeste atlântico, o gur ou voltense, o kwa, o benué congo e o adamaua Oriental. No ramo kwa, compreende o kru, o kwa Ocidental (ou ewe-akan com o évé ou ewe, o fon, o axante, o fante o gã), o igala, o nupe, o edo, o ibo, ijó e o ioruba.

A fim de ajudar a nos situar em relação ao tempo, vale dizer que a separação do idioma ioruba, do grupo níger-congo contariam seis mil anos. Um pouco mais recente, a distinção do ioruba das línguas dos *ibo*, dos *edo*, e dos *ijó*, teriam cinco mil anos; e o apartamento do ioruba do *igala*, dois mil anos. Cada um desses ramos, se fraciona em centenas de dialetos num processo iniciado há, aproximadamente, dois milênios.

A língua ioruba, embora milenar, não era grafada. Sua origem se dá no Ocidente da África, onde hoje se localizam Nigéria e Benin. Sua gramática só foi criada por missionários que se interessaram por estudá-la, já no século XIX.

Foi em 1852, que o Bispo Samuel Adjayi Crowther codificou o ioruba. Crowther, nascido na cidade africana de *Òsogún* (localizada dentro da iorubolândia), foi linguista e o primeiro bispo anglicano de origem africana. Antes dele, Clapperton chamava o idioma de “yariba”.

---

<<https://www.google.com/search?q=decolonialidade&oq=decolonial&aqs=chrome.1.69i57j0j46j69i59j0l3j69i60.29063j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>>. Acesso em: 13 maio 2020.

<sup>32</sup> As informações históricas e linguísticas deste subcapítulo, estão pautadas em JAGUN, 2017. p. 17-23.

O Reverendo Crowther, em 1821, tinha apenas doze anos quando, juntamente à sua mãe e um irmão ainda bebê, foi capturado por salteadores muçulmanos fulani, tornando-se escravo. Posteriormente, foi vendido a traficantes portugueses, mas antes que o navio que o transportava deixasse o porto, uma embarcação da Marinha Real Britânica, comandada pelo capitão Henry Leeke, fez a abordagem e confiscou a “carga humana”.

O jovem Crowther foi então levado para Freetown, Serra Leoa, e conduzido à Sociedade Missionária da Igreja Anglicana onde, já livre, foi educado. Ele se converteu ao cristianismo, foi batizado pelo Rev. John Raban e tomou o nome Samuel Crowther, em 1825.

No ano seguinte, foi para a escola paroquial de Islington, Inglaterra. Em 1827, retornou à Freetown. Após completar seus estudos, ele começou a lecionar e também se casou com Asano Susan, uma diretora de pensionato que, assim como ele, havia sido capturada pelo mesmo navio que trouxe Crowther originalmente para Serra Leoa.

No ano de 1841, Crowther foi selecionado para acompanhar o Missionário J. F. Schön numa expedição ao longo do rio Níger. Juntamente com Schön, ele era esperado para aprender sobre o uso hausa para expedição. O objetivo da empreitada, era o de espalhar o comércio, ensinar técnicas agrícolas, a propagação do cristianismo e ajudar a pôr fim ao tráfico de escravos. Na sequência da expedição, Crowther foi levado à Inglaterra onde foi treinado como um ministro ordenado pelo bispo de Londres. Ele retornou à África, em 1843, e com Henry Townsend, abriu uma Missão em *Abèòkúta*, no atual estado de *Ògún*, na Nigéria.

O Rev. Dr. Crowther começou a traduzir a Bíblia para a língua ioruba e elaborou um dicionário ioruba/inglês. Ele também começou a codificar outras línguas africanas. Na sequência da *British Níger Expeditions*, de 1854 a 1857, Crowther produziu uma cartilha para o idioma *ibo* (1857), uma outra linguagem para o *nupe* (1860) e um completo vocabulário e gramática do *nupe* (1864).

Em 1864, Crowther foi ordenado como o primeiro bispo africano da Igreja Anglicana. Nesse mesmo ano, ele também recebeu um Doutorado, em Divindade, pela Universidade de Oxford. Apesar de dedicar-se também a outros idiomas africanos, Crowther empenhou-se na tradução da Bíblia Sagrada (*Bíbélí Mímó*) para o ioruba, que foi concluída em meados dos anos 1880.

Em 1891, Crowther sofreu um acidente vascular cerebral e faleceu em 31 de dezembro. Seu neto, Herbert Macaulay, se tornou um dos primeiros nigerianos nacionalistas e desempenhou um importante papel para o fim do colonialismo britânico em seu país.

Figura 3 – Imagem do Bispo Samuel Adjai Crowther



Fonte: GOOGLE, 2019<sup>33</sup>.

Cerca de 25 milhões de pessoas falam ioruba na Nigéria. Devido às religiões de matrizes africanas, outros tantos milhões empregam esse idioma no Brasil e em Cuba, atualmente. O ioruba utilizado no ambiente litúrgico, no entanto, é uma língua considerada arcaica em comparação ao idioma falado atualmente no seu país de origem: Nigéria.

O ioruba é um idioma “tonal”, ou seja, as palavras devem ser “cantadas” corretamente para sua compreensão. Esse método é diferente da estrutura dos idiomas inglês e português, por exemplo. A dificuldade de assimilar esse idioma, fez com que Crowther elaborasse uma espécie de alfabeto comparativo para reduzir, em letras, os fonemas originais, quase como na transcrição do japonês para as línguas ocidentais. Dessa forma, criou o alfabeto ioruba com 25 letras, sendo 18 consoantes e 7 vogais. O alfabeto completo é o seguinte: A B D E E F G GB H I J K L M N O Q P R S S T U W Y.

### 1.3.1 O alfabeto e o som das letras:

Vamos, então, entender como o alfabeto (*ábídí*) e como as letras, em ioruba, devem ser pronunciados:

<sup>33</sup> Disponível em: <<https://www.absradiotv.com/2019/07/27/commentary-162-years-of-the-coming-of-christianity-in-igboland/>>. Acesso em: 13 maio 2020.

- A (a) = A (como em areia). Ex.: *adé* (coroa);
- B (bí) = B (como em bife; nunca como em Robson). Ex.: *bọrí* (ritual à cabeça);
- D (dí) = D (como em dígrafo). Ex.: *dan* (cobra);
- E (e) = Ê (como em ele). Ex.: *èkuru* (comida ritual);
- Ē (ẹ) = É (como em ela). Ex.: *ẹbọ* (oferenda);
- F (fí) = F (como em faca). Ex.: *filà* (gorro);
- G (gí) = G (som gutural como em galo; nunca como em gente). Ex.: *gèlè* (pano de cabeça);
- GB (gbí) = GB (o “g” não é mudo: deve ser levemente pronunciado). Ex.: *ìgbálẹ̀* (qualidade de *Ọya*);
- H (hí) = RR (como em rito). Ex.: *hey* (saudação);
- I (i) = I (como em igreja). Ex.: *ilé* (casa);
- J (jí) = DJ (como em Djanira). Ex.: *jẹ* (comer);
- K (kí) = KÍ (como em quibe). Ex.: *karé* (qualidade de *Ọde* e *Ọ̀ṣùn*);
- L (lí) = L (como em líder). Ex.: *láròyẹ* (saudação a *Èṣù*);
- M (mí) = M (como em milho). Ex.: *mi* (pronome possessivo: meu, minha);
- N (ní) = N (como em Nilton. Quando seguido de consoante, passa a ter som anasalado = UN);  
Ex.: *Nàná* (divindade);
- O (o) = Ô (como em ovo). Ex.: *oníré* (qualidade de *Ògún*);
- Q (ọ) = Ó (como em cola). Ex.: *ọba* (rei);
- P (pí) = KP (o “k” não é mudo: deve ser levemente pronunciado). Ex.: *pépeíyẹ* (pato);
- R (rí) = R (som leve como em vareta). Ex.: *rará* (não);
- S (sí) = S (como em santo). Ex.: *sàsányìn* (ritual a *Ọ̀sànyìn*);
- Ş (şı) = X (como em xisto). Ex.: *Şàngó* (divindade);
- T (tí) = T (como em tábuca). Ex.: *titun* (novo);
- U (u) = U (como em urso). Ex.: *unlẹ* (tipo de ritual);
- W (wí) = U (como em Wilson). Ex.: *wèrè* (loucura);
- Y (yí) = YÍ (como em Yone). Ex.: *yèyè* (mãezinha).

Notemos que, no idioma, não existem as letras C, Q, V, X, Y, Z. Portanto, sempre que estas letras forem notadas em palavras utilizadas no cotidiano dos terreiros de Candomblé, certamente, derivam de outro idioma, como o *bantu*, *kimbundo*, *fon* etc.

Com o passar dos anos, o idioma ioruba foi se tornando um código sociorreligioso, capaz de concentrar informações interpessoais e intersensoriais, servindo como linguagem de pessoas, divindades, culturas, ritmos, modos de fazer e agir. Os territórios geográficos onde o idioma



ioruba se torna “oficial”, como veículo de todo esse legado, são os terreiros de Candomblé nagô e jêje-nagô.

Vale dizer que o idioma ioruba, praticado nos terreiros, foi considerado patrimônio imaterial do Estado do Rio de Janeiro, através da Lei Estadual nº 8.085/2018. A Cidade de Salvador, na Bahia, seguiu o mesmo movimento, com o texto da Lei Municipal nº 9.503/2019, que diz:

Fica autorizada a declaração do idioma Ioruba, um dos valores da civilização africano-brasileira, falado no território deste Município, desde o tempo da cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos, como patrimônio imaterial do Município de Salvador (SALVADOR, 2019, [Não paginado]).

Junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), tramita também o Processo nº 01450.012503/2016-68, requerido em 2016, pela Associação Nacional de Mídia Afro (ANMA), para inclusão do idioma ioruba no Inventário Nacional de Diversidade Linguística (INDL).

Escrever as palavras corretamente no idioma ioruba, é muito mais do que perfeccionismo ou presunção. Trata-se de respeito a uma língua, a um povo, ao seu legado, ao patrimônio já reconhecido. Cada vez que uma palavra é grafada corretamente em ioruba, destaca-se que o sentido dado a ela deve ser preservado tal qual sua compreensão original; cada vez que uma palavra é escrita originalmente, em ioruba, brotam do texto ecos da memória, personagens da história e esperança em forma de letras.

## 2 A ESTRUTURA EXÚDICA DA CULTURA IORUBA

O ano era 2000, estávamos ainda construindo nosso terreiro, em Pedra de Guaratiba, o *Ilé Àiyé Obalúwáiyè*, na zona oeste do Rio de Janeiro. Pai Josemar de *Ògún*<sup>34</sup>, meu Pai de Santo à época, me orientou, dizendo que era momento de assentar o *Èṣù*<sup>35</sup> da Casa. No Candomblé, aprendemos a não questionar o Pai de Santo: “ordem dada, é ordem cumprida”. Mas, naquele momento, faltava ainda muito para concluir a construção; não tínhamos nenhuma estrutura... Resolvi, então, com muito cuidado, falar com Pai Josemar a respeito:

- Pai, será que o *Èṣù* não ficaria mais contente se fizessemos o assentamento quando a obra estivesse mais avançada?

O velho Josemar de *Ògún* me olhou bem e disse:

- Não! A hora é agora! Sem *Èṣù* não se faz nada! *Èṣù* não gosta de ficar sozinho; ele gosta de companhia. Já viu *Èṣù* falar sozinho? Ele está sempre rodeado. Quando assentar *Èṣù* aqui, nesse fim de mundo, ele vai trazer gente. *Èṣù* gosta de conversar.

Meu Pai de Santo enxergava longe... Mas, apenas naquele momento, eu me dei conta de que trazer pessoas para o lugar onde estava construindo a Casa, nos rincões da Pedra de Guaratiba, seria um feito que só *Èṣù* mesmo... Entendi também que *Èṣù*, o Senhor da Comunicação, é uma força que agrega, une e faz as coisas progredirem. Afinal, comunicação pressupõe interlocução, e interlocução gera socialização, troca, movimento.

<sup>34</sup> Josemar Pessoa Costa, babalorixá nascido em 24/5/37, em Fortaleza-CE. No final da década de 1950, iniciou carreira jornalística, atuando nos Diários Associados. Abriu sua primeira Casa de Candomblé, em 1961, aos 22 anos, na Rua Santa Efigênia, no bairro de Jacarepaguá, Rio de Janeiro. De lá, mudou-se para a Rua Araguaia, onde protagonizou algumas das passagens mais célebres da história do Candomblé carioca. Foi apresentador do famoso programa de rádio “O Mensageiro de Ogun”, na Rádio Metropolitana, que se tornara líder de audiência. Na mídia, teve programas nas rádios Mauá, Guanabara e Bandeirantes até que, com o pioneirismo que lhe marcava o caráter, foi o primeiro Babalorixá do Brasil a estreitar um programa de Candomblé na TV: o “Reflexões”, na Rede Corcovado. Depois, fez grande sucesso com o Programa “Alaketu”, nas Redes CNT e Bandeirantes. Escreveu uma das mais belas orações a um Orixá, a “Prece a Ogun”, que lia ao final de cada programa. Chegou a enviar, aos ouvintes, mais de 4 milhões de exemplares da oração, considerado um recorde pela Empresa de Correios e Telégrafos (ECT), à época. Sua projeção foi muito grande no meio religioso em todo o Brasil. Percorreu o país iniciando iyawôs e dando obrigações em diversas pessoas, inclusive, Zeladores e Zeladoras. Participou de Congressos e fez palestras no exterior. Organizou os mais famosos festivais de cantigas de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro, nas décadas de 60 e 70. Enfrentou a época da repressão aos cultos de matrizes africanas, tornando-se o grande opositor ao Delegado “Padilha”, que ficou conhecido como perseguidor dos terreiros, destruindo imagens sagradas e prendendo Pais e Mães de Santo durante as sessões, alguns, até mesmo, incorporados. Ingressou na carreira política. Filiou-se ao PRB, depois PTB e, finalmente, ao PDT, de Leonel Brizola. Foi grande amigo e orientador espiritual de políticos famosos entre governadores, senadores, ministros e deputados, mas jamais conseguiu se eleger. Faleceu aos 74 anos, em 07/03/2011, no Rio de Janeiro. Contava 62 anos de iniciação, com cerca de 500 filhos de santo raspados.

<sup>35</sup> Assentamento de *òrìṣà*: mesmo que *ídí òrìṣà*. Lit.: *ì* (pref. adicionado ao verbo para formar substantivo) + *dí* (v. atar, prender, amarrar) + *òrìṣà* (s. divindade ioruba). “Assentar o *òrìṣà*” consiste no ato de sacralizar elementos com a energia da divindade. Usa-se também a palavra “*igbá*” com esta designação (JAGUN, 2017, p. 1037).

*Èṣù*<sup>36</sup> é um deus africano, considerado como um *òriṣà*<sup>37</sup> pela etnia ioruba. Seu culto é originário da cidade de *Ìgbèṭi*, na atual Nigéria. *Èṣù* rege a comunicação, a ambiguidade, o movimento, o caos, a materialidade, o sexo. Devido ao sincretismo, ocorrido no Brasil com a matriz religiosa judaico-cristã, *Èṣù* foi, equivocadamente, associado ao Diabo devido sua natureza controversa. Contudo, a religiosidade ioruba jamais o definiu como opositor ao Criador nem como aquele que se incumbem de causar mal à humanidade. Pelo contrário. Na concepção daquela etnia, *Èṣù* é exatamente o protótipo do humano. Ele é a energia vital que torna possível a vida e sua transmissão. Numa cultura essencialmente ágrafa, como a dos iorubas, *Èṣù* é o poder criativo e insurgente da fala.

A palavra é a matéria-prima da cultura ioruba. Ela é portadora de *àṣẹ*<sup>38</sup>, condutora de energia e possui força. As rezas, os encantamentos e as invocações são, ao mesmo tempo, transmissores dos mitos, das crenças, da história, das emoções e, também, de força realizadora. A palavra é dotada de encantabilidade, pois é capaz de envolver os elementos em energia ou até de fazer transformar ou transbordar a energia que os mesmos detêm. Com a palavra, é emitido o hálito, elemento sagrado para os iorubas. Portanto, a ela se agrega uma parcela cósmica. E nesse alicerce cultural, a representação do poder da palavra, é simbolizada por uma divindade: *Èṣù*, o Senhor da Comunicação.

Para a compreensão da cultura ioruba, é preciso entender seus princípios alicerçais. Se eu fosse cristão, uma palavra do nosso vocabulário bastaria para destacar a importância desses

<sup>36</sup> *Èṣù* – 1. s. esfera; 2. s. *òriṣà* que é o dono dos caminhos, o interlocutor das divindades, portador das oferendas aos deuses. *Èṣù* não deve ser confundido com o Diabo nem Satanás, pois não representa o opositor ao Criador. *Èṣù* não é bom nem mau: é a própria ambiguidade humana. É o irmão primogênito de *Ògún* e *Ọṣòṣì*; filho de *Ọṣàlá* e *Yemoja*; originário da cidade ioruba de *Ìgbèṭi*. Denominado também como *Bara*. **Elemento:** é ligado ao elemento fogo; **Regência:** a comunicação, a mídia, a energia sexual, a ambição e a ambiguidade; **Saudação:** *Làròyé!* (Ele é a Controvérsia!); **Sua ferramenta ritual:** *ògò* (um pênis ereto em forma de bastão), que representa a energia sexual e a fecundação; **Seus Títulos:** *Àgbèrù* (O que Carrega as Oferendas), *Èlèbò* (O Transportador das Oferendas a Todas as Divindades), *Èlègbára* ou *Èlègbá* (O Dono do Poder, referindo-se à energia do Corpo Humano), *Ọjísé* (O Mensageiro), *Şigidi* (O Vulto), *Olòṅà* (O Senhor dos Caminhos); **Suas Qualidades no Candomblé:** *Elépo Pupa* (O Dono do Azeite de Dendê), *Enugbárijò* (A Boca Coletiva – o princípio da comunicação entre *Èṣù* e os Oráculos), *Akèsán*, *Ìjèlú* ou *Ajelú* (ligado a *Yemoja*, *Ọṣàlá* e *Ọṣùn*), *Iná* (representa a energia do fogo), *Lálù*, *Ọdàrà* (O Dono de Tudo o que é Bom e Bonito), *Ọnà* (O Dono dos Caminhos), *Iyangi* (A Pedra Fundamental), *Èlèrù* (O Transportador das Oferendas a Todas as Divindades), *Ìgbárábó* ou *Bárábó*, *Tiriri*, *Elèédú* (O Dono do Carvão), *Aláádú* (O Dono do Óleo de Amêndoa de Palma), *Alé*, *Sàsányinèji* (Aquele que Atende a *Ọsányin*), *Alákétu*, *Àlákefò* (associado a *Naná*, segundo algumas Tradições), *Baraifá*, *Gbìrì*, *Gèrì*. **Sua cor ritual:** vermelho e preto (JAGUN, 2017, p. 992. Grifo do autor).

<sup>37</sup> *Òriṣà* – s. deuses africanos da etnia ioruba; energias do universo que estão presentes nos sentimentos, emoções, elementos e fenômenos da natureza. O culto a estas divindades, objetiva equilibrar tais energias dentro do ser humano e em torno dele. São considerados, miticamente, como ancestrais iorubanos deificados, que atuam como intermediários entre os seres humanos e o Criador (*Ọlórún*). Mesmo que *elédá* e *ebora* (Ibid., p. 1147).

<sup>38</sup> *Àṣẹ*: s. força vital criadora de todos os seres e elementos do universo; energia positiva; força; poder (Ibid., p. 951).

esteios da cultura ioruba: “crucial”. No entanto, como sou candomblecista, proponho aqui um neologismo balizado na importância de *Èṣù* enquanto energia e simbologia estrutural desta *cosmopercepção*<sup>39</sup>: “*exúdico*” – alicerçal, fundante. A cultura ioruba, assim como na matriz africana, está sedimentada, no Brasil, a partir dos seguintes elementos *exúdicos*: a oralidade, a naturalidade, a temporalidade e a senioridade.

## 2.1 A Oralidade

A cultura ioruba é ágrafa. Não há registros escritos de sua liturgia nem de suas normas. À palavra, é adicionado o componente da verdade. Se não há contrato, a palavra é que tem de valer. Por isso, o iorubano não tolera a mentira e é extremamente cauteloso, cioso, zeloso por conduzir suas memórias por meio da oralidade.

A oralidade, portanto, não é traço de primitivismo, como alguns pesquisadores precipitados, de tônica judaico-cristã, pensaram. Antes, pelo contrário, é um entendimento ímpar de expedição de saberes e de conservação de lembranças. Neste aspecto, são pertinentes as palavras de Silvana Gontijo (2009):

O gesto, o desenho, a comunicação visual e escrita foram ferramentas fundamentais para a comunicação, mas a linguagem oral foi a aquisição mais valiosa de toda a humanidade. Existe, no entanto, um aspecto muitas vezes desdenhado, por imponderável que é. Muitas vezes relegado ao segundo escalão de importância no processo de comunicação, por ser impreciso, abstrato e subjetivo. Trata-se da intenção, a emulação por trás da ação de produzir e distribuir a mensagem (GONTIJO, 2009, p. 15).

Na mesma linha, trazemos a palavra do africano Amadou H. Bâ (1973):

Para alguns pesquisadores, o problema se resume em saber se a transmissão oral, enquanto testemunho de acontecimentos passados, merece a mesma confiança concedida à transmissão escrita. A meu ver, essa colocação é errônea. Em última análise, o testemunho, escrito ou oral, é sempre um testemunho humano, e seu grau de confiabilidade é o mesmo do homem. O que se questiona, além do próprio testemunho, é o valor da cadeia de transmissão a qual o homem está ligado, a fidelidade da memória individual e coletiva e o preço atribuído à verdade em determinada sociedade. Ou seja, o elo que une o homem à Palavra (BÂ, 1973, p. 17).

A tradição oral, é um estilo de transmissão de conhecimento de forma dosada à medida que o interlocutor vai tornando-se apto a conviver com o novo saber. Para a cultura ioruba, o que se sabe é diferente do que se vivencia.

---

<sup>39</sup> Neologismo, que descreve a forma ampla como os iorubas compreendem o mundo e a existência (OYEWÙMÍ, 1997). O termo será detalhado mais adiante, ainda neste capítulo.

Os iorubas acreditam que o Criador (*Ọlórún*) soprou vida para animar os corpos humanos com seu sopro divino, *òfúurufú*<sup>40</sup>. Logo, todas as vezes que alguém fala e emite seu hálito, está espargindo uma parcela cósmica, encantada. Por isso, segundo os iorubas, a palavra tem *àṣẹ*. A oralidade, dessa forma, constitui-se em um princípio filosófico. Ela não se dá por ausência da escrita, mas por entendimento de que a fala é mais poderosa do que o registro.

## 2.2 A Naturalidade

Os iorubas são, filosoficamente, naturalistas. Acreditam que o Criador, a quem chamam de *Ọlórún*<sup>41</sup>, determinou que os seres vivos fossem criados em igualdade de condições. Logo,

<sup>40</sup> *Òfúurufú*: ar, céu, firmamento. Considerado também como o sopro divino do Criador (*Ọlórún*). Usa-se ainda: *ojú òrun* – céu, firmamento (JAGUN, 2017, p. 1124).

<sup>41</sup> *Ọlórún*: Deus Supremo; o Criador. Mesmo que *Ólódùmarè* ou *Elédùmarè*. Os iorubas louvavam e cultuavam inúmeras divindades, as quais reconheciam como regentes da natureza, de emoções e sentimentos. Mas, fundamentavam sua estrutura religiosa em um Deus Supremo: *Olódùmarè* (O Onipotente) ou *Ọlórún* (O Senhor dos Céus). *Olódùmarè* teria criado o Universo através de seu próprio desdobramento quântico, assim como criou os primeiros *òrìṣà* em uma espécie de gênese de Si mesmo. Estes seriam os *òrìṣà funfun*, os pré-existentes à Criação do Mundo. *Ọlórún*, é um espírito perfeito e infinito. O povo ioruba reconhecia a existência de um Deus Supremo, uma inteligência superior a influenciar no mundo e em suas existências. Uma força capaz de ordenar o Cosmo. Para os iorubas, o Deus Supremo criou o Universo, incumbiu *Ọbàtálá* de criar os seres e *Odùduwà* de criar a Terra. Os *òrìṣà* entram no contexto não como similares nem como equiparados a *Ọlórún*, mas como forças auxiliares, responsáveis pelo equilíbrio de parte da Criação: os elementos da natureza, as emoções e sentimentos humanos. Os *òrìṣà* são intermediários entre a humanidade e o Ser Supremo. Os *òrìṣà* são considerados como ancestrais que se destacaram por grandes feitos, qualidades ou virtudes, tornando-se verdadeiros mitos inesquecíveis e cultuáveis. A classificação das religiões como politeístas ou monoteístas era fruto de um preconceito de origem judaico-cristã. Em determinada época, servia como um indicador do “atraso” espiritual e intelectual daqueles que cultuassem os deuses não reconhecidos pela Igreja Católica. A riqueza do Candomblé e dos Cultos de Matrizes Africanas, não precisa ser considerada como poli ou monoteísta para crescer em similaridade com nenhuma religião a fim de que seja melhor reconhecida. No entanto, tem-se, historicamente, que a Religião tradicional africana é sim monoteísta, conceitualmente. O Reverendo Samuel Crowter (*A Vocabulary of the Yoruba Language*, London, 1852), missionário encarregado de implantar o cristianismo entre os iorubas, define *Ọlórún* como “[...] Deus, o Ser Supremo, o Todo poderoso, o Ser que Existe por Si”. O Reverendo Bowen (*Adventures and missionary labors in several countries in the Interior of Africa*. Charlston, 1857), relata que “Todo o povo ioruba acredita em um Deus universal, criador e guardião de todas as coisas, a quem, em geral, denominam *Ọlórún* (*O li òrun*), proprietário ou senhor do céu. Algumas vezes dão-lhe outros nomes, como *Olódùmarè*, aquele que sempre é justo, *Ọgá Ọgo*, o glorioso que é elevado, *Olúwa*, Senhor etc.” E prossegue: “Eles têm a doutrina da imortalidade e de recompensas e punições futuras, mas nesse ponto, seus conceitos são obscuros.” Outro missionário cristão, que atuou na África, o Padre Godefroy Loyer (*Voyage au Royaume d’Issiny*. Paris, Seneuze e Morel, 1714), atesta: “Os negros reconhecem um só Deus, criador de todas as coisas, mas autor, sobretudo, dos fetiches, que Ele pôs no mundo a serviço dos homens [...]” O Padre Labat (*Voyage du Chevalier des Marchais em Guinée, Isles Voisines et à Cayenne*, Paris, 1929): “Eles reconhecem um ser supremo, criador de todas as coisas, infinitamente maior e mais poderoso do que a serpente. Dizem que ele habita o céu, de onde governa todo o universo, que é todo poderoso, infinitamente bom e justo.” Há registros de padres capuchinhos bretões e franceses e, ainda outros tantos missionários franceses, holandeses, portugueses e alemães, que atuavam entre os iorubas e *fons*, desde os idos de 1460. Apesar de ser o Todo Poderoso para os iorubas, *Ọlórún* não possuía culto específico nem lhe rendiam liturgias, rituais nem construía templos em seu louvor. Ele não recebe orações nem oferendas diretamente. Nem mesmo *Èṣù*, o mensageiro de todos os deuses, lhe serve como intermediário. *Ọlórún* é respeitado sempre, mas seu trato não é direto com os Homens. Cabe aos *òrìṣà* interagirem com a Humanidade para o equilíbrio do Universo. Nas expressões idiomáticas cotidianas, nas saudações (*Ọlórún wà pèlú e!* - Deus esteja com você!),

não há hierarquia entre seres humanos, vegetais, animais e minerais. Na concepção nagô, todos ocupam o mesmo patamar de importância. Por este motivo, os iorubas percebem a natureza de forma ímpar, sem hegemonia humana, pretensão nem destruição. O ioruba é parte do todo e com o todo deve se harmonizar. Assim, observa Bâ (2010):

Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem (BÂ, 2010, p. 170. Grifo do autor).

Segundo a naturalidade da cultura ioruba, todos os ocupantes do mundo (*àiyé*) estão no mesmo nível de igualdade. Portanto, *aráiyé* (a Humanidade), *èdá ewéko* (o Reino Vegetal), *èdá èlémí* (o Reino Animal) e *èdá inù ilé* (o Reino Mineral) estão em igualdade. Pessoas, animais, vegetais e minerais devem respeitar-se e coabitar o mundo em harmonia. Em razão disso, o ioruba consegue encontrar a deidade em uma árvore (*Ìrókó*<sup>42</sup>) assim como em um animal (*Dan*<sup>43</sup>). Por este prisma, mesmo o caçador que tem a vida ceifada por um animal, não o odeia: o respeita como um guerreiro que venceu a batalha pela vida naquele dia. O ioruba desenvolve, então, um comportamento socioambiental e espiritual, respeitoso e integrado às outras espécies de vida. Pela lógica de que o ser humano não é “dono” do mundo, o qual pode usar e fruir a seu bel prazer, descabem a destruição, a poluição e a extinção de espécies.

Sua cultura é fulcrada na religião. A partir de sua concepção teológica, entendem-se partes do mundo. Agem e reagem entre si; entre eles e a natureza; e entre eles e o Criador. Portanto, tudo que pensam, fazem e creem, é estabelecido pela sua noção de natureza.

---

agradecimentos (*Olórun mò dúpé!* - Que Deus reconheça seu favor!), súplicas (*Olórun bá o!* - Que Deus ajude você!) e predições (*Àṣẹ Olórun!* - Que Deus lhe dê força!), o Ser Supremo é sempre mencionado. Jamais é esquecido nem menosprezado. Ele é o grande Juiz que haverá de julgar as realizações de cada pessoa após a morte. V. *òṣàlá; òrìṣà; olórun*. **Títulos:** *Èlémí* (Senhor da Vida); *Olùmòu* ou *Olùmòràn* (O Compreensivo); *Olójó Òní* (O Senhor de Hoje e de Todos os Dias); *Olùpèsè* (O Provedor); *Ògá Ògo* (O Mestre da Glória); *Olùfúní* (Senhor da Generosidade); *Olùgbàlà* (Aquele que Salva); *Olùgbani* (Aquele que Ajuda e Liberta); *Olùràpadà* (Aquele que Resgata); *Olùdándè* (O Redentor); *Adákédájó* (Aquele que Julga em Silêncio); *Elédumarè* (Divindade Suprema); *Aláànú* (O Piedoso); *Olùmòṅkàn* (O Grande Coração); *Olúwa* (O Soberano); *Èlédá* (O Senhor da Criação); *Olófin* (O Grande Juiz); *Ágbáyé-gún* (O Regulador do Universo); *Atéřekaiyé* (Aquele que Cobre o Mundo); *Olùtùnú* (O Consolador); *Olùpilèṣè* (O Supremo Arquiteto); *Olùbùkún* (Aquele que Abençoa) (JAGUN, 2017, p. 1171-1173. Grifo do autor).

<sup>42</sup> *Ìrókò. Chlorophora excelsa (Moraceae)*: a própria árvore é considerada como um *òrìṣà* originário do Daomé. Suas folhas costumam ser postas no travesseiro dos doentes, com o propósito de afastar *Ikú* (a morte). Aos pés desta árvore, são feitos ritos a *Olómùsò* a fim de manter, neste mundo, os *àbíkú*. No *Ìrókò*, fazem morada as *Ìyá mi* (mas nela, não ficam por muito tempo, pois os frutos desta árvore não lhe agradam) e também os *àbíkú*. Suas folhas transformadas em pós, podem substituir o *iyèròsùn*. No Brasil, foi substituída pela gameleira branca (*Ficus gomelleira*). Os cacos de louças que se quebram aleatoriamente no *Ilé* são depositados ao pé desta árvore para que ela depure as más energias. (JAGUN, 2017, p. 1071).

<sup>43</sup> *Dan*: 1. s. cobra. Usam-se, ainda, as palavras *ejò, erè, òjòlá* e *oká* para nominar o animal cobra; 2. s. cobra de metal portada por *Òṣùmàrè* como sua ferramenta ritual; 3. s. divindade (*Vodun*) dos povos *fon* (Ibid., p. 975. Grifo do autor).

Os nagôs compunham um complexo étnico, linguístico e cultural. Sua filosofia os integrava de forma ímpar à natureza. Em razão disto, a relação que estabeleciam com os seres vivos e não vivos, era singular. Da mesma forma, sua percepção de memória, sua metodologia de transmitir e armazenar ensinamentos eram completamente atípicas, considerando o parâmetro hegemônico ocidental.

Os iorubas possuíam uma percepção de mundo bastante singular. Logo, denominar tal agudeza de “cosmovisão”, seria ainda pouco. Isto porque a expressão “cosmovisão” remete apenas a um dos sentidos: a visão. Conquanto, os nagôs notam a natureza e seu lugar no Universo, valendo-se de todos os sentidos. Por esta razão, adotamos a nomenclatura proposta por Oyèrónké Oyewùmí (1997): “*cosmopercepção*”. Vejamos:

O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “*cosmopercepção*” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “*cosmopercepção*” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos (OYEWÙMÍ, 1997, p. 3. Grifo da autora).

A chegada dramática dos iorubas, ao Brasil, não os apartou de sua cultura. Pelo contrário, a solidificou e ainda significou a inauguração de um outro paradigma para os brasileiros. Aprendem com os vegetais, com os animais e minerais. Com eles, buscam equilíbrio. A partir deles, conectam-se com o sagrado. Esta interação permanente, faz com que percebam a divindade nas árvores, nos animais, nos minerais e no próprio corpo. Este conceito será importante para compreendermos o processo educacional ioruba.

### 2.3 A Temporalidade

A temporalidade é, também, singular. É diferente da noção de espaço e de tempo ocidental em que a noção vigente é de começo, meio e fim. Na cultura ioruba, a relação com o tempo é outra. Os acontecimentos se desenvolvem, simultaneamente, em cronologia distinta. Os fatos se sucedem, paralelamente, no mundo onde seus ancestrais se encontram e onde fica o duplo etéreo dos indivíduos.

Há um “quê” de tempo ancestral num processo sincrônico a ser entendido no cotidiano desse grupo. A visão Ocidental de linearidade temporal não invadiu o espaço terrestre. Lá, tempo, lugar, pessoa, natureza, distinguem-se em percepção. Se para nós, ocidentais, o tempo é linear, condenado e circunscrito a passado, presente e futuro ou início, meio e fim, os iorubas

percebem o tempo em outra dimensão. Para eles, o tempo é sincrônico. Logo, passado, presente e futuro coexistem.

Juana Elbein dos Santos (1986, p. 205. Grifo da autora), no antológico “Os Nagô e Morte”, explica o tema: “O doble do *orí*, residindo no *òrun*, é, pois, o doble da existência individualizada de cada pessoa [...]”. Esta noção filosófica nagô, contribuiu, decisivamente, para a reinvenção da África, de seus costumes e crenças no Brasil a partir da chegada dos iorubas como escravos. Era possível viver sua vida, agora, em outra dimensão geográfica; ter aqui uma memória atemporal. Uma viagem, no tempo e na geografia, capaz de manter e acessar memórias remotas, coletivas e pessoais.

John Kotre (1997, p. 14), em “Luvas Brancas”, também fala do passado que se faz presente na memória: “Faz oitenta anos que meu avô pôs as luvas de lado. Se ao menos ele soubesse a importância que elas têm hoje”. E prossegue, referindo-se a seu avô já falecido: “Este livro trata da memória autobiográfica e é dedicado ao homem que veio do passado para me tocar”.

A reversibilidade do tempo, na concepção ioruba, é revelada no *oríkì*<sup>44</sup> de *Èṣù*<sup>45</sup>, cujo verso diz: “*Èṣù* matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”. Os acontecimentos, as decisões, as concepções, não são sucedidas com início, meio e fim. Estas, estão sempre sujeitas às oscilações resultantes dos efeitos do etéreo-sagrado no material-profano e vice-versa.

Para os iorubas, a contagem da semana tem quatro dias. A noção de dia é ligada à tarefa a ser desempenhada em determinado período de tempo. E o dia é assimilado, não pela medição cronológica, mas pelo espaço entre o nascente e o poente. O tempo, para os iorubas, é divino e a oportunidade de envelhecer, uma dádiva. Sem o tempo de maturar, a fruta não amadurece; a flor não desabrocha; o ser humano não adquire sabedoria.

A educação ioruba, por isso, não é engessada em períodos cronológicos, em idades escolares. Adultos e crianças aprendem juntos nas redes educativas dos Terreiros enquanto estiverem neste mundo. E mesmo depois de o deixarem, permanecem em contato, trocando saberes. Ensinam e aprendem, sem códigos ou protocolos ocidentais. Sua vida é um

<sup>44</sup> *Oríkì*: 1. s. título, nome; 2. s. louvações, relato de fatos religiosos, acontecimentos, histórias. Como a cultura ioruba é oral, a palavra tem grande poder, não apenas filosófico, como religioso. A transmissão de sua ancestralidade é feita basicamente através dos *ùtàn* (parábolas); dos *òwe* (provérbios); dos *oríkì* (louvações) e *ese* (poemas de Ifá). Todas estas formas de expressão são lúdicas e repletas de metáforas. Até hoje, nos Candomblés, mantém-se a importância dessas manifestações tradicionais da oralidade. O *oríkì* citado, foi aprendido dentro do espaço de terreiro, durante a convivência cotidiana (JAGUN, 2017, p. 1146. Grifo do autor).

<sup>45</sup> V. nota 34.



*ensinaraprenderensinar*<sup>46</sup> (CAPUTO, 2018) por onde estiverem, a qualquer tempo, em qualquer lugar.

Caputo (2018) descreve, lúdica e poeticamente, esse movimento ímpar:

Nada nesse contínuo *ensinaraprenderensinar* do qual falávamos está apartado um do outro. Todos esses elementos se fabricam e se misturam, feito quando a gente coloca a farinha de milho branco (*àgbàdo funfun*) na panela para cozinhar e preparar o *àkàsà*, uma das mais importantes comidas rituais no candomblé. A água procura a farinha, a farinha procura a água e ambas vão sendo misturadas bem devagar até formar um creme que depois será cuidadosamente envolvido em uma folha de bananeira (*şafê*) (CAPUTO, 2018, p. 3. Grifo da autora).

Mais uma vez, notamos que a tessitura da cultura ioruba não é rígida nem inerte, mas elaborada a partir de entendimentos em rede.

## 2.4 A Ancestralidade

A ancestralidade é fortíssima. Ela dá ao iorubano, a noção de que este carrega consigo seus ancestrais, tanto na genética como na espiritualidade. A religiosidade iorubana gira em torno do culto aos ancestrais: *Òrìşà*<sup>47</sup>, *Egúngún*<sup>48</sup>, *Ésà*<sup>49</sup>, *Ìyá mi*<sup>50</sup>. Os ancestrais mortos podem se tornar deuses e, assim, agir e interagir com os vivos. A memória deles está também impressa em seu DNA. A morte não os afasta, mas os coloca em outra dimensão, unindo-os em um outro aspecto: agora, como divindades e adeptos.

Na cultura ioruba, os humanos são descendentes direto de seus deuses. A ancestralidade é um elo que ata seres que vivem hoje, no presente, aos seus ascendentes mais remotos, no passado. E esses conseguem conviver juntos, unidos e solidários, durante os cultos e rituais, onde dançam e celebram no mesmo espaço, ao mesmo tempo, esperanças e construções para o futuro. As memórias estão vivas. São invocadas, sentidas, arquivadas no corpo e no espírito.

O transe é um momento mágico em que passado e presente ocupam um único campo físico: o corpo do indivíduo e ali, unidos, enredam as condições para o porvir. Mais uma vez, a

<sup>46</sup> Caputo cunhou a expressão *ensinaraprenderensinar*, inspirada em Alves (2001).

<sup>47</sup> *Òrìşà*: designação das divindades iorubas. São forças da natureza, sentimentos, emoções, considerados ancestrais.

<sup>48</sup> *Egúngún*: espíritos masculinos, ancestrais consanguíneos, cultuados por grupos familiares dos iorubas (JAGUN, 2017, p. 984).

<sup>49</sup> *Ésà*: espíritos ancestrais de origem nagô cultuados por um clã, família ou grupo de pessoas, mesmo sem conexão consanguínea. É comum que certas Casas de Candomblé tenham seus fundadores, sacerdotes e personalidades importantes, cultuados como *Ésà*, quando da morte deles. Estes espíritos passam a ser reverenciados como protetores e orientadores da comunidade (Ibid., p. 991).

<sup>50</sup> *Ìyá mi*: espíritos ancestrais femininos. Representam o poder da mulher. São descritas como as Senhoras, Mães Feiticeiras ou Mulheres Pássaros da Noite (Ibid., p. 1086-1087).

noção peculiar de tempo, na cultura ioruba, permite esta composição poética entre os seres e os seus antepassados divinizados.

Partindo-se do pressuposto que os ancestrais podem tornar-se deuses e ser cultuados, a noção de velhice é outra. A senioridade é um complemento nesse conceito de tempo. Envelhecer passa a ser um atributo. O idoso é tido como um sábio, pois detém, em si, os registros do tempo e, com ele, todos os conhecimentos e experiência que não estão escritos, mas gravados em seu corpo, em sua mente e em sua emoção. Eles são arquivos vivos de memória e história. Bibliotecas ágrafas ambulantes. Por isso, a sabedoria dos mais velhos é insubstituível.

Contudo, jamais a infância é desconsiderada ou desprezada. A partir deste conceito, costura-se todo um liame de hierarquia na sociedade ioruba em que o mais velho sempre ocupa postos mais importantes. Por isso, deve ser preservado, reverenciado, protegido e amado. Também entre as divindades do culto, os *òrìṣà* mais velhos exercem posição de destaque e respeitabilidade em relação aos mais novos. Isto se retrata nas cerimônias e nos ritos.

## 2.5 *Èṣù* – O tempo, a palavra e a memória

Para os iorubas, o movimento (*Èṣù*), o tempo (*àkókò*), a palavra (*òrò*) e a memória (*iyènú*), são elementos diretamente integrados à transmissão de conhecimento. A sua prática educacional se estabelece, calcada nesta quadrologia. A divindade *Èṣù*, é comumente denominada como *Bara*. São palavras sinônimas a designar uma única energia.

A palavra *Bara*, é a assimilação dos seguintes vocábulos oriundos do idioma ioruba: *ba* (verbo esconder) + *ara* (substantivo corpo). Daí, tem-se que *Bara*, ou *Èṣù*, é a divindade que mora nos indivíduos.

Os iorubas adotam, assim, uma percepção de que *Èṣù* está escondido no próprio corpo. Logo, humanos assumiriam as regências de *Èṣù*, tais como: a ambição, a controvérsia, a comunicação etc. Ao compreender que *Èṣù* mora dentro de si, o indivíduo ioruba se reconhece como *Èṣù*. Por esta razão, os antigos costumavam dizer que *Bara* é “nossa energia vital”.

Diante de quadros de tristeza profunda, apatia e inércia, recomendava-se, como até hoje costuma-se fazer, a realização de oferendas a *Èṣù* a fim de reativar esta força de movimentação interna. Justamente, por este princípio, *Èṣù* possui o título de *Elégbára*: o dono do poder do corpo.

*Èṣù* é a energia presente em todos os seres humanos, que os torna ambíguos. E quem decide acerca dessas ambiguidades, é outra divindade que mora no corpo: *Orí*, a cabeça. É

considerada, pelos iorubas, como um deus subjetivo, pessoal, individual; é o *òrìṣà* que tem, por atribuição, conduzir o homem pelo seu próprio destino. O ser humano, portanto, na concepção nagô, tem a ambiguidade no corpo (*Èṣù*) e o poder divino e libertador de fazer suas próprias escolhas (*Orí*). O corpo material é, então, morada dos deuses, altar de divindades, equipamento para transitar o destino.

Juana Elbein dos Santos (1986) associa *Èṣù* às cavidades do corpo: o percurso de entrar e sair, penetrar, excretar, caminhar; é percorrer o caminho do corpo; e *Èṣù* é o Senhor dos Caminhos (*Olònà*), inclusive, dos caminhos do corpo.

Segundo Santos (1986), na cavidade da cabeça, *Èṣù* está associado à *orí inú* e ao destino; na boca, *Èṣù* é ligado à comunicação e à alimentação (daí, seu título de *Ènugbárijò* - A Boca Coletiva); à cavidade genital, *Èṣù* estaria coligado ao sexo, à procriação e, assim, à continuidade da etnia, à perpetuação da cultura; ao ânus, *Èṣù* seria conectado à atividade de excretar os excessos que não servem mais ao corpo.

No corpo humano, o sangue (*èjè*), é o maior símbolo da vida e da criação. Este elemento representa a energia, a determinação de viver e realizar. O sangue é o veículo da vida. A filosofia ioruba distingue três tipos de sangue na natureza: *èjè funfun* (sangue branco), *èjè dúdú* (sangue preto) e *èjè pupa* (sangue vermelho). O sangue branco, é representado pela água, pela hemolinfa dos caramujos, pelo esperma e pelo *efun*<sup>51</sup>. O sangue preto está no carvão, no *wáji*<sup>52</sup> e na seiva macerada das ervas (*àgbo*). O sangue vermelho, é representado pelo sangue animal, pelo óleo de dendê e pelo *osùn*<sup>53</sup>.

Os iorubas costumam dizer que a divindade mais importante, é *inú* (o estômago), posto que recebe oferendas todos os dias e, sem ele, não há manutenção da vida. Novamente, o corpo sendo reconhecido como divindade.

<sup>51</sup> *Efun*: 1. s. giz; mineral branco utilizado em rituais. É um dos elementos mais importantes e indispensável em diversos ritos do Candomblé, seja na iniciação, em várias oferendas, inclusive, nos ritos fúnebres. Está ligado ao culto de *Òṣàlá*. Inclusive, serve muitas vezes, como prefixo aos nomes dos iniciados para esta divindade. Ex.: *Efundayò* (*Òṣàlá* nos trouxe alegria); *Efunewà* (*Òṣàlá* é belo). Representa a própria criação. O *efun* é considerado como um dos tipos de sangue branco existentes na natureza. Os iniciados no Candomblé têm seu corpo pintado com *osùn*, *efun* e *wáji*, que representam as três cores primordiais: vermelho, branco e preto, respectivamente; 2. adj. branco. Mesmo que *funfun*; 3. s. forma de designar um dos ritos que compõem o processo iniciático do neófito no Candomblé. Chamam, popularmente ainda, de “queima de *efun*”. A “queima de *efun*” consiste nos momentos em que os neófitos saem do quarto de recolhimento, são pintados com desenhos rituais feitos com *efun* e trazidos ao Barracão para aprender a dançar para as divindades (JAGUN, 2017, p. 1002. Grifo do autor).

<sup>52</sup> *Wáji*: índigo; pó azul utilizado em diversos rituais de Candomblé. O *wáji* é considerado como um dos tipos de sangue preto existentes na natureza. Os iniciados no Candomblé têm seu corpo pintado com *osùn*, *efun* e *wáji*, que representam as três cores primordiais: vermelho, branco e preto, respectivamente (Ibid., p. 1222).

<sup>53</sup> *Osùn*: pó vermelho utilizado em diversos rituais de Candomblé, produzido a partir da árvore denominada *iròsùn* (*Baphia Nitida-Papilionaceae*). O *osùn* é considerado como um dos tipos de sangue vermelho existentes na natureza. Os iniciados no Candomblé têm seu corpo pintado com *osùn*, *efun* e *wáji*, que representam as três cores primordiais: vermelho, branco e preto, respectivamente (Ibid., p. 1150-1151).

Conforme Santos (1986, p. 211-212), cada indivíduo possuiria um “doble”: “O doble do indivíduo que reside no *òrun*<sup>54</sup> pode ser invocado ou representado”. Diz ainda:

Cada elemento constitutivo do ser humano é derivado de uma entidade de origem que lhe transmite suas propriedades materiais e seu significado simbólico. Essas entidades de origem, ou progenitores, existência genérica ou “matérias-massas”, ancestrais divinos ou familiares, são os símbolos coletivos míticos dos quais partes individualizadas se desprendem para constituir os elementos de um indivíduo. Esses elementos possuem dupla existência: enquanto uma parte reside no *òrun*, o espaço infinito do mundo sobrenatural, a outra parte reside no indivíduo, em regiões particulares de se corpo, ou em estreito contato com ele (SANTOS, 1986, p. 204).

O que Santos (1986) chama de “doble”, os iorubas denominam *enikéjì* (literalmente, o segundo eu ou segunda pessoa). Nossa interpretação teológica acerca de *enikéjì* difere da visão da pesquisadora argentina. Enquanto para Elbein dos Santos (1986), haveria uma segunda pessoa vivendo em paralelo no *òrun*, durante a existência do indivíduo neste mundo, nossa análise, contextualizada pela filosofia e cultura religiosa ioruba, nos leva a crer que *enikéjì* seja um corpo emocional, que estaria presente aqui mesmo, acompanhando, sendo acompanhado e intrinsecamente ligado ao corpo material (*ara*). Ou seja: cada indivíduo teria, a nosso ver, dois corpos: o *ara* (corpo material) e o *enikéjì* (corpo emocional). O primeiro (*ara*), seria a sede das ações; o segundo (*enikéjì*), seria a sede das emoções. Entre ambos, uma relação permanente indissociável durante a vida. O que o corpo sente, reflete na emoção, e o que a emoção propõe, é espelhado no corpo.

Conhecer a noção ioruba de *enikéjì* (corpo emocional), assim como as implicações do corpo e dos sentidos, nos ajudará no entendimento do método *ensinativo* nagô ou de sua *nagologia* educacional. Isto porque o corpo, para o ioruba, é a lousa; a palavra, o giz; a cabeça, seu arquivo; e a natureza, sua escola.

A ciência moderna já admite que partes do corpo são suscetíveis a absorver e a reproduzir consequências das emoções. Por exemplo, o coração pode sofrer um infarto se o

<sup>54</sup> *Òrun*: céu; espaços siderais onde se encontram as divindades e espíritos diversos conforme seu merecimento. Existiriam nove espaços siderais, sendo 4 acima de *àiyé* (a Terra), 4 abaixo de *Àiyé* e o 9º seria *Àiyé* - o próprio Planeta Terra, o qual é ocupado pelos espíritos encarnados durante a vida. Após sua morte, os espíritos são direcionados por *Oya* para cada qual dos 9 *òrun*, conforme seu desempenho durante a vida e pelo julgamento feito após a morte por *Olórun*. Os nomes dos outros 8 *òrun* são: *Òrun Alàáfíà* (local de paz, reservado aos bons e pacatos); *Òrun Funfun* (local dos inocentes, puros e sinceros); *Òrun Bàbá Eni* (reservado aos grandes sacerdotes e dignatários do culto aos *òrìṣà*); *Òrun Aféfé* (local de correção dos espíritos, para alguns, seria a própria Terra - *Àiyé*); *Òrun Ìsòlú* ou *Àsàlú* (local onde *Olórun* realiza o julgamento das almas após a morte e determina qual *òrun* cada espírito irá ocupar); *Òrun Àpààdì* (onde ficam os espíritos sem possibilidade de regeneração); *Òrun Rere* (onde ficam os que tiveram virtudes e agiram bem durante a vida); *Òrun Burúkú* (reservado para os espíritos maus); *Òrun Mare* (local onde ficam os espíritos divinizados e o próprio *Olórun*). Com mesmo sentido: *òfuurufú*: ar, céu, firmamento. Considerado, também, como o sopro divino do Criador (*Olórun*). Usa-se ainda: *ojú òrun*: céu, firmamento (JAGUN, 2017, p. 1180. Grifo do autor).

indivíduo passar por sérias decepções, tristezas, ingratidões; o estômago pode desenvolver úlceras nervosas; assim como o tecido epitelial pode reagir, alérgicamente, ante situações emocionais de repulsa. É o corpo físico reproduzindo emoções. A título de curiosidade, é pertinente fazer menção à Gestalt-Terapia, a qual possui uma técnica que coloca o indivíduo em contato com o sintoma, ou seja, este método propõe que a pessoa identifique a pressão emocional que está depositando nas partes doentes ou afetadas do corpo.

Jaffé (2008, p. 35) escreveu: “Desde que a psique e a matéria, no único e mesmo mundo, e, além disso, em contato ininterrupto entre si [...] não é só possível, mas extremamente provável, que psique e matéria sejam aspectos diferentes da única e mesma coisa”. Situações físicas, por sua vez, podem causar emoções, como vaidade, constrangimento, vergonha, depressão etc. Nas palavras de Lépine (1978, p. 52), “a alma tem qualquer coisa de material e o corpo tem alguma coisa de espiritual”.

Segundo a pesquisadora norte-americana Danah Zohar (2012):

O modelo ocidental de pensamento, portanto, é inadequado. Pensar não é um processo inteiramente cerebral, não apenas uma questão de QI. Pensamos não só com a cabeça, mas também com as emoções e com o corpo (QE) e com o espírito, com as visões, esperanças, percepção de sentido e valor (QS). Pensamos com todas as complexas redes nervosas entrelaçadas em todo o organismo. Todas elas fazem parte da inteligência do homem. A linguagem comum reconhece esse fato quando dizemos coisas como: “Ele pensa com a barriga” ou “Ele pensa com o coração (ZOHAR; MARSHALL, 2012, p. 57).

Destarte, entendemos que *enikéjì* é uma forma mítica de reconhecer que cada pessoa possui um corpo emocional interligado ao corpo material. *Èṣù* é, então, energia integrante do corpo humano. Ele, segundo os iorubas, é fonte de vitalidade, sexualidade, movimento e, sobretudo, de comunicação. Por esta razão, *Èṣù* é o grande comunicador. Logo, *Èṣù* – a palavra, a energia vital e o corpo –, palco do processo *ensinativo*, são elementos precípuos à transmissão de saberes. Em um dos cânticos sagrados de louvor a essa divindade, bastante utilizado nos terreiros de Candomblé, diz-se que as crianças aprendem a louvar *Èṣù* na escola:

*A jí kí B́árábó àgo mojúba*  
*Àwa kò ṣe*  
*A jí kí B́árábó, àgò! Mo júbà!*  
*E omọdé kọ èkọ*  
*E B́árábó, àgò! Mo júbà!*  
*Èlẹgbára Èṣù, lónà.*

Nós acordamos e cumprimos *B́árábó*<sup>55</sup>, licença! Eu o respeito!  
 Não nos faça mal  
 Nós acordamos e cumprimos *B́árábó*, licença! Eu o respeito!

<sup>55</sup> *B́árábó* ou *ìgbárábó*: uma das qualidades do *òrìṣà Èṣù* no Candomblé. Qualidades são especificidades com as quais as divindades do panteão ioruba são reconhecidas no Brasil. Cada uma das qualidades demonstra peculiaridades e gências dos deuses. *B́árábó* é uma qualidade ligada a *Ṣàngó* (JAGUN, 2017, p. 965).

A criança aprende e ensina na escola  
 Eh *Bárábó*, lhe pelo licença! Eu o respeito!  
 Senhor da força interior *Èṣù*, Senhor dos Caminhos.

Como vimos, *Èṣù* é, também, a subversão do tempo. Ora, se na concepção ioruba o tempo é percebido de forma sincrônica em que, passado, presente e futuro, coabitam, podemos afirmar que o liame temporal dos saberes, a transmissão e a permanência da memória se dão pela comunicação, cujo patrono é ele: *Èṣù*.

A palavra, então, é a matéria-prima da educação ioruba. Não dependem de livros didáticos, de compêndios, apostilas nem de nenhum *Vade Mecum*. A palavra, regida por *Èṣù*, é a principal ferramenta da *nagologia* educacional. O método *ensinativo* ioruba é, assim, estruturado na potência divina que a palavra concerne. Por meio da fala, o ioruba comunica lembranças, reparte experiências, estimula a resistência, encoraja a mudança, incentiva, corrige, movimenta o presente em prol do futuro. Pela palavra, o ioruba ergue suas escolas itinerantes, que percorrem alamedas entre os vivos e não vivos; que seguem trajetos, sem início e sem fim; escolas que andam no tempo e com o tempo; que caminham pelas estradas de *Èṣù*, posto que Ele, também, é dono de todos os caminhos: o *olònà* – “O Dono do Caminho”.

Enquanto transgressor do tempo, *Èṣù* é um agente da memória. Para o ioruba, a memória está impressa no corpo. Os registros estão no sangue, na carne, na cabeça, na palavra. A palavra é o documento, é o atestado, o exame, o arquivo. É ela, o aparelho que garante a memória e educa a partir do corpo.

Nas palavras de Caputo (2018, p. 2): “Se a Física já afirmou a impossibilidade de dois corpos ocuparem o mesmo lugar no espaço, talvez, não se possa dizer o mesmo sobre dois lugares ocuparem o mesmo corpo”. O ioruba não rompe suas relações com os antepassados mortos. Aqueles que já não vivem, neste mundo, são invocados, celebrados, cultuados. Era, para os iorubas, uma grande honra poder enterrar seus parentes dentro de casa, em quartos ou na soleira das portas. Para eles, a morte não é o final da vida. Dessa forma, calcado na concepção *nagô*, evito denominar os que não vivem mais, neste mundo, de mortos: prefiro chamá-los de “não vivos”.

A memória, portanto, é uma linha de transmissão que perpassa vivos e não vivos, ultrapassando a barreira do tempo e estendendo-se, infinitamente, pelas gerações. A memória marca, decalca, tatua. Segundo Kotre (1997), há equipamentos externos ao cérebro humano, que se incumbem de conservar a memória:

Um gravador é uma invenção maravilhosa: ele converte as ondas sonoras no ar em corrente elétrica, a qual por sua vez magnetiza pequenas partículas semelhantes a ferrugem de óxido de ferro que recobrem uma fita plástica. No ocidente, contamos

com gravadores, que convertem em ondas sonoras.” [...] “Joseph Niepse usou uma câmera para preservar imagens imóveis sobre uma liga de estanho, e em 1839 seu sócio, Louis Daguerre, veio a público com os “daguerrótipos”, imagens sobre cobre com lâminas de prata. A fotografia passara a existir. Imagens que se moviam vieram 50 anos depois, desenvolvidas principalmente na França e nos Estados Unidos. Em 1895 Auguste e Louis Lumière projetaram o primeiro filme de cinema para um público pagante.” [...] E conclui: “A escrita com alfabeto surgiu há cerca de 3.500 anos; a impressão em papel, há menos de 2.000. A fotografia existe há apenas 150 anos; o registro do som e das imagens em movimento, há 100 anos; as fitas de áudio e vídeo, assim como os computadores, há cerca de 50. As novas máquinas eletrônicas da memória tornaram-se cada vez menores, mais eficientes, mais pessoais e (com exceção da gravação do som) mais visuais. No final do século XX, o ambiente da memória humana é radicalmente diferente do que foi no início (KOTRE, 1997, p. 20; 22; 24).

No entanto, para o ioruba, nenhum desses elementos externos à memória foi utilizado, mesmo quando já disponível. Não pelo motivo de inexistirem, em determinada época e local; não por serem desconhecidos, mas devido à sua filosofia. O ioruba arquiva a memória, basicamente, no corpo e nas sensações, e esse procedimento, já era adotado há mais de 10.000 anos. Kotre (1997) assinala:

Muitos terapeutas que trabalham com vítimas de violência na infância descrevem o terror como armazenado no corpo e dizem que ele deve ser tratado do mesmo modo como foi vivenciado – como memória corporal. Fenomenologistas, que estudam a memória, falam do corpo como um “recipiente de lembranças” (Ibid., p. 26).

A memória garante os valores culturais, éticos, morais, comportamentais, históricos e religiosos dos iorubas. A memória, preservada no corpo e transmitida pela palavra, é também elemento *ensinativo* nessa *nagologia* educacional.

### 3 CONSTRUÇÕES E RECONSTRUÇÕES *ENSINATIVAS*

O ritual de imolação<sup>56</sup> significa, para muitos, o maior entrave ou resistência das pessoas ao Candomblé. Uns, o apontam como algo primitivo, selvagem; outros, como prática negativa. O fato é que, por conta da urbanização, nós, humanos, nos afastamos de práticas muito comuns no passado, mas que ainda residem no interior, nas zonas rurais. Abatíamos os animais de quintal, como galinhas, porcos e cabritos, para a alimentação familiar, sem pejo e sem conotação religiosa. Hoje, aqueles que se alimentam de carne animal, compram a picanha, a costela bovina e outros “cortes” como se aquelas partes nunca tivessem pertencido a animais; como se os animais não tivessem sido sacrificados, em algum momento, para que sua carne chegasse às gôndolas dos supermercados.

As crianças, lá no terreiro, em Pedra de Guaratiba, transitam livremente pelos espaços sagrados. Quando há ritos sacrificiais, não são forçadas a ver nem privadas de assistir. Nossa intenção, é respeitá-las e ensiná-las a respeitar. Não queremos que elas cresçam atribuindo a essas liturgias, uma ideia negativa de proibição e/ou de medo. Queremos que elas naturalizem os procedimentos, entendendo o processo nas devidas proporções. Portanto, se elas desejam e se os pais participam e as deixam participar, elas acompanham.

A curiosidade brota espontaneamente e as crianças fazem diversas perguntas. Uma delas é a Maria Helena, filha da *Èkéjì*<sup>57</sup> Elaine e do *Ègbón*<sup>58</sup> Renato. Elaine frequenta nosso *Ilé* desde seus 13 anos de idade (hoje, tem 31) e, seu marido, Renato (o “Barusinho”), está conosco há quase dez anos. Assim, a Maria Helena (Mahê) Nzinga, é nossa netinha querida, pois a vimos nascer, engatinhar e, agora, a vemos correr pelo Barracão.

Certo dia, estávamos fazendo o ritual de imolação a *Èsù* (*Ìpankan* de *Èsù*), lá no Terreiro. A Casa estava cheia já que todo mundo quer sempre participar desta cerimônia, na expectativa de obter os bons augúrios da divindade. Elaine me perguntou se devia deixar a Maria Helena na cozinha para não assistir. Mahê tinha 3 anos, na época. Eu disse que não. Sugeri que deixasse a menina solta; a deixasse fazer as escolhas dela, percebendo por seus próprios sentidos. Sugeri que não a estimulasse nem a proibisse. E assim foi. Maria Helena

<sup>56</sup> Imolação: mesmo que *ìpankan*, *ìparúbò*, *pipa* ou *rírúbò*. Sacrifício ritual no Candomblé (JAGUN, 2017, p. 1066).

<sup>57</sup> *Èkéjì*: 1. s. cargo feminino conferido no Candomblé àquelas que não incorporam. Este posto é dado pelo *òrìṣà* em transe no sacerdote(isa) ou em outro membro do terreiro que possua posição hierárquica de importância no *Ilé*. 2. s. num. ord. = segundo(a) (Ibid., p. 986. Grifo do autor).

<sup>58</sup> *Ègbón* ou *ègbón mi*: título inerente ao(à) adepto(a) que realiza a obrigação de sete anos de iniciação no Candomblé de Nação *Kétu*. Representa posição hierárquica no Candomblé. Lit.: *ègbón* (irmão/a mais velho/a) + *mi* (pron. poss. meu, minha) = meu(minha) irmão(ã) mais velho(a) (Ibid., 2017, p. 548).



entrou e saiu do local da cerimônia quando quis, com a pressa e a atenção típicas da infância. Não se espantou e também não demonstrou interesse exagerado.

A certa altura, quando o ritual tinha terminado, passei pela cozinha de santo<sup>59</sup> para ver como estavam os preparativos das comidas rituais. Ali, naquele espaço de contrição e silêncio, as comidas votivas são preparadas, lembrando técnicas, sabores, símbolos, experiências e práticas milenares. Nada pode ser cozinhado, naquele ambiente sagrado, sem que uma vela e um copo d'água sejam colocados embaixo do fogão, em respeito aos ancestrais. Não pode ter “entra e sai” nem “falatório” nem “bisbilhotice”. E lá estava Mahê Nzinga, com a cara mais séria do mundo, segurando a cabeça de uma galinha com a ponta dos dedos. Investigava os afazeres das pessoas, que estavam naquela cozinha, e olhava de novo para a cabeça da ave. Eu, da janela, pela parte de fora da cozinha, ri sozinho e perguntei a Mahê ironicamente:

- Está conversando com ela? – Referindo-me à galinha.

Mahê olhou bem para mim, com jeito de quem diz o óbvio, e respondeu:

- Claro que não, vô! Eu estava olhando como ela fica esquisita sem as penas... A Mãe Ana<sup>60</sup> me mostrou como a gente depena os frangos. Eu já aprendi! Cada pena que a gente tira, é um pedido e um agradecimento que a gente deve fazer para o *òrìshà*. A gente tem que tirar tudinho, sem falar nem fazer bagunça. Tem que rezar e respeitar a galinha porque ela deu a vida por nós, para nos alimentar. Aí, quando a gente for comer a galinha, a carne dela já está abençoada. Vai fazer bem para a gente.

Naquela noite, em Pedra de Guaratiba, correndo, brincando, espiando, ouvindo, vendo e falando, a pequena Mahê rompeu preconceitos. Entendeu o ciclo da vida, praticou respeito, aprendeu Candomblé. Caputo (2018) diz sobre a observação das crianças nos terreiros:

É para o corpo-*itán*, o corpo narrador que a pessoa deve olhar para entender o que acontece no terreiro. Seja para entender o ato de um Orixá, por exemplo, seja para se aproximar dos saberes e lógicas cotidianas de uma casa. Já podemos apresentar o segundo fundamento que desperta nossas pesquisas. Todo *ara*, todo corpo nos interessa nos terreiros. Mas é o *ara kékeré*, o *ara omódé*, o corpo miúdo, o corpo das crianças de terreiros que nos interessa detidamente. A esse segundo caminho praticado, caminho vivenciado, chamo de *ojú kékeré*, *ojú omódé*. Olhar o miúdo, olhar a criança (CAPUTO, 2018, p. 08. Grifo da autora).

Paulo Freire é um dos mais importantes educadores e pensadores sobre Educação do Brasil e do mundo. Suas teorias e práticas educacionais questionaram o modelo tradicional e ofereceram uma percepção mais ampla de troca de conhecimento. Para Freire (2003, p. 40): “A

<sup>59</sup> Cozinha de santo – *ilé idáná òrìshà*: cozinha onde são preparadas as comidas litúrgicas e rituais. É um dos mais importantes ambientes dos terreiros (JAGUN, 2017, p. 566).

<sup>60</sup> Ana Maria Moreira, filha de *Ògún*. É *Èkéjì* da Casa. Aos 56 anos de vida, conta 32 anos de Candomblé. É, carinhosamente, chamada de Mãe Ana.

educação é sempre uma certa teoria do conhecimento posta em prática [...]”. Para o autor, a educação seria uma concepção filosófica e/ou científica acerca do conhecimento praticado. Logo, qualquer pessoa que praticasse alguma ideação de conhecimento, estaria “fazendo” educação. Educar, pois, seria promover a prática de uma teoria sobre o conhecimento. Assim, toda ação de troca de saberes, seria uma ação educativa mesmo que não intencional.

Se Freire apresenta seu conceito de educação pautado na troca de conhecimento, resta-nos buscar, na mesma fonte, sua definição do que seja conhecimento. No escrito “Algumas notas sobre humanização e suas implicações pedagógicas”, Paulo Freire (2003, p. 79) diz que “[...] o conhecimento é processo que implica na ação-reflexão do homem sobre o mundo”. Para Freire, conhecimento não é pontual, mas processual, e envolve as reflexões do indivíduo sobre si e sobre o mundo em que vive.

O modelo *ensinativo* ioruba dialoga perfeitamente na percepção de Freire. As trocas constantes de saberes, os processos educacionais permanentes, são traços daquela cultura. Os iorubas ensinavam muito, de muitas formas e em todo lugar.

A educação ioruba foge, completamente, aos padrões que conhecemos e praticamos no Ocidente. E eles têm plena consciência do que e como estão educando. Porém, utilizam metodologia própria. A educação ioruba é cotidiana e não tem idade cronológica. No processo diário de serem, habitarem, fazerem, falarem, andarem, cantarem, os iorubas educavam a seu jeito. Corpo, alma, natureza, divino e mundano, eram e são, materiais didáticos.

Caputo (2012) aduz:

O terreiro também é o “mundo”. O mundo, de muitos meninos e meninas, que também estão na escola. No cotidiano das casas de *Òrìṣà* e nas casas de *Égún*, se aprende e se ensina com as ervas, os cheiros, as danças, os panos, as artes, as roupas, os artefatos, a vida, a morte. Tudo aprende e tudo ensina” (CAPUTO, 2012, p. 273).

Nós podemos estranhar a ausência de escolas de alvenaria, de lousas, de giz... temos dificuldade de conceber a falta de escrita cursiva, de livros didáticos. Nem por isso o compartilhamento de saberes dos iorubas é insuficiente ou menor. Para eles, a escrita é registrada e marcada no corpo. O corpo é a lousa, que recebe anotações cotidianamente; a cabeça é o caderno, que registra as vivências; e a palavra é o giz, que redige na memória e nas sensações.

Para efeitos de compreensão da lógica *ensinativa* ioruba, comparações serão feitas a seguir. Sua singularidade, com isso, não será reduzida nem muito menos “enquadrada” no modelo ocidental. Pelo contrário, a diversidade existente na *nagologia* nos mostrará a amplitude desta em detrimento da restrição do paradigma eurocentrado.

A ciência comparativa é um recurso epistemológico. Comparar não significa reduzir tampouco enquadrar padrões diferentes nos mesmos moldes. Nenhuma cultura precisa disso ou deve ser submetida a tal reducionismo. Contudo, para os pesquisadores de várias áreas, a comparação se torna útil para a compreensão das próprias diversidades. Nas palavras de Detienne (2001):

Não me parece demasiadamente presunçoso afirmar que, ao construir os sujeitos e questões comparáveis, mais ou menos razoáveis, entre muitos, entre historiadores e antropólogos, se aprende a distanciar-se da parte mais visceral de um elemento, a observar de forma mais crítica a própria tradição, a ver, a entrever que, com toda probabilidade, é uma possibilidade entre outras. [...] Compreender várias culturas da mesma maneira com que tenham se compreendido a si mesmas, e assim entendê-las umas em relação com as outras; reconhecer as diferenças construídas comparando-as entre si, é algo positivo, inclusive excelente para aprender a conviver com os outros, com todos os outros e outros<sup>61</sup> (DETIENNE, 2001, p. 61).

Assim, comparando, identificamos os elementos utilizados em cada um dos modelos: no tradicional e no modelo inspirado na cultura ioruba. Ao fazê-lo, inferimos suas diferentes buscas, concepções e estratégias educativas.

### 3.1 O corpo: a lousa

*Ara ènìà*, ou simplesmente *ara*, são as formas como o ioruba denomina o corpo humano. O corpo é reverenciado, invocando-se o poder e a força que possui por meio de cada uma de suas partes. Na saudação ao corpo (*ìbà*), transcrita abaixo, esta visão é destacada:

- 1 – *Ìbà o!*
  - 2 – *Mo júbá ọkọ dọrí kodò ti ò ro.*
  - 3 – *Mo júbá ẹlẹ to dọrí kodò ti ò sà.*
  - 4 – *Mo júbá pẹlẹbẹ ọwọ.*
  - 5 – *Mo júbá pẹlẹbẹ ẹsẹ.*
  - 6 – *Mo júbá àtélesè ti ò burun to fi dé jogbolo àtàn.*
  - 7 – *Mo júbá Ìyá mi Ọṣòròngà:*
  - 8 – *Afínjá àdàbà ti í jẹ láàrin àṣá.*
  - 9 – *Afínjú ẹyẹ ti í jẹ ni gbangba oko.*
  - 10 – *Ìbà Èṣù láróyè! Arágbó!*
  - 11 – *Láfíán, ọmọ ẹlẹbọ tí í jorí eran*
  - 12 – *Èṣù dákun, má ṣẹ mí lóde ilè láé láé.*
  - 13 – *Ọlójó Òní, mo júbá Bàbá mi.*
  - 14 – *Ojúure lagbé fi í waró.*
  - 15 – *Ojúure làlákò fi í wosùn*
  - 16 – *Ojúure lògbólógbòò odíderé fi í wo.*
  - 17 – *Osóolé, e fojúure wò láti wá o.*
- 1 – Saudações, oh!
  - 2 – Eu saúdo o pênis que pende para baixo sem pingar.
  - 3 – Eu saúdo a vagina que se abre para baixo sem fluir.
  - 4 – Eu saúdo a palma das mãos.
  - 5 – Eu saúdo a sola dos pés.

<sup>61</sup> Tradução livre, elaborada pelo autor, a partir do texto em espanhol citado na referência.

- 6 – Eu saúdo a perna lisa desde a sola do pé até a grossura da coxa.  
 7 – Eu saúdo minha Mãe *Òṣòròngà*.  
 8 – A pomba escrupulosamente elegante que se alimenta entre os falcões.  
 9 – O pássaro escrupulosamente elegante que se alimenta nas terras abertas.  
 10 – Homenageio a *Èṣù*! Salve a controvérsia! Corpo maduro!  
 11 – *Láfián*, a criança do ofertante do sacrifício, que come a cabeça do animal sacrificado.  
 12 – *Èṣù*, por favor, não me torne sua desventurada vítima.  
 13 – Senhor de Hoje e de Todos os Dias, meu humilde respeito a Você, meu Pai.  
 14 – O *àgbé* olha com bondade para a honra.  
 15 – O *àlùkò* olha com bondade para a autoridade.  
 16 – O grande e velho papagaio olha com bondade para o tempo.  
 17 – *Osóolé*, por favor, olhe para nós com perdão (JAGUN, 2015, p. 28. Grifo do autor).

O corpo inteiro é, cuidadosamente, citado no *oríkì* (louvação) acima. Os órgãos genitais, masculino e feminino, saudáveis enquanto elementos de reprodução, prazer e manutenção da etnia, são valorizados.

A palma das mãos, através das quais o homem trabalha, luta, constrói e se solidariza, é saudada. Vale dizer que, em algumas tradições do Candomblé, tanto a palma quanto as costas das mãos são beijadas em sinal de reverência. A palma das mãos, representa os feitos do homem e as suas costas, a divindade que habita aquele corpo.

A sola dos pés e a perna, membros responsáveis por não deixar o indivíduo inerte, recebem deferência. As marcas de sua trajetória, neste mundo, são perpetuadas pelas pegadas, pelos passos produzidos por pés e pernas.

Nesta cultura, que integra a humanidade e a natureza de forma una, o corpo é louvado fazendo-se diversas alusões aos animais. Nos versos 7 a 16, diversos e simbólicos pássaros são mencionados na louvação ao corpo: *òṣòròngà*, representando as *Ìyá mi* – mães ancestrais; a pomba e os falcões, aves que atingem grandes alturas, como a alma que anima o corpo; o pássaro “escrupulosamente elegante”, que inspira a mesma postura corporal; *àgbé* e *àlùkò*, duas aves votivas às quais são atribuídas boas novas e fortuna; e *odíde*, o papagaio sagrado do qual se retira a pena vermelha – *ikódíde* –, que representa a fertilidade.

Nos versos 10 a 12, *Èṣù* é citado. Não por acaso, esta divindade se mistura à temática corporal. Afinal, um dos sinônimos de *Èṣù*, é *Bara*. Este último vocábulo, é a assimilação das palavras iorubas *ba* (verbo esconder) e *ara* (substantivo corpo). Logo, *Èṣù*, o “*Bara*”, é aquele que está escondido em nosso corpo.

Um dos títulos de *Èṣù* também faz menção à sua ligação com o corpo humano: *Èlégbára* ou *Èlégbá* (O Dono do Poder do Corpo). No verso 13, o Criador é aludido por seu título de *Olójó Òní* (O Senhor de Hoje e de Todos os Dias). Para o ioruba, o corpo é um empréstimo que é dado pelo Criador. Desta forma, cada indivíduo deve cuidar de sua matéria, devolvendo-a, ao

final da vida, nas melhores condições possíveis. Por este entendimento, o homem pode usar, mas não destruir nem prejudicar o corpo demasiadamente. Após a morte, o corpo deve ser enterrado para que possa se decompor e restituir vida ao mundo.

Metaforicamente, os pés são as partes do corpo, que nos fazem percorrer nossos caminhos. O homem pisa no destino com a herança dos ancestrais. Mas, evidentemente, de todas as partes do corpo, é a cabeça o elemento mais importante.

A cabeça é a primeira parte do corpo que vem ao mundo, abrindo caminho para as demais. Nas palavras de J. Beniste (2000, p. 129): “Ela é a sede da consciência e dos principais sentidos”. É comum observarmos nas esculturas africanas, de diferentes etnias, imagens em que a cabeça é, desproporcionalmente, maior que o corpo. Isto se dá pelo reconhecimento de que a cabeça “é a parte mais vital do corpo humano”, segundo Bâbátundé Lawal (1983, p. 35), da Universidade de *Ifé*, na Nigéria.

As demais partes do corpo humano são, então, menores para tornar patente sua subordinação à cabeça. Apesar da importância das partes do corpo, é a cabeça que deve guiá-las e decidir por sua utilização e bom aproveitamento.

Por toda a significância metafórica que a cabeça possui, por toda a habilidade de criar, realizar, perceber e também por ter a cabeça a capacidade de sobreviver à morte, os iorubas compreenderam, nesta parte do corpo humano, um componente muito especial, fabuloso, divino. A cabeça, então, torna-se divinizada e passa a ser elemento de culto.

O corpo é um veículo da comunicação entre pessoas, deuses, forças da natureza, pelo qual o indivíduo tenta harmonizar todas estas energias, transmitindo sua memória e seus saberes. Analisando as dimensões coletivas do corpo, citamos a Prof.<sup>a</sup> Telma Rosina Simoni da Gama<sup>62</sup>, no livro *Ewé: a Chave do Portal* (2019):

O comportamento humano se parece muito com o neurônio. Um neurônio não consegue sobreviver individualmente. Ele precisa de uma vida – em – rede, como a humanidade que funciona em grupo e através dos grupos sociais, absorvendo a cultura em que está envolvida. Em toda experiência, os “neurônios especializados”, com um só objetivo, são ativados juntos. Quando percebemos as atitudes, os movimentos sociais, os grupos em manifestações coletivas, verificamos que estes se movimentam para aquilo que lhes parece resoluções de problemas. Há nesse movimento um automatismo e uma sincronização muito parecidos com o funcionamento de uma célula: uma célula de memória (JAGUN, 2019, p. 77-78).

O indivíduo, a divindade e a comunidade se entrelaçam através do corpo, como diz Nina Rodrigues (1977):

---

<sup>62</sup> A partir de resumos feitos pelo autor após participação em palestras ministradas pela Prof.<sup>a</sup> Telma Rosina Simoni da Gama.

A maneira de ser do ioruba exprime esta valoração dada pela perspectiva que se imprime no corpo, estipulando seus usos e marcando a estrutura somática individual, de forma que o psíquico, o físico e o coletivo possam formar um complexo que somente a abstração pode separar (RODRIGUES, 1977, p. 79).

Analisando as profundas palavras de Nina Rodrigues, podemos depreender que o corpo individual já não é mais apenas matéria. O *ara* converte-se em um compêndio físico, psíquico, espiritual, de efeitos pessoais, sociais e coletivos, sobretudo, de registro e transmissão das memórias autobiográficas, sociais e ancestrais. O corpo é um veículo de comunicação entre humanos, deuses e as forças da natureza. Indivíduo, divindade e comunidade se entrelaçam através do corpo.

O corpo de um adepto acaba compondo uma espécie de egrégora<sup>63</sup>, algo como um compêndio sociocultural e religioso, juntamente aos corpos dos outros membros da comunidade. Os efeitos sobre os corpos individuais ressoam no grupo. A saúde e o equilíbrio espiritual de um, pode repercutir nos outros. Embora o corpo seja um “compêndio” interpessoal e internatural, sua individualidade é ensinada pedagogicamente ao ser humano.

O processo de iniciação no Candomblé objetiva harmonizar a energia vital do indivíduo. Para tal, são realizadas diversas cerimônias, ao longo de dias. Esta liturgia culmina com a cerimônia do *dárúko*<sup>64</sup>. No dia seguinte ao *dárúko*, é realizado um ritual denominado *unlè* (literalmente: *un* = pron. pess. “eu” – usado no tempo futuro – + *lè* = verbo procurar). Este procedimento tem o propósito de rerepresentar ao indivíduo seu próprio corpo, porém, agora sob outro prisma. O indivíduo “procura” uma nova dimensão do seu corpo, e quem lhe ensina isto é o grupo, a comunidade. Neste procedimento, cada parte do corpo daquele que foi iniciado, lhe será apresentado no idioma ioruba. Considerando que o processo iniciático propõe o renascimento do indivíduo, no *unlè* este “novo ser” aprenderá, ou reaprenderá, a se conhecer e a compreender seu corpo como uma ferramenta para a realização do seu destino.

A descrição do corpo, no idioma ioruba, ganha relevância à medida que a “dimensão da palavra” é diferente da “tradução da palavra”. No percurso da tradução, muitas vezes, se perde a contextualização cultural e filosófica, o que altera a semântica do vocábulo.

Para o ioruba, por exemplo, *òkàn* significa muito mais do que coração. Esta parte do corpo, é entendida como sentimento, espírito, consciência. *Ọwó*, representa mais do que mão;

<sup>63</sup> Egrégora: força espiritual criada a partir da soma de energias coletivas (mentais, emocionais) fruto da congregação de duas ou mais pessoas.

<sup>64</sup> *Dárúko* - 1. v. mencionar o nome; 2. s. cerimônia pública na qual o *òrìṣà* do iniciado pronuncia seu nome iniciático. Em algumas tradições, usa-se como sinônimo a palavra *ìṣomólórúko*. Momento mais esperado de todo o processo de iniciação do neófito. Este ato é tradicionalmente conduzido por um “padrinho de santo”, ou “madrinha de santo”, que são escolhidos pelo sacerdote da Casa somente para este fim. Quando o *òrìṣà* pronuncia seu nome, geralmente todas as divindades do terreiro de manifestam através do transe, saudando o novo iniciado (JAGUN, 2017, p. 793. Grifo do autor).

simboliza apoio, solidariedade, poder de realização. Dessa forma, o “reconhecimento” do corpo, pelo iniciado, ganha a proporção de um rito repleto de ludicidade, filosofia e espiritualidade. O iniciado retomará seu destino, usando agora um corpo sacralizado. Logo, reaprender a identificar as potencialidades do seu corpo, fará significativa diferença nessa nova etapa da sua jornada pelo mundo.

O ioruba entende o corpo em quatro partes: *apá iwájú* (frente do corpo), sobretudo *iwájú orí* (a testa), que está ligada ao futuro; *apá èyìn* (parte posterior), especialmente *èyìn orùn* (a nuca), ligada ao passado; *apá òtún* (lado direito do corpo), considerado masculino; e *apá òsì* (lado esquerdo), feminino.

Novamente, o tempo e o corpo se encontram em dimensões atípicas. A temporalidade e a materialidade convergem para registrar experiências, subverter o tempo, aplicar saberes, registrar e resgatar memórias.

Os membros inferiores *esè/lésè* (pés/pernas) estão relacionados aos ancestrais: sendo, lado direito dos ancestrais masculinos e o esquerdo, dos femininos. Os pés devem estar descalços, no início do processo iniciático, para que o neófito sinta onde pisa e para que os seus ancestrais (expressados por suas pernas e pés) o conduzam sem tropeços. Os iniciados são acordados do sono, tocando-se a sola dos pés, para que despertem com a bênção e a memória dos antepassados. O equilíbrio do corpo, em pé, tem no calcanhar seu eixo de gravidade. O calcanhar fica na parte ancestral do corpo. Logo, é o passado que estrutura nosso presente e nos habilita a caminhar pelo futuro.

Os membros superiores, especialmente *owó* (mãos), são consideradas como entrada e saída das forças das divindades. As mãos são realizadoras. Elas são beijadas, pedindo-se bênçãos à divindade, que foi sacralizada naquela pessoa.

*Ayùn-ara* (a genitália) não é entendida pelo ioruba como mero instrumento reprodutor; é também fonte de prazer e equilíbrio. O corpo físico, com todas as potências materiais e imateriais, é divino. É um veículo e também, um elemento detentor de *àṣẹ*. Por esta razão, os iorubas entendiam que o corpo deve ser visto e tratado como um receptáculo de saber. O corpo sente, goza, anda, chora, ri. O corpo é marcado pelas experiências e se torna o local onde os ensinamentos são escritos em cada sensação, em cada cicatriz, em cada lembrança. Assim, o corpo, em seus sentidos, é capaz de ouvir, ver, sentir, provar, cheirar cada ensinamento. O corpo é a lousa, na *nagologia* educacional.

Como já havia destacado desde a introdução deste trabalho, a lógica educacional ioruba difere da hegemônica. Não precisam ser comparados nem referendados. São muito mais amplos. Mas, a título exemplificativo, farei um paralelo entre os elementos de ensino que são comuns na escola convencional e apresentarei o contexto filosófico ioruba.

### 3.2 A cabeça: o caderno

Não há dúvidas de que o corpo humano inteiro é importante. Contudo, a cabeça, que para os iorubas é denominada como *orí*, é considerada uma divindade à parte, pessoal, subjetiva. *Orí* muda ao longo da vida em concepções e amadurecimento. *Orí* muda a própria vida por consequência de suas escolhas autônomas. *Orí* pode mudar o corpo, o sexo, a sociedade. Por assim ser, *Orí*, a cabeça, é entendida como uma divindade.

Conforme a filosofia ioruba, *Orí* deve ser cultuada diariamente. É ela que, por regência, deve conduzir o ser humano por seu destino. Esta filosofia ioruba, acerca do livre-arbítrio, é bastante libertária, pois concede ao indivíduo a possibilidade de escolher e realizar seu destino, sem subordinar sua vontade a nenhuma força externa nem mesmo ao Criador. Se os demais *àwọn òrìṣà* (Orixás) possuem muitos “filhos”, *Orí* só possui um: o indivíduo que porta sua própria cabeça.

Conforme o conceito de senioridade do ioruba, quanto mais velho, mais importante hierarquicamente. E a cabeça (*Orí*), é a parte do corpo que “nasce primeiro”. Logo, passa a ser considerada como o membro mais “velho” do corpo e, por conseguinte, mais “importante”.

Mas, a cabeça não anda sozinha... ela carece do corpo, precisa de *Èṣù*. Se *Èṣù* não é o bem nem o mal – Ele é a controvérsia –, compete à *Orí* decidir sempre qual destes caminhos deve seguir. Logo, não se pode falar de corpo sem falar de *Orí*; e não se pode conceber *Orí*, sem relacioná-la com *Èṣù*.

*Orí*, a cabeça, é considerada pelos iorubas como um deus subjetivo, pessoal, individual. É o *òrìṣà* que tem, por atribuição, de conservar a memória, o saber, e conduzir o indivíduo pelo seu próprio destino. Ora, se *Orí* (a cabeça) é a sede do conhecimento, *Èṣù* (o dono da comunicação) é o transmissor da mesma. Se *Orí* registra a memória, *Èṣù* é quem comunica, atravessa o tempo e abre os caminhos para que os conhecimentos retidos sejam convertidos, decodificados em informação educativa.

Tanto *Orí*, como *Èṣù*, estão no corpo humano. Logo, ao cultuar *Orí*, o ioruba está cultuando, cuidando, invocando o conhecimento. E, ao cultuar *Èṣù*, o ioruba está tratando da transmissão destes saberes.

Aos não adeptos do Candomblé, o ato de “cultuar a memória” por meio de liturgias a divindades existentes no corpo, parece irreal. No entanto, a cultura ocidental “cultua” papeis, recortes, fotos antigas, cacos de louça, resquícios de ossos, pedras, corpos mortos conservados no tempo, entre outras peculiaridades. Estes elementos também podem ser tidos como exóticos para aqueles que pertencem a outras culturas. Erguemos templos para acolher pedaços do



passado, tais como museus, memoriais, centros de exposição; fazemos excursões para vê-los de perto, mas sem poder tocá-los! Emocionamo-nos ao saber que existem bibliotecas e acervos tanto que pagamos ingressos, viagens e estadias para visitá-los em outros países. Existem especialistas em conservar esses objetos e o custo para que se mantenham íntegros, é altíssimo; diversas tecnologias são desenvolvidas para que o tempo exerça menos efeito neles. Por isso, vamos às lágrimas quando esses objetos são destruídos. Afinal, temos ou não um “culto” ocidental às memórias? Há ou não há uma “liturgia” para sua conservação, manutenção e difusão? O que seria mais atípico: o culto ocidental à memória materializada e conservada em museus ou o culto africano à memória deificada e conservada no corpo?

As liturgias, feitas pelos nagôs a *Orí* e a *Èṣù*, compõem esta ciência naturalista, atemporal, empírica, lúdica e ágrafa; integram essa tecnologia singular; são partes da “*nagologia*” educacional ioruba; fazem presente o passado das recordações; imprimem, nas sensações, as memórias; guardam, no corpo, vivências ancestrais; tornam divinos, lembrar e fazer.

Segundo a concepção ioruba, para que o ser humano seja e esteja integral neste mundo, é preciso que ele detenha os quatro elementos essenciais: *orí* (a cabeça), *òjiji* (sombra), *èmí* (o hálito sagrado) e *elédá* (Deus). Sem eles, não há vida plena no corpo do indivíduo.

*Orí* (cabeça, enquanto divindade detentora da capacidade de cognição, memória e escolhas individuais), será o elemento garantidor da autonomia e do arbítrio. A sede das decisões. *Orí* é a parte do corpo que guarda o saber. É um arquivo, uma biblioteca, um centro armazenador de vivências. Se a pessoa já não tiver consciência nem esta capacidade de forma plena, sua vida não é mais integral.

*Òjiji* (a sombra), é o reflexo da vida, pois mortos não possuem sombra. Só quem está vivo, de pé, é capaz de produzir sombra. Logo, doentes que não se levantam mais, filosoficamente, já estariam com parte da vida fora do corpo. Todo conhecimento tem que produzir resultado. A percepção da sombra, é a observância de que o indivíduo se locomove e, com ele, se dá a troca ensinar/aprender. Aonde ele for (e produzir sombra), o conhecimento estará presente.

*Èmí* (o hálito sagrado), é a partícula divina disseminada através da fala. Significa a capacidade de transmitir *àṣẹ*. Todo ser humano, que vive, precisa espargir energia. Quem não troca energia, quem não pode falar, perdeu parte da vida. *A contrario sensu*, somente quando a criança começa a balbuciar palavra, é considerada plenamente vinculada a este mundo. Nos antigos terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro e da Bahia, só se poderia consultar o *òrìṣà* das crianças quando estas já conseguissem falar. Embora para os iorubas existam fontes de

ensino calcadas nos sentimentos, emoções e outras experimentações empíricas, a fala é o principal canal educativo.

*Elédá* (Deus) significa a própria fagulha divina que anima o corpo e que mantém a parcela material da vida ligada ao Criador. Por este prisma, podemos compreender que todos os corpos estão conectados a um Ente superior. Como já abordamos no capítulo anterior, um dos pilares da cultura ioruba é justamente a natureza e, com ela, sua indissociável concepção teológica. Destarte, se o Criador é vivo no corpo, para os nagôs, Deus é fonte de conhecimento e, simultaneamente, elemento de dispersão do saber. O corpo foi doado por Deus; nele, o próprio Criador habita e, este mesmo corpo, será elemento de educação, prática, manutenção e difusão de saberes.

O caderno escolar dos iorubas é *orí*. A cabeça registra suas experiências e os ensinamentos transmitidos pelos outros. Ela, a cada vivência cotidiana, anota o que é relevante. Sede das sensações, *orí* é, para o ioruba, o local privilegiado para a educação e também sua gestão.

### 3.3 A palavra: o giz

Para compreensão da estrutura educacional ioruba, é preciso entender a palavra como um dos seus princípios básicos. A palavra (*òrò*), não é vã, supérflua nem irresponsavelmente utilizada. A palavra é uma realização porque, juntamente com ela, é emitido o hálito (*èmí*), elemento sagrado para os iorubas. Portanto, à palavra, se agrega uma parcela cósmica.

De acordo com a filosofia ioruba, o Criador, *Olórun*, soprou vida nas criaturas. O *èmí*, então, simboliza a substância criacional presente em nós, que é transbordada pela palavra. Assim, cada palavra, por nós pronunciada, carrega consigo uma partícula do Criador. As palavras têm poder; as palavras possuem força divina, transformadora, realizadora. Por esta razão, devemos cuidar do que falamos, pois aquilo que é dito, quando sai de nossa boca, já não nos pertence mais.

A palavra tem um sentido mágico porque ela é portadora de *àṣẹ*; ela é condutora de energia e tem força. As rezas, encantamentos e invocações são, ao mesmo tempo, transmissoras dos mitos, das crenças, da história, das emoções e, também, de força realizadora que transmite saberes e promove fazeres.

O ioruba é um idioma tonal cuja entonação, dada à palavra, pode alterar seu significado. Também se caracteriza por ter verbos polissêmicos, ou seja, com inúmeros significados distintos. Estas peculiaridades conferem à relação, entre os interlocutores, uma enorme importância. Portanto, as pessoas que conversam, precisam estabelecer um contato legítimo. O

narrador precisa perceber se o ouvinte compreendeu, efetivamente, o que está sendo dito. As palavras não são articuladas despreziosamente: elas formam elos entre os indivíduos.

Ulli Beier (1959 apud VERGER, 1995), assim aduz:

Os iorubas não apenas são altamente conscientes dos significados dos nomes, mas gostam também de interpretar cada palavra que usam. Eles acreditam que foi contraída através de uma série de elisões a uma só palavra. Naturalmente, na tentativa de reconstruir a frase original, podem chegar a vários significados (BEIER, 1959 apud VERGER, 1995, p. 31).

Paul Ottino (1966), também citado por Verger (1995, p. 06) na obra acima, arremata: “Contrariamente à lógica ocidental, que requer uma relação direta entre significante e significado, a forma de expressão pode ser entendida de diferentes formas. A compreensão se dá em função do grau de conhecimento da pessoa”.

Conforme citamos em nossa obra, “Ewé: a Chave do Portal” (JAGUN, 2019):

[...] a palavra tem muitas propriedades: é dotada de encantabilidade, pois é capaz de depositar energia nos elementos; possui transmutabilidade, pois transforma a energia existente nos elementos; e também nela há transbordabilidade, pois ela possibilita que a energia retida nos elementos transborde de si (JAGUN, 2019, p. 54).

A encantabilidade pode ser percebida quando objetos artesanais, minerais, animais e vegetais são encantados pelo poder das palavras e se transformam em símbolos, inclusive vivos, da presença e do poder das divindades.

Observemos o *șàșàrà*<sup>65</sup> de *Omolu*<sup>66</sup> ou o *ìbírí*<sup>67</sup> de *Nàná*<sup>68</sup>. Dois artefatos rituais feitos artesanalmente que, após o encantamento pela palavra, são transformados em poderosos instrumentos de saúde e de vida, respectivamente. Após o advento da encantação, são capazes

<sup>65</sup> *Șàșàrà*: bastão feito de nervuras do dendezeiro, utilizado por *Omolu* e por *Obalúwáiyé* para curar; ferramenta ritual de *Omolu* e de *Obalúwáiyé*. (JAGUN, 2017, p. 1208).

<sup>66</sup> *Omolu*: *òrìșà* originário da região de Empe, ou Nupe no território Tapá no antigo Daomé. No Brasil, *Omolu* e *Obalúwáiyé* são considerados como um mesmo *òrìșà*, sendo o primeiro uma versão mais velha, enquanto o segundo sua energia mais jovem. Para a religião tradicional ioruba, *Omolu* (“Filho da Quentura” – referência à febre), seria um dos títulos da divindade das doenças infecciosas: *Bàbálúwáiyè*. **Elemento**: terra; **Regência**: as doenças de pele e endêmicas, a saúde e a doença, em geral; **Saudação**: *Atótóo!* (Silêncio em Respeito a Ele!); **Elementos Rituais**: *șàșàrà* (para *Omolu* e *Obalúwáiyé*) e *òkò* (para *Obalúwáiyé*); **Títulos**: são comuns a *Omolu* e a *Obalúwáiyé*: *Aynon* (O Dono da Terra); *Olóde* (O Senhor do Indivisível); *Olóore* (O Senhor da Bondade); *Bàbá Ìgbóná* (Pai da Quentura – febre, calor); **Qualidades**: *Aràwé*, *Àfòmò*, *Alápadúpé*, *Posún*, *Șòpòná* ou *Șònpòná*, *Jagun* (qualidade de *Obalúwáiyé*); *Azawany*; *Ajùnsún* e *Sapàtá*, entre outros (Ibid., p. 1176-1177. Grifo do autor).

<sup>67</sup> *Ìbírí*: bastão ritual utilizado por *Nàná* em rituais de Candomblé, feito com nervuras da folha do dendezeiro. Representa o útero (Ibid., p. 1033).

<sup>68</sup> *Nàná*: *òrìșà* feminina originária de Ikunu ou Okuni, próximo a Atakpamé, no Dassa Zumé, região do Benim. Considerada a matriarca do panteão das divindades do Candomblé. **Elemento**: água; **Regência**: *Nàná* rege a vida e a morte. É a Senhora dos pântanos de água salgada e das águas paradas. É a dona da lama que dá origem à vida e dá forma à morte; **Saudação**: *Sàlúgbá!* (“Venha em nosso auxílio!); **Elemento Ritual**: *ìbírí*; **Títulos**: não se conhece designações honoríficas desta divindade; **Qualidades**: *Àsáyíò*, *Burúkú*, *Ìgbàyi*, *Ìgbóná*, *Ìkúré*, *Tinolokun*, *Hondó*, *Kpahan*, dentre outras; **Cores**: *Nàná* traja-se de branco, ou em tons de lilás. Usa ainda cores estampadas, conforme a qualidade. Seus fios de contas são brancos, rajados de azul marinho (JAGUN, 2017, p. 1116. Grifo do autor).

de ser reverenciados com o mesmo grau de importância da presença das próprias divindades. Tocar, ou ser tocado pelo *ṣàṣàrà*, significa ter saúde, ou ser curado. As pedras (*òkúta*) usadas nos assentamentos dos *àwọn òrìṣà* (orixás) – *igbá* –, são encantadas e passam a representar a divindade corporificada materialmente. Animais e plantas, rezados ou “tocados” pelo poder encantador da palavra, passam a agir e a reagir. As atitudes destes, a partir de então, significam símbolos da vontade dos deuses.

A transmutabilidade da palavra se caracteriza quando a energia de ambientes, objetos, pessoas, plantas, animais etc. mudam pela força da palavra, positiva ou negativamente. No ritual denominado de *kasípálara*, em que é realizada uma limpeza espiritual do corpo (conhecido, popularmente, como sacudimento ou *ẹbọ* de limpeza), os elementos utilizados são todos “rezados” ou “cantados”, ou seja, durante a concretização do ato, o oficiante pronuncia cânticos com o propósito de que os apetrechos usados, sejam eles símbolos sagrados: comidas, ervas, animais..., promovam a alteração do status físico, mental ou espiritual da pessoa oficiada.

A limpeza de ambientes (*nù lára ènià*), cerimônia do Candomblé que consiste na limpeza energética de recinto ou de pessoa (literalmente: *nù* [v. limpar] + *lára* [adj. Material] + *ènià* [s. pessoa]), tem a mesma base, só que em relação a locais. Em ambas as situações citadas, a palavra é a catalizadora da mudança da situação física ou ambiental.

A transmutabilidade da palavra também é notada quando, através do uso ritual de ervas e animais, estes se transformam durante o ato. Plantas murcham e animais, por vezes, morrem durante ou logo após a manipulação da palavra. É a palavra que os faz absorver vibrações negativas de pessoas e locais, como esponjas energéticas. A transmutação tem outra exemplificação interessante: o momento mágico em que uma erva passa, literalmente, a ser outra quando pronunciado o *ofò* (encantamento) adequado. É o caso das ervas substitutas ou ervas “escravas”.

A transbordabilidade é o condão de fazer expandir os potenciais já contidos nos elementos. O ritual do *sàsányìn*<sup>69</sup>, é um exemplo clássico desta potencialidade da palavra. Durante o *sàsányìn*, as palavras vão esculpindo rezas (*àdúrà*) e cânticos das folhas (*kórin ewé*) para que os princípios ativos das plantas sejam gradativamente sobejados. Ao final, o líquido

---

<sup>69</sup> *Sàsányìn*: cerimônia do Candomblé que consiste na colheita, preparo, reza, cânticos e maceração das folhas e elementos rituais com a invocação do *òrìṣà Ọsányìn*, para obter das ervas suas propriedades materiais e litúrgicas. Durante este ritual, são feitas rezas e cânticos em louvor a *Ọsányìn*. As folhas de maior importância litúrgica, possuem cânticos próprios e são metodologicamente cantadas em sequências específicas, conforme suas propriedades energéticas. Após, o resultado da maceração das folhas em água é denominado *àgbo*. É realizado em toda obrigação ritual do terreiro. Lit.: *asà* (s. celebração, ritual) + *ọsányìn* (s. divindade das ervas) (JAGUN, 2017, p. 1199).

derivado da maceração, resultará em remédios para o corpo e para a alma; é a palavra quem viabiliza este fenômeno.

A palavra desperta o *àṣẹ* e este é o elemento essencial à existência. Imaterial, o *àṣẹ* é a energia contida em todos os seres e coisas. O *àṣẹ* é a capacidade de realização, a vontade e a ação. Assim, ter “*àṣẹ*”, é ter poder de realizar. Segundo Beniste (2000, p. 78), é “[...] um fluido mágico que não tem forma, mas é sentido, e que dá vida e forma a tudo que existe. Se a pessoa está viva, está com o *àṣẹ* de *Olódùmarè*”.

Os sacerdotes de Candomblé são denominados, por alguns, como *Bàbálàṣẹ* ou *Ìyálàṣẹ* (Pai de Axé ou Mãe de Axé). A própria Casa de Culto, é definida como *Ilé Àṣẹ* (Casa de Axé). A palavra *àṣẹ* é também utilizada como forma de saudação. Desejar “*àṣẹ*” a alguém, é querer bem e responder “*àṣẹ*” a algum pedido, louvação ou invocação positiva significa dizer “que assim seja”. Cada *òrìṣà*, enquanto expressão da natureza, sentimentos e emoções, tem seu próprio *àṣẹ*, como energia compatível e correspondente. Os símbolos e paramentos litúrgicos de cada divindade ioruba são portadores do respectivo *àṣẹ*.

O *abẹ̀bẹ̀* (leque) de *Ọ̀ṣùṅ*, é a própria representação da vaidade, do encanto, da sensualidade e da feminilidade regidas por essa divindade. O *abẹ̀bẹ̀* é a expressão do *àṣẹ* de *Ọ̀ṣùṅ*<sup>70</sup>. A paz, a saúde, a felicidade, o dinheiro são também expressões de *àṣẹ*. Dessa forma, quando estamos equilibrados, ficamos em sintonia com o *àṣẹ* positivo.

O culto aos *àwọn òrìṣà* (orixás), por meio da liturgia do Candomblé, serve justamente para buscar a moderação entre a humanidade e seus deuses por meio da manipulação do *àṣẹ* dos elementos da natureza usados nos rituais. As oferendas e os sacrifícios são cuidadosamente prescritos pelos sacerdotes como maneiras de interligar os fiéis aos deuses por meio do *àṣẹ* de cada ingrediente. As folhas utilizadas nos banhos rituais devem ter o *àṣẹ*, enquanto elemento apropriado, à necessidade do paciente. Daí, a necessidade de conhecer as folhas de apaziguamento ou as de energização, por exemplo. Para os iorubas, o *àṣẹ* seria a menor partícula do Cosmo. Portanto, mesmo os átomos também seriam compostos deste elemento tão especial,

<sup>70</sup> *Ọ̀ṣùṅ*: *òrìṣà* feminina das águas doces, originária da cidade ioruba de *Ilẹ̀ṣà*. **Elemento**: água; **Regência**: as águas doces dos lagos, rios e cachoeiras. É a dona da fecundidade das mulheres, do amor e da sedução. Rege também a gestação; **Saudações**: *Oore yèyè, o!* (Oh Mãezinha da Bondade!) ou *Ofyderimán!* (Muito doce!); **Elementos Rituais**: *abẹ̀bẹ̀* e *èlè* (alfanje: espada curta e curva) ou *idà* (espada); **Títulos**: *Ìyálóde* (Mãe da Comunidade); *Ọ̀gágun àti Ọ̀gájúlo nínú àwọn Ìyámi Ọ̀ṣòròngà* (“Chefe Suprema e Comandante de todas as Senhoras Ancestrais”. Fonte: OXALÁ A. *Igbadu*: a cabaça da existência. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998, p. 64); *Ọ̀lòtòjú Àwọn Ọmọ* (“Aquele Cuida dos Filhos”. Fonte: OXALÁ A. *Igbadu*: a cabaça da existência. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998, p. 77); **Qualidades**: *Ọ̀pára, Ominíbú, Abòtò, Ajágùrà, Èwùji, Karé, Ìpòndá, Yèyèòkè, Yèyéodò, Ayalá, Abalò, Gbò, Ioní, Mérimérim*, dentre outras; **Cores**: veste-se de amarelo, dourado, ou estampado nestes tons, conforme a qualidade. Seus fios de contas são de cor amarelo cristal (JAGUN, 2017, p. 1182. Grifo do autor).

sendo o *àṣẹ* que nos move, nos conduz, nos complementa, nos cerca e nos constitui, física e espiritualmente.

A palavra tem *àṣẹ* e o *àṣẹ* das palavras pode tomar várias formas e propósitos, como *orin* (cântico); *ọfò* (encantamento); *oríkì* (louvação); *itàn* (conto); *òwe* (provérbio), *àdúrà* (reza) e *ẹṣẹ* (poema de *Ifá*). Vale dizer que, em cada formato, ganham um estilo diferente, caracterizando-se em ferramentas adequadas a cada finalidade ora mais curtos e objetivos, como os *òwe*, ora mais longos e detalhados, como os *itàn*; enigmáticos, como os *ọfò*; metafóricos, como os *oríkì* ou descritivos, como os *orin*. É bem verdade que muitas destas características permeiam todos os estilos, mas alguns atributos são mais presentes neste ou naquele formato.

Como veremos, cada um desses artefatos da palavra, é transmissor de *àṣẹ*. Funciona como uma disciplina na educação ioruba. Cada um desses elementos, se configura como cátedras de poesia, música, canto, história, geografia, filosofia, sociologia etc. Na *nagologia* educacional ioruba, podemos aprender sentindo, vendo, percebendo, sonhando, mas sua didática tem, na palavra, o giz.

### 3.4 A natureza: a escola

A natureza, para os iorubas, é sagrada. Os ancestrais iorubanos, há milhares de anos, desde o continente africano, reconheciam a presença divina na natureza. Ensinarão a perceber a importância da terra (*ilẹ̀*), do fogo (*iná*), da água (*omi*) e do ar (*afééfé*), que estão em torno de nós e, também, dentro de nós. Os iorubas ensinam que, cada um destes elementos, expressa emoções, como o amor, a calma, o dinamismo, a sensatez, as quais devem estar sempre em pleno equilíbrio conosco. Por isso, na cultura ioruba, cuidar da natureza, é parte do ritual.

No seu processo *ensinativo*, os iorubas aprendem e ensinam com a natureza. Os elementos didáticos estão à volta do indivíduo e dentro dele. A todo momento, ar, terra, fogo e água, assim como vegetais, animais e minerais, são utilizados como exemplos vivos, pulsantes, de comportamentos a ser ou não seguidos, de inspirações a serem percebidas.

A pedagogia *nagô* concentra-se na natureza. Todas as ferramentas da palavra – versos, contos, cânticos, poemas, provérbios – tomam, como base, os elementos naturais. Apresentaremos, agora, alguns exemplos utilizados no campo de pesquisa.

O *òwe* (provérbio) ioruba – *Agbasà ni bàbá òkúta* (A rocha é o pai da pedra) –, funciona como boa referência. Esta máxima ioruba ensina que nunca devemos considerar-nos mais importantes do que realmente somos. A lição é respeitar quem já existia antes de nós, pois os

mais velhos têm mais poder. Nesse provérbio, a pedra (mineral) serve ao homem como fonte de inspiração.

Para a medicina ioruba, o mineral água é fonte de inspiração e tratamento. Os médicos iorubas são ensinados a compreender as potencialidades da água para utilizá-la como fonte de saúde e equilíbrio. Na formação educacional dos médicos, na tradição nagô, lhes é dito que a água enxerga melhor que os homens, pois ela encontra caminhos que não conseguimos ver; a água torna úmido seu trajeto, fertilizando-o por onde passa; a água limpa, higieniza o corpo e os sentimentos; a água se transforma como devemos nos transformar; a água hidrata o corpo e amolece as relações tensas. Logo, a água é utilizada nos tratamentos como fonte de saúde e inspiração.

Em “*Ewé: a Chave do Portal*”, discorreremos sobre:

A utilização da água nos processos curativos merece ser observada. Os antigos herbalistas e sacerdotes de origem jêje-nagô, mantinham a tradição de recomendar diversos procedimentos terapêuticos com a utilização da água.

Vale notar que na cultura ioruba a água (*omi*) é uma expressão da natureza de grande significância. Elemento feminino que representa a vida e a fecundidade, a água é um dos quatro elementos primordiais da natureza: *omi* (água), *iná* (fogo), *aféjéfé* (ar) e *ilè*, ou *igbó* (terra). A água, embora sutil, demonstra perseverança e poder, através dos rios e mares. A placidez dos lagos e lagoas, proporciona serenidade e abastece os seres vivos do essencial. A água está presente em todos os ritos do Candomblé, dos iniciáticos, aos fúnebres. Quando um adepto morre, o primeiro ato é derramar a água contida nas quartinhas de seus elementos de culto, demonstrando que a vida se foi. A água está presente no corpo humano, compondo cerca de 70% do mesmo. Para equilibrar sua temperatura, o ser humano bebe água e transpira água. Sem ingerir água, o homem morre.

No panteão do Candomblé de origem nagô, os *òrìṣà* ligados ao elemento água, são: *Yemoja*, *Yewà*, *Òṣùn*, *Obà*, *Lôgun* (terra e água), *Òṣùmàrè* (terra e água) e *Òṣàlá* (água e ar).

Mas os iorubas, na África, já empregavam técnicas muito parecidas, há milhares de anos, com a denominação de *àdimó omi* - literalmente: abraço da água.

Algumas dessas técnicas utilizadas na tradição jêje-nagô, são observadas até hoje em várias Casas de Candomblé e ainda prescritas por antigos herbalistas. (JAGUN, 2019, p. 142).

Passemos a analisar o *itàn* (conto) do *baoba* (*Adansonia digitata* [*Bambaceae*]) também denominada, pelos iorubas, como *osè*, *oṣè* ou *oṣè ígbéèlùjù*. Existem muitos *itàn* sobre o *baoba*, dada a relevância desta árvore para a cultura, economia e filosofia iorubas. Um deles, diz que o *baoba* era a árvore mais velha do mundo; que o *baoba* era uma árvore muito velha e rabugenta. Reza a lenda que, quando o Criador (*Olórun*) começou a fazer seu trabalho sobre o mundo, o *baoba* passou a reclamar de tudo e colocava defeito em tudo:

*Baoba fífisùn àwọn odò, kí ti ni wíwọ́ púpọ́ kò ògbọ́nran.*  
*Baoba fífisùn oòrùn, kí ti ni gbígbóná púpọ́ kò tútù.*  
*Baoba fífisùn alé, kí ti ni dúdú púpọ́ kò funfun.*  
*Baoba fífisùn àwọn ẹranko, kí ti yọlẹnu ọkàn-tútù rẹ.*  
*Ti fífisùn àwọn ọbọ kékeré, kí ti fikọ ní ẹka rẹ.*

*Ti fífisùn erin nlá akọ, kí ti ọ̀ àjìnnà.*  
*Baoba ti fífisùn...*  
*Ti fífisùn òkúta yí.*  
*Ti fífisùn ewé yèn.*  
*Ọlórún ti dọ láti gbìn baoba orí ní isàlẹ.*  
*Orí baoba ti fimọ ní erupẹ. Igi àtijó, kò ti gbòdọ láti rí. Igi àtijó, kò ti gbòdọ láti fọhùn.*  
*Baoba ti ní gbòngbò rẹ láti ọ̀run.*  
 O *baoba* reclamou dos rios, que eram sinuosos e não retos.  
 O *baoba* reclamou do sol, que era quente demais e não fresco.  
 O *baoba* reclamou da noite, que era muito escura e não clara.  
 O *baoba* reclamava dos animais, que perturbavam sua tranquilidade.  
 Reclamou do macaco que se pendurava em seus galhos.  
 Reclamou do grande elefante macho, que defecava perto.  
 O *baoba* só fazia reclamar...  
 Reclamava desta pedra.  
 Reclamava daquela planta.  
 Ọlórún resolveu então plantar o *baoba* de cabeça para baixo.  
 A cabeça do *baoba* ficou enterrada na areia.  
 Assim, a velha árvore não poderia mais ver nada. Assim, a velha árvore não poderia falar nada para reclamar.  
 O *baoba* teve suas raízes viradas para o céu (JAGUN, 2019, p. 61-62. Grifo do autor).

Por meio do conto, ensinam a respeitar a natureza e a vontade do Criador. A história do *baoba* demonstra mais do que a personificação de uma árvore: significa que o ser humano pode aprender com os vegetais. Mais do que um personagem, o *baoba* figura no *itàn* como um exemplo de comportamento a não ser seguido. Além disso, os valores trazidos também merecem destaque: a resiliência, o respeito aos outros seres vivos, a busca da boa convivência e, sobretudo, a consequência de não observar estes predicados: o indivíduo se torna cego, surdo e mudo caso não adquira tais virtudes igual o *baoba*, que teve a cabeça enterrada no chão.

Vejamos um exemplo de um dos poemas (*ese*) do *Odù Éjì Ogbè*, cuja síntese é “A Insubordinação” o qual está relacionado *Èṣù*:

Tudo que meus colegas estiverem fazendo,  
 Eu devo fazer.  
 Divinação de *Ifá* foi feita para o Ovo de galinha  
 Que era amigo de *Kànakàrà*,  
 Ambos estavam indo para fazer guerra contra a cidade de *Ìgbòmokò Eségi*.  
 Foi lhes dito que fizessem sacrifício.  
 Ovo de galinha foi avisado para não ir.  
 Mas, ele disse que iria.  
 Assim que eles chegaram nos portões da cidade  
 Eles começaram a dançar,  
 Onde quer que *Kànakàrà* fosse, era com veemência.  
 Que ele fazia seu caminho.  
 Quando ovo de galinha tentou fazer o mesmo,  
 Ele caiu,  
 E quebrou-se em pedaços.  
 Foi com pesar que ele começou a louvar seu sacerdote de *Ifá*  
 Ele disse “o que quer que meus companheiros façam Eu tenho que fazer.”  
 Foi divinado *Ifá* para Ovo de galinha  
 Que era amigo de *Kànakàrà*  
 Ambos estavam indo para fazer guerra contra a cidade de *Ìgbòmokò Eségi*.



Não é muito tempo.  
 Não é muito distante.  
 Venha e veja-nos conquistando através do sacrifício (ABIMBOLA, 1973, p. 104).

No exemplo acima, o homem é comparado a um ovo de galinha: frágil, perecível e previsível. A teimosia do ovo em repetir as atitudes alheias, foi mais forte do que sua disciplina em cumprir a recomendação. O indivíduo que não se sacrifica, disciplinando suas ações, se espatifa como um ovo de galinha. E o poema encerra, ressaltando que “Não é muito tempo. Não é muito distante”, como a nos lembrar que as consequências de nossa insubordinação, a toda hora e bem próximo de nós, nos mostram os resultados.

Como pudemos observar, com os exemplos acima, não há dúvida de que a estrutura de ensino ioruba está fulcrada e interrelacionada com a natureza. A *nagologia*, então, promove compartilhamento dos saberes de forma exemplificativa, metafórica, empírica. Basicamente, é a palavra, a catalisadora do conhecimento e esta, se vale dos elementos da natureza personificados, ou não, para educar.

Compreender esse processo educativo atípico, que chamamos de *nagologia* educacional, exige quebra de preconceitos. Requer sair do lugar comum, romper com os modelos cartesianos. Significa ver e perceber práticas docentes no cotidiano invisível. Citamos a Prof.<sup>a</sup> Nilda Alves, que não só percebe, mas referenda os processos *ensinativos*, outros cotidianos não formais e não costumeiros:

Particularmente, quando pensamos em processos curriculares e didáticos que se dão nas tantas e tão diferentes escolas em todos os países existentes ou mesmo só em nosso país, é preciso que busquemos compreender essas grandezas e aprendamos a como trabalhar com elas qualitativamente e não só quantitativamente<sup>71</sup> [...]. Trabalhar com essa *astúcia* que aprende a se esconder para ser, a se dispersar para ficar invisível, tentar captar essas *maneiras de usar* é muito difícil pois nunca estão dentro dos padrões: só se deixam ouvir por meio de sons que muitas vezes incomodam os ouvidos acostumados ao suave som da música erudita, pois são gritos, batucadas etc.; só utilizam cores que também são, quase sempre, muito berrantes e exageradas, fora dos padrões de beleza aceitos e que sempre “vemos” como “esquisitas”; além de se darem por toques nada agradáveis, na maior parte das vezes, e que identificamos como “empurrões, socos e ponta-pés”. É muito difícil buscar compreender esses modos de fazer dos quais se reclama de tudo: do cheiro, da sujeira, das cores mortas ou tristes ou, quando alegres, chamando-as agressivas ou “suburbanas”, do modo de ser e sentir (sempre “diferente” e visto como marginal). Representando *o outro*, com tudo o que tem de amedrontador e que, para nos tranquilizarmos, classificamos de ‘más’, ‘esquisitas’, ‘violentas’, essas maneiras de ver, ouvir, sentir, tocar e comer precisam, no entanto, ser compreendidas se efetivamente desejamos desvendar [...] [os cotidianos] e suas lógicas [...]. Mas, para além disso [...], os cotidianos, além de ‘*espaçostempos*’ de grande diversidade, precisam ser entendidos, também, “como

<sup>71</sup> “Tratá-los só quantitativamente traz, muitas vezes, reduções a medias e medianas, que indicam generalizações descabidas. Infelizmente, mesmo o uso quantitativo dessas tantas ‘realidades’ vem sendo extremamente reducionistas, em nosso país. Urge aprendermos a como usar qualitativamente os dados obtidos em pesquisas com quantidades (PAQUAY; CRAHAY; DE KETELE, 2006; PAILLÉ, 2011)” (Obs.: nota pertencente à citação acima).

sendo de prazer, inteligência, imaginação, memória e solidariedade” [...] ou seja, que a eles dediquemos nossos sentidos mais positivos de forma empática, muito além das críticas exacerbadas que a esses se vem dedicando em outros modos de pensar, em especial, os “oficiais” (ALVES; ANDRADE; CALDAS, 2019, p. 7. Grifo dos autores).

Interessante notar que esses elementos naturais provocam sentires. É assim a educação ioruba: empírica. Portanto, não há um endereço, um ponto geográfico, um terreno – nem terrenos. Essa modalidade educacional se dá a partir da própria natureza. Seu teto é o firmamento, que vai além do que se pode conceber; seu piso, é o vasto universo que não se acaba na Terra; suas paredes são tão amplas quanto o horizonte que se estende em quatro direções; suas janelas são o tempo das almas vivas e não vivas que transcendem saberes. Esta escola não tem muros, esta escola não cabe no mundo.

#### 4 OS MÉTODOS EDUCACIONAIS IORUBAS: OS ARTEFATOS DO SABER, PODER, PERPETUAR

Todo dia, à noite, meu cachorro Luck nos chama, “religiosamente”, para dar uma voltinha na rua. Ele gosta de ver a moda, interagir com os outros de sua espécie e “se aliviar”, sempre naquele mesmo horário, como um “reloginho”. Quando estamos no terreiro, neste momento solene, nos juntamos e vamos para a rua – adultos, crianças e velhos –, não para levar o Luck, mas para sermos levados. Enquanto passeamos, proseamos, contamos “causos”, falamos de *òrìṣà*. Mas, nesse dia, foi Mahê<sup>72</sup> (4 anos), quem nos chamou quando a noite caía. Fomos com ela, eu e o Luck. No mesmo dia, mais cedo, eu estava ensinando à Mahê as cores em ioruba: *funfun*, branco; *dúdú*, preto; *ojú òrùn*, azul; *pupa*, vermelho; *ewé*, verde. Assim que nos deparamos com um bambuzal, Mahê apontou e disse logo, espontaneamente:

- Vô, minha mãe me disse que o bambu é da mamãe *Ìansán*<sup>73</sup>! O bambu é *ewé*! É verde, né vô!?

- Isso! Muito bem! - Exclamei risonho e orgulhoso. E emendei: - Você sabe como se fala bambu em ioruba?

- Não... Disse Mahê.

- É *òparun*! Expliquei. Os nossos ancestrais, lá da Nigéria, diziam que o *òparun* nos ensina muitas coisas importantes. Ele ensina paciência porque o bambu enverga para deixar a tempestade passar; ensina união porque um bambuzinho sozinho, é fraco, mas quando eles se juntam assim (mostrando a touceira), ele fica imbatível: ninguém consegue derrubar; e ensina humildade porque o bambu é oco por dentro, como nós devemos ser vazios de nossas vaidades.

Mahê olhou bem para aquela touceira enorme e disse:

- Entendi vô... Agora eu sei porque o senhor disse para minha mãe tomar banho de bambu. Ela precisa de paciência comigo... Ela disse que eu sou um furacão! E concluiu antes que eu pudesse falar qualquer coisa: - Vamos logo, Vô! O Luck “tá” fazendo xixi no *òparun* de mamãe *Ìansán*!

Por todas as características da cultura ioruba sentidas até agora, podemos inferir que ela está imersa na ludicidade, na sua religiosidade, na poesia, nas metáforas, na simbologia e na natureza. Por isso, o idioma ioruba é um código cifrado de conhecimento. Para

<sup>72</sup> Maria Helena Nzinga di Carlantonio Carvalho. Nascida em 11/06/2015, no Rio de Janeiro. Seus pais, Elaine Barbosa di Carlantonio Carvalho e Renato Alves de Carvalho Júnior, são frequentadores do nosso Terreiro, em Pedra de Guaratiba.

<sup>73</sup> *Ìansán*: corruptela a partir da expressão ioruba *ìyá mèsàn òrun* (Mãe dos Nove Céus). Um dos títulos de *Oya* - *òrìṣà* feminino que rege os ventos e tempestades, originária da cidade ioruba de *Irà*, que fica no estado de *Kwarà*, a sudoeste de *Oyó*. (JANGUN, 2017, p. 1226).

compreendermos tudo o que querem expressar, é necessário mergulhar nessa cultura. Precisamos compreender seus valores, sua relação com o deus, com a natureza e com seus ancestrais.

Os ritos, como o banho litúrgico de ervas, não é ato mecânico, mas uma forma de interiorizar sensações, absorvendo a energia, o *àṣẹ* e os ensinamentos que a natureza nos oferta. Assim, bem percebeu Mahê diante do bambuzal.

Durante o longo período da escravidão instituída no Brasil, esses elementos do idioma e da cultura nagô, foram úteis para driblar a perseguição, o racismo e o preconceito. Em que pese o uso de sua língua natal fosse proibido, eles a usavam como veículo de manutenção de saberes, perpetuação de memória e, sobretudo, como artefato educacional.

Com os sete artefatos da palavra: *itàn* (contos); *òwe* (provérbios); *oríkì* (louvações); *ẹṣẹ* (poemas); *àdúra* (rezas); *ofò* (encantamentos) e *orin* (cânticos), os iorubas conseguiram educar seus filhos e descendentes. Ninguém viu suas escolas, seus livros, mas seus escritos, gravados no corpo e na mente, transcendem o tempo. Venceram a tirania, romperam as correntes e, sobretudo, oferecem maneiras educacionais completamente distintas do que nos é usual. A sabedoria, escrita no corpo, guardada na memória e transmitida pela palavra, estava imune das atrocidades; não podia ser queimada nem rasgada. O conhecimento era livre e, livres, eram aqueles que o detinham.

Os sete artefatos da palavra ioruba não precisam nem podem ser comparados ao modelo ocidental, pois são ímpares, atípicos. Contudo, podemos observar que estes instrumentos do saber funcionam como caminhos de ensino. Com cada um desses artefatos da palavra, *aprendemos ensinamos* conhecimentos de geografia, teologia, biologia, música, canto, dança, poesia etc. Foi com o uso desses instrumentos ágrafos, que esse povo venceu os revezes e garantiu seu sistema educacional sem que ninguém visse, reprimisse ou proibisse. O conteúdo não escrito, ou melhor, escrito nos sentidos, estaria preservado como em um cofre.

Entretanto, acessível a todos daquele grupo que, com seus valores culturais próprios, conheciam a “senha” e o usavam livremente sem que os opressores entendessem. Este método educacional invoca sentires todo o tempo. A natureza e os ancestrais educam; a ludicidade, a poesia, desenham metáforas; a didática, só é compreensível, a quem desestabiliza a lógica ocidental e se abre para outra. Nas palavras de Bâ (2010), através da boca de Tierno Bokar, o sábio de Bandiagara, a África, dos velhos iniciados, avisa o jovem pesquisador: “Se queres saber quem sou. Se queres que te ensine o que sei. Deixa um pouco de ser o que tu és. E esquece o que sabes.” (BOKAR [S.d.] *apud* BÂ, 2010, p. 214). Elencaremos, a seguir, exemplos de cada uma dessas ferramentas da *nagologia* educacional.

#### 4.1 *Ìtàn* (os contos) – A palavra narrada

Os contos iorubas não devem ser lidos nem decodificados, literalmente, mas compreendidos de forma metafórica. Seus textos nos convidam a passear pelas lendas, épocas passadas, a conhecer os deuses e a nós mesmos. Ao discorrer sobre os mitos, funcionam como relatos históricos, geográficos, poéticos e, muitas vezes, lúdicos.

Através dos *ìtàn* (contos, histórias míticas), são transmitidos, oralmente, os conhecimentos milenares sobre as divindades, seus feitos, suas histórias, seus poderes. Os *ìtàn* têm estrutura similar às parábolas nos quais os simbolismos são utilizados para provocar a reflexão e difundir conhecimento acerca de temas e situações, perpetuando tradições, símbolos, valores éticos, morais e rituais da cultura ioruba. Os narradores são sempre os mais velhos – em idade ou em tempo de iniciação – do que seus interlocutores. Nas terras iorubas, os narradores de *ìtàn* eram preparados, por anos, para desempenhar este ofício a fim de preservar a memória destas histórias e de seu povo. Eram denominados *òfófó*.

Em torno dos *ìtàn*, configura-se uma bela tradição de agregar gerações diferentes em rodas para ouvir e contar as histórias míticas dos *àwọn òrìṣà* (orixás) por meio das quais seus feitos, regências, interditos e poderes são ludicamente transmitidos, geração após geração, por milhares de anos. Vejamos um exemplo oferecido pelo Prof. Reginaldo Prandi (2011):

Oxalufã é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão.  
 Um dia Oxalufã, que vivia com seu filho Oxaguiã,  
 velho e curvado por sua idade avançada,  
 resolveu viajar a Oió em visita a Xangô, seu outro filho.  
 Foi consultar um babalaô para saber acerca do passeio.  
 O adivinho recomendou-lhe não seguir viagem,  
 Pois a jornada seria desastrosa e poderia acabar muito mal.  
 Mesmo assim, Oxalufã, por teimosia,  
 Resolveu não renunciar à sua intenção.  
 O adivinho aconselhou-o então a levar consigo três panos brancos,  
 limo da costa e sabão da costa.  
 E disse a Oxalá ser imperativo tudo aceitar com calma e fazer tudo o que lhe pedissem  
 ao longo da estrada.  
 Com tal postura talvez pudesse não perder a vida no caminho.  
 Em sua caminhada, Oxalufã encontrou Exu três vezes.  
 Três vezes Exu solicitou ajuda ao velho rei  
 Para carregar seu fardo pesadíssimo de dendê, cola e carvão,  
 O qual Exu acabou, nas três vezes, derrubando em cima de Oxalufã.  
 Três vezes Oxalufã ajudou Exu a carregar seus fardos sujos.  
 E por três vezes Exu fez Oxalufã sujar-se de azeite de dendê, de carvão e outras  
 substâncias enodoantes.  
 Três vezes Oxalufã ajudou Exu.  
 Três vezes suportou calado as armadilhas de Exu.  
 Três vezes foi Oxalufã ao rio mais próximo lavar-se e trocar as vestes.  
 Finalmente chegou à cidade de Oió.  
 Na entrada viu um cavalo perdido, que ele reconheceu como o cavalo que havia  
 presenteado a Xangô.  
 Tentou amansar o animal para amarrá-lo e devolvê-lo ao amigo.

Mas nesse momento, chegaram alguns soldados do rei à procura do animal perdido. Viram Oxalufã com o cavalo e pensaram tratar-se do ladrão do animal. Maltrataram e prenderam Oxalufã. Sempre calado, o orixá deixou-se levar prisioneiro. Magoado e desgostoso foi arrastado ao cárcere sem comiseração. O tempo passou e Oxalufã continuava preso e sem direito de defesa. Humilhado, decidiu que aquele povo presunçoso e injusto merecia uma lição. E o velho orixá usou de seus poderes e vingou-se de Oió. Assim, Oió viveu por longos sete anos a mais profunda seca. As mulheres e os campos tornaram-se estéreis e muitas doenças incuráveis assolaram o reino. O rei Xangô, em desespero, consultou o babalaô da corte e soube que um velho sofria injustamente como prisioneiro, pagando por um crime que não cometera. Disse-lhe também que o velho nunca havia reclamado, mas que sua vingança tinha sido a mais terrível. Xangô correu imediatamente para a prisão. Para seu espanto, o velho aprisionado era Oxalufã. Xangô ordenou que trouxessem água do rio para lavar o rei, água limpa e fresca das fontes para banhar o velho orixá. Que lavassem seu corpo e o untassem com limo da costa. Que providenciassem os panos mais alvos para envolvê-lo. O rei de Oió mandou seus súditos vestirem-se de branco também. E determinou que todos permanecessem em silêncio. Pois era preciso, respeitosamente, pedir perdão a Oxalufã. Xangô vestiu-se também de branco e nas suas costas carregou o velho rei. E o levou para as festas em sua homenagem e todo o povo saudava Oxalá e todo o povo saudava Airá, o Xangô Branco. Depois, Oxalufã voltou para a casa e Oxaguiã ofereceu um grande banquete em celebração pelo retorno do pai. Terminadas as homenagens, Oxalá partiu de volta para casa. Caminhava lentamente, apoiando-se no opaxorô, comprido báculo de lenho que o ajuda a se locomover. Seus acompanhantes cobriram-no com o branco alá, alvo pálido que protege o velho orixá da luz e do calor do sol. Quando Oxalufã chegou em casa, Oxaguiã realizou muitos festejos para celebrar o retorno do velho pai (PRANDI, 2011, p. 519-522).

O *itàn*, transcrito acima, é didático. Alerta aos filhos de *Òṣàlá*, que tomem os cuidados necessários para não cometerem os mesmos erros que seu *òrìṣà*. Os *itàn*, são relatos escritos no tempo, na memória, nas impressões vividas e, por viver, ensinam como as pessoas, que possuem a mesma energia, o mesmo arquétipo das divindades, devem se precaver para que não incorram nos mesmos erros. Assim, vão ensinando história e geografia, fazendo a cartografia e o registro nos sentimentos.

#### 4.2 *Ọfọ* (o encantamento) – A palavra encantada

*Ọfọ* é o encantamento. Caracteriza-se pela declamação, que objetiva transformar, despertar ou imbuir elementos de energia. Em algumas situações, este artefato da oralidade nagô, é capaz de alterar a propriedade de determinado componente. Para isso, é preciso

conhecer as quantidades, de modo alquímico, usadas assim como as propriedades e os princípios ativos envolvidos.

Os *ofò* são pronunciados em diversos ritos e situações: durante a realização de algumas oferendas no uso de certas ervas; no preparo de alguns apetrechos rituais; antes de determinadas liturgias etc. Os *ofò* conservam tradições, símbolos, valores filosóficos e conteúdos religiosos herdados pelo Candomblé.

O *ofò* é uma afirmação verbal da situação desejada. A palavra tem poder, pois provoca no ser humano e no objeto encantado, um alinhamento com a realidade que se deseja. A palavra, então, direciona a mente (*orí*) a uma proposição, e esta passa a exercer sua influência assertiva no convencimento do próprio corpo ou do elemento externo, conforme o caso. No exemplo abaixo, através da palavra, as plantas são sentenciadas a curar. O *ofò* faz com que deixem de ser plantas, transformando-as em remédios:

*Ójà*<sup>74</sup> *já ikó kúrò l'órùn*  
*Òròmbó*<sup>75</sup> *bó ikó kúrò l'órùn.*  
*Òjà*, arranque (já) a tosse da garganta.  
*Òròmbó*, descasque a tosse da garganta  
 (VERGER, 1995, p. 37. Grifo do autor).

No caso, o encantamento só é viável se o indivíduo compreender o organismo humano biologicamente para identificar e diagnosticar a tosse. Neste sentido, ainda precisará dominar o conhecimento acerca do princípio ativo dos elementos vegetais, minerais e animais. Segundo Verger (1995, p. 52), os objetos encantados passam a ser “palavras materializadas”. No sistema da *nagologia* educacional, os *ofò* ensinam biologia.

### 4.3 *Àdúrà* (a reza) – A palavra rezada

*Àdúrà* é a reza. As rezas iorubas podem ser invocatórias, louvatórias ou de agradecimento. As orações estão presentes, em muitos momentos, na cultura ioruba. Praticamente, todos os ritos são antecidos por preces de rogação às divindades. As orações devem ser sempre pronunciadas, sendo geralmente cantadas em diversos ritmos litúrgicos.

As rezas, assim como os cânticos, possuem uma tônica: sempre começam com o solo do mais velho e são “respondidas” com o coro dos demais. As orações não costumam ser

<sup>74</sup> *Ójà* (sem similar), planta africana utilizada medicinalmente (JAGUN, 2019, p. 671).

<sup>75</sup> *Òròmbó* (CITRUS spp., *Rutaceae*), planta africana utilizada medicinalmente (Ibid., p. 678).

acompanhadas por instrumentos de percussão, à exceção do *agogo*<sup>76</sup>. A cadência das rezas, em geral, segue algum dos ritmos litúrgicos dedicados à divindade invocada.

As preces (*àdùrà*) funcionam como instrumentos para estabelecer a relação com seus deuses. Os iorubas, no Brasil, sincretizavam suas divindades com os santos católicos. Aprenderam a conhecer suas histórias, feitos e milagres. Passaram a utilizar as imagens desses santos para ostentá-las em seus altares e distrair os olhos atentos dos capatazes. Mas, sob as berlindas e oratórios, mantinham seus sacrários africanos. Seguiam as procissões e novenas a São Jorge, Santa Bárbara e Nossa Senhora das Candeias, porém rezavam seus *àdùrà* a *Ògún*<sup>77</sup>, *Oya*<sup>78</sup> e *Yemoja*<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> *Agogo*: instrumento litúrgico composto por uma espécie de sino metálico com duas campanas, ritmado por uma vara de madeira, ou ferro (JAGUN, 2017, p. 913).

<sup>77</sup> *Ògún*: *òrìṣà* da guerra cultuado no Candomblé, originário da cidade ioruba de *Ìré*. Irmão mítico de *Èṣù* e *Ọḍẹ*. **Elemento**: terra (onde se encontra o minério de ferro – sua matéria prima) e também onde desenvolve sua regência. Os filhos de *Ògún* têm por hábito tocar a terra quando juram por sua divindade, pois é na terra que *Ògún* se escondeu quando se tornou deus, conforme reza o respectivo *itàn*. **Regência**: a forja de metais, a guerra, a agricultura e a caça. Considera-se que a tecnologia está entre suas regências, pois ele detinha o conhecimento da forja de instrumentos agrícolas e bélicos, o que representou grande avanço tecnológico à época. Atualmente, em terras ioruba, *Ògún* é considerado como o patrono da internet e dos grandes inventos. **Saudações**: *Ògún yè!* (“*Ògún* é vida!”); *Pàtàkòrì!* (“O Importante!”) e *Pàtàkòrì je 'sè je 'sè!* (“O Mais Importante neste banquete!” – saudação feita nas cerimônias de imolação a esta divindade); **Elementos Rituais**: *idà* ou *adà* (espada, alfanje); **Títulos**: *Aládá Méjì* (O Senhor das Duas Espadas), *Alágbèḍẹ* (O Senhor dos Ferreiros), *Bàbá Irin* (O Pai dos Metais), *Èlémònà* (O Senhor da Direção (Caminho)), *Olóde* (O Senhor do Espaço Exterior), *Ọṣìnmalẹ* (Chefe das Divindades), *Asíwájú*, *Olùlónà* (Aquele que Desbrava os Caminhos); **Qualidades**: *Lakàiyé*, *Méje*, *Meme*, *Oníré* (O Senhor de *Ìré*), *Wárí*, ou *Áwárí*, ou *Eware* (teria sido rei do Benin no século XV. Na liturgia, é companheiro de *Ọṣùn*, considerado perigoso e feiticeiro. Possui temperamento muito difícil e autoritário. Aprecia carne de marreco - em referência à sua ligação com *Ọṣùn*), *Ògúnjà* (costuma vestir-se com trajes brancos e apenas com detalhes em azul, fazendo referência à sua ligação com *Ọgìyán*), *Oròminá*, *Ṣoròkè*, *Aláàkòró* (O Dono do *Àkòró* – capacete), *Mábe*, *Ikolá*, *Popo*, dentre outras; **Cor**: azul caneta (JAGUN, 2017, p. 1125-1126. Grifo do autor).

<sup>78</sup> *Oya*: 1. s. nome original do rio Níger; 2. s. *òrìṣà* feminino originária da cidade ioruba de *Irà* que fica no Estado de *Kwarà*, a sudoeste de *Ọyọ*. Mesmo que *Yánsàn*. **Elemento**: ar; **Regência**: os movimentos de ar, os ventos em todas as suas intensidades, da brisa aos furacões. É também cultuada nas águas do rio Níger. Compete a *Oya* conduzir os espíritos ao *òrun*, após a morte. Por isso é considerada a senhora dos *Ègún*. **Saudação**: *Eèpàà hey Oya!* (Salve *Oya*!); **Elementos Rituais**: *ìrùkèrè* ou *ìrùṣin*; *èlè* (alfanje: espada curta e curva) ou *idà* (espada); *oge* (chifre) - é utilizado em seus assentamentos retomando o *itàn* que conta como *Oya* chamava seus filhos através deste elemento; **Títulos**: *Ìyá Mèsàn Ọrun* (Mãe dos Nove Céus); *Alákòko* (Senhora do *Òpákòko* = tronco ritual do *akóko*, que une os 9 espaços siderais entre o *òrun* e o *àiyé* – “Os Nagô e a Morte”; dos Santos J.E., Ed.Vozes, 9ª Ed., pág.58); **Qualidades**: *Ìgbálẹ*, *Eegúnítá*, *Ìjẹbẹ*, *Pẹtú*, *Onírà*, *Niké*, *Padà*, *Taná*, *Kàlà*, *Akolasun*, *Busun*, *Funá*, *Bàgá*, *Tópẹ*, *Màgánbélé*, *Binikan*, *Lèyẹ*, entre outras; **Cor**: dependendo da qualidade, veste-se de branco, rosa, estampas em cor pêssego, ou em vermelho. Seus fios de conta são da cor marrom (JAGUN, 2017, p. 1184. Grifo do autor).

<sup>79</sup> *Yemoja*: *òrìṣà* feminino originária da cidade ioruba de *Abèòkúta*. Seu nome é a junção das palavras: *yèyè* (s. mãezinha) + *omọ* (s. filho) + *ẹja* (s. peixe), significando “A Mãe dos Filhos Peixes”. Seu culto começou à beira do Rio *Lákàsà*, afluente do rio *Ògún*, na Cidade africana de *Ibará*, distrito de *Abèòkúta*. Ali, as mulheres levavam seus filhos para serem banhados nas águas sagradas, buscando a cura de enfermidades e a prevenção contra a morte prematura, problemas comuns no Continente africano desde aquela era. *Yemoja*, era associada aos rios, à fertilidade das mulheres, à maternidade. Seu culto original era ligado à colheita e ao plantio de inhames (base da alimentação dos africanos) e também à pesca. Sua imagem era representada por uma escultura de mulher gorda, de seios fartos apoiados nas mãos. Na cabeça, havia uma espécie de recipiente, onde eram colocados os seus elementos de culto. Foi o povo *ẹgbá* que primordialmente começou a cultuar *Yemoja*. Com a expansão do território dos *ẹgbá* devido às guerras entre as diversas etnias, que o culto chegou finalmente a *Abèòkúta*, onde ganhou força e tradição. Com o tempo, se espalhou por quase todo o



O sincretismo entre os cultos iorubas e o catolicismo foi vasto e abrangeu todo o panteão dos deuses. No entanto, a eficácia desta técnica de oração contornou a regra imposta e garantiu, aos escravizados, a integridade de sua fé e a identidade de seu culto. Sob a égide cristã, os iorubas ensinavam a sua própria teologia, educavam seu povo a fazer a conexão com os seus deuses. A Eles, eram gratos, fiéis, dedicados, independentemente da indumentária ou da personificação usada. Era um método *ensinativo* capaz de estimular, nos neófitos, o respeito e a gratidão a todas as forças naturais.

Os iorubas valorizavam também atitudes aparentemente simples, como as refeições, mas, para eles, estes eram importantes momentos de união, de comunhão entre a energia da natureza e seu corpo, e entre este e seus deuses. Faziam questão de estarem juntos, em grupos, durante as refeições; rezavam nestes momentos. Abaixo, uma das orações feitas pelos iorubas, antes da alimentação, denominada *àdúra ti onje* – reza da comida<sup>80</sup>:

*Ó fẹ ire*  
*Ó fẹ ire*  
*Ó fẹ o!*  
*Ó Ẹppẹ olóore, ó fẹ ire*  
*Ó fẹ ire*  
*Ó fẹ ire*  
*Ó fẹ o!*  
 .....(*orúkọ Ọriṣà*)... *ó Ẹppẹ olóore, ó fẹ ire*  
 Ele deseja bênçãos  
 Ele deseja bênçãos  
 Oh! Ele deseja bênçãos  
 Ele agradece ao benfeitor, ele deseja bênçãos

---

território iorubano. Assim, *Yemoja* foi gradativamente se tornando a grande mãe dos *ègbá*, dos *òyó* e dos *ijèṣá*. Já seria um prenúncio de que *Yemoja* estava fadada a ser admirada e querida por milhares, mundo afora. Quando todos esses povos foram aprisionados e vendidos ao Brasil como escravos, trouxeram com eles o amor à Mãe *Yemoja*. Na África, *Yemoja* era a deusa do rio, filha de *Olókun* (a divindade dos mares) e irmã de *Ajé Ṣàlúgà* (V. *ajé ṣàlúgà*) e *Àyè*. No Brasil, talvez, no universo mítico de seus filhos e devotos, tenha sido emancipada e elevada à herdeira de *Olókun*, finalmente assumindo seu posto como rainha de todos os mares. No convívio entre os negros e os brancos, as culturas, as crenças e os ritos foram se entrelaçando, no processo de sincretismo. *Yemoja*, a grande mãe africana, foi naturalmente associada a Nossa Senhora (a grande mãe dos católicos). Assim, seu aspecto, seu mito, seu culto e até sua personalidade seriam adaptados ao novo continente. Desta forma, nascia no Brasil a mais popular devoção: o amor a Mãe *Yemoja*. A tradição brasileira de colocar flores no mar em oferta a *Yemoja* no último dia do ano, é chamada de “*Yemanjismo*” (expressão do Prof. Armando Vallado, Pallas, RJ, 2002), sendo considerada como uma devoção cultural e espontânea, realizada por os brasileiros de um modo geral, independente de seu credo ou religião. **Elemento:** água; **Regência:** rege a sanidade mental e a harmonia do lar. Embora originalmente na África fosse cultuada nas águas doces, aqui no Brasil tornou-se a patrona dos mares, adquirindo mais esta atribuição. Seu domínio passou a ser o local de encontro do rio com o mar; **Saudações:** *Odò fẹ Ìyá Àgbà!* (Amada Matriarca do Rio!), ou *Odò Ìyá!* (Mãe do Rio!), ou *Orí o!* (Oh Senhora das Cabeças!), ou *Èérú Ìyá!* (Mãe das Espumas!); **Elementos Rituais:** *abẹbẹ* (leque) e, para *Ọgúnté*, também o *èlè* (alfanje: espada curta e curva) ou *idà* (espada); **Títulos:** *Odò Ìyá* (Mãe do Rio); *Ayaba* (Rainha); *Ólómú* (Senhora dos Grandes Seios); *Ìyá Orí* (Mãe das Cabeças); **Qualidades:** *Sọbà* ou *Sábá*, *Aṣésú*, *Aṣàbọ*, *Àwóyó*, *Ìyálate*, *Ìyámasé*, *Yemòwo* ou *Yemòó*, *Ọgúnté*, *Olókun*, *Tòrósí*, *Àkùrà*, *Àtáràmagbá*, *Kónlá*, *Ọlòṣà*, dentre outras; **Cores:** veste-se azul, ou de verde, ou ainda de verde e rosa, conforme a qualidade. Seus fios de contas são de cor cristal, ou verde cristal, conforme a qualidade (JAGUN, 2017, p. 1227-1228. Grifo do autor).

<sup>80</sup> Esta reza nos foi ensinada no convívio do ambiente de terreiro, conforme a tradição da Casa de Oxumarê-BA.

Ele deseja bênçãos  
 Ele deseja bênçãos  
 Oh! Ele deseja bênçãos  
 ...(nome do Orixá)... ele agradece ao benfeitor, ele deseja bênçãos.

Apesar das condições desumanas, oravam, agradecendo pela vida e, assim, encontravam forças para sobreviver. Alimentavam-se de fé, de confiança, do desejo de mudar. Faziam isso a todo tempo e, ainda hoje, nos terreiros, esta reza é utilizada, preservando tal ensinamento.

Por meio dessa ferramenta da palavra, a *nagologia* educacional ioruba ensinava teologia. Contudo, não a teologia do dominador e sim a sua “*logia*”, ou seja, a lógica não ocidentalizada de integração do indivíduo com as forças naturais. Orientavam a encontrar deus no vento, na água, no fogo, na terra, além da teologia ioruba, que mostra ao homem que deus está também no seu estômago, na sua cabeça, nos seus gestos e, assim juntos, aprendiam e ensinavam uma união divinamente material para vencer qualquer tirania.

#### 4.4 *Owè* (os provérbios) – A palavra sentenciada

*Owè* são provérbios e/ou adágios pelos quais são ensinados valores culturais. Os provérbios são capazes de unificar formas de pensar e agir, ensinando a refletir e a se comportar. Os provérbios são declamados pelos iorubas para que sejam revestidos da força da palavra.

Foi por meio dos provérbios (*òwe*), que os *nagôs* contornaram padrões éticos vigentes e hegemônicos na sociedade e, assim, mantiveram seus princípios morais e protocolos sociais. Com os provérbios, aprenderam quem é o ser humano, suas inclinações, sua sociedade. Ensinaram aos seus descendentes as mesmas regras de conduta de seus ancestrais, que são o respeito aos mais velhos, a devoção à natureza e a busca das virtudes como metas de vida, tais como: *oore* (a bondade); *sùúrú* (a paciência); *ibúra* (a promessa); *òwò* (o respeito); *òótó* (a verdade); *òdodo* (a justiça); *iféni* (a caridade); *èèwò* (a disciplina); *ìwà* (o caráter – resumo de todas as demais).

O cumprimento das virtudes faz com que o ioruba alcance seu objetivo de vida, tornando-se um *òmólúwàbí* (filho de bom caráter). Podemos afirmar que a educação ioruba tem esse mesmo propósito, afinal, as pessoas são formadas com desideratos, metas. No Ocidente, a busca é, em geral, pela eficiência enquanto no contexto ioruba, deseja-se formar que o indivíduo seja virtuoso, portanto, um *òmólúwàbí*.

Os simples ditos, provérbios, máximas, foram alçados caminhos seguros, capazes de edificar os norteamentos éticos dos iorubas. Observemos um exemplo do estilo dos provérbios iorubas:

Èni bà dá omi síwájú, a tẹ̀ ilẹ̀ tútù.  
 Quem joga água à sua frente, pisará no chão molhado.  
 Interpretação: Amanhã vamos colher os frutos das sementes plantadas hoje.  
 Cuide sempre do que tem no presente para que seu futuro seja agradável e promissor.

O provérbio acima<sup>81</sup> ensina um comportamento de prevenção, cautela e sensatez. Novamente, elementos da natureza surgem como artefatos pedagógicos mais do que simples ingredientes mágicos. Com a água, ensina a placidez, a maleabilidade; com a terra (chão), o caminho a ser seguido; com o gesto, a atitude do presente em prol do futuro.

A sabedoria dos iorubas recomenda ao indivíduo que conheça profundamente a si próprio, ou seja, entenda sua essência, seu *àṣẹ*. A partir de então, reconheça todas as suas possibilidades, capacidades, bem como, suas inclinações negativas a fim de buscar as virtudes que são importantes a essa cultura. São seus comportamentos que demonstram suas mudanças positivas; são eles que harmonizam o indivíduo e a comunidade na qual ele está imerso, estabelecendo, assim, um liame do conhecimento do indivíduo, da sua sociedade e do comportamento ético almejado. Com seus provérbios, os iorubas lecionam ética, sociologia e antropologia.

#### 4.5 *Orin* (os cânticos) – a palavra cantada

A cada música sagrada entoada, a palavra faz com que os sons despertem, no indivíduo, sua sensibilidade, suas emoções. Afinal, para o ioruba, os sentimentos, as emoções e a natureza destes sentires, são sagradas. Assim, a música desperta esse potencial. É pertinente observar, no exemplo abaixo, como a palavra é cantada no *orin*, entre versos, metáforas e símbolos:

*Òṣùmàrè wàlé'lé*  
*mo rí Òṣùmàrè*  
*Lé'lé mo*  
*rí óràbàtà*  
*Lé'lé mo rí*  
*Òṣùmàrè*  
*Òṣùmàrè Lé'lé mo*  
*rí ó ràbàtà*  
*Lé'lé mo rí*  
*Òṣùmàrè*  
 Ele está sobre a casa.  
 Eu vi, ele é imenso.  
 Ele está sobre a casa, é Oxumarê,  
 Oxumarê está sobre a casa,  
 Eu vi Oxumarê (BARROS, 2000, p. 110. Grifo do autor).

<sup>81</sup> Provérbio aprendido através do convívio no ambiente de terreiro, conforme a tradição da Casa de Oxumarê-BA.

Para os iorubas, *Òṣùmàrè*<sup>82</sup> é a divindade do arco-íris; melhor: é o arco-íris enquanto expressão da natureza. É entendido, então, como um *òrìṣà* delicado, sensível, misterioso, encantador e sutil. O cântico reproduz o contentamento daqueles que veem o arco-íris (*Òṣùmàrè*) sobre a casa, cobrindo e abençoando os habitantes daquele reduto. *Òṣùmàrè* é simbolizado pela serpente Píton-real (*Python*), sagrada para seus adeptos e cultuadores.

Barros (2000) apresenta a partitura correspondente ao cântico acima transcrito. A decodificação da canção africana para o sistema ocidental de representação musical, é interessante, pois revela o diálogo possível entre métodos educacionais distintos. A partitura é capaz de identificar ambos os modelos. Além disso, atesta que, mesmo com *modus operandi* diferentes, os iorubas também compõem cantam, encantam e educam através das notas e letras musicais.

---

<sup>82</sup> *Òṣùmàrè*: **1.** s. *Òṣùmàrè* é um *òrìṣà* iorubas, que tem sua origem no *Vodun Dan*, divindade da etnia *fon* (jêje) cujo culto surgiu na cidade de Mahi, localidade do antigo reino do Daomé. *Dan* era intitulado como “*Gbèsèn*”, do *fongbè*: *gbè* (s. vida, princípio vital), *sèn* (v. cultuar). No Candomblé é comum a fusão das identidades de *Dan*, *Gbèsèn* e *Òṣùmàrè*, como sendo a mesma divindade, ou qualidades de um mesmo deus. Todavia, tem-se que *Dan* é uma divindade *fon* (*Vodun*); *Òṣùmàrè* é uma divindade ioruba (*òrìṣà*) – cujo culto remonta os ritos a *Dan*; e *Gbèsèn* era um título dado a *Dan* (do *fongbè*: *Gbè*, princípio vital; *Sèn*, cultuar). O culto a *Òṣùmàrè* foi introduzido nas terras iorubas quando o Rei *Ṣàpòná* tomou *Savalu* e expulsou *Boku* e inúmeros sacerdotes que se refugiaram na cidade de *Òyó*, fazendo surgir divindade equivalente a *Dan* denominada *Òṣùmàrè*. O culto a *Òṣùmàrè* foi bem simplificado ao que era no tocante a *Dan* nas terras *fon*. Na versão ioruba, *Òṣùmàrè* acabou sendo fundido com a *Vodun* feminina *Frèkèn* e ganhando assim uma expressão masculina (*Gbèsèn*) e uma expressão feminina (*Frèkuèn*). Portanto, no Candomblé, embora seja compreendido como uma divindade masculina, *Òṣùmàrè* encerra em si uma energia masculina e outra feminina; **2.** s. arco íris. **Elemento**: ar e água; **Regência**: rege as mudanças, as transformações, as renovações. *Òṣùmàrè* rege o dinheiro, rege também a interligação entre o céu e a terra através de seu maior símbolo e seu próprio significado: o arco íris; **Saudação**: *Ahògbógbóyi!* (Do idioma *fongbè*: “*Axògbógbóyi* - “Saudamos o Grandioso Rei da Terra!” (em *fongbè*: *axò* (abrev. de *axòsù*, rei – tendo o “x” “pronúncia de “rr”) + *gbógbó* (grandioso) + *ayi* (terra). Ou *Ahò!* (“Rei!”); **Elemento Ritual**: *dan* (uma serpente de metal portada nas mãos da divindade); **Títulos**: não se conhece títulos distintivos desta divindade; **Qualidades**: *Aidowedo*, *Akotukuen*, *Araká*, *Besèn* (representa a expressão masculina deste *òrìṣà*), *Frèkuèn* (representa a expressão feminina deste *òrìṣà*), *Danjiku*, *Danvisile*, *Dangbè*, *Dangbala*, *Bafono* ou *Bafonodan*, *Kaforidan*, *Akolo*, *Ahunbetá*, *Sogboadan*; **Cores**: veste-se com cores variadas (expressão do arco íris). Seus fios de conta são: verde rajado de amarelo (*Besèn*), amarelo rajado de verde (*Frèkuèn*) ou amarelo rajado de preto (JAGUN, 2017, p. 1154-1155. Grifo do autor).

Figura 4 – Partitura *orin* Òṣùmàrè

18. Òṣùmàrè walé'lé mo ri \*

Ó - sù - mǎ - rǎ (Kó-bé - jí - rǎ) wǎlé - 'lé mo ri Ó - sù - mǎ - rǎ

Ó - sù - mǎ - rǎ (Kó-bé - jí - rǎ) wǎlé - 'lé mo ri Ó - sù - mǎ - rǎ

Lǎ 'lé mo ri rǎ - há - tá - à Lǎ 'lé mo ri Ó - sù - mǎ - rǎ

Lǎ 'lé mo ri rǎ - há - tá - à Lǎ 'lé mo ri Ó - sù - mǎ - rǎ

151

Fonte: BARROS, 2000, p. 151.

Em sua página no *Instagram*<sup>83</sup>, Leandro Encarnação da Mata (*Bàbá Egbé*,<sup>84</sup> da Casa de Oxumarê), reproduz as palavras de Pai Erenilton, um antigo e já falecido *alágbè*<sup>85</sup> do mesmo terreiro:

<sup>83</sup> Fonte: <<https://www.instagram.com/tv/B6HQe0wnBtQ/?igshid=1caruh72mzbbmd>>. Acesso em: 22 dez. 2019.

<sup>84</sup> *Bàbá egbé*: 1. s. líder de uma sociedade; 2. s. cargo masculino no Candomblé cuja atribuição é auxiliar o *bàbálórìṣà* ou a *iyálórìṣà* na gestão do Terreiro. O primeiro *Bàbá Egbé* de que se tem registro no Brasil, foi Manoel Cerqueira de Amorim, na Roça do Cajá - BA. Na Casa de Oxumarê - BA, um dos mais tradicionais Terreiros do Brasil (BA), desde sua fundação na primeira metade do Século XIX, este posto foi exercido por apenas duas pessoas: Silvanilton Encarnação da Mata (atual *Bàbálórìṣà* do *Ilé*, conhecido como *Bàbá Pèsè* de *Òṣùmàrè*) e por Leandro Dias (atualmente). O *bàbá egbé*, muitas vezes é ainda incumbido do culto aos ancestrais daquele *Àṣe*, componentes da sociedade *Egbé Òrun*. Em algumas Tradições, é cargo no Candomblé dado ao herdeiro, ou sucessor do *egbé* (JAGUN, 2017, p. 961. Grifo do autor).

<sup>85</sup> *Alágbè*: 1. s. cargo masculino conferido no Candomblé a um *ògá* que passa a ser responsável por entoar os cânticos sagrados e a tocar os instrumentos de percussão durante os rituais; 2. s. aquele que utiliza a cabaça como instrumento musical de percussão. Lit. “o senhor da cabaça”. *Ògá*, ou *Ògán*: 1. s. tocador dos atabaques rituais no Candomblé. Cargo masculino conferido nos Candomblés a homens que não entram em

- Um dos maiores mestres do Candomblé, percussionistas, sacerdotes com poder de invocar as divindades por meio do som e do cântico, Mestre Erenilton, Pai Erenilton, *elémòşó*<sup>86</sup> da Casa de Oxumarê; ele dizia que atabaque era piano. Que muito além de emitir o som, tinha que ter a maestria, o compasso de replicar o som da natureza.

Os *àwọn orin* (cânticos) são mais do que um conjunto de acordes, rimas e ritmos (como se fosse pouco). Eles são senhas que abrem um portal mítico de acesso entre humanos e deuses. A partir do canto, vivos e não vivos se reencontram, dançam, cantam, atuam uns com os outros, uns pelos outros. E esta fusão mágica se dá no tempo, no corpo, na alma.

Os ritmos sacros utilizados nos terreiros jêje-nagô pesquisados são:

Quadro 1 – Ritmos sacros utilizados nos terreiros jêje-nagô.

RITMOS	DEUSES	ORIGEM
<i>Àdábí</i>	<i>Èşù, Ògún</i>	<i>yorùbá</i>
<i>Àdahún</i>	<i>Ògún, Yemoja, Òşùn</i>	<i>yorùbá</i>
<i>Àgèrè</i>	<i>Ode, Lógun</i>	<i>yorùbá</i>
<i>Àhamúnya</i>	Todos os <i>Vodun</i> , os <i>Òrişà Òşùmàrè, Òmòlu, Òbalúwáiyé</i> e outras divindades	<i>fon</i>
<i>Àlùjá</i>	<i>Şàngó</i>	<i>fon</i>
<i>Barravento</i>	<i>Lógun</i>	<i>bantu</i>
<i>Bàtá</i>	<i>Şàngó</i> e outras divindades	<i>yorùbá</i>
<i>Bravún</i>	<i>Voduns</i> , os <i>Òrişà Òşùmàrè, Òmòlu, Òbalúwáiyé</i> e outras divindades	<i>fon</i>
<i>Hüntò</i>	<i>Voduns</i> , os <i>Òrişà Òşùmàrè, Òmòlu, Òbalúwáiyé</i> e outras divindades	<i>fon</i>
<i>Ìgbìn</i>	<i>Oşàlúfón</i>	<i>yorùbá</i>
<i>Ìjèşà</i>	<i>Òşùn</i> e outras divindades	<i>yorùbá</i>
<i>Ìlù</i>	<i>Oya</i>	<i>yorùbá</i>
<i>Jiká</i>	Louvor e invocação de divindades	<i>yorùbá</i>
<i>Korin ewé</i>	<i>Òsányìn</i> e outras divindades	<i>yorùbá</i>
<i>Lúwàlàbá</i>	<i>Lógun</i>	<i>yorùbá</i>
<i>Ogelé</i>	Louvor a várias divindades	<i>yorùbá</i>
<i>Opanije</i>	<i>Òmòlu</i> e <i>Òbalúwáiyé</i>	<i>yorùbá</i>
<i>Pawó</i>	Pedido de licença e agradecimento a todas as divindades	<i>yorùbá</i>
<i>Satò</i>	<i>Voduns</i> , os <i>Òrişà Òşùmàrè, Òmòlu, Òbalúwáiyé</i> e outras divindades	<i>fon</i>
<i>Şèlù</i>	Rufar dos atabaques em reverência a autoridades	<i>yorùbá</i>
<i>Tónibòbè</i>	<i>Şàngó</i>	<i>yorùbá</i>

Fonte: PRÓPRIO AUTOR, 2020.

Os instrumentos musicais de percussão, usados no acompanhamento dos *orin*, são:

- a) *Agogo*: sino; designa também um instrumento metálico de percussão utilizado em rituais de Candomblé; mesmo que *gan*. A palavra *agogo* ainda é usada para se referir à hora do dia. Ex.: *Ó njeun nígbàtí agogo kan lù* (Ele estava comendo quando o relógio bateu uma hora).

transe mediúnico. Este cargo é conferido pelo *òrişà* em transe no sacerdote(isa), ou em outro membro do Terreiro que possua posição hierárquica de importância no *Ilé* (Ibid., p. 934. Grifo do autor).

<sup>86</sup> *Elémòşó*: 1. s. aquele que aprecia belas roupas e adornos; 2. s. cargo conferido no Candomblé relativo ao culto a *Òşàgiyán*; 3. s. uma das qualidades de *Òşàgiyán* no Candomblé (Ibid., p. 1010. Grifo do autor).

- b) Atabaque (*ilù*): este vocábulo designa, ainda, um ritmo sacro para louvor à *Oya*. Como denominação dos atabaques rituais, são usadas as palavras “hun”, “hunpi” e “le” para designar os atabaques maior, médio e pequeno, respectivamente. Tais vocábulos, não pertencem ao idioma ioruba; eles são estrangeirismos oriundos da língua *fon*. A palavra “hun” significaria também “coração” no *fongbè*. A palavra “le” deriva de “omele”.
- c) Atabaque de *ifá* (*àràn*): tambores rituais de *Ifá* batidos com as mãos ou varetas.
- d) Atabaque de *gèlèdè* (*bàtáa-koto*): tambor utilizado nos rituais da sociedade secreta *Gèlèdè*<sup>87</sup>.
- e) *Àyàn*: nome de um tipo de tambor. O mesmo vocábulo denomina um tipo de árvore (*igi ajé*) da qual se fazem atabaques e barcos. *Àyàn* é também nome de uma divindade considerada patrona dos instrumentos de percussão utilizados nos ritos de Candomblé, a qual, após a cerimônia de consagração dos mesmos, passa a habitar no interior dos atabaques e a usá-los como suas vestes, sendo chamado de *elékotó* (*elékò* = s. aquele que prepara + *tó* = v. escolher). Este vocábulo significa ainda uma modalidade de toques rituais. A palavra *àyàn* é utilizada como prefixo para denominar os tocadores de atabaques. Ex.: *àyàndé* (*àyàn* me coroou); *àyànláàjà* (*àyàn* me traz renovação); *àyànwalé* (*àyàn* me edificou).
- f) *Bàtá*: tambor utilizado no culto a *Şàngó* e a *Egúngún*.
- g) *Ìlù*: substantivo ioruba que significa atabaque.
- h) *Şèrè*, *şèkèrè*: instrumento de percussão elaborado a partir de uma cabaça inteira, de pescoço longo, usada como chocalho. Esta palavra denomina também uma das ferramentas rituais do *òrìşà Şàngó*, que é utilizada diretamente por este, ou por seus adeptos, para invocá-lo, representando o rugido dos trovões.

Por meio de seus cânticos (*orin*), os iorubas subvertiam o padrão musical da corte. Os instrumentos musicais de percussão, faziam soar os ritmos da sua devoção. Suas coreografias sincronizadas narravam a saga dos seus deuses, seus feitos e regências. Eram homens invocando deuses, dançando e cantando com eles; eram seus sons, seus toques, sua bossa. Com os *orin*, os iorubas cantaram em sua língua, dançaram seus ritmos, usaram sua música, rasgando o sistema

<sup>87</sup> *Gèlèdè*: sociedade feminina de culto às Mães Ancestrais (*Ìyá mi Òşòròngà*). Designa, ainda, as máscaras utilizadas neste culto (JAGUN, 2017, p. 1025. Grifo do autor).

e escrevendo, com os tambores, suas pautas musicais. Não usavam pianos, harpas, violinos, polca nem valsa nem nada que o valha. Faziam soar seus atabaques, caxixis e agogôs. Dançavam *àlùjá, àgèrè, ilù*. Suas cabeças sabiam o que queriam; dançavam no ritmo de seus corações. Quem disse que seus corpos tinham donos ou regras ou padrões? Ali, na terra batida, em meio à poeira que subia enquanto os negros dançavam, seus corpos só obedeciam à música.

A cultura ioruba, contemporaneamente, dentro ou fora dos terreiros, dança coreografando a saga de seus antepassados que se tornaram deuses. Seus gestos, mostram força, doçura, dor, superação, acolhimento, sensualidade... Cada divindade, tem sua personalidade expressada em ritmos que revelam sua vibração, o seu elemento da natureza. O *ìjèṣà* de *Ọṣùn*, é o transcurso das águas dos rios, beijando as pedras, acariciando a margem, remansando os homens. O *ọpaniṣe* de *Ọmọlu*, é misterioso, cadenciado no suspense daquele *òrìṣà*, que esconde o corpo com as palhas.

Deuses dançam junto com seus devotos, vibram e fazem vibrar. A saga de orixás milenares é reconstituída, no tempo presente, de forma operística. As divindades *excorporam*<sup>88</sup> suas energias de dentro dos corpos humanos e harmonizam-se em espaços sociorreligiosos/educacionais.

Indumentárias e apetrechos rituais são confeccionados em ferro, cobre, latão, madeira e barro. São manuseadas, artesanalmente, geração após geração, mantendo tradições seculares. Tecidos como *Richelieu*, lese brocada, rendas, estampas africanas, assim como anáguas e goma, são produtos, basicamente, restritos à estética artística das “Casas de Santo”.

O cenário, para os cânticos e danças, não é menos importante nem menos instrutivo. Os terreiros são adornados com decorações singulares: folhas frescas sobre o chão; flores embelezando e perfumando o ambiente; folhagens ornando as paredes; bandeirinhas no teto; laços coloridos em cadeiras, jarros e atabaques. Arquitetura e decoração singulares, criativas, artísticas como traços de resistência. Com os cânticos, os iorubas ensinam canto, música, dança e percussão.

#### 4.6 *Oríkì* (as louvações) – a palavra louvada

O ioruba considera que as expressões divinas estão na natureza, nos sentimentos, nas emoções. Creem assim, que estes elementos também estão no corpo, entendendo que os deuses

---

<sup>88</sup> Proponho o neologismo *excorporar* em oposição ao fenômeno mediúnico denominado incorporação, no qual os adeptos entram em transe a partir da ideia de uma força externa ao seu corpo. Logo, *excorporar* seria o movimento oposto: fazer brotar do interior do indivíduo.



igualmente habitam onde há vida, onde há natureza, inclusive, no corpo humano. As louvações, portanto, são formas de enaltecer o poder de alguma divindade, que está no entorno e também dentro da pessoa. Dessa forma, ao louvar com *oríkì*, o ioruba está estimulando que a força interior e exterior se unam para que o indivíduo se supere, alcance seus desideratos, e, a partir deste processo, atraia os efeitos de tal potencial para o fim desejado. Transcrevemos abaixo uma louvação feita pelos iorubas à divindade *Orí* (a cabeça) logo ao despertar:

*Ojú orí  
 ikokó orí  
 oṣa òtún  
 oṣa òsì  
 orí pẹ̀lẹ̀ o! orí pẹ̀lẹ̀ o!  
 orí pẹ̀lẹ̀ àtètè miràn  
 àtètè bẹ̀ni kọ́sá  
 kọ́sá ti dání kí bẹ̀  
 leeni orí èní orí pẹ̀lẹ̀  
 orí abi èní orí ba  
 kí bọ́ kó yọ́ sẹ̀sẹ̀  
 orí o!*

Vejo minha cabeça  
 Minha cabeça nasceu  
 Ela me escora à direita  
 Ela me escora à esquerda  
 Cabeça, aceite minha saudação!  
 Saudar a Cabeça é começar novamente  
 Assim crio um começo  
 Te suplico a me ajudar a vencer  
 No início do dia, Cabeça, eu te saúdo  
 O dia nasce com a Cabeça que há em mim despertando  
 Que minha Cabeça ora cultuada seja firme para me livrar dos perigos desde já  
 Salve a cabeça! (JAGUN, 2015, p. 37. Grifo do autor).

Como podemos observar, os iorubas aprendem a louvar os potenciais que possuem em sua natureza. Assim, se fortificam, se inspiram e despertam o *àṣẹ*. Esta louvação à cabeça funciona como um potente dispositivo de autoconhecimento e de autoajuda. No caso em tela, a louvação fortalece a convicção de que a cabeça do indivíduo (sua divindade pessoal *orí*), o escora, o ampara.

O “começar novamente”, é a promoção da ideia de que essa cabeça pode decidir por outros recomeços seja no aspecto, amoroso, profissional, afetivo, interrelacional ou qualquer outro. O importante é notar que *orí*, a divindade subjetiva, não condena, mas apoia e deve dar outras oportunidades.

A cabeça é saudada no início do dia, para que *orí* delibere qual caminho seguir, o que fazer e o que evitar. A cabeça deve estar atenta à escolha de ser feliz, além de não arrumar problemas no dia que se inicia. Com as louvações, os iorubas aprendem, praticam e ensinam filosofia.

#### 4.7 *Èsẹ* (os poemas) – A palavra refletida

*Èsẹ* é a denominação dos poemas de *Ifá*<sup>89</sup>. Toda a sabedoria contida na ifalogia<sup>90</sup>, é compilada e declamada por meio de versos. Há cerca de 600 poemas para cada um dos 256 *odù*<sup>91</sup> de *Ifá*.

No passado, a dinâmica da consulta oracular consistia na seguinte sequência: o olhador jogava o oráculo e, conforme o *odù* que se apresentasse, ele declamaria um dos 600 poemas correspondentes. A partir de então, caberia ao consulente interpretar a mensagem em conformidade com seu momento de vida. Somente a partir disso, poderia o olhador prescrever alguma oferenda ou procedimento.

Os *èsẹ* têm um estilo enigmático, quase indecifrável. Mas, esses poemas funcionam como profundos exercícios de reflexão. Notemos, sobretudo, que esta ferramenta de linguagem atua como um elo entre os três participantes da consulta ao oráculo: divindade, olhador e consulente.

Interessante perceber que o poema propõe que o consulente participe da solução do problema e não seja somente um mero coadjuvante do destino à medida que reflete, interpreta, interage e se responsabiliza pelo porvir. O *èsẹ* dá à consulta oracular, um propósito divinatório e não adivinatório, sendo poética esta ferramenta da palavra.

Cada divindade do panteão ioruba, por suas características, energias e regências, se sintoniza com um ou mais *àwọn odù* (odus). Quem “caminha” poeticamente pelo *odù Èjì Ogbè* é *Èṣù*, o protótipo da própria transgressão. Este *odù*, enquanto trajeto de vida, é identificado pela violação das regras, pelo caos, pela revolta.

Esses trajetos de vida, aos quais os iorubas entendem como energias vitais ou percursos existenciais, não são imposições do destino, mas possibilidades, tendências. No conceito nagô, cada *odù* possui propensões positivas ou negativas. A energia da insubordinação presente no *odù Èjì Ogbè*, por exemplo, pode ser extremamente bem-vinda às mudanças necessárias nos rumos da vida ou, ainda, um grande caos quando causa transtornos e/ou problemas indesejáveis. Quem decide como usar a potência positiva (*ire*) ou negativa (*òdì*) da energia do *odù*, é o próprio indivíduo (*orí*).

<sup>89</sup> *Ifá*: a divindade da sabedoria ioruba; tipo de oráculo divinatório (JAGUN, 2017, p. 1038).

<sup>90</sup> Neologismo utilizado para explicar o complexo social, cultural, religioso e filosófico dos iorubas por meio do culto a *Ifá*: deus que personifica a sabedoria (JAGUN, 2019, p. 160).

<sup>91</sup> *Odù*: trajeto de vida, destino, tipo de código oracular (JAGUN, 2017, p. 703).

A forma lúdica que o ioruba encontrou para ensinar essas possibilidades, na sua *nagologia* educacional, foi por meio de poesias. Estima-se que existam, aproximadamente, 153.600 poemas nesse compêndio *ensinativo*. Vamos analisar um dos poemas do *Odù Èjì Ogbè* no sistema de *Ifá*, o qual tem como epíteto “A Insubordinação” e é ligado ao elemento fogo (*iná*). O poema abaixo me foi contado por meu atual Pai de Santo, o *Bàbálórìṣà*<sup>92</sup> *Pèsè*<sup>93</sup>, da Casa de Oxumarê<sup>94</sup>:

Àyè kúkúndùnkún ni dùn, ni dùn oyin lọ  
 Àyè kúkúndùnkún ni dùn, ni dùn oyin lọ  
 Òrìṣà, jẹ àyè mi ni aládùn, Aláyún gbàlàyún o.  
 Òrìṣà, jẹ àyè mi ni aládùn, Aláyún gbàlàyún o.  
 A vida da batata doce é doce, é tão doce quanto o mel.  
 A vida da batata doce é doce, é tão doce quanto o mel.  
 Imortais, deixem a minha vida ser doce, oh Senhor da vontade que resgata a determinação!  
 Imortais, deixem a minha vida ser doce, oh Senhor da vontade que resgata a determinação!

Devido à sua percepção horizontalizada acerca da importância dos seres que ocupam este mundo, os iorubas se permitem dar a mesma importância aos vegetais, animais e minerais quanto dão ao próprio humano. Dessa forma, a cultura nagô faculta que os indivíduos observem diferentemente os seres e possam aprender com eles.

No caso da batata doce, protagonista da citada poesia, chamada pelos nagôs de *ànàmó*, *kúkúndùnkún* ou *òdùkún*, na língua ioruba, há uma identificação não apenas com a doçura de seu paladar, mas com suas características físicas. A batata doce, raiz tuberosa que, embora enterrada no chão, se desenvolve buscando a luz e se expande acima da terra. É resistente e brota facilmente, sendo, portanto, uma inspiração. O destino de *òdùkún* foi nascer enterrada, mas sua conduta revolucionária a faz crescer, sem perder a doçura. Por isso, suas folhas são usadas para banhos iniciáticos e sua raiz consumida como alimento do corpo e do espírito.

O *odù Èjì Ogbè*, por meio do *ẹṣẹ*, ensina, poeticamente, ao ser humano a ser revolucionário de forma equilibrada, cumprindo seu destino sem perder sua essência e, usando

<sup>92</sup> *Bàbálórìṣà*: sacerdote do Candomblé. Pai de Santo. Líder da comunidade de Terreiro (JAGUN, 2017, p. 963).

<sup>93</sup> *Pèsè*: provedor. Nome iniciático de Silvanilton Encarnação da Mata, atual *Bàbálórìṣà* da Casa de Oxumarê (Salvador – BA), uma das Casas Matrizes do Candomblé. Nasceu em Salvador, a 30 de agosto de 1964. É filho biológico e irmão de santo de Mãe Nilzete de *Yemoja* e neto carnal e filho de santo de Mãe Simplícia de *Ògún*. Foi iniciado em 15 de dezembro de 1965 (com um ano de idade) com a participação de Pai Nézinho de Muritiba na Nação de *Kétu*. Por conta do luto na casa de Oxumarê, quando da morte de sua avó Simplícia, recebeu suas obrigações de 7 anos de Mãe Menininha de Gantois. Quando da morte de Pai Josemar de *Ògún*, que descendia da Casa de Oxumarê, “dei a cabeça” a Pai *Pèsè* e passei a ser seu filho de santo.

<sup>94</sup> Casa de Oxumarê – uma das chamadas casas matrizes do Candomblé, fundada há cerca de 1820 anos na Bahia.

da transgressão, para encontrar a felicidade. Recitando seus *ẹsẹ*, os iorubas mantinham pulsante sua própria modalidade poética. A filosofia dos iorubas, sua *cosmopercepção*<sup>95</sup>, relação com o divino e com a natureza que os cerca e os constitui, foi astuciosamente assim transmitida.

Dessa forma, os iorubas conseguiram tecer seus valores estéticos e apresentá-los aos seus descendentes. A métrica dos elementos naturais, a rima da liberdade, o estilo ímpar de entrelaçar-se à natureza e, com ela, ser livre. Com os *ẹsẹ* (poemas), os iorubas declamaram a poesia dos seus sonhos, das suas realidades, de suas esperanças; escreveram, na história, a epopeia do seu tempo: passado, presente e futuro, em sincronicidade de sentidos. Os *ẹsẹ*, instruem literatura e poesia.

Esses modos estratégicos de transgressão, entabulados pelos iorubas, não foram detectados pelas forças dominantes. No entanto, foram e são eficazes. Graças a estas práticas, a língua ioruba, seus valores éticos, suas referências estéticas, não apenas resistiram à opressão escravagista, mas sobretudo, suplantaram as tiranias e mantiveram-se vivas. Ainda hoje, em nosso país, permanecem pulsantes a liturgia, a teologia, a filosofia e, também, os valores éticos e estéticos africanos.

Assim, conhecimentos sofisticados atravessaram o Atlântico e foram mantidos e reinventados nesses *espaçostempos* (CAPUTO, 2018). Seja no passado, durante o regime de escravidão, seja atualmente. Concluímos este capítulo, com a contribuição de Caputo (2018):

Os terreiros, entre eles, os terreiros de candomblé, preservaram e ressignificaram modos de vida trazidos do Continente Africano durante a escravização. Conhecimentos sofisticados atravessaram o Atlântico e foram mantidos e reinventados nesses *espaçostempos*. Uma das experiências protegidas é o complexo compartilhamento do conhecimento pela oralidade, muito embora o uso da escrita não seja visto como contraditório (CAPUTO, 2018, p. 2-3. Grifo da autora).

Os terreiros são os lugares onde esse fenômeno ocorre, contemporaneamente, na esteira das práticas dos iorubas. Lá, os citados artefatos da oralidade, continuam sendo utilizados. Permanecem gerando seus efeitos e são ainda eficazes, esses modelos educacionais não reconhecidos e pouco conhecidos pela academia.

---

<sup>95</sup> Neologismo que descreve a forma ampla como os iorubas compreendem o mundo e a existência (OYEWUMÍ, 1997). O termo foi detalhado no Capítulo 2.

## 5 OMOĐÉ KÓ: A CRIANÇA ENSINA E APRENDE NO CICLO INFINITO DA EDUCAÇÃO IORUBA

Adriano de *Òṣàlá* (5 anos) estava brincando sozinho perto do poço. Juntava gravetos e pequenos insetos, numa lógica só dele. Eu estava podando as árvores, perto dali, retirando as ervas parasitárias. Cada um, no seu “mundinho”, fazendo aquilo, ao mesmo tempo, que era importante na própria concepção. De árvore em árvore, fui aproximando-me de onde estava o Adriano. A cada vez que eu chegava mais perto, Adriano se afastava um pouco. Até que o menino foi parar na porta do *Ilé ibo òkú*<sup>96</sup>. Ao longo daquele tempo –, aproximadamente quarenta minutos –, Adriano se dirigiu a mim, pela primeira vez, naquele período, dizendo:

- Que casinha é essa?

Respondi, retomando o fôlego, entre uma puxada e outra dos galhos a serem podados:

- É o lugar aonde a gente reza e lembra das pessoas queridas, que já morreram.

- Eles ficam aqui dentro? – Perguntou Adriano.

- Não. Respondi. Aqui, a gente reza para eles, pedindo conselhos, agradecendo por eles terem nos ensinado coisas importantes enquanto eram vivos.

- E o que tem aqui dentro, então?

- Tem coisas deles... Lembranças...

- Não tenho nenhuma coisa do meu avô que morreu. Mas, tenho lembranças também.

Lembro dele... A gente brincava junto... Ele me ensinou uma cantiga de *Òṣàlá*<sup>97</sup>. *Òṣàlá* é meu *òrìṣà*! – Disse resoluto.

<sup>96</sup> *Ilé ibo òkú*: local do terreiro de Candomblé dedicado ao culto aos ancestrais. Geralmente é posicionado em local mais isolado, onde são feitos os ritos aos *égún* e *èṣà*. Lit.: *ilé* (s. casa) + *ibo* (s. adoração) + *òkú* (s. morto) (JAGUN, 2017, p. 1060).

<sup>97</sup> *Òṣàlá*: *òrìṣà* patriarca do panteão do Candomblé. É o mais velho *òrìṣà* masculino. Denominação genérica usada para todos os *òrìṣà funfun* (orixás do branco) no Brasil. Seu nome é a forma reduzida de *òrìṣà nlá* (*Òṣànlá*) – O Grande Orixá. Todos os *òrìṣà* primordiais, ou seja: existentes antes da criação do mundo, são denominados como *òrìṣà funfun*. Dentre eles, temos *Oṣàlúfón*, *Ọbàtálá*, *Òṣàlá*, *Odùduwà*, *Ọṣapópò*, *Ọṣàgiyán* e *Ọbàlùfôn*. Este último, contudo, segundo alguns autores, estaria fora do rol das divindades primordiais. A ele seria atribuída a arte da tecelagem. Não se sabe ao certo se são diversas denominações do mesmo deus, ou se são diferentes membros de um mesmo remoto panteão de divindades de uma região africana. Assim, os nomes e os títulos destes deuses se confundem, como formas de se referir, vez por outra, ao mesmo *òrìṣà*. Mas no Brasil, todos estes são considerados genericamente como *Òṣàlá*, ou no mínimo, como qualidades deste. Portanto, ao falarmos de *Òṣàlá*, entendemos que nos referimos a um *òrìṣà* que tem várias qualidades, dentre as quais se incluem *Oṣàlúfón*, *Ọbàtálá*, e *Ọṣàgiyán*, por exemplo. *Ọlórún*, portanto, não pode ser considerado como qualidade de *Òṣàlá*, face à sua supremacia. Frise-se que no Candomblé não há culto, ritos específicos, nem iniciação para *Ọlórún*. Considera-se que os *òrìṣà* são seus intermediários. *Ọbàtálá* e *Odùduwà* são os protagonistas da fundação de *Ifè*, a cidade considerada a origem do mundo conforme a cultura ioruba. Já o culto a *Oṣàlúfón*, tem origem na cidade de *Ifón*. *Ifá* (oráculo considerado como divindade) e *Ọrúnmìlà* (*òrìṣà* conhecedor do destino de todas as pessoas), são também deuses *funfun* e para algumas Raízes de Candomblé são considerados como qualidades de *Òṣàlá*. Todavia, o melhor

Mudando para um ar mais pensativo, Adriano arrematou:

- Não precisei de nenhuma casinha para me lembrar do meu avô. Lembro dele dentro de mim. Meu coração esquenta quando lembro dele. Todas as vezes que isso acontece, lembro na mesma hora de tudo que ele me dizia. Quando já estou esquecendo da cantiga de *Òṣàlá*, que ele me ensinou, é só me lembrar do meu avô, que lembro da cantiga de novo. Mas, às vezes, é ao contrário... Quando estou me esquecendo do meu avô, me lembro da cantiga. Aí, me lembro do meu avô novamente. Seu avô também morreu? – Perguntou.

- Morreu, sim. Faz muito tempo. – Respondi.

- Então, se você fizer isso que estou te falando, você não vai precisar ter essa casinha – Finalizou.

Aprendi a “esquentar o coração” com as lembranças. Aprendi o método do Adriano: lembrar das coisas, lembrando das pessoas; lembrar das pessoas não deixando esquecer das coisas. Ensinei ao menino o nome do local de culto aos ancestrais. Aprendi que memória não tem endereço fixo. Viaja com a gente através do tempo, como bem exemplifica Stela Caputo (2012), em seus estudos, sobre o culto aos ancestrais:

Nos conhecimentos espalhados pelo culto de *Égún* talvez possamos aprender que aquele que morre conta com a memória dos que ficaram, dos que ainda estão vivos. Depende dela não para não morrer, mas para ser lembrado. Talvez a educação em Terreiros de *Égún* não ensine como vencer a morte e não lute contra ela. Talvez ela ensine a não esquecer e a lutar contra todo o esquecimento (CAPUTO, 2012, p. 169).

Interessante como a memória é um mecanismo antigo, que remonta o passado, porém é mais viva exatamente nos mais jovens. É o passado morando no presente e sendo garantido no futuro; no futuro das crianças.

A palavra *omòdé*, em ioruba, significa criança. E o vocábulo *kó*, representa ensinar e aprender. O conceito do que seja criança, infância e educação infantil, varia conforme a cultura, o tempo e o lugar. Trata-se de construções sociais constituídas de forma peculiar. Nem sempre tais concepções convergem. A compreensão acerca destes termos, pode modificar-se ao longo do tempo, posto que são repletos de valores, ideias e simbolismos não estáticos. Discutir o conceito de criança, de infância, é, para nós, importante, pois a educação lúdica, é a base da *nagologia* educacional ioruba.

O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), assim como a Lei de Diretrizes e Bases (LDB), explicam que esse período da vida escolar da criança vai de 0 a 6 anos. É bem verdade

---

entendimento é no sentido de compreendê-los como divindades distintas de *Òṣàlá*, apesar de também serem primordiais.

que existe uma nova concepção de educação para esta faixa etária, tomando-se, por base, um novo olhar sobre a infância.

Em 1988, a educação infantil começou a ser reconhecida quando, pela primeira vez, foi colocada como parte integrante da Constituição Federal e, depois em 1990, com o ECA<sup>98</sup>. Entre os direitos, estava o de atendimento em creches e pré-escolas para as crianças até os 6 anos de idade. Pela primeira vez na história brasileira, uma Constituição fazia referência a direitos específicos das crianças, que não sejam aqueles circunscritos ao âmbito do Direito da Família. Também pela primeira vez, um texto constitucional define claramente como direito da criança de 0 a 6 anos de idade e dever do Estado, o atendimento em creche e pré-escola (CAMPOS; ROSEMBERG; FERREIRA, 1995).

É importante ver a criança como sujeito histórico. Os processos e práticas educacionais, ao se dirigirem à criança, “constroem um imaginário sobre a infância, produzindo modelos de gestos, hábitos, comportamentos que são material de socialização nos processos de formação de tais atores. A criança é também produto de tais práticas e discursos” (SARMENTO, 2002-2003, p. 20).

A partir da análise de Sarmiento (2002-2003), podemos notar que a criança tem uma produção simbólica diferenciada, em que o mundo adulto constitui a fonte de sua experiência social e o material de suas formas de expressão. Para o autor lusitano, a criança é um sujeito ativo no processo de socialização, mas possui uma peculiaridade, advinda de seu lugar no mundo social: “Nas interações com os adultos, mediadas por produtos culturais a ela dirigidos, a criança recebe, significa, introjeta e reproduz valores e normas tidos como expressões da verdade” (SARMENTO, 2002-2003, p. 21).

Tendo em vista esse aspecto ímpar, a criança está na e para a sociedade. A criança e sua infância aparecem em uma visão mais ampla do que apenas em um discurso simplista e concluído, ou seja, a infância constitui e é constituída. Portanto, é possível entendê-la como um sentimento. E este sentimento de infância, é bem mais amplo do que a faixa etária, etapa psicológica ou, ainda, um tempo linear. O sentimento de infância está diretamente ligado ao acontecimento, a uma história.

Infância, pode ser entendida como um modo de vida, que inspira modos de ser, pensar, de agir, de viver. Neste sentido, o entendimento do grande autor português Manuel Jacinto Sarmiento (2002-2003) nos ampara:

---

<sup>98</sup> Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA): Lei Federal nº 8069/90, de 13 de julho de 1990.

As condições sociais e culturais são heterogêneas, mas incidem perante uma condição infantil comum: a de uma geração desprovida de condições autônomas de sobrevivência e de crescimento e que está sob o controle da geração adulta. A condição comum da infância tem a sua dimensão simbólica nas culturas da infância (SARMENTO, 2002-2003, p. 03).

A criança não é um sujeito passivo das relações interpessoais, pois ela possui papel ativo no seu processo de socialização. Ela significa e interpreta o mundo, conforme Sarmiento (2004, p. 20): “Em suas práticas, existe, para além da estereotipia, uma singularidade nas produções simbólicas e artefatos infantis que configuram o que a sociologia da infância define como cultura infantil”. O autor afirma ainda, que a questão central na definição de uma cultura infantil, é a interpretação da produção autônoma da criança.

[...] o debate não se centra no fato, reconhecido, de que as crianças produzem significações autônomas, mas em saber se essas significações se estruturam e consolidam em sistemas simbólicos relativamente padronizados, ainda que dinâmicos e heterogêneos, isto é, cultura (SARMENTO, 2004, p. 21).

Para Sarmiento (2004), a partir das interações entre pares e com os adultos, as crianças experimentam a cultura em que se inserem, distintamente, da cultura adulta.

Segundo Kualmann Junior (1998), nos dicionários da língua portuguesa, a infância é considerada como período de crescimento do ser humano até a puberdade enquanto que, para o ECA, é criança até os 12 anos de idade.

A palavra infância é originária do latim e significaria a incapacidade de falar. Esta incapacidade seria atribuída ao período chamado de primeira infância, o qual se estenderia até os 7 anos de idade.

Sarmiento (2004, p. 62) sugere que se analisem criticamente as concepções presentes e estereotipadas a respeito da infância. Ele reforça que o conceito de infância “está longe de corresponder a uma categoria universal, natural, homogênea e de significado óbvio”. O autor entende que as crianças, sendo atores sociais, devem ser consideradas como capazes de construir seus próprios mundos sociais, pois elas “constroem o ambiente que as rodeia e a sociedade mais vasta em que vivem”, elucida (Op. Cit.).

O fato é que cada vez se torna mais disseminada no mundo contemporâneo a definição de infância como uma fase da vida bastante peculiar e extremamente relevante para a identidade do sujeito, tanto pessoal quanto socialmente. Logo, recomenda-se modernamente que tais peculiaridades sejam satisfatoriamente compreendidas para que as propostas educativas sejam adequadas e eficazes.



O mundo ocidental estabelece regras para a educação infantil. No Brasil, as Diretrizes Curriculares para a Educação Infantil constam na Resolução nº 5, de 17/12/2009, do Ministério da Educação. Vejamos:

Art. 5º - A Educação Infantil, primeira etapa da Educação Básica, é oferecida em creches e pré-escolas, as quais se caracterizam como espaços institucionais não domésticos que constituem estabelecimentos educacionais públicos ou privados que educam e cuidam de crianças de 0 a 5 anos de idade no período diurno, em jornada integral ou parcial, regulados e supervisionados por órgão competente do sistema de ensino e submetidos a controle social (BRASIL, 2009, [Não paginado]).

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), promulgada a partir da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, para definir e organizar a educação brasileira. A LDB atribui à União Federal, a coordenação da política nacional de educação e os sistemas de ensino. Costa (2015), assim, esclarece:

Educar, pois, alguém na fase da infância, requer um cuidado especial. Nessa perspectiva, um currículo para a Educação Infantil precisa, então, atender dimensões biológicas, cognitivas, sociais, culturais e lúdicas da criança em pleno desenvolvimento, como um sujeito de direito, vivenciando a infância em sua plenitude. Dessa forma, o professor precisa ser um profissional que considere essas dimensões, bem como os dois eixos que devem ser vistos como centrais na Educação Infantil: o cuidar e o educar. Neste sentido, destacamos a importância do papel do profissional da Educação Infantil (COSTA, 2015, p. 7).

O Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil (1998), estabelece os princípios de um currículo que atenda às especificidades de desenvolvimento biopsicossocial e histórico das crianças:

- . O respeito à dignidade e aos direitos das crianças, consideradas nas suas diferenças individuais, sociais, econômicas, culturais, étnicas, religiosas;
- . O direito das crianças a brincar, como forma particular de expressão, pensamento, interação e comunicação, à interação e comunicação infantil;
- . O acesso das crianças aos bens socioculturais disponíveis, ampliando o desenvolvimento das capacidades relativas à expressão, à comunicação, à interação social, ao pensamento, à ética e à estética;
- . A socialização das crianças por meio de sua participação e inserção nas mais diversificadas práticas sociais, sem discriminação de espécie alguma;
- . O atendimento aos cuidados essenciais associados à sobrevivência e ao desenvolvimento de sua identidade (BRASIL, 1998, p. 13).

Ora, temos aqui um padrão de educação infantil instituída por norma legal. Ainda no século XXI, o ensino brasileiro está buscando adequar sua escola. Todavia, essas orientações já faziam parte do sistema *ensinativo* nagô há muito tempo. Observemos:

1. **“O respeito à dignidade e aos direitos das crianças, consideradas nas suas diferenças individuais, sociais, econômicas, culturais, étnicas, religiosas”**: as crianças são compreendidas como entes individuais, que escolhem seus próprios

destinos antes de nascer. Logo, todas as diversidades são respeitadas como parte do trajeto de vida;

2. **“O direito das crianças a brincar, como forma particular de expressão, pensamento, interação e comunicação, à interação e comunicação infantil”**: toda a educação ioruba é calcada na ludicidade. A brincadeira, a liberdade de expressão e a comunicação infantil são esteios culturais e sociais, ainda hoje, nos terreiros.
3. **“O acesso das crianças aos bens socioculturais disponíveis, ampliando o desenvolvimento das capacidades relativas à expressão, à comunicação, à interação social, ao pensamento, à ética e à estética”**: desde tenra idade, as crianças acessam a todo e qualquer bem social, patrimonial e memorial na cultura ioruba. Logo cedo, as crianças são apresentadas aos padrões de ética social e moral, e interagem com todos.
4. **“A socialização das crianças por meio de sua participação e inserção nas mais diversificadas práticas sociais, sem discriminação de espécie alguma**: tudo que existe na sociedade é disponibilizado à criança. Os espaços, os ritos, as práticas de troca de saberes, são franqueados à participação direta dos infantes, exercendo inclusive, cargos na hierarquia sociorreligiosa dos terreiros;
5. **“O atendimento aos cuidados essenciais associados à sobrevivência e ao desenvolvimento de sua identidade”**: há um zelo permanente no sentido de que as crianças conheçam sua cultura e, assim, se integrem a ela e a perpetuem. Os cuidados com as crianças são também especiais. Todos, da comunidade, se incumbem de tratar, proteger, orientar as crianças, como se fossem seus filhos biológicos.

“Educação aqui no terreiro, nada mais é do que aprender a respeitar os que estão vivos e os que estão mortos, ou seja, a ancestralidade. Se não aprendermos isso, inclusive as crianças, também não seremos respeitados nem pelos vivos nem pelos mortos.”, resume a saudosa Mãe Beata de *Yemoja*. E continua: “No terreiro, as crianças crescem compartilhando o amor, as coisas de seu *Egbé*. Aprendem, fundamentalmente, a respeitar a ancestralidade. Essa é a formação de um *omodé*, de uma criança.”, conclui. O trecho acima, foi transcrito por Stela Caputo (2012, p. 133-134) e nos ajuda a compreender quem é essa criança na cultura ioruba.

A infância, para o ioruba, é uma condição física e um estado emocional. É física, porque se restringe a um período da vida, entre o nascimento e a puberdade, mas a percepção do espírito que habita o corpo infantil, vai além da idade cronológica. Logo que a criança nasce, o ritual

do *ikómojáde*<sup>99</sup> indica a origem daquele espírito, assim como seu destino sobre a Terra. A partir daí, a comunidade inteira entenderá as premências daquele corpo jovem. Terão cuidados, porém perceberão o quanto aquele espírito pode ensinar e se responsabilizar por tarefas espirituais e sociais desde a tenra idade. Nas palavras de Caputo (2012):

As crianças estão misturadas aos adultos nos terreiros. Devem, sim, muito respeito aos mais velhos, mas são igualmente respeitadas por eles. No terreiro, é o tempo que a pessoa tem de iniciado que conta. A antiguidade iniciática é superior à idade civil. Por exemplo, se um adulto chega ao terreiro para começar a aprender a religião, uma criança já iniciada pode perfeitamente ser responsável por lhe passar os ensinamentos. (CAPUTO, 2012, p. 72).

Segundo Manuel Pinto (1997, p. 70) entende que as crianças, sendo atores sociais, devem ser consideradas como capazes de construir seus próprios mundos sociais, ou seja, “as crianças constroem o ambiente que as rodeia e a sociedade mais vasta em que vivem”.

A infância, para o ioruba, é também um estado de espírito. O ioruba deifica a infância, por meio de *Ibéji*<sup>100</sup>. A alegria e a pureza infantis são cultuadas. Para o ioruba, só é possível ser sacerdote se a pessoa experimentar novamente a infância através dos ritos iniciáticos. A iniciação propõe assim um renascimento, um novo aprendizado, uma nova infância. Há uma série de ritos e práticas que promovem uma regressão do indivíduo a uma infância lúdica tanto no aspecto pessoal como social. Neste período, homens e mulheres adultos perdem sua condição cronológica. Por isso, eles se comportam, são vistos e tratados nas comunidades de terreiro como crianças, neófitos, pois é preciso fazer despertar, de novo, a criança aprisionada; é preciso liberdade. Só a criança, a nossa criança interior, pode nos ensinar novamente a perdoar com facilidade; a aprender com humildade; a chorar e a rir com espontaneidade; a viver pela doçura, pela alegria pura de simplesmente viver.

---

<sup>99</sup> *Ikómojáde* – cerimônia de batizado, realizada ao 9º dia de nascido para meninos, ao 7º dia de nascida para meninas e 8º no caso de gêmeos, que consiste (para recém natos de ambos os sexos) no ato de enterrar o cordão umbilical e a placenta (*olóbi*) ao pé de uma árvore nas cercanias da casa paterna (ou no Terreiro), para após consultar o Oráculo (*ikṣṣédáyé*) a fim de saber o *Oḍù* daquele bebê. Assim, a criança receberá seu nome conforme seu clã, ou origem espiritual, ou ainda conforme as características de sua energia, numa cerimônia chamada de *ìṣomólórúko*. Após, há um rito no qual a criança batizada é sacralizada com elementos mágicos, como o dendê, o sal, cana de açúcar, mel, a terra, peixe, etc... Denominado também como “culto à placenta”. Conforme a mitologia ioruba, a placenta (*olóbi*) é impregnada pelas últimas lembranças do espírito que escolhera seu destino, antes de nascer. Enterrar a placenta na terra, é solidificar as escolhas feitas antes de nascer, para que se cumpram durante sua permanência no mundo (JAGUN, 2017, p. 1056).

<sup>100</sup> *Ibéji* – 1. s. gêmeos; 2. s. orixás símeis infantis que regem o nascimento de gêmeos e também a alegria. Seu culto é originário da cidade ioruba denominada *Òyó* e existe também em *Epapo*, à margem da lagoa da cidade de Lagos (na Nigéria). Em algumas Tradições, são consideradas as seguintes qualidades desta divindade: *abankin*, *àlàbá* e *iàbòkú* (Ibid., p. 1032. Grifo do autor).

*Ibéjì* são *àwọn òrìṣà* (orixás) gêmeos infantis, que regem o nascimento de crianças gêmeas e a alegria. Seu culto é originário da cidade ioruba denominada *Ọ̀yó* e existe também em *Epapo*, à margem da lagoa da cidade de Lagos, na Nigéria.

Anualmente, os terreiros fazem festas e invocam os erês (*eré*) – espíritos infantis que se manifestam trazendo alegrias, recados do além e diversão para o grupo social. Muitas vezes, em momentos de angústia, apreensão e medo do indivíduo, seus erês são “chamados” para que a pessoa possa também beneficiar-se com o sentimento alegre trazido pelo *eré*.

As religiões afro-brasileiras têm, por tradição, distribuir doces no dia 27 de setembro, Dia de Cosme e Damião, sincretizados com *Ibéjì* na intenção de cumprir promessas, além de distribuir sorrisos e também doçura. Cada vez que alguém saboreia um doce, a criança esquecida em nós se reaviva e sorri.

As crianças de terreiro aprendem a conviver com as práticas religiosas, sociais e também linguísticas no seu dia a dia. Entre brincadeiras e cultos, vão se assenhorando da língua ioruba. É a língua, como liame, que une os continentes, a memória, a história, a cultura e a religiosidade. Sarmento (2002-2003) corrobora nosso entendimento:

A relação particular que as crianças estabelecem com a linguagem, através da aquisição e aprendizagem dos códigos que plasmam e configuram o real, e da sua utilização criativa, constitui a base da especificidade das culturas infantis. Ora, esta aquisição e aprendizagem é desenvolvida predominantemente nas instituições educacionais (jardins de infância e escolas), tanto quanto nas interações realizadas no espaço doméstico, através da educação familiar (SARMENTO, 2002-2003, p. 4).

As crianças de terreiro são integradas e integrantes nesse/desse processo educativo. Brincam, choram, rezam, aprendem, ensinam e participam da sociedade de forma plena. Não há restrições. Podem fazer tudo que um adulto faz; podem mandar no adulto; podem invocar deuses. Cantam e tocam, pois são iniciados. Podem até se tornar sacerdotes. No complexo da *nagologia* educacional ioruba, a criança é uma pessoa integrada e integrante sem deixar de ser criança. Quando a infância passar, esta condição emocional será, de quando em vez, invocada pedagogicamente de novo para que o “ser adulto” seja suportável, para que a “infantilidade” deixe vivas a pureza, a capacidade de perdoar, a disposição para viver sem tormento. É a condição de “ser criança” que traz refrigério e alento, oferecendo, ao adulto, a alegria infantil para amenizar seus problemas. O espírito infantil incorporado (*eré*), orienta, dá “consultas aos adultos”. Este sistema educativo não é criado para ensinar as crianças, mas para aprender também com elas.

### 5.1 *Kó* – O verbo aprender/ensinar

O ioruba, língua falada pela etnia ioruba, em diversas cidades-estados do sudoeste africano, tais como *Ọ̀yó, Kétu, Ifè*, manteve-se em nosso país, como forma de resistência cultural, como um elo ancestral, atemporal e sociorreligioso.

No exercício do sacerdócio, dentro de minha comunidade, o *Ilé Àṣẹ̀ Àyíé Ọ̀balúwàiyé*, percebo que inúmeros adeptos se interessam não apenas pelo aprendizado das ferramentas da oralidade ioruba (ainda hoje produzindo efeitos), mas também pelo aprofundamento gramatical e teórico acerca da língua ioruba e sobre a cultura que a permeia.

A mesma demanda, é constatada na prática da minha experiência docente junto ao Programa de Línguas Estrangeiras Modernas, na Faculdade de Letras, da Universidade Federal Fluminense (UFF) (Prolem/UFF). Ao ministrar aulas de ioruba, na modalidade de Extensão, noto que um grande contingente de acadêmicos, assim como frequentadores do Candomblé, que são membros de outras comunidades, buscam conhecimentos relativos à língua e à cultura ioruba. Desse modo, em um típico movimento *dentrofora* do terreiro e num constante processo de *ensinaraprender*, elaboro e vivencio esta pesquisa sobre a educação ioruba (ALVES, 2001).

Portanto, nosso estudo é tangenciado a partir da convivência, da experimentação e da pesquisa com o cotidiano. Neste diapasão, a posição de sacerdote, de adepto, de praticante e de ensinante da cultura e da idiomática iorubas tanto no espaço de culto (terreiro) quanto no espaço acadêmico (universidade), são nossas formas de desenvolver e de participar deste projeto. Com isso, o cabimento preciso das palavras de Alves; Andrade e Caldas (2019, p. 34): “É preciso executar um mergulho com todos os sentidos no que desejo estudar”.

Observo, construo, ensino e aprendo com as práticas vividas e pesquisadas pela perspectiva da educação não formal no terreiro. Logo, percebo o espaço acadêmico como uma experiência endogenante. Com esta experimentação, invoco o vocábulo ioruba *kó* (ensinar/aprender), anotado por Caputo (2018) como verdadeiro símbolo de nossa proposta de pesquisa. Quer seja uma dissertação vivenciada, trocada e construída no cotidiano dos terreiros pela qual se constitua um processo não hierarquizado entre aprender e ensinar. Caputo (2018, p. 15. Grifos da autora) diz: “Trata-se do verbo *Kó*. *Ensinaraprender* em terreiros reúne o compartilhamento do conhecimento (*imò*), dos gestos e movimento corporal (*ara*), da fala, respiração e hálito (*èmt*)”. É importante notar que o elemento catalizador de todo esse processo metodológico, estrategicamente engendrado pelos iorubas, foi sua língua. Foi por meio da língua falada por eles (o ioruba), que essa etnia logrou manter seus padrões em oposição à ordem vigente.

A língua ioruba é tonal, originalmente ágrafa, lúdica, metafórica e polissêmica. É a entonação dada à palavra que garante sua semântica. Os acentos diacríticos têm esta função na grafia. Embora milenar e sempre calcado na oralidade, o ioruba foi transcrito para a grafia cursiva apenas no século XIX, por Samuel Crowther. Sua estrutura é, basicamente, lúdica. A ludicidade se espalha pela forma de dizer e por todas as ferramentas da palavra: os cânticos, os poemas, as louvações, os encantamentos, as orações, os contos e os provérbios. As metáforas fazem parte da filosofia ioruba e transbordam suas palavras. Nada é apenas o que parece ser, pois o entendimento é sempre profundo, sensível, espiritual.

Os verbos iorubas são polissêmicos, posto que possuem diversos significados, mesmo escritos e pronunciados com entonação igual. Esta peculiaridade faz com que a comunicação em ioruba integre perfeitamente os interlocutores já que uma mesma palavra pode significar diversos termos diferentes. É preciso observar, nos olhos do outro, se estou sendo compreendido. Por exemplo, o verbo ioruba *pa* possui inúmeros significados semânticos, completamente diferentes entre si, como nos mostra Jagun (2017):

1. v. matar; 2. v. acabar, extinguir. Utilizado por analogia para designar algo extinto, dar fim, liquidar algo. Ex.: *paná*: Lit.: extinguir o fogo, no sentido de acabar com problemas; 3. v. sofrer; 4. v. esfregar; 5. v. juntar, amalgamar; 6. v. relatar; 7. v. ser habilidoso; 8. v. chocar; 9. v. descascar; 10. v. cortar; 11. v. vencer; 12. v. trair. (JAGUN, 2017, p. 1185. Grifo do autor).

O verbo *kó* é assim, também polissêmico. Pode ser traduzido para o português como ensinar e aprender. A palavra *kó*, para os iorubas, talvez possa resumir toda a sua filosofia educacional. Uma única palavra monossilábica e duas semânticas infinitas: aprender e ensinar. Embora possam parecer movimentos em oposição – aprender e ensinar –, para os iorubas, são um único movimento. São convergentes e indissociáveis. Cada ato *ensinativo* propicia o movimento *exúdico*<sup>101</sup> do saber.

No entanto, não em direção única, vertical, partindo de quem ensina para aquele que aprende. Ensinar e aprender fluem horizontalmente, em mão dupla. O que ensina, aprende mais quando repete a lição e aprende melhor quando escuta o que diz. Assim, aprofunda seu conhecimento ao ser capaz de observar o efeito produzido no outro pelo saber transmitido, ou seja, ao ensinar, está também aprendendo. O que aprende, adquire novos saberes e aperfeiçoa a informação que, eventualmente, já detinha; torna-se mais humilde ao reconhecer que precisa do outro para se desenvolver. Ensina ao outro paciência, didática, generosidade. O que aprende, também está ensinando.

---

<sup>101</sup> Neologismo criado pelo autor tomando por base a importância de *Èṣù* na cultura ioruba, para referir-se a algo fundamental.

Ampliar o ângulo acadêmico, acerca da educação nagô, é também oferecer à sociedade um olhar mais plural, não contaminado pelo preconceito, mais tolerante e inclusivo com este recorte brasileiro. **Pesquisar a metodologia de ensino, de poder e de ocupação do *espaçotempo* pela perspectiva ioruba, é reparar – notar; assim como, reparar – restituir.**

## 5.2 A sala de aula não cabe no mundo

Em uma entrevista concedida ao Instituto de Ação Cultural de Genebra, em 1973, sob o título “Conscientização e libertação: uma conversa com Paulo Freire”, o citado autor afirma: “[...] o conhecimento não é algo dado e acabado, mas um processo social que demanda a ação transformadora dos seres humanos sobre o mundo” (FREIRE, 2003, p. 111). Nesta passagem, Freire (2003) acrescenta à sua definição de conhecimento, o vocábulo “social”, ou seja, conhecimento diz respeito ao meio, à sociedade. Portanto, a ação de dividir conhecimento seria mais ampla que o indivíduo e a sociedade, e não estaria restrita a um lugar específico: onde houvesse convívio, interação, haveria troca de conhecimento.

Para Freire (2003), a ação e a reflexão formariam uma unidade permanente, ou seja, estariam sempre juntas. Na mesma entrevista, o autor ainda afirmou que “Conhecimento [...] não se transfere, se cria, através da ação sobre a realidade” (FREIRE, 2003, p. 114). O conhecimento não seria transferível, mas criável, e tal criação ocorreria por meio da ação sobre a realidade.

Vale dizer que a realidade dos iorubas está povoada por seus conceitos culturais: a naturalidade – sua relação permanente e interativa com a natureza; a oralidade – o poder sagrado da palavra; a temporalidade – a percepção sincrônica do tempo; e a ancestralidade – sua relação contínua, constante e devocional com os ancestrais.

Sua realidade social variou seja na África, pré e pós-colonial, seja com o advento da diáspora para o Brasil. A tirania, a vilania e o regime escravagista foram acrescentados ao seu repertório. Este é um caso grave de epistemicídio. Houve uma tentativa de silenciamento, de subalternização, bem como, de aniquilamento cultural.

A gestão colonizadora envidou meios visando subjugar a cultura, os saberes, a história, a memória desses homens e mulheres trazidos da África para o Brasil nessa diáspora forçada. Inúmeros estudiosos trabalham o conceito de epistemicídio. Citamos a Tese de Carneiro (2005), que aborda os dispositivos de racialidade e biopoder:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da

indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Contudo, as relações socioculturais e educacionais iorubas não sucumbiram. Mantiveram-se devido à sua estrutura própria. Por ser sutil e edificada em padrões alheios aos colonizadores, a metodologia *ensinativa* ioruba resistiu pelas mãos e mentes daquele povo heroico. Eles educavam de forma diferente. Tanto em sua terra natal como no território brasileiro, os iorubas educavam como Freire pensava a Educação. Aliás, o citado autor pensou um modelo de educação, como os iorubas já o praticavam há muito tempo. Como observamos, Paulo Freire (2003, p. 40) acreditava que “a educação é sempre uma certa teoria do conhecimento posta em prática [...]”.

Os iorubas trazidos para o Brasil foram alijados de sua terra de origem e, mesmo aqui, onde viviam, não podiam considerar este local como um “lar”, mas como habitação. Contudo, lá no continente africano ou aqui na terra do pau-brasil, esses homens e mulheres não perderam sua *cosmopercepção*<sup>102</sup> de mundo. O seu mundo pôde ser reconstituído porque a natureza também estava aqui presente. A memória de seus ancestrais não foi abalada pela distância geográfica. Assim, aqui ou lá, a palavra sagrada também poderia funcionar como poderoso equipamento cultural.

Assim, no “Novo Mundo”, os iorubas reencontraram os mesmos elementos capazes de reconstituir sua cultura. Afinal, os fatores estruturantes estavam à disposição: a naturalidade, a oralidade, a temporalidade e a ancestralidade. Neste “Novo Mundo”, eles construíram a “Pequena África”.

Nenhum documento escrito, de “propriedade de escravo”, nenhuma senzala, nenhum tronco ou corrente foi capaz de impedir que seus conhecimentos vivificassem, pois cada homem, mulher, idoso e criança, era um quilombo: focos de resistência pulsantes que aterrorizavam os dominadores e, por isso, apesar de todas as normas de conduta, leis e

---

<sup>102</sup> Neologismo que descreve a forma ampla como os iorubas compreendem o mundo e a existência (OYEWUMÍ, 1997). O termo foi detalhado no Capítulo 2.



violências físicas, não havia como domar, como parar a força e a cultura dessa gente. O poder instituído percebia isso e se afligia, tentando de tudo, mas em vão.

Sem muros, paredes e/ou carteiras escolares, os iorubas ensinavam, aprendiam, exerciam os processos de conhecimento. A terra, vasta e ampla, era o piso da sala de aula; o firmamento infinito, sua fonte de inspiração, seu telhado. Estes corpos educativos; esta palavra, que escrevia falando; estas bibliotecas que se “locomoviam”, não cabiam em uma escola fixa. Esta escola não é um estabelecimento de ensino, mas sim, um compêndio de saberes e fazeres.

O modelo de ensino ioruba, constituinte do que chamamos de *nagologia* educacional tem, como estrutura, seus princípios culturais – naturalidade, oralidade, temporalidade e ancestralidade – e as ferramentas da palavra – *itàn* (contos); *òwe* (provérbios); *oríkì* (louvações); *ẹsẹ* (poemas); *àdúra* (rezas); *ofò* (encantamentos) e *orin* (cânticos).

A prática do conhecimento – a difusão dos saberes na *nagologia* educacional –, se estabelece, cotidianamente, por meio das práticas e fazeres. A natureza, através de suas expressões físicas, fenomênicas e emocionais, proporcionam material didático para que os iorubas ensinem e aprendam, constantemente, em processos infinitos.

Na cultura ioruba, a ancestralidade é um dos pilares. Vivos e não vivos, assim como, novos e velhos, trocam saberes; ensinam, aprendem, convivem. Os mais jovens, reverenciam o conhecimento dos mais velhos; os vivos, homenageiam e recorrem aos não vivos para obtenção de auxílio e orientações. A memória, a história e as vivências se alternam. A educação ioruba funciona a todo tempo, a qualquer hora. Essa escola atemporal, não tem turnos: ela funciona entre o passado, o presente e futuro, em perfeita e plena sincronicidade. Por isso, essa escola não pode ter um horário convencional de funcionamento.

Enquanto as escolas, ditas formais, organizam sua produção e transmissão de conhecimento por meio de disciplinas, a *nagologia* educacional ioruba se organiza nos sentires. Na maioria das vezes, a “boa” escola ocidental, é aquela tida como rígida, exigente, estafante, em condutas que mais se confundem com prisões, quartéis e aulas missais. Já a escola ioruba, é a do acolhimento, da liberdade. Todos e todas têm direito e acesso à educação. Aprende-se, logo cedo, que não há “deficiência”. Este sistema educacional tem, por princípio, que todos têm os corpos perfeitos para o destino que escolheram. As “matérias” são didaticamente oferecidas e não cobradas. Com os *itàn* (contos), ensinam história e geografia; os *òwe* (provérbios), lecionam ética, sociologia, antropologia; por meio dos *oríkì* (louvações), filosofia; com os *ẹsẹ* (poemas), instruem literatura, poesia; os *àdúra* (rezas), formam em teologia; os *ofò* (encantamentos), ensinam matemática, biologia; e por meio dos *orin* (cânticos), canto, música,

dança. Um programa pedagógico único, seria pequeno e violaria a individualidade de cada ser. Por isso, estas escolas não podem ser restritas às cátedras ou disciplinas.

As provas são, muitas vezes, elementos de tortura psicológica e assédio moral. A educação convencional deposita, na exigência de notas e avaliações, um gozo de opressão. No sistema educacional hegemônico, as provas são instrumentos que aprofundam desigualdades, sendo, diversas vezes, usados para discriminar. Com isso, é incrível como alunos e alunas, inclusive na graduação, são obrigados a fazer provas sem consultar os livros que lhes serão úteis, futuramente, no exercício diário de suas profissões. No entanto, a *nagologia* educacional ioruba não usa este método até porque, esta cultura parte do pressuposto de que a avaliação do conhecimento é pessoal, pois só quem pode julgar seus saberes, é o próprio indivíduo. Essa escola não tem provas escritas nem orais, além de trabalhos ou artigos. Quem avalia o aluno é a sua consciência e, assim, ela é educada para pensar, avaliar e criticar, não apenas os outros, mas a si mesmo. Enfim, nessa escola não tem provas.

Logo, por tudo que se pôde inferir, esse local de conhecimento não é restrito geograficamente, pois não é possível aprender com a natureza estando restrito a um recinto como uma sala de aula. É preciso interagir, perceber, tocar, sentir. Todos os sentidos físicos e (extra)físicos são necessários. A prática *ensinativa*, em contato livre, permanentemente com a natureza, é fundamental. O ioruba vê deus na água (*omi*) e aprende com ela. A água contorna os obstáculos, umedece sua jornada, fertiliza, hidrata o corpo e as relações interpessoais e, desta forma, o homem aprende com a água.

O ioruba vê deus no fogo (*iná*) e aprende com ele, pois o fogo é poderoso, transformador, aquece o corpo e provoca ideais. O fogo é ambíguo, já que pode ferir e proteger. O homem, então, aprende com o fogo.

O ioruba vê deus no ar (*afééfé*) e aprende com ele uma vez que o ar muda sentimentos, não encontra limites ou restrições. O ar alteia os pensamentos, semeia, refresca as tensões. O ar, absorvido pelo corpo, garante o raciocínio. Com isso, o homem aprende com o ar.

Concluindo, o ioruba vê deus na terra (*ilè*) por ser a terra, o palco do destino. Dela, se extrai a sobrevivência. Os feitos realizados sobre a terra garantem a imortalidade. Além disso, a terra gera vida e acolhe a morte. Assim, o homem aprende com a terra. Enfim, essa escola não pode ter paredes.

Os iorubas têm a concepção de que sua existência é eterna, salteada por várias vidas que se alternam em ciclos reencarnatórios denominados, por eles, de *àtúnwá*<sup>103</sup>. A *nagologia* é

---

<sup>103</sup> *Àtúnwá* – s. reencarnação; ciclo de vidas sucessivas; regresso; retorno. Os iorubas acreditavam na reencarnação, a exemplo de outras culturas, como os gregos, romanos, egípcios, hindus, etc. Contudo, a

fundada na percepção de um mundo sem fronteiras, sem limites já que não existem barreiras entre vida e morte.

Para os iorubas, o universo é disposto em nove planos. Cada um deles, é considerado um céu (*òrun*)<sup>104</sup>. Existiriam, assim, nove espaços siderais, sendo quatro acima da Terra, quatro abaixo e o nono, seria o próprio planeta Terra (*àiyé*), o qual é ocupado pelos espíritos encarnados durante a vida. Após sua morte, os espíritos seriam direcionados por *Oya* aos outros *òrun*, conforme seu desempenho durante a vida e pelo julgamento feito após a morte por *Olórun*, o Deus Supremo.

Entretanto, os habitantes desses espaços estão em permanente contato. Vivos e não vivos, não se limitam a espaços nem a tempos. Os fundadores da Casa de Oxumarê são considerados como ancestrais e são cultuados como *ésà*<sup>105</sup>. Leandro Encarnação da Mata, *Bàbá Egbé*<sup>106</sup>, da Casa de Oxumarê, diz a respeito:

- A gente não faz nada no terreiro sem a permissão dos ancestrais. O calendário, a iniciação do povo. Tudo é de acordo com que eles mandam. *Òşùmàrè*, que é o patrono da Casa, é consultado sempre. Ninguém é bobo de deixar de cuidar dos *ésà*. *Bàbá Talabi*, *Bàbá Salako*, os fundadores da Casa, falam o que é para ser feito. Eles são sempre cuidados. Eles fundaram a Casa tem quase 200 anos. A gente conversa sempre com eles... A gente pede orientação, ajuda... Como a gente vai poder trabalhar sem o apoio dos ancestrais?

Nossas escolas, mais antigas, têm séculos, mas a escola nagô é imemorial. Desde que há mundo, há ancestrais; desde que há contato com os ancestrais, há escola. Presentes no DNA, na memória, na história e na espiritualidade. Professores e alunos, podem ser vivos e não vivos. Essa escola está na natureza, nos corpos, nos modos de fazer. Cada aula, é ilustrada como palavras carregadas de *àşę* e a sala de aula não caberia entre quatro paredes. Concluindo: esta sala de aula não cabe no mundo.

---

reencarnação na filosofia ioruba não possui os mesmos elementos e valores daquelas citadas culturas, assim como não se confunde com o conceito kardecista a respeito. O “retorno”, segundo os iorubas, só ocorria no mesmo clã e não era revestido dos componentes do “karma”, nem do “darma”, oriundos de outros credos (JAGUN, 2017, p. 955).

<sup>104</sup> Os nomes dos outros 8 *òrun* são: *Òrun Alàáfìà* (local de paz, reservado aos bons e pacatos); *Òrun Funfun* (local dos inocentes, puros e sinceros); *Òrun Bàbá Eni* (reservado aos grandes sacerdotes e dignatários do culto aos *òrişà*); *Òrun Aféfé* (local de correção dos espíritos, para alguns seria a própria Terra - *Àiyé*); *Òrun Ìsòlú*, ou *Àsàlú* (local onde *Olórun* realiza o julgamento das almas após a morte e determina qual *òrun* cada espírito irá ocupar); *Òrun Àpààdì* (onde ficam os espíritos sem possibilidade de regeneração); *Òrun Rere* (onde ficam os que tiveram virtudes e agiram bem durante a vida); *Òrun Burúkú* (reservado para os espíritos maus); *Òrun Mare* (local onde ficam os espíritos divinizados e o próprio *Olórun*) (Ibid., p. 1180).

<sup>105</sup> *Ésà*: espírito ancestral cultuado por um clã, família, ou grupo de pessoas. É comum que certas Casas de Candomblé tenham seus fundadores, sacerdotes e personalidades importantes cultuados como *Ésà*, quando da morte deles. Estes espíritos, passam a ser reverenciados como protetores e orientadores da comunidade (JAGUN, 2017, p. 991).

<sup>106</sup> *Bàbá egbé* – 1. s. líder de uma sociedade; 2. s. cargo masculino no Candomblé cuja atribuição é auxiliar o *bàbálórişà* ou a *iyálórişà* na gestão do terreiro (Ibid., p. 961. Grifo do autor).

### 5.3 Terreiro: *espaçotempo* sociocultural

O Grupo de Pesquisa *Kékeré* pertence à linha de pesquisa “Redes educativas, cotidianos e processos culturais”. Dedicar-se ao estudo e desenvolve trabalhos relativos aos variados cotidianos de terreiro. Observa, constrói, ensina e aprende com as práticas vividas e pesquisadas pela perspectiva da educação não formal e, por isso, me encontrei neste espaço acadêmico endogenante. A partir dele, obtive condições e apoio para construir o trabalho que ora compartilho.

A Prof.<sup>a</sup> Stela Guedes Caputo, autora do livro “Educação nos Terreiros – como a escola se relaciona com crianças de Candomblé”, inaugurou uma temática pioneira, que foi o estudo dos cotidianos de terreiros com as crianças e, em consequência, as singularidades da cultura afro-brasileira, bem como, os processos de racismo, preconceitos, desconhecimento e descontextualização por elas enfrentados. Diz Caputo (2012):

Entendo os terreiros como espaços de circulação de conhecimentos, de saberes, de aprendizagens. No cotidiano das casas de *Òriṣà* e nas casas de *Égún*, 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. Grifo da autora).

O terreiro é um espaço de resistência, um quilombo, ou seja, o terreiro não é apenas um local de culto. Lá, se reconstituem práticas ancestrais, saberes, fazeres, olhares e sentires. O comportamento social e valores culturais são ali restabelecidos. Terreiro é espaço social/cultural/religioso; é também ambiente educacional. Só não vê, quem não consegue perceber em razão do próprio recrudescimento. Moreira e Candau (2003) arrematam:

Não basta acrescentar temas, autores, celebrações etc. É necessária uma releitura da própria visão de educação. É indispensável desenvolver um novo olhar, uma nova ótica, uma sensibilidade diferente. O caráter monocultural está muito arraigado na educação escolar, parecendo ser inerente a ela. Assim, questionar, desnaturalizar essa realidade constitui um passo fundamental. Contudo, favorecer o processo de reinventar a cultura escolar não é tarefa fácil. Como afirmam os(as) educadores(as), exige persistência, vontade política, assim como aposta no horizonte de sentido: a construção de uma sociedade e uma educação verdadeiramente democráticas, construídas na articulação entre igualdade e diferença, na perspectiva do multiculturalismo emancipatório (MOREIRA; CANDAU, 2003, p. 166).

O terreiro apresenta-se, então, sendo chamado não como uma escola formal, mas como um dos locais de práticas *ensinativas*, verdadeiras incubadoras de conhecimento. Diz *Bàbá*

*Pèsè*<sup>107</sup>: “No terreiro aprendemos de um tudo. A falar ioruba, a preparar a comida dos deuses, a rezar, a cantar, a ser gente como os ancestrais foram”.

Existe uma dimensão própria nos terreiros. O tempo, as relações sociais, a interação com a natureza, a integração com os não vivos, se realizam numa lógica própria. Em seu artigo “As Crianças de Terreiros somos nós, as importantes”: Mais algumas questões sobre os Estudos com Crianças de Terreiros”, de 2020, Stela Caputo assevera:

O filósofo queniano John Mbiti (1990), ensina que no Ocidente, o tempo pode ser vendido, comprado, consumido como mercadoria. Já nas sociedades tradicionais africanas, diz Mbiti, o tempo precisa ser produzido, ou mesmo, criado, pois, de acordo com o filósofo, o homem africano não é escravo do tempo, mas faz o tempo que deseja, necessita (CAPUTO, 2020, p. 399).

No mesmo artigo, a citada autora arremata: “Os terreiros não são escolas nem espaços domésticos. O terreiro é *espaçotempo* sagrado que mantém e perpetua complexos e sofisticados conhecimentos” (CAPUTO, 2020, p. 402).

Espaço e tempo que transgridem as leis da física e os princípios da geografia. Difíceis conceitos para quem não se permitir romper com os estigmas do racismo e do conservadorismo culturais.

---

<sup>107</sup> V. nota 90.

## ENTENDER O CONHECIMENTO

Como inferimos, o complexo cultural jêje-nagô se estabeleceu com base em princípios filosóficos, normas sociais e estratégias de vida bem diferentes daquelas que conhecemos no Ocidente.

A estrutura *exúdica*, da cultura ioruba, é construída a partir da oralidade – a potência da comunicação; da naturalidade – a relação intrínseca com a natureza; da temporalidade – o conceito sincrônico entre passado, presente e futuro; e da ancestralidade – a memória que age e interage entre vivos e não vivos). Neste diapasão, a força que viabiliza os princípios citados é *Èṣù*, o *òrìṣá* que subverte o tempo e é o Senhor da palavra.

A *cosmopercepção* dos iorubas lhes proporcionou, mesmo após a diáspora forçada para o Brasil, uma reconstituição sociocultural e religiosa. Mantiveram seus alicerces, venceram o tempo e as opressões. Trouxeram, com eles, os elementos essenciais, que são a memória, o corpo, o contato com os ancestrais e a integração com os elementos da natureza.

As construções e reconstruções *ensinativas*, inspiradas na filosofia ioruba, imprimem no corpo os aprendizados – o corpo é a lousa. Nesta cultura ágrafa, não há bibliotecas, arquivos nem escolas formais. A memória é viva e os registros são guardados nas lembranças e experimentações – a cabeça é o caderno.

A comunicação e a interação são fundamentais. Não só a boca, mas todo o corpo é capaz de falar, interagir, agir e reagir. A interlocução escreve histórias, narra poesias, ensina e viabiliza o aprendizado – a palavra é o giz. Apesar de aprenderem sentindo, percebendo, intuindo, a palavra é, sem dúvida, o catalisador mais importante da transmissão de conhecimento. Nesta lógica *afrocentrada*, adultos e crianças estudam e aprendem juntos; são, alternadamente, professores e alunos, que se integram em suas práticas e saberes, os quais são adquiridos diretamente por meio do contato com a natureza – a natureza é a escola.

A palavra ioruba, a nosso ver, possui sete artefatos: os contos, os poemas, as louvações, os provérbios, as encantações, as rezas e os cânticos. Com cada um destes equipamentos da oralidade, os iorubas promovem o ensino de disciplinas, como história, geografia, filosofia, teologia, biologia, matemática, música, entre outras.

A cultura ioruba nunca precisou de espaços formais de ensino nem de instrumentos convencionais. Sua eficácia é inequívoca haja vista a capacidade de resistir a todos os percalços enfrentados na diáspora forçada.

Ao longo deste trabalho, trouxemos as falas de crianças de terreiro, com suas concepções, no *Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀balúwáiyé*, em Pedra de Guaratiba, bairro localizado na zona oeste da

cidade carioca, um de nossos campos de pesquisa e atuação religiosa. Essas crianças foram: Vinícius (10 anos), Mahê (3 anos), Adriano (5 anos) e Léo Pretinho (18 anos).

Vinícius descreveu a ressignificação dos deuses iorubas em solo brasileiro: “Quando os africanos chegaram aqui, os orixás já estavam! Eles só se encontraram de novo!”. A fala do menino decorreu da percepção de que as divindades iorubas estão no entorno, moram na natureza. Ao compreender que a natureza vibra e ensina, de imediato, Vinícius entendeu que, mesmo os africanos tendo sido trazidos para o solo brasileiro à revelia, aqui também encontraram a natureza e, por conseguinte, seus orixás. Vinícius aprendeu vendo, sentindo, se integrando ao elemento natural. O cotidiano lhe proporcionou a oportunidade. Toda a saga da reconstrução cultural e religiosa dos iorubas, foi assimilada naturalmente.

Para Vinícius, as distâncias geográficas e as condições físicas, podem ser subvertidas pelos sentires. Demorei muitos anos para compreender todo o processo de transposição cultural, constituição do Candomblé e a dinâmica educativa dos terreiros. Vinícius, não. Toda a saga de integração entre os iorubas e o jêjes, a formação do complexo cultural jêje-nagô, no Brasil, foi decantada por Vinícius, *naturalmente*.

Mahê (3 anos), transitando livremente pelo terreiro, que frequenta com seus pais desde que nasceu, observou o ciclo da vida. No momento em que entendeu que a galinha que chegara viva ao terreiro, fora sacrificada e, liturgicamente, depois preparada para alimentar a comunidade, disse: “Eu já aprendi! Cada pena que a gente tira, é um pedido e um agradecimento que a gente deve fazer para o *òrìṣà*. A gente tem que tirar tudinho, sem falar nem fazer bagunça. Tem que rezar e respeitar a galinha porque ela deu a vida por nós, para nos alimentar. Aí, quando a gente for comer a galinha, a carne dela já está abençoada. Vai fazer bem para a gente”.

Naquele dia, entre brincadeiras e experiências empíricas, assistindo à depena da galinha, Mahê notou o sistema de comunhão e integração do grupo sociorreligioso do terreiro. Venceu preconceitos e chegou às suas conclusões por meio dos próprios sentidos. É Paulo Freire (2003, p. 40) quem nos ensina que “a educação seria uma concepção filosófica e/ou científica acerca do conhecimento praticado”.

Adriano, de forma lúdica, decodificou o resgate ancestral. Com a música, disse que se reencontra com seu avô, já falecido, em sua memória, nos seus sentimentos: “Lembro dele dentro de mim. Meu coração esquenta quando lembro dele. Todas as vezes que isso acontece, lembro na mesma hora de tudo que ele me dizia. Quando já estou esquecendo da cantiga de *Òṣàlá* que ele me ensinou, é só me lembrar do meu avô, que lembro a cantiga de novo. Mas, às vezes, é ao contrário... Quando estou me esquecendo do meu avô, me lembro da cantiga. Aí, me lembro do meu avô novamente”. A cantiga ioruba, entoada para reverenciar *Òṣàlá*, o *òrìṣà*

de seu avô, é o fio condutor para fazer com que a criança novamente tenha o parente morto por perto, vivo em sua memória.

Adriano no movimento *ensinaraprenderensinar*, conforme diz Caputo (2018), interiorizou todo o conceito ioruba de atemporalidade. Para Adriano, assim como para os iorubas, passado, presente e futuro coabitam em nós. Neste caso, assim como nos demais citados, é o dia a dia vivenciado no terreiro, que catalisa as descobertas e o aprendizado.

Léo Pretinho, foi um jovem de, aproximadamente, dezoito anos, recém saído de uma instituição para menores. Ele não conhecia nada sobre os ritos nem sobre o idioma ioruba (língua litúrgica utilizada nas práticas religiosas).

Após seu primeiro contato com o jogo de búzios, foi-lhe dito seu *òrìṣà* e também prescritos ritos de limpeza e apaziguamento. Após a realização dos mesmos, quando indagado acerca de suas impressões sobre o que havia sentido, Léo fez questão de ressaltar uma das rezas entoadas em ioruba durante o trabalho espiritual. Ao repeti-la, Léo criou uma nova letra, em português, totalmente diferente da original. Embora tenha parecido engraçado, aos demais, Léo Pretinho esclareceu a todos: “Eu entendi logo que a música que vocês estavam cantando era ‘pra’ me proteger. Até decorei: ‘Yemanjá não é bobo não...’ / ‘Yemanjá não é bobo não...’”. Léo inventou uma nova versão. Apesar de diversa, fazia sentido para ele. De alguma maneira, a composição de Léo, possuía a mesma objetivação do ritual realizado para protegê-lo, livrá-lo de influências negativas.

Há outros jeitos de ensinar e de aprender e, por isso, precisamos aprender com eles. A educação ioruba mostra isso e o vemos nas crianças de terreiro, que se instruem no contato com a natureza, pois convivem, trocam e aprendem com os minerais, animais e vegetais. O idioma ioruba, praticado como língua litúrgica, é um corolário de memória, resistência, ensinamento e educação. Nesta lógica *ensinativa*, os sentimentos e as emoções são exercícios para a aquisição de sabedoria, sendo seus principais materiais didáticos.

Apenas um verbo ioruba (*kô*), que pode ser traduzido, em português, como ensinar e aprender, resume bem a complexidade dessa pedagogia africana. Para os nagôs, ensinar e aprender compõem não só um vocábulo, mas um único e indissociável movimento.

A infância, no contexto educativo ioruba, é mais do que uma fase etária; é também um estado de espírito. As crianças, na velha África ou nos terreiros brasileiros de hoje, se integram completamente ao grupo sociorreligioso. Merecem os cuidados da comunidade, em função de sua condição física, mas agem, reagem, ensinam e aprendem com fluidez e liberdade. A infância, por si só, é celebrada, cultuada e deificada. Sarmiento (2002-2003), ratifica nosso entendimento, atestando que:



A relação particular que as crianças estabelecem com a linguagem, através da aquisição e aprendizagem dos códigos que plasam e configuram o real, e da sua utilização criativa, constitui a base da especificidade das culturas infantis (SARMENTO, 2002-2003, p. 16).

O autor português diz que a aprendizagem é desenvolvida, principalmente, nas instituições educacionais e nas interações cotidianas por meio da educação familiar e do espaço doméstico (SARMENTO, 2002-2003).

Nos terreiros, ancestrais, adultos e crianças recriam *espaçostempos* com as práticas educativas iorubas. Tais espaços sociorreligiosos, possuem idioma, trajes, protocolos sociais, filosofias de vida, percepções de mundo, como os ancestrais africanos. Por isso, sua educação não poderia seguir outros padrões senão aqueles que os permeiam.

Nesta pesquisa, tive a intenção de entender o conhecimento e o modo de *fazerpensar* que estrutura, de forma *exúdica*, o modelo educacional ioruba, mas não tive a ousadia de tentar esgotar o assunto, mesmo sendo inesgotável a capacidade de aprender e de ensinar, sentindo e vivendo neste mundo e em outros mundos, como creem os iorubas. Espero que, em futuro próximo, possamos contar com mais pesquisas, cursos de extensão e, inclusive uma disciplina, que trate das práticas *ensinativas* não formais, notadamente com um viés na cultura africana, dentro do *curriculum* de Pós-Graduação em Educação desta Universidade (UERJ), pois seria uma maneira de ampliar perspectivas e de reverter epistemicídios.

Espero ter honrado a grandeza, a beleza e a sofisticação da ciência *ensinativa* ioruba, a *nagologia* educacional, traduzindo-a em palavras escritas. Um sistema educacional que tem o céu como teto, o horizonte como paredes, o tempo como janela e o universo como piso, não pode mesmo caber no mundo.

Àṣẹ!

## REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, W. *Ifá Divination Poetry*. Indiana: Indiana University Bloomington, 1973.

ABRAHAM, Roy C. *A Hausa-English Dictionary and English-Hausa Vocabulary*. London: Oxford University Press, 1934.

ADEDIRAM, Biodun. Yoruba ethnic groups or a yoruba ethnic group? A review of the problem of ethnic identification. *África. Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, São Paulo, n. 7, p. 57-70, 1984.

ALVES, Nilda. Decifrando o pergaminho: o cotidiano das escolas nas lógicas das redes cotidianas. In: OLIVEIRA, Inês Barbosa de; ALVES, Nilda (Org.). *Pesquisa no/do cotidiano das escolas sobre redes de saberes*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 13-38.

ALVES, Nilda; ANDRADE, Nívea; CALDAS, Alessandra Nunes. Os movimentos necessários às pesquisas com os cotidianos – após muitas “conversas” acerca deles. In: OLIVEIRA, Inês Barbosa de; PEIXOTO, Leonardo Ferreira; SUSSEKIND, Maria Luiza (Org.). *Estudos do cotidiano e formação docente: questões metodológicas, políticas e epistemológicas*. Curitiba: CRV, 2019, p. 19-46.

BÂ, Hampaté Amadou. A palavra, memória viva na África. *Revista O Correio da Unesco, África e sua História*, 1973. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/342288644/A-Palavra-Memoria-Viva-Na-Africa>>. Acesso em: 10 nov. 2019.

BÂ, Hampaté Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

BARNES, Sandra T. *Africa's ogun: old world and new*. 2. ed. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete do rei: Olubajé. Uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Novo Milênio, 2000.

BASCOM, William. *The Yoruba of Southwestern Nigeria*. Illinois: Waveland Press, 1984.

BENISTE, José. *Òrun àiyé o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BRASIL. Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 16/7/1990. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L8069.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8069.htm)>. Acesso em: 10 nov. 2019.

BRASIL. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 23/12/1996. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L9394.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm)>. Acesso em: 10 nov. 2019.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. *Referencial Curricular Nacional para Educação Infantil*, v. 1-3. Brasília, DF: MEC/SEF, 1998, v. 1. Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/rcnei\\_vol1.pdf](http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/rcnei_vol1.pdf)>. Acesso em: 10 nov. 2019.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Resolução CNE/CEB nº 5, de 17 de dezembro de 2009. Fixa as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil. Brasília, DF: MEC/CNE/CEB, 2009. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, 18/12/2009. Disponível em: <[http://www.seduc.ro.gov.br/portal/legislacao/RESCNE005\\_2009.pdf](http://www.seduc.ro.gov.br/portal/legislacao/RESCNE005_2009.pdf)>. Acesso em: 10 nov. 2019.

CAMPOS, Maria Malta; ROSEMBERG, Fúlvia; FERREIRA, Isabel M. *Creches e pré-escolas no Brasil*. São Paulo: Cortez, 1995.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos Terreiros – e como a escola se relaciona com as crianças no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CAPUTO, Stela Guedes. Reparar miúdo, narrar kékeré – notas sobre a nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 53, p. 36-63, abr./jun. 2018.

CAPUTO, Stela Guedes. “As Crianças de Terreiros somos nós, as importantes”: Mais algumas questões sobre os Estudos com Crianças de Terreiros. *Revista Educação e Cultura Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 48, UNESA, p. 383-407, 2020. Disponível em: <<http://periodicos.estacio.br/index.php/reeduc/article/view/7603/47966767>>. Acesso em: 27 maio 2020.

CARNEIRO. Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. 180 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2005. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>>. Acesso em: 27 maio 2020.

COSTA, José Junio Souza da. A educação segundo Paulo Freire: uma primeira análise filosófica. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, Faculdade Católica de Pouso Alegre, v. VII, n. 18, p. 72-88, 2015. Disponível em: <<https://www.theoria.com.br/edicao18/06182015RT.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2019.

DETIENNE, Marcel. *Comparar lo incomparable: alegato en favor de una ciencia histórica comparada*. Trad. Marga Latorre. Barcelona: Península, 2001.

DONATO, João; GIL, Gilberto. *Lugar comum*, Phillips, LP, 1975. Fontes: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o\\_Donato](https://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o_Donato)>; <<https://armazemdovinil.com/produto/disco-de-vinil-joao-donato-lugar-comum/>>. Acesso em: 12 ago. 2020.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

GONTIJO, Silvana. *O livro de ouro da comunicação*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.

JAFFÉ, A. O simbolismo nas artes plásticas. In: JUNG, C. G. (Org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 232-316.

JAGUN, Márcio. *Orí a cabeça como divindade*. Rio de Janeiro: Litteris/Uerj, 2015.

JAGUN, Márcio. *Yorùbá: vocabulário temático do candomblé*. Rio de Janeiro: Litteris/Uerj, 2017.

JAGUN, Márcio. *Ewé a chave do portal*. Rio de Janeiro: Litteris/Uerj, 2019.

KOTRE, John. *Luvas brancas: como criamos a nós mesmos através da memória*. São Paulo: Mandarim, 1997.

KUALMANN JUNIOR, Moysés. *Infância e educação infantil: uma abordagem histórica*. 2. ed. Porto Alegre: Mediação, 1998.

LAWAL, Babatunde. A arte pela vida: a vida pela arte. Trad. Heliane F. de Andrade Posnar. *Revista Afro-Ásia*, n. 14, p. 41-59, Salvador, UFBA, 1983. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20820/13421>>. Acesso em: 27 maio 2020.

LÉPINE, Claude. *Contribuição ao estudo da classificação dos tipos psicológicos no Candomblé Ketu de Salvador*. 1978. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1978.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.

MOREIRA, Flávio Barbosa; CANDAU, Vera Maria. Educação escolar e cultura(s): construindo caminhos. *Revista Brasileira de Educação*, n. 23, p. 156-168, maio-ago/2003. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a11.pdf>>. Acesso em: 14 dez. 2019.

OLIVA, Anderson. A invenção dos iorubás na África Ocidental: reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica. *Estudos Afro-asiáticos*, ano 27, n. 1/2/3, p. 141-179, Jan-Dez 2005.

OYEWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Visualizing the body: Western theories and African subjects. In: OYEWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1997. Disponível em: <<https://filosofia-africana.weebly.com/>>. Acesso em: 12 jul. 2019.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Unicamp, 2007.

PINTO, Manuel. A infância como construção social. In: PINTO, Manuel; SARMENTO, Manuel Jacinto (Org.). *As crianças contextos e identidades: processos de mediação com crianças em idade pré-escolar*. Braga: CEC-UMinho, 1997, p. 31-74.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RIO DE JANEIRO (Estado). *Lei nº 8.085, de 28 de agosto de 2018*. Declara patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro o idioma em Iorubá, praticado nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro, RJ, Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj), 04/09/2018.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1977.

SALVADOR (Município). Secretaria Municipal de Cultura e Turismo. *Lei nº 9.503, de 29 de novembro de 2019*. Autoriza a declaração do idioma Iorubá, um dos valores da civilização africano-brasileira, como patrimônio imaterial do Município de Salvador. Salvador, BA, Câmara Municipal, 02/12/2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis-RJ: Vozes. 1986.

SARMENTO, Manuel Jacinto. *Imaginário e culturas da infância*. Texto foi produzido no âmbito das atividades do Projeto “As marcas dos tempos: a interculturalidade nas culturas da infância”, Projeto POCTI/CED/49186/2002, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Baseia-se numa conferência proferida no âmbito das Jornadas “Educação e Imaginário”, realizadas na Universidade do Minho, Portugal, mar. 2003.

SARMENTO, Manuel Jacinto. As culturas da infância nas encruzilhadas da 2ª modernidade. In: SARMENTO, Manuel Jacinto; CERISARA, Ana Beatriz (Coord.). *Crianças e miúdos: perspectivas sociopedagógicas sobre infância e educação*. Porto: Asa, 2004.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Sociologia da Infância: correntes e confluências. In: SARMENTO, Manuel Jacinto; GOUVEA, Maria Cristina Soares de (Org.). *Estudos da Infância: educação e práticas sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 17-39.

SILVA, Alberto da Costa. *O Machado e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

VERGER, Pierre Fatunbi. *Ewé: uso das plantas na Sociedade Iorubá*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.

VERGER, Pierre Fatunbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. 5. ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre Fatunbi. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

WOORTMANN, Klaas. *Cosmologia e Geomancia: um estudo da cultura Yoruba-Nagô*. Anuário Antropológico 77. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

ZOHAR, Danah; MARSHALL, Ian. *Inteligência Espiritual*. Rio de Janeiro: Viva Livros, 2012.