



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Educação

Renato Alves de Carvalho Junior

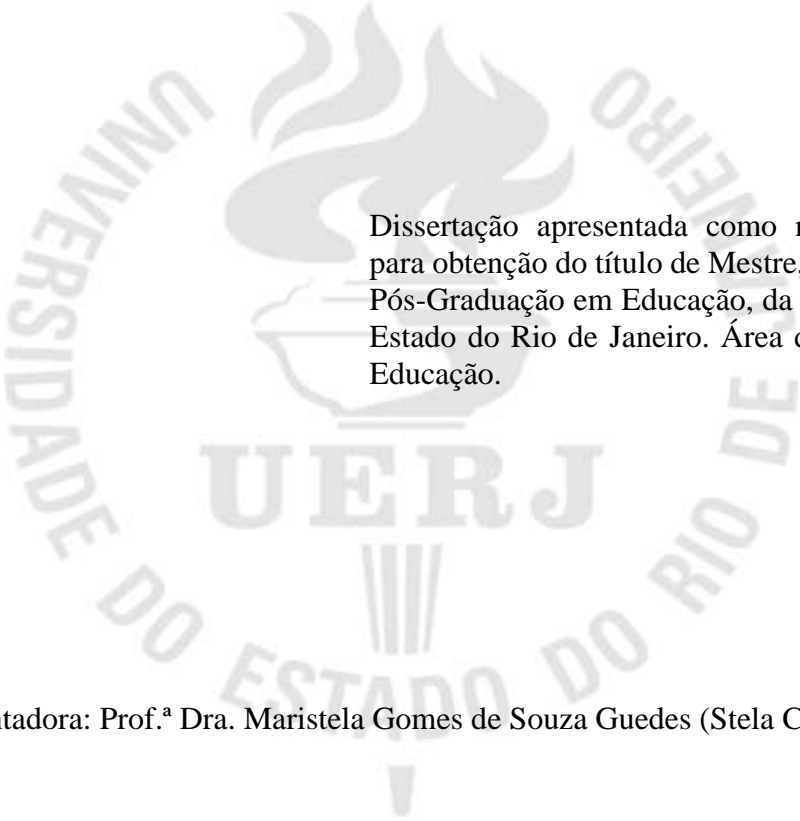
SÚFELÈBÍ: sopros cotidianos e infância no terreiro

Rio de Janeiro

2020

Renato Alves de Carvalho Junior

Súfèlèbí: sopros cotidianos e infância no terreiro



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

Orientadora: Prof.^a Dra. Maristela Gomes de Souza Guedes (Stela Caputo)

Rio de Janeiro

2020

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

C331 Carvalho Junior, Renato Alves de
Súfêlêbí: sopros cotidianos e infância no terreiro/ Renato Alves de Carvalho
Junior. – 2020.
155 f.

Orientadora: Maristela Gomes de Souza Guedes.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Faculdade de Educação.

1. Educação – Teses. 2. Infância – Teses. 3. Biografia – Teses. I. Guedes,
Maristela Gomes de Souza. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Faculdade de Educação. III. Título.

es

CDU 37: 299.6

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

Assinatura

Data

Renato Alves de Carvalho Junior

Súfêlêbí: sopros cotidianos e infância no terreiro

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 27 de agosto de 2020

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Alexandra Lima da Silva

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof. Dr. Elizeu Clementino de Souza

Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Prof.^a Dr.^a Edméa Oliveira dos Santos

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof. Dr. Aristóteles de Paula Berino

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Rio de Janeiro

2020

DEDICATÓRIA

Dedico esses sopros cotidianos de saber ancestral aos que vieram antes de nós, aos que suaram, choraram e sangraram para que hoje possamos ocupar, também, espaços que nos foram, historicamente, negados. *Ìbàa bàbá mi!* Nós os saudamos por suas experiências e virtudes!

AGRADECIMENTOS

Primeiro, a *Èṣù*, grande realizador de destinos, por permitir que meu *orí* me conduzisse pelos caminhos até aqui percorridos. *Láróyè!*

A *Ṣàngó*, senhor da minha vida, dos meus dias e das minhas noites, *modupé!* Obrigado por ser a chama que aquece minhas lutas.

À *Oya*, soberana do ar que respiramos, pela bondade semeada e os ventos de calma.

Elaine e Mahê, vocês são muito mais que esposa e filha. Vocês são a razão dos meus sorrisos e minha força para caminhar. Espero continuar sendo o céu para as tempestades de vocês.

Ao Senhor da Terra, pelo acolhimento, que me permite caminhar com passos firmes e vitoriosos. Jagun, guerreiro do branco, o abraço de suas palhas é a nossa casa.

Sem o empenho de meus pais e avós, que furaram algumas bolhas sociais e armadilhas do racismo, dificilmente, pesquisas ou trabalhos dessa natureza seriam realizados por mim. Meus profundos respeitos a vocês, que nunca mediram esforços para que meus estudos fossem sempre prioridade! Beijos saudosos e afetuosos para meus avós maternos, Guilherme e Luíza, e minha “vó-dinda” Irinéa. Meus pais, Renato e Tereza Cristina, obrigado pela parceria e apoio de sempre, principalmente, quando troquei o Direito pelo Magistério!

Pai Márcio de Jagun, todo meu respeito, carinho e admiração. Sua benção! Obrigado por ser tão importante para a nossa família, para o Candomblé e para esta pesquisa, como sacerdote, pesquisador e “vôvô da Maria”. *Olá bàbá ni ìmuyan gbéndeke* (é a honra do pai que permite ao filho caminhar com orgulho)! *Mojúbà!*

Meu muito obrigado aos pais, mães, irmãos e irmãs do *Ilé Àṣẹ Àiyé Oḃalíwáiyé*, pelo acolhimento e ensinamentos partilhados. Que possamos seguir sempre juntos, potencializando-nos enquanto comunidade e como indivíduos.

Stela Guedes Caputo, sua importância em nossas vidas extrapola os vínculos formais que podem nortear as orientações acadêmicas. Obrigado pelo comprometimento com nossas pesquisas e com a universidade pública. Seu carinho com a nossa família é inspirador. Sigamos juntos, “nas esquinas, nos botequins, nos terreiros”!

Ao Grupo Kékeré, meus mais sinceros agradecimentos. Tenho muita honra de fazer parte de um grupo tão seleta! Aprendo com vocês todos os dias.

Às grandes amigas, Caroline da Matta e Isabella Trindade, obrigado por serem acolhimento, luta, inspiração e, principalmente, “aquilombamento”! Que os bons ventos e as águas novas nos permitam jornadas de sorte e prosperidade!

A que semeia bondade e acalma os ventos
Vento que venta tudo
Refresca a casa
Bagunça tudo
Ventania que espalha as folhas
Leva as mazelas
Traz coisas boas
Semeia a bondade daqui pra lá
Acalma os ventos de lá pra cá
Presente dos céus *labalábá*
Energia intensa que arrebatada
Essência de puro dendê
Incendeia o ar por onde passa
É mulher, é guerreira, *Elédá*
O céu de cobre e a tempestade
Saúdam a nobre *Iyagbá*
Ora é menina-brisa delicada
Vez por outra, é raio que maltrata
Búfalo forte que protege a casa
De seu ventre, vertem ventos calmos
Entre seus 9 espaços siderais
Bailam, diante das nuvens, uma legião de ancestrais.
Senhora do tempo rosado
Soberana dos bambuzais
Abraça-nos com o vento
Rogai por nós.
Próprio Autor

RESUMO

CARVALHO JUNIOR, Renato Alves de. *SÚFELÈBÍ: sopros cotidianos e infância no terreiro*. 2020. 155 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Esta dissertação origina-se da nossa pesquisa de Mestrado no PROPED/UERJ a partir dos trabalhos desenvolvidos pelo Grupo Kékeré. Partindo das premissas dos estudos com os cotidianos, teve como objetivo pensar, junto de minha filha, Maria Hellena, suas percepções enquanto uma criança de terreiro. A pesquisa se deu a partir de nossas vivências no *Ilé Àṣẹ̀ Àiyé Qbalúwáiyé*, terreiro de tradição *Ketu* frequentado por nossa família e principal campo para a realização dos trabalhos. A metodologia utilizada se debruçou naquilo que chamamos de “reparar miúdo, narrar kékeré” (CAPUTO, 2018a), etnografia junto da comunidade de terreiro mencionada e de entrevistas. O presente trabalho sugere alguns conceitos importantes para se pensar os Estudos com Crianças em Terreiros, como *Ìmọ̀ Afééfẹ̀* (conhecimento-vento) – reitera a perenidade e a onipresença dos saberes das crianças de terreiro que podem ser soprados em qualquer lugar, independente da fixidez do espaço físico dos templos; *ìtán kékeré/ìtán ọ̀mọ̀dẹ̀* (histórias miúdas/histórias das crianças de terreiro) – reflete sobre as narrativas e a escrita com as crianças de terreiro, garantindo suas vozes autorais na elaboração dos conhecimentos produzidos; a pedagogia do *Abẹ̀bẹ̀* – mostra como a relação de *Ọ̀sún*, com seu espelho, pode nos ajudar a ressignificar imagens distorcidas provocadas pelo racismo e nos potencializar enquanto povo. A ideia de *macumbização* do conhecimento salienta a importância dos saberes de terreiro e sua contribuição para outras áreas, como a (Auto)biografia, a Sociologia da Infância, os Estudos com os Cotidianos e a formação docente. As expectativas do presente trabalho giram em torno das possibilidades de consolidação de metodologias de investigação antirracistas.

Palavras-chave: Infância. Cotidianos. Biografia. (Auto)biografia. Metodologias Antirracistas.

ABSTRACT

CARVALHO JUNIOR, Renato Alves de. *SÚFELÈBÍ: daily breaths and childhood in the terreiro*. 2020. 155 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

This dissertation originates from our master's research at PROPED / UERJ from the works developed by the Kékeré Group. Starting from the premises of studies with everyday life, my objective was to think, together with my daughter Maria Hellena, her perceptions as a child of the *terreiro* (house). The research took place from our experiences at *Ilé Àṣẹ Àiyé Ọbalúwáiyé*, a Ketu tradition *terreiro* frequented by our family and the main field for carrying out the works. The used methodology focused on the so-called “kid repair, narrating kékeré” (CAPUTO, 2018), ethnography with the aforementioned *terreiro* community and interviews. The present work suggests some important concepts to consider as for Studies with Children in *Terreiros*, such as *Ìmọ Afééfé* (knowledge-wind) - reiterates the perpetuity and omnipresence of the knowledge of the children of the *terreiro* that can be spread anywhere, regardless the fixity of the physical space of the temples -; *ítán kékeré / ítán omọdé* (small stories / stories of the children of the *terreiro*) - reflects on the narratives and writing with the children of the *terreiro* ensuring their authorial voices in the elaboration of the produced knowledge -; the *Abẹb* pedagogy - shows how *Òsún's* relationship with her mirror can help us to resignify distorted images provoked by racism and empower us as people. The idea of *macumbization* of knowledge stresses the importance of *terreiro* knowledge and its contribution to other areas, such as (Auto) biography, Sociology of Childhood, Studies with Daily Living and teacher training. The expectations of the present work revolve around the possibilities of consolidating anti-racist research methodologies.

Keywords: Childhood. Daily life. Biography. (Autobiography. Anti-racist Methodologies.

RESUMEN

CARVALHO JUNIOR, Renato Alves de. *SÚFĒLĒBÍ: solplos cotidianos e infancia en el terrero*. 2020. 155 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Esta disertación se origina de nuestra investigación de máster en PROPED/UERJ a partir de los trabajos desarrollados por el Grupo Kékeré. Partiendo de las premisas de los estudios con la vida cotidiana, me propuse pensar, junto con mi hija María Hellena, sus percepciones de niña de terrero. La investigación se llevó a cabo a partir de nuestras experiencias en el *Ilé Àşę Àiyé Ọbalúwáiyé*, terrero de la tradición Ketu frecuentado por nuestra familia y campo principal para la realización de los trabajos. La metodología utilizada se centró en lo que llamamos "reparar menudos (niños), narrar kékeré" (CAPUTO, 2018), etnografía junto a la comunidad de terrero mencionada y entrevistas. La presente obra sugiere algunos conceptos importantes para que se piense en los Estudios con los Niños en Terreros, tales como el *Ìmọ Afééfé* (conocimiento del viento) – reitera la perpetuidad y omnipresencia de los conocimientos de los hijos de terrero que pueden ser soplados en cualquier lugar, independientemente de la fijación del espacio físico de los templos - ; *ítán kékeré/ítán ọmọdé* (menudos cuentos/historias de los hijos de terrero) – reflexiona sobre las narrativas y la escritura con los hijos de terrero asegurando sus voces autorales en la elaboración de los conocimientos producidos - ; la pedagogía de *Abẹbẹ* - muestra cómo la relación de *Osún* con su espejo puede ayudarnos a resignificar imágenes distorsionadas provocadas por el racismo y empoderarnos como pueblo. La idea de “macumbización” del conocimiento destaca la importancia de los saberes de terrero y su contribución a otras áreas, como la (Auto)biografía, la Sociología de la Infancia, los Estudios con los Cotidianos y la formación del profesorado. Las expectativas de este trabajo giran en torno a las posibilidades de consolidación de metodologías de investigación antirracistas.

Palabras clave: Infancia. Diaria. Biografía. (Auto)biografía. Metodologías antirracistas.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Sankofa (Nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou atrás. Símbolo da sabedoria de aprender com o passado para construir o futuro)	32
Figura 2 – “Esse é o que senta na cadeira do Vovô Márcio”	34
Figura 3 – “Esse é o meu Santo, que é uma borboleta que voa”	36
Figura 4 – “Esse aqui é o Santo do meu pai. Şàngó”	38
Figura 5 – “Esse aqui é o Santo do Tio Dudu que tem um cordão... invisível... tipo um cinto. Ele é <i>Ògán</i> ”.	41
Figura 6 – Árvore genealógica da Mahê, família biológica.....	122

LISTA DE FOTOS

Foto 1 – Mahê, Pai Márcio e Adriana (cadeira de Jagun)	35
Foto 2 – Saída do <i>Ògán</i> Kauã de Ayrà. (Pedra de Guaratiba, 2020).	43
Foto 3 – <i>Ògán</i> em ação: Eduardo de Ayrà (“Tio Dudu”), Artur de <i>Şàngó</i> , Fábio de <i>Qde</i>	44
Foto 4 – Mahê na 10ª Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa. (Copacabana, Rio de Janeiro, 17/09/2017).	47
Foto 5 – Maria tomando banho de bacia na Cozinha de Santo enquanto sua mãe organizava os preparativos para o <i>Ìpankan</i> de <i>Èşù</i> . (Pedra de Guaratiba, 07/01/2019).	64
Foto 6 – Mahê e São Roque durante a peregrinação em homenagem a <i>Omolu</i>	65
Foto 7 – Uma pipoca entre uma reza e outra para <i>Obalúwáiyé</i> . (Madureira, agosto/2019)	65
Foto 8 – Eu e Mahê montando a fogueira em homenagem a <i>Şàngó</i> . (Pedra de Guaratiba, julho de 2019).	66
Foto 9 – Chegada de Maria Hellena ao <i>Àiyé</i> . (Campo Grande, Rio de Janeiro, 11/06/2015).	85
Foto 10 – Primeiros momentos de vida de Mahê. (Campo Grande, Rio de Janeiro, 11/06/2015).	86
Foto 11 – Maria Hellena com seus trajes de <i>abíyán</i>	89
Fotos 12 – Mahê e o <i>Akóko</i> . (Pedra de Guaratiba, 31 de maio de 2018).	93
Foto 13 – Mesa posta para a cerimônia do <i>Ìkómojáde</i>	106
Foto 14 – Mahê tocando a terra, pela primeira vez, durante a cerimônia do <i>Ìkómojáde</i>	106
Foto 15 – Mahê e os padrinhos. Da esquerda para a direita: <i>Ègbón</i> Anderson de <i>Otyn</i> , <i>Ègbón</i> Selma de <i>Òsún</i> , abraçada com Maria Hellena, Eu e Elaine.	107
Foto 16 – Mesa do bolo da minha saída referente à renovação de votos pelos 7 anos de iniciação.	109
Foto 17 – Mesa do bolo da minha saída referente à renovação de votos pelos 7 anos de iniciação.	109
Foto 18 – Mesa do bolo da minha saída referente à renovação de votos pelos 7 anos de iniciação.	110
Foto 19 – Oguntolá	111
Foto 20 – <i>Ìkómojáde</i> 7 anos depois.	112

Foto 21 – <i>Ìkómojáde</i> 7 anos depois.....	113
Foto 22 – <i>Ìkómojáde</i> 7 anos depois.....	113
Foto 23 – <i>Ìkómojáde</i> 7 anos depois.....	114
Foto 24 – <i>Ìkómojáde</i> 7 anos depois.....	114
Foto 25 – <i>Ìkómojáde</i> 7 anos depois.....	115
Foto 26 – Bisa Irinéa, Mahê e os primeiros 20 reais da vida.....	123
Foto 27 – Fachada da TETT	129
Foto 28 – Placa com data de fundação.....	129
Foto 29 – Acidente com as árvores. (15 de novembro de 2011).	130
Foto 30 – Estrago provocado no salão da TETT	130
Foto 31 – Salão da TETT após a reabertura.....	131
Foto 32 – Minha mãe durante a missa que participou após o seu recolhimento na TETT.	135
Foto 33 – Eu, minha mãe, Tereza Cristina, e meus avós maternos, Luíza e Guilherme, após a missa que participamos posteriormente ao recolhimento dela.	135
Foto 34 – Da esquerda para a direita: meu padrinho Leandro; minha madrinha, Alcenira (comigo nos braços); e minha avó, Irinéa. Oficiando a cerimônia, o Caboclo Tupiaçu, incorporado em meu avô Guilherme.....	138
Foto 35 – Caboclo Tupiaçu, de meu avô Guilherme (em memória), e minha dinda, Nirinha (em memória), comigo nos braços.	139
Foto 36 – Minha avó, Irinéa (em memória), com a mão na minha cabeça; minha avó, Luíza (em memória), enxugando minha testa; Caboclo Tupiaçu, de meu avô Guilherme (em memória); e minha madrinha, Alcenira (em memória), comigo nos braços.	140
Foto 37 – Meu padrinho, Leandro, e minhas dindas, Alcenira e Irinéa.....	141
Foto 38 – Mahê soprando os dentes-de-leão, <i>Ilé Àşę Àiyé Ọbalúwáiyé</i>	145
Foto 39 – Eu batendo cabeça na TETT.....	147
Foto: 40 – Eu batendo cabeça na casa onde morava à época, no início dos anos 1990... ..	148
Foto 41 – Mahê dançando para Şàngó na Oficina “O que me fala o tambor?” - 3º Simpósio da ABHR Sudeste (UERJ, julho de 2019).....	148
Foto 42 – Mahê dançando para os <i>Òrìşà</i> no lançamento do livro “ <i>Ewé a chave do portal</i> ”, do vovô Márcio de Jagun (UERJ, outubro de 2019).	149
Foto 43 - Mahê dançando para <i>Ọya</i> em nossa casa após ganhar suas primeiras roupas de ração. (Jacarepaguá, junho de 2018).....	149

SUMÁRIO

ÒNÀ RE O – UM BOM CAMINHO	14
1 ÌMỌ AFÉÉFÉ – O CONHECIMENTO-VENTO	21
1.1 “E ma odò, e ma odò / Lagbó lagbó Méje / E ma odò, e ma odò / Lagbó lagbó... sssshhhhhiiiiiiii!”	22
1.2 “O Vulcão mora no fogo. Ele é Pai do meu pai”	24
1.3 “Ela parece uma sereia que dança, né?” / “Eu gostei do papai Oxaguian que fez comida pra gente”	25
1.4 “Eu não posso comer abóbora e nem abacaxi porque meu Santo não deixa. Igual a você né, mamãe? E o papai não pode comer linguiça, porque o Santo dele não deixa, mas a gente pode né, mamãe?”	26
1.5 Ìmọ Afééfé: inspirando e respirando o conhecimento-vento	28
1.6 “Oi, gente, hoje eu vou mostrar os <i>Òrìṣà</i>”	30
1.6.1 “Esse é o que senta na cadeira do Vovô Márcio”	33
1.6.2 “Esse é o meu Santo, que é uma borboleta que voa”	36
1.6.3 “Esse aqui é o Santo do meu pai. <i>Ṣàngó</i>”	38
1.6.4 “Esse aqui é o Santo do Tio Dudu que tem um cordão... invisível... tipo um cinto. Ele é <i>Ògán</i>”	40
2 ÒNÀ IKỌWÉ – OS CAMINHOS DA ESCRITA	45
2.1 “Papai, é slime?” – Os desafios da pesquisa com a própria filha	49
2.2 “Vermelho, <i>red, pupa</i>” – Usos políticos, filosóficos e metodológicos da grafia em <i>yorùbá</i>	51
2.3 “Eu vou virar livro, Pai?” – A “macumbização” da infância como categoria sociológica	55
2.4 As crianças de candomblé e os Estudos da Infância	57
2.4.1 <i>O macumbizar e desmacumbizar</i> como conceitos	58
2.4.2 “Estudos da Criança: Caminhos e Encruzilhadas” e “Pesquisas no campo da Sociologia da Infância – Encontro com o Professor Manuel Sarmiento – Minho”	59
2.4.3 Por qual razão se deve pensar então numa perspectiva de <i>macumbização</i> da Infância?	62
2.4.4 “Estou doida para encontrar minhas irmãs no barracão” – Justificativas epistemológicas para a realização da pesquisa com a própria filha	64
2.4.5 <i>O conceito de “nação” para o candomblé e a família de àṣe</i>	67

2.4.6	<u>A noção de família para os iorubas e os porquês da pesquisa com a própria filha....</u>	68
3	BIOGRAFIA, AUTOBIOGRAFIA E ÌTÁN KÉKERÉ: REFLEXÕES ACERCA DE NARRATIVAS SOBRE INFÂNCIA E TERREIRO.....	70
3.1	Narrativas miúdas e luta antirracista	72
3.2	Biografias e (Auto)biografias dos corpos-tempos	74
3.3	Biografização, crianças de terreiro e algumas implicações de caráter individual e coletivo	76
3.4	<i>Ìtán Kékeré/Ìtán Oṃodé e a Pedagogia do Abẹ̀bẹ̀.....</i>	76
4	ÌKÓMỌJÁDE: O CULTO À PLACENTA.....	85
4.1	<i>Olóbi</i>, a placenta	91
4.1.1	<u>Gêmeos e <i>Àbíkú</i> na cultura iorubá</u>	94
4.1.2	<u>Sob os cuidados do Dr. Racista.....</u>	95
4.2	<i>Ìkọ̀sẹ̀dáyé</i> – A origem ancestral do recém-nascido	98
4.3	<i>Ìsọ̀mọ̀lórúkọ</i> – Cerimônia que concede um nome ao recém-nato, de acordo com seu clã ancestral.....	99
4.3.1	<u>A importância do jogo de búzios</u>	100
4.3.2	<u>Mahê de <i>Oya</i>, Mahê de <i>Sàngó</i> – A que semeia bondade e acalma os ventos.....</u>	102
4.3.3	<u><i>Bì etí kò gbo inú kì í bàjé</i> – Se o ouvido não ouve, o coração não sente</u>	102
4.4	A chegada dos padrinhos.....	103
4.5	Confraternização e <i>Onjẹ Dídùn</i>	107
4.6	<i>Ìkómojádẹ</i> 7 anos depois	110
5	ÌDÍLÉ ÒKÚN ÒRUN ÒMỌBÌNRIN – O CLÃ ANCESTRAL DA MENINA	116
5.1	A família de Santo	116
5.1.1	<u>A Casa cujos “cânticos encantaram Pierre Verger”.....</u>	118
5.1.2	<u><i>Ilé Àsẹ Àiyé Obalúwáiyé</i></u>	120
5.2	A família Biológica	122
5.2.1	<u>“Maria Hellena para mim significa a força. A força que minha mãe sempre teve”</u>	125
5.2.2	<u>A Tenda Espírita Tupiaçu e Tapajós (TETT). “Hoje é dia de alegria no terreiro do meu pai/Vou agradecer a ele pelas graças que me dá...”</u>	128
5.2.3	<u>Malungos: mãe e filho na travessia.....</u>	133
5.2.4	<u>Batizado, <i>Ìkómojádẹ</i> e reencontro.....</u>	136
	PAWÓ – EM RITMO DE ENCERRAMENTO	142
	REFERÊNCIAS	152

ÒNÀ RE OI – UM BOM CAMINHO

Ìmọ wá mọna mọwe

Kó jẹ nà mímò àṣẹ

Procurar o conhecimento, certamente torna inteligente

A comida (amalá) faz adquirir e aumenta o conhecimento do Axé²

A epígrafe faz referência a um cântico devotado a *Şàngó*, no contexto de suas festividades, e traz o amalá, sua comida predileta, como metáfora para a busca do conhecimento e aquisição do *àṣẹ*, princípio de tudo e energia vital. *A jẹ ún? Vamos comer?*

O presente trabalho é fruto das pesquisas com a minha filha, agora com 5 anos de idade, Maria Hellena Nzinga Di Carlantonio Carvalho, no contexto dos cotidianos de um terreiro de candomblé de Nação *Ketu*³, na zona oeste do Rio de Janeiro. A proposta desta dissertação, é pensar junto da Mahê – apelido carinhoso formado a partir da junção das primeiras sílabas de seu nome (“Ma”, de Maria, e “hê”, de Hellena) – alguns aspectos ligados à sua vivência como menina, negra e criança de terreiro.

Stela Guedes Caputo – orientadora desta pesquisa, coordenadora do Grupo Kékeré vinculado ao PROPED/UERJ, amiga e companheira de fé e militâncias – sugere, desde o início dos anos 1990, quando começou a pesquisar com crianças e jovens de candomblé da Baixada Fluminense, um campo de pesquisa inédito. As crianças de terreiro são felizes, brincam, estudam, passeiam, ocupam posições de destaque no culto e possuem sofisticados métodos de *aprenderensinaraprender*⁴ de maneira intra e intergeracional. É válido ressaltar que:

Toda criança é respeitada e cuidada não só por sua família carnal, mas por toda comunidade, inclusive porque a família de santo amplia os laços de parentesco. Talvez um provérbio iorubá nos ajude a compreender melhor a visão de um espaço em que as crianças não são percebidas como inferiores e os adultos como superiores: a mão de uma criança não consegue alcançar uma prateleira, a mão de um adulto não entra em uma cabaça (CAPUTO, 2018a, p. 44).

¹ O autor utiliza a grafia das palavras em ioruba, em itálico, exceto quando transcreve trechos de outras obras. Nesses casos, a grafia também pode ser diferente. Algumas palavras, em ioruba, podem ser grafadas de maneira aportuguesada, dependendo do contexto, como no caso dos vocábulos *yorùbá* e ioruba. A estruturação do plural, no idioma ioruba, é diferente da língua portuguesa, logo, não há flexão de tais vocábulos para a concordância com o texto em português. Os caracteres necessários para a grafia de algumas palavras, no idioma ioruba, podem ser acionados a partir do aplicativo “Swiftkey”, disponível para os sistemas operacionais Android e iOS e/ou programados no programa Microsoft Word, como no ensina Jagun (2019).

² Grafia e tradução de Barros (2009, p. 104).

³ As chamadas nações do candomblé fazem referência à origem étnica dos membros que, inicialmente, compunham os cultos aqui no Brasil. *Ketu* é a cidade iorubana onde *Ọṣóṣì*, o Grande Caçador, é o patrono.

⁴ Nilda Alves faz uso de alguns termos juntos para expressar a ideia de que os estudos nos/dos/com os cotidianos extrapolam eventuais fronteiras, barreiras e/ou limites estabelecidos pela ciência moderna.

Sendo assim, pensar o candomblé como um campo de pesquisa, é mais um viés de resistência e bandeira de luta contra o obscurantismo, racismo religioso e o fascismo que bate a nossa porta. No caso específico do presente trabalho, as questões ligadas à ética na pesquisa com crianças possuem um agravante: as relações familiares estabelecidas. Nós acreditamos – eu, minha esposa, Elaine (mãe de Maria Hellena e interlocutora fundamental para a realização deste trabalho) e o Grupo Kékeré – que nossos trabalhos com crianças de candomblé podem propor novas reflexões para as áreas dos Cotidianos, da Sociologia da Infância, Biografia/(Auto)biografia, contribuir para a formação docente e exaltar nossa ancestralidade, tão massacrada na diáspora.

No Capítulo 1 abordarei o que chamei de *Ìmọ Afééfé* – O Conhecimento-vento, conceito que tenta expressar a perenidade dos saberes propagados pelas crianças de candomblé, que extrapolam os muros dos terreiros e promovem reflexões constantes dos cotidianos das casas de santo. O capítulo conta com algumas situações em que Maria Hellena sopra alguns dos conhecimentos adquiridos a partir de sua vivência no terreiro. A observação atenta desses sopros cotidianos possibilitou o registro de eventos que reforçam o caráter fluido, perene e onipresente dos conhecimentos das crianças de candomblé. Simas e Rufino (2018) apontam para as relações entre sagrado e profano, não de maneira dicotômica conforme sugerido pelos moldes ocidentais, mas sim como partes que se complementam. A ritualização da vida não cabe apenas no espaço físico dos templos religiosos. A profanação do sagrado e a sacralização do profano reforçam a onipresença do *Ìmọ Afééfé*, conhecimento-vento. Assim como os autores, concordo que:

Esses diferentes modos de educação, gerados nas frestas e nas necessidades de invenção da vida cotidiana, evidenciam a potência dos saberes de mundo que se assentam sob as perspectivas da corporeidade, oralidade, ancestralidade, circularidade e comunitarismo. A noção de terreiro, mirada a partir das epistemologias das macumbas, deflagra importantes questões para a problemática educativa, principalmente no que se refere a aquelas pertinentes ao tratamento dos saberes africanos e conseqüentemente suas circulações na diáspora (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 46).

A partir disso, que chamaremos de *Ìmọ Afééfé*, destaco alguns episódios nos quais Mahê exercita certos aspectos do conhecimento-vento. A ideia do primeiro capítulo, é refletir junto da Maria, sobre as maneiras como ela experiencia determinados aspectos do candomblé, como: o exercício da memória auditiva e o aprendizado dos cânticos e preces no idioma ioruba, seus interditos alimentares e a dinâmica hierárquica do culto. Este item, por sua vez, é expressado por meio de alguns desenhos feitos por Mahê, que revelam elementos do cotidiano de nossa casa de santo, como o cuidado que devemos ter com a cadeira de Jagun, divindade de nosso

*bàbálóriṣà*⁵ e patrono do nosso terreiro, a maneira específica como os *Ògán*⁶ utilizam seus fios de contas e a maneira como *Oya*⁷, seu *Òriṣà*, dança levemente como o voo de uma borboleta.

No capítulo 2, com *Ònà Ikòwé* – Os Caminhos da Escrita, abordarei as principais reflexões teóricas e metodológicas da dissertação. Os desafios de uma pesquisa feita com a própria filha; as concepções de nação e família para o candomblé; a importância do idioma *yorùbá* como elemento central para o culto e também para a cunhagem de alguns conceitos do presente trabalho; as contribuições que os estudos com crianças em terreiros oferecem para outras áreas do conhecimento e algumas reflexões sobre as especificidades das narrativas com crianças de terreiros, serão os principais eixos de análise.

As relações de parentesco estabelecidas por diversas tradições africanas e, também nos terreiros de candomblé, não se limitam aos de laços de consanguinidade, fato que não inviabiliza, no entanto, a pesquisa junto à própria filha. Pelo contrário. O desenrolar da pesquisa reforçou uma escrita endógena, de dentro para fora, e contribuiu fortemente para o estreitamento dos laços com a minha comunidade. Nos primórdios do candomblé no Brasil, as comunidades religiosas eram pautadas pela origem étnica africana em comum. Com o passar do tempo e as necessidades de rearticulação no contexto do cativo, uma série de interações entre os diferentes grupos foi observada. Num determinado momento, até mesmo a entrada de pessoas influentes, como políticos, artistas e autoridades, foi permitida como estratégia de resistência aos ataques historicamente realizados. Sendo assim, as crianças desempenham um papel determinante nas relações estabelecidas tanto nas tradições africanas como no cotidiano dos candomblés. Os iorubas, por exemplo:

Integravam as crianças aos serviços domésticos em idade bem tenra, a fim de criarem o hábito de respeitar os adultos e de ser úteis à sua comunidade. Na realidade daquele povo, as crianças significavam, sobretudo, a mão de obra para as fainas da lavoura, caça, pesca, guerras, serviços domésticos e, principalmente, para a perpetuação daquela família (JAGUN, 2015, p. 150).

Ainda sobre as crianças, Sobunfu Somé (2003), ao discorrer sobre a concepção de família de sua comunidade, o povo Dagara, revela-nos alguns aspectos bastante semelhantes com o observado nos terreiros de candomblé. De acordo com a autora:

Esse conceito de grande família realmente ajuda muito. Lembro-me de quando era criança: podia escolher um pai diferente todos os dias, dependendo do meu humor. Assim, se eu quisesse que um dos meus tios fosse meu pai naquele dia, concentrava toda a minha atenção naquela pessoa e ignorava as outras. E ninguém tomava isso

⁵ Sacerdote máximo de um terreiro de candomblé.

⁶ Cargo masculino, dado aos homens que não entram em transe e possuem funções rituais específicas, como a execução dos toques e cânticos durante as cerimônias públicas, por exemplo.

⁷ Deusa dos ventos e das tempestades do panteão iorubano.

como ofensa pessoal; antes, consideravam isso como uma oportunidade para eu decidir o que queria. Essa prática também permite que um grande número de pessoas na aldeia conheça a criança e veja seu espírito (SOMÉ, 2003, p. 24).

Outro aspecto essencial tanto para a manutenção dos saberes ancestrais na diáspora e, conseqüentemente para esta pesquisa, gira em torno do idioma *yorùbá*. A discussão proposta no Capítulo 2 procura historicizar o processo de gramatização do idioma, cunhado ao longo do século XIX, e sua importância como fundamento religioso e mecanismo de resistência. A transmissão oral dos conhecimentos se insere numa lógica ancestral que os pilares ocidentais não são capazes de mensurar.

Além disso, dentro do contexto dos Estudos com Crianças de Terreiro, o idioma *yorùbá* nos permite cunhar determinados conceitos e propor reflexões a partir da imersão nos aspectos filosóficos e teológicos da palavra falada. “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” (JAGUN, 2019, p. 53). É válido destacar, que a escassez de registros escritos não significa a ausência de reflexões filosóficas, como nos ensina Noguera (2011), ao falar de “oralitura”.

Afinal, a oralitura deve ser entendida como uma fonte do registro dos mais diversos saberes. Por oralitura se deve entender, na esteira das investigações do linguista ugandense Pio Zirimu, o conjunto de narrativas, transmissões orais, mitos aforismos, contos e histórias de diversos gêneros que são guardadas na memória de mulheres e homens e circulam de geração em geração (NOGUERA, 2011, p. 31).

É importante apontarmos para o fato de que existem inúmeras línguas africanas preservadas na diáspora. As comunidades de terreiro são uma das provas disso. No entanto, é necessário destacarmos que o *candomblé* possui, inclusive, vertentes e especificidades idiomáticas. A palavra “*candomblé*” pertence ao “guarda-chuva” dos idiomas bantos e representa “um nome genérico com que, no Brasil, a partir da Bahia e desde o início do século XIX, se designa o culto aos orixás jejes-nagôs bem como algumas formas dele derivadas, manifestadas em diversas ‘nações’” (LOPES, 2011, p. 168). Nesta pesquisa, priorizaremos as palavras e conceitos pensados a partir do *yorùbá*, pois a casa de santo onde a etnografia foi realizada segue esta tradição.

Ressalvas feitas, explicamos por que nossos fundamentos de pesquisas com as infâncias nos cotidianos de terreiros envolvem palavras em iorubá (às vezes aportuguesadas, às vezes mantidas em sua grafia no idioma). Nosso desejo é que, na medida em que os Estudos com crianças de terreiros sejam ampliados, com cada vez mais pesquisadores engajados como vemos com alegria acontecer, novas palavras do campo façam brotar novos conceitos de pesquisa (essa é a tarefa do pesquisador). Os terreiros de Angola, com suas línguas bantas, por exemplo, suscitam estudos inteiros nesse caminho (CAPUTO, 2018b, p. 189).

Ainda no segundo capítulo, proponho a necessidade e a importância de “macumbização” de outras áreas do conhecimento, ou seja, atento para o fato de que os Estudos com Crianças de Terreiro podem contribuir bastante para que a universidade seja descolonizada. Além de propor conceitos, metodologias e formas singulares de etnografar nossos estudos promovem importantes reflexões para a área de Educação, seja no campo dos Currículos, Cotidianos e, principalmente, na linha de Infância, apontamos também na direção de métodos de investigação antirracistas. “Macumbizar”, portanto, significa reconhecer o caráter civilizatório inerente às religiões de matrizes africanas. Ainda, no mesmo capítulo, trabalharei algumas especificidades sobre as narrativas das crianças de terreiro.

Cociar com as crianças de terreiro significa contar suas histórias e compartilhar suas percepções de mundo sem que elas percam suas vozes autorais. Este será o caminho percorrido ao longo do Capítulo 3. As especificidades dessas narrativas só podem ser contadas a partir de metodologias específicas, que reconheçam as crianças como protagonistas, produtoras de conhecimentos e agentes culturais. Essas histórias possuem um caráter (auto)biográfico, memorialista, filosófico, mas, ao mesmo tempo, não cabem nesses rótulos. Sendo assim, chamarei as narrativas autorais das crianças de terreiro, mesmo que recontadas por nós, de *itán kékeré/itán omódé*, a partir de profundo diálogo estabelecido com o campo das Biografias/(auto)biografias em ascensão na área de Educação. Por fim, encerrarei o capítulo refletindo sobre a Pedagogia do *Abèbè*⁸ e os ensinamentos que *Òsún* nos oferece através do uso do espelho, como ferramenta para olhar o mundo e não a si própria, como instrumento de distorção da realidade projetada pelo racismo.

Ìkómojáde – O Culto à placenta, no Capítulo 4, é momento de descrição do ritual que inaugura a vida religiosa de Maria Hellena e, inclusive, explica a escolha do título da dissertação. Em *yorùbá*, *Sífelèbí* significa “A que semeia bondade e acalma os ventos”. Este foi o nome recebido por Maria durante o ritual em questão conforme abordarei posteriormente.

O doloroso processo de escravidão, que vitimou, de forma cruel, muitos dos nossos ancestrais, dispunha de inúmeras ferramentas de violência. Além dos castigos físicos, como chibatadas e marcações com ferro quente, havia o estupro e a demonização das divindades e celebrações africanas. Contudo, é preciso destacar que a mudança forçada de nome, com a

⁸ Espelho carregado por *Òsún*, divindade feminina das águas doces, cultuada nos candomblés de tradição nagô-ioruba.

adoção de nomes cristãos, também feria profundamente, o que Mirembe Nombeko (2019) vai chamar de “ser existencial africano”⁹. O autor nos ensina também que:

[...] o nome, para os africanos, traz a existência, identifica e carrega uma história do porquê. O ocidente, com suas limitações cartesianas e positivistas, não consegue ter a compreensão do valor nos nomes, dos momentos que antecedem e decorrem da nomeação, e como o mesmo tem papel em fincar uma história e um episódio importante na vida de quem o recebe. Por causa dessa colonização ocidental, nós africanos da diáspora, bem como os irmãos do continente, permanecemos submetidos, atravessados por uma lógica racista a partir da qual somos criticados por adotar um nome africano para nós e para nossos filhos e filhas (NOMBEKO, 2019, p. 8).

A cerimônia, em questão, consiste em diversas etapas, como o enterro da placenta; a consulta oracular, que revela a origem ancestral do recém-nato; a cerimônia de nomeação, seguida da chegada dos padrinhos; e a posterior confraternização. Além da cerimônia pela qual Mahê passou em nossa casa de santo, trago também outro estudo de caso, cuja realização do *Ìkómójáde* começa durante a gestação e termina 7 anos depois. Diversas são as cerimônias de nomeação tanto na África quanto na diáspora, como veremos na sequência. BÂ (2003) nos diz:

O bebê, que parecia furioso, crispava o pequeno rosto e não parava de chorar. Koudi o acalmava com voz doce, chamando-o pelo belo nome tradicional que se dá a todos os recém-nascidos antes que recebam seu verdadeiro nome (BÂ, 2003, p. 121).

Concordamos com a autora, e o *Ìkómójáde* reitera esta lógica, de que o “nascimento é a chegada de uma pessoa de outro lugar. A pessoa que está chegando deve ser saudada, deve sentir que chegou em um lugar onde há seres humanos que receberão suas dádivas” (SOMÉ, 2003, p. 71).

No Capítulo 5, *Ìdílé Òkún Òrun Omòbìnrin* – O Clã Ancestral da Menina, trarei parte da história de quem veio antes da Maria: seus pais e avós. Além de contar um pouco sobre as histórias das famílias, Di Carlantonio e Carvalho, trarei também um pouco da história do *Ilé Àşẹ Àiyé Obalúwáiyé*, terreiro de candomblé frequentado por nossa família e o principal campo desta pesquisa. Amadou Hâmpaté Bâ (2003) se refere às suas linhagens ancestrais como a “dupla herança”. O Capítulo 5 é exatamente sobre isso.

Assim, seria impensável para o velho africano que sou, nascido na aurora deste século na aldeia de Bandiagara, no Mali, iniciar o relato da minha vida pessoal sem evocar primeiro, ainda que apenas para situá-las, minhas duas linhagens, a paterna e a materna (BÂ, 2003, p. 23).

Além disso, o quinto capítulo promove um encontro simbólico entre Mahê de *Oya*, *abíyán* (pessoa não iniciada no candomblé), do *Ilé Àşẹ Àiyé Obalúwáiyé*, e o Renato Junior de

⁹ Segundo o autor, “ser africano” pressupõe alguns pilares, dentre os quais os nomes africanos, respeitados e conhecidos representam parcela significativa.

Xangô, criança de terreiro que também fui. Ao olhar para a cerimônia do *Ìkómojádé*, fui capaz de lembrar, com o auxílio de minha mãe, Tereza Cristina, que me concedeu algumas entrevistas e diversas fotos da minha infância na Tenda Espírita Tupiaçu e Tapajós, do meu batizado na umbanda. Esse mergulho na minha própria história, a partir da trajetória da minha filha, só foi possível graças à ideia de comunidade, de continuidade, que começa com nossos ancestrais e continua com as gerações subsequentes. A biografia de Mahê é também um pouco da minha autobiografia. Como nos ensina a poetisa “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado” (EVARISTO, 2008, p. 2).

Por fim, *Pawó* – em ritmo de encerramento, traz à tona algumas conclusões e apontamentos sugeridos ao longo do texto e reforça os aprendizados adquiridos a partir do processo de escrita da dissertação.

Que os caminhos construídos, ao longo da pesquisa, e norteados pelas próximas páginas, possam ser percorridos firmemente, tal qual o legado deixado por nossos ancestrais.

Ònà re o – Um bom caminho!

1 ÌMỌ AFÉÉFÉ – O CONHECIMENTO-VENTO

Por ser vento, Iansã não se restringe à casa, já que precisa de espaços abertos para viver. Transita também pelos espaços livres, sendo tanto da casa como da rua.

Helena Theodoro

Nos terreiros, costumamos dizer que algo permeado por saberes complexos e pautado pelo segredo ritual de alguma prática, é chamado de “fundamento”. Neste mesmo sentido, os caminhos trilhados por nossas pesquisas até aqui, apresentam alguns aspectos imprescindíveis para a percepção dos cotidianos das crianças macumbeiras e construção dos Estudos com Crianças em Terreiros. Os fundamentos kékeré privilegiam o protagonismo dos sujeitos de nossas pesquisas por meio de suas palavras, seus corpos, gestos e seus conhecimentos e saberes.

A palavra desempenha importante centralidade nas manifestações culturais africanas e da diáspora. Os *itàn*, narrativas míticas, são a base para a transmissão dos saberes ancestrais. A palavra é sagrada e acompanhada pelo *èmí*, hálito, que é considerado um elemento divino, partícula da criação, pois, de acordo com os ensinamentos dos mais velhos e mais velhas, *Olódùmarè* teria concedido vida aos seres através de um sopro. O *ara*, corpo, é altar vivo, morada das divindades e sacralizado para o despertar das energias que serão potencializadas, por exemplo, pelo transe. Desse modo, tudo comunica e pode ser fonte de conhecimento.

O primeiro dos fundamentos Kékeré, é o que chamamos de *èmí kékeré*, *èmí òmòdé*, a palavra-sopro miúda, a palavra soprada das crianças de terreiro (CAPUTO, 2018a). Ainda nas palavras da autora:

Se o *èmí* é a *palavrapoder* dos candomblecistas, interessa-nos o *èmí kékeré*, o *èmí òmòdé*, a palavra-sopro miúda, a palavra soprada das crianças de terreiros. Elas mesmas verbos atuantes. É por isso que nos textos que escrevo (e que tento praticar com todo meu grupo de pesquisa) as crianças são sempre as primeiras a falar. Se elas falam primeiro (e continuarão falando aqui) é porque as ouvimos primeiro. Em yorùbá, *gbò* é ouvir. Já a palavra *Ònà* (pronuncia-se onan) significa caminho e também é uma qualidade de Exu (senhor dos caminhos). A esse primeiro caminho praticado, caminho vivenciado, chamo de *gbò kékeré*, *gbò òmòdé*. Ouvir o miúdo, ouvir a criança (CAPUTO, 2018a, p. 39. Grifo da autora).

O segundo fundamento de nossas pesquisas, *ara kékeré*, *ara òmòdé*, é apresentado pela autora da seguinte maneira:

Os corpos são centro de inscrições, símbolo das relações (repetindo Pessoa de Barros) e são, afirmo, *ara-itàn* (mais atrás expliquei que *itàn* são narrativas iorubanas repetidas e ressignificadas cotidianamente nos terreiros). É para o corpo-itàn, 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 (CAPUTO, 2018a, p. 43. Grifo da autora).

É válido ressaltarmos outro importante fundamento, o *imọ kékeré*, *imọ omódé*. Assim como a autora, nos interessamos em:

[...] todos os conhecimentos que cotidianamente enfrentam a racionalidade hegemônica da colonialidade. Contudo, ênfase nesse momento, nosso terceiro fundamento que nos orienta nas pesquisas: o *imọ kékeré*, o conhecimento miúdo, o conhecimento das crianças de terreiros. O *imọ kékeré* nos leva ao terceiro caminho praticado, caminho vivenciado que chamo de *kékó kékeré*, *kékó omódé*. Aprender com o miúdo, aprender com a criança (CAPUTO, 2018a, p. 48. Grifo da autora).

Sentados nas esteiras, observando seus desenhos e brincando com elas, aprendemos e trocamos saberes, experiências e percepções. Como veremos, a seguir, proponho uma reflexão acerca da constância, assiduidade e frequência dos saberes das crianças de terreiro, que independem da fixidez relacionada ao espaço sagrado e/ou às funções litúrgicas. O *Ìmọ Afééfé* pode circular por todos os espaços e trazer à tona questões de profundidade ímpar quando menos se espera. O conhecimento-vento alimenta a chama dos ensinamentos que sobreviveram à diáspora e preenche nossas vidas de sentido e de esperança, como podemos observar na sequência.

1.1 “E ma odò, e ma odò / Lagbó lagbó Méje / E ma odò, e ma odò / Lagbó lagbó... sssshhhhhiiiiiiii!”

Gravei, com meu celular, no dia 16 de julho de 2018, enquanto estávamos no cinema. Por morarmos perto de um pequeno shopping, temos o hábito de assistir filmes, regularmente, durante a semana. A situação, por mim, gravada diz respeito a um rompante que acometeu Maria, fazendo-a rezar para *Oya* em plena sessão, entre doces e pipocas. Lembro-me que ela estava muito agitada, por conta das cenas do filme, e também pela euforia das outras crianças presentes. Estávamos sentados no corredor lateral, no chão, e com as pernas cruzadas. Ali mesmo, com ela em meu colo, fui surpreendido pela situação, interrompida na sequência por onomatopeias que clamavam por silêncio. Maria tinha aprendido, recentemente, a partir de intenso exercício de audição, a louvar sua ancestral *Yánsàn*, Rainha dos Ventos e Tempestades. O que Maria esboçou, em pleno cinema, foi o *Àdúra Oya* (reza, prece) para a “mamãe iansã”, como a mesma gosta de dizer, observado na sequência:

E ma odò, e ma odò
Lagbó lagbó méje
O dundun a soro
Balè hey.
 Eu vou ao rio, eu vou ao rio
 Do seu modo encontrado nos arbustos reparte em sete
 Vós que fala através do Dundun tocando o solo te saúdo¹⁰

Oya e *Yánsàn* são sinônimos para a divindade feminina regente dos ventos e tempestades, ligada ao elemento ar. A oralidade nos ensina que este nome seria uma corruptela da expressão *Ìyá Mésàán Òrun* (“Mãe dos nove espaços siderais”). Nos candomblés desta vertente, credita-se a esta divindade também a atribuição de conduzir os *égún*¹¹, espíritos desencarnados, de acordo com seu destino. A tradição *yorùbá* aponta para a existência de nove espaços siderais, quatro acima e quatro abaixo do *àiyé* (planeta Terra ocupado pelos espíritos encarnados durante a vida e considerado o nono desses espaços siderais). De acordo com Jagun (2017):

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 Bábá 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 Isòlú*, ou *Àsálú* (local onde *Olórun* realiza o julgamento das almas após a morte e determina qual *Òrun* cada espírito irá ocupar); *Òrun Ápààdì* (onde ficam os espíritos sem capacidade 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* (onde ficam os espíritos divinizados e o próprio *Olórun*) (JAGUN, 2017, p. 1180. Grifo do autor).

No dia 14 de setembro de 2018, tivemos mais um episódio semelhante ao anterior, do cinema¹². Dessa vez, a “mamãe Yemanjá”, como gosta de dizer nossa Maria, foi reverenciada em pleno Uber. Nós nos dirigíamos para o *Ilé Àṣẹ Àiyé Obalúwáiyé*, nosso amado terreiro e principal campo desta pesquisa, no bairro de Pedra de Guaratiba, zona oeste do Rio de Janeiro, quando fomos surpreendidos por uma louvação à “Mãe cujos filhos são peixes”, “Mãe de todas as cabeças”.

Vale dizer que Maria Hellena tem verdadeira adoração por *Yemoja*, um carinho todo especial, que a racionalidade não dá conta de explicar. Geralmente, quando estamos prestes a dormir, Maria pede para que cantemos (às vezes eu, às vezes Elaine) alguma música para

¹⁰ Reza e tradução extraídas de um material de circulação interna do *Ilé Àṣẹ Àiyé Obalúwáiyé* que recebi ao entrar para a Casa.

¹¹ Chamamos de *Egúngún ara*, os espíritos que desencarnam após o cumprimento de seu destino e de *Egúngún ara àiyé*, os que desencarnam antes do cumprimento de seus destinos, ou seja, que morrem prematuramente. Em ambos os casos, os respectivos espíritos são conduzidos a lugares específicos.

¹² “*Adúra Yemoja* no Uber”: evento denominado, pelo autor, para esta subseção da pesquisa.

embalar seu sono. Entre preces aos *Òrìṣà* e trilhas sonoras de suas séries e desenhos favoritos, como “Detetives do Prédio Azul” e “As aventuras de *Lady Bug*”, a reza para essa deusa costuma liderar o *ranking* dos pedidos.

1.2 “O Vulcão mora no fogo. Ele é Pai do meu pai”

A frase acima, é parte de uma conversa breve, e de profundidade teológica ímpar, que tive com Maria enquanto nos preparávamos para dormir, na noite de 6 de outubro de 2018. Esses momentos que antecedem nosso sono são muito especiais por estarmos juntos em família, ora rindo e vendo desenho ora dialogando acerca dos mistérios e encantos desse mundo.

De maneira geral, é muito comum, nos candomblés de diferentes tradições e vertentes, o culto aos *Eré*, que para Jagun (2017, p. 168), seria “o espírito infantil que se manifesta nos iniciados que podem incorporar, com o intuito de trazer alegria e até recados do *Òrìṣà*”. Para alguns sacerdotes, o *Eré* seria uma espécie de duplo etéreo das divindades e ocupa a função de mensageiro do *Òrìṣà*. Muitos iniciados relatam que o transe provocado por esses espíritos infantis auxilia, principalmente, durante os longos períodos de reclusão, seja nos períodos de iniciação ou no contexto das renovações de votos que ocorrem, periodicamente, ao longo da vida religiosa e no cumprimento dos preceitos.

É importante ressaltar que essa categoria de divindade difere, por exemplo, de *Ibéjì* – *Òrìṣà*, gêmeos infantis regentes do nascimento e da alegria dos quais falaremos posteriormente. O transe provocado pelos *Eré* ocasiona, na maioria das vezes, um comportamento infantil associado à alegria e descontração, marcado por uma dinâmica corporal e expressão verbal características. Há outro ponto que merece destaque: para a umbanda, existem outros segmentos de entidades que muito se assemelham aos *Eré* de candomblé. Sobre o tema, podemos destacar:

Temos também as crianças que são espíritos desencarnados em idade infantil. São comumente chamados de Beijada, até os sete anos, e *Erês* e Exus mirins (que vibram nas duas faixas, infantil e de exus¹³) de oito a dezessete anos. As Beijadas (mais comuns na Umbanda – crianças que viveram até os sete anos) comem doces, e os erês (mais comuns no Candomblé – crianças maiores que viveram até os dezessete anos) comem comidas dos orixás como açaçá, mel, garapa, caruru, etc. (PINTO, 2014, p. 109. Grifo do autor).

É muito comum nos candomblés, no entanto, que aqueles indivíduos que entram em transe, provocado pela energia das divindades, possuam também seus respectivos *Eré*. No

¹³ Na umbanda, os Exus são entidades, mensageiros, espíritos de luz. Por mais que existam semelhanças em relação ao *Èṣù* concebido pelo candomblé, é preciso destacar que representam concepções teológicas diferentes.

fragmento, em destaque no início, ao dizer que “O Vulcão mora no fogo”, Maria associou o *Eré* que eu carrego (Vulcão) ao elemento da natureza predominante e correspondente à minha divindade, ao meu ancestral, *Şàngó*, o *Òrìşà* do fogo e do trovão. Geralmente, os *Eré* são chamados por nomes que remetam à sua divindade relacionada. Existem *Eré* de *Òşóòsì*, por exemplo, chamados de Arqueiro, Caçador; *Eré* de *Ògún* chamados de Guerreiro, Espadinha, *Màrìwó*¹⁴; *Eré* de *Òsún* chamadas de Cachoeirinha, *Abèbè*, Alfanje e, assim, sucessivamente.

1.3 “Ela parece uma sereia que dança, né?” / “Eu gostei do papai Oxaguian que fez comida pra gente”

Ambas as frases foram sopradas por Maria Hellena durante a função das Águas de *Òşàlá*, em janeiro de 2019. Este ciclo de rituais ligados a esta divindade representa uma das primeiras atividades do calendário litúrgico dessa Casa. Em algumas tradições, comemora-se as Águas de *Òşàlá*, em setembro (mês 09), posto que o calendário *yorùbá* possuía nove meses. Na sequência, ainda que não seja muito comum, compartilho na íntegra, uma nota de campo que fiz durante esta função:

A função das Águas de *Òşàlá* começa com a montagem do *balùwè* numa parte externa do terreno, na sexta feira que inaugura as homenagens ao Rei do Pano Branco. A cabana feita com madeira e recoberta com folhas de coqueiro representa um calabouço, uma prisão.

Tal privação de liberdade ocorre injustamente. *Òşàlá* havia presenteado seu filho *Şàngó* com um belo cavalo, que tempos depois acabou fugindo. Certa vez, ao visitar *Şàngó*, encontrou pelo caminho o animal que havia sido dado como roubado. *Òşàlá* chama-o pelo nome. Ao caminhar em direção a *Òyọ* em posse do cavalo foi confundido pela guarda real com o suposto ladrão do animal. Após dias de viagem já estava sujo, maltrapilho e irreconhecível. Preso injustamente no reino do próprio filho...

Os anos subsequentes foram de baixa natalidade, secas, fome a caos. Após consultar o oráculo *Şàngó* manda soltar o pai. Em sinal de desculpas e arrependimento o grande Rei de *Òyọ* ordenou que lavassem seus pés e cobrissem *Òşàlá* com um pano branco. No terreiro, a procissão das Águas de *Òşàlá* representa exatamente esse pedido de desculpas e o arrependimento. Boa parte das Casas de Santo reverencia *Òşàlá* em janeiro. O abre-alias do novo ano coincide com alguns aspectos do *itàn*: as chuvas frequentes possibilitam novas colheitas, a fertilidade, a vida, os novos ciclos, as esperanças renovadas frente ao que passou. Curiosamente a renovação deveria ocorrer em outros campos para além do religioso. Aos 29 dias do novo ano o atual governo, fruto do avanço conservador do último pleito, não fortalece a tão sonhada renovação rogada à *Òşàlá*. Liberdade de cátedra, perseguição política, ameaças a outros políticos são apenas alguns dos retrocessos que emolduram o desgoverno.

Contudo, os ensinamentos de *Òşàlá* preenchem nossas vidas de esperança...

Outra parte importante da cerimônia é o Pilão de *Ògìyán*. É o *Òrìşà* do progresso e da transformação, sentimentos personificados na firmeza que marca as batidas de seu instrumento. O inhame pilado representa, para além da fartura e do alimento

¹⁴ Nome dado a um ramo de folha de dendezeiro desfiado que, geralmente, fica na parte superior das portas do terreiro. É associado ao *Òrìşà* *Ògún* e representa proteção.

propriamente dito, a capacidade de mudança creditada à esta *divindade*. O clima é de muita espera na noite que antecede o *Şiré*¹⁵. O inhame já cozido descansa aos pés do pilão de madeira que empodera o *àşę* da Casa, plantado no poste central do salão onde as cerimônias públicas acontecem. Em meio as louvações da comunidade, as divindades do branco se fazem presentes nos corpos de seus filhos. Enquanto *Ògìyán*¹⁶ pila com firmeza o inhame *Oşàlufón*¹⁷, coberto com seu *àlà*¹⁸ misericordioso, se apoia pacientemente no *Òpá Şóró*¹⁹. A pasta de inhame é temperada com bastante azeite doce e ganha o formato arredondado a partir das mãos da *èkèji* e do *ègbón* que ajudam a officiar a cerimônia.

Para Maria Hellena este candomblé foi especial: pela primeira vez acompanhou a mamãe na roda. Dançou, bateu cabeça nos lugares determinados²⁰ e não se assustou com os *Òrişà*. Após a Roda de *Şàngó*²¹ a *Oya* de uma amiga da nossa Casa, enquanto dançava, tomou repentinamente Mahê em seus braços. A pequena abraçou e beijou sua “mamãe *Yánsàn*” – como a mesma gosta de dizer. Imagino que a percepção de Maria acerca da cerimônia em si tenha mudado depois desse abraço em *Oya*. Ao olhar *Yemoja* dançando, vestida de branco e com um belo laço na cabeça, observou e leveza de seus movimentos e disse: “Papai, ela parece uma sereia que dança, né??!” Após ser indagada pelo vovô Márcio²² sobre o que mais tinha gostado na festa, respondeu: “Do papai Oxaguian que fez comida pra gente”.

Rio de Janeiro, 29 de Janeiro de 2019.

Ilé Àşę Àiyé Obalúwáiyé – Pedra de Guaratiba (PRÓPRIO AUTOR, 2019).

1.4 “Eu não posso comer abóbora e nem abacaxi porque meu Santo não deixa. Igual a você né, mamãe? E o papai não pode comer linguça, porque o Santo dele não deixa, mas a gente pode né, mamãe?”

Nesta fala, Maria Hellena compartilha um dos mais importantes saberes ancestrais: o respeito às proibições e aos tabus. Este é um dos aspectos tidos como “polêmicos” por muitos não adeptos que consideram o candomblé como uma religião de muitos “nãos”. De fato, há diversas proibições como também ocorre em outras religiões. A prática cristã de não comer carnes durante a Sexta-Feira Santa, por exemplo, é naturalizada e difundida até mesmo entre os membros de outras religiões. Contudo, nossos interditos são tratados, muitas vezes, como superstição, folclore ou como um estilo de vida moderno e “descolado”. É importante

¹⁵ Cerimônias públicas dos candomblés.

¹⁶ Representa a energia de *Òşàlá* divinizada em sua fase juvenil.

¹⁷ Representa a energia de *Òşàlá* divinizada em sua fase senil.

¹⁸ Um grande pano branco que recobre *Oşàlufón* sempre que a divindade se faz presente.

¹⁹ Uma das principais ferramentas de *Òşàlá*. Consiste num cajado que representa a ligação entre *Òrun* e *Àiyé*, posto que *Òşàlá* é considerado um *Òrişà* primordial, ou seja, que participou da criação do mundo.

²⁰ É habitual, em muitos candomblés, o ato de bater cabeça. Tal gesto significa respeito em relação aos mais velhos e devoção às divindades. Durante as cerimônias públicas, seguindo a etiqueta das festividades, todos os membros da comunidade devem bater cabeça na porta de entrada, saudando os caminhos que os levaram até ali; no *Àşę*, geralmente localizado no poste central que fica no meio do salão e que representa a firmeza e a proteção do templo; nos atabaques que compõem a orquestra ritual e invocam deuses e deusas; e para o sacerdote ou sacerdotisa dirigente da Casa.

²¹ Cerimônia realizada nos candomblés desse segmento, com o intuito de convocar as divindades daqueles religiosos que já possuem mais tempo de iniciados e são homenageadas na ocasião.

²² O *Bàbálórişà* Márcio de Jagun é o dirigente do terreiro que frequentamos. Além de nosso Pai, é uma das principais referências desta pesquisa, tanto pelos ensinamentos de caráter religioso quanto pelo impacto de suas produções acadêmicas.

ressaltarmos que os limites estabelecidos para os religiosos de matrizes africanas possuem base teológica e filosófica consolidadas. Sobre o *èèwò*, Jagun (2017) nos ensina que:

Tabu: coisa proibida; interdição; restrição; proibição; regra de conduta que visa manter o equilíbrio entre o mundo material e espiritual. É considerada como uma das virtudes a ser alcançada pelo Homem, conforme a ética yorùbá. [...]. E constitui-se por restrições de consumo de certos alimentos, ao uso de certas cores em vestimentas e à prática de certas ações (JAGUN, 2017, p. 983-984).

As interdições são, também, comumente chamadas de Quizila. Segundo Lopes (2011, p. 573), quizila é uma “proibição ritual, tabu alimentar ou de outra natureza. Do termo multilinguístico kijila (do quimbundo) ou kizila (kinguana), ‘proibição’, ‘castidade’, ‘jejum’, ‘tabu alimentar’, etc.” No mesmo verbete, o autor exemplifica, para a melhor compreensão do conceito, a proibição que Temba Ndumba impôs ao seu reino para obter sucesso na guerra. A abstinência das carnes de porco, serpente e elefantes fez parte de um conjunto de leis positivas aplicáveis ao povo ambundo por sua heroína civilizadora.

Por mais que os terreiros de Candomblé admitam variações rituais e comportamentais entre si, algumas práticas são observadas quase que de forma unânime. Às sextas-feiras, por exemplo, o uso do branco em homenagem à *Òṣàlá*, e outras divindades com regências parecidas de outras nações, é muito comum entre os adeptos. Como esta divindade rege os inícios e fins dos ciclos, a fertilidade e a renovação, ao utilizarmos nossas vestes desta cor, rogamos ao Rei do Pano Branco que a próxima semana seja melhor que a anterior.

O conhecimento soprado por Maria, faz alusão a interditos alimentares comuns aos filhos/as de *Ọya* e *Şàngó* e a uma proibição específica de nossa Casa. A oralidade nos oferece diferentes versões acerca dos *itàn* que explicam os tabus, aquelas descritas a seguir podem apresentar variações com maior ou menor riqueza de detalhes, a presença ou não de determinados elementos, fato que enriquece significativamente as narrativas da poética afro-brasileira religiosa.

Ọya tem a abóbora como interdito em sinal de gratidão. Rezam os *itàn* que, certa vez, para fugir da fúria de um carneiro que a perseguia, *Yánsàn* se escondeu entre as abóboras que estavam no caminho e saiu ileso da fúria do animal. *Şàngó*, por sua vez, não se alimenta da carne de porco em respeito às tradições dos muçulmanos malês, alvo do expansionismo de *Ọyo* (cidade-estado onde a principal divindade cultuada é *Şàngó*). Já o abacaxi, especificamente neste caso, é uma interdição para toda comunidade do *Ilé Àṣẹ Àiyé Ọbalúwáiyé*. A casca da fruta lembra o aspecto de feridas, tornando-a proibitiva para o patrono da Casa, *Ọbalúwáiyé* e, conseqüentemente, para todos os membros do terreiro.

1.5 Ìmọ Afééfẹ: inspirando e respirando o conhecimento-vento

Os Estudos com Crianças de Terreiros nascem na encruzilhada de, pelo menos, três grandes negações. De acordo com Caputo (2020):

A primeira origina-se de concepções sociológicas que negam a criança como sujeito de conhecimento e participação social, portanto as silenciando; a segunda foi (e continua sendo) praticada pelo projeto colonial racista que submeteu pessoas, seus corpos, conhecimentos e memórias, negando a vida de africanos e africanas (e seus descendentes), homens, mulheres e crianças, arrancados e arrancadas de seu continente, escravizados, dispersados; a terceira herança hegemônica foi deixada pelo modo dominante com o qual a modernidade “via” os cotidianos, tidos como lugar de saberes menores (CAPUTO, 2020, p. 391).

Nesse sentido, é válido ressaltar que, ao rever o caminho percorrido até aqui, percebemos que o combate às três negações, ocorre respectivamente: a partir dos Estudos da Infância (sociologia, antropologia e filosofia da infância); dos Estudos Afro-brasileiros (que promovem reflexões e pesquisas acerca da África e da diáspora, incluindo os trabalhos relacionados às religiões de matrizes africanas); e os Estudos com os Cotidianos.

O aspecto mais importante de nossas pesquisas sempre foi perceber e compartilhar a sofisticação dos saberes das crianças de candomblé e como elas subjetivam o mundo. Graças a essa percepção, através dos anos, também nos foi possível desenvolver uma metodologia singular, gerando, do mesmo modo, conceitos nascidos da maneira como praticamos nossas pesquisas. Toda criança é capaz, por ela mesma, de lançar mão de questões de profundidade teológica e filosófica ímpares enquanto brincam ou quando menos se espera. Importa, para nós, é ressaltar e compartilhar suas sofisticações que, em função do racismo, não são notadas e, quando são, acabam diminuídas, reprimidas, discriminadas, apagadas. São capazes de “cantar a folha do *Bàbá*”, perceber que “o terreiro é o mundo ficando mais bonito”, aprender a tocar atabaque de um jeito que “começa no olho e no ouvido, vai para a cabeça, depois não sai”, conhecer os cânticos sagrados a partir de gestos simples em que se “olha para a boca da mais velha e canta”, e compreender que “Ogum é infinito”.

Todas as frases grafadas entre aspas no parágrafo anterior foram sopradas por algumas das inúmeras crianças entrevistadas por Stela Caputo ao longo de seus quase 30 anos de pesquisas em terreiros por todo o país. Suas leituras sofisticadas de mundo e seus mecanismos de *ensinaraprenderensinar* (CAPUTO, 2018a, p. 38) junto de outras crianças e também dos adultos, inserem-se numa lógica perene de absorção e transmissão dos saberes dos terreiros. Esse grandioso complexo de saberes produzidos e compartilhados pelas crianças de candomblé, sem a rigidez ligada à fixidez do templo, existe de forma perene e não se restringe a um ou

outro espaço. Muito se assemelha à ideia de “redes educativas”, proposta por Nilda Alves. Para a autora, todo lugar é lugar para *ensinaraprenderensinar*, grafado junto, assim mesmo, para reforçar a ideia de continuidade e reiterar que aprendemos quando ensinamos e vice-versa. Chamarei de *Ìmọ Afééfé* (conhecimento-vento), portanto, esses saberes que, assim como o vento, estão em todos os lugares, ocupando qualquer espaço, sendo inspirados e respirados o tempo todo por nossas crianças. A *palavrahálito* externa e relembra o princípio da criação, direciona o *àṣẹ* e pode ser soprada em qualquer lugar.

Helena Theodoro (2010) nos ensina algo que dialoga fortemente com o conceito proposto no parágrafo anterior.

Iansã fala o que pensa, sendo elemento purificador nas situações de tensão. Ela limpa a atmosfera das distorções existentes. É a deusa dos limites, da interação dinâmica entre as superfícies, conseguindo a transformação de um estado de ser para outro. Por ser vento, *Iansã* não se restringe à casa, já que precisa de espaços abertos para viver. Transita também pelos espaços livres, sendo tanto da casa como da rua (THEODORO, 2010, p. 106. Grifo da autora).

Ao afirmar que “por ser vento, não se restringe à casa”, a autora ratifica o caráter transgressor, dinâmico e permanente de *Yánsàn*, que é o próprio ar em movimento. Vento esse, por sua vez, que pode ser sentido, levemente, como uma brisa num fim de tarde, de maneira devastadora, como num furacão ou, a qualquer momento através da *palavrasopro* de Mene, Willians, Mariah (*Ilè Àṣẹ Omi Laare Ìyá Sagbá*, em Santa Cruz da Serra/Baixada Fluminense); Oguntolá (*Ilè Àṣẹ Iyá Ogunté*, em Ananindeua, Belém); Maria Hellena (*Ilé Àṣẹ Àiyé Ọbalúwáiyé*); e tantas outras crianças de terreiro, sujeitos de nossas itinerâncias cotidianas nas esteiras e quintais das casas de santo. O *Ìmọ Afééfé*, assim como o vento, em seu sentido literal, é percebido e transmitido, de maneira sensorial, através do olfato (*Ígbóórún*), tato (*nà*) e paladar (*ìtówòtélè*).

Outro aspecto relevante do *Ìmọ Afééfé*, é percebermos que muitas das crianças de candomblé balbuciam, primeiro, palavras em seus idiomas litúrgicos do que os tão aguardados “papai” e “mamãe”. Em muitos casos, elas aprendem os cânticos e preces em suas línguas rituais antes mesmo de serem alfabetizadas ou de ingressarem na escolarização formal, como revela Caputo (2020). Sendo assim, é importante destacar que:

[...] a maior parte das crianças africanas [...] Vivendo geralmente em ambientes onde coabitavam diversas comunidades étnicas, já eram mais ou menos políglotas e habituadas a absorver uma nova língua com tanta facilidade quanto uma esponja se embebe de líquido (...) Muitos adultos considerados “analfabetos” pelos padrões ocidentais falavam quatro ou cinco línguas, e raramente menos de duas ou três (BÁ, 2003, p. 229).

O autor malinês, no mesmo livro, ao lembrar de sua passagem pela escola dos brancos, chama a atenção para uma característica que muito se assemelha à realidade das crianças de candomblé, imersas numa religião de base ágrafa. Bâ (2003) nos relata o seguinte:

Minha memória auditiva, como a de todo bom aluno da escola corânica, estava treinada para este tipo de ginástica, habituados que éramos a decorar páginas inteiras do livro sagrado sem compreender-lhe o sentido (BÂ, 2003, p. 224).

Guardadas as devidas proporções, a memória auditiva das crianças de terreiro, de maneira geral, é fortemente treinada e norteada por gramáticas não normativas, como a “gramática dos tambores”²³ (SIMAS; RUFINO, 2018), por exemplo. Mesmo o Islã possuindo um livro sagrado, diferente do que ocorre com as religiões de matrizes africanas, a ginástica da memória auditiva de Bâ (2003) muito se assemelha à escuta atenta das crianças de candomblé. O relato de Bâ vai ao encontro das “escrevivências da afro-brasilidade” (EVARISTO, 2008, p. 5) pois, segundo esta autora:

[...] a memória dos povos afrodescendentes nas Américas situa o sujeito na África e na diáspora, recompondo esses espaços e tempos múltiplos e diversos, devolvendo ao afro-descendente a sua origem pelo reconhecimento de seu passado (EVARISTO, 2008, p. 5).

Pensar o *Ìmọ Afééfé* à luz do que Bâ nos oferece a partir de suas memórias, reforça, significativamente, as “reminiscências” que Conceição Evaristo (2008) não nos permite esquecer. Para a autora, “a memória de vários irmãos juntos pode reconstruir melhor a memória da mãe” (EVARISTO, 2008, p. 9), referindo-se aos saberes mantidos na diáspora, que permitem a identificação de nós, negros, dentro e fora da África. Sendo assim, o *Ìmọ Afééfé* inspirado, respirado e soprado por nossas crianças, independentemente de onde estejam, não nos deixa esquecer que “tudo fala, tudo é palavra, tudo procura nos comunicar um conhecimento [...]” (BÂ, 2003, p. 31).

1.6 “Oi, gente, hoje eu vou mostrar os *Òrìsà*”

Esta e outras frases presentes nesta Subseção, foram sopradas por Maria Hellena na noite de 08 de novembro de 2019, enquanto brincávamos de desenhar e expor, na sequência, nossas criações. Ao ver os desenhos feitos por Mahê e as explicações de cada um deles,

²³ Para os autores, os tambores são ferramentas capazes de contar histórias, transmitir conhecimentos, balizar condutas e percepções de mundo para além do que as linguagens falada e escrita são capazes de exprimir. Há uma vasta e complexa “pedagogia do tambor” que norteia, através das respostas dos corpos e dos tocadores, os discursos e narrativas presentes em cada toque, dentro e fora, dos terreiros.

perguntei se poderíamos gravar um vídeo e mandar para a Tia Stela (Stela Caputo, orientadora desta pesquisa) e, na hora, ela concordou.

É importante destacarmos a centralidade que os desenhos ocupam na infância e também em diversas expressões das culturas africanas e afro-diaspóricas. Manuel Sarmiento (2011) explora diversos aspectos desta prática tão comum no universo infantil. Para o autor, o ato de desenhar representa, para as crianças, elementos que extrapolam a ludicidade e a brincadeira. Os desenhos infantis estão relacionados às regras próprias de determinados códigos culturais, dimensões individuais e coletivas e ao processo de ressignificação que norteia o universo das crianças como categoria geracional específica.

No texto, Sarmiento (2011) sugere uma percepção dos desenhos das crianças a partir de uma análise plural e interdisciplinar capaz de superar aspectos meramente biologizantes e descolados das culturas da infância, que devem considerar as relações familiares, formação religiosa, acesso à escolarização e aos aparelhos culturais e midiáticos, entre outros fatores. Assim, o autor nos ensina que:

[...] a ênfase tem sido insistentemente colocada apenas numa dimensão de análise – a do desenho como expressão de uma subjetividade em formação. Acresce que a este viés psicologizante se adiciona uma visão largamente predominante nos estudos sobre a infância que tende a abstratizar a criança em torno de categorias-padrão ou estádios de desenvolvimento, que tem deste uma visão linear, progressiva e teleológica, e que ignora os contextos sociais de inserção das crianças e a relação de mútua implicação das estruturas sociais e da ação infantil (SARMENTO, 2011, p. 3).

Para o autor, os desenhos infantis devem ser observados a partir de cinco vieses distintos, mas com profunda relação entre si: 1) *Educogenia familiar* – relacionada aos aspectos da educação familiar informal, assim como, classe, pertença étnica e religiosa; 2) *Cultura local* – ligada às relações de sociabilidade para além do círculo familiar (terreiro, vizinhança e escola, por exemplo), que podem impactar, mais ou menos, a partir da variação de alguns aspectos de interação (as diferentes realidades experimentadas por crianças de áreas urbanas, rurais, quilombolas, ciganas, indígenas, ribeirinhas, de terreiro, por exemplo); 3) *Cultura Nacional* – geralmente desenvolvida a partir da escolarização formal e dos aparelhos culturais; 4) *Cultura escolar* – via de regra, responsável pela formalização do desenho infantil e estruturação técnica do grafismo; e 5) *Cultura Global* – balizada a partir de produtos midiáticos e culturais destinados aos adultos e também às crianças.

A imaginação infantil é capaz de recriar e subverter a percepção do tempo, experimentar o mundo de maneira poética e reconstruí-lo de forma criativa. Considerar os elementos constitutivos do universo infantil, de cada criança, é imprescindível para a compreensão de suas ressignificações e produções simbólicas, principalmente, a partir de seus desenhos, cores, tipos

de traços e formas de experimentar o mundo. Considerando o tema desta pesquisa e suas relações com a sociologia da Infância, sugiro que os desenhos das crianças de terreiro representam mais uma nuance do já mencionado *Ìmọ Afééfé*, ou seja, o *conhecimento-vento*, sentido, respirado, soprado, rabiscado, grafado e presente em qualquer lugar.

É válido destacarmos, ainda, a importância que o desenho, em suas inúmeras expressões, possui para algumas manifestações africanas e/ou forjadas na diáspora. Os *adinkra*, por exemplo, representam um verdadeiro patrimônio da humanidade de valor estético e filosófico inestimáveis. O conjunto de ideogramas *asante*²⁴ que, a partir de Gana, posteriormente também ganhou o mundo, revela quase uma centena de símbolos que, acompanhados de provérbios, ditados ou parábolas, além da beleza estética, representam uma das mais ricas expressões gráficas mundiais. Sobre o tema:

Trata-se, então de um antigo sistema africano de escrita. A importância desse fato é incomensurável porque a ciência etnocentrista europeia negou que a África tivesse história alegando que seus povos nunca criaram sistemas de escrita. Ledo engano, pois, além dos hieróglifos egípcios, existem inúmeras escritas africanas antes da escrita árabe (NASCIMENTO; GÁ, 2009, p. 23).

Figura 1 – Sankofa (Nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou atrás. Símbolo da sabedoria de aprender com o passado para construir o futuro)



Fonte: Nascimento e Gá (2009, p. 40).

²⁴ Região da República de Gana, na parte Ocidental do continente africano, e também o povo que a habita.

Nesse sentido, a estética corporal também se constitui como elemento fundante dos candomblés praticados no Brasil. A experimentação sinestésica dos cotidianos das Casas de Santo, é marcada por cheiros, gostos, sons, arpejos e visualidades específicas. As marcas rituais, oriundas das escarificações que, ainda em solo africano, eram feitas em diversas partes do corpo, inclusive no rosto, aqui no Brasil se tornaram símbolos de pertença litúrgica que podem variar de acordo com as nações do candomblé, conceito que será discutido posteriormente. A vivência nos terreiros aguça múltiplos sentidos. Odores e paladares marcantes, assim como imagens inesquecíveis, permeiam a memória e o imaginário dos adeptos e frequentadores das macumbas. Dentro da perspectiva de análise dos desenhos, o amplo espectro de visualidades inerente ao candomblé, proporciona criações de natureza ímpar. Do branco ao estampado dos tecidos, da palha da costa às folhas que ornamentam as cerimônias, das gravatas e laçarotes que adornam os atabaques e divindades, tudo comunica para que os desenhos das crianças de terreiro estabeleçam pontes entre mundos distintos e diálogos temporais, que amalgamam passado, presente e futuro não somente no *espaçotempo* dos terreiros, mas em qualquer lugar.

Retomando o diálogo com Sarmiento (2011), observamos alguns aspectos metodológicos relevantes em relação aos estudos dos desenhos infantis. Para além de uma perspectiva psicanalítica e ligada à Psicologia do Desenvolvimento, o autor sugere uma abordagem socioantropológica dos desenhos das crianças como produção simbólica e ato social que expressa cultura de pertença. Nos desenhos abaixo, poderemos perceber criações que expressam a ludicidade, socialização e releituras dos cotidianos de uma infância no terreiro.

Ao recuperar pensadores, como Piaget, Lowenfeld, Kellog, Gardner e C. Malchiodi, Manuel Sarmiento nos ajuda a categorizar os estágios gráficos condizentes à faixa etária de Maria Hellena. De acordo com a discussão proposta pelo autor, Mahê encontra-se entre o estágio das formas básicas – 3 a 4 anos: caracterizado pela criação de círculos, mandalas e formas geométricas bidimensionais que, aos poucos, vão sendo nomeadas pelas crianças – e o estágio da forma humana – 4 a 7 anos: marcado pelo início da esquematização dos traços, estabelecimento de relação entre as formas rudimentares de forma humana que são produzidas e a realidade vivida ou fantasiada pela criança.

1.6.1 “Esse é o que senta na cadeira do Vovô Márcio”

O desenho, a seguir, e a explicação de Mahê, aludem ao patrono de nosso terreiro e a divindade do sacerdote supremo dessa Casa: Márcio de Jagun. O que mais chama a atenção no

desenho, são os detalhes que compõem a vestimenta dessa divindade. Certamente, as palhas típicas de sua indumentária são o elemento mais característico de *Ọmọlu* e *Ọbalúwáiyé*, espíritos ancestrais responsáveis pelo equilíbrio entre a saúde e a doença, e ligados ao interior da terra. Rezam alguns *itán*, que a roupa fabricada com palha da costa teria sido presente de seu irmão *Ọsányìn*, após longo período de reclusão decorrente da varíola, doença que o deixara com profundas marcas pelo corpo e dizimou muitos de seus conterrâneos de Nupê. *Ìko*, ou *Àko*. É matéria-prima indispensável nas Casas de Candomblé para a confecção de diversos utensílios e apetrechos rituais. A palha da costa ou folha do dendezeiro, de acordo com Jagun (2017, p. 523), “está presente como *ilẹ̀kẹ* (cordão ritual) de todos aqueles que são iniciados para qualquer divindade. [...] tem a propriedade de afastar maus espíritos”.

Figura 2 – “Esse é o que senta na cadeira do Vovô Márcio”



Fonte: Maria Hellena.

Conforme dito anteriormente, o traço mais marcante do desenho de Maria Hellen, são as tiras de palha que cobrem o rosto de Pai Márcio quando se encontra em transe provocado por sua divindade. Sobre o *aşo iko* (roupa de palha), Barros (2005) explica:

Aqueles que lhe são consagrados estão cobertos, têm a cabeça envolvida pelo “azê” – vestimenta fabricada com ráfia – “palha da costa”. O nome em português faz alusão a uma certa palha proveniente da África (costa do Ouro, do Marfim...). De forma cônica, algumas vezes lembrando uma coroa, ela cobre toda a cabeça, alongando-se até bem abaixo das espáduas. Do peito aos joelhos, o mesmo material recobre todo o corpo, formando uma veste singular que deixa perceber por vezes os braços e os pés nus (BARROS, 2005, p. 96).

Na foto abaixo, destacamos outro elemento relevante percebido por Mahê: o “*Ìte* (trono). Cadeira distinguida, destinada ao *Òrìṣà*, patrono de Terreiro ou do seu sacerdote (*isa*)”, como nos ensina Jagun (2017, p. 526). A cadeira do Pai de Santo ou Trono de Jagun, é um dos lugares reverenciados pelos membros da comunidade durante as cerimônias públicas e outros rituais.

Foto 1 – Mahê, Pai Márcio e Adriana (cadeira de Jagun)



Fonte: próprio autor.

Além da cadeira, a porta do salão principal, o poste central, onde está plantada a força vital da Casa, e os atabaques, são os locais reverenciados nos momentos propícios. Prostrar a cabeça no chão, nestes lugares específicos, representa respeito e reverência ao patrono da Casa, aos caminhos que conduziram o indivíduo até o templo, à ancestralidade e à orquestra ritual, respectivamente.

1.6.2 “Esse é o meu Santo, que é uma borboleta que voa”

Tanto o desenho quanto a fala de Maria sobre ele, revelam dois aspectos importantes dos candoblés: a zoomorfização de algumas divindades e a relevância que alguns animais possuem no culto, desde a simbologia que carregam, passando pelas similaridades com a divindade correspondente, até os ensinamentos que transmitem em forma de parábola.

Figura 3 – “Esse é o meu Santo, que é uma borboleta que voa”



Fonte: Maria Hellena.

Ao afirmar que *Oya* “é uma borboleta que voa”, Mahê nos faz lembrar, assim como Lody (2010), que:

Elementos visuais de alguns animais fazem um forte elo entre os orixás e a natureza, interpretando assim algumas características e aspectos do comportamento que são sempre lembrados nos objetos rituais, nas danças, nas comidas e na forte e evidente linguagem gestual que é peculiar de cada orixá (LODY, 2010, p. 75).

De acordo com o mesmo autor, ao observarmos os *Òrìṣà Ṣàngó* e *Oṣàlufón*, percebemos fortes correspondências e similaridades com seus animais votivos: o carneiro (*àgùtàn*) e o caramujo (*ìgbín*), respectivamente.

No caso de *Ṣàngó*, outros animais são associados ao Senhor do Fogo e divindade dos raios e do trovão, como o elefante, a pantera, o leopardo e, até mesmo, o cágado (*àjàpá*). Este, por sua vez, expressa pelo seu andar, vagaroso e constante, o juízo e a calma dos julgamentos, assim como seu casco traduz a longevidade e a força típicas de *Ṣàngó*. No entanto, as principais formas de zoomorfização da divindade remetem ao carneiro. De acordo com a oralidade e os ensinamentos transmitidos pelos mais velhos, *Ṣàngó* seria o próprio carneiro, justificando a proibição do consumo deste tipo de carne como um dos maiores tabus a serem respeitados para os iniciados para este *Òrìṣà*. Para Raul Lody (2010), os chifres retorcidos do animal se assemelham ao machado bilaminado, típico deste *Òrìṣà*, assim como os ataques desferidos através da rápida movimentação de seus cornos, seria a personificação da divindade, com o ímpeto semelhante aos raios que cortam os céus. Sobre o Rei do Pano Branco, nos ensina que,

Para Oxalá, no caso, Oxalufã, o velho aquele que anda apoiado no seu paxorô, um animal chamado *ìgbín*, nacionalmente conhecido por *ibí*, personifica o orixá. É um tipo de caramujo que se desloca lentamente, suavemente, com a calma e a postura que caracterizam as aparições de Oxalufã nos terreiros. O orixá é o *ibí* e o *ibí* é o orixá. Isto também é reforçado no repertório de danças rituais que remetem, pelas coreografias, às histórias do rei criador Oxalá e do seu aspecto ancestral e ancião enquanto Oxalufã – um santo velho, como o chamam os adeptos do candomblé (LODY, 2010, p. 76).

Neste sentido, muitos aspectos revelados por Mahê, por meio de seu desenho e explicação, vão ao encontro do que fora sugerido por Lody (2010). Da mesma forma que, para o autor, “o orixá é o *ibí* e o *ibí* é o orixá” (p. 78), para Maria Hellena, Yansan é “uma borboleta que voa”. No desenho, Maria representa Oya de braços abertos, dançando, tal qual a própria costuma fazer nos momentos de transe pelos terreiros do Brasil. A dança, que caracteriza a Mãe dos nove Céus, costuma ser realizada através de uma coreografia envolvente, que harmoniza o bailado dos pés que rabiscam o chão e o movimento dos braços, levemente flexionados, que, junto do vai e vem ondulatório das mãos, enfeitam os terreiros como borboletas no jardim.

Ô labalába ô lábaô Ô labalába ô lábaô
Ela (Oiá) é uma borboleta, ela é uma borboleta
Oluafééfé sori oman Oluafééfé sori oman
Dona dos ventos que sopram sobre os filhos,
Dona dos ventos que sopram sobre os filhos
(THEODORO, 2010, p. 141).

Uma das primeiras coisas que Maria aprendeu com o vovô Márcio, nos cotidianos do terreiro, foi que *labalába* significa borboleta em *yorùbá*. Desse modo, logo que começou a

aprender algumas cantigas e a dançar para *Oya*, rapidamente, elegeu suas prediletas. Os cânticos que observamos acima, são constantemente reproduzidos por Maria, como registrou Stela Caputo em vídeo utilizado por nosso grupo de pesquisa desde julho/2019²⁵.

1.6.3 “Esse aqui é o Santo do meu pai. *Şàngó*”

No desenho abaixo, Mahê retrata meu *Òrìşà*: *Şàngó*. Na filosofia *yorùbá*, acredita-se que nossos corpos são altares vivos das divindades e, por isso, devem ser cuidados da melhor forma possível. O mesmo corpo, no entanto, é tomado pelos deuses e deusas no momento do transe e faz uso de seus sentidos, potencialidades e limitações durante as cerimônias religiosas. O *Òrìşà* incorporado só é capaz de dançar, realizar os atos correspondentes à determinada cantiga ou orientação, graças ao corpo físico que se movimenta, vibra junto aos toques rituais, escuta, fala.... Nesse sentido, no momento do transe, indivíduo e divindade constituem um complexo indissociável. Quando Maria desenha *Şàngó*, com os cabelos esvoaçantes, ela desenha seu próprio pai.

Figura 4 – “Esse aqui é o Santo do meu pai. *Şàngó*”



Fonte: Maria Hellena.

Desde os meus 16 anos de idade, assumi meus cabelos crespos e naturais contra a vontade de meus familiares, principalmente, da minha avó materna, que chegou até a me

²⁵ Fonte: <https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2920760671330065&id=100001884824280>. Por este link, o referido vídeo pode ser visto na página de Stela Caputo no Facebook.

oferecer uma quantia em dinheiro para que continuasse aparando as madeixas. Guardo com muito carinho a memória de minha madrinha de batismo, na umbanda, Alcenira Barbosa, a saudosa e amada, Nirinha, como também era conhecida.

Durante um tempo, fomos vizinhos numa vila de casas, no bairro da Praça Seca, zona oeste do Rio de Janeiro, e cresci ouvindo dos meus familiares sobre uma marcante conversa que teria tido com a Dinda Nirinha. Não me recordo exatamente o contexto, mas a frase inesquecível, proferida por mim, foi a seguinte: “Um dia, vou deixar meu cabelo crescer até a bunda”. A frase se tornou uma espécie de profecia que está prestes a ser cumprida. Desde a adolescência, venho cultivando meus *dreadlocks*, que foram cortados durante a minha iniciação no candomblé, em 2010, e, desde então, vêm sendo cultivados novamente.

Para nós, pretos, a relação com nossos corpos e cabelos costuma ser marcada pela dor e pela não aceitação, antes do amor próprio e do empoderamento. Por ter crescido numa família de classe média e ter desfrutado de alguns privilégios, demorei bastante para compreender alguns mecanismos do racismo. Certamente, o mercado de trabalho foi um divisor de águas neste sentido. Minha atuação como professor contemplou, ao longo dessa década no magistério, diversos bairros do Rio de Janeiro e Niterói. Nas escolas particulares dos bairros nobres e abastados, por inúmeras vezes, fui perguntado se era professor de música ou de capoeira, o que demonstra a força do estereótipo que ainda nos atinge fortemente. Os olhares dos responsáveis que se acotovelam e me apontavam no horário da saída, eram dolorosos e cruéis. Mesmo já tendo conquistado o respeito dos colegas da minha equipe e de outras disciplinas, o carinho e admiração dos alunos e funcionários, fui surpreendido por uma experiência devastadora de racismo envolvendo meu cabelo. Ao chegar numa festa de encerramento da rede na qual atuava, fui interpelado por um dos diretores com a seguinte frase: “Eu acho que o seu cabelo inviabiliza o acesso à Direção”. À época, eu participava de uma capacitação oferecida pela própria instituição para tentar o cargo de Diretor em uma das unidades da escola. Por mais que o letramento racial e o conhecimento dos nossos direitos sejam bandeiras de luta tremuladas cotidianamente, é difícil agir no momento em que somos agredidos. Temendo retaliação, optei por não levar o caso adiante, mas não poderia deixar de falar para a pessoa, que ela havia cometido um ato racista mesmo sendo, hierarquicamente, superior a mim.

O que essa história sobre o meu cabelo tem a ver com o desenho da Maria Hellena? Tudo! Mahê só consegue me retratar desta forma, só é capaz de “ver *Şàngó* de *dreads*” ao olhar para mim porque aprendi a amar meu corpo e, principalmente, meus cabelos crespos e enrolados. O candomblé foi determinante para esse processo de busca pelo amor próprio e autocuidado de diversas formas. Lembro-me perfeitamente que, após a cerimônia de raspagem da cabeça, no contexto da minha iniciação, chorava copiosamente ao passar as mãos e não mais sentir meus cabelos. Após o recolhimento e, ao longo do preceito, percebi que, mesmo tendo

renascido em vida para meu *Òrìṣà*, não conseguia me reconhecer, e reparei que, na medida que os cabelos cresciam, era como se eu voltasse a ser quem eu era e caminhasse na direção de quem eu queria ser.

Outro fator determinante, foi a imagem que passei a construir acerca de *Ṣàngó*. Sempre que outras pessoas entravam em transe provocado por esta divindade, buscava semelhanças e percebia também algumas diferenças e, aos poucos, fui compreendo melhor a questão dos arquétipos, ou seja, características físicas e psicológicas presentes nas pessoas, filhas desta ou daquela divindade. Sem sombra de dúvida, quando aprendi por meio de leituras e das histórias contadas pelos mais velhos acerca da vaidade de *Ṣàngó*, passei a me identificar ainda mais.

Certa vez, ouvi de um *Ògán* renomado, também de *Ṣàngó*, que “a nossa média é o raio”, fato que, para muitos, é compreendido como sinônimo de empáfia ou arrogância. Além disso, José Flávio Pessoa de Barros (2009), nos oferece a grafia e tradução de cânticos que ilustram perfeitamente a imagem construída acerca de *Ṣàngó*.

Oba Ṣà rẹwá ẹlẹ mi jẹjẹ jẹjẹ
Kù tù kù tù awo dé rẹ sé
Oba Ṣà rẹwá
 Rei que ama o belo, senhor que me
 Conduz serenamente, antes do culto chega
 Com seu oxê,
 O rei que ama o belo (BARROS, 2009, p. 150).

Diversos são os *itàn* que revelam o caráter galanteador, guerreiro, próspero e conquistador do Rei do Fogo. No entanto, quando aprendi com Barros (2009, p. 150) que “dele é dito que usa brincos e pulseiras, amando particularmente as belas mulheres”, compreendi muito sobre mim e sobre as coisas que mantinham minha autoestima e amor próprio em níveis satisfatórios.

1.6.4 “Esse aqui é o Santo do Tio Dudu que tem um cordão... invisível... tipo um cinto. Ele é *Ògán*”

Conforme mencionado anteriormente, a percepção do candomblé se dá de maneira multissensorial. Para quem entende os códigos inerentes ao cotidiano dos terreiros, tudo transmite conteúdo, gostos, cheiros, sons e visualidades específicas. Sobretudo as Casas Matrizes, tidas como referências de tradição e manutenção de suas práticas rituais, são caracterizadas por padrões de comportamento que englobam as vestimentas e uso dos fios de contas, de acordo com a posição hierárquica do membro da comunidade, cânticos e toques específicos para certas cerimônias e uma série de outros comportamentos. A dinâmica dos candomblés tradicionais permite que os membros da comunidade religiosa tenham suas funções

rituais e posições hierárquicas identificadas através da maneira como se comportam, das roupas e apetrechos rituais que utilizam.

Figura 5 – “Esse aqui é o Santo do Tio Dudu que tem um cordão... invisível... tipo um cinto. Ele é *Ògán*”.



Fonte: Maria Hellena.

A explicação de Mahê, ao relacionar as atribuições litúrgicas do Tio Dudu ao modelo de “cordão invisível tipo um cinto”, revelam isso. Ao recuperar Norbert Elias e suas contribuições acerca da “etiqueta” presente na “sociedade de corte”, os autores Vogel, Mello e Barros (2012) nos ensinam bastante a respeito de tais conceitos percebidos nos cotidianos dos candomblés. Para os autores,

[...] a “sociedade de corte dos terreiros” aciona toda a sua capacidade de auto-representação. Revela-se como plano de integração social. Como o lugar onde se delinea a perspectiva do todo. A partir dela, o social é inventado como realidade. Constitui um verdadeiro filtro, seja como dispositivo de seleção, seja como dispositivo de sedução. É o seu plano da ideologia do sistema porque ver através dele é ser cativado por ele (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 85).

Nesta Casa de Santo, uma série de regras de conduta circundam os frequentadores do terreiro. Uma das mais marcantes e perceptíveis diz respeito aos *Ògán*, cargo masculino direcionado aos indivíduos que não entram em transe provocado pelas divindades. Eles ocupam funções de destaque relacionadas à execução dos toques e cânticos rituais, cuidados com os instrumentos sagrados, responsáveis pela invocação das divindades, e pela imolação dos

animais votivos em ocasiões específicas. Hierarquicamente, neste Terreiro, os *Ògán* vêm logo após o *bàbálóriṣà*.

A “confirmação de *Ògán*”, como se diz no jargão dos candomblés, representa a iniciação destes indivíduos. Um dos momentos marcantes se dá no dia da cerimônia pública, que implica na apresentação deste novo membro para outras comunidades de terreiro. De acordo com a tradição da Casa de Oxumarê, a indumentária de gala dos *Ògán* consiste em terno branco, camisa, gravata, sapatos, luvas, uma boina da mesma cor e uma faixa que alude à divindade do *bàbálóriṣà*, ou *Iyalóriṣà*, da Casa. Antes da cerimônia pública, os homens, que são iniciados para este cargo, costumam receber das mãos do sacerdote os utensílios rituais que passarão a utilizar a partir de então, como os *akidavis* – varetas confeccionadas a partir dos galhos de algumas árvores, que servem para percutir os instrumentos da orquestra ritual, como os atabaques e o *agogo* –; o *Òbẹ* – faca responsável pela imolação dos animais votivos nos rituais de *Ìpankan* –, entre outros.

Por mais que à função de *Ògán* sejam associadas as atribuições de officiar os toques e cânticos propiciatórios e realizar as imolações, é bastante comum percebermos algumas especificidades apontadas durante a confirmação/iniciação. Na prática, geralmente, todos os *Ògán* são aptos a desempenhar as funções inerentes ao seu cargo, contudo, alguns são indicados como *alágbè*, *aṣògún*, ou seja, são, preferencialmente, apontados para a celebração dos toques e cânticos durante as cerimônias ou realização das imolações, respectivamente. Entretanto, há uma terceira categoria de *Ògán* que merece destaque: o *pejigan*. Em algumas tradições, é a única categoria que passa por um processo de iniciação semelhante ao dos indivíduos que entram em transe a partir da vibração das divindades, o que inclui a raspagem da cabeça e o uso do *kélé*, joia ritual que é utilizada durante os períodos de recolhimento e preceito e simboliza um contato mais próximo com os *Òrìṣà*.

O “Tio Dudu”, mencionado e desenhado por Mahê, além de fazer sucesso entre as crianças do *Ilé Àṣẹ Àiyé Òbalúwáiyé*, é também o *Pejigan* de nossa comunidade. A frase soprada por Maria Hellena, que intitula esta seção é carregada de uma complexidade filosófica e litúrgica ímpar. Pelo fato de ser *Ògán*, Tio Dudu não incorpora, ou seja, não “vira no santo” como costumamos dizer. De que maneira então explicar a frase: “Esse aqui é o Santo do Tio Dudu”? Na cerimônia de 2018, do *Olúbajẹ* de nosso terreiro, Stela Caputo teve uma experiência bastante interessante com as crianças de nossa Casa e, durante uma conversa, Maria revelou algo que dialoga fortemente com as indagações acerca do Tio Dudu. Durante os festejos para *Òbalúwáiyé* e *Omolu*, Stela brincava e conversava com as crianças pelo *Ilé*. Ao ser perguntada sobre seus pais, Mahê responde o seguinte: “Papai está virado de papai *Ṣàngó*, que é o papai” e “Mamãe está virada nela mesma”. Elaine, minha esposa e mãe de Maria, é também *èkéji* em nossa comunidade, ou seja, também não entra em transe provocado pelas divindades, não “vira

no santo”, por isso, segundo nossa filha, estava “virada nela mesma”. “Esse aqui é o Santo do Tio Dudu” porque ele está sempre “virado nele mesmo”. Segue abaixo o diálogo mencionado entre Stela e Mahê:

- Cadê papai?
- Tá virado de Papai Şàngó.
- Então cadê Papai Şàngó?
- Tá com papai. Ele vira, fica um só
- Então cadê sua mãe?
- Tá virada nela mesma

Outro fator relevante observado por Mahê, tanto na fala quanto no desenho, diz respeito à maneira peculiar que os *Ògán*, dessa Casa, utilizam seus fios de contas. Diferentemente dos outros membros da comunidade, a indumentária típica deste cargo, além do uso do terno nos dias de festas abertas ao público, conta também com o uso atravessado de seus colares sagrados. Na concepção de Mahê, cada um utiliza seu “cordão... invisível... tipo um cinto”. Nas imagens, a seguir, conseguimos perceber que, para Maria Hellena, o fio de conta do Tio Dudu é “tipo um cinto” pelo fato dos *Ògán* utilizarem o artefato ritual atravessado no tórax. O aspecto “invisível”, provavelmente, remete ao fato de alguns utilizarem o fio por baixo do paletó, como veremos a seguir.

Foto 2 – Saída do *Ògán* Kauã de Ayrà. (Pedra de Guaratiba, 2020).



Fonte: Elaine Di Carlantonio.

Foto 3 – *Ògán* em ação: Eduardo de *Ayrà* (“Tio Dudu”), Artur de *Şàngó*, Fábio de *Odé*.



Fonte: próprio autor.

2 ÒNÀ IKÒWÉ – OS CAMINHOS DA ESCRITA

O silêncio e a palavra coabitam no limite da sabedoria. São fronteiros. Ambos importantes, pertinentes e necessários. Como dia e noite, se alternam, crescendo um do outro. Completam-se e se afastam como intangíveis auroras e crepúsculos em busca de equilíbrio. Entre o relacionamento da palavra e do silêncio, nasce *awo*, o segredo.

Pai Márcio de Jagun.

Antes de escrever acerca de metodologias, pressupostos teóricos e diálogos com autores e autoras, é importante que se diga que, ao contrário do que um dia já pude imaginar, a pesquisa se faz pesquisando, literalmente. Não é algo moldado, de forma mecânica, e meramente transcrito através do teclado do computador. Em nossas orientações coletivas, Stela Caputo fala sempre sobre a necessidade de “estranharmos o campo”. Para nós, iniciados no *candomblé* e pesquisadores da religião, por vezes algo tido como banal e corriqueiro, ao ser descrito de maneira mais detalhada, enriquece nossas etnografias, escritas e reflexões. Foi exatamente o que ocorreu em relação ao ritual do *Ìkómójáde*, que descreverei no Capítulo 3. Revisitar as memórias, instigar as lembranças e rever as fotos da cerimônia, possibilitou uma descrição carinhosa e detalhada de, possivelmente, uma das partes mais potentes da narrativa.

Inicialmente, o projeto aprovado para este Programa de Pós-Graduação flertava com as religiosidades afro-brasileiras, mas de outra forma. Ao propor uma pesquisa acerca da Kizomba, um evento de africanidades que ocorre no Colégio Pedro II, campus Realengo, desde 2015, a ideia era refletir acerca das relações entre a Lei nº 10.639/2003²⁶ e as religiões de matrizes africanas nesta instituição. Já nas primeiras reuniões do grupo de pesquisa, percebi a possibilidade de estudar os terreiros, porém, ainda me sentia inseguro para mudar de tema. A primeira grande atividade do Kékeré, em 2018, foi a defesa para o doutoramento da nossa queridíssima, Máira Pereira. A potência de seu trabalho e a destreza com a qual dialogava, de maneira multirreferencial, com a cibercultura e o campo da Educação, de maneira geral, me surpreenderam muito positivamente. Nesse mesmo dia, já deixei a UERJ sabendo que deslocaria a pesquisa para algum outro lugar, até então, desconhecido.

²⁶ Lei aprovada em 2003, que prevê a obrigatoriedade do ensino de história e culturas africanas e afro-brasileiras nos estabelecimentos de ensino públicos e privados de ensino fundamental e médio. A Lei nº 11.645/2008 atualiza a anterior, acrescentando as questões indígenas ao debate. Ainda hoje, os temas caros às leis citadas pouco fazem parte da cultura escolar.

Já na semana seguinte, reencontrei uma antiga aluna em uma das escolas públicas onde atuo como professor de Ensino Religioso de Credo Afro²⁷, na Prefeitura do Rio de Janeiro. À época, esta aluna, então com 14 anos de idade, acabara de ser iniciada no candomblé e estava conciliando seu preceito com as atividades escolares, portanto, estava com os cabelos raspados²⁸ e munida de seus fios de conta²⁹ e contra-eguns³⁰. Naquele momento, percebi que novos caminhos para a pesquisa poderiam ser traçados. Contudo, antes que nossa conversa pudesse avançar, acabei perdendo rapidamente o contato com a discente. As sucessivas faltas me fizeram perceber que havia algo errado. Conversando com o professor regente de sua turma e alguns de seus colegas de classe, constatei que ela, realmente, havia saído da escola. Aproximadamente, três meses depois, quando o período mais rígido do preceito provavelmente já havia terminado, conseguimos nos falar pelo *Messenger*, do Facebook, onde a própria alegou ter sido hostilizada por estar cumprindo o preceito religioso em consonância com as atividades escolares.

Infelizmente, tal situação é velha conhecida de nossas crianças e jovens de terreiro. Tauana, uma das crianças participantes da pesquisa, que resultou na obra “Educação nos Terreiros e como a escola se relaciona com o candomblé”, nos conta sua experiência mais traumática neste sentido. Após fazer sua obrigação de *èkéji*³¹, parte do seu preceito coincidiu com o início do ano letivo. Tauana alegou estar doente e conseguiu um atestado, porém não contava que seus colegas fossem visitá-la de surpresa. Sobre o ocorrido, a *èkéji* narrou os seguintes fatos:

- Não pode tirar, mas pra ninguém zoar a gente, quando vamos para a escola, tiramos e, quando voltamos, recolocamos. No dia da tal visita, eles chegaram sem avisar, corri e tirei apenas de um dos braços (se referindo ao contra-egum), esqueci de tirar o outro. Pra quê? Assim que eles abriram a porta, enxergaram a mentira e me zoaram: macumbeira! Tava fazendo o santo! Mentirosa! Ninguém nem perguntou pela doença, desceram as escadas gritando que eu era macumbeira (CAPUTO, 2012, p. 215).

É importante ressaltar que o racismo religioso, que impera na escola, fere um direito básico das crianças: o da liberdade de culto, já que, direta e indiretamente, são impedidas de cumprir seus preceitos de forma plena. O candomblé é uma religião iniciática e conta com

²⁷ Vale dizer que atuar nessa função é um verdadeiro dilema para mim, posto que o meu posicionamento, e o do restante do grupo, é de oposição ao Ensino Religioso. Nossas pesquisas e dados de outros órgãos, revelam que a escola é um dos maiores locais de opressão e prática do racismo religioso, de maneira que esta disciplina reforça tais desigualdades e fere a laicidade do Estado.

²⁸ Na maioria das vezes, a iniciação no candomblé pressupõe a raspagem da cabeça, receptáculo das oferendas.

²⁹ Colares sagrados que representam as divindades do candomblé.

³⁰ Trançados de palha que, simbolicamente, representam a proteção contra energias ruins e maus espíritos e caracterizam os momentos de resguardo.

³¹ Cargo de sacerdócio feminino, típico das tradições nagô-yorubás, onde as mulheres ocupantes não entram em transe provocado pelas divindades.

reclusões periódicas para a renovação de votos, seguidas de preceitos, que podem variar de natureza e duração. Geralmente, os interditos são alimentares, comportamentais e ligados ao uso de uma indumentária e apetrechos rituais específicos. No mesmo livro, *Èkéji* Tauana completa:

- Como é que vamos para a escola toda de branco? Não dá. Então a gente usa branco em casa e na rua. Já para ir para à escola com a blusa não tem problema, porque é branca, mas tivemos de comprar uma calça jeans bem mais clara. Aí acaba que usamos branco por menos tempo que o obrigatório (CAPUTO, 2012, p. 215).

Ao me ver, novamente, sem um tema para pesquisar, fui positivamente surpreendido por uma sugestão *exusíaca*³² da orientadora. Na sexta feira, 18 de maio de 2018, nosso Grupo de Pesquisa participou de uma atividade na Lapa, Centro do Rio de Janeiro. Com o avançar da hora, recebi informações de que uma operação conjunta entre as forças de segurança havia fechado várias vias de acesso, dificultando minha volta para a casa, na região de Jacarepaguá, zona oeste da cidade. Gentilmente, a Stela me cedeu abrigo. Logo pela manhã, antes mesmo do primeiro gole de café, sou indagado da seguinte forma: “Por que você não pesquisa com sua filha? Já temos elementos suficientes para começar a pesquisa: a foto dela que eu fiz na Caminhada e o ritual do batismo que você tanto fala”.

Foto 4 – Mahê na 10ª Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa. (Copacabana, Rio de Janeiro, 17/09/2017).



Fonte: Stela Guedes Caputo.

³² Simas e Rufino (2018) utilizam o termo para se referirem ao princípio dinâmico e catalizador de Exu. Stela costuma nos dizer que, geralmente pela manhã, ainda nos primeiros momentos do novo dia, Exu se comunica com ela.

No mesmo instante, uma chave de compreensão foi ativada e novas encruzilhadas epistemológicas foram abertas. De repente, as fotografias, que eram meros arquivos de família, e as lembranças carinhosas da gravidez, do parto e da inesquecível cerimônia de culto à placenta, vieram à tona como fontes imprescindíveis para a pesquisa. A partir deste dia, as atividades religiosas no *Ilé Àṣẹ̀ Àiyè Ọ̀balúwáiyé*, terreiro de candomblé do qual fazemos parte (Maria Hellena, eu e Elaine) se tornaram campo de pesquisa, ganhando também os contornos de vivência acadêmica/etnográfica/ancestral. Desde então, dividir o tempo entre as responsabilidades de *ẹ̀gbón*³³, pesquisador e pai, tem sido meu maior desafio, mesmo que não necessariamente nessa ordem.

É importante ressaltarmos o aspecto dinâmico da pesquisa e percebermos o quão potente é o nosso campo. O caráter *exusíaco* dos Estudos com Crianças em Terreiros se faz presente o tempo todo. Sobre este conceito, os autores Simas e Rufino (2018) destacam a seguinte percepção, muito cara aos nossos temas e à trajetória do Kékeré acerca de suas relações com os movimentos inerentes às macumbas e seus saberes.

É por isso que percebemos o campo da cultura como território de Exu: o ato cultural potente é o da disponibilidade de Bará ingerir o que chega como oferta para devolver a oferta, redimensionada, como axé: força que inaugura a vida como vitalidade na vida como experiência física; aquela que sem a vitalidade não pode ser (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 113).

Há inúmeras passagens interessantíssimas sobre *Èṣù*. Uma delas, revela que o Senhor do Corpo, sobretudo na condição de Boca Coletiva (ou Boca que tudo come), fuma cachimbo, como quem absorve as oferendas, e toca flauta, como forma de renovação, restituição do princípio da vida. Ifá nos ensina que *Èṣù* também é conhecido como o Senhor da Terceira Cabaça, fazendo alusão a uma passagem em que ele havia sido desafiado a escolher duas cabaças que levaria para um passeio no mercado. Em uma delas, havia o bem, corpo, remédio, palavra, e tudo aquilo que se vê; e na outra, continha espírito, veneno, o impronunciável e o invisível. *Èṣù* pediu uma terceira cabaça onde misturou os elementos das duas anteriores e, a partir desse dia, passou a disseminar a controvérsia e dinamizar os desafios do cotidiano. Simbolicamente, é assim que encaramos nosso campo: deglutindo os sabores, cheiros, cores, histórias e brincadeiras; soprando por aí, a partir das crianças de terreiro, saberes historicamente marginalizados, seja pela ciência moderna, pelo racismo ou por uma visão adultocêntrica da realidade.

³³ Termo utilizado para designar aqueles que já passaram pelo *Orò Ọ̀dún Méje*, renovação de votos realizada após 7 anos da iniciação, como fechamento deste ciclo.

2.1 “*Papai, é slime?*” – Os desafios da pesquisa com a própria filha

A pergunta que inicia esta seção, foi feita por Maria Hellen em pleno *Ìpankan* de *Èṣù*, ou seja, durante as imolações e sacrifícios rituais destinados ao Grande Comunicador e Senhor dos Caminhos. É uma tradição da Casa de Oxumarê – um dos mais tradicionais templos de candomblé do Brasil, localizado na cidade de Salvador, da qual descendemos – iniciar o ano com as funções dedicadas à esta divindade.

Ao me ver preparando a massa para um *Èṣù* que seria assentado naquela noite, de 6 para 7 de janeiro de 2019, Mahê associou a um elemento corriqueiro de muitas crianças de sua faixa etária: o *slime* – espécie de massinha de modelar caseira feita a partir de elementos diversos, como cola branca, espuma de barbear, bicarbonato, corante alimentício, água boricada e, inclusive, purpurina – a um importante elemento ritual desconhecido por ela, até então.

O preparo da tabatinga é demorado e minucioso. Em primeiro lugar, a argila é misturada ao *àgbo* fresco, preparado a partir da maceração das ervas específicas para esta finalidade. Concentrado, e com os pedaços das folhas trituradas pelas mãos da pessoa escolhida para a honrosa função, o *àgbo* amolece o barro que, por sua vez, absorve o preparado de ervas rituais num movimento de interação simultâneo. Após um período de descanso, a massa começa a ser temperada com os mais variados elementos, como: *atin* – pó ritual formado a partir de diversas favas raladas e que possui objetivos diversos, como cura, equilíbrio energético e sacralização de utensílios rituais; sal e bebida alcoólica, para temperar a vida e torná-la mais prazerosa; água do mar, da chuva e da cachoeira, invocando a fertilidade destes elementos da natureza; areia de praia, lama de brejo, terra de cemitério e pós diversos, coletados na feira, porta de banco e encruzilhadas. Por fim, perto da hora de moldar a massa, dando-a status de divindade, acrescenta-se saibro peneirado e cimento branco, formando uma amálgama rígida e, temporariamente maleável, a ponto de a pessoa escolhida para finalizar o procedimento, conseguir dar o formato ao assentamento, de acordo com sua intuição, sensibilidade e orientações do dirigente da Casa. É válido ressaltar que os *Ìdí Òrìṣà* são recipientes de culto compostos por utensílios sacralizados em homenagem à divindade em questão. Especificamente, neste caso, pudemos observar o uso de vários elementos ligados à regência de *Èṣù* e à invocação de diversas forças da natureza.

Durante esse breve diálogo com a Maria, entendi muitas coisas sobre a minha pesquisa, na época, em andamento. A primeira delas, foi a capacidade de resignificação da minha filha ao se deparar diante de algo que lhe era estranho (a tabatinga misturada com vários elementos para uma função ritual específica), mas, ao mesmo tempo, lembrava uma de suas brincadeiras

prediletas, que é modelar com *slime*. Helena Theodoro (2010), ao discorrer sobre a representação social dos *Òrìṣà* e da relação de *Oya*³⁴ com a identidade e autoestima femininas, sugere uma percepção que vai ao encontro do que fora relatado por meio do diálogo mencionado. Nas palavras da autora:

Nós criamos representações para transformar algo não familiar, ou a própria não familiaridade, em familiar. Tornar familiar é tornar presente em nosso universo interior o que se encontra distante de nós, o que está ausente. Representar um objeto é conferir-lhe o status de um signo, é torna-lo significante, logicamente, tornando-o nosso (THEODORO, 2010, p.151).

Logo após, percebi que a pesquisa, quando se dá no *espaçotempo* dos terreiros, se assemelha muito ao preparo da massa de *Èṣù*. Assim como a regência da divindade contemplada nesta ação, a pesquisa com os cotidianos das macumbas possui enorme capacidade de comunicação, pontes pós-disciplinares³⁵ e diálogos multirreferenciais. A argila em si, no início do procedimento, se assemelha ao projeto nas primeiras etapas: precisa de tempero, dos elementos corretos e, sobretudo, precisa descansar. O hábito da escrita deve ser acompanhado também de visitas ao texto após um período de descanso, tal qual a tabatinga imersa no *àgbo*. O preparo da massa começa na separação e organização dos elementos rituais e ganha corpo conforme as mãos, literalmente, amassam o conteúdo bruto, divinizando-o à medida que é lapidado e adornado. Simbolicamente, as informações pinçadas da etnografia, as imagens feitas no campo, as entrevistas realizadas, assim como as questões teórico-metodológicas, tudo deve ser amalgamado até receber os retoques finais que trarão consistência e robustez ao texto, como a revisão, ajustes das normas técnicas e orientação coletiva, prática potente do *Kékeré*.

Seguindo a proposta do nosso Grupo de Pesquisa, sempre que possível nossas reflexões começarão a partir de algo soprado pelas crianças, mais especificamente neste caso, a partir dos sopros cotidianos de Maria Hellena Nzinga. O protagonismo das crianças, em nossas pesquisas, é expresso com nosso fundamento: “reparar miúdo, narrar kékeré” (CAPUTO, 2018a), ou seja, reparamos com as crianças e narramos com elas. A sistematização de nossa metodologia é resultante do panorama que permitiu o ineditismo trilhado pelo *Kékeré*. Os estudos com crianças em terreiros surgem de três grandes negações. Conforme já mencionado (CAPUTO, 2018, 2020), a primeira, origina-se de concepções sociológicas que negam a criança como sujeito de conhecimento e participação social, portanto, silenciando-as; a segunda, foi (e

³⁴ Divindade regente dos ventos e tempestades e *Òrìṣà* ancestral de Maria Hellena

³⁵ De acordo com PASSEGGI e SOUZA (2017, p. 10), o termo reitera a busca por instrumentos de investigação ancorados em possibilidades de ir e vir, para além das amarras teóricas de uma visão disciplinar, ou inter-, ou pluri-, ou multi-, ou transdisciplinar.

continua sendo) praticada pelo projeto colonial racista, que submeteu pessoas, seus corpos, conhecimentos e memórias, negando a vida de africanos e africanas (e seus descendentes), homens, mulheres e crianças, arrancados e arrancadas de seu continente, escravizados, dispersados; a terceira, herança hegemônica, foi deixada pelo modo dominante com o qual a modernidade “via” os cotidianos tidos como lugar de saberes menores.

Nesse sentido, consideramos os terreiros como *espaçotempos* possuidores de saberes sofisticados e amplamente marcados pelo protagonismo das crianças, negando uma categoria de transição ou “em vias de”, mas como detentores de complexos mecanismos de *ensinaraprenderensinar* e agentes históricos atuantes na estruturação do candomblé enquanto instituição.

2.2 “Vermelho, *red*, *pupa*” – Usos políticos, filosóficos e metodológicos da grafia em *yorùbá*

A frase acima, constantemente, é soprada por Maria Hellena em momentos diversos e conta com a pronúncia do vocábulo “vermelho” em três idiomas diferentes: português, inglês e *yorùbá*, respectivamente. O conhecimento das cores, é uma das primeiras descobertas para as crianças da mesma faixa etária da Mahê. Geralmente, as primeiras lições, em outros idiomas, também passam pelo aprendizado das cores, alguns objetos, frutas, animais e afins. Conhecer algumas cores, na língua inglesa, é consequência de alguns vídeos infantis assistidos por Maria. Já o aprendizado das cores, “na língua dos orixás”, é fruto das conversas com o Vovô Márcio³⁶ enquanto se balançam na rede aconchegante da varanda externa do *Ilé Àṣẹ̀ Àiyè Ọ̀balúwáiyé*. Como veremos a seguir, a manutenção do *yorùbá* litúrgico, nos terreiros de Candomblé, possui pressupostos filosóficos e teológicos, além de ser resistência e ferramenta imprescindível da oralidade, um dos pilares da nossa cultura.

Ao contrário do que possa parecer, a escrita de alguns vocábulos, em *yorùbá*, nas nossas pesquisas, nada tem a ver com pedantismo acadêmico ou uma tentativa de relativizar a oralidade como principal forma de transmissão dos conhecimentos no Candomblé. Compreender o idioma significa entender melhor a liturgia e a percepção de mundo de nossos ancestrais. Grafar em *yorùbá* é demarcar que a compreensão e a tradução do vocábulo devem ser remetidas à cultura nagô e não à semântica eurocentrada.

³⁶ “Vovô Márcio”, “Pai Márcio” e “Márcio de Jagun” são denominações diferentes para a mesma pessoa, que ocupa papéis de múltipla importância para esta pesquisa, como pai, avô, sacerdote e pesquisador. Como Pai Márcio, é nosso bàbálórìṣà, meu e de Elaine; Mahê o chama de vovô.

A experimentação de mundo para os iorubanos³⁷ se dá de forma sensorial. Sobre o assunto, é importante destacar que:

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 (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 4. Grifo da autora).

Do ponto de vista histórico, é necessário considerarmos alguns aspectos importantes, como: a compreensão de quem são os povos de origem *yorùbá*, a utilização do termo, a gramatização do idioma e as especificidades de seu uso litúrgico.

Existem duas importantes hipóteses para a formação desses povos. A primeira, remete aos séculos IX e X e sugere a interação entre povos já existentes na região florestal do Golfo da Guiné. A segunda, trabalha com a possibilidade de interação entre grupos étnicos das regiões florestais e outros povos vindos de áreas de savana mais ao norte do continente, nos idos dos séculos XIV e XV. Com o passar dos anos, os povos iorubas³⁸ ocuparam a região florestal do Golfo da Guiné e, aos poucos, ocuparam as áreas que hoje compõe a Nigéria, Togo e o Benin. Posteriormente, se agruparam a partir de cidades-estado, politicamente autônomas, que possuíam fortes elementos culturais em comum, como as práticas religiosas (cosmologia e filiação à *Odùduwà*³⁹) e, principalmente, a unidade linguística. As principais cidades iorubanas eram: *Ọ̀yo*, *Ìbàdàn*, *Benin*, *Èkìtì*, *Ọ̀ṣùn*, *Ondó*, *Àkùré*, *Ìlọ̀rin*, *Ìré*, *Ogbómóṣo*, *Ìṣẹ̀yín*, *Ọ̀ṣogbo*, *Ìjẹ̀ṣà*, *Kwara*, *Ògún*, *Lagos*, *Ótá*, *Abẹ̀dókúta*, *Ṣagàmú*, *Ègbáadò*, *Kétu* e *Ifẹ̀*.

O uso do termo “ioruba” é recente e remete à tentativa de identificação única dos grupos étnicos que habitavam a região sudoeste da África Ocidental. Nesse sentido, os europeus, com objetivo de desenvolver atividades comerciais, políticas e missionárias, passaram a designar a região de “iorubo” ou “iorubolândia”. Por um lado, vale dizer que o uso do termo é bastante genérico para dar conta das especificidades de, no mínimo, 22 cidades listadas no parágrafo anterior. Endogenamente, os povos habitantes dessas áreas passaram, a partir do século XVIII, a corroborar a construção dessa identidade étnica como estratégia de defesa contra o escravismo

³⁷ Existem outros idiomas que se mantêm vivos nos cotidianos dos terreiros. Esta pesquisa, por ser realizada num terreiro de tradição nagô, privilegiará termos e conceitos em *yorùbá*.

³⁸ A formação do plural no idioma em questão obedece a regras específicas e diferentes da norma culta da Língua Portuguesa, portanto, a utilização de alguns termos será feita de maneira aportuguesada em alguns casos.

³⁹ Divindade masculina com importante papel na criação do mundo. Segundo a tradição *yorùbá*, teria sido o criador dos seres vivos e o primeiro rei de *Ifẹ̀*, principal cidade-estado iorubana.

praticado pelos europeus e pelo reino do Daomé. Pela ótica eurocêntrica, a homogeneização das diferentes etnias facilitaria a conversão. Por mais que os povos iorubas reiviniquem uma mesma origem, a partir da cidade de *Ifè* e possuam diversos elementos culturais em comum, dificilmente constituíram uma unidade política centralizada, e também, é pouco provável que se tratassem, entre si, por um único nome antes do século XIX.

É válido destacar, no entanto, que somente em 1826, o termo iorubá passou a ser conhecido no mundo ocidental por meio de um manuscrito do capitão Clapperton. Além disso, o termo “*olukumi*” também foi utilizado para se referir aos iorubás no contexto da diáspora, como podemos observar: “A santería, o culto aos orixás presente em Cuba, tem a mesma origem do candomblé nagô brasileiro. Os que praticam a religião são chamados de santeiros, e o *lucumi* – sobrevivência do iorubá – é usado como língua litúrgica” (THEODORO, 2010, p. 26).

Outro dado importante passa pelo processo de construção da gramática *yorùbá*. De acordo com o autor: “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” (JAGUN, 2015, p. 8).

A língua ioruba é falada há, aproximadamente, 6 mil anos, porém foi codificada, gramaticalmente, apenas durante o século XIX a partir das ações do imperialismo britânico. O principal responsável pela codificação do ioruba foi o Reverendo Samuel Adjavi Crowther. Nascido em 1809, na cidade de *Osogun*, foi linguista, primeiro bispo anglicano de origem africana e atuou fortemente como missionário após ser escravizado, junto de sua família, por muçulmanos de origem fulani e, posteriormente, liberto e educado na Inglaterra. Sua primeira atuação como missionário foi em 1841, contudo, foi a partir das missões realizadas na década seguinte, que o Reverendo Crowther avançou mais profundamente em relação às traduções: além de traduzir a Bíblia para a língua ioruba, elaborou um dicionário Ioruba/Inglês, codificou outras línguas africanas, com destaque para cartilhas referentes aos idiomas ibo e nupe. Vítima de acidente vascular cerebral, faleceu em 31 de dezembro de 1891.

É importante destacarmos que os candomblés foram um dos mais importantes pilares da resistência negra à escravidão e uma das principais instituições responsáveis pela reconstrução das identidades desse lado do Atlântico. Nesse sentido, certamente, a questão idiomática ocupou papel relevante. Como a cultura *yorùbá* se constituiu de maneira ágrafa, a transmissão oral dos conhecimentos possui centralidade filosófica no processo de transmissão dos saberes e enorme relevância litúrgica. É importante considerar que:

A palavra (*òrò*), não é vã, supérflua, nem irresponsavelmente utilizada. A palavra é uma realização. Isto, porque juntamente com a palavra é emitido o hálito (*èmí*),

elemento sagrado para os iorubas. Portanto à palavra agrega-se uma parcela cósmica. De acordo com a filosofia ioruba, o Criador, *Ọlórún*, soprou vida nas criaturas. Logo, o *èmí*, simboliza o elemento criacional presente em nós e, transbordado pela palavra. Assim, cada palavra por nós pronunciada, carrega consigo uma partícula do Criador (JAGUN, 2019, p. 53).

A realização do *Ìkómójáde*, por exemplo, cerimônia que será descrita posteriormente, é amplamente marcada pela presença da oralidade que, por sua vez, revela-nos o hábito de apenas pronunciar o nome do recém-nascido depois da realização dos ritos adequados. Após a pronúncia do nome, uma série de reações cósmicas seriam desencadeadas a partir de então. Ainda sobre o tema, o mesmo autor, na mesma obra, destaca:

A palavra pode tomar várias formas e propósitos, como *orin* (cântico); *ọfò* (encantamento); *oríkì* (louvação); *ìtàn* (conto); *òwe* (provérbio), *àdùrà* (reza) e *ẹsẹ* (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 *ìtàn*; 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 (JAGUN, 2019, p. 57).

Considerando o fato de que, nas últimas décadas, as pesquisas ligadas à temática afro religiosa vêm ganhando, cada vez mais, espaço na universidade a partir de uma perspectiva endógena, nomes como José Flávio Pessoa de Barros, José Beniste, Márcio de Jagun e Stela Caputo, orientadora desta pesquisa, são algumas das nossas principais referências. Pessoa de Barros, além de *bàbálóriṣà* e antropólogo, possui trabalhos de extrema relevância ligados ao uso litúrgico das folhas (“O Segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no Candomblé Jêje-nagô”; “*Ewe Orisa*: uso litúrgico e terapêutico de vegetais”), sobre a música sacra (“A Fogueira de Xangô, o Orixá do Fogo” e “Banquete do Rei – Olubajé”), iniciação no candomblé (“Galinha d’Angola: iniciação e identidade na Cultura Afro-Brasileira”), entre outros temas importantes. Beniste, iniciado há mais de 30 anos no *Ilê Axé Opó Afonjá*, é autor de obras clássicas, como “Mitos Yorubás”, “*Orun Àiye*” e “Águas de Oxalá”, além do consagrado “Dicionário Yorubá- Português”. Márcio de Jagun é *bàbálóriṣà*, advogado e ativista, foi pioneiro na escrita sobre algumas temáticas, como observado em “*Orí*: a Cabeça como Divindade” e “*Yorùbá*: Vocabulário Temático do Candomblé”. É importante registrar que, sem essas e algumas outras referências, como o já mencionado “Educação nos Terreiros e como a escola se relaciona com o candomblé”, nossas pesquisas estariam longe daquilo que são hoje.

Por fim, destaco que o alfabeto sistematizado por Crowther, possui 25 letras, 18 consoantes e 7 vogais. Sua estrutura idiomática é, essencialmente, tonal e as palavras, para serem compreendidas mais profundamente, devem ser “cantadas”. As principais regras

aplicadas ao idioma *yorùbá* são: todas as letras devem ser pronunciadas corretamente já que não existem letras consideradas mudas; não há sons duplos ou diferentes relacionados a uma mesma letra; as últimas sílabas de todas as palavras desse idioma serão tônicas (em tom alto, médio ou baixo), ou seja, são todas oxítonas. Além disso, todas as palavras terminam sempre com vogais, podendo ser puras ou nasais. É importante ressaltar que o chamado *yorùbá* litúrgico, preservado até hoje nas Casas de culto de matriz africana, praticamente, deixou de existir em regiões como a Nigéria. Uma das possíveis explicações para esta realidade, foi o intenso processo de cristianização que, até hoje, assola o continente africano.

Do ponto de vista político, outro fator merece destaque: o projeto de Lei nº 3416/2017⁴⁰, que declara o reconhecimento do idioma ioruba como patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro e a criação da Delegacia de Combate a Crimes Raciais e de Intolerância (DECRADI⁴¹), foram duas importantes conquistas do Povo de Terreiro no que diz respeito à garantia da liberdade religiosa e o combate ao obscurantismo.

Desse modo, portanto, todas as palavras em *yorùbá* presentes neste texto, sempre que possível, serão grafadas de acordo com as normas gramaticais estabelecidas nas obras e dicionários supracitados.

2.3 “Eu vou virar livro, Pai?” – A “macumbização” da infância como categoria sociológica

A pergunta acima, ainda sem resposta, foi feita por Maria Hellena em algum momento da escrita do presente trabalho enquanto me via compenetrado diante da tela do computador. Sempre que ela me vê escrevendo ou estudando, demonstra curiosidade em saber o que pode ser mais importante do que nossos desenhos, filmes e brincadeiras juntos. Sempre digo que estou pesquisando com nosso barracão, os *Òrìṣà* e as crianças de candomblé. Costumo dizer também que aprendo muito com ela e nossas conversas e que as perguntas que faz, mesmo sem respostas imediatas, me fazem pensar bastante. Gosto também de mostrar algumas fotos que penso em colocar no trabalho, pedir sua opinião e contar as experiências vividas no momento em que foram tiradas.

⁴⁰ Fonte: <http://www2.alerj.rj.gov.br/lotus_notes/default.asp?id=7&url=L3NjcHJvMTUxOS5uc2YvMThjMWRkNjhmOTZiZTNiNzgzMjU2NmVjMDAxOGQ4MzMvNTNhMDhmODhmMDk3M2M2MTgzMjU4MWEyMDA2MDg3NzA/T3BlbkRvY3VtZW50>. Acesso em: 18 abr. 2020.

⁴¹ Fonte: <<http://www.policiacivilrj.net.br/institucional.php?id=3303>>. Acesso em: 18 abr. 2020.

As pesquisas do Grupo Kékeré com as crianças de terreiro, além do ineditismo, são profundamente marcadas pela pós-disciplinaridade e multirreferencialidade. Nossos trabalhos dialogam com diversos campos do saber dentro e fora da área de Educação. Tal fato se justifica pela heterogeneidade do Grupo, que já contou com pesquisadores egressos de diversas áreas, como: Comunicação/Jornalismo, Pedagogia, História, Geografia, Letras, Direito, Ciências Sociais, Educação Física e Artes Cênicas.

Atualmente, somos vinculados à Linha dos Cotidianos, Redes Educativas e Processos Culturais do PROPED/UERJ. Os estudos nos/dos/com os cotidianos e os processos de *ensinaraprenderensinar* muito nos contemplam no âmbito das pesquisas com crianças de candomblé e os terreiros. Pensar nossas temáticas com os cotidianos à luz de conceitos como *Ẹmí Kékeré, Ẹmí Oṃodé* (As crianças falam primeiro); *Ara Kékeré, Ara Oṃodé* (Corpo miúdo, corpo da criança); *Ìmọ Kékeré, Ìmọ Oṃodé* (O conhecimento miúdo, da criança); *Gbọ Kékeré, Gbọ Oṃodé* (Ouvir miúdo, ouvir a criança)⁴², é o que nos move enquanto pesquisadores e pesquisadoras. Para Bâ (2003), assim como para nós e,

[...] sobretudo para “os homens de conhecimento” (silatigui para os fulas, doma para os bambaras), a lógica apoiava-se em outra visão de mundo, em que o homem se ligava de maneira sutil e viva a tudo que o cercava. Para eles, a configuração das coisas em determinados momentos-chave da existência possuía um significado preciso, que sabiam decifrar. “Esteja à escuta”, dizia-se na velha África, “tudo fala, tudo é palavra, tudo procura nos comunicar um conhecimento” (BÂ, 2003, p. 31).

É importante destacar que, para além das pesquisas com os cotidianos, e ainda dentro do campo da Educação, nossos múltiplos caminhos nos conduzem cada vez mais para o diálogo também com os Estudos da Infância. Os saberes que perpassam nossas etnografias são plurais, “encantados”, e nossas reflexões são forjadas na perspectiva do “cruzo”.

Dessa forma, a perspectiva do encantamento implica na capacidade de transcendência da condição de morte – imobilidade – que assola os conhecimentos versados em monologismos/universalismos. O cruza, como a arte das amarrações e dos enlaces de inúmeros saberes praticados, produz os efeitos de encanto; aqueles que se constituem através das mobilidades e das potências presentes nas zonas de contato – encruzilhadas – formadas por múltiplos saberes (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 34).

Dessa maneira, proponho um “rodopio” (SIMAS; RUFINO, 2018) a partir da necessidade daquilo que chamarei de *macumbização da infância*, como uma categoria sociológica. A guinada epistemológica, aqui proposta, visa desestruturar verdades absolutas pautadas na ausência de alteridade. Ainda de acordo com os mesmos autores:

⁴² Caputo (2018) iniciou o processo de sistematização de nossas metodologias e trouxe à tona esses conceitos como centrais às nossas pesquisas.

O rodopio enquanto prática, orientação teórico-metodológica, além de formular uma crítica aos conceitos alicerçados em bases que não aceitam o outro como possibilidade, tenciona o impacto dos discursos provenientes dessas razões arrogantes nas práticas em que elas a elegem como “objetos” a serem estudados (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 35).

Vale dizer que, assim como os autores citados, não acreditamos na produção de conhecimento de maneira única e engessada. Defendemos um pluralismo de ideias e conceitos multirreferenciais.

2.4 As crianças de candomblé e os Estudos da Infância

Dialogamos com o pesquisador Manuel Jacinto Sarmiento porque, como ele, pensamos com as crianças. Mas, as crianças com as quais convivemos e nos relacionamos guardam uma singularidade: são crianças de candomblé, de terreiros. Pensando em mais esta frente de debate, proponho ampliar o diálogo para a área da Infância à luz dos Estudos com Crianças em Terreiros.

Na obra, “Estudos da Infância – Educação e Práticas Sociais”, Manuel Sarmiento e Maria Cristina Soares de Gouvea (2008) propõem uma série de reflexões a partir de autores e autoras de diferentes áreas. O livro procura enfatizar a importância do fator geracional para o entendimento das relações socioculturais e de se colocar as crianças como atores sociais para além dos aspectos biologizantes. Para tal, os autores recuperam pensadores e pensadoras relevantes para o Brasil, Portugal e outras partes da Europa.

No caso brasileiro, de acordo com Sarmiento e Gouvea (2008), Gilberto Freyre, antes mesmo de sua obra principal, “Casa Grande e Senzala” (1933), já apontava a infância como possibilidade de construção de identidades de maneira interdisciplinar. A visão da cultura infantil como traço do primitivismo do povo brasileiro, no entanto, há muito consolidada por Silva Romero e Câmara Cascudo, foi superada somente a partir de Florestan Fernandes que, para além do repertório lúdico-infantil, passou a analisar as diferentes formas de sociabilidade expressas no ato de brincar.

Para Sarmiento e Gouvea (2008), na Europa, autores como Walter Benjamin e Johan Huizinga também contribuíram significativamente para o debate. Benjamin coloca a criança como sujeito de diálogo a partir da valorização do patrimônio cultural infantil expresso tanto na sua produção acadêmica quanto no seu programa de rádio voltado para o público infantil. Já no campo da filosofia, Huizinga, de maneira instigante, valoriza o ato de brincar e as atividades lúdicas, não como algo de domínio apenas da criança, mas como verdadeiras expressões do

humano. O contexto português durante o regime salazarista determinou condições amplamente adversas para a pesquisa científica, o que recrudescer os estudos sobre infância que cresciam na Europa. Desse modo:

As imagens sociais das crianças viveram em larga medida dominadas não pelo discurso científico ou pericial, mas por uma visão conservadora, nacionalista e patriarcal da infância. Nesse país, durante décadas não houve “infância”, mas “mocidade”, tal era a influência ideológica e doutrinária do regime fascista para propagandear um ideal de criança submissa, obediente e que apenas não era passiva, porque dela se esperava o envolvimento ativo na “obra” do regime, nomeadamente no âmbito da ação obrigatória realizada dentro da “Mocidade portuguesa”, milícia infanto-juvenil do regime (SARMENTO; GOUVEA, 2008, p. 8).

Recentemente, tive a oportunidade de assistir pessoalmente, por duas vezes, Manuel Sarmiento e, em ambas ocasiões, para além dos aprendizados e reflexões, uma certeza se consolidou: como os Estudos com Crianças em Terreiros podem contribuir para as reflexões acerca da Infância. Desta certeza, nasce o que chamaremos, a partir de agora, de *macumbização da infância*. As crianças de candomblé se aproximam em muitos aspectos propostos por Sarmiento, como veremos na sequência.

2.4.1 O macumbizar e desmacumbizar como conceitos

Antes de avançarmos na direção dos Estudos com Crianças em Terreiros e Infância, à luz de algumas proposições de Manuel Sarmiento, é importante aprofundar o conceito proposto e elucidar o que quero dizer com *macumbizar a infância*. Para tal, é imprescindível historicizar e refletir a respeito do termo *macumba*, seus usos e possibilidades. Ao ler um texto de Luiz Antonio Simas⁴³ sobre o processo que torna o samba *desmacumbado* para se mostrar mais palatável às elites dos salões cariocas e ser utilizado, politicamente, como elemento de suposta unidade nacional, passei a refletir fortemente acerca de outras *desmacumbizações* sofridas em decorrência do racismo herdado pelo colonialismo. Sendo assim, deslocar as crianças de candomblé dos estudos da Infância, é mais uma forma de *desmacumbização* adultocêntrica dos saberes preservados e forjados na diáspora.

A palavra “macumba”, ainda hoje, é utilizada de maneira depreciativa como possibilidade de ofensa e hostilização dos religiosos de matrizes africanas. Basta lembrarmos, por exemplo, da já mencionada visita surpresa dos colegas de escola da *èkéji* Tauana

⁴³ “A peleja de Clementina de Jesus contra o samba desmacumbado”. Disponível em: <<http://hisbrasileiras.blogspot.com/2016/05/a-peleja-de-clementina-de-jesus-contr.html>>. Acesso em: 10 Jan. 2020.

(CAPUTO, 2012), que a chamaram de “macumbeira”, com o objetivo de ofendê-la. Sobre o termo em questão, Lopes (2011, p. 418) afirma ser “nome genérico, popularesco e de cunho às vezes pejorativo com que se designam as religiões afro-brasileiras, notadamente a umbanda e o candomblé”. Existem, portanto, outras acepções e etimologias para o termo que nos interessam mais. O autor completa o fragmento, citado anteriormente, da seguinte maneira:

O vocábulo é de origem banta, mas o étimo é controverso. [...] remete ao quimbundo makumba, plural de dikumba, “cadeado”, “fechadura”, em função das “cerimônias de fechamento de corpos” que se realizam nesses rituais. No entanto, a origem parece estar no quicongo makumba, plural de kumba, “prodígios”, “fatos miraculosos”, ligados a cumba, feiticeiro (LOPES, 2011, p. 418).

Diante dos múltiplos saberes da cultura jongueira, percebemos que o termo novamente aparece, mais ou menos, na mesma linha apontada por Nei Lopes (2011), como observamos a seguir:

O que é jongueiro cumba? Para praticantes do complexo musical “jongo” em meados do século XX, quando Stein e Borges Ribeiro fizeram suas pesquisas, “cumba” tinha a conotação de “mágico, mestre do feitiço”. O jongueiro cumba carregava seus “pontos” (“versos”, mas literalmente “fios e laçadas de costura” – como aqueles de tropeiros com arreios) com poderes especiais: em particular os pontos-enigma de desafio (“demanda”), lançados para provocar seus pares. Procuro mostrar que “cumba” evocava para os escravos do século XIX um rico conjunto de significados, enraizado na cultura centro-africana. “Mestre do feitiço”, no entanto, é preciso o suficiente, por ora, para prender na mesma linha jongueiros e historiadores (SLENES, 2007, p. 109-110).

Desse modo, antes do “rodopio” sugerido, é preciso indicar que, neste trabalho, assim como para Simas e Rufino (2018), consideramos:

Macumbeiro: definição de caráter brincante e político, que subverte sentidos preconceituosos atribuídos de todos os lados ao termo repudiado e admite as impurezas, contradições e rasuras como fundantes de uma maneira encantada de se encarar e ler o mundo no alargamento das gramáticas. O macumbeiro reconhece a plenitude da beleza, da sofisticação e da alteridade entre os agentes (SIMAS; RUFINO, 2018, [S.p.]).

2.4.2 “Estudos da Criança: Caminhos e Encruzilhadas” e “Pesquisas no campo da Sociologia da Infância – Encontro com o Professor Manuel Sarmiento – Minho”

Estes subtítulos remetem às duas vezes que ouvi pessoalmente o professor Sarmiento e às possibilidades de diálogo entre a Sociologia da Infância e os Estudos com as Crianças em Terreiros.

Sua fala na conferência de abertura do 6º GRUPECI – Seminários de Grupos de Pesquisa sobre Crianças e Infância, realizado em Belém do Pará, no dia 29 de novembro de 2018, elucidou muitos aspectos importantes, a começar pelo aumento de políticas públicas bem-

sucedidas, realizadas no Brasil, como o Estatuto da Criança e do Adolescente, o avanço na área de Direitos para crianças e o fato de, nos últimos anos, milhões de brasileiros e brasileiras terem abandonado a linha de pobreza.

Ao tratar sobre os Estudos da Infância, destacou a década de 1990 como um marco importante para a Nova Sociologia, principalmente, a partir de críticas direcionadas à psicologia do desenvolvimento de Piaget e à teoria tradicional de socialização. A virada do século XX para o século XXI, demarcou uma guinada que insere a infância como uma categoria específica da Sociologia. Do ponto de vista metodológico, Sarmiento apontou algumas diretrizes fundamentais, tais como: a importância da multi e interdisciplinaridade para os estudos da infância; a crítica ao olhar adultocêntrico que vê as crianças como “seres em transição”, enfatizando a necessidade de compreendê-las por elas mesmas e inseridas dentro da própria infância; a compreensão das especificidades dos grupos de pertença da criança, assim como sua subjetivação e socialização; e a percepção da geração infantil tanto como categoria quanto condição e seus aspectos inter e intrageracionais.

O autor ainda problematizou acerca das limitações de normatização da infância e os desafios ligados à desconstrução das estruturas de poder e dominação, destacando a necessidade dos debates sobre emancipação política e cidadania infantil. Para tal, é importante enxergar a criança como sujeito e não como objeto; é imprescindível que o enfoque das pesquisas esteja na ação concreta da criança que, por sua vez, deve ser compreendida como sujeito e ator social pleno.

No que diz respeito às linhas de desenvolvimento, enfatizou a necessidade de se considerar as múltiplas normatividades da infância, o que, segundo ele, nasce do cruzamento da Sociologia da Infância Crítica e dos Estudos Pós-Coloniais. Diante desse cenário, a interseccionalidade, categoria importada dos estudos feministas negros e que marca a articulação entre desigualdade e diferenças sociais, revela uma potente interseção com os Estudos de Crianças em Terreiros. Sobre o tema, é importante destacar alguns conceitos do feminismo negro para melhor compreensão do termo e o entendimento daquilo que podemos caracterizar como *infância interseccional*.

A autora Djamila Ribeiro (2017), ao se referir ao clássico discurso de Sojourner Truth: “E eu não sou mulher?”, chama a atenção para as várias possibilidades de ser mulher. Segundo a autora:

Esse discurso de Truth, ainda no século XIX, já evidencia um grande dilema que o feminismo hegemônico viria a enfrentar: a universalização da categoria mulher. Esse debate de se perceber as várias possibilidades de ser mulher, ou seja, do feminismo abdicar da estrutura universal ao se falar de mulheres e levar em conta as outras interseções, como raça, orientação sexual, identidade de gênero, foi atribuído à

terceira onda do feminismo, sendo Judith Butler um dos grandes nomes (RIBEIRO, 2017, p. 21).

Ao recuperar diretrizes teóricas de Simone de Beauvoir e Grada Kilomba, a autora enfatiza o *status oscilante* da mulher negra.

Para a filósofa francesa não há reciprocidade, pois, a mulher sempre é vista pelo olhar do homem num lugar de subordinação, como o outro absoluto, bem como essa afirmação de Beauvoir diz respeito a um modo de ser mulher, no caso, a mulher branca. Kilomba além de aprofundar a análise, engloba a mulher negra em seu comparativo colocando que, nesse esquema, a mulher negra só pode ser o Outro e nunca si mesma. Para ela existe um status oscilante que ora pode permitir que a mulher branca se coloque como sujeito, assim como o homem negro, entretanto a autora rejeita a fixidez desse status (RIBEIRO, 2017, p. 39).

Pensando a partir da lógica de uma *infância interseccional*, algumas crianças participantes das pesquisas de Caputo já apontavam, anos atrás, para este acúmulo de vulnerabilidades. Joyce, ao lembrar de um depoimento concedido aos 13 anos de idade no qual relatou que escondia suas marcas rituais para não sofrer discriminação, revela-nos que:

Hoje não me sinto tão incomodada. Primeiro porque as marcas quase não aparecem mais, depois por que assumo que sou da macumba mesmo! Nunca pensei em deixar minha religião. Acho que o preconceito contra a religião é um preconceito contra os negros. As pessoas me apontavam na rua e também na escola e diziam: Isso é coisa de negro! (CAPUTO, 2012, p. 199).

Perto de encerrar sua fala, no 6º GRUPECI, Sarmiento destacou, de maneira mais contundente, a importância de se articular a multimodalidade metodológica e interdisciplinaridade na pesquisa com crianças. Articular etnografias a metodologias visuais, verbais, cotidianas, reais e virtuais, é uma diretriz assente apontada pelo autor.

No dia 18 de março de 2019, o auditório do PROPED foi palco para uma roda de conversa intitulada “Pesquisas no campo da Sociologia da Infância – Encontro com o Professor Manuel Sarmiento – Minho”. Além do que já havia apontado meses antes no 6º GRUPECI, gostaria de destacar alguns aspectos mais enfatizados pelo autor neste último encontro.

O primeiro ponto a ser discutido, passa pelo reconhecimento de que ainda há poucas pesquisas relacionando infância e interseccionalidade, fato que já acompanha o trabalho do Kékeré, por exemplo, há anos. Ao pensar com os cotidianos dos terreiros de candomblé e junto das crianças que integram estes *espaçostempo*, refletimos fortemente sobre a infância na interseccionalidade.

Outro aspecto bastante relevante, gira em torno das possibilidades de uso dos termos “infância” e “infâncias”. Além de considerar o binômio infância/criança como faces de uma mesma moeda, o autor defende a utilização do termo no singular, opção teórica que também adotarei ao longo desta pesquisa. Para Sarmiento, utilizar o termo infâncias, no plural, não necessariamente significa reconhecer a pluralidade da categoria infantil. Segundo o autor, este

é um ponto desafiante que precisa ser debatido. Segue afirmando que o principal enquadramento da infância é o fator geracional, marcado pela vulnerabilidade social e pelo fato de serem suscetíveis a um conjunto de leis específicas. Para sustentar seus argumentos, recorre às nomenclaturas definidoras de outras categorias que também são definidas no singular sem perder suas possibilidades diversas de intersecção, como o gênero feminino e a classe operária. Conclui, portanto, afirmando que, enquanto abstração, atravessada por outras categorias sociais, a infância deve ser tratada no singular, o que não significa desconsiderar a multirreferencialidade. O tema merece discussões mais aprofundadas, sobretudo, a partir do ponto de vista de autores ou autoras que conceituem a categoria no plural: “infâncias”.

2.4.3 Por qual razão se deve pensar então numa perspectiva de *macumbização* da Infância?

A partir das perspectivas teóricas, apontadas por Manuel Sarmiento, nossas pesquisas dialogam com praticamente todas as formulações levantadas pelo autor. Contemplamos a interseccionalidade, na medida que a maioria dos sujeitos de nossos trabalhos são crianças, negras, pobres, meninas, candomblecistas, estudantes de escola pública... ou seja, acumulam várias categorias de vulnerabilidades sociais.

Nossa metodologia multimodal articula, desde técnicas de fotografia que percebam a criança de maneira não subalternizada, como a câmera baixa (ou *contra-plongée*), até o uso daquilo que Caputo (2018b) chamará de *imagens descoloniais*. Nas palavras da autora:

Na maior parte de minhas fotografias em ato, procuro ou ficar no mesmo nível da criança fotografada ou abaixo dela. Não digo que nunca fiz um *plongée*, mas toda vez que fiz, em função de uma escolha estética, tinha consciência do que uma “simples escolha estética” significava. Também temos acionado a fotografia no sentido do que Santos (1996) chama de imagens desestabilizadoras. Por isso, acrescento, penso as fotografias que fazemos como imagens descoloniais porque desacostumam lugares acostumados na lógica dominante da colonialidade: adultocêntrica, racista, branca e cristã (CAPUTO, 2018b, p. 192).

Considerando que as crianças antecipam o acesso à tecnologia digital, quase que instintivamente, estabelecemos uma significativa interface com a cibercultura⁴⁴ à medida que realizamos fortemente uma etnografia digital. Um dos nossos referenciais mais importantes, é a página do Facebook, criada e chamada por Caputo de “Crianças de Terreiros: fotoetnográfico compartilhado”. Este dispositivo digital que, atualmente conta com quase 20 mil seguidores, ou *imaginantes* (SANT’ANNA; CAPUTO, 2018), permite o compartilhamento de informações e a interação dos múltiplos sujeitos da pesquisa, como os familiares das crianças que participam

⁴⁴ É a cultura contemporânea que se estrutura pela mediação das tecnologias digitais em rede, seus artefatos sociotécnicos e culturais em interação com seres humanos em processos de comunicação na interface cidade/ciberespaço (SANTOS, 2017, p. 9).

dos trabalhos, por exemplo. Além disso, os múltiplos e simultâneos usos de aplicativos no ato etnográfico (*app-ethnographing*. CAPUTO, 2018b), foi amplamente explorado ao longo desta dissertação, visto que muitas das fotos, gravações e notas de campo foram produzidas pelo meu *smartphone*, um Samsung Galaxy J5, e compartilhadas/armazenadas através de aplicativos como WhatsApp ou Google Fotos.

Há um outro ponto de interseção muitíssimo interessante entre os Estudos com Crianças em Terreiros e os Estudos da Infância: a interação da geração infantil com os adultos, outras crianças e seus animais de estimação, considerados membros da família, em muitos casos. A interação com os adultos se dá à medida que suas próprias relações familiares, consanguíneas ou não, se estabelecem a partir do *espaçotempo* do terreiro onde convivem com pessoas de diversas faixas etárias. Contudo, motivados pelo caminho do “reparar miúdo, narrar kékeré” (CAPUTO, 2018a), nosso foco principal gira em torno da interação entre as próprias crianças.

No entanto, sobre as crianças de terreiro, precisamos destacar que nem sempre suas idades cronológicas condizem com suas posições dentro do culto. Muitas de nossas crianças ocupam elevados postos dentro da hierarquia religiosa dos candomblés, possibilitando outras formas de análises geracionais. As crianças, ao ocuparem os cargos de *Ògán*⁴⁵, *èkéji* ou *ègbón*, por exemplo, possuem uma série de prerrogativas, que passam pela indumentária, acesso a determinados espaços sagrados, chegando a questões comportamentais, que as outras crianças não têm. Tal fato, cria uma categoria geracional restrita aos espaços dos candomblés dentro da própria categoria mais ampla de Infância, por exemplo.

Por fim, destacamos que o fator geracional para as crianças de candomblé e suas múltiplas possibilidades de interação entre si, com os adultos e com as crianças que possuem cargo, por exemplo, é fortemente atravessado pelo aspecto da ludicidade. Muitos *Ògán* aprendem os toques rituais brincando desde tenra idade. Boa parte das crianças de terreiro balbucia, antes mesmo de “papai” e “mamãe”, palavras de seus idiomas litúrgicos, como saudações e cânticos devotados aos *Òrìṣà*. Neste sentido, ficamos com uma observação bastante interessante de Caputo (2012):

Na Baixada, as crianças sempre me dizem “gostar de brincar de macumba”. A brincadeira é um pouco reprimida pelos adultos seja porque, em certos casos, pode ser considerada uma ofensa ao culto, seja porque onera o orçamento das famílias, já que os baldes da casa viram atabaques e frequentemente terminam destruídos na transgressão. No Maranhão, assim que cheguei, depois de entrevistar o chefe do terreiro, perguntei pelas crianças da casa e ouvi que elas estavam “lá atrás”. Esse espaço é um imenso terreno atrás da construção do terreiro propriamente dito. Quando cheguei ao local, lá estavam elas “brincando de macumba” (CAPUTO, 2012, p. 190).

⁴⁵ Cargo masculino conferido aos homens, ou meninos, que não entram em transe ou incorporam a partir da energia das divindades, geralmente, está associado a orquestra sagrada e aos atabaques rituais dos candomblés.

É a partir de tal perspectiva lúdica, por exemplo, que Maria Hellena sopra boa parte de seus saberes registrados, por mim, eventualmente.

2.4.4 “Estou doida para encontrar minhas irmãs no barracão” – Justificativas epistemológicas para a realização da pesquisa com a própria filha

Frases como esta são frequentemente sopradas por Maria Hellena quando estamos às vésperas de alguma função no terreiro. Sempre que nos vê experimentando nossas roupas litúrgicas e separando utensílios rituais, Mahê costuma nos indagar com perguntas dessa natureza.

A permanência no *Ilé* nem sempre dispõe do conforto de nossas residências e dos programas que estamos acostumados a fazer fora daquele espaço. Em algumas ocasiões, o banho frio, a impossibilidade de certas brincadeiras e a pouca oferta de desenhos animados deixam Maria Hellena um pouco impaciente. Geralmente, esses arroubos de insatisfação são resolvidos através de poses para fotos, banhos de bacia/caixa d’água/mangueira, brincadeiras, e do auxílio prestado aos outros membros da comunidade em alguma tarefa. Mahê adora sentir-se útil e mostra-se prestativa com frequência. Além disso, adora participar das atividades do terreiro que envolvam a necessidade de saída do templo, como buscar folhas e o *şagbeje*, ritual de peregrinação realizado anualmente em homenagem a *Omolu*, por exemplo. Na sequência, alguns momentos de Maria Hellena, que ilustram seus diferentes níveis de interação com a comunidade.

Foto 5 – Maria tomando banho de bacia na Cozinha de Santo enquanto sua mãe organizava os preparativos para o *İpankan* de *Èşù*. (Pedra de Guaratiba, 07/01/2019).



Fonte: próprio autor.

Foto 6 – Mahê e São Roque durante a peregrinação em homenagem a Oṣoṣu.



Fonte: Stela Guedes Caputo.

Foto 7 – Uma pipoca entre uma reza e outra para *Ọbalúwáiyé*.
(Madureira, agosto/2019)



Fonte: Stela Guedes Caputo.

Foto 8 – Eu e Mahê montando a fogueira em homenagem a *Şàngó*. (Pedra de Guaratiba, julho de 2019).



Fonte: Elaine Di Carlantonio.

A configuração das comunidades de terreiro não obedece, necessariamente, traços de parentesco ou consanguinidade. O alargamento da concepção de família, para além dos genitores da criança, é um pilar de algumas tradições africanas de diferentes partes do continente, como veremos a seguir. Sobre o tema, Luiz Antonio Simas nos ensina, por meio de um *tweet*, que: “Em *ngúni*, idioma do grupo linguístico zulu falado em alguns lugares da África do Sul, não há palavra que designe parentesco a partir do sangue. A expressão que define a relação de parentesco é *ubudlelane*”⁴⁶. Lembro-me, também, do Sansa Kroma, um pássaro mítico que habita o imaginário de algumas aldeias sul-africanas e protagoniza uma belíssima parábola acerca do cuidado com as crianças, independente dos laços sanguíneos. De acordo

⁴⁶ Fonte: <https://twitter.com/simas_luiz/status/1185368900416016385>. Acesso em: 14 fev. 2020.

com a tradição oral, certa vez, este pássaro teria avistado, do alto dos céus, alguns pintinhos que estavam sozinhos, aparentemente órfãos. Sansa Kroma desceu e cuidou dos pintinhos até crescerem. Esta linda passagem revela-nos a esperança de que sempre haverá alguém para cuidar das crianças, como acontece nos terreiros. Contudo, antes de avançarmos em relação ao que chamamos de “família de santo”, algumas considerações históricas devem ser feitas acerca do termo “nação” e suas diferentes acepções.

2.4.5 O conceito de “nação” para o candomblé e a família de *àse*

O termo “nação” possui diversos significados possíveis no contexto das práticas religiosas afro-brasileiras. Lembro-me de ouvir este termo, desde a infância, no terreiro de umbanda dos meus avós, quase como um sinônimo de candomblé. Nas minhas memórias infantis, recordo-me que, ao dizer que uma determinada pessoa “era de nação”, significava que ela era do candomblé.

É válido ressaltarmos um breve percurso histórico em relação ao termo, seus usos e significados. De acordo com Luis Nicolau Parés (2007), a concepção de nação assume contornos diversificados que variam em função da época e lugar. Para os europeus, por exemplo, durante os séculos XVII e XVIII, os traficantes de escravos e missionários projetavam, a partir dos empreendimentos coloniais do continente africano, um senso de identidade coletiva que remontava às monarquias europeias do período.

Na África Ocidental, por sua vez, a ideia de nação era balizada a partir de uma ancestralidade comum, que entendia as práticas religiosas como ferramentas de identidade comunitária. As marcas rituais e escarificações representam este panorama. O território de moradia, assim como as dívidas e alianças políticas, poderiam também ressignificar a ideia de nação para muitos africanos. Além disso, transformações como casamentos, guerras, migrações, agregação de linhagens escravas e apropriação de cultos estrangeiros também podem alterar as noções de identidade coletiva.

Parés (2007) destaca ainda a maneira como a delimitação da ideia de nação se confunde com os interesses escravagistas e coloniais que podem ser negociados ou sofrer generalizações a partir de variáveis distintas. Ao longo do século XVI, “gentio da guiné” e “negro da guiné”, segundo o autor, eram denominações genéricas para os africanos. No século XVII, em Recife, já eram observadas referências a, no mínimo, quatro nações: minas, ardas, angolas e crioulos (descendentes de africanos nascidos no Brasil e classificados, desta forma, para atender anseios e demandas escravistas coloniais). O contexto do século XVIII é marcado pela variedade dos portos de origem e diversificação das rotas do tráfico negreiro, fato que intensifica a classificação das nações em função dos interesses coloniais. O século XIX, no entanto,

apresenta elementos que se aproximam mais profundamente com os pilares que sustentam, até hoje, as famílias de santo.

Cada vez mais, a categoria de nação é utilizada de forma ideológica, como uma estratégia que responde a interesses de legitimação social e através da qual o grupo pode estabelecer alianças com congregações prestigiosas ou dinâmicas de contraste com congregações concorrentes (PARÉS, 2007, p. 103).

Ao recuperar a contribuição de Vivaldo da Costa Lima, Nicolau Parés (2007) reitera que o recrudescimento do tráfico negreiro e a conseqüente diminuição no número de africanos que chegavam ao Brasil alteram, significativamente, o conceito de nação. Além da distinção dos batuques por nações, aos poucos, a identidade étnica passa a se relacionar, cada vez mais, com os territórios de sociabilidades estabelecidos e controlados pela população negro-mestiça. O pertencimento ligado ao envolvimento, sobretudo a partir da iniciação, desloca a importância do parentesco biológico para o parentesco de santo, ou seja, a nação religiosa fortalece, a partir de então, a genealogia das famílias de santo.

2.4.6 A noção de família para os iorubas e os porquês da pesquisa com a própria filha

O candomblé, que professamos em nossa Casa, é de origem nagô-iorubá. O termo “nagô” (“anagô” ou “anagonu”), inicialmente, era utilizado para designar grupos iorubá-falantes, que se espalharam, a partir de *Egbado*, por diversas partes do Benim. Outro dado relevante está relacionado ao entendimento daomeano acerca do termo. Para o Daomé, “nagô” seria uma expressão utilizada pejorativamente para classificar a pluralidade de povos que falava o iorubá. A chegada do termo ao Brasil se dá pela apropriação do sentido daomeano por parte dos mercadores de escravos e, posteriormente, contou com a assimilação da expressão pelos iorubá-falantes.

Para Luis Nicolau Parés (2007), a classificação dos africanos em torno do que se pensa sobre nação pode ser “interna” ou “externa”. Enquanto a primeira, pode ser entendida como “etnônimo” ou, simplesmente “denominação étnica”, aquela, é percebida como “metaétnica”, fortemente utilizadas pelos proprietários e comerciantes de escravos no Brasil, considerando os pontos de embarque/compra dos cativos. A pluralidade de termos utilizada no Brasil, permitiu que denominações metaétnicas fossem apropriadas, ressignificadas e virassem, até mesmo, autodenominação. Vale dizer que o uso restrito das denominações étnicas, por parte da comunidade negro-mestiça, garante significativa flexibilidade em relação às denominações metaétnicas.

Desse modo, o *Ará Ilé Àṣẹ*, ou seja, a família de santo diz respeito aos membros ou descendentes de um mesmo terreiro ou Casa Matriz. Família essa que independe dos laços de

consanguinidade e subverte algumas lógicas fincadas pelo ocidente e pela colonialidade. O nível de interação entre os membros e o aprendizado das regras de comportamento que balizam os terreiros de candomblé acontecem de forma gradativa e têm, como princípio básico, a senioridade. O respeito aos mais velhos, é premissa básica para o estabelecimento das relações sociais e litúrgicas de um barracão. Independentemente do nível de instrução, escolaridade ou bens materiais acumulados em nossas vidas civis, a hierarquia, dentro do culto, se dá a partir do tempo de iniciação ou pelos postos e cargos ocupados dentro da comunidade.

A Casa de Oxumarê, assim como nosso Terreiro, tem suas condutas e protocolos pautados por um código de ética que baliza regras básicas entre o corpo individual e o corpo coletivo. Essa tal “educação de *àșę*” é explicada por Jagun (2019) da seguinte maneira:

O *hunbe* é transmitido ao neófito pelo (a) sacerdote (isa) pelos (as) detentores (as) de cargos próprios dentro da estrutura hierárquica do terreiro. Entretanto, este regramento comportamental é também pedagogicamente ensinado a cada gesto, a cada exemplo corriqueiro e desprezioso de todos os membros da comunidade (JAGUN, 2019, p. 89).

Desse modo, pesquisar com a Mahê e aprender com ela e suas percepções acerca do candomblé e dos *Òrìșà* não configura nenhum dilema ético ou problema epistemológico. De forma semelhante ao que nos ensina o já mencionado Sansa Kroma, no candomblé, as crianças sempre serão educadas pela comunidade e ensinadas independentemente das relações biológicas de parentesco. A interação de Mahê com a comunidade, a partir das regras do *hunbe*, considerando o caráter de seu corpo individual e coletivo, se insere numa lógica ancestral mantida até os dias de hoje. Conforme já nos ensina Jagun (2015), as crianças, na lógica *yorùbá*, são inseridas nas atividades domésticas, desde cedo, com o objetivo de fortalecer os elos comunitários.

Sempre que Maria Hellena relata sua ansiedade e desejo de reencontrar suas irmãs de santo, sempre que um membro qualquer da comunidade ensina, aconselha, orienta os mais novos tanto as crianças quanto os que foram iniciados a menos tempo, reforçamos a importância entre a integração dos corpos individuais e coletivo dos terreiros.

Em algumas etnias, até certa idade a criança não era apresentada aos seus pais biológicos. Esta dinâmica objetivava que a criança aprendesse a respeitar todos como seus próprios pais, e fazia com que toda a comunidade se responsabilizasse pela criação delas como se seus filhos fossem (JAGUN, 2015, p. 150).

Guardadas as devidas proporções, até hoje, as comunidades de terreiro mantêm suas lógicas de *ensinaraprenderensinar*, como nos revela o autor no fragmento acima.

3 BIOGRAFIA, AUTOBIOGRAFIA E *ÌTÁN KÉKERÉ*: REFLEXÕES ACERCA DE NARRATIVAS SOBRE INFÂNCIA E TERREIRO

Muitos foram os desafios da pesquisa: o ineditismo do tema, as relações familiares estabelecidas, o volume de reflexões proporcionado pela etnografia e, principalmente, as dificuldades para teorizar sobre o tipo de escrita adotada. Como justificar metodologicamente uma pesquisa com a própria filha num terreiro de candomblé? Quais pressupostos epistemológicos ajudaram a pensar as narrativas infantis da filha que se encontram com as experiências do pai? De que maneira Mahê de *Oya*, *abíyán* do *Ilé Àṣẹ̀ Àiyè̀ Ọ̀balúwáiyé*, é capaz de brincar e, até certo ponto, ser a continuidade do Renato Junior de Xangô, da Tenda Espírita Tupiaçu e Tapajós, conforme proposto nos capítulos finais da dissertação? Como o culto à placenta típico do *Ìkómọ́jádé*, pelo qual Maria passou, faz lembrar meu batizado na umbanda no final dos anos 1980? Possíveis respostas para as questões propostas giram em torno dos limites e aproximações entre biografia, autobiografia e o que chamarei de *ìtán kékeré/ìtán ọ̀mọ̀dé* (histórias miúdas/histórias das crianças de terreiro), ou seja, um feixe de possibilidades para que as narrativas dessas crianças, seus saberes e percepções de mundo possam ser contadas dentro e fora de suas comunidades, sem que elas percam as vozes da autoria e dos conhecimentos por elas partilhados.

Antes de avançarmos nas questões teóricas propostas, é válido refletirmos acerca da nomenclatura utilizada. Ao longo da pesquisa, encontrei diferentes escritas para o conceito. A maior parte dos textos utilizados, como referência, traz o termo entre parênteses: (auto)biografia. De acordo com Passeggi e Souza (2017), o termo, já consagrado no Brasil, apareceu pela primeira vez, em 1988, no livro “O método (auto)biográfico em formação”, lançado em Portugal, por António Nóvoa e Mathias Finger. Para os pesquisadores, o uso dos parênteses revela, entre outras coisas, o caráter subjetivo do método. No entanto, a opção gráfica divide opiniões: para uns, o eu (auto) encontra-se em evidência; para outros, enclausurado. Pode sugerir um tipo de interação entre narrador e pesquisador e o uso dessas narrativas como fontes. Passeggi e Souza (2017) chamam a atenção para o fato de que a expressão (auto) representa dois deslizamentos para o campo da Educação, um da Sociologia e outro da Literatura. Sobre o tema:

Se em Sociologia, o interesse do biografado é investigar as práticas sociais na percepção das pessoas que narram, em Educação, seu interesse recai sobre a atitude do ser humano para configurar narrativamente sua experiência e com ela reinventar-se. Se em literatura, a autobiografia é um gênero literário consagrado, em Educação esse termo é substituído, geralmente, por uma expressão mais ampla – narrativas autobiográficas, que inclui todos os gêneros autorreferenciais. [...] O que fica evidente

é a ausência do eu (auto) nas denominações acima mencionadas e os parênteses no Brasil, o que pode sugerir uma certa timidez para se assumir o eu (auto) como marca fundante da pesquisa (auto)biográfica (PASSEGGI; SOUZA, 2017, p. 16).

Retomando os diálogos metodológicos sobre (auto)biografia, podemos observar que a partir da metáfora de “papéis guardados”, as autoras Vasconcelos, Cordeiro e Vicentini (2014) contribuem bastante para as reflexões, então, sugeridas:

A imagem do título reflete, em muitos aspectos, o momento em que se encontram e articulam sob um fio condutor, as histórias de vida, de mulheres nobres, escravos, intelectuais e professores, em tempos e contextos diferenciados. Sua leitura possibilita entrever intimidades registradas em egodocumentos e escritos (auto)biográficos que aguçam não só a nossa curiosidade sobre o objeto investigado, mas sobre a metodologia que permitiu a recomposição de vidas e de narrativas marcadas pela construção coletiva entre personagens e narradores/escritores/biógrafos, ainda que às vezes, separados por intensos limites temporais e geográficos (VASCONCELOS; CORDEIRO; VICENTINI, 2014, p. 15).

Alexandra Lima da Silva (2014) sugere abordagens interessantes para o debate. Ao analisar as narrativas de vida de ex-escravos, como ferramentas de análise para a história da educação, a autora permite algumas interlocuções com esta pesquisa. Ao recuperar Olney (1990), a pesquisadora reconhece a dificuldade de agrupar as narrativas de ex-escravizados em categorias pré-existentes, como história, literatura e, até mesmo, (auto)biografia. O autor recuperado por Alexandra Silva (2014), compreende autobiografia como um conjunto de memórias acessadas a partir de um determinado recorte, considerando suas implicações no estado de ser de um tempo presente. Para corroborar a inserção das chamadas “*slave narratives*” numa outra categoria de fontes para além das práticas de escrita no diário, (auto)biografias, biografias e memórias, a autora recorre também às produções feitas no Brasil. Segundo ela, “trabalhos como os de Mignot, Cunha e Bastos (2000) evidenciam a consolidação dos estudos sobre histórias de vidas de professores, num mosaico de diferentes fontes, abordagens e caminhos de pesquisa” (SILVA, A., 2014, p. 131). Acrescentamos, também como referências para esta pesquisa: Passeggi e Souza (2017) e Sarmiento (2018).

Na mesma coletânea citada no parágrafo anterior, Márcia Cabral da Silva (2014) também nos fornece reflexões. Ao discorrer sobre memorialismo, memórias e (auto)biografia, a autora afirma que:

É possível também que o termo autobiografia refira-se à categoria mais abrangente, denominada memorialismo, a qual incorporaria memórias, autobiografias, cartas, diários, sem que haja demarcação de fronteiras exatas entre os gêneros (SILVA, M., 2014, p. 269).

Neste sentido, ao trazer para o debate Gusdorf (1991), Márcia Cabral da Silva (2014) corrobora as possibilidades de “historicizar” a si próprio a partir da fluidez estabelecida entre

as temporalidades. A autora conclui o texto lançando mão de um duplo desafio para a escrita autobiográfica: estabelecer uma narrativa a partir da releitura dos fatos em outra temporalidade e compreender-se também como sujeito do processo.

Ao longo da pesquisa e da escrita do presente trabalho, mais uma frente de diálogo se abriu para os Estudos com Crianças de Terreiro. Pensar com as biografias e (auto)biografias, significa valorizar ainda mais as narrativas infantis produzidas no contexto das macumbas. Na esteira dessas reflexões, destaco três eixos principais a partir das relações dos nossos Estudos com o campo da biografia/(auto)biografia: primeiramente, as trajetórias das crianças das religiões de matrizes africanas, ao serem narradas, contribuem fortemente para a luta antirracista. Em segundo lugar, compreender as especificidades dos processos de biografização em diferentes etapas da vida, reitera as potencialidades que o *ara kékeré/ara omodé* (CAPUTO, 2018a) tem de se comunicar de múltiplas formas. Finalmente, a terceira reflexão, gira em torno das relações estabelecidas entre o indivíduo/comunidade e os efeitos provocados a partir dos processos de investigação e escrita das narrativas tanto para o biografado quanto para o investigador e narrador.

3.1 Narrativas miúdas e luta antirracista

O que chamaremos de narrativas miúdas, a partir de agora, ou *Ìtán Kékeré/Ìtán Omodé*, se referem às trajetórias das crianças de terreiro contadas por nós, conforme explicarei a seguir. Sendo assim, as narrativas miúdas observadas, há anos, pelo Kékeré se colocam também como importantes ferramentas de denúncia contra o racismo religioso e o obscurantismo. Caputo (2012), ao nos ensinar sobre “Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com as crianças de candomblé”, denuncia, através de histórias miúdas, o sofrimento dos sujeitos da pesquisa fora dos muros do terreiro. A autora descreve, a partir das experiências das crianças, o racismo religioso experimentado na escola.

Há um movimento crescente no campo da Educação, que defende a utilização de biografias e (auto)biografias no contexto da formação docente e melhor compreensão dos processos de escolarização de grupos subalternizados e marginalizados historicamente, como os escravizados. Alexandra Silva (2018, 2020), por exemplo, nos oferece uma série de reflexões sobre os efeitos da escolarização e linguagem escrita para os escravizados. De acordo com a autora, registros (auto)biográficos dos cativos, além de importantes fontes históricas, revelam outros caminhos de emancipação em meio a uma sociedade escravista e pautada pelo racismo. Alexandra Silva (2018) sugere que se educar era também uma forma de luta. A maior presença

de escravos em escolas noturnas, a presença de escolas nos engenhos, a educação doméstica, o autodidatismo, inúmeras eram as possibilidades de um escravizado educar-se mesmo que numa lógica social adversa, que contestava sua humanidade. Há de se destacar também, que a instrução dos escravizados funcionava para os seus proprietários como forma de investimento e agregação de valor ao seu cativo. Outra discussão levantada, pela pesquisadora, gira em torno da ação de missionários católicos e protestantes no processo de instrução dos escravizados. Concordamos com a autora que:

Dar visibilidade ao processo de luta dos escravizados em busca de educação é também parte da perspectiva que concebe o escravizado como pessoa humana, e não como mercadoria, coisa, ou apenas força física para a execução de trabalho braçal no “eito”. Os escravizados não eram tábula rasa: eram seres humanos complexos, dotados de experiências, culturas, memórias, saberes. Dotados de inteligência e capacidade intelectual, aprendiam, continuamente e de diferentes maneiras, nas brechas, nas margens, nas frestas. Para sobreviver, para resistir (SILVA, A., 2018, p. 22).

Trazendo o debate para uma perspectiva mais contemporânea e ainda em diálogo com Alexandra Lima da Silva (2020), é válido destacar que, assim como ela,

Defendo que por meio do estudo das escritas de si e das trajetórias de vida de pessoas negras no Brasil, é importante porque contribuiu para conferir visibilidade às diferentes lutas e enfrentamento do racismo, num país em que a memória é um direito negado à maior parte de sua população, que é negra (SILVA, A., 2020, [S.p.]).

De acordo com Silva (2020), Israel Antônio Soares Júnior, filho e neto de africanos escravizados, formado em Farmácia e Medicina no início da República, morreu em 1913, aos 26 anos de idade. O jovem médico tinha adquirido um consultório em São Cristóvão, zona norte do Rio de Janeiro onde, provavelmente, iria ajudar a salvar vidas da comunidade que o permitiu romper algumas barreiras do racismo no conturbado contexto do pós-abolição. Israel é fruto das lutas abolicionistas cariocas e de uma família comprometida com a busca pela liberdade. Luíza, avó paterna de Israel Júnior, comprou a alforria com os rendimentos que faturava como quitandeira. Seu pai, Israel Soares, era um abolicionista engajado e esteve à frente de uma escola noturna para escravizados no mesmo bairro onde, anos mais tarde, seu filho abriria um consultório. Ao dar visibilidade à trajetória de Israel e sua família, a pesquisadora, além de revelar estratégias para burlar o racismo e os momentos finais da escravidão na transição monarquia-república, nos permite uma reflexão contemporânea acerca de acesso à educação e mercado de trabalho para a população preta, como observamos na sequência.

Mesmo com a ausência de políticas públicas de reparação da dívida histórica da escravidão, sujeitos como Israel Soares Junior ascenderam socialmente por meio da educação. Sujeitos invisibilizados, contaram com uma rede de apoio de amigos e também da família para ocupar um espaço que lhes foi negado historicamente.

Ousaram cantar em voz alta as letras da liberdade. Que tais vozes não sejam reprimidas e sufocadas pelos “olhos que condenam.” (SILVA A., 2020, [S.p.]).

Os candomblés começam a funcionar no Brasil, ainda no século XIX, no período colonial, sendo não só modo de proteção de narrativas como também de sobrevivência material de ex-escravizados. Seguindo a mesma lógica, ainda hoje, as narrativas miúdas sopradas pelas crianças de terreiro são capazes de *macumbizar* também o campo das biografias e (auto)biografias. Os saberes compartilhados pelos sujeitos de nossas pesquisas contribuem para a superação das três negações que motivam os Estudos com Crianças de Terreiro, conforme nos ensina Caputo (2020). Valorizar as percepções de mundo e os sofisticados conhecimentos das crianças macumbeiras significa valorizar a luta antirracista, pensar novas possibilidades de diálogo com a escola, contribuir para a formação docente, entre outras questões.

3.2 Biografias e (Auto)biografias dos corpos-templos

O corpo possui papel imprescindível para diversas concepções de mundo africanas e diaspóricas. No candomblé, o *ara*, como dizemos em *yorùbá*, desempenha ações importantes e harmoniza funções diversas, como já nos revelou Jagun (2015). Cada parte do corpo humano possui função específica e nos ensina algo. A cabeça, por ter nascido primeiro, é a mais velha e pressupõe cuidados especiais e rituais específicos. É receptáculo das oferendas, mas também representa a imortalidade do ser através de sua memória ancestral; os braços equilibram o tronco e fortalecem a capacidade de construção, edificação e realização das mãos; as pernas sustentam toda a estrutura corporal e permitem que os pés caminhem, nos conduzam pelos melhores caminhos, de acordo com a vontade de nossos *Orí* (cabeças), pela mesma terra onde viveram nossos ancestrais.

Além disso, o corpo-templo é sacralizado durante os rituais de iniciação para despertar a energia ancestral que, no caso dos rodantes (como se diz no jargão das religiões afro), possibilita o transe. Nossos corpos são altares vivos que produzem narrativas, ou seja, biografam/(auto)biografam o tempo todo e de inúmeras formas. Nas cerimônias públicas do candomblé, por exemplo, observamos que os corpos se movimentam na cadência dos ritmos percutidos pela orquestra ritual. Sempre que toca o *àgèrè Ode*, nos dá lições de como devemos agir em nossas vidas. O movimento seriado, de vai e vem das pernas, como quem “vai e não vai”, revela-nos sagacidade, concentração e destreza do caçador diante da caça. Tudo comunica no candomblé. *Ode*, manifestado no corpo de seu filho, ou filha, através do transe, ao bailar pelo terreiro nos diz muita coisa sem a necessidade da palavra escrita ou narrada. A energia

ancestral, manifestada hoje no corpo de um iniciado, permite-nos uma percepção síncrona da temporalidade em que passado-presente-futuro coabitam o *espaçotempo* dos terreiros e o corpo-tempo dos que entram em transe. As religiões afro possuem incontáveis gramáticas não normativas, como a “gramática dos tambores”, conforme nos ensinam Simas e Rufino (2018).

Sobre o tema:

A biografização é, portanto, esse processo permanente de aprendizagem e de constituição sociohistórica da pessoa que narra. A pesquisa (auto)biográfica privilegia, pois esses processos de biografização com o objetivo de compreender como os indivíduos se tornam quem eles são. Nesse sentido, ganha força a afirmação de Bruner (2014, p. 75), ao propor que “A criação do eu é uma arte narrativa”, portanto, um ato performativo, pelo qual dizer é fazer, biografar-se é tornar-se um outro para construir-se como um si mesmo (PASSEGGI; SOUZA, 2017, p. 9-10).

Pensando com os pesquisadores sobre biografar-se para tornar-se outro na construção de si próprio, percebo que, quanto mais narramos os *Ìtán Kékeré/Ìtán Omódé*, nos repensamos enquanto investigadores, narradores, assim como revemos a relação com os sujeitos biografados e coautores das narrativas. A partir dessas reflexões, corroboro as diversas formas de biografar, “reparar miúdo e narrar kékeré” (CAPUTO, 2018a). Nos terreiros, o processo e construção das narrativas e biografização, se dá de diversas maneiras: através de cânticos, danças, toques, cheiros, gostos, silêncio, palavra, gestos, grafismos, ausência, presença. Tudo permite biografar.

Admite-se, pois, como pressuposto, que o sujeito, em todas as fases da vida, apropria-se de instrumentos semióticos (a linguagem, o grafismo, o desenho, os gestos, as imagens etc.) para contar suas experiências sob a forma de uma narrativa autobiográfica que até então não existia. E nesse processo de biografização, a pessoa que narra, embora não possa mudar os acontecimentos, pode reinterpretá-los dentro de um novo enredo, reinventando-se com ele (PASSEGGI; SOUZA, 2017, p. 8).

No nosso caso, o que nos interessa mais são as ferramentas de biografar/(auto)biografar propostas pelas crianças a partir de seus cotidianos.

As crianças elaboram narrativas (auto)biográficas no seu dia a dia, sem ser preciso provocá-las nesse sentido, seja em situações naturais, por exemplo, quando brincam, ao conversarem, ao fazerem associações com conteúdos disciplinares que estão a ser abordados na sala de aula ou quando são entrevistadas com um propósito de pesquisa previamente determinado (SARMENTO, 2018, p. 129).

Pensando com Teresa Sarmiento (2018), à luz do que chamei neste trabalho de *imò afééfé*, concordamos a fim de enfatizar o caráter perene e onipresente dos saberes das crianças de terreiro.

3.3 Biografização, crianças de terreiro e algumas implicações de caráter individual e coletivo

Vivenciar as religiões de matrizes africanas significa experimentar percepções pautadas na coletividade. A recepção de pessoas de outros terreiros para as cerimônias públicas, a mesa posta para as refeições, a roda formada a partir dos indivíduos com idade iniciática decrescente, tudo vibra na frequência da comunidade. As ações individuais refletem no coletivo e vice-versa. É habitual que, ao nos apresentarmos em determinados contextos litúrgicos, fora de nossos terreiros, digamos nossa linhagem ancestral, destacando quem são nossos pais e mães de santo, por exemplo. A maneira como um indivíduo desempenha, individualmente, um cargo ritual específico, pode refletir na rotina de todos os membros do terreiro.

Pensar os terreiros a partir de uma lógica (auto)biográfica implica em reflexões outras que também passam pelas relações entre o individual e o coletivo. A potência dos saberes dos terreiros, sobretudo aqueles que emergem a partir das crianças, possibilita percepções de aspectos coletivos de novas formas de cidadania. Como sugere Souza (2020), o campo da pesquisa biográfica em Educação permite reflexões atuais, vide os diálogos estabelecidos com os nossos Estudos com Crianças de Terreiro, como proposto neste trabalho.

[...] processos mútuos entre indivíduos e sociedade, ao tempo em que busca questionar modos como os sujeitos individual e coletivamente narram suas histórias e seus processos de biografização e os impactos sociais, culturais, ambientais, econômicos, políticos, educativos e do campo da formação, face as diferentes formas de assimilação e transformação pelos atores históricos e sociais (SOUZA, 2020, p. 190).

Nas palavras do citado autor:

As escritas e narrativas de si abrem horizontes para compreensões diversas das manifestações da vida, notadamente por demarcarem outras maneiras de narrar, em perspectivas tanto individuais quanto coletivas, nos processos de leitura criativa da vida e de suas diferentes formas de manifestação da vida. (SOUZA, 2020, p. 195-196).

Quando Ísis Gabrielle Santana, de 6 anos, do Ilê de Oyá, em Pilares, zona norte do Rio de Janeiro, sopra para Caputo (2020) que “As crianças de terreiro somos nós, as importantes”, uma chave de compreensão é acionada no contexto das diretrizes aqui propostas. Concordo com a Ísis e percebo semelhanças com a proposta do pesquisador apresentada na sequência acima.

3.4 *Ìtán Kékeré/Ìtán Omòdé* e a Pedagogia do *Abèbè*

As pesquisas com crianças de terreiros possuem diversas especificidades e cuidados que trazemos para nossas metodologias. Antes de qualquer coisa, pensar numa etnografia das

macumbas e numa epistemologia das esteiras significa organizar estratégias de combate ao racismo. Nos cultos afro-brasileiros, as esteiras desempenham papéis importantes. São nelas que dormimos durante os processos de iniciação e renovação de votos, que comemos em comunidade e prostramos nossas cabeças no chão em respeito aos caminhos percorridos pelos que vieram antes. Em relação as *ení*, sabemos que:

Sobre ela, ninguém deve pôr os pés calçados em sinal de respeito. Nos rituais, deve ser portada por uma mulher de *Oya*. É indispensável em muitos ritos e largamente utilizada no Candomblés, nas iniciações, obrigações de tempo, oferendas, etc. (JAGUN, 2017, p. 93. Grifo do autor).

Desse modo, falar de uma epistemologia das esteiras significa dizer que nossas etnografias ocorrem olhando para baixo, sentando no chão, brincando, desenhando, rezando com as crianças. Esticar a *ení* no solo, é um dos gestos mais realizados nas casas de santo. Sentar-se na esteira é exercício de humildade; é estar abaixo dos mais velhos em sinal de respeito; é estar na mesma altura das crianças, literalmente. Sentar-se na *ení*, é fundamento de pesquisa, é reparar miúdo e fundamento kékeré.

As religiões de matrizes africanas representaram uma das principais formas de resistência negra à escravidão, pois, além de manterem vivas tradições do outro lado do Atlântico, permitiram que eventuais rivalidades observadas em África, fossem superadas e as várias Áfricas fossem reconstituídas a partir do grande complexo das macumbas existente no Brasil. Nesse sentido, todo o trabalho desenvolvido pelo Kékeré tem como objetivo pensar metodologias antirracistas que, conseqüentemente, criticam uma leitura de mundo pautada em pilares ocidentais eurocêntricos, cristãos e adultocêntricos. Atualmente, mesmo não sendo prerrogativa ou exigência, praticamente, todos os membros do Grupo de Pesquisa são adeptos de algum segmento das religiões afro-brasileiras. O fato de sermos *abíyán*, *iyàwó*, *ègbón*, *bàbálóriṣà/iyalóriṣà*, *Ògán*, *Èkéjì*⁴⁷, sacerdotes e sacerdotisas de umbanda, permite-nos uma escrita endógena, alinhada e comprometida com os aspectos cotidianos, ou seja, produzimos um conhecimento por dentro de nossas comunidades. Com isso, protagonizamos múltiplos papéis, como religiosos, pesquisadores ou investigadores comprometidos com o antirracismo. Investigar, pesquisar e narrar desses lugares, junto com as crianças, é importante. Concordamos com Souza (2020, p. 204) que o “desafio é continuar pensando a vida por dentro, ouvindo e

⁴⁷ São os principais cargos dos candomblés de tradição nagô-ioruba e representam, respectivamente: indivíduos não iniciados; iniciados que ainda não realizaram *Orò Odún Méje* (renovação de votos referente aos 7 anos de iniciação); iniciados que já realizaram *Orò Odún Méje*; grau máximo na hierarquia de um terreiro de candomblé; cargo masculino daqueles que não entram em transe; cargo feminino daquelas que não entram em transe.

contando histórias de pessoas comuns para conhecermos configurações outras de biografar a vida”.

Ao sentarmos no chão, desenharmos juntos, rezarmos e estarmos sempre por perto e atentos aos sopros cotidianos das crianças de terreiro, além de tensionarmos uma lógica de mundo colonial, reforçamos a capacidade de diálogo com a comunidade, enfatizamos o protagonismo dos sujeitos para a construção da teoria. “Parte do desafio de descolonizar a investigação acadêmica consiste em quebrar a noção convencional de autoridade etnográfica” (DEI; JOHAL, 2008, p. 17). Outra importante prática de nossas pesquisas, que dialoga profundamente com as estratégias de investigações antirracistas propostas pelos autores mencionados, é o cuidado na construção do “outro”. A alteridade já é exercitada no cotidiano dos terreiros visto que nossos interlocutores não são “os outros”, mas nossos familiares (seja por critérios de consanguinidade seja pelo parentesco espiritual que se estabelece nas casas de santo).

Contudo, o que proponho, como *Ìtán Kékeré/Ìtán Oṃodé*, é a possibilidade de contarmos as narrativas das crianças de terreiro sem que elas percam suas vozes autorais. Por mais que outras pessoas tenham tomado ciência por meio de nós pesquisadores e pesquisadoras do Kékeré, da maneira sofisticada que Tauana, Oguntolá, Mene, Willians, Mahê e tantas outras crianças macumbeiras, em diferentes temporalidades e locais, percebem o mundo, o protagonismo é todo delas. Concordamos com Dei e Johal (2008), que:

Esta reivindicação de autoridade etnográfica, de controle autoral, e o privilégio da voz autoral poderão ser aspectos assumidos por nós, investigadores, mas que não se encontra necessariamente perdida nos nossos sujeitos. Na verdade, esta apropriação nua da voz e das experiências está no âmago da suspeita crescente que muitos habitantes locais têm em relação à investigação acadêmica e aos investigadores. (...) O desafio consiste em que a investigação crítica, antirracista, promova e sustente um espaço discursivo e interpretativo para nossos sujeitos de investigação (DEI; JOHAL, 2008, p. 18).

Especificamente no caso desta pesquisa, além dos pressupostos já mencionados, houve a predileção por uma bibliografia afrocentrada, feminina e *macumbizada*, ou seja, que considerasse as religiões de matrizes africanas como eixos civilizatórios da diáspora. A opção tem por objetivo amenizar as lacunas inerentes à minha escrita masculina num texto que tem, como voz autoral feminina e infantil, a Maria Hellena. Neste trabalho, compreendo como afrocentrada, a bibliografia produzida por pessoas negras ou aliadas na luta antirracista. No campo das biografias e memórias, pensar com Amadou Hampâté Bâ, Fela Anikulapo-Kuti, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo e Lázaro Ramos foi fundamental para a construção

teórica da pesquisa. É importante ressaltar que o caminho trilhado pelo Grupo Kékeré é marcado pelo diálogo constante com autores e autoras africanas e também da diáspora.

É válido ressaltar também a importância que é (re)conhecermos quem veio antes de nós. No contexto religioso dos candomblés, a senioridade é um dos pilares fundamentais, mas no campo das lutas e movimentos sociais também. O debate profícuo e democrático de hoje está ancorado nos que resistiram antes e há mais tempo. Essa necessidade de resistir, de forma atemporal, é premissa básica na militância e na investigação antirracista. Dona Conceição Evaristo (2008) nos ensina que:

A literatura afro-brasileira traz o registro de uma memória social, enquanto lembranças de vários indivíduos. Memória que permitiu conhecimento de um sistema simbólico, que possibilitou uma reorganização do território negro da diáspora, através de uma mística negra, vivida em um tempo que escapa a uma medição cronológica, por se tratar de um tempo mítico (EVARISTO, 2008, p. 4).

Ainda nas palavras da autora: “A memória dos povos afro-descendentes nas Américas situa o sujeito na África e na diáspora, recompondo espaços e templos múltiplos e diversos, devolvendo ao afro-descendente a sua origem pelo reconhecimento do seu passado” (EVARISTO, 2008, p. 5).

Neste sentido, refletindo acerca do tempo mítico das afro-brasilidades, sugerido por Dona Conceição Evaristo (2008), pude tirar algumas conclusões parciais a partir de quatro análises biográficas. A primeira delas, é que o racismo e sua cruel sofisticação violentam nossos corpos e agredem nossas memórias individuais e coletivas. As facetas do preconceito, da indiferença e do assassinato de nossos saberes ancestrais são sentidos tanto na África de Amadou Hâmpaté Bâ e Fela Anikulapo-Kuti quanto na favela do Canindé, em São Paulo, por Carolina Maria de Jesus; em Salvador, por Lázaro Ramos; e com qualquer indivíduo negro filho/a da diáspora.

As narrativas de Amadou Hâmpaté Bâ (2003) e suas memórias enquanto “menino fula”, tecem um quadro detalhado do conturbado contexto do início do século XX para africanos de diversas partes do continente. O autor malinês relata minuciosos detalhes desde a sua infância e aponta para os dilemas e limites das relações estabelecidas com o agente colonizador. Sobre a incompreensão dos valores e a tentativa de sufocamento e assassinato das culturas tradicionais africanas, o autor nos ensina que:

Muitos adultos considerados “analfabetos” pelos padrões ocidentais falavam quatro ou cinco línguas, e raramente menos que duas ou três; o próprio Tierno Bokar falava sete. Acrescentava-se, às vezes, o árabe e, na época, o francês – este último falado muitas vezes, é verdade, no estilo espiritualoso dos atiradores, e chamado *forofifon naspá* (BÂ, 2003, p. 229. Grifo do autor).

A biografia de Fela Kuti, subintitulada “Esta Vida Puta”, é assinada por Carlos Moore e possui aspectos extremamente relevantes que inspiraram o conceito de *Ìtán Kékeré/Ìtán Omódé*. Carlos Moore escreve a obra sem que o Fela perca sua voz autoral. Sobre as heranças do imperialismo na África, que permearam a realidade de muitos países africanos, mesmo após as independências no continente, Fela e Moore denunciam que:

Os brancos odeiam os negros e querem exterminar eles. Ponto! Mas os nossos chefes de Estado, que são negros, dizem pra nós que querem proteger a gente. São esses Estados africanos neocoloniais e reacionários que promovem o genocídio contra seu próprio povo negro indiscriminadamente. Imperador Bokassa, ele não é negro? General Olusegun Obasanjo, ele não é negro? E todos os fantoches africanos reacionários, eles não são negros? Então, como é que eles podem andar por aí condenando o apartheid sul-africano quando fazem exatamente a mesma coisa contra seus próprios cidadãos inocentes nos países onde eles detêm o poder? (MOORE, 2011, p. 174).

Há outros dois elementos fantásticos na biografia de Fela Kuti, que me proporcionaram profundas reflexões e possibilidades de diálogo: seu “nascimento duplo”, para utilizar a expressão do próprio Carlos Moore, e o monólogo “Afa Ojo: aquela que comanda a chuva” como um contraponto ao próprio Fela.

Fela Kuti foi o quarto filho de seus pais e nasceu três anos após o falecimento de um de seus irmãos, com apenas poucos dias de nascido, Hildegart. O desencarne precoce do menino teria sido um castigo divino por terem batizado a criança com um nome que não possuía nenhum significado para uma família nigeriana. O nome escolhido por um missionário alemão que vivia em Abeokuta teria sido o catalizador de tamanha tragédia. Conforme mencionarei no Capítulo 4, a escolha dos nomes para os africanos, de maneira geral, é uma etapa fundamental na vida do recém-nato e seus familiares. Fela, no entanto, se coloca como uma espécie de reencarnação do irmão Hildegart, como podemos observar na sequência.

E, então, comecei a fazer uma busca por mim mesmo. E aí descobri que teve uma criança nascida antes na minha família que morreu. Aquela criança era eu. Então, eu nasci duas vezes, cara. [...] Foi por isso que eu parti quando o branco me deu um nome. E foi por isso que eu nasci pela segunda vez. Então eu não gosto que me deem nomes, cara! [...] Meu nome é Fela Anikulapo-Kuti. Presidente Negro ou Sumo Sacerdote do Santuário, se você quiser. Mas eu imploro, nenhum outro nome! (MOORE, 2011, p. 279-280).

Afa Ojo foi um monólogo criado por Shawna, ex-esposa de Moore, a pedido do próprio autor. A ideia era fornecer um recurso dramático à narrativa ao apresentar uma explicação para o “nascimento duplo” de Fela Kuti e um contraponto ao seu desejo de suicidar-se, a partir de certa etapa de sua vida. Fela, após Funmilayo Anikulapo-Kuti se ancestralizar, passou a associar a chuva à presença mítica, ancestral, da própria mãe, que sempre se fazia presente em momentos

importantes de sua vida. O monólogo, além de incrementar poeticamente a narrativa, possibilita uma biografização da trajetória do artista a partir de aspectos culturais e concepções de mundo tipicamente iorubanas. Talvez, “nascer duas vezes” ou sentir o afago da mãe desencarnada em forma de chuva sejam percepções inatingíveis pela razão ocidental. Contudo, Kuti e Moore nos auxiliam a pensar “a vida por dentro” – seja das tradições africanas ou com as crianças nas esteiras das casas de santo – como nos sugere Souza (2020).

Já no contexto brasileiro, Carolina Maria de Jesus (2014) denuncia o racismo e as desigualdades sociais a partir da favela, vista pela autora como o “quarto de despejo” das grandes cidades. Negra retinta, catadora de papel e mãe, tornou-se uma das escritoras brasileiras mais lidas internacionalmente, mesmo tendo tido poucos anos de escolarização formal. Infelizmente, sua obra ainda é pouquíssimo conhecida pela maioria dos brasileiros. Suas reflexões permanecem atuais e se tornam ainda mais evidentes no contexto da pandemia provocada pelo novo Coronavírus. Carolina escrevia nos cadernos que encontrava no lixo. Sua produção denuncia inúmeras mazelas sociais, tensiona os privilégios estabelecidos por determinados grupos dominantes e critica a invisibilidade social. Sobre as perversas tecnologias produzidas pelo racismo e padrões impostos pela branquitude, como herança da colonialidade, a autora destaca:

...Um dia, um branco disse-me:

- Se os pretos tivessem chegado no mundo depois dos brancos, aí os brancos podiam protestar com razão. Mas, nem o branco nem o preto conhece sua origem.

O branco é que diz que é superior. Mas que superioridade apresenta o branco? Se o negro bebe pinga, o branco bebe. A enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome, o negro também. A natureza não seleciona ninguém (JESUS, 2014, p. 65).

Lázaro Ramos (2017) é um dos maiores atores em exercício no Brasil e desenvolve um trabalho fundamental na dramaturgia brasileira. Além da direção e apresentação do programa “Espelho”, pelo Canal Brasil, Lázaro possui algumas experiências também como escritor. Além de obras infantis, o artista publicou, em 2017, um grande ensaio, até certo ponto, autobiográfico, que promove inúmeras reflexões importantes acerca do racismo. “Na minha pele” não é um trabalho acadêmico, mas funciona de maneira interessante para que os atravessamentos raciais sejam percebidos em diferentes esferas da sociedade brasileira. A experiência do autor à frente do mencionado programa e sua vivência como artista e pai, assim como suas memórias infanto-juvenis, são os principais norteadores do referido trabalho. No dia 2 de junho de 2020, o Brasil chorou com a trágica morte de Miguel, de 5 anos, que caiu do 9º andar de um prédio de luxo, em Recife, enquanto sua mãe, Mirtes Renata de Souza, empregada doméstica, passeava com a cadela da família. Ao procurar por sua mãe, o menino caiu de uma altura de aproximadamente 35m e, infelizmente, não resistiu. A patroa, Sari Côrtes Real, pagou fiança de R\$ 20 mil reais e

responde em liberdade até o momento da escrita deste texto. Sobre ser o “filho da empregada”, Lázaro (2017) revela-nos o seguinte:

A empregada doméstica é uma figura muito presente nos lares brasileiros. É “quase da família”, como se diz. Mas este é um não lugar – porque ela de certa forma abandona sua família e nunca entra na outra. Na minha cabeça, isso sempre criou uma confusão danada. Eu era muito bem tratado pela patroa da minha mãe e vivia brincando com os netos dela. Mas em alguns momentos, eu era o filho da empregada. Na hora da bagunça, só eu era chamado à atenção (RAMOS, 2017, p. 35).

Lázaro prossegue:

Meu corpo vivia numa dúvida até onde poderia ir. Eu pensava sempre em como meu corpo devia ocupar os espaços. Eu me sentia dono dele, pela forma como a minha família me tratava, e sabia que eu mesmo poderia definir meus limites, mas o mundo começava a me dar sinais de que talvez não fosse simples assim (RAMOS, 2017, p. 36).

Outra questão relevante, gira em torno do que chamarei de “Pedagogia do *Abèbè*”. Através desse conceito, pretendo refletir sobre como a trajetória de pessoas pretas que furam algumas bolhas criadas pelo racismo pode, e deve, provocar um efeito-reflexo propulsor capaz de nos alavancar enquanto comunidade. A biografia de Malcolm X influenciou fortemente o ativismo e até mesmo as perspectivas pan-africanistas de Fela Kuti. As denúncias feitas através do diário de quem a sociedade invisibilizava a partir da alcunha de “favelada”, faz com que muitas sejam as “Carolinas Marias de Jesus” pelo Brasil adentro. As reflexões provocadas a partir das “escrivências”, de Dona Conceição Evaristo, reforçam que seus escritos são fruto de suas experiências com as mulheres de sua família e pelo trânsito por espaços não formais de educação também. Lázaro Ramos, ao recusar inúmeros papéis em que seus personagens manuseariam armas de fogo, em contextos estereotipados, por exemplo, contribui fortemente para a construção de narrativas que inserem pessoas pretas em lugares que não foram pensados para nós. E assim sucessivamente; os exemplos são incontáveis. Desse modo, o que o espelho de *Òsún* pode nos ensinar?

A ideia de uma “Pedagogia do *Abèbè*” está relacionada à importância de nos reconhecermos enquanto comunidade e, desse modo, buscarmos o fortalecimento. Mirembe Nombeko (2019), ao prefaciar “O livro dos nomes africanos”, de Molefi Kete Asante, aponta para a escravização africana como um verdadeiro “descarrilhamento” na história do continente que permitiu que os africanos da “sexta região”⁴⁸ nos afastássemos daquilo que chama de “ser existencial africano”.

⁴⁸ A “Sexta região africana” representa as áreas que receberam africanos sequestrados pela escravidão. Os afrodescendentes espalhados pelo mundo são percebidos como africanos que nasceram fora do continente em função do já mencionado “descarrilhamento” do processo histórico africano.

Isso produziu consequências drásticas porque ainda não temos o domínio apropriado do ser existencial africano, domínios esses que são: nomes africanos, respeitados e reconhecidos, espiritualidade de matriz africana, senso de comunidade –solidariedade entre o próprio povo, matriarcalidade⁴⁹ nas relações humanas e sociais, reverência aos mais velhos/as e as famílias plurais-extensivas. Tudo isso causa uma profunda angústia nos povos africanos da diáspora, pois essa falta de conexão ancestral, inclusive através dos nomes, indica atraso na agência dos africanos no mundo (NOMBEKO, 2019, p.7-8).

Entendida a ideia de um pacto e da proposta de uma pedagogia do espelho, é importante discorrermos acerca da metáfora do *Abèbè*. Para as religiões de matriz africana, as divindades extrapolam as concepções de ancestralidade e as relações com as forças da natureza. *Òrìṣà* são também sentimentos, sensações, experimentações de mundo. *Òsún* rege as águas doces, a maternidade, a gestação, a intuição. São muitas as atribuições da Mãe das Águas, que veste o rio, contudo, pensar esta divindade significa pensar também na estratégia, na sagacidade e na capacidade de sempre encontrar o melhor caminho. As pedras que aparecem nos riachos, os troncos que represam a correnteza podem até mudar o curso das águas, mas não impedem o rio de fluir. Existem muitas qualidades de *Òsún*, como dizemos no jargão das religiões afro. Uma mais velhas, outras mais dóceis, algumas com ímpeto guerreiro, umas com paramentos e representações douradas, outras com adornos de cobre. O uso do espelho, no entanto, é quase unânime entre as múltiplas versões e representações de *Òsún*. De que maneira, então, o *Abèbè* nos serve também como um conceito?

Num primeiro olhar, o espelho pode ser visto como um símbolo de vaidade, futilidade e valorização do belo como algo superficial, estritamente físico, carnal. Vale dizer, no entanto, que o espelho e o reflexo, por ele, provocado também podem ser vistos como armas e estratégias para a sobrevivência em meio às adversidades. Uma parábola interessante fala sobre as rivalidades entre *Òsún* e *Ọya*, esposas de *Şàngó*. *Ọya* tramou uma emboscada para atacar *Òsún* enquanto esta se banhava na cachoeira. Ao perceber a rival se aproximando e munida apenas de seu *Abèbè* *Òsún*, impediu a visão da adversária através da luz do sol refletida em seu espelho, e conseguiu fugir. Renato Nogueira (2017) nos auxilia com algumas reflexões.

O que a história diz? Oxum não usou o espelho somente para enxergar a si própria. Ela usou o espelho para refletir sobre o que estava ao seu redor. Assim, descobriu e se livrou dos perigos que a rondavam. Em outras palavras, o espelho deve ser um instrumento de intervenção da realidade, nunca pode ser uma ferramenta de intensificação de ego. Oxum ensina que a mulher pode usar o símbolo da vaidade como uma possibilidade de entrar na realidade de superação dos obstáculos (NOGUERA, 2017, p. 94).

⁴⁹ Conceito sugerido por Cheikh Anta Diop (2015) para destacar a importância do matriarcado às diversas culturas africanas a partir do desenvolvimento harmonioso entre os dois sexos.

As molduras estabelecidas pela colonialidade e pela escravidão tentam prender-nos num retrato moldado pelo racismo. As imagens distorcidas de nós mesmos enquanto indivíduos e enquanto povo, são produzidas com a mesma eficácia com a qual nos afastamos do “ser existencial africano”, mencionado por Mirembe Nombeko (2019). Com isso, o que propus aqui, como “Pedagogia do *Abèbè*”, vai ao encontro das ideias de Renato Noguera (2017), como veremos na sequência.

O espelho de Oxum trata dessas imagens distorcidas. A divindade provoca uma reavaliação da baixa autoestima produzida pelas sociedades patriarcais, patrilineares e pautadas na exploração e desvalia das mulheres. Ao mesmo tempo, convoca os homens a se enxergarem como potenciais agressores simbólicos e materiais (NOGUERA, 2017, p. 94).

O autor prossegue: “Oxum mostra que é possível tomar o reflexo como uma potência defensiva. [...] O espelho é um signo que revela mais a respeito da reflexão sistemática diante da vida que um reforço para tornar-se bonita” (NOGUERA, 2017, p. 94).

Nesse sentido, defendo a possibilidade de que as narrativas produzidas pelas crianças de terreiro, isto é, os *itán kékeré/itán omódé*, possam potencializar os saberes produzidos por elas, inspirados e soprados por aí, perfumando os lugares por onde passam com a sofisticação e a potência do *Ìmọ Afééfé*, o conhecimento-vento. Nosso desejo, portanto, é estabelecer pressupostos de investigação antirracistas e garantir que todas as crianças, principalmente as que são sujeitos e coautoras de nossas pesquisas, possam se ver nos espelhos da vida do tamanho dos seus sonhos e que, assim como *Òsún*, superem os obstáculos e distorções impostas pelo racismo. Desse modo, buscamos narrativas que:

[...] propõem uma nova episteme, um novo tipo de conhecimento, que emerge não na busca de uma verdade, mas de uma reflexão sobre a experiência narrada, assegurando um novo posicionamento político em ciência, que implicam princípios e métodos legitimadores da palavra do sujeito social, valorizadores de sua capacidade de reflexão, em todas as idades, independentemente do gênero, etnia, cor, profissão, posição social, entre outras opções (PASSEGGI; SOUZA, 2017, p. 11).

Por fim, penso os *itán kékeré/itán omódé*, em diálogo com os autores, como possibilidades de empoderamento, emancipação, oposição a uma visão elitizada do conhecimento.

4 ÌKÓMỌJÁDE: O CULTO À PLACENTA

“A cabeça é mais velha que o corpo.”

Provérbio Yorùbá

A epígrafe e as fotos, a seguir, ao serem observadas em conjunto, dizem-nos bastante acerca de alguns dos pilares da cultura *yorùbá* – complexo linguístico e cultural oriundo de diversas partes da Nigéria, Togo e Benim que, em decorrência do processo diaspórico, se mantém vivo nas comunidades de terreiro até os dias de hoje. Entre outras coisas, ao afirmar que “a cabeça é mais velha que o corpo”, o provérbio revela-nos a importância do corpo e da senioridade para o candomblé.

Foto 9 – Chegada de Maria Hellena ao Àiyé. (Campo Grande, Rio de Janeiro, 11/06/2015).



Fonte: Leandro Olivier.

Foto 10 – Primeiros momentos de vida de Mahê. (Campo Grande, Rio de Janeiro, 11/06/2015).



Fonte: Leandro Olivier (2015).

Do ponto de vista afro-diaspórico, o corpo, *ara*, desempenha um papel fundamental no processo de existência e, principalmente, resistência no Atlântico. Os mesmos corpos, que foram arrancados brutalmente de suas regiões de origem e que sofriam com a violência física, sexual e simbólica do cativo, eram os mesmos que lutavam capoeira, dançavam e serviam de morada para os deuses e deusas. Este corpo-templo, no entanto, era sacralizado e fundamental à existência do indivíduo, como observado na saudação do povo ioruba abaixo:

- 1 – *Ìbà o o o ò ò ò*
 - 2 – *Mo júbá okó dorí kodò ti ò ro*
 - 3 – *Mo júbá èlẹ̀ to dorí kodò ti ò sà̀n*
 - 4 – *Mo júbá peḗḗ ọ̀wó*
 - 5 – *Mo júbá peḗḗ eṣẹ̀*
 - 6 – *Mo júbá àtẹ̀lẹ̀sẹ̀ ti ò burun to fi dé jogbolo itan*
 - 7 – *Mo júbá iyá mi Ọ̀ṣòròngà:*
 - 8 – *Afínjá àdàbà ti í jẹ̀ láàrin àṣá*
 - 9 – *Afínjú ẹ̀yẹ̀ ti í jẹ̀ ni gbangba oko.*
 - 10 – *Ìbà Èṣù Láaróyè, Aràgbó*
 - 11 – *Láfíán, ọ̀mọ̀ ẹ̀lẹ̀bọ̀ ti í jorí eran*
 - 12 – *Èṣù dákun, má ṣẹ̀ mí lóde ilẹ̀ láéláé*
 - 13 – *Olójó ọ̀nń, mo júbá bàbá mí.*
 - 14 – *Ojúure lagbé fi í waró*
 - 15 – *Ojúure lálàkò fi í wosùn*
 - 16 – *Ojúure lẹ̀gbólógbòò odíderé fi í wo Iwó.*
 - 17 – *Osóolé, e fojúure wò wá o.*
- 1 – Saudações!
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
 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, Láaróyè, Aràagbó*
 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 deste dia, meu humilde respeito a Você, meu Pai
 14 – O *agbé* olha com bondade para o aro
 15 – O *àlùkò* olha com bondade para o *osùn*
 16 – O grande e velho papagaio olha com bondade para *Iwó*
 17 – *Osóolé*, por favor, olhe para nós com perdão
 (JAGUN, 2015, p. 28-29. Grifo do autor).

Conforme observado, todas as partes do corpo são importantes e, por isso, reverenciadas. A genitália, *ayùn-ara*, não é meramente vista como um instrumento de prazer. O sexo é também a garantia do equilíbrio e perpetuação da espécie através do contato do pênis, *okó*, com a vagina, *òbò*. As mãos, *owó*, representam o desenvolvimento, a edificação, a realização das tarefas e o poder de transformação. Um dos gestos mais característicos entre os membros do Candomblé, consiste em beijar as mãos uns dos outros, como forma de troca de bênçãos. O beijo, na parte externa da mão, representa as bênçãos do *Òrìṣà* da pessoa que teve a mão beijada e o beijo, na parte interna, representa respeito e reverência ao clã ancestral, à linhagem espiritual daquele que recebeu os beijos nas mãos. Os pés, *leşè*, pisam no destino e também na mesma terra que os ancestrais e deuses pisaram⁵⁰. As pernas, *esè*, sustentam o restante do corpo. Através delas, ao flexionar os joelhos, é possível abaixar-se e prostrar a cabeça no chão em sinal de respeito e reverência às divindades e aos membros da comunidade iniciados há mais tempo.

A cabeça, no entanto, é a parte mais importante do corpo. Conforme observado na primeira foto, a cabeça de Maria Hellena é a primeira parte de seu corpo que vem ao mundo, por isso, é mais velha que o restante. Além disso, a cabeça é o receptáculo das oferendas e o registro da memória ancestral, como veremos adiante. Por essas razões, *Orí*, a própria cabeça, tem status de divindade e merece um culto à parte, o *borí*.

⁵⁰ Muitas expressões do cotidiano dos candomblés aludem às mãos e pés, como “mão de faca”; “mão de folha”; “mão de jogo”, ou seja, quando o indivíduo é apto a realizar imolações dos animais sacrificiais; manusear as folhas ritualisticamente; e consultar deuses e deusas através dos oráculos, respectivamente. Nesse mesmo sentido, o termo “pé de dança” também é utilizado para se referir aos adeptos que têm facilidade com as danças rituais. Outra prática fundamental no culto, consiste no ato de fazer com que o mais novo desperte do sono através do toque das mãos de um membro mais velho da comunidade na sola de seus pés. Nesse gesto, aparentemente simples, as mãos do mais velho, que representam a construção e a transformação, objetivam despertar a ancestralidade daqueles que dão seus primeiros passos dentro da religião dos *Òrìṣà*.

Para os iorubas, a cabeça é composta pela parte física, a própria caixa craniana que recebe os elementos rituais no momento do culto, chamada de *Orí òde*, e a dimensão espiritual, tida como a própria essência do indivíduo, *Orí inú*. É no *orí òde*, que são realizados diversos procedimentos rituais a fim de invocar o próprio destino de quem está sendo submetido ao ritual. Nas palavras de Jagun (2015):

Orí òde é o receptáculo dos ritos iniciáticos, recebendo os elementos mágicos fundamentais, como o ikódíde (pena de papagaio sagrado), o èjé (sangue), o òṣù (símbolo da iniciação), os banhos (iwè ewé), as pinturas como efun, wáji (pós rituais) (JAGUN, 2015, p. 38).

A cabeça precisa ser preparada e cuidada antes de ser reverenciada. Em algumas ocasiões, é raspada, como na cerimônia do *fárí*, que consiste na raspagem da cabeça durante o ritual de iniciação no candomblé; em outras, é pintada, como na “queima de *efun*”, bastante conhecida pelos adeptos⁵¹, e adornada. O *òṣù*, por exemplo, é uma pequena massa cônica colocada no alto da cabeça do neófito, durante a iniciação, que representa a crista da galinha d’angola, animal símbolo do iniciado no candomblé. Vale destacar que *etù* é um dos animais representantes dos quatro elementos da natureza, nesse caso, associado ao fogo. O pombo, o galo e o pato aludem, respectivamente, ao ar, à terra e à água. O animal, em destaque, é parte integrante da cosmogonia ioruba. Segundo os *itán*, ao ciscar e espalhar a terra da criação, teria formado o mundo no qual habitamos. Por esta razão, além de fazer parte dos principais rituais do candomblé, como o *borí*, a iniciação e o rito fúnebre, representa a firmeza do pacto com as divindades e a solidez da terra, do chão pisado, da continuidade.

Assim descobrimos que a conquém⁵² é tão necessário na feitura do iaô quanto na transformação do filho-de-santo em espírito ancestral (egúngún). É o que torna possível adentrar quer a vida-no-santo, quer a outra vida. Sua importância, entretanto, não se limita às passagens extremas. Além da chave para pensar os pólos, serve ainda para representar toda a trajetória que se desenrola entre eles. Ilustra e qualifica o conjunto dos atributos morais que regem a vida dos iniciados em sua demanda da existência venturosa (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 91).

Ainda sobre o tema, os autores são bastante enfáticos ao afirmarem que a galinha d’angola representa a transmutação do neófito.

Como encarnação da vida, no momento em que esta vem à luz, a própria galinha d’angola surge na qualidade de substância vivificante. Imolado no *borí* e nos ritos sacrificiais esotéricos da fase de reclusão, a conquém reaparece nos iaôs. Morre para que o iaô viva, e depois renasce com ele. Ou, para sermos fiéis ao espírito do enunciado ritual, morre e renasce transformado em filho-de-santo (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 104-105).

⁵¹ Consiste no momento de saída dos que estão passando pelo processo iniciático para que aprendam a dançar e tenham seus corpos enfeitados e desenhados de maneira específica.

⁵² Um dos possíveis nomes dados à Galinha D’Angola nas comunidades de terreiro.

Vale ressaltar, ainda, que em diversos momentos, a cabeça precisa estar coberta, fato que compõe, fortemente, a indumentária do culto. Os *òjá orí*, ou panos de cabeça, são faixas de tecido com as quais as mulheres de candomblé fazem turbantes, que podem ter armações, alturas e cores variadas de acordo com a posição hierárquica e a tradição de cada Casa. Já os homens, que possuem mais tempo de iniciados, são aptos a utilizar o *elétí ajá*, espécie de gorro alto cujas pontas laterais, posicionadas para cima, lembram a orelha de um cão⁵³. No caso das divindades, além dos torsos, observamos também o uso dos *adé*, adornos que representam o coroamento, a consagração dos *Òrìṣà*.

Foto 11 – Maria Hellena com seus trajes de *abíyán*



Fonte: próprio autor.

⁵³ A tradição desta Casa, especialmente, exige que o *filà* tenha sua extremidade dobrada para o lado correspondente ao gênero da divindade para qual o indivíduo fora iniciado. Um homem iniciado para uma divindade feminina deve ter o *filà* dobrado para o lado esquerdo. O lado esquerdo do corpo remete à ancestralidade feminina.

É importante ressaltar, ainda, o *ìpòrí*, energia oriunda diretamente de nossos ancestres, como parte integrante do *orí inú*. *Ìpòrí* e *Orí Inú* são imortais. É fundamental compreender as especificidades do *Orí*, porém o culto a esta divindade se dá de forma integrada. Reverenciar a cabeça, não implica em direcionar oferendas, separadamente, a *orí òde*, *orí inú* ou *ìpòrí*, por exemplo. Por meio de parte do poema *Odù Èjì-Ogbè* e do *Odù Òse-tùwá*, aprendemos simbolicamente, que o *ìpòrí* é o início da vida:

O *ìpòrí* é o que chamamos de *Òkè Ìpòrí*.
Òkè Ìpòrí é assim que ele é chamado e existe
 Para cada ser humano.
 É como local onde o rio começa seu curso
 E que chamamos *Ìpòrí Odò*,
 A nascente de um rio; a origem de um rio
 A partir da qual o pequeno regato se alarga e corre.
 Assim também o é para os seres humanos.
 É aí que o *Òrìṣà* apanhará uma porção para criar as pessoas
 É assim que é chamado o *Ìpòrí* das pessoas (JAGUN, 2015, p. 40. Grifo do autor).

Desse modo, compreendemos o porquê de a divindade *Orí* ter um ritual próprio e específico. Realizar oferendas à cabeça, é uma forma de fortalecê-la e, dessa maneira, aproximar o indivíduo de seu destino. O livre-arbítrio, *Ìfẹ́-atinuwá*, é entendido como grande dádiva de *Olódùmarè*⁵⁴ e respeitado por Ele. Para a perspectiva iorubana, existem três modalidades de destinos: *Àkúnlè gbà* (“Aquele que se ajoelha e recebe”), *Àkúnlè Yàn* (“Aquele que se ajoelha e escolhe”) e *À Yàn Mó* (“Aquele que escolhe e determina o destino para alguém”).

Contudo, após a cerimônia mítica na qual o Criador oferta aos indivíduos três possibilidades de destino, cada ser humano é inquirido por *Oníbodè* no *Àkàsò*, uma espécie de portal que divide o *Òrun* (morada dos deuses e ancestrais, um tipo de céu) do *Àiyè* (Terra, espaço de construção e convivência dos seres humanos). Mais uma vez, Jagun (2015) revela-nos outra passagem esclarecedora acerca de um diálogo entre um indivíduo e o Guardião da Entrada antes da travessia do *Àkàsò* para o útero materno:

Oníbodè – Para onde você está indo?
 Pessoa – Estou indo para o mundo.
Oníbodè – O que você irá fazer?
 Pessoa – Eu vou ser filho de um homem e de uma mulher chamados [...], serei filho único, viverei em paz com todos e todas, as coisas que farei, darão certo. Aos 25 anos, meu pai morrerá, e, aos 50, será a vez de minha mãe. Construirei casas, terei família numerosa, [...] aos 75 anos, ficarei doente e morrerei aos 80 anos de idade (JAGUN, 2015, p. 66. Grifo do autor).

⁵⁴ Mesmo o candomblé possuindo inúmeras divindades, é considerado uma religião monoteísta, pois *Olódùmarè* é o Grande Criador do Universo, Senhor de Todas as Coisas, e que conhece cada indivíduo em sua própria essência. Não há assentamentos ou incorporação de *Olódùmarè*.

O período da gestação, começa no momento da travessia do *Àkàsò* para o útero materno onde o feto fica imerso em suas memórias ancestrais retidas no *Ìpòrí* por nove meses, e termina quando seu *Orí* chega ao mundo, momento em que aquelas memórias são perdidas, temporariamente, precisando ser reativadas através do *bòrí* e do *Ìkómojáde*.

É importante compreender, portanto, que o *Ìkómojáde* é uma das primeiras cerimônias realizadas no candomblé e que possui especificidades atreladas aos momentos iniciais da existência. Especificamente neste terreiro, *Ilé Àṣẹ Àiyè Obalúwáiyé*, de tradição *Kétu*⁵⁵ e vinculado à Casa de Oxumarê⁵⁶, em Salvador/BA, o *Ìkómojáde* é dividido em quatro momentos: o enterro da placenta, *olóbi*, aos pés de uma árvore frondosa da comunidade; o *ikòṣèdáyé*, consulta oracular específica para saber a respeito da ancestralidade daquele bebê; *ìṣomólórúko*, cerimônia que concede um nome ao recém nato de acordo com seu clã ancestral; e a chegada dos padrinhos.

4.1 *Olóbi*, a placenta

As fotos aqui apresentadas, foram tiradas, por mim, no dia 31 de Maio de 2018, no *Ilé Àṣẹ Àiyè Obalúwáiyé*, localizado em Pedra de Guaratiba, zona oeste do Rio de Janeiro, durante as funções devotadas a *Ọṣòṣì*, o Grande Caçador. Neste dia, além de uma calorosa roda de conversa sobre a divindade, suas regências e atribuições, foi ofertado um verdadeiro banquete ao Patrono da Nação Ketu. Dentre as comidas litúrgicas da ocasião, podemos destacar o *àgbàdo*, o *àṣòṣò*, o *bàtètè* e o *ẹran péteré*.

Vale destacar que as comidas possuem um papel imprescindível na cultura de vários povos e seu uso litúrgico é contínuo em diversas tradições. A hospitalidade, um dos mais valiosos atributos em quase toda a África, está amplamente associada à possibilidade de se oferecer uma boa refeição, como nos lembra Bâ (2003, p. 48): “As esposas já estavam habituadas e, de qualquer maneira, nas grandes famílias africanas sempre havia comida suficiente para acolher convidados de última hora ou estrangeiros de passagem.”

⁵⁵ O candomblé foi uma das principais ferramentas de resistência à escravidão e uma das mais importantes formas de (re)articulação das populações africanas e afrodescendentes em decorrência da diáspora. Uma das consequências desse processo, consistiu no surgimento do que chamamos de “nações” do candomblé. Tal expressão, se refere à origem dos rituais praticados em determinado terreiro que, geralmente, são balizados em idiomas, ritos, toques e cânticos específicos, que podem, ou não, ser observados também em outras Casas de Santo. No referido caso, *Kétu* é a cidade ioruba onde se originou o culto a *Ọṣòṣì*. Os candomblés, dessa vertente, derivam da população oriunda desta região, trazida para o Brasil na condição de escravizados.

⁵⁶ O *Ilé Ọ̀sùmàrè Aràkà Àṣẹ Ọ̀gòdó* é um dos mais antigos e importantes terreiros de candomblé do Brasil. Localizado no bairro da Federação, Salvador/BA, o terreiro é um dos maiores epicentros dessa tradição religiosa e tido como uma das Casas matrizes do candomblé brasileiro.

No candomblé, diferentes alimentos são utilizados em ocasiões distintas para finalidades diversas, desde os *ẹbọ*,⁵⁷ que, dependendo da ocasião e finalidade, têm, por objetivo, afastar as negatividades e reequilibrar energeticamente o indivíduo através de comidas, que são passadas, ao longo do corpo, da cabeça aos pés. A ideia é que, ao grudar no corpo, os alimentos absorvam o que há de ruim e, na medida em que são retirados, arranquem junto o desequilíbrio que acomete o oficiado na cerimônia – até a água mineral, doces finos, frutas e outros elementos ofertados à cabeça na cerimônia do *bọrí*, passando pelo *Olúbajẹ*⁵⁸ e alguns momentos do rito fúnebre onde a comida predileta em vida é ofertada ao membro da comunidade que, após a morte, acabara de se tornar ancestral, como uma espécie de última homenagem. Sobre as comidas litúrgicas supracitadas, destacamos:

Àgbàdò – 1. s. milho. Zea mays. [...] O milho torrado é usado também em banhos para prosperidade. 2. s. comida litúrgica do candomblé oferecida aos Òrìṣà Ọḍẹ e Ọsányìn feita a base de milho vermelho cru ou cozido;
 Àṣòṣò – s. comida ritual utilizada no Candomblé para o Òrìṣà Ọḍẹ, feita com milho vermelho debulhado e cozido, servido com fatias de coco maduro por cima, como enfeite, sendo considerado o prato preferido desta divindade;
 Bàtètè – s. comida litúrgica do Candomblé oferecida ao Òrìṣà Ọḍẹ feita com feijão fradinho torrado;
 Ẹran péteré – s. comida litúrgica oferecida aos Òrìṣà Ọ̀gún, Èṣù e Ọḍẹ, feita à base de pedaços de miúdos de boi (coração, bofe, fígado, pulmão, rins, bucho) refogados com pimenta, camarão seco socado, cebola ralada e sal, fritos (mal-passado) no dendê (JAGUN, 2017, p. 573; 575; 579).

As fotos, a seguir, mostram Maria Hellena em frente à árvore, que se confunde com a sua própria história, o *Akóko*. Conhecida, cientificamente, como *Newboldia laevis Seem*, *Bigniacae*, esta árvore, de acordo com a taxonomia ioruba, está ligada ao elemento terra; pertence ao gênero masculino; possui porte *Igi* – árvores frondosas – e energia *gún* – potencial de agitação. Seu grande porte, é marcado por folhas grandes de tonalidade verde-escura e com as bordas levemente serrilhadas. Liturgicamente, está ligada aos Òrìṣà Ọsányìn e Ọ̀gún, pode ser utilizada nos banhos iniciáticos para qualquer divindade e também no culto *Egúngún* – vertente do candomblé, que cultua os ancestrais familiares. É conhecida como a “Árvore do

⁵⁷ Oferenda ritual; trabalho ritual. Conforme a filosofia yorubá, ẹbọ (a oferenda), consiste em sacrifício, em um empenho, em esforço daquele que oferece. Este é um princípio basilar. É preciso que o ofertante mobilize a energia do seu esforço em prol de algo que almeja. Os ẹbọ podem ter várias finalidades: apaziguamento, agradecimento, limpeza espiritual etc. (JAGUN, 2017).

⁵⁸ Festividade, geralmente realizada durante o mês de agosto, em homenagem a *Omolu* e *Obalúwáiyé*, divindades ligadas ao elemento Terra e profundamente associadas ao equilíbrio entre saúde e doença. O ponto máximo do ritual, é a oferta de um verdadeiro banquete que conta com comidas litúrgicas de todos os Òrìṣà. O banquete é cantado enquanto a comunidade religiosa divide os alimentos entre os membros presentes. Os punhados de comida costumam ser servidos em folhas de mamona. As sobras enroladas, nestas folhas, são passadas pelo corpo e ao redor da cabeça e, em seguida, depositadas num balaio destinado para isso. Espera-se que as divindades homenageadas, durante a cerimônia, curem as mazelas do corpo e da alma.

Coroamento” pelo fato de atrair a prosperidade financeira e fortalecer lideranças ao garantir-lhes poder de convencimento, persuasão e força às palavras. De acordo com Jagun (2019):

O uso das folhas do *Akóko* em certos ritos serve para simbolizar a conquista de cargos no Candomblé. (...) Segundo a tradição da etnia fon, o cajado do sábio deve ser feito desta árvore, que denominam “ahoho”, de forma a atrair a proteção do Vodun Togbo, para abrir caminhos e facilitar a caminhada. Dos galhos do *Akóko*, são confeccionadas varetas para a condução dos espíritos dos mortos. *Oya*, é intitulada como *Alákóko* (Senhora do Òpákóko = tronco ritual do *Akóko*, que une os 9 espaços siderais entre o Òrun e o Àiyè (JAGUN, 2019, p. 235. Grifo do autor).

Fotos 12 – Mahê e o *Akóko*. (Pedra de Guaratiba, 31 de maio de 2018).



Fonte: próprio autor.

No dia 18 de junho de 2015, ou seja, no sétimo dia após seu nascimento, Maria Hellena teve sua placenta e umbigo enterrados aos pés do *Akóko*. De acordo com a tradição deste terreiro, as meninas passam pelo ritual do *Ìkómójáde* no sétimo dia de vida, os meninos no nono e, se forem gêmeos, no oitavo dia. Até o momento, não conseguimos respostas para esta correlação entre o gênero dos recém-nascidos e o tempo para o enterro da placenta. Contudo, a visão que os iorubas possuíam acerca de irmãos gêmeos, merece um pouco de nossa atenção.

4.1.1 Gêmeos e Àbíkú na cultura iorubá

Durante muito tempo, o nascimento de gêmeos era tido como um tabu para os iorubas. Acreditava-se, entre outras coisas, que o nascimento destas crianças era fruto de adultérios e poderia acarretar no banimento da mãe de seu grupo familiar. Logo, o seu nascimento era associado à desgraça, dor, sofrimento e, em certa medida, representava um mau presságio.

Şàngó, divindade iorubana ligada ao fogo, ao trovão e à justiça, se torna o quarto *aláàfin* de Òyó depois de destituir seu irmão Àjàkà. Após o desaparecimento mítico de Şàngó Dàdà, Àjàkà assume o trono de Òyó e esconde seus filhos gêmeos para que não fossem sacrificados. Durante seu reinado, a cidade prosperou e nenhuma desgraça acometeu na região, o que levou o quinto *aláàfin* a apresentar publicamente seus filhos gêmeos. Desse modo, a partir de Àjàkà, os gêmeos passaram a ser sagrados, cultuados e vistos como símbolo de sorte e fartura em dobro. O sucessor de Àjàkà, foi seu filho *Aganjú*, o que nos sugere que este fosse gêmeo. Muito provavelmente, tal percurso histórico nos explica a prática de se cultuar *Ibèjì* no quarto de Şàngó no contexto do candomblé brasileiro de tradição nagô.

Segundo pesquisa realizada pela Organização das Nações Unidas (ONU), a Nigéria, região que, historicamente compreende o desenvolvimento da maioria dos povos iorubanos, possui a maior incidência de gêmeos do planeta. Enquanto a média mundial é de 1 a cada 80 nascimentos, na Nigéria se observa, aproximadamente, 1 caso a cada 22 nascimentos. Mesmo a perspectiva dos iorubas acerca de irmãos gêmeos tendo mudado com o passar do tempo, há de se destacar, ainda, algumas peculiaridades rituais ligadas ao tema. Ao pensarmos nas relações entre *Ibèjì* e *Àbíkú*, sempre que um dos gêmeos morria, o sacerdote da família transferia a alma do irmão morto para uma estátua. Esta, por sua vez, deveria ser alimentada, banhada, vestida e cuidada para que o espírito do vivo não quisesse acompanhar o morto e para que este não viesse atormentar e buscar o vivo. O culto à *Ibèjì* combate a ação dos *Àbíkú*⁵⁹.

Numa tradução literal, *Àbíkú* significa “o que nasce para morrer precocemente”, porém outras ponderações devem ser feitas acerca do tema. Na região do iorubo, acreditava-se que as famílias marcadas pela presença dos *Àbíkú* estariam recebendo algum tipo de castigo divino oriundo de eventuais pendências ou dívidas espirituais. Quando o nascimento de um *Àbíkú* era detectado a tempo pelo oráculo, uma série de oferendas e rituais específicos era realizada como tentativa de evitar a morte prematura da criança. *Egbé Àbíkú* seria uma espécie de comunidade

⁵⁹ Todas as informações a respeito da visão iorubana em relação aos gêmeos e seu culto são oriundas da Palestra *Ibèjì* – Divindade, culto e os gêmeos na tradição Ketu, ministrada por Márcio de Jagun no IV Fórum Awúre.

espiritual composta pelos espíritos que combinam o retorno prematuro ao *Òrun* e uma curta permanência no mundo dos vivos, *Àiyè*. Esses espíritos podem ser de quatro tipos:

Omi (ligados ao elemento água); *iná* (ligados ao elemento fogo); *igbó* ou *ilè* (ligados ao elemento terra) e *afééfé* (ligados ao elemento ar). Cada qual, ao nascer, pode trazer suas próprias características. Ex.: *Àbíkú Omi*: nascem com a placenta “empelicada”; *Àbíkú Iná*: a primeira parte de seu corpo a ser parida não é a cabeça; *Àbíkú Ilè*: a mãe tem hemorragia no parto; *Àbíkú Afééfé*: nascem com o cordão umbilical enrolado no pescoço. Apesar das características distintas, somente através da consulta ao Oráculo pode se identificar precisamente um *Àbíkú* (JAGUN, 2017, p. 592-593. Grifo do autor).

Ainda de acordo com o autor, de maneira geral, os rituais para evitar a morte de um *Àbíkú* costumam ser realizados diante de um pé de *Ìrókó* onde seria invocado *Olómùsó*⁶⁰ (ou *Aláragbó*), divindade capaz de manter esses espíritos destinados a morrer precocemente no mundo dos vivos. O culto aos *Òrìṣà* nasce da interação de homens, mulheres e crianças com a natureza, percebendo as emoções, energias e poder de cada elemento. Na visão de mundo ioruba, um indivíduo não é superior ou mais importante que um rio, montanha ou vegetal. Nesse sentido, as forças da natureza passaram a ser divinizadas e associadas às respectivas divindades. Dentro dessa lógica, *Òsányìn* é o dono de todas as folhas, o único capaz de transformá-las em remédios, o guardião dos segredos das plantas. Porém, *Ìrókó* é muito mais que uma planta – o que por si só já é muita coisa para a liturgia e filosofia do candomblé –, é a própria árvore divinizada. Considerada como um *Òrìṣà* oriundo da região do Daomé, possui, além das peculiaridades já apresentadas, outras características importantes: suas folhas podem ser colocadas nos travesseiros de pessoas doentes com o objetivo de evitar/amenizar enfermidades, as louças quebradas acidentalmente nos terreiros, costumam ser depositadas aos pés de *Ìrókó* para que absorva as negatividades e o pó formado, a partir de suas folhas, pode substituir o *iyèròsùn*, do qual falaremos, posteriormente.

4.1.2 Sob os cuidados do Dr. Racista

Retomando as narrativas referentes ao parto de Maria Hellena, é importante destacar que a cerimônia do *Ìkómojádé* quase foi comprometida em decorrência do obscurantismo e falta de ética do médico que iniciou o pré-natal e acompanhou boa parte da gravidez. Com aproximadamente, oito meses de gestação, certa vez, após uma consulta de rotina, Elaine, minha

⁶⁰ Lit.: oló (pref. Senhor) + mùsó (s. espíritos); ou alá (pref. Possuidor do poder) + ra (v. amarrar) + agbó (s. aquele que envelhece) (JAGUN, 2017, p. 609).

esposa, mãe da Maria e parte indissociável desta pesquisa, sai do consultório bastante abalada. Sem entender o ocorrido, insisti para que me contasse e, quando já estávamos distantes do consultório, tomei ciência do comentário criminoso feito pelo tal médico. Desde o início da gestação, constantemente, as consultas eram interrompidas para que uma passagem da Bíblia fosse proferida. Relembrando do ocorrido, em conversa realizada no dia 2 de janeiro de 2019, Elaine destaca como seu sonho quase foi desfeito pela intransigência do tal médico:

- Eu sonhava em casar com um homem de candomblé e que minha filha fosse iniciada no candomblé. E fizesse tudo direitinho, todos os ritos, tudo direitinho dentro do candomblé já que o candomblé era minha vida. Sempre fui e vou ser até a minha morte. Quando eu sonhava em ter um filho ou uma filha, eu sonhava que aconteceria isso com ela, que ela passaria por tudo. Fui apresentada ao batismo e eu fiquei encantada. Mais uma coisa pela qual minha filha vai ter que passar! Mas, tem um problema nisso tudo: o que eu queria era que fosse completo e, para ser completo, eu precisava da minha placenta. (Entrevista realizada, por mim, no dia 2 de janeiro de 2019, em nossa casa, Jacarepaguá, Rio de Janeiro).

O racismo religioso está presente nas diversas instâncias do convívio social. Os ataques se dão pela violência física, verbal, simbólica – via depredação de templos, intimidação e até mesmo em decorrência de atos e discursos prosélicos em transportes públicos, escolas e outros órgãos de responsabilidade do Estado que, por lei, é laico. Ocorrem, inclusive, em consultórios médicos, como veremos adiante. Dados da Secretaria de Direitos Humanos do Estado do Rio de Janeiro revelam que, quase 80% dos crimes de motivação religiosa, atentam contra os adeptos de religiões de matrizes africanas.

O período gestacional é bastante delicado para a família que se prepara para a chegada de um novo membro. Mas, certamente, a mulher é a mais afetada com todas essas mudanças físicas, sentimentais e psicológicas. Litúrgica e filosoficamente, o candomblé explica-nos momentos como esse. Por mais que tenhamos nossas divindades protetoras, chamadas no jargão das religiões afro de “pai” ou “mãe de cabeça”, podemos ser regidos por outros *Òrìṣà*, dependendo do momento vivido. Uma determinada pessoa pode ser iniciada para o *Òrìṣà Ògún*, deus da forja, grande agricultor e representante da tecnologia, mas ao presenciar uma injustiça, covardia ou abuso de poder, certamente naqueles momentos de reflexão, o ímpeto e justiça de *Ṣàngó*, passam a ser as palavras de ordem para esse filho/a de *Ògún*. Neste sentido, mesmo Elaine sendo iniciada para *Oya* e possuir um temperamento forte, espírito guerreiro e amplamente ligada ao elemento ar, durante a gravidez, a regência de *Òṣùn* se fez presente. A candura, a docilidade e a insistência do elemento água, que sempre contorna as pedras do caminho, inundaram as ações de Elaine diversas vezes ao longo desses nove meses.

Nas palavras de Elaine, o discurso proselitista e inadequado se torna cada vez mais intimidador:

- Eu engravidado e, assim que eu descobri que estava grávida, começo a pensar no Ìkómójáde. E, no decorrer da gestação, eu conheço um médico, começo a fazer meu pré-natal e tudo. Eis que sou surpreendida por ele ser um homem evangélico e não autorizar que eu leve a minha placenta. As palavras dele: “Eu não acredito e não faço essa história de dar placenta, pai cortar umbigo de criança, nada disso tem comigo. (Entrevista realizada, por mim, no dia 2 de janeiro de 2019, em nossa casa, Jacarepaguá, Rio de Janeiro).

Para muitos evangélicos neopentecostais, as estratégias de conversão e cooptação de novos membros, se dá de diversas maneiras. A necessidade de arrebanhar cada vez mais fiéis, transforma os lugares mais inapropriados em púlpitos, que objetivam a pregação a qualquer custo. Sobre o tema, Elaine prossegue:

- [...] Eu já estava com oito meses. Ali, eu fiquei muito abalada e bateu um desespero. E ele sempre reforçando que “até aqui nos ajudou o Senhor”. Cara, para ele poderia ser normal. Para mim, não. Aquilo me feria, por quê? Tipo assim, até ali os meus orixás me ajudaram, Èṣù me ajudou, entendeu?! Eu tive que ter muita força para estar ali. Ali, ele chegou e falou isso. Isso foi um dos agravantes para eu não fazer meu parto com ele. (Entrevista realizada por mim, no dia 2 de janeiro de 2019, em nossa casa, Jacarepaguá, Rio de Janeiro).

Sempre que o Doutor Alfredo falava, a cada consulta, “Até aqui nos ajudou o Senhor”, Elaine ressignificava a passagem bíblica ao lembrar de sua trajetória nas religiões de matrizes africanas. Ao ser confirmada como a primeira *èkéji*⁶¹ do *Ilé Àṣẹ Àiyè Obalúwáiyé*, aos 15 anos de idade, recebeu também o posto de *Iyádàgan* – cargo feminino amplamente ligado ao ritual do *Ipàdè*⁶², caracterizado pela invocação dos ancestrais importantes para a comunidade religiosa em questão. Elaine também foi uma criança de terreiro, que passou por diversos preceitos religiosos e resguardos frequentando a escola e sofrendo todos os preconceitos por nós já conhecidos. Passar por tal constrangimento e intimidação também na gestação, provavelmente, trouxe à tona antigos fantasmas do passado. Sem dúvida, o tal Senhor que a ajudara até o momento, não era o mesmo do doutor racista. Além disso, *èkéji* Elaine ainda possui um posto no quarto de *Èṣù*, o que a faz assumir diversas responsabilidades em relação aos ritos para esta divindade. Para ela, o Senhor que sempre a ajudou possui inúmeras qualidades e atribuições desconhecidas pelo tal médico. Ele é a Controvérsia! É o que diz sua saudação: *Làròyè!* É também conhecido como *Àgbérù* (O que carrega as oferendas), *Èlégbára* (Dono do Poder, em alusão à energia do corpo humano), *Ṣìgìdì* (O Vulto), *Olòṅà* (O Senhor dos Caminhos), entre outras.

⁶¹ Cargo feminino concedido por algum membro da comunidade religiosa, com elevação hierárquica suficiente, durante o momento do transe provocado pelo *Òrìṣà* às mulheres que não incorporam, ou seja, que não “viram no Santo”, como é dito no jargão do candomblé.

⁶² Cerimônia que, neste terreiro especialmente, ocorre durante as Águas de *Òṣàlá*, antes de ofertar animais votivos de 4 patas a *Èṣù* e durante os ritos fúnebres do *aṣéṣé*, única situação que é realizado à noite.

Sendo assim, mais ou menos uma semana antes do nascimento de Maria Hellena, trocamos de médico. Mahê chegou ao mundo pelas mãos da obstetra, Dra. Flávia Masson, e da Dra. Claudia Lizandra Fountainhas, no dia 11 de junho de 2015, quinta-feira. Às 12h58m, no quarto 103, do Hospital Oeste D’Or, em Campo Grande (zona oeste do Rio de Janeiro), com 3,125 kg e 45,5 cm, Maria iniciava sua trajetória no *àiyé*. As fotos apresentadas no início deste Capítulo, foram retiradas no momento exato que seu *Orí* é retirado pela obstetra.

4.2 *Ìkọ̀sẹ̀dáyé* – A origem ancestral do recém-nascido

A placenta é enterrada aos pés de um *Igi Ewé*. No caso da Casa de Santo observada, a árvore frondosa escolhida para a realização de tal procedimento, é o *Akóko*. No final de tarde daquela quinta-feira, dia 18 de junho de 2015, um céu rosado encantava os poucos membros presentes no *Ilé*. Após ser revestido com generosos punhados de canjica, o buraco recebia a placenta da Mahê, ao som da seguinte louvação:

Nilé, nilé, àwúre nilé nilé!
 Nilé nilé, àwúre nilé nilé!
 Nilé nilé, àwúre nilé nilé!
 Nilé nilé, àwúre nilé nilé!
 Na casa na casa, felicidade na casa na casa!
 Abi abi ọ̀dún àşẹ
 Abi abi ọ̀dún àşẹ
 Abi abi ọ̀dún àşẹ
 Abi abi ọ̀dún àşẹ
 O nascimento deste novo período se faz com axé!⁶³

Os cânticos continuam durante o fechamento do buraco e, conforme a terra ia cobrindo a placenta e a canjica, um cântico semelhante ao primeiro era entoado:

Nilé, nilé, aiyò nilé nilé!
Nilé nilé, aiyò nilé nilé!
 Na casa na casa, alegria na casa na casa!
Nilé nilé, ọ̀dàrà nilé nilé!
Nilé nilé, ọ̀dàrà nilé nilé!
 Na casa na casa, perfeição na casa na casa!
Nilé nilé, ọ̀dún nilé nilé
Nilé nilé, ọ̀dún nilé nilé
 Na casa na casa, um novo período na casa na casa!
Nilé nilé, ọ̀dún ọ̀dàrà nilé nilé
Nilé nilé, ọ̀dún ọ̀dàrà nilé nilé
 Na casa na casa, um novo período de perfeição na casa na casa!⁶⁴

⁶³ Grafia e tradução fornecidas por Márcio de Jagun.

⁶⁴ Grafia e tradução fornecidas por Márcio de Jagun.

4.3 *Ìṣomólórúkọ* – Cerimônia que concede um nome ao recém-nato, de acordo com seu clã ancestral

Fim de tarde no *Ilé Àṣẹ̀ Àiyè Obalúwáiyé*. O céu rosado indicava que o Sol estava prestes a se recolher e, ainda tímido, parecia aguardar algo especial para findar o dia. Conforme dito anteriormente, o umbigo de Maria Hellena foi enterrado no dia 18 de junho de 2015, quando completava uma semana de nascida. Por ser uma quinta-feira, a cerimônia contou com a presença de apenas cinco pessoas: Mahê, para quem o ritual estava sendo realizado; o *bàbálórìṣà*, sacerdote máximo deste templo e oficiante da ritualística, Pai Márcio de Jagun⁶⁵; os pais, Elaine e eu; e a *Ìyágbàsé* (e também *èkéji*), Gilcimara, cargo feminino cuja ocupante é a responsável pelo preparo das comidas litúrgicas e pelo *Ilé Ìdáná Òrìṣà* (ou cozinha de santo), local de preparo dos alimentos votivos. O objetivo de se ter uma cozinha específica para o preparo dos alimentos ritualísticos, é evitar conversas e comportamentos impróprios que destoem do propósito dessas comidas sagradas. A preparação e a energia de cada alimento devem ser manipuladas por pessoas qualificadas para tal função dentro do culto. É de bom tom que, ao entrarmos no *Ilé ìdáná Òrìṣà*, peçamos licença/permissão, *àgo*, que, ao ser concedida, se dá por meio da expressão *àgo iyá* por parte daquele que estiver oficiando os rituais de preparo dos alimentos na cozinha de santo⁶⁶.

Após os cânticos supracitados e o emocionante enterro da placenta, pensávamos que os ritos já haviam sido finalizados. Foi quando percebemos que, enquanto nos dirigíamos para a porta do salão principal do terreiro, Pai Márcio de Jagun já nos aguardava no quarto de jogo, local destinado às consultas oraculares e conversas mais intimistas com os membros e amigos da Casa. Pai Márcio surpreende nosso pequeno grupo ao exclamar: “Agora, vem a melhor parte!”.

Sentamos de frente para o zelador. A mesa, com os elementos rituais para o jogo de búzios, nos separava. Enquanto Maria Hellena dormia em meus braços, as duas *èkéji* e irmãs de barco⁶⁷, ajeitavam-se em seus lugares. O clima era de bastante ansiedade. Outras crianças já haviam passado pela cerimônia do *Ìkómójáde*, porém, pela primeira vez na história desta Casa, a placenta de um recém-nato foi enterrada com esta finalidade. Das outras crianças, que já

⁶⁵ Vale dizer que Pai Márcio de Jagun, é citado de outras formas ao longo do texto. Além de ser o sacerdote, que cuida de mim e da minha família, é também o autor de obras fundamentais para a construção desta pesquisa.

⁶⁶ É importante ressaltar que a resposta ao pedido de licença, admite a variação *àgo yé*, especificamente, quando se tratar de alguém hierarquicamente superior ao indivíduo que solicitou a permissão.

⁶⁷ Expressão utilizada para se referir às pessoas que foram iniciadas juntas. Vale dizer também que, considerando o contexto da afro-diáspora, o termo se refere ao companheiro de travessia, seja a forçada, marcada pelas incertezas do Atlântico e do cativo, seja a iniciação no candomblé, o verdadeiro renascimento em vida.

havia passado pelo ritual, receberam o nome apenas as mais novas e que, ainda, não haviam tocado os pés no chão. As outras, já um pouco mais velhas, por já andarem, não receberam um nome através do *Ìsòmólórúkò*.

É importante elucidar alguns aspectos sobre o fato de algumas crianças ganharem ou não um nome. A filosofia *yorùbá* compreende que a existência plena de um indivíduo no *Àiyè* depende de cinco elementos: o corpo, *ara*; *orí*, a cabeça; a sombra, *òjìjì*; o hálito, *emí*; e a divindade de quem se é filho(a), *Elédá*. Os recém-natos não produzem a própria sombra por não serem capazes de se equilibrar e caminhar sozinhos. Por esta razão, é como se ainda estivessem conectados com a ancestralidade de forma peculiar. Na medida em que seu pé é marcado na bacia com a terra temperada, conforme explicarei adiante, é como se o recém-nascido estivesse pronto para pisar em seu destino a partir de então. Por estas razões, dizem os iniciados, há mais tempo no culto, que o nome de uma criança tem momento certo para ser revelado e não deve ser proferido antes que seus pés toquem o chão pela primeira vez.

Observamos, atentamente, o tilintar dos búzios que se chocam nas mãos do sacerdote. Sua concentração, suas expressões faciais e trejeitos despertavam, em nós, a cada caída dos búzios, uma apreensão enorme. À época, eu tinha acabado de passar pelo *Orò Odún Márún*, renovação de votos referente aos cinco anos de iniciação. Neste terreiro, tal etapa é uma transição muito importante, que facilita bastante o tão aguardado *Orò Odún Méje*, a renovação de votos referente aos 7 anos, que encerra o ciclo da iniciação fazendo do *iyàwó* um *ègbón*, ou seja, um “irmão mais velho”, aquele que atingiu a maioridade no culto. Portanto, não era familiarizado com as caídas do jogo de búzios a ponto de entender o desenrolar da consulta ao oráculo.

4.3.1 A importância do jogo de búzios

Na liturgia afro-brasileira, é periodicamente realizado com o objetivo de consultar a vontade dos deuses durante diversos procedimentos rituais. A violência do cativo e as especificidades da fauna e flora brasileiras, em relação à África, determinaram a necessidade de algumas acomodações no culto original africano. Rezam os *itán* que o *Mèrindílógún* (Oráculo de Búzios) seria criação de *Ọ̀sùn*, que teria começado a adivinhar para os clientes na ausência de *Ọ̀rúnmilà* (divindade da adivinhação) que, ao descobrir, a expulsou imediatamente. Neste sistema oracular são utilizados 16 búzios, ou seja, conchas que possuem fendas naturais e eram utilizadas em operações comerciais, com valor monetário, em diversas partes da África. Originalmente, em solo africano, a consulta divinatória ao Oráculo de Ifá, através do *Ọ̀pèlè* (instrumento composto pelas nozes da palmeira), era uma prerrogativa masculina dos

bàbáláwo. Já os búzios, poderiam ser manuseados por homens e mulheres, tornando-se, portanto, o principal mecanismo de consulta oracular em terras brasileiras. Nesse sentido, a estrutura matriarcal dos candomblés brasileiros, exigiu um rearranjo no sistema de consultas divinatórias para que as mulheres, dirigentes do culto, pudessem ter a autonomia necessária naquele momento.

A tradição oral nos informa que, nos idos da década de 1820, *Ìyá Nàsó* (fundadora do Candomblé do Engenho Velho, em Salvador/BA, uma das mais tradicionais vertentes do culto no Brasil) e *Obatosí* (que, tempos depois, viria a ser sua sucessora como sacerdotisa), já libertas do cativeiro, teriam viajado à *Kétu* para buscar sacerdotes africanos, que pudessem auxiliá-las no candomblé criado em Salvador/BA. Dentre os que vieram, Rodolfo Martins de Andrade ganhou notório destaque. Conhecido também como *Bàmbòṣé Obitiko*, teve um papel fundamental junto das matriarcas já mencionadas no processo de reestruturação do culto aos *Òrìṣà* no Brasil. Jagun (2017), ao lembrar Verger, destaca que Ifá teria origem saudita, espalhando-se, posteriormente pelo Egito, passando pelo sul do Saara, até a região do Daomé, a partir de onde teria se disseminado por diversas partes da África Subsaariana, sofrendo algumas adaptações. Os fon interpretam o *Òpèlè*, jogando-o para frente e posicionando as pontas da corrente do rosário divinatório na direção do consulente. Já os árabes, jogam-no para cima e os iorubas, para trás, posicionando a corrente divinatória na direção do olhador oficiante da cerimônia. Um ponto em comum, no entanto, é a realização da leitura da direita para a esquerda, conforme a escrita árabe.

Mesmo sendo considerado um instrumento para uso dos homens, cada uma de suas extremidades é consagrada a um sexo: o lado masculino, é diferenciado através de um búzio, guizo ou pedaço de marfim e fica sempre posicionado à direita do olhador. O *bàbáláwo*, após a longa iniciação que começava por volta dos 12 anos e poderia durar até três décadas, sempre realizava o jogo sentado numa esteira sobre o chão. Munido de seus instrumentos auxiliares: o *Òpèlè* (rosário com as sementes do dendezeiro); *opón ifá* (bandeja onde são desenhados, a partir da caída do rosário, os símbolos dos *Odù*); o *iyèròsùn* (pó amarelado oriundo da árvore *Ìrósún*); o *ìrofá* (sineta cônica invocadora das divindades); e o *Òsùn* (espécie de cajado que simboliza o poder do *bàbáláwo*), a partir da caída dos coquinhos, o *bàbáláwo* recitava um dos 600 poemas correspondentes àquele *Odù*. O olhador narrava as passagens míticas enquanto o consulente fazia associações com o momento vivido. O chamado “Sistema *Bàmbòṣé*”, portanto, simplificou a consulta oracular conforme os moldes matriarcais do candomblé da Bahia. Reposicionou os *Odù*, de 1 a 16, e simplificou as combinações entre os *Odù* maiores, refazendo em menor número os *Odù* menores que, agora, se dividem em 70 caminhos distintos, diferentemente dos 256 originais.

4.3.2 Mahê de Oya, Mahê de Sàngó – A que semeia bondade e acalma os ventos

Antes de jogar, pela primeira vez, Pai Márcio saúda os quatro pontos cardeais e, na medida em que realiza movimentos cruzados, com os búzios ainda nas mãos, exclama: “*Mo júbá Àríwá*; Meus respeitos ao norte, *Mo júbá Gúsù*; Meus respeitos ao sul; *Mo júbá Ìlà-oòrùn*, Meus respeitos ao leste/oriente; *Mo júbá Ìwò-oòrùn*, Meus respeitos ao oeste/ocidente.” Após algumas caídas do *Mérìndílógún*, o silêncio ensurdecedor do terreiro vazio, é interrompido pelo anúncio do *bàbálóriṣà* de que o espírito de Maria Hellena pertence ao clã ancestral de sua linhagem materna. Elaine tenta conter as lágrimas, que descem pelo seu rosto no momento que Pai Márcio diz que a menina é filha de *Oya* e *Sàngó*, os mesmos *Òriṣà* de seus pais, e que seu caminho é fortemente pautado pela Justiça. Tal fato, talvez diga bastante acerca das escolhas profissionais da menina, ao longo de sua vida, completa Pai Márcio. O sacerdote disse, ainda, que o nome que Mahê recebera, ilustrava muitíssimo bem a relação que teria com Elaine, sua mãe. Ao anunciar que o nome recebido por Maria de seu clã ancestral, era *Súfèlèbí*, na mesma hora, um vento intenso e cortante percorria todo o *Ilé*. Algumas panelas, que estavam presas nas paredes da cozinha, caíram. O vento assobiava e estremecia a porta do quarto de jogo, como se quisesse entrar e acarinhar sua mais nova filha. “A que semeia bondade e acalma os ventos”, é o significado de seu nome. Quando saíamos do cômodo onde fora realizado o *isomolórúko* nos deparamos com um verdadeiro rodaminho de diversas folhas, que bailavam em torno do poste central onde está plantado o *àṣẹ* – firmeza e energia vital – da Casa. Abraçamo-nos, ainda com os olhos marejados enquanto exclamávamos o quão a nossa ancestralidade é bela e o quão prazeroso é sentir, verdadeiramente, a presença de nossos deuses e deusas! Naquele momento, *Oya* nos abraçou através do vento.

4.3.3 Bì etí kò gbo inú kì í bàjé – Se o ouvido não ouve, o coração não sente

É importante reforçar a relevância adquirida pela palavra nas manifestações afro-diaspóricas. A própria cosmogonia, *yorùbá*, atribui o princípio da vida ao hálito (*ẹ̀mí*) de *Olódùmarè*. Neste sentido, a palavra, ao ser proferida, emite também uma partícula do Criador através do *ẹ̀mí*. Os cânticos (*orin*), as parábolas (*itán*), as súplicas (*àdúra*), os provérbios (*òwe*) e os encantamentos (*Ọfọ̀*) são transmitidos oralmente do mais velho para o mais novo, gradativamente. A palavra é tão sagrada, que a mentira, na perspectiva iorubana, é considerada como um grave desvio de conduta. O *ẹ̀mí*, ao ser enunciado junto das palavras, espalha pelo mundo as partículas da própria criação.

Sendo assim, o nome recebido por Maria Hellena, durante o *Ìkómojáde*, é uma das cerimônias no candomblé onde a identificação/nomeação se faz presente. No contexto da iniciação, por exemplo, um dos momentos mais esperados da cerimônia pública é o *Orúko*. Durante o período do recolhimento, inerente ao processo iniciático, a divindade que está nascendo junto do neófito, recebe um nome, que pode ser identificado pelos sonhos, intuições e, até mesmo, por meio da consulta oracular. Este nome será proferido publicamente no dia do *Şiré* pela própria divindade num rito denominado *dárúko*. O nome civil que recebemos em nossos documentos, é nossa primeira marca no mundo ocidental e nos categoriza socialmente, a partir de então. Do ponto de vista religioso, acredita-se que um nome, quando pronunciado, desperta reações cósmicas e enaltece a capacidade de realização e de existir daquele indivíduo. Por esta razão, o sacerdote verifica a origem do nome da criança durante o *Ìkómojáde*. Por esta razão, a própria divindade manifestada, brada seu nome na sala, para enaltecer a capacidade de existir de mais um membro que renascera para a sua ancestralidade. Na sequência, um emocionante e detalhado relato acerca do “dia do nome”, especificamente no momento em que a Madrinha de *Orúko*⁶⁸, se aproxima do *Òrìşà*, que está nascendo e:

Aproxima seu ouvido da boca do noviço para que este lhe responda baixinho. Repete os mesmos gestos e palavras mais duas vezes. A cada uma delas pergunta à assistência: “- Vocês ouviram alguma coisa?” Ao chegar perto dos atabaques, para e diz: “- Você agora vai falar bem alto para que todos no mercado ouçam o seu nome! “O aaja⁶⁹ vibra com mais força. A mãe-de-santo dá dois passos para trás e o iaô está só diante de todos. Lentamente começa a girar sobre si mesmo. E, num salto repentino, brada o seu nome: “Odé Taiyó”, que significa “O alegre Caçador”. A tensão que pesava sobre a audiência, até aquele momento, se converte de súbito, num júbilo incontido (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 77).

4.4 A chegada dos padrinhos

Diferentemente do batismo católico, por exemplo, onde os padrinhos e madrinhas são pessoas escolhidas pelos pais da criança que está sendo batizada, no *Ìkómojáde*, quem apadrinha o recém-nascido, são os *Òrìşà* que se fazem presentes no dia em que a criança toca, simbolicamente a terra, pela primeira vez, como quem inicia sua jornada no *Àiyè*. No caso da Maria Hellena, a etapa final dos rituais, celebrada através da descoberta das divindades que a apadrinharam, foi realizada no dia 25 de julho de 2015, após a fogueira em homenagem à *Şàngó*.

⁶⁸ Pessoa responsável por ouvir, pela primeira vez, o *Orúko* da divindade que acabara de nascer junto da pessoa iniciada. A madrinha ou o padrinho de *orúko* passa a ser pessoa importante na trajetória espiritual do neófito, muitas vezes, auxiliando na sua educação e formação enquanto religioso.

⁶⁹ Instrumento utilizado no candomblé pelos membros de elevada posição hierárquica no culto para conduzir as divindades enquanto dançam ou para marcar musicalmente alguma louvação.

O fogo ainda encarna um fascínio imemorial, fundante como os temas relacionados à água e à terra, trazendo para o cotidiano e para o efêmero – a festa – o elemento que é capaz de reunir e congregar pessoas, por exemplo, em torno de uma fogueira, ou ainda no espaço sagrado do candomblé com o ajaré de Xangô – o recipiente, geralmente de barro, que exhibe e anuncia o fogo do poder, da sabedoria, da realeza e da ancestralidade. Sem dúvida esse fogo, que comove e informa, atinge o desejo e não a mera necessidade de iluminar, transformar ou produzir calor (LODY, 2010, p. 20-21).

Após os festejos para o Rei do Fogo e do Trovão, todos os filhos da Casa se dirigiram para o salão principal. Lá a mesa, com os elementos rituais já estava preparada, conforme observado na sequência. Na frente dos atabaques, duas bacias de ágata brancas aguardavam o início da cerimônia. Em uma das bacias, generosos punhados da terra retirada dos pés do *Akóko* foram temperados com diversos elementos, acompanhados de muitos votos de prosperidade direcionados à Mahê. À terra, são acrescentados: *iyèròsùn*, pó de cor amarelada derivado da ação do cupim (*iyè*) ao roer a árvore, denominada *iròsùn*, que é utilizado para forrar a bandeja do Oráculo de Ifá onde os símbolos dos *Odù* serão desenhados; azeite de dendê, *epo pupa*, como combustível para a vida e ferramenta para que ela possa sempre, simbolicamente, escorregar dos problemas; sal, *iyò*, que dá gosto e tempera a vida; mel, *oyin*, para que seus dias sejam doces e agradáveis; um pedaço de cana para que sua jornada seja frutífera; *orógbó*, semente da longevidade; e *obì*, símbolo da amizade e o vínculo com as divindades. A bacia com água recebe, temporariamente, os objetos de valor daqueles que estão presentes: brincos e anéis de búzios, alianças de ouro, ferramentas e fios-de-contas das divindades.

A água transformada recebe as melhores energias dos que participam com os votos de uma vida próspera. Pai Márcio de Jagun saúda os pontos cardeais, como quem apresenta a menina aos quatro cantos do mundo para que sempre a reconheçam. Um peixe, *ẹja*, é ofertado ao *orí* da criança. O animal, com suas nadadeiras, simboliza a placidez e os caminhos que Mahê deve perseguir em direção ao seu destino. O peixe também está ligado à *Yemoja*, considerada a Mãe de todas as cabeças, e a quem rogamos a sanidade mental e a harmonia do lar. O pé esquerdo de Maria toca e marca a terra que fora temperada, encantada e manipulada, energeticamente, através dos elementos, dando início à sua trajetória e determinando que o nome de seu clã ancestral materno já pode ser proferido e se tornar público. É chegada a hora que todos aguardam. Um clima de ansiedade e imensa alegria contagiam o *Ilé*.

Numa brincadeira entre os filhos da Casa, é de costume que apostem, entre si, quais *Òrìṣà* irão se manifestar. Uma espécie de “bolão”, é organizado, momentos antes dos padrinhos serem conhecidos. Ninguém aposta de fato; não passa de uma grande e saudável brincadeira. Geralmente, os que acertam costumam se gabar e exaltar que possuem vidência, mediunidade

e conexão com as divindades. Outro *obi* é aberto. Uma quartinha de louça branca com água é utilizada para umedecer a superfície de um prato de mesma cor e mesmo material.

Vale dizer que a água é um dos mais importantes elementos da natureza e dos cultos afro-brasileiros. Assim como é predominante em quase 80% do nosso corpo, está presente em quase tudo no candomblé. Preenche o recipiente de louça localizado acima do portal logo na entrada do terreiro. As quartinhas que acompanham os *igbá* (assentamentos) não devem ficar sem água. Sempre que o *Omọ Òrìṣà* precisa de iluminação e refazimento, aconselha-se beber dessa água. Além de ser utilizada no preparo das comidas litúrgicas e do *àgbo*, que desperta a energia das ervas maceradas em meio aquoso, a água também é constantemente reverenciada na medida que as divindades que a representam também o são. As águas doces de *Osun* nos ensinam a persistência que as fazem contornar os obstáculos e as pedras do caminho. A dinâmica dos mares de *Yemoja*, com seus mistérios, o movimento das marés e o vai e vem das ondas, ensina-nos cautela, paciência e renovação. Os férteis mangues, com as bênçãos de *Nana*, nos mostram o poder de transformação, causado pela água em contato com a terra, e simbolizam a própria existência. Rezam os *itán*, que nossos corpos e cabeças teriam sido moldados a partir do barro, da lama ancestral desta matriarca.

O Zelador novamente saúda os quatro cantos do mundo e, com o *obi* nas mãos, projeta sinais cruzados por cima do prato. O silêncio é interrompido pelo som das sementes tocando a louça branca. Imediatamente, as divindades, com seus brados característicos, intensificam o coro ancestral, que logo é seguido de palmas e louvações: *Aró lè Ọdẹ! Eèpàà hey Ọya! Ọṣọ̀ṣì* e *Ọya* foram os primeiros a se manifestarem e, por isso, são os padrinhos de Maria Hellena. Em seguida, *Ọgún* e *Omọlu* também abrilhantaram a cerimônia como quem traz força para vencer as batalhas da vida e com os votos de muita saúde física e espiritual para Mahê. Por fim, cada um dos *Òrìṣà* que se fez presente dançou algumas cantigas com a Maria no colo, celebrando a vida. Em seguida, os *ẹgbón* Selma e Anderson, após despertarem do transe de suas divindades, respectivamente, *Ọya* e *Ọdẹ*, dirigem-se para uma parte mais reservada da imensa área verde que existe no *Ilé* e, juntos dos pais, enterram os elementos rituais e fazem votos de longevidade, saúde e fartura para a “Que semeia bondade e acalma os ventos”.

Foto 13 – Mesa posta para a cerimônia do *Ìkómójáde*.



Fonte: próprio autor.

Foto 14 – Mahê tocando a terra, pela primeira vez, durante a cerimônia do *Ìkómójáde*.



Fonte: acervo pessoal (próprio autor).

Foto 15 – Mahê e os padrinhos. Da esquerda para a direita: *Ègbón* Anderson de *Otyñ*, *Ègbón* Selma de *Òsún*, abraçada com Maria Hellena, Eu e Elaine.



Fonte: acervo pessoal (próprio autor).

4.5 Confraternização e *Onjẹ Dídùn*

Conforme já abordado anteriormente, as comidas possuem importante papel litúrgico e sociocultural no candomblé. Além de serem ofertadas às divindades, servem como mecanismos de integração e comunhão entre os membros da comunidade. Unir-se em torno da mesa farta, é uma forma de celebração.

Observar uma simples refeição nos cotidianos dos terreiros de candomblé nos ensina muitos valores. O primeiro deles, é o senso de pertencimento e preocupação com a comunidade. Além dos cargos direcionados, especificamente, para o preparo dos alimentos, é muito comum que comidas diversas sempre estejam sendo preparadas. Nos templos afro religiosos, as cozinhas são espaços de muito aprendizado e conduzidas por pessoas da extrema confiança do dirigente da Casa. Enquanto os mais variados afazeres estão sendo executados, há sempre pessoas assanhando nossos olfatos com alguma apetitosa comida litúrgica carregada no dendê, com o refogado do almoço ou, até mesmo, por meio de saborosos e cheirosos cafés e chás.

Em seguida, o momento das refeições reforça um dos mais valorosos princípios do candomblé: o respeito aos mais velhos. Independente da nação ou vertente religiosa, os cuidados com os mais idosos e iniciados, há mais tempo, prevalecem. Todos os membros da comunidade aguardam, respeitosamente, que o dirigente da Casa se sirva primeiro para que somente, em seguida, os demais coloquem seus pratos, respeitando sempre o critério da senioridade e a prerrogativa de que os iniciados, há mais tempo, têm sempre prioridade.

Outro aprendizado importante, é o exercício da paciência, *sùúrú*, tida como Pai do Caráter, *ìwà*, e o primeiro filho de *Olódùmarè*. Geralmente, os *abíyán* – não iniciados – ou os

iniciados há menos tempo, costumam desempenhar tarefas mais braçais e de menor complexidade litúrgica por ainda estarem em processo de formação e aprendizagem. Mesmo depois dessas constantes e exaustivas tarefas, é necessário aguardar sua vez para comer. Nesta Casa de Santo, por exemplo, apenas os *olóyè* – aqueles que possuem cargos de elevado nível hierárquico no terreiro – se sentam à mesa com o *bàbálóriṣà* que, por sua vez, tem a cabeceira como seu lugar estabelecido e respeitado até mesmo na sua ausência. Os que já tiverem passado pela obrigação de três anos de iniciação, já podem usar pratos e canecas de louça, assim como, garfos e facas. Para os mais novos, as refeições devem ser feitas sempre nos pratos e canecas de ágata com o uso de colheres. Considerando o processo histórico-formativo dos cultos afro e as dificuldades enfrentadas pelo cativo e pela clandestinidade que muito nos atingiu, de fato, cada candomblé tocado, cada festividade e cerimônia devem ser comemoradas com mesa farta.

Em dias de cerimônia pública, a mesa do bolo e dos docinhos, é sempre cobijada e vigiada também por algum membro responsável para que as guloseimas sobrevivam até o momento oportuno. Após as alegrias em torno do *Ìkómojáde* de Maria Hellena e dos festejos dedicados à *Ṣàngó*, toda a comunidade celebrou a vida, rezando e compartilhando de um bonito e saboroso bolo, *onje dídùn*. Como de costume, o *alágbè* – cargo masculino referente aos responsáveis pela execução dos toques e cânticos rituais – presente ou o/a *ègbón* indicado pelo Zelador, dá início a “reza do bolo”, *àdúra ti onje dídùn*, entoando a seguinte louvação:

Ó fẹ ire
Ó fẹ ire
Ó fẹ oh!
Ó ṣopé olóore, ó fẹ ire
Ó fẹ ire
Ó fẹ ire
Ó fẹ oh!
(*orúkọ Òriṣà*).... *Ó ṣopé olóore, ó fẹ ire*
 Ele deseja bênçãos
 Ele deseja bênçãos
 Oh! Ele deseja bênçãos
 Ele agradece ao benfeitor, ele deseja bênçãos
 Ele deseja bênçãos
 Ele deseja bênçãos
 Oh! Ele deseja bênçãos
 ...(nome do *Òriṣà*)... Ele agradece ao benfeitor, ele deseja bênçãos
 Em uníssono, sempre que a reza é puxada os presentes respondem, enquanto dançam ao redor da mesa onde está o bolo:
Ó fẹ ire
Ó fẹ ire
Ó fẹ oh!

As fotos, abaixo, relembram momentos como o descrito nesta sessão. Não há registros da mesa do bolo referente ao *Ìkómojáde* da Maria. É sempre bom reforçarmos a perspectiva de que usar imagens na pesquisa com o candomblé e, mais ainda, pesquisar com a própria Casa da qual somos membros e temos uma série de responsabilidades significa, eventualmente, ter que

abrir mão de uma foto ou gravação, em função do litúrgico. As fotos apresentadas, na sequência, também foram realizadas por Leandro Olivier e remetem às descrições acima.

Foto 16 – Mesa do bolo da minha saída referente à renovação de votos pelos 7 anos de iniciação.



Fonte: Leandro Olivier.

Foto 17 – Mesa do bolo da minha saída referente à renovação de votos pelos 7 anos de iniciação.



Fonte: Leandro Olivier.

Foto 18 – Mesa do bolo da minha saída referente à renovação de votos pelos 7 anos de iniciação.



Fonte: Leandro Olivier

4.6 *Ìkómojáde* 7 anos depois

O candomblé não possui um livro sagrado ou uma liderança universal, tal qual um Papa, por exemplo. O culto aos *Òriṣà* foi forjado nas adversas condições do cativo, em meio à violência e clandestinidade, a partir da oralidade. Neste sentido, é muitíssimo comum observarmos Casas de tradições semelhantes, com práticas diferentes. Sendo assim, um dos pressupostos de nossas pesquisas com crianças em terreiros e o Candomblé, de maneira geral, é situarmos nosso campo, nomearmos e detalharmos as peculiaridades de cada terreiro.

Nesse caso, identificamos um terreiro cuja cerimônia do *Ìkómojáde* começa ainda na gestação e se encerra 7 anos depois. No *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Ogunté*, em Ananindeua, Belém-PA, a sacerdotisa e dirigente do terreiro, Rita de Azevedo, revelou, em conversa gravada no dia 24 de novembro de 2018, para seu filho de santo e também integrante do Grupo Kékeré, Ataíde Junior, que a partir do sexto mês de gestação, uma série de *ẹ̀bọ* e outros procedimentos rituais passam a ser realizados com o intuito de se preparar para a chegada do novo membro daquela família de *àṣẹ̀*.

Foto 19 – Oguntolá



Fonte: Stela Guedes Caputo.

No terreiro de Mãe Rita, o enterro da placenta ocorre no sétimo dia, para os meninos, e no nono dia, para as meninas, ao contrário do que ocorrera com Maria Hellena, que passou pelo ritual aos sete dias de vida. A seguir, o relato do próprio Antonio de Nazaré Oguntolá Azevedo Santos (o mesmo da foto) à época, com 11 anos de idade, no dia 3 de junho de 2017:

- Me iniciei para Yemoja com 7 anos, pelas mãos do mesmo Pai de Santo de minha mãe carnal, pai de Walmir de Ode. Antes disso fiz meu *Ìkómojáde*, meu batismo. Em 2014, fiz minha obrigação de 1 ano, em 2017 dei meus três anos e, para minha surpresa, meu pai, que trabalha lá para Marabá conseguiu vir para minha obrigação e terminou pagando também seus 7 anos que foi lindo! Quem viu, viu! Meu pai deu um boi! Todos os Orixás viraram. Quem perdeu, perdeu! (CAPUTO, 2018a, p. 48).

O *Ìkómojáde* de Antonio, hoje *Bába Egbé* do terreiro, ocorreu no dia 10 de dezembro de 2005, ou seja, sete dias após o seu nascimento. A placenta e o cordão umbilical de Antonio foram depositados num *igbá* de louça branca, cuidadosamente adornado e pintado com símbolos rituais, junto de outros elementos do culto, aos pés de uma aroeira, árvore frondosa e guardiã do *àṣe* de Oguntolá, situada logo na entrada do terreiro. Após sete anos, quando o menino foi iniciado e recebeu o posto mencionado passou a usar também o “*onde*”, tipo de amuleto protetor, ou patuá, que possui, entre outras coisas, fragmentos de sua placenta e cordão umbilical. Podemos observar o uso do “*onde*” pelo menino, na foto tirada por Stela Caputo: trata-se do cordão azul que carrega no pescoço junto de outro fio de contas.

É válido ressaltar a importância deste capítulo em diversos aspectos. Em primeiro lugar, as etnografias realizadas pelo Grupo Kékeré são bastante cautelosas no que diz respeito à delimitação do campo realizado. Em inúmeros momentos desta Dissertação, reitero que as

cerimônias observadas e descritas são prerrogativas da Casa de Santo onde esta pesquisa se desenvolveu. Em seguida, é importante destacar a escassez de relatos acerca do *Ìkómojáde*. Muitas Casas não realizam cerimônias dessa natureza e há pouquíssimos trabalhos a respeito. Desse modo, é imprescindível reiterarmos o caráter plural e a vastidão de inúmeras expressões dos cultos afro-brasileiros.

As fotos, a seguir, foram tiradas por Ataíde Junior e revelam o momento que o *igbá* de outra criança foi desenterrado. De acordo com a tradição desta Casa, a partir do evento relatado, prevalece o livre-arbítrio da criança e sua vontade de permanecer, ou não, no terreiro e de seguir a religião. Uma das coisas mais belas das imagens adiante, é a presença de um significativo pedaço de raiz que fez morada na sopeira, fazendo jus aos votos para que a criança crescesse firme e fincasse suas raízes no mundo, assim como em sua comunidade religiosa. O ritual é encerrado no momento que o *igbá* e parte de seus elementos são despachados na natureza de acordo com nicho da divindade em questão, junto da comida votiva do *Òrìṣà* contemplado, pai ou mãe de cabeça da criança.

Foto 20 – *Ìkómojáde* 7 anos depois.



Fonte: Ataíde Júnior.

Foto 21 - *Ìkómojáde* 7 anos depois.



Fonte: Ataíde Júnior

Foto 22 - *Ìkómojáde* 7 anos depois.



Fonte: Ataíde Júnior.

Foto 23 - *Ìkómọjáde* 7 anos depois.



Fonte: Ataíde Júnior

Foto 24 - *Ìkómọjáde* 7 anos depois



Fonte: Ataíde Júnior

Foto 25 - *Ikómojáde* 7 anos depois



Fonte: Ataíde Júnior.

5 *ÌDÍLÉ ÒKÚN ÒRUN ÒMOBÌNRIN* – O CLÃ ANCESTRAL DA MENINA

Na África tradicional, o indivíduo é inseparável de sua linhagem, que continua a viver através dele e da qual ele é apenas um prolongamento.

BÂ

Considerando todo o exposto até aqui, é importante considerar que a concepção de família que circunda Mahê, é bastante ampla, diversa e extrapola as relações de consanguinidade. Neste capítulo, trabalharei com as diversas relações familiares que atravessam os cotidianos de Maria Hellena, seja como *abíyán* do *Ilé Àṣẹ Àiyé Ọbalúwáiyé* seja como descendente das famílias Di Carlantonio e Carvalho.

É imprescindível ressaltarmos a importância dos diálogos com o campo das biografias/(auto)biografias para refletirmos sobre o processo de construção das narrativas acerca do clã ancestral de Mahê. Contar parte das histórias das famílias que permitiram a chegada de Maria Hellena no *àiyé*, é mergulhar também na minha própria existência. As famílias afrodescendentes, no Brasil, em função dos horrores da escravidão e do cativoiro, geralmente, encontram muitas dificuldades para reconstituir, com precisão, a trajetória dos seus antepassados. Pensando com Evaristo (2008) e Asante (2019), observamos, por exemplo, um esforço para nos apropriarmos, enquanto povo preto, de alguns elementos que nos foram tomados à força, como o direito aos nossos próprios nomes africanos. Nomear nossos filhos e filhas com nomes africanos, em certa medida, ajuda na reconstrução do que Nombeko (2019) chamará de “ser existencial africano”. Contudo, saudar os que vieram antes de mim, Elaine e Maria Hellena por meio desta e outras narrativas (auto)biográficas, contribui, por meio das “escritas de si”, para o enfrentamento do racismo a partir da valorização da trajetória de vidas negras, como sugerido por Silva (2020).

5.1 A família de Santo

Diversas são as concepções de família admitidas historicamente. A realidade brasileira, no entanto, atravessada pela escravidão e pela constituição do candomblé enquanto uma das mais importantes instituições de nossa história, merece um destaque especial.

O entendimento que se tem a respeito de “família de santo”, atualmente, é definido a partir dos indivíduos que frequentam uma mesma comunidade de terreiro e/ou possuem ligações com sacerdotes ou sacerdotisas em decorrência de processos de iniciação ou renovação

de votos. Geralmente, a pertença a um determinado terreiro está ligada ao desejo das divindades, costumeiramente manifestado através da consulta oracular, e do próprio indivíduo que, por sua vez, pode estabelecer critérios variados, como a afinidade com os dirigentes e membros da Casa, por exemplo. Hoje em dia, a composição dos terreiros tende a ser diversa nos pontos de vista étnico, cultural e socioeconômico. Contudo, é válido ressaltar que nem sempre foi desse jeito.

A família de santo se mostra como uma alternativa ao parentesco sanguíneo desde os tempos pré-coloniais e do cativeiro e ainda pode ser inserida numa lógica mais abrangente. Luis Nicolau Parés (2007) sugere que, no Brasil, o conceito de “parentesco” foi ampliado a partir da ideia das “famílias extensas” existentes em muitas sociedades africanas. O autor ilustra seus argumentos baseado no que ocorria em áreas de domínio gbe⁷⁰, por exemplo. Nessas regiões, a organização social é pautada no âmbito de formações sociais específicas, como *huédo*, *hennu* e o *akó*. *Huédo* se refere aos indivíduos que residem numa mesma concessão familiar, constituindo uma coletividade residencial, sob o comando de um ancião (*daa*). Os *Hennu*, por sua vez, remetem à ideia de linhagem ou de parentesco a partir de uma origem geográfica comum entre os referidos ancestrais. Por fim, o *ako* seria o conjunto dos *hennu*, que reconhecem um mesmo ancestral mítico (*tohuíyo*), compartilham dos mesmos tabus e obrigações de caráter religioso, mas sem necessariamente se subordinarem a um chefe ou à coletividade residencial. Nas palavras do autor:

Nesse sentido, o parentesco de nação desenvolvido no Brasil seria apenas uma extensão da mesma lógica operativa nas sociedades africanas, segundo a qual todos aqueles indivíduos que compartilham uma ancestralidade comum, real ou imaginada, são considerados como “irmãos”. Essa consideração é fundamental para entender o tema que nos ocupa (PARÉS, 2007, p. 79).

No entanto, o candomblé, segundo suas diferentes concepções de parentesco e família, se constituiu como um dos mais importantes pilares de resistência ao cativeiro e forte aliado na manutenção dos saberes ancestrais mantidos na diáspora. O *Ilé Àṣẹ̀ Àiyé Ọ̀balúwáiyé*, comunidade que permite nosso aprendizado, amadurecimento espiritual e palco principal desta etnografia, descende do *Ilé Ọ̀sùmàrè Aràkà Àṣẹ̀ Ọ̀gòdó*, mais conhecida como Casa de Oxumarê. As religiões de matrizes africanas não possuem um livro sagrado ou uma liderança universal, como dito antes. A gênese dos cultos afro, no Brasil, está fortemente relacionada ao apoio mútuo entre diferentes grupos étnicos e linguísticos. Sobre a genealogia dos terreiros, Vogel, Mello e Barros (2012) nos ensinam que:

⁷⁰ Termo não etnocêntrico, utilizado pelo autor, para designar a região setentrional dos atuais Togo, República do Benim e sudoeste da Nigéria.

Essa virtualidade é conhecida em todas as casas-de-santo, constituindo mesmo o princípio estrutural da sua reprodução e do seu crescimento, cuja lógica conduz, mais cedo ou mais tarde, à segmentação do grupo e, com ela, à fundação de outras casas. Assim se desdobram e aprofundam as genealogias dos terreiros de candomblé (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 79).

Antes de situarmos a Casa de Santo onde Mahê é *abíyán*, é imprescindível passearmos um pouquinho pela história da Casa matriz da qual descendemos.

5.1.1 A Casa cujos “cânticos encantaram Pierre Verger⁷¹”

A história da Casa de Oxumarê se confunde com a história da institucionalização do candomblé enquanto religião, ao longo do século XIX. O fundador dessa importante e tradicional vertente das religiões de matrizes africanas, chega ao Brasil no final do século XVIII, na condição de escravizado. Tàlábí era natural de uma região conhecida por formar importantes sacerdotes do culto a *Sàkpàtà (Ajúnsún)* – no Brasil, agrupado como uma das qualidades de *Omolu* –, a antiga cidade de Kpeyin Vedji, situada a noroeste de Abomey. Como escravizado, Tàlábí deixa o porto de *Eko* (atualmente, a cidade de Lagos, Nigéria) em direção ao Brasil. Ao chegar à Bahia, é comprado por Manuel José Ricardo, influente comerciante pernambucano. Como de costume, o jovem cativo também receberia um nome cristão, uma das maiores violências estabelecidas na diáspora, que contribui para a negação da própria existência do escravo enquanto indivíduo. Tàlábí, então, foi batizado como Manuel Joaquim Ricardo.

Nossa personagem ganha expressiva notoriedade – e o direito de viver como liberto –, após curar Manuel José Ricardo de doença não diagnosticada à época. Aos poucos, Tàlábí se destaca como comerciante, negociante e renomado curandeiro, importantes prerrogativas para que, anos mais tarde, iniciasse a edificação de um templo para o culto das divindades africanas no Brasil. Sua primeira propriedade, com essa finalidade específica, é adquirida, em 1836, na Rua do Sodré – Salvador/BA. Contudo, somente em 13 de outubro de 1845, após o nascimento de seus quatro filhos biológicos, o sacerdote adquire uma roça na região da Cruz do Cosme. O novo templo teria seu *àṣẹ* plantado e consagrado aos *Òrìṣà Dadá e Ògòdó*, com as bênçãos de *Òsùmàrè*. Nasceria, então, o *Ilé Òsùmàrè Aràkà Àṣẹ Ògòdó*.

Na condição de líder religioso visionário, Tàlábí cria uma espécie de confraria onde seus filhos de santo deveriam trabalhar para adquirem outros negros escravizados para que fossem agregados ao culto aos *Òrìṣà* e, desse modo, a família de *àṣẹ* pudesse crescer e se fortalecer. Ao se consolidar como respeitado sacerdote e importante liderança para os negros da época, enfrentou duros ataques da elite branca escravista e foi duramente reprimido por autoridades

⁷¹ Em 2011, o livro “A Casa de Oxumarê: os cânticos que encantaram Pierre Verger”, foi lançado em parceria da Casa de Oxumarê com a Fundação Pierre Verger, a partir de gravações de cânticos e toques feitos por Verger, em 1958, nos tempos de Mãe Simplícia.

policiais durante a realização das cerimônias de culto às divindades. Tàlábí retorna ao *Òrun*, em 20 de junho de 1865, aos 90 anos. Ainda em vida, indica para sua sucessão o triunvirato formado por Damásio Joaquim Ricardo, Doyin, iniciado para *Ibèjì*; Olavo Joaquim Ricardo, Salami, filho de *Òṣàlá*; e Antônio Maria Belchior, Salako.

Cabe lembrar que a maioria dos terreiros desse período eram fundados e liderados por africanos, especialistas religiosos predominantemente iniciados na própria África. De um modo ou de outro eles continuavam sua carreira religiosa no Brasil, adaptando o seu conhecimento e inserindo suas práticas no *modus operandi* que encontraram na sua chegada no contexto colonial. No entanto, é mais do que possível que alguns deles, como líderes, especialmente os favorecidos por redes sociais intra-étnicas, tivessem interesse em manter certos ritos, divindades e terminologia específicos das suas terras de origem como estratégia de identidade e diferenciação (PARÉS, 2007, p. 150).

Entre 1866, aproximadamente, até o início de 1904, a Casa de Oxumarê foi dirigida por Babá Salako, que deixou um legado de reconstrução familiar, resgate religioso, ativismo político e luta contra a escravidão. Babá Antônio, com o objetivo de fugir das batidas policiais cada vez mais frequentes, transfere o terreiro para uma colina tomada de densa vegetação, num local estrategicamente protegido e de difícil acesso, onde permanece até os dias de hoje. “Seu” Antônio das Cobras, como era conhecido, contribuiu bastante para o uso medicinal e litúrgico das plantas, além de ter sido o responsável pela implantação do culto a *Yewà* no Brasil, através daquela que, anos mais tarde, seria sua sucessora: Mãe Cotinha de *Yewà*.

Em 1927, Maria das Mercês, ascendeu ao posto máximo de Casa de Oxumarê, tornando-se *Iyalóriṣà* e iniciando um importante período matriarcal na história do terreiro. A gestão de Mãe Cotinha contribuiu fortemente para a expansão e fortalecimento do *Àṣẹ*, pois iniciou quase uma centena de filhos num período de enorme repressão. A força do matriarcado do *Ilé Òsùmàrè Aràkà Àṣẹ Ògòdó* se mantém durante a gestão de *Ìyá Simplícia Brasília da Encarnação*, sucessora de Mãe Cotinha de *Yewà*. A sacerdotisa tinha a superproteção de suas filhas de santo como principal característica. Ela estimulava a independência financeira de suas filhas por meio do ofício de quituteiras e “baianas”. Uma passagem muito importante protagonizada por Mãe Simplícia, consiste na denúncia feita pela sacerdotisa, pessoalmente, ao presidente Getúlio Vargas, em 1952, durante uma visita à Salvador. A *Iyalóriṣà* manifestou profunda indignação em relação às duras e constantes batidas policiais do período. É importante dizer que, nesse período, os toques para acontecerem era necessária uma dispendiosa licença emitida pela Delegacia de Jogos e Costumes.

Ìyá Simplícia retorna ao *Òrun*, em 1967. Em 1974, sua filha biológica, Nilzete Austricliano da Encarnação, assume o posto de *Iyalóriṣà* da Casa de Oxumarê. Sua gestão será marcada por diversos embates com o poder público a fim de garantir a segurança da propriedade onde o terreiro funcionava há décadas. A especulação imobiliária e as obras de modernização quase provocaram um desfecho trágico quando Silvanilton da Encarnação da Mata, atual

bàbálóriṣà da Casa de Oxumarê, e Mãe Nilzete, chegaram a se colocar na frente de tratores e a se revezarem nas escadas do templo para evitar demolições por parte da prefeitura. A incansável atuação de Mãe Nilzete e Babá Pecê foi imprescindível para a manutenção do espaço físico do terreiro, servindo de inspiração também para que outras ações em prol dos direitos da população negra e do povo de santo saíssem do papel.

Desde 1991, Babá Pecê é o *bàbálóriṣà* do *Ilé Òsùmàrè Aràkà Àṣẹ Ògòdó*, cumprindo a profecia do *Ògún* de sua avó que, no dia de seu nascimento, o tomou nos braços indicando-o como herdeiro da Casa. Com as bênçãos de *Òsùmàrè* e das matriarcas do terreiro, que contribuíram bastante para sua formação, Baba Pecê vem realizando uma gestão muito importante em relação ao fortalecimento de alianças políticas e diplomáticas. O sacerdote já viajou para a Nigéria e o Benim com o objetivo de solidificar os laços com lideranças africanas. Além disso, recebeu também visitas ilustres, como Sua Majestade Oba Alákétu Adiro Adétutu, Rei de Kétu, e, recentemente, o Aláàfin de Òyo, Oba Àlàájì Lamidi Oláyiwolá Adéyemi III. A Casa de Oxumarê é, portanto, além de uma das mais importantes instituições religiosas do país, também reconhecida por seus projetos culturais e sociais. Além disso, é reconhecida pela Fundação Cultural Palmares como território cultural afro-brasileiro; está registrada no livro de tomo do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), como patrimônio imaterial do estado, e desde 2014, é reconhecida como patrimônio nacional do Brasil.

5.1.2 *Ilé Àṣẹ Àiyé Obalúwáiyé*

Nossa Casa de Santo existe desde 2002 sob o comando do *bàbálóriṣà* Márcio de Jagun, querido pai, avô de Mahê e importante interlocutor desta pesquisa. Nosso terreiro foi uma das primeiras construções da Rua Inimutaba, em Pedra de Guaratiba, zona oeste do Rio de Janeiro. À época, o acesso ao bairro era difícil e uma das principais ligações com o restante da cidade era através da Serra da Grota Funda. Há quase 20 anos, o terreiro se constitui como importante pilar na manutenção das tradições de nossa Casa Matriz e como importante instrumento de luta contra o racismo religioso e em prol da laicidade.

Além das festividades que marcam nosso calendário litúrgico, com destaque para o *Olúbajẹ* – cerimônia em homenagem a *Omolu* e *Obalúwáiyé* –, temos o hábito de realizarmos inúmeras atividades culturais, como colóquios, apresentações, rodas de conversa e ações sociais de impacto nas proximidades do bairro, como ajudas e visitas a orfanatos, hospitais e distribuição de roupas e comidas para alguns irmãos e irmãs em situação e rua.

Atualmente, dispomos de uma considerável e aconchegante área verde, imprescindível para a realização de muitos de nossos rituais. Temos o hábito de confeccionar, dentro do próprio *Ilé*, alguns utensílios e apetrechos rituais, como roupas e paramentos das divindades. O salão

principal, onde são realizadas as cerimônias públicas, tem as paredes tomadas de quadros, esculturas e outras obras de arte doadas por filhos, filhas, amigos e amigas da Casa. Felizmente, ao longo das quase duas décadas de funcionamento, nunca fomos hostilizados ou impedidos de professarmos nossa fé. Exceto, duas situações isoladas que relatarei na sequência. Certa vez, um dos vizinhos aumentou, de maneira proposital, o volume do rádio, que tocava músicas cristãs para tentar atrapalhar os cânticos que eram entoados para *Òṣàlá* durante a procissão em homenagem ao Rei do Pano Branco. Recentemente, em janeiro de 2019, a empresa responsável pela coleta do lixo na região, simplesmente, se recusou a retirar o lixo do barracão enquanto nossos vizinhos tiveram seus resíduos recolhidos.

Pai Márcio de Jagun vem trilhando um caminho próspero e combativo na defesa da liberdade religiosa e contra o racismo religioso. Sua atuação, em diversas instâncias, ocorre como advogado, conferencista, escritor, professor e *bàbálórisà*. Ao longo dos seus quase 40 anos de iniciado no culto aos *Òrìṣà*, conseguiu o respeito de seus mais velhos e, atualmente, desempenha papéis relevantes como *ègbón* da Casa de Oxumarê, em Salvador. Além disso, Márcio de Jagun referendou trabalhos importantes à frente do Programa *Orí*, que era transmitido pela Rádio Metropolitana e, posteriormente, pela TVC/Rio. Como escritor e pesquisador, ministrou aulas de Cultura e idioma *yorùbá*, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e na Universidade Federal Fluminense (UFF), e assinou obras como “*Orí: a cabeça como divindade*”, “*Yorùbá: dicionário temático do candomblé*” e, mais recentemente, “*Ewé: chave do portal*”.

Tanto o *Ilé Òsùmàrè Aràkà Àṣẹ Ògòdó* quanto o *Ilé Àṣẹ Àiyé Obalúwáiyé* são Casas que mantêm as tradições e saberes ancestrais e se colocam diante da defesa do povo de santo e na construção de uma país melhor. Para além de Casas matriz e descendentes, ambos os templos vêm edificando significativo patrimônio cultural e intelectual, que muito contribuiu para o fortalecimento e manutenção do candomblé. E isso tudo sem perder o aconchego, o cheiro e o gosto de casa. Não à toa, Mahê sopra constantemente por aí que está “doida para ver suas irmãs de santo”. Concordamos com Vogel, Mello e Barros (2012) que:

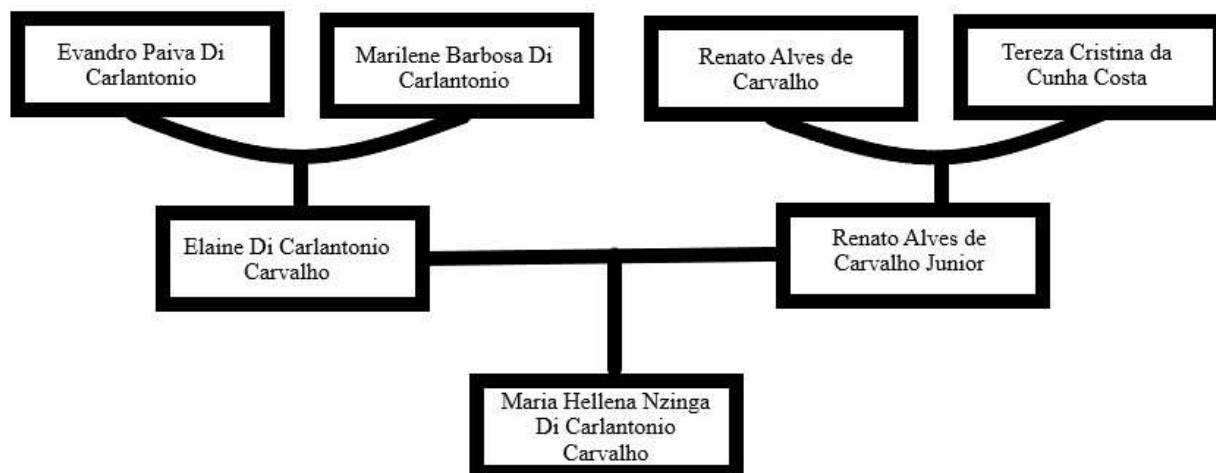
Ao se reproduzir nos seus iaôs, a casa-de-santo projeta no futuro as linhas de sua genealogia. Sua importância e prestígio se medem não só pelo tamanho dos seus barcos, como também pelo número e notabilidade dos seus braços, como exemplificam as ilustres ramificações do àṣẹ da Barroquinha – o Engenho Velho ou a Casa Branca, o Candomblé do Gantois e o Àṣẹ Òpó Àfônjá [e a Casa de Oxumarê], que se tornaram eles mesmos matrizes de grandes linhagens do candomblé (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 79).

O *Ilé Àṣẹ Àiyé Obalúwáiyé* somos todos nós, seus filhos (as), netos (as), bisnetos (as), *Ògán, èkéji, ègbón, yàwó, abíyán*, adultos e crianças, com as bênçãos do Senhor da Terra.

5.2 A família Biológica

Maria Hellena é fruto de uma união que já dura uma década, e que possibilitou o encontro entre duas famílias muito diferentes. Elaine, mãe de Mahê e minha esposa, é a caçula de cinco irmãos, sendo outros três biológicos (Júnior, Leandro e Allan) e um adotado (Leonardo). A infância pobre e as dificuldades materiais, não impediram que a família crescesse e se multiplicasse. A fé sempre foi determinante para enfrentar as agruras cotidianas. Após passarem pela Igreja Batista, Marilene, Allan – avó materna e tio de Maria Hellena, respectivamente – e Elaine permaneceram durante alguns anos entre a umbanda e o candomblé. Inicialmente, a família se cuidava no terreiro de umbanda da Mãe Adelaide, em Pedra de Guaratiba, onde a família mora há décadas. Em 2003, conheceram Pai Márcio de Jagun, dirigente espiritual do *Ilé Àșẹ Àiyè Ọbalúwáiyé*, à época recém-inaugurado. Elaine permanece na Casa, como a primeira *èkéji* confirmada por Jagun. Allan foi iniciado para *Ọmọlu* e, durante um bom tempo, exerceu, com maestria, o posto de *bàbátebeșe*, cargo masculino destinado ao indivíduo responsável pelos cânticos e súplicas rituais. Marilene visitava o terreiro, mas foi umbandista por longos anos. Atualmente, ela e Allan são evangélicos e membros da mesma Igreja Batista que frequentavam tempos atrás.

Figura 6 – Árvore genealógica da Mahê, família biológica



Fonte: próprio autor.

Eu, por outro lado, sou o único filho de pais que pertenciam a mundos muito diferentes. Quando se conheceram, minha mãe estava em vias de se formar em Direito, pela Universidade Gama Filho, e meu pai, era membro do Corpo de Bombeiros e ainda não havia terminado o antigo segundo grau. Enquanto minha mãe-retinta, era quase bacharel em Direito, meu pai-mestiço conciliava a vida militar e os estudos em cidades diferentes. Contudo, para além dos sentimentos que afloraram entre o casal, há outro forte elemento de interseção entre duas

realidades tão distintas. Ambas as famílias, eram adeptas das matrizes africanas. Meu pai, assim como tios e tias, contam que foram criados pelo Senhor Tranca Rua das Almas, Vovó Catarina e Senhor Sete Estrelas, entidades com as quais minha avó paterna trabalhou por toda a vida, respectivamente, Exu, Preta-velha e Caboclo, da saudosa e amada Irinéa, bisavó paterna de Mahê.

Dona Irinéa foi uma das mais respeitadas rezadeiras da comunidade de Fazenda da Bica, na zona norte carioca, e possuía uma mediunidade que desenvolveu desde a infância. Suas primeiras manifestações de transe com as entidades ocorreram enquanto brincava pelas matas, no interior de Rio Bonito-RJ. Sempre estava disposta a ajudar quem batesse à sua porta, seja com um prato de comida, conselhos ou para curar umbigo de recém-nascido, “espinhela caída” e erisipela. Com apenas um copo d’água, uma vela acesa, um galho de arruda (ou peão roxo) e muita fé, Dona Irinéa ajudou muitas pessoas ao longo dos seus 94 anos de vida. Minha mãe, por sua vez, teve boa parte de sua formação religiosa na Tenda Espírita Tupiaçu e Tapajós, terreiro de umbanda dirigido por meus avós e seus guias por décadas, localizado no bairro do Riachuelo, zona norte do Rio de Janeiro, do qual falaremos adiante.

Foto 26 – Bisa Irinéa, Mahê e os primeiros 20 reais da vida



Fonte: próprio autor.

Em certa medida, podemos dizer que a história de nossos pais se repetiu conosco. Eu e Elaine nos conhecemos, em novembro de 2010, numa festa que ocorreu no *Ilé Àşę Àiyè Obalúwáiyé*. O namoro “emplacou” e, em pouco tempo, fomos morar juntos; em 2013, oficializamos o casamento e tivemos a Maria em 2015. Quando nos conhecemos, eu cursava o curso de História, na Universidade Federal Fluminense, e ela já trabalhava no comércio. Elaine concluiu o ensino médio enquanto estava grávida de Mahê e, atualmente, está na iminência de ingressar no curso de Pedagogia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Elizeu Clementino de Souza (2020) chama a atenção para as possibilidades de se “pensar a vida por dentro”, a partir da valorização das narrativas (auto)biográficas para a construção de um patrimônio imaterial a partir das nossas memórias. Certamente, o exercício biográfico observado ao longo desta pesquisa ganha também contornos de (auto)biografia a partir do momento que, para narrar as histórias miúdas de Maria, percebo um (re)encontro com a minha própria história. Nossas narrativas familiares fortalecem nosso capital imaterial. Para nós, assim como para o autor:

Compreender as experiências, a temporalidade e a reflexividade biográfica como capital fértil para a publicização dos diferentes acontecimentos vividos, inscreve-se como um dos desafios do campo. Ademais, a multiplicidade de dispositivos de pesquisas com narrativas, biografias e (auto)biografias são potente, na medida em que são chaves de leitura para caminhos, desafios e investimentos que as pesquisas na área poderão tomar, estando a pesquisa (auto)biográfica integrada neste movimento de defesa da vida, do cotidiano, da democracia e da memória (SOUZA, 2020, p. 204).

No início do nosso relacionamento, algumas diferenças pesaram bastante: como o fato de eu ser negro, universitário e de classe média, e ela, branca e de família pobre. Relacionamentos multiétnicos e famílias interracialis representam um ponto de profundas críticas por parte do movimento negro. É importante considerarmos que as pessoas negras, de pele clara, nos primórdios da escravidão brasileira, eram fruto do estupro colonial. Posteriormente, no contexto do século XIX, em meio ao projeto de branqueamento do Brasil, o incentivo à imigração emoldurava o racismo científico do período. A colonialidade, a escravidão e as perversas tecnologias do racismo, por anos, nos impuseram um padrão de beleza eurocêntrico. Além disso, muito se discute acerca do patrimônio das famílias interracialis. Numa sociedade desigual como a brasileira, famílias multiétnicas são apontadas por “deixarem o patrimônio” para pessoas brancas.

Contudo, nossa maior preocupação, como pais, está relacionada aos não-lugares que Mahê encontrará ao longo de sua vida. “Preta demais” para certos ambientes e “preta de menos” para ocupar certos espaços. Compreendemos a importância do colorismo dentro do debate racial e a dura realidade das pessoas negras retintas que são assoladas pelos piores índices

sociais e tentamos criar a Maria preparada para a luta antirracista e o enfrentamento contra toda e qualquer forma de opressão. Com isso, vivemos as dores, dissabores, dilemas, vitórias, alegrias e amores de uma família mestiça, macumbeira, de classe média, que busca subir unida a colina do amor e dos relacionamentos, como sugere Sobunfu Somé (2003).

Outro aspecto imprescindível para esta pesquisa, gira em torno da escolha do nome de Mahê. Durante a cerimônia do *Ìkómojáde*, descrita no capítulo anterior, há uma etapa muito importante chamada de *ìṣomólórúko*. Este rito consiste na revelação do nome ancestral dado ao recém-nato através de consulta oracular. Desse modo, no dia 18 de junho de 2015, Maria Hellena recebeu a alcunha de *Súfèlèbí*, “a que semeia bondade e acalma os ventos”. Além do nome ancestral, tivemos a revelação também de que o espírito de Mahê é oriundo do clã familiar de Elaine, sua mãe, o que torna sua relação com o próprio nome ainda mais especial como veremos na sequência. Assim como Asante (2019), acreditamos que:

O nome próprio para uma criança tem um efeito psicológico sobre ela. Uma vez que nomes são designações para a composição total da pessoa, é importante fazer a escolha certa. Os pais ou responsáveis devem também dar aos filhos nomes africanos logo antes deles serem presenteados com ritos de passagem. Isto marca para a criança que não tem um nome Africano o significado da cerimônia associada aos ritos de passagem. Uma vez que o comportamento e a atitude estão ligados diretamente ao senso de autoestima e importância de uma pessoa, a escolha do nome não deve ser deixada ao acaso ou simplesmente retirada de uma loteria, deve ser bem pensada, discutida e, em seguida, decidida (ASANTE, 2019, p. 18).

O nome de Maria Hellena, foi escolhido como forma de homenagear sua avó materna em vida. A cerimônia do *Ìkómojáde*, da qual Mahê participou ainda nos primeiros dias de nascida, e seus sopros cotidianos acerca dos *Òrìṣà* ao longo desse tempo, me permitiram um mergulho na minha própria história e o reencontro com a criança de terreiro que eu também fui, quando acompanhava, com minha mãe e avós maternos, as funções da Tenda Espírita Tupiaçu e Tapajós. Por essas razões, as próximas subseções se dedicam às avós de Mahê.

5.2.1 “Maria Hellena para mim significa a força. A força que minha mãe sempre teve”

A frase acima foi dita por Elaine numa conversa que tivemos com Marilene no dia 22 de abril de 2019. Marilene Barbosa Di Carlantonio nasceu em 23 de novembro de 1960, na região que hoje corresponde ao município de Ivaiporã, no Paraná. É a quinta filha de Geraldo Barbosa e Maria Aparecida Alves Barbosa, num total de 16 irmãos. A infância no interior foi marcada por muitas dificuldades materiais, trabalho braçal e brincadeiras e brigas com os outros irmãos e irmãs. A família tirava seu sustento das plantações de milho, soja, feijão e da criação

de galinhas, porcos e cabras. Além de andar a cavalo e tomar banho de rio, algumas brincadeiras surgiam das obrigações e afazeres domésticos, como fazer “comidinha de verdade na lenha”.

Aos 11 anos de idade, Marilene se mudou, junto de sua família, para Curitiba após seu pai, Geraldo Barbosa, ganhar na loteria esportiva. O bisavô de Mahê comprou um sítio e um mercado que, posteriormente faliu por falhas na administração. A responsabilidade com os irmãos mais novos, as demandas da mão de obra familiar na roça e a pouca infraestrutura fizeram com que Marilene tivesse poucos anos de escolarização formal. Aos 14 anos, foi expulsa de casa pelo pai após se apaixonar por um homem mais velho e, a partir daí, sua vida ganharia contornos bem diferentes. Numa tentativa desesperada de solucionar seus problemas, começou a pedir emprego em praças e pontos de ônibus até que encontrou uma mulher para quem começou a trabalhar, tomando conta de seus filhos. Inicialmente, este encontro foi visto como algo positivo já que, nas palavras de Marilene: “Deus foi tão maravilhoso comigo, que eu nunca dormi na rua”. No entanto, os quase dois anos que antecedem sua saída do Paraná são marcados por muito sofrimento e humilhação como podemos observar no relato a seguir: “Eu era tratada como escrava. Dormia no chão; eu forrava, mas era um frio do cacete! Fiquei lá até 15, quase 16 anos. Nem roupa eu tinha; pegava os restos de roupas que ela mesmo dava”.

Com o objetivo de fugir dessa degradante realidade, Marilene veio para o Rio de Janeiro, com uma prima distante de sua mãe, a bordo de um trem de cargas que pararia antes, em São Paulo. As duas ficaram em albergues até organizarem suas vidas e cada uma seguir para um lado. Enquanto essa prima distante foi para Brasília, Marilene fixou residência no Rio de Janeiro, cidade que a acolheu e proporcionou as mudanças mais significativas de sua vida. A sorte estava lançada e como a própria relatou: “A cigana viu que eu iria casar no Rio de Janeiro”. Antes mesmo disso tudo acontecer, Marilene se lembra de mais uma passagem de sua vida, atravessada pela fé incondicional que sempre teve: “Eu era muito católica. Antes de vir para o Rio, eu cai de joelhos e implorei para Nossa Senhora da Aparecida. Saiu da minha boca: - Quero ir para o Rio de Janeiro”.

Já em terras cariocas, Marilene começou a trabalhar, como doméstica, na Rua Capitão de Jesus, no Cachambi, bairro da zona Norte do Rio de Janeiro. Em 1978, conheceu o Evandro, no Centro Espírita Amaral Ornelas, com quem casaria e constituiria família tempos depois, fazendo jus à previsão da cigana que lera sua sorte. Moraram bastante tempo com os familiares de seu esposo, no bairro da Água Santa, e depois se mudaram para Pedra de Guaratiba, onde residem até hoje. Enquanto estiveram casados, criaram seus cinco filhos, com bastante sacrifício. Evandro já trabalhou como mecânico, pintor de automóveis, vigia e motorista, e Marilene, como doméstica, manicure e vendedora. A história de Marilene, contada na

encruzilhada de outras narrativas que atravessam Mahê, se faz necessária como estratégia de emancipação e empoderamento. Marilene nos ensina muitas coisas e sua trajetória suscita diversas reflexões. Desse modo,

A tentativa do movimento (auto)biográfico é de recuperar essa ausência do sujeito empírico, de carne e osso, focalizando a sua experiência. Essa preferência pelo sujeito epistêmico, abstrato, objetivo, explica a resistência da pesquisa científica positivista à palavra da criança, da mulher, do transexual, de pessoas do campo, das ruas, das favelas, da floresta, em função da “pobreza” de seu pensamento, da “insuficiência” de seus modos de se expressar, de sua “pouca” idade, da “insignificância” de sua experiência. “Deficiências” assim categorizados em função de critérios positivistas, coloniais, que desqualificam a legitimidade da palavra de quem foge aos padrões de racionalidade do adulto, de sexo masculino, branco, letrado (PASSEGGI; SOUZA, 2017, p. 11).

Mesmo após o nascimento de várias netas, a chegada de Maria Hellena foi muito aguardada. Primeiro, porque se tratava da gravidez de sua única filha; segundo, porque avó e neta teriam o mesmo nome. A frase de Elaine, que inaugura esta subseção, reflete bastante o sentimento que tomou conta de nós durante o processo de escolha do nome para Mahê. O nome escolhido, por seus pais, foi Maria Elena, contudo, após a vinda conturbada para o Rio de Janeiro e, como tentativa de recomeçar uma nova trajetória, adotou o nome de Marilene. Após perder seus documentos, durante a viagem, e com o auxílio de testemunhas, emitiu novos documentos já com o nome de Marilene.

A escolha do nome para nossa filha foi tarefa fácil. Queríamos um nome composto e também gostamos da ideia de um nome africano para reiterar toda a luta de quem veio antes de nós, com os votos de que nossa filha herdasse a garra e a capacidade de transformar dessas mulheres. Daí, chegamos à Maria Hellena Nzinga Di Carlantonio Carvalho. O acréscimo do “H” e dos 2 “ll”, foi apenas por estética. O que importava mesmo, era que avó e neta teriam o mesmo nome e que a homenageada pudesse ser sempre um farol da resistência para Mahê assim como sempre foi para Elaine.

Nzinga surgiu do nosso desejo de nomear nossa filha com o nome de outra mulher forte. Nzinga Mbadi (1582-1663) sucedeu, a partir de 1624, seu irmão na liderança dos ambundos – segundo maior grupo étnico angolano, falante do quimbundo, que compreende 21 subgrupos principais, são eles: “ambundos propriamente ditos, bamberos, bangalas, bondos, cáris, dembos, hacos, holos, hungos, libolos, luandas, luangos, minungos, mutemos, ngolas ou jingas, punas, quibalas, quissamas, sendes, songos e xinjes” (LOPES, 2011, p. 57).

Durante muito tempo, governou os reinos do Ndongo e Matamba e desempenhou papel relevante na resistência contra os portugueses. Recebeu, por volta de 1640, ajuda dos holandeses, que ocuparam Luanda. Somente em 1656, após expedição enviada do Rio de

Janeiro, assinou sua rendição. Habilidade chefe de Estado e meticulosa estrategista, a Rainha Jinga (nas fontes seu nome admite grafias diversas, como Nzinga, Jinga e Ginga) é lembrada, por alguns pesquisadores, como “a incapturável”. Além de símbolo angolano na luta contra a ocupação estrangeira e o colonialismo, rogamos também que seu ímpeto guerreiro seja sempre inspiração para Maria Hellena.

Através da literatura afro-brasileira, é possível dimensionar nossa memória coletiva na África e também na diáspora. A busca por uma poética calcada nas afro-brasilidades estabelece um importante contraponto a partir do que fora devastado pelo colonialismo e pelo cativo. Desse modo, práticas rituais como a do *Ìkómọjáde* e o “dia do nome”, durante as cerimônias públicas dos candomblés, além de despertarem reações cósmicas em função da força da palavra proferida e do *Àṣẹ* propagado, servem como formas de reorganização individual e coletiva.

Na história da diáspora, podem-se ler reminiscências da história “ideológica” das culturas africanas na cosmogonia negra, na procura deliberada de um passado ancestral, na valorização e no esforço de construção de heróis negros, na relação intra-diáspora (a memória de vários irmãos juntos pode reconstruir melhor a imagem da mãe), na nomeação dos filhos com nomes africanos – ato de reapropriação do nome próprio que os africanos e as africanas perderam ao ganhar um nome cristão dado pelo colonizador (EVARISTO, 2008, p. 9).

A perenidade e a continuação estão presentes também nos nomes africanos de nossos filhos e nossas filhas. Sobre o assunto, concordamos e nos fortalecemos através das palavras citadas pela autora.

5.2.2 A Tenda Espírita Tupiaçu e Tapajós (TETT). “Hoje é dia de alegria no terreiro do meu pai/Vou agradecer a ele pelas graças que me dá”⁷²...”

Tereza Cristina da Cunha Costa nasceu no dia 14 de fevereiro de 1958, no bairro do Méier, localizado na zona norte do Rio de Janeiro. É a única filha entre o paraense, Guilherme Costa, e a mineira, Luíza Maria da Cunha Costa, meus amados e saudosos avós. Tereza Cristina lembra, com muito carinho, de sua infância marcada pela dedicação e empenho de seus pais com a vida religiosa. Certamente, a história da Tenda Espírita Tupiaçu e Tapajós se confunde com a história da minha família e com a das crianças de terreiro, que eu e minha mãe fomos, assim como Mahê também é.

⁷² O trecho acima é de um ponto cantado durante o meu batizado na umbanda, nos idos de 1988, e lembrado por minha mãe, Tereza Cristina, durante uma conversa que tivemos no dia 12 de abril de 2019.

Foto 27 – Fachada da TETT



Fonte: Leandro Olivier.

Foto 28 – Placa com data de fundação.



Fonte: Leandro Olivier.

Foto 29 – Acidente com as árvores. (15 de novembro de 2011).



Fonte: Leandro Olivier.

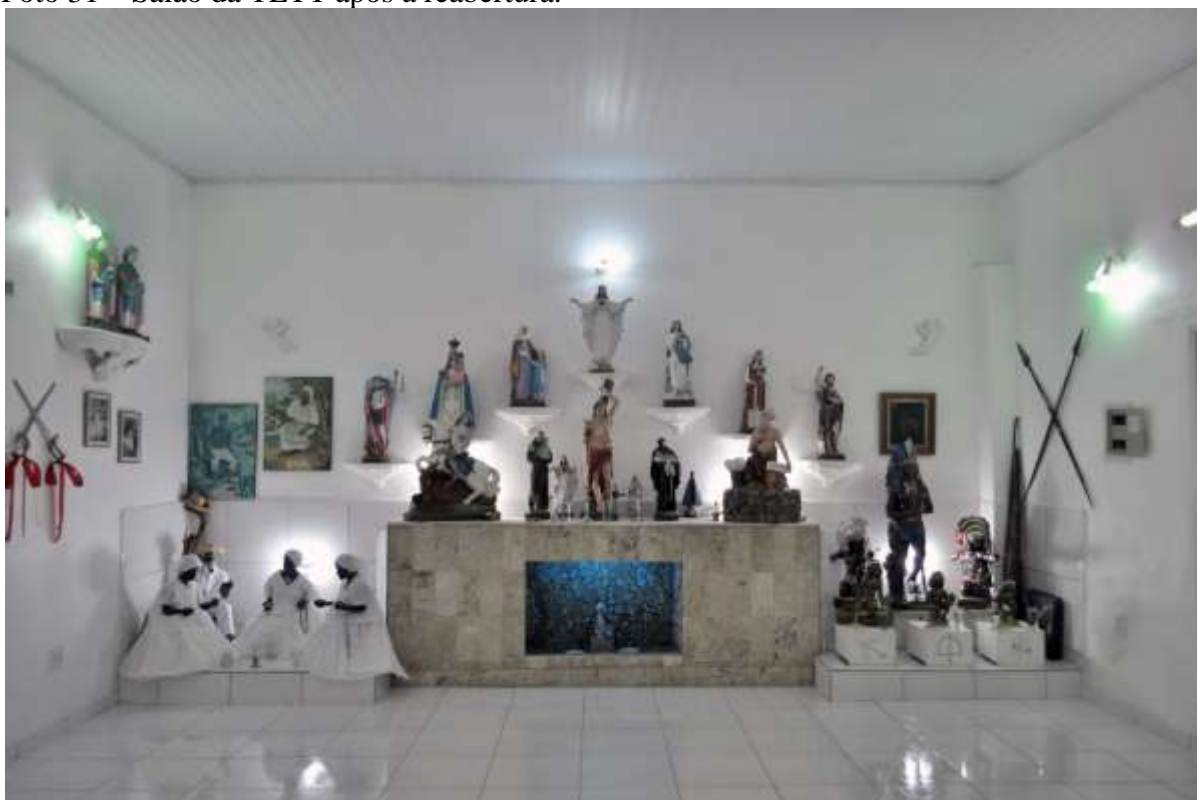
A história deste terreiro tão importante para a parte materna da minha família, foi narrada de maneira muito emocionante por Sueli Coelho Noronha, atual Mãe Pequena da Tenda, num pequeno livro chamado “Minha Casa Espiritual”. Impresso em 2012, o livro narra quase meio século de convivência da autora com os dirigentes da Casa, Guilherme e Luíza, seus membros e guias-chefes do terreiro. A obra foi lançada, no próprio terreiro, num momento muito importante de reabertura da Casa após um trágico acidente que quase encerrou as atividades do templo em função de duas mangueiras enormes que tombaram do terreno vizinho, num dia de chuvas e ventos fortes. Ninguém se feriu, mas a construção foi abalada e o funcionamento do terreiro foi suspenso por meses.

Foto 30 – Estrago provocado no salão da TETT



Fonte: Leandro Olivier.

Foto 31 – Salão da TETT após a reabertura.



Fonte: Leandro Olivier.

Tia Sueli conta que conheceu meus avós, em 1964, quando tinha, aproximadamente 16 anos de idade, por intermédio de um rapaz chamado Jodal, à época seu namorado e atual marido. Tio Jodal conhecia meus avós desde a infância, pois seu pai era irmão de santo deles. Aos poucos, Sueli começou a frequentar a residência daqueles que, mais tarde, se tornariam seus mentores espirituais. Inicialmente, Guilherme e Luíza prestavam atendimento espiritual aos consulentes em seu próprio apartamento, no Méier, sempre às segundas-feiras, a partir das 17 h, quando meu avô chegava do trabalho.

As consultas realizadas com os pretos-velhos e caboclos atraíam um número, cada vez maior, de pessoas fazendo, portanto, com que o apartamento se tornasse inviável para os atendimentos. A saída encontrada foi transferir as consultas com as entidades para uma casa que meus avós tinham em Sepetiba, zona oeste da cidade. Esta etapa da vida espiritual de Guilherme e Luíza, é lembrada com carinho pela Tia Sueli: “Íamos para Sepetiba com muito prazer. Sempre eram noites de desabafo e acalanto. Ao terminarmos, lá pelas 4 horas da manhã, uma canja bem quente e saborosa nos aguardava” (NORONHA, 2012, p. 11). Com o tempo, Sepetiba também se tornou pequeno. Tiveram uma rápida passagem por uma casa, com um terreno maior, no bairro de Pilares, zona norte do Rio de Janeiro, antes de fixarem os atendimentos e consultas espirituais em Riachuelo onde, até hoje, o terreiro funciona.

O Babalorixá, Guilherme Costa, e a Baba, Luíza Costa, se tornaram os dirigentes da Tenda Espírita Tupiaçu e Tapajós, por intermédio da mãe de santo dos dois, Maria de Cobra Coral. O empenho do casal, nas funções do terreiro, era admirável e, de acordo com Sueli, as festividades se superavam a cada ano. Geralmente as giras, em homenagem aos orixás, aconteciam no próprio dia, independentemente de ser, ou não, final de semana. No 13 de maio e no 27 de setembro – respectivamente quando, neste terreiro, se comemoram os Pretos e Pretas-Velhas e Beijada – não era diferente. Nos festejos de maio, um delicioso “tutu⁷³” era preparado e servido.

Além disso, sempre nesta data, meu avô fretava, com recursos próprios, um ônibus que buscava idosos de um asilo, em Sepetiba, para as festas dos pretos-velhos. Minha avó presenteava todos e todas com camisetas brancas e roupas xadrez nas cores preta e branca, costuradas por ela mesma, além de alimentos de primeira necessidade e cobertores. Desde os tempos do apartamento do Méier, Luíza fazia todos os doces preferidos pelas entidades, como a conhecidíssima bala de coco. Minha avó tinha também o hábito de costurar para os filhos e filhas de santo. De acordo com Sueli, o enxoval para a coroação de uma filha em babá de umbanda, era de 5 baianas, 7 anáguas, 5 calças, lenços de cabeça, toalhas (pequenas e toalhas da costa para cada baiana) e o turbante para o dia da festa.

Tia Sueli passou a cuidar da cantina do terreiro e, no dia 15 de agosto de 1982, após manifestação da cabocla Jurema, passou a fazer parte do corpo mediúnico da TETT. Já no mês seguinte, participou da confirmação de samba de minha mãe, Tereza Cristina. De acordo com Lopes (2011):

Em antigos terreiros bantos, sacerdotisa com as mesmas funções da equede dos terreiros nagôs; em terreiros bantos atuais, filha de santo, iaô; em alguns terreiros de umbanda, auxiliar de mãe de santo ou da mãe pequena. Do quimbundo samba, pessoa que tem convívio íntimo com alguém ou faz parte da sua família; “cortesã”, “dama da corte” (LOPES, 2011, p. 617).

O termo em questão, admite diversas acepções, abrangendo desde ritmos musicais até um cargo honorífico de fundamental importância nas macumbas, como exposto acima pelo autor.

⁷³ Espécie de pirão feito com feijão e farinha, que se tornou uma das principais comidas votivas dessas entidades – com carnes, couve, ovos e azeitonas.

5.2.3 Malungos: mãe e filho na travessia

Mamãe e eu, além dos traços de consanguinidade, temos também fortes laços de parentesco espirituais. Por duas vezes, nos recolhemos juntos para honrar nossos compromissos com o sagrado, uma na umbanda e outra no candomblé. Nas duas tradições religiosas, é bastante comum recolhimentos periódicos para a renovação de votos, que podem variar de uma Casa ou de uma vertente para a outra.

Tereza Cristina nasceu e cresceu na umbanda e, em setembro de 1982, recolheu, pela primeira vez, para a sua confirmação como samba. O fato de ser filha biológica dos dirigentes da TETT, determinou que sua iniciação fosse realizada pela avó de santo, a já mencionada Maria de Cobra Coral, conforme as regras deste terreiro. No início dos anos 1990, Tereza Cristina realiza sua renovação de votos, ainda na umbanda, e por não ter com quem me deixar, praticamente, acabei sendo recolhido junto dela. Foi a primeira vez que deitamos juntos na mesma esteira para fins litúrgicos. Participei de diversas etapas deste recolhimento, inclusive, da ida à missa após a saída, cerimônia pública que assinala o término de mais um ciclo. Neste terreiro, assim como em algumas tradições do candomblé, havia essa prática.

Nos candomblés brasileiros, há uma imensidão de ritos, práticas e preceitos que diferem de acordo com a nação, a direção de cada Casa e, até mesmo, em função fatores regionais. No entanto, determinadas práticas tendem a se repetir e uma delas consiste no cumprimento de temporadas de preceitos e abstinências, após os períodos de reclusão, para iniciação ou renovação de votos. Contudo, a reintegração à vida cotidiana, para além dos muros do terreiro, ocorre de maneira gradativa e com o auxílio dos membros mais velhos da comunidade, responsáveis pela formação e educação do neófito. Vale dizer também que, assim como o candomblé é diverso em suas práticas, a umbanda também é. As vertentes da umbanda variam entre as mais exotéricas, com fortes influências de outras culturas religiosas, até outras mais africanizadas que se aproximam bastante do candomblé. No caso da TETT, durante a gestão de Guilherme e Luíza, havia práticas rituais mais africanizadas, como a imolação de animais e, inclusive, a finalização do recolhimento com a romaria, de forma muito semelhante ao que muitos candomblés fazem até hoje.

É válido, no entanto, pensarmos na diversidade dos saberes produzidos nas comunidades de terreiro. Independentemente das especificidades e rotinas de cada casa de santo, seja ela de candomblé ou de umbanda, observamos sempre um feixe de conhecimentos que se comunicam através de sons, gestos, cores, sabores, cheiros. Desse modo, pensar com as religiões de matrizes africanas e suas interfaces com a educação, a história, a antropologia, o jornalismo, a fotografia,

a (auto)biografia e os estudos da Infância, nos permite pensar na criação de múltiplos sentidos nesses espaços por suas crianças e jovens. Caputo (2016) chama a atenção para as contribuições de Vera Candau, com as reflexões sobre diferenças culturais e interculturalidades, e Nilda Alves, a partir do conceito de redes educativas. A autora destaca ainda sua percepção sobre “os terreiros de candomblé como um espaçotempo onde as redes educativas se espalham”, inclusive, “as redes educativas horizontais tecidas entre as próprias crianças e jovens” (CAPUTO, 2016, p. 270).

Retomando nossas reflexões, pode-se imaginar que ir à uma missa católica após o recolhimento na umbanda ou candomblé, pode parecer incoerente, sem sentido ou, até mesmo, afrontoso num primeiro olhar. Para os que não professam as religiosidades de matriz africana, pode parecer estranho concluir os rituais de uma religião em outra. É importante pensarmos, no entanto, que:

A romaria, ao contrário, vai conduzir o iniciado para além das fronteiras do barracão, numa incursão aos espaços mais públicos da sociedade, e termina com a ida à missa, é este o momento que nos parece conter a chave de compreensão mais nítida dos problemas suscitados pelo confronto de identidades sociais no domínio da religião. E isso se deve, precisamente, ao fato de estarmos diante de um autêntico desafio do santuário, situação que graças à sua dramaticidade, expressa, na ordem direta, a qualidade conflitiva e complementar das relações entre o candomblé e a igreja católica como polos emblemáticos da estrutura social brasileira (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 128).

Os autores destacam ainda que a ida de um recém-iniciado, com o “santo feito” há pouco tempo, como costuma-se dizer no meio, à missa, suscita outros desafios além dos que já foram mencionados. Os trajes brancos e o uso dos artefatos rituais, o andar cuidadoso e os movimentos contidos, que caracterizam o retorno gradativo à vida profana, despertam reações distintas entre as pessoas. Uns provocam, outros deboçam, alguns riem e muitos não compreendem. O fato é que os neófitos, acompanhados de seus mais velhos, que já passaram pelas mesmas experiências, não devem reagir às eventuais ofensas ou provocações. A hipótese, brilhantemente levantada pelos pesquisadores, é que ir à missa significa também a disputa pelo espaço da cidade. Transitar pelas ruas, exibindo seus elementos rituais e o alvo de suas vestes, é litúrgico, mas também é político, transgressor, em certa medida, e um verdadeiro ato de resistência, como observaremos nas fotos a seguir. Além disso:

O templo católico, ele mesmo, encerra ameaças potencialmente temíveis, por causa de sua topografia, juncada de restos mortais de santos e personagens ilustres, leigos ou clérigos, que ali jazem sepultos, ou das relíquias depositadas nas aras dos altares como verdadeiros “assentamentos”. Todos esses despojos exigem o cuidado e a distância com que devem ser tratados os egúngún – as almas dos mortos notáveis – e os Òrìṣà (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 137).

Foto 32 – Minha mãe durante a missa que participou após o seu recolhimento na TETT.



Fonte: acervo da família

Foto 33 – Eu, minha mãe, Tereza Cristina, e meus avós maternos, Luíza e Guilherme, após a missa que participamos posteriormente ao recolhimento dela.



Fonte: acervo da família

Nossa segunda travessia, foi em janeiro de 2010, quando nos iniciamos no candomblé. As pessoas que são iniciadas juntas, costumam se referir umas às outras como “irmãs de barco”, de maneira semelhante ao que o termo malungo significa historicamente. Os companheiros de travessia, seja a atlântica, no contexto da escravidão, seja a da iniciação, nos cultos de matriz africana, dividem momentos únicos em suas vidas e marcam a jornada, uns dos outros, para sempre. Malungo, no entanto, seria o:

Companheiro, camarada; nome com que os escravos africanos tratavam seus companheiros de infortúnio no navio-negreiro; irmão de criação. A etimologia tradicionalmente aceita prende-se a vocábulos bantos correspondentes ao português “barco”: o quicongo lungu, o quimbundo ulungu etc. Também, o quico malunga, plural de lunga, “homem”, “marido”, “macho”. Interessante analisar, ainda, no quicongo, as palavras ma-lungo, plural de lungu, “sofrimento”, “pena”, “morte”, “dificuldade”; na-lungu, “aquele que sofre”; e madungu, “estrangeiro”, “pessoa desconhecida” (LOPES, 2011, p. 424).

Ainda sobre a ideia de travessia, e uma possível origem para a expressão “irmão de barco”, outros autores sugerem que:

Tudo isso dá substância a um vínculo que faz desses neófitos irmãos-de-barco. O termo pode não estar de acordo com uma derivação etimológica rigorosa. Possível restituição de um homófono africano, sugere, no entanto, uma relação plausível. Serve para invocar a situação limite que a travessia do Atlântico impôs aos cativos. Alude a essa “irmandade de sofrimento” formada no porão dos navios negreiros pela continuidade fortuita e compulsória entre reis e súditos; nobres e plebeus; etnias, tribos e linhagens; homens e mulheres de diferentes idades; livres ou não (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 135-136).

5.2.4 Batizado, *Ìkómojáde* e reencontro

Em muitas tradições religiosas, o nascimento de uma criança é rodeado por festejos, práticas e rituais que rogam bons votos ao recém-nato. A continuidade de uma linhagem é festejada de diversas maneiras. Na Igreja Católica e na umbanda, há o batizado, assim como em algumas vertentes do candomblé, acontece o *Ìkómojáde*, cerimônia de culto à placenta ou ritos similares.

É importante ressaltar como o desenrolar desta pesquisa se tornou um verdadeiro reencontro com a minha história através dos cotidianos com Maria Hellena no *dentrofora* do terreiro. Aprender com ela e suas percepções de mundo acerca dos *Òrìṣà*, assim como a realização de seu *Ìkómojáde*, me permitem beber da minha quartinha⁷⁴ de menino de terreiro,

⁷⁴ As quartinhas são apetrechos rituais de muita importância para as religiões de matrizes africanas. São recipientes de louça, ou barro, utilizados para armazenar água e/ou outros elementos. Entre outras coisas, o fato de estar preenchida com água remete à manutenção da vida. O uso da quartinha como uma metáfora para

matar a sede por meio de minha própria história. O candomblé e a umbanda admitem perspectivas de temporalidade sincrônicas, pois passado-presente-futuro coexistem num mesmo *espaçotempo*. Sendo assim, acompanhar os gestos, sopros, desenhos e questionamentos de Mahê a partir de suas vivências no terreiro, é como manter cheia a quartinha de nossa linhagem, é como irrigar nossas memórias ancestrais.

Nesse exercício de fertilizar as memórias, chegamos até o ano de 1988. Além do centenário da abolição e da Constituição Federal, esse ano marcou minha chegada ao *àiyé*. Meus pais já haviam perdido um bebê durante uma gestação anterior de minha mãe. Todo o amor e carinho que marcaram a minha chegada, permitiu a organização de duas cerimônias de batizado em homenagem ao meu nascimento: uma, na umbanda e outra, na Igreja Católica. De acordo com Tereza Cristina, minha mãe:

- Você foi batizado na umbanda. Seus padrinhos são: Leandro da Silva Olivier, que é *Ògán*, e, em memória, Alcenira, que era também samba. Era a principal, era a cabeça, foi a primeira a ser feita. Nós optamos por não fazer nada em você, e também lhe batizamos na Igreja Católica, até que você quisesse e soubesse o que queria realmente fazer. Você foi batizado na umbanda sim e foi batizado na Igreja Católica. Na Igreja Católica, seus padrinhos foram: seu avô Guilherme e sua avó Irinéa, e a sua madrinha de Consagração, sua avó Luíza. Tudo ficou, assim, centralizado na família mesmo. (Entrevista realizada com minha mãe, em 12 de abril de 2019).

A cerimônia foi dirigida pelos guias chefes da TETT. O casal de padrinhos foi escolhido pelos meus pais, por afinidade, e todos entoavam cânticos em homenagem à Oxalá durante a realização dos procedimentos rituais. Tereza Cristina lembra que:

- Esse batizado é feito pelas entidades dirigentes da Casa, no caso, Caboclo Tupiaçu e Caboclo Tapajós. É como se fosse a cerimônia de batismo na Igreja mesmo. A criança, no caso você, foi segura pelo seu padrinho e pela sua madrinha. Eles usam uma vela na mão direita e se faz uma efusão com água da cachoeira, pétalas de rosa branca e um pouco do amaci da casa, que são as ervas todas que levam. E assim é feito. É chamado seu nome, é lhe posto sal na boca, é lhe ungido azeite doce na testa, lhe é dado sal como símbolo da vida e é apresentado ao sagrado. É assim que acontece. (Entrevista realizada com minha mãe, em 12 de abril de 2019).

Sobre os cânticos entoados durante a cerimônia, minha mãe se lembra de alguns e reitera o fato de que os ritos, nessa ocasião, são direcionados a Oxalá, como veremos na sequência.

- São todos os Cânticos direcionados a Oxalá. Eles pedem que a criança seja intuída para o bem, para a prosperidade, para a vida próspera, para uma vida pródiga. Que Oxalá acolha, que oxalá cubra. Até então os pais ainda não permitiram mexer com os pais de cabeça. É tudo direcionado à Oxalá mesmo, que ele então seja o cerimonialista de tudo, entendeu?! (Entrevista realizada com minha mãe, em 12 de abril de 2019).

o reencontro com as memórias infantis foi sugerido por Raimundo Santa Rosa num encontro com o Grupo Kékeré, em Maio de 2019.

Eis alguns cânticos realizados durante os procedimentos rituais do meu batizado, na umbanda, segundo entrevista oferecida por minha mãe, Tereza Cristina.

Oxalá, meu Pai
Tenha pena de nós, tenha dó
A volta do mundo é grande

Hoje é dia de alegria no terreiro do meu pai
Vou agradecer a ele pelas graças que me dá, embalaê!
Embalaê, Babá, embalaê!
Embalaê, Babá, embalaê!

Corremos, corremos ao rio de Jordão
Corremos, corremos ao rio de Jordão
Batizaram Jesus Cristo e seu primo São João
Batizaram Jesus Cristo e seu primo São João.

Foto 34 – Da esquerda para a direita: meu padrinho Leandro; minha madrinha, Alcenira (comigo nos braços); e minha avó, Irinéa. Oficiando a cerimônia, o Caboclo Tupiaçu, incorporado em meu avô Guilherme.



Fonte: acervo da família.

Foto 35 – Caboclo Tupiaçu, de meu avô Guilherme (em memória), e minha dinda, Nirinha (em memória), comigo nos braços.



Fonte: acervo da família.

Foto 36 – Minha avó, Irinéa (em memória), com a mão na minha cabeça; minha avó, Luíza (em memória), enxugando minha testa; Caboclo Tupiaçu, de meu avô Guilherme (em memória); e minha madrinha, Alcenira (em memória), comigo nos braços.



Fonte: acervo da família

Foto 37 – Meu padrinho, Leandro, e minhas dindas, Alcenira e Irinéa.



Fonte: acervo da família.

PAWÓ – EM RITMO DE ENCERRAMENTO

toda vez que você
 diz para sua filha
 que grita com ela por amor
 você a ensina a confundir
 raiva com carinho
 o que parece uma boa ideia
 até que ela cresce
 confiando em homens violentos
 porque eles são parecidos
 com você
 - *aos pais que têm filhas*

Rupi Kaur

Antes de encerrarmos as reflexões levantadas por esta pesquisa, gostaria de dividir o quanto o poema da epígrafe me atravessou nos instantes finais da escrita. A chegada da Maria ao mundo, modificou, por completo, muitas de minhas convicções e me tornou mais combativo na busca por uma sociedade melhor para todos os indivíduos, sem distinção. A luta diária contra o machismo e as estruturas impostas pelo patriarcado são premissa básica para a tentativa de qualquer desconstrução por parte de nós, homens, principalmente, hétero cis⁷⁵.

Por mais que nós, candomblecistas, estejamos habituados a passar por longos períodos de reclusão e interditos, o isolamento imposto pela pandemia da Covid-19, desestruturou o planeta, direta e indiretamente. Minha rotina, dentro do tal “novo normal”, era árdua. O aumento excessivo das demandas de trabalho, impostas pelas modalidades de ensino remoto adotadas pelas escolas onde leciono; o medo da doença; as inseguranças e incertezas com o futuro; a luta contra o fascismo; os assassinatos de João Pedro, George Floyd; o caso do menino Miguel... tudo acontecendo nos momentos de finalização do trabalho. Quando li a poesia mencionada, virei uma chave de compreensão imediata em meus pensamentos: o quanto seria incoerente desenvolver uma vasta pesquisa com a própria filha, refletindo sobre metodologias

⁷⁵ Indivíduos heterossexuais que sentem algum tipo de afinidade, atração e /ou desejo sexual pelo sexo oposto. A cisgeneridade consiste num alinhamento que envolve o sentimento interno de convergência entre seu corpo e seu gênero. Desse modo, por serem designados como “homem” ou “mulher”, são percebidos e aceitos socialmente como tal.

que valorizassem a autoria das crianças de terreiro e gritar com ela, mesmo que num momento de inspiração ou de leitura voraz em que Mahê só queria brincar, ver desenho ou ficar abraçada comigo. No final de contas, a última lição aprendida com esta pesquisa, é que a família desempenha um papel fundamental também para o processo de escrita. Meu amor, gratidão e pedidos de desculpas pela ausência e estresse acumulado, ao longo dos dois últimos anos, não cabem nessas linhas. Concordo com a autora Adichie (2017), agora que sou pai

[...] de uma menina encantadora e percebo como é fácil dar conselhos para outros criarem seus filhos, sem enfrentar na pele essa realidade tremendamente complexa. Ainda sim penso que é normalmente urgente temos conversas honestas sobre outras maneiras de criar nossos filhos, na tentativa de preparar um mundo mais justo para mulheres e homens (ADICHIE, 2017, p. 8).

Dá-se o nome de *Pawó* à sequência de palmas ritmadas, que marcam inúmeros momentos da vida religiosa dos candomblés de tradição nagô-iorubá. As três palmas batidas, seguidas de outras sete, por três vezes consecutivas, são realizadas em forma de saudação, permissão e conclusão de determinadas tarefas. O som e a cadência característicos do *Pawó* dizem muito a respeito do início e fim dos ciclos. Costumamos bater *Pawó* quando saudamos os assentamentos das divindades, assim como os cômodos que os resguardam; antes e depois das refeições durante os períodos de reclusão e preceito; quando prostramos nossas cabeças no chão em respeito aos *Òrìṣà* e ao caminho percorrido por nossos mais velhos. Quando o/a *yàwó* está de *kélé*⁷⁶, lhe é recomendado pelo *hunbe*, código de conduta que chamamos “educação de *àṣẹ*”, que bata *Pawó* com objetivo de abrir a fala para que possa comunicar-se com seu interlocutor, de cabeça baixa, e sem que seus olhares se cruzem, em sinal de respeito e contrição. É com este mesmo intuito do *Pawó*, batido pelo neófito, que peço licença por meio deste texto.

O minucioso processo de escrita demanda preceitos quase litúrgicos, com abdições, descobertas, aprendizados e ritos de passagem. Ao longo dessa travessia, assim como no candomblé, sentimos medo, ansiedade, insegurança e muitos outros sentimentos perturbadores que são melhor compreendidos e superados pela acolhida de quem veio antes. Assim como o do mestrando:

O caminho do iaô requer alguma ambição, muita paciência e uma enorme capacidade de obedecer. A humildade e a inteligência são necessárias, mas a primeira não deve ceder espaço à última. Submeter-se é, pois, o primeiro e mais importante mandamento da casa-de-santo, consequência direta e necessária da assimetria iniciática e honorífica (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 144).

⁷⁶ Fio de contas utilizado bem próximo do pescoço em situações específicas e representa a proximidade com o *Òrìṣà*.

Fazer parte de um Programa de Pós-Graduação, com nota máxima, e ser orientado por um Grupo de Pesquisa como o Kékeré, é tarefa de enorme responsabilidade. Por vezes, o ineditismo de nossas etnografias esbarra no racismo epistêmico da própria universidade. Pesquisar, escrever e produzir conceitos que expressem, endogenamente, nossas práticas de “reparar miúdo, narrar kékeré” (CAPUTO, 2018a), é obra que requer a disciplina do mais compreendido dos *yàwó*. A responsabilidade de soprar, por aí, os dentes-de-leão, é tão árdua quanto honrosa. *Taraxacum officinale* é o nome científico desta planta, que se tornou símbolo e metáfora para o nosso Grupo de Pesquisa. No dia 19 de janeiro de 2013, Stela Caputo comemorava o início das atividades daquele ano em seu Terreiro, o *Ilé Àṣẹ Omi Laare Ìyá Sagbá*, em Duque de Caxias/RJ. Entre uma e outra tarefa, manteve-se também perto de João Vitor, Patrick e Luiz Claudio. Enquanto soltavam e corriam atrás de pipas, tiravam fotos e conversavam, aguardavam o rufar dos atabaques para o início da festa. Além de partilharem seu conhecimento-vento, reclamaram também do racismo religioso como marca em suas escolas. Desde então, soprar os dentes-de-leão, como literalmente fizeram os meninos nesse dia, tornou-se também uma reflexão filosófica e um fundamento de nossas pesquisas.

Disse que o dente-de-leão brota espontaneamente. Quisera viver em um país em que os conhecimentos dessas crianças e jovens fossem respeitados, principalmente nas escolas. Como sei que não vivo, quisera que mudar essa realidade fosse tão simples e espontâneo como o nascer dos dentes-de-leão (CAPUTO, 2016, p. 279).

O vegetal nasce espontaneamente e se adapta facilmente aos ambientes, podendo florescer desde entre fendas de asfalto até os gramados mais verdes. Suas folhas não caem facilmente e seu ciclo de vida longo, permite que suas sementes voadoras, em formato de “pom-pom”, sejam sopradas e espalhadas por aí com facilidade. De acordo com a taxonomia vegetal *yorùbá*, o dente-de-leão seria categorizado como uma planta *kékeré*, ou seja, de vegetação rasteira. Estar mais perto do chão, pelas esteiras das roças de santo e barracões por aí, assim como os dentes-de-leão, é fundamento precioso do Kékeré.

A capacidade de embelezar e resistir, que as sementes aladas do *Taraxacum officinale* possuem, é observada através de Mahê, Mene, Willians, Anísio, Oguntolá... e todas as crianças macumbeiras, que já fizeram, fazem e farão parte de nossas pesquisas. Que toda a potência e a força do *ìmọ aféfé*, o conhecimento-vento inerente a todas elas, possam ser sementes e continuar florescendo nas brechas das calçadas, frestas de asfalto e nos gramados pelo mundo afora. Afinal, “O terreiro é o mundo ficando mais bonito”⁷⁷.

⁷⁷ Frase soprada por Yasmin, importante interlocutora das pesquisas feitas por Stela Caputo, aos 4 anos de idade.

Foto 38 – Mahê soprando os dentes-de-leão, *Ilé Àṣẹ̀ Àiyé Ọ̀balúwáiyé*.



Fonte: próprio autor.

Pesquisar com crianças e experimentar o mundo através de seus modos de *ensinaraprenderensinar*, torna-se ainda mais delicado quando se trata da pesquisa com a própria filha a partir do terreiro frequentado por nossa família. O que poderia ser um dilema ético e teórico-metodológico para muitos, para nós, é prática ancestral-cotidiana-acadêmica.

As responsabilidades de pai-pesquisador-*ègbón* são inúmeras e se acumulam ao longo do processo. Escrever sobre o *Ìkómojádé* significou o exercício de “estranhar o campo” (como Stela Caputo nos ensina) já familiarizado. Revisitar as lembranças deste dia que, inicialmente, guardaríamos apenas em nossas memórias e por meio das poucas fotos, foi o primeiro grande desafio. O ineditismo do tema pesquisado e as poucas fontes disponíveis, colocaram-me numa situação duplamente desafiadora. Como estabelecer limites entre o anseio antropológico de

quem vive intensamente o campo e deseja fotografar e relatar tudo, e o *olóyè*, filho de santo dedicado, educado pelo *hunbe*, que prometeu respeitar os interditos, segredos e mistérios da ancestralidade? O presente trabalho foi o primeiro exercício mais denso como pesquisador e também como *àkòwé*, título recebido, por mim, durante a renovação de votos que marcou o fechamento de um ciclo, após completar 7 anos da minha iniciação. Os títulos de Mestre e Escriba de minha Casa, o *Ilé Àṣẹ Àiyé Obalúwáiyé*, me incumbem de responsabilidades que ultrapassam as fronteiras da universidade e do terreiro.

A nova identidade [...] não é, no entanto, uma personalidade social para uso interno. Não se restringe ao espaço do terreiro, nem aos momentos litúrgicos da casa-de-santo. Terá, ao contrário, implicações que ultrapassam, largamente, esses limites, repercutindo, de modo sensível, sobre o desempenho dos filhos-de-santo na sociedade mais ampla. Nesta, porém, será obrigado a confrontar outras identidades, nem sempre dispostas a transigir com o fato da sua existência. Por esse motivo, não basta ao filho-de-santo o ser humilde, gentil e generoso. Além disso, ser-lhe-á necessária a ousadia de aventurar-se no continente do outro, ostentando sua condição e reivindicando sua inclusão no espaço público da cidadania (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 147).

Outro ponto relevante desta pesquisa, está na possibilidade de me reconhecer através da minha própria filha. Reverenciar quem veio antes dela, permitiu-me compreender melhor as famílias Carvalho e Di Carlantonio, suas questões, aspirações e suas diferentes maneiras de se colocar no mundo. As semelhanças entre o *Ìkómojàde* de Maria e meu batizado na umbanda, assim como as práticas afro religiosas de seus avós e bisavós (paternos), unem nossas histórias ainda mais. A convivência com Mahê nos cotidianos do *Ilé Àṣẹ Àiyé Obalúwáiyé* me remete ao Renato Junior que, no início dos anos 1990, rolava pelo chão da Tenda Espírita Tupiaçu e Tapajós, imitava os gestos dos outros membros do terreiro e batia cabeça em qualquer lugar, sem a necessidade de uma razão litúrgica aparente. Em outras palavras, pode-se dizer que Mahê e eu, em nossos conceitos infantis específicos, produzimos narrativas (auto)biográficas cotidianas e espontâneas sem a necessidade de sermos provocados, como já nos sugeriu Teresa Sarmiento (2018).

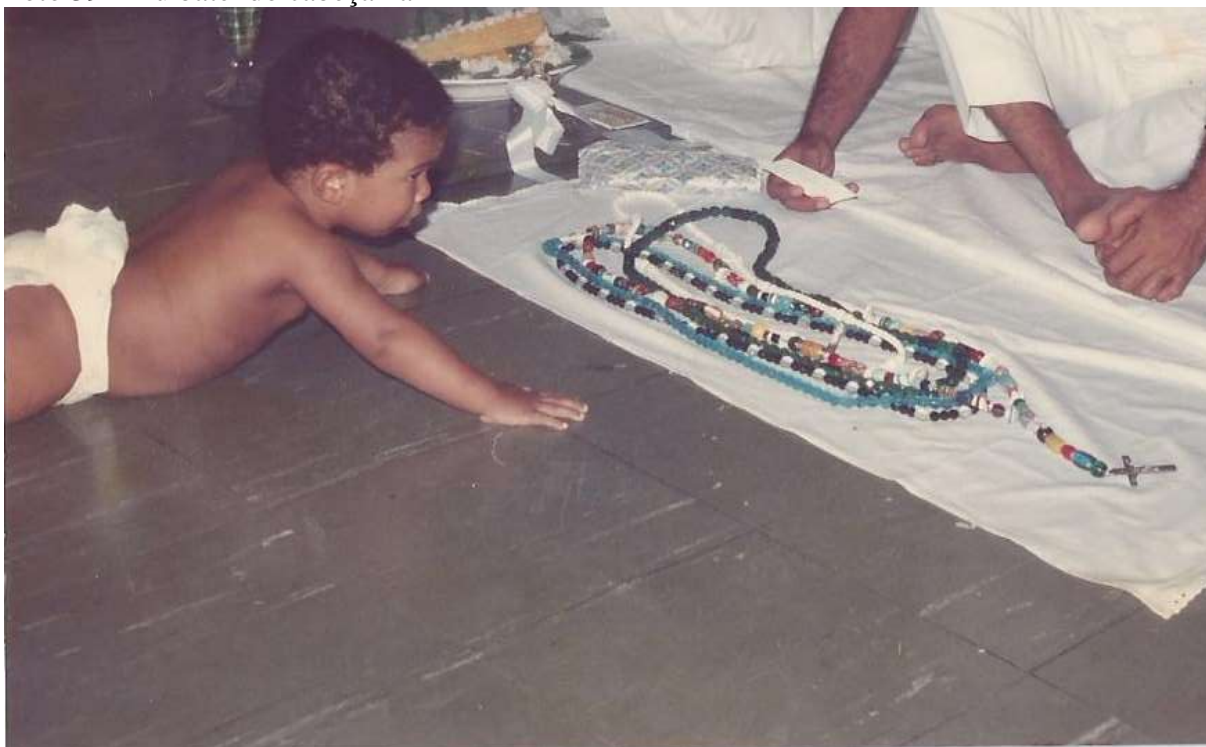
A percepção sincrônica de temporalidade proposta pelas macumbas nos permite um passeio entre passado-presente-futuro a partir dos *espaçotempos* dos terreiros. Ao terminar a escrita e, na iminência de abaixar a tela do computador, tenho a impressão de que Mahê e o menino Renato Junior se divertem com uma caixa de brinquedos, entre um toque e outro do atabaque ou uma sacolejada no *àjà*⁷⁸, enquanto eu bebo da quartinha que refresca o mergulho na minha própria história. É como se ambas as crianças brincassem muito seriamente, em Riachuelo ou em Pedra de Guaratiba, no meio de um toque de umbanda ou candomblé, sem

⁷⁸ Espécie de sineta ritual utilizada por *bàbálórìṣà*. *Iyalórìṣà*, *Ògán*, *èkéjì* e *ègbón*.

parar. Nas palavras de Benjamin (2012, p. 102): “A essência do brincar não é um ‘fazer como se’, mas um ‘fazer sempre de novo’, transformação da experiência mais comovente em hábito”. No caso das crianças de terreiro, a partir do que fora proposto ao longo do presente trabalho, o “fazer sempre de novo”, que transforma “a experiência mais comovente em hábito”, vai ao encontro do que chamamos de *Ìmo-Aféfé*. Brincar de macumba, transformar em atabaques os baldes das Casas de Santo, imitar os gestos, sons e trejeitos das entidades e divindades... tudo isso comunica “um fazer sempre de novo” que, cotidianamente, é soprado pelas crianças nos terreiros, nas escolas, em casa, no meio de outra brincadeira. O conhecimento-vento está em todos os lugares através das crianças de terreiro. Nesse sentido, reitero mais uma vez, o engajamento dos Estudos com as Crianças de Terreiro para a consolidação de métodos de investigação antirracistas. Ao trazermos sujeitos macumbeiros, em sua maioria pretos e pretas, desestabilizamos os pilares eurocêntricos e adultocentrados da universidade.

A investigação antirracista ao resistir ao conhecimento imposto e dominador, ajuda a desafiar as relações coloniais e imperiais. Ao dirigir a responsabilidade do investigador aos sujeitos e aos usos e aplicações do conhecimento, a investigação antirracista afasta a investigação convencional da sua natureza parasítica (DEI; JOHAL, 2008, p. 27).

Foto 39 – Eu batendo cabeça na TETT



Fonte: acervo da família.

Foto: 40 – Eu batendo cabeça na casa onde morava à época, no início dos anos 1990.



Fonte: acervo da família.

Foto 41 – Mahê dançando para Şàngó na Oficina “O que me fala o tambor?” - 3º Simpósio da ABHR Sudeste (UERJ, julho de 2019).



Fonte: Stela Guedes Caputo.

Foto 42 – Mahê dançando para os Òrìṣà no lançamento do livro “Ewé a chave do portal”, do vovô Márcio de Jagun (UERJ, outubro de 2019).



Fonte: Elaine Di Carlantonio.

Foto 43 - Mahê dançando para Oya em nossa casa após ganhar suas primeiras roupas de ração. (Jacarepaguá, junho de 2018).



Fonte: acervo da família.

Outro aspecto de extrema relevância pretendido por meio deste texto, gira em torno das possibilidades de *macumbização* de outras áreas do conhecimento. O trabalho realizado por Stela Caputo, há quase 30 anos, e nosso Grupo de Pesquisa tem como premissa básica os saberes das crianças de terreiro, suas percepções de mundo e seus sofisticados métodos de *ensinaraprenderensinar*. A perspectiva de *macumbização*, enquanto conceito, pretende reiterar as inúmeras possibilidades de contribuição das pesquisas com crianças em terreiros para outras áreas do conhecimento. Nossas etnografias miúdas, a metodologia ética que emoldura nossos trabalhos, o uso de “imagens descoloniais” (CAPUTO, 2018b), que desacostumam o olhar dominante racista, branco, cristão e adultocêntrico, e a perspectiva de *App-ethnoresearching*⁷⁹ (CAPUTO, 2018b), são algumas importantes contribuições de nossas pesquisas *macumbadas*. Criticamos, veementemente, como alguns debates sobre racismo, Lei nº 10.639/2003 e pesquisas na área da Infância ignoram as crianças macumbeiras. Inúmeras são as declarações/ações de caráter racista, homofóbico, misógino e proselitista por parte do atual governo, seus apoiadores e asseclas. Comentários que depreciam mulheres, ferem os direitos da comunidade LGBTQIA+, comparam negros a animais, direcionam o Brasil cada vez mais rumo ao obscurantismo.

No dia 29 de fevereiro de 2020, o então Ministro da Educação, Abraham Weintraub, fez a seguinte declaração em resposta a um internauta, após ser questionado sobre conteúdos relacionados ao candomblé e à história da China: “Os livros são contratados por três anos, 18, 19, 2020... temos que limpar aos poucos. Já vai melhorar bem. Próximo ano já deve estar quase tudo limpo”. Em janeiro do mesmo ano, o Presidente Jair Bolsonaro sugeriu “suavizar” os livros didáticos por possuírem, supostamente, “um amontoado... Muita coisa escrita”.

“Limpar” os conteúdos sobre os povos indígenas, africanos e seus descendentes, dos livros didáticos, tem contornos de inquisição, eugenia, racismo e censura. Negligenciar as contribuições de nossos ancestrais indígenas e africanos em prol de uma história oficial branca, racista, misógina e patriarcal, é sinal de preocupante retrocesso. De maneira mais específica e alinhada às nossas pesquisas *macumbadas*, tais declarações representam um projeto político que traz à tona todos os “sinhôs” e “sinhás” que estavam adormecidos. A ideia de “limpar” os livros didáticos revela o objetivo de se estabelecer um conjunto de “Histórias para ninar gente grande”, como a Estação Primeira de Mangueira denunciou, em 2019.

Desejo, portanto, que esta pesquisa possa ter contribuído para a melhor compreensão das crianças como agentes históricos e produtoras de conhecimento, principalmente as

⁷⁹ *App-ethnoresearching*: modo de etnografar a partir do uso de aplicativos (CAPUTO, 2018b).

macumbeiras; que os fundamentos de “reparar miúdo, narrar *kékerê*” (CAPUTO, 2018a) possam estimular outras etnografias miúdas; que as famílias negro-mestiças se inspirem sempre na nossa ancestralidade e nomeiem seus filhos e filhas com nomes africanos, como resgate e subversão ao batismo forçado pelo qual passaram nossos ancestrais; e que a *macumbização*, como conceito, desestruture os pilares da opressão e do racismo epistemológico que nos atravessa dentro e fora da universidade.

Que a força de nossa ancestralidade nos conduza pelos melhores caminhos, conforme os ensinamentos deste provérbio *yorùbá*: “*Ní Egún Inu, Inu Ní-u Gogo, Omo Ayo Uma Sara Boro* (No meio de espinhos, no meio de galhos tortuosos, as sementes de ayo permanecem suaves)”.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Para educar crianças feministas: um manifesto*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ALVES, Nilda. A compreensão de políticas nas pesquisas com os cotidianos: para além dos processos de regulação. *Revista Educação e Sociedade*, Campinas, v. 31, n. 113, p. 1195-1212, out./dez., 2010.
- ARRAES, Jarid. *Heroínas negras brasileiras: em 15 cordéis*. São Paulo: Pólen, 2017.
- ASANTE, Molefi Kete. *O livro dos nomes africanos*. Diáspora Africana: Afrocentricidade Internacional, 2019.
- BÂ, Amadou Hâmpate. *Amkoullel: o menino fula*. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2003.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete – Olubajé: um introdução à música sacra afro-brasileira*. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *A fogueira de Xangô*. 3 ed. Rio de Janeiro, Pallas, 2009.
- BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança: o brinquedo e a educação*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2012.
- CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CAPUTO, Stela Guedes. Pesquisar com crianças em terreiros: diálogos e alianças necessárias. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). *Interculturalizar descolonizar democratizar: uma educação “outra”?* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016, p. 266-281.
- CAPUTO, Stela Guedes. Reparar miúdo, narrar Kékeré: notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 53, p. 36-63, abr./jun., 2018a.
- CAPUTO, Stela Guedes. *APP-Ethnoresearching: múltiplos e simultâneos usos de aplicativos no fazer etnográfico*. In: SANTOS, Edméa; CAPUTO, Stela Guedes (Orgs.). *Diário de pesquisa na cibercultura*. Rio de Janeiro: OMODÉ, 2018b, p. 173-205.
- CAPUTO, Stela Guedes. “As crianças de terreiro somos nós, as importantes”: mais algumas questões sobre os Estudos com Crianças de Terreiros. *Revista de Educação e Cultura Contemporânea*. PPGE/UNESA. Rio de Janeiro, v. 17, n. 48, p. 383-407, 2020.
- DEI, George J. Sefa; JOHAL, Gurpreet Singh. Questões críticas nas metodologias de investigação anti-racistas. Uma introdução. In: _____. (Org.). *Metodologias de investigação anti-racistas: questões críticas*. Portugal: Edições Pedagógicas, 2008, p. 9-44.

- EVARISTO, Conceição. Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória. In: *Releitura*, Belo Horizonte, Fundação Municipal de Cultura, nº 23, novembro 2008.
- JAGUN, Márcio de. *Orí: a cabeça como divindade*. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.
- JAGUN, Márcio de. *Yorùbá: vocabulário temático do candomblé*. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.
- JAGUN, Márcio de. *Ewé: a chave do portal*. Rio de Janeiro: Litteris, 2019.
- JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10 ed. São Paulo: Ática, 2014.
- KAUR, Rupi. *Outros jeitos de usar a boca*. São Paulo: Planeta, 2017.
- LODY, Raul. *Xangô: o senhor da casa de fogo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. 4 ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- MOORE, Carlos. *Fela: esta Puta Vida*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.
- MUSSA, Alberto. *O trono da rainha Jinga*. 4 ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos. *Adinkra: sabedoria em símbolos africanos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639/03*. Rio de Janeiro: CEAP, 2011.
- NOGUERA, Renato. *Mulheres e deusas: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.
- NOMBEKO, Mirembe. Apresentação. In: ASANTE, Molefi Kete. *O livro dos nomes africanos*. Diáspora Africana: Afrocentricidade Internacional, 2019, p. 6-10.
- NORONHA, Sueli Coelho. *Minha casa espiritual*. Rio de Janeiro: Editora Organizações Nol Ltda, 2012.
- OYEWÙMÍ, O. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: OYEWÙMÍ, Oyèrónké. *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*. 2. ed. rev. Campinas, SP: Unicamp, 2007.
- PASSEGGI, Maria da Conceição; SOUZA, Elizeu Clementino. O Movimento (auto)biográfico no Brasil: esboço de suas configurações no campo educacional. *Revista Investigación Cualitativa*, v. 2, n. 1, p. 6-26, 2017.

PASSEGGI, Maria da Conceição *et al.* Desafios epistemológicos da pesquisa (auto)biográficas com crianças. In: PASSEGGI, Maria da Conceição; LANI-BAYLE, Martine; FURLANETTO, Ecleide Cunico; ROCHA, Simone Maria da (Org.). *Pesquisa (auto)biográfica em educação: infâncias e adolescências em espaços escolares e não escolares*. Natal, RN: EDUFRRN, 2018, p. 45-72.

PINTO, Flávia. *Umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

RAMOS, Lázaro. *Na minha pele*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017. Coleção Feminismos Plurais.

SANT'ANNA, Cristiano; CAPUTO, Stela. Ninguém é seguidor, somos todos imaginantes. In: VIDAL, Haroldo; UCELLI, Marcelo (Org.). *Educação, comunicação, cultura e diferença*. Vitória, ES: Pedregulho, 2018, p. 143-156.

SARMENTO, Manuel Jacinto. As culturas da infância nas encruzilhadas da segunda modernidade. In: SARMENTO, M. J.; CERISARA, A. B. *Crianças e miúdos: perspectivas sociopedagógicas da infância e educação*. Porto: Asa, 2004, p. 1-22.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Gerações e alteridade: interrogações a partir da Sociologia da Infância. *Educ. Soc.* Campinas, v. 26, n. 91, p. 361-378, Maio/Ago., 2005.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Conhecer a infância: os desenhos das crianças como produções simbólicas. In: MARTINS FILHO, A. J.; PRADO, P. D. (Org.). *Das pesquisas com crianças à complexidade da infância*. Campinas: Autores Associados, 2011, p. 27-60.

SARMENTO, Manuel Jacinto; GOUVEA, Maria Cristina Soares de. *Estudos da infância: educação e práticas sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SARMENTO, Teresa. Narrativas (auto)biográficas de crianças: alguns pontos em análise. In: PASSEGGI, Maria da Conceição *et. al.* *Pesquisa (auto)biográfica em educação: infâncias e adolescências em espaços escolares e não escolares*. Natal, RN: EDUFRRN, 2018, p. 123-144.

SILVA, Joselina da. *Mulheres negras: histórias de algumas brasileiras*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SILVA, Alexandra Lima da. Narrativas de vida de ex-escravos como fonte/objeto para a história da educação. In: VASCONCELOS, Maria Celi Chaves; CORDEIRO, Verbena Maria Rocha; VICENTINI, Paula Perin (Org.). *(Auto)biografia, literatura e história*. Curitiba, PR: CRV, 2014, p. 129-146.

SILVA, Alexandra Lima da. Caminhos da Liberdade: os significados da educação dos escravizados. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 23, e230067, Out-2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1413-24782018000100255&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 17 jul. 2019.

SILVA, Alexandra Lima da. Educação como prática de liberdade: a trajetória do filho e neto de escravizados que se tornou médico. Publicado em: 24/04/2020. *Pensar a educação em pauta*. Disponível em: <<https://pensaraeducacao.com.br/pensaraeducacaoempauta/educacao-como-pratica-de-liberdade-a-trajetoria-do-filho-e-neto-de-escravizados-que-se-tornou-medico/>>. Acesso em: 15 maio 2020.

SILVA, Márcia Cabral da. O ato de biografar em Infância de Graciliano Ramos. In: VASCONCELOS, Maria Celi Chaves; CORDEIRO, Verbena Maria Rocha; VICENTINI, Paula Perin (Org.). *(Auto)biografia, literatura e história*. Curitiba, PR: CRV, 2014, p. 265-278.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SLENES, Robert W. “Eu venho de longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo. *Memória go jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007, p. 109-156.

SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais sobre relacionamentos*. Trad. Deborah Weinberg. São Paulo: Odysseus, 2003.

SOUZA, Elizeu Clementino de. Dimensões e desafios da pesquisa (auto)biográfica no atual contexto brasileiro. Entrevista concedida a Ednardo Monteiro Gonzaga do Monti e Alexandra Lima da Silva. *Revista Caminhos da Educação: diálogos, culturas e diversidades*, Teresina, v. 2, n. 1, p. 188-209, jan./abr. 2020.

THEODORO, Helena. *Iansã: rainha dos ventos e das tempestades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VASCONCELOS, Maria Celi Chaves; CORDEIRO, Verbena Maria Rocha; VICENTINI, Paula Perin. Papéis guardados: entre (auto)biografia, literatura, história e educação (Apresentação). In: _____. (Org.). *(Auto)biografia, literatura e história*. Curitiba, PR: CRV, 2014, p. 15-23.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.