



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

João Victor Gonçalves Ferreira

**TAMBORES DECOLONIAIS: Percorrendo memórias e sonhos dos
ogans nos espaços-tempos educativos dos terreiros.**

Rio de Janeiro
2021

João Victor Gonçalves Ferreira

Tambores decoloniais: Percorrendo memórias e sonhos dos ogans nos espaços-tempos educativos dos terreiros.

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 Dr.^a Stela Guedes Caputo

Rio de Janeiro

2021

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

F383 Ferreira, João Victor Gonçalves.
Tambores decoloniais: percorrendo memórias e sonhos dos ogans
nos espaços-tempos educativos dos terreiros / João Victor Gonçalves
Ferreira. – 2021.
135 f.

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

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

es CDU 2(81)

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

Assinatura

Data

João Victor Gonçalves Ferreira

**Tambores decoloniais: percorrendo memórias e sonhos dos ogans nos
espaços-tempos educativos dos terreiros**

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 data: 17 de novembro de 2021

Banca Examinadora:

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

Prof.^a Dr.^a Rosemary dos Santos
Faculdade de Educação da UERJ

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Cristiano de Medeiros Sant'Anna
Faculdade de Educação da UERJ

Rio de Janeiro

2021

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho a minha vó, querida dona Rosa, meu grande exemplo de luta, que há de vencer mais uma vez.

AGRADECIMENTOS

Chegar até aqui foi percorrer um caminho que jamais trilharia sozinho. Em meio a todas as adversidades da vida, sempre pude encontrar na minha família, nos meus amigos e na minha fé as bases para seguir. Cumprir essa trajetória seria impossível sem eles. A minha mãe, que conseguiu me salvar de todos os tempos difíceis da infância e segue sendo a fonte de felicidade, amor e acolhimento. Meu maior orgulho. A meu pai, que transformou nossas vidas e me deu valores de fé e de caráter. Sorte a minha, mo dúpé, bàbá mi. Aos meus avós, madrinha e tio que auxiliaram material e imaterialmente nessa trajetória, garantindo escola, afeto e tudo mais que eu poderia sonhar.

A Mariana, que foi paciente nesse tempo de distância e amparo para seguir em frente. A Giovana e Bruno, meus irmãos, e meus amigos que também me apoiaram e incentivaram nesse momento. Ao grupo de pesquisa Kekéré/UERJ por crescer junto, partilhar a vida, a luta e o compromisso com nossa bandeira. A Stela Caputo, nossa orientadora, por permitir que fizesse parte e por me auxiliar a chegar até aqui. Ao Cristiano e Isadora, pelas leituras incansáveis e por tanta dedicação ao meu projeto. A Marquinho, Tati e Caio, pelo apoio na qualificação, sugestões de textos e por ter resgatado a Geografia do meu olhar.

Aos amigos da Faculdade de Oceanografia da UERJ, onde trabalhei por sete anos, em especial Marcos Bastos, Ana Romano, Gisele, Jorge, André, João C., João M., Marli, Leo e Luana, que me incentivaram a seguir sendo professor e a conciliar escolas, disciplinas e secretaria. Agradeço também ao Colégio Teresiano que me abriu os olhos para uma nova perspectiva da educação e todo incentivo que recebi a montar esse projeto.

Agradeço especialmente ao Karikó Babá Obaluwaiye, meu axé, minha fortaleza, onde reequilibro, vivo o Orixá e me faz uma pessoa mais completa. A meu pai, Babá Regis, que nos ensina o amor ao Orixá, assim como minha mãe, Egbomi Carla, Yá Lucia e Ogan Almir, meus tios que me acompanharam desde pequeno nessa trajetória, e todos os meus irmãos e irmãs por terem me trazido até aqui, meu muito obrigado. Junto a nossa comunidade de terreiro, agradeço também ao amigo Antônio, cujas doações de livros a biblioteca do terreiro tanto colaboraram com essa escrita. Essa pesquisa só aconteceu pois aprendi a amar os Orixás em nossa casa. Por fim, agradeço a Mel, Yasmin, André, João, Miguel e Odin, meus interlocutores, suas famílias e terreiros, por me ensinar tanto e me ajudar a completar esse sonho.

O adê do rei é o mariô
Alakorô, o Onirê guerreia
Nkosi Mukumbi é banto, o Gun é fon
E mora na lua cheia

Ogã de Ogum
Do ventre d'um tumbeiro vem
Ogã de Ogum
Do ventre d'um tumbeiro vem
Pra aldeia

Deixou o arado em Irê
Deixou o arado em Irê
Trouxe o obé pra defender seu povo
E quem vai nascer de novo

Chorô, chorô, ejebalé, ejé
Chorô, chorô, ejebalé, ejé
Banhado de sangue, riu
Ao toque do adarrun, axé

Pega o cará
E bota epô pra temperar
E pra reforçar o ori
Pede padê pra Bará

Um akukó
Mais uma coité de oti
O meu pai me diz
Que sempre vai morar em mim
Patakuri

RESUMO

FERREIRA, João Victor Gonçalves. *Tambores decoloniais: percorrendo memórias e sonhos dos ogans nos espaços-tempos educativos dos terreiros*. 2021. 135 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Esta dissertação tem como objetivo principal, compreender como ocorrem e se constroem as relações e redes educativas que envolvem as crianças responsáveis pelos tambores nos terreiros de matriz afro-brasileira: os ogans. O cargo de ogan é comumente atribuído a indivíduos que não entram em transe e são responsáveis, entre diversas outras funções, por percutir os instrumentos sagrados. É comum nas religiões afro-brasileiras e possui grande relevância por estar, dentro da hierarquia dos terreiros, em altos postos, comumente abaixo somente do(a) responsável pela casa, o(a) zelador(a), pais e mães de santo. De acordo com a origem da casa estudada, sua nação ou raiz, o ogan pode receber outros nomes, como *tata kambondo* ou ainda, os curimbeiros e curimbeiras, cargo encontrado em algumas casas de Umbanda. Para essa análise, busca-se compreender também como o terreiro é organizado enquanto um espaço-tempo educativo, realizando uma reflexão sobre esses conceitos e sob a ótica dos espaços sagrados e dos processos educativos que o compõem. A construção dos terreiros e seu papel social se estabelecem espacial e simbolicamente na tessitura de uma série de práticas e convivências nesses cotidianos. Essas práticas e transbordamentos são, dessa forma, analisados sob a ótica da decolonialidade, suas insurgências e resistências que atravessam nossas vivências. Os tambores, instrumentos dos ogans nas ritualísticas, passam a ser vistos como símbolos de resistência, de uma gramática diferenciada que pauta os ensinamentos nos terreiros e que se configura enquanto uma ferramenta decolonial. Essa pesquisa, para além dos campos e diálogos com ogans, curimbeiros e curimbeiras, também se construiu baseando-se nas noções de autobiografia e memórias, uma vez que o autor foi uma criança de terreiro e desempenha o cargo de ogan em sua casa. Esse cruzamento, de memórias e narrativas das crianças foi a potência que possibilitou perceber os saberes decoloniais e ancestrais que a educação nos terreiros possibilita.

Palavras-chave: Ogans. Decolonial. Espaços-tempos.

ABSTRACT

FERREIRA, João Victor Gonçalves. *DECOLONIAL DRUMS: traversing memories and dreams of ogans in the educational spaces-times of the terreiros..* 2021. 135 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

The main object of this dissertation is comprehend how relationships and educative networks involving the kids who are responsible by the drumst in the Afro-Brazilian terreiros, who are named as ogans, occur and how they are constructed. The ogan role is assigned to individuals who do not enter in trance and are responsible, among many other functions, for play the sacred instruments. This group of individuals are usual in Afro-Brazilian religions and has great relevance as they are below only the responsible for the terreiro in the religion's hierarchy. According to the origins of the studied house and its nation or root, the ogan also can be called astata kambondo or curimbeiros and curimbeiras - the last ones are found at Umbanda's houses. This analysis also seeks to understand the organization of the terreiro as a educational space- time coming to a reflexion about these concepts and through the angle of sacred spaces and the educational process wich composes it. The terreiro's construction and it's social role are spatially and symbolically weaving of a series of practices and coexistences in these daily lives. These practices and overflows are analysed through the decolonialism view and its insurgencies and resistances that cross our existences. The drums, instruments of the ogans in rituals, come to be seen as symbols of resistance a differentiated grammar that guides the teachings in the terreiros and that configures itself as a decolonial tool. This research, besides the dialogs and fieldwork with ogans, curimbeiros e curimbeira, was also built on the notions of autobiography and memoirs, once the author was a terreiro child and holds the position of ogan inside his house. This crossing of memories and children's narratives was the power that made it possible to perceive the decolonial and ancestral knowledge that education in terreiros makes possible.

Key words: Ogan. Decolonial. Space-times.

LISTA DE FIGURAS

Fotografia 1 - Entrevista com André.....	21
Fotografia 2 - Entrevista com Mel.....	22
Fotografia 3 - ODIN.....	34
Fotografia 3 - Ogan Miguel e Yemanjá.....	45
Figura 1 - Redes sociais da curimbeira Yasmin	66
Fotografia 4 - Gongá e o ogan	98

SUMÁRIO

	EXU: O PRIMEIRO OGAN E OS TAMBORES DECOLONIAIS	11
1	OS CAMINHOS DA ESCRITA, CAMINHOS DE OGUM	16
1.1	Construindo campos e caminhos na Cibercultura	18
1.2	O que busco encontrar nos campos e caminhos dos terreiros	23
1.3	Caminhos das memórias e a autobiografia	24
2	POR QUE NÃO ME DEIXA TOCAR? O CORPO QUE CHAMA E O SONHO DE MENINO	28
2.1	O ogan e suas funções	30
2.1.1	<u>“Ser alabé é muito legal, você toca para o Orixá e sente a energia” Alabê Odin de Oxaquiã, 11 anos</u>	34
2.1.2	<u>Axogun, o guardião da faca</u>	37
2.1.3	<u>Outros cargos de Ogan</u>	42
2.2	O ogan e o papel das crianças na hierarquia	43
2.3	“O que eu quero é ser suspenso por Yemanjá!” Ogan Miguel de Oxaguian, 06 anos	45
2.4	O papel social do ogan	48
2.5	Confirmação de Ogan	50
2.6	Eu, axogun de uma casa de Omolokô	53
2.6.1	<u>Das macumbas cariocas à Umbanda</u>	54
2.6.2	<u>Afinal de contas, de onde eu venho</u>	58
2.7	Pensando curimbeiros e curimbeiras na Umbanda	61
2.8	Ogans, curimbeiros (as) e as redes sociais	65
3	TAMBORES QUE FALAM: A LINGUAGEM DOS TAMBORES NOS TERREIROS	69
3.1	A pipa de Ingold e o tambor do ogan	69
3.2	Os Tambores sagrados	71
3.3	Os tambores das macumbas brasileiras	74
3.4	A diáspora dos tambores	75
3.5	Tambor tem nome, come, bebe e descansa. Tambor é Orixá!	76
3.6	Outros instrumentos sagrados	79
4	ABRINDO AS PORTAS: AS CRIANÇAS NO COTIDIANO DOS ESPAÇOS-TEMPOS DOS TERREIROS	81

4.1	Terreiro – espaço para (re)nascer e crescer	82
4.2	O Tempo e o terreiro	84
4.3	Firma ponto: Cotidiano de vivência e resistência	86
4.4	Terreiro: o meu (o nosso) lugar	88
4.5	Terreiro é lugar de criança!	89
4.6	A organização socioespacial dos terreiros	92
4.7	Um olhar geográfico dos terreiros	95
4.8	Gongá de Umbanda - Reflexos do sincretismo religioso e das frestas decoloniais	97
4.9	A casa de Exu e as crianças- “Eu pensava que Exu não gostava de crianças” Curimbeira Mel, 13 anos	100
4.10	Outros espaços do terreiro	103
4.10.1	<u>A porteira de Ogum, aquele que veste mariô</u>	104
4.10.2	<u>Macaia de Ossain, de Kitembo e dos caboclos do Brasil</u>	105
4.10.3	<u>O Barracão</u>	105
4.10.4	<u>O Roncó e a criação</u>	106
4.10.5	<u>Cumieira e ariaxé, o sustento de um terreiro</u>	107
4.10.6	<u>Casas dos Orixás</u>	108
5	TERREIRO: UMA ESCOLA QUE TRANSBORDA - “O CENTRO É A ÚNICA ESCOLA QUE EU APRENDO”	110
5.1	Pensando o terreiro na perspectiva da educação não-formal	112
5.2	Educação no terreiro e as frestas decoloniais	116
5.2.1	<u>Ser latino</u>	117
5.2.2	<u>A Importância dos estudos decoloniais para novas formas de perceber o mundo</u>	118
5.2.3	<u>Estudos com crianças de terreiros, um caminho da decolonialidade</u>	122
	ENCONTRO COM YEMANJÁ, FECHO MINHA GIRA E ABRO AS RUAS	125
	REFERÊNCIAS	129

EXU: O PRIMEIRO OGAN E OS TAMBORES DECOLONIAIS

Vou abrir minha Jurema

Vou abrir meu Juremá

É na fé de Exu

E de todos Orixás

Cantiga de Umbanda

Exu¹, agô²! Possa isso ser aceito. Começo esse trabalho falando a Exu, divindade da comunicação. É o primeiro a ser reverenciado nas práticas religiosas dos terreiros. Exu é o que transgride, que arranja e desarranja. Exu atravessa o tempo e o espaço, dois conceitos fundamentais para essa pesquisa, levando do Aiyê (a terra) para o Órun (o céu) as mensagens. Exu também faz a ponte com a ancestralidade e os antepassados das comunidades. É com alegria que posso oferecer a Exu, o Orixá³ do movimento, o início e a realização desse sonho. Se um dia eu estive em dúvida do que fazer da minha vida profissional e acadêmica, sem dúvida foi em Exu que encontrei a resposta e aqui sigo um novo caminho.

Diz uma de suas muitas lendas que ele fora o primeiro dos ogans e que um dia teria ensinado esse ofício a um homem que assim propagou esse saber para os demais. Por esses e tantos outros motivos, escrevi no parágrafo acima sete vezes o seu nome, para lembrar da cantiga que diz, que se caísse sete vezes, sete vezes levantaria pelas mãos dele.

Ao longo da minha formação acadêmica fui enredado em um modelo produtivo onde, em nenhuma hipótese, poderia falar no singular e tão pouco promover um diálogo tão direto com quem possa se interessar em ler esse trabalho. Talvez por isso, desde o primeiro ano de graduação, desenvolvi um certo receio em relação a academia, ao passo que cada vez mais me apaixonava pelos cotidianos escolares, onde dava os primeiros passos e encontrava sentido longe da formalidade

¹ Orixá do panteão yorubá da comunicação, do movimento. É o primeiro a ser reverenciado nos cultos afrodiaspóricos.

² Do yorubá, àgò (BENISTE, 2011) significa pedir licença. As palavras em yorubá, com exceção das que compõem nomes de casas ou como os sujeitos empregam nos seus respectivos nomes, serão escritas em português pela facilidade de entendimento.

³ Nome dado as divindades, os Deuses ancestrais do panteão yorubá presentes na Umbanda, no Omolokô e alguns candomblés. Equivalente aos Nkisis dos Candomblés de angola e aos Voduns do Candomblé Jeje.

universitária. Aos poucos, porém, descobri que há outras maneiras de se produzir uma pesquisa valorosa sem que, para isso, precisasse me apoiar nas amarras formativas da minha origem.

Dessa maneira, tal qual minha busca diária de encontrar as melhores formas de conversar com meus alunos e alunas nas salas de aula em que leciono Geografia, encontrei na liberdade dissertativa das pesquisas com os cotidianos, uma forma de literatizar a vida e a ciência que em nada tem a ver com fuga do caminho primordial dessa pesquisa, que é: dialogar com meninos ogans⁴ que ocupam hoje o lugar no qual um dia estive.

Esta pesquisa tem como objetivo principal, compreender como ocorrem e se constroem as relações e redes educativas que envolvem as crianças responsáveis pelos tambores nos terreiros de religiões de matriz afro-brasileira: os ogans.

Outra grande indagação e objeto de análise é compreender como o terreiro é organizado enquanto um espaço educativo, pensando através da sua construção espacial e simbólica as relações que nele se desenvolvem, suas práticas e transbordamentos sob a ótica das insurgências decoloniais.

Para esse percurso, meus interlocutores me auxiliaram a construir essa pesquisa, em paralelo com minhas memórias e vivências de sujeito que fora uma criança de terreiro e hoje desempenha o papel de ogan em minha casa.

Antes de professor, aluno ou qualquer outra definição sou ogan confirmado⁵, filho de Yemanjá⁶ e Ogum⁷ e desde criança fui criado em terreiro de Umbanda Omolokô⁸. Fui uma criança de terreiro, tal qual todas as que aparecerão ao longo desse trabalho. Passei por todos os percalços que isso significa, seja na luta contra os preconceitos na escola, a invisibilidade nas atividades, exemplos e calendários escolares e nas relações com os colegas.

⁴ Esta pesquisa será dedicada a pensar o cargo de ogan, comum nas religiões afrobrasileiras e que recebe nomes e particularidades de acordo com a casa estudada. O capítulo 2 será dedicado a estas explicações. Esse cargo é, em especial nos candomblés, um cargo masculino atribuído a sujeitos que não entram em transe e são responsáveis por tocar os instrumentos sagrados, realizar imolações e uma série de outros rituais. Porém, tanto o cargo de ogan quanto seus correspondentes em outras nações foram sendo analisados não somente pelas percepções comuns ou suas definições epistemológicas, mas principalmente pelos resultados obtidos através dos campos. Assim, limitá-lo nesta introdução seria negar toda a complexidade construída ao longo desta dissertação.

⁵ Nome dado ao ogan que completou todos os seus rituais iniciáticos.

⁶ Orixá das águas, que no Brasil foi associada as águas salgadas. É a dona das cabeças e ligada a maternidade.

⁷ Orixá do ferro, da tecnologia, da guerra e das batalhas.

⁸ No capítulo 2 explico a Umbanda, o Omolokô e sua associação.

Passei pelos conflitos familiares, pelos olhares atravessados nas ruas e todo o espanto que uma roupa branca, um boné de mesma cor e fios de conta de um preceito⁹ podem causar em um transporte público ou em uma calçada (se você que está lendo é de santo, com certeza entenderá o que estou falando) e hoje vivo/venço os obstáculos que o mercado de trabalho nos oferece. Reconheço, porém, que a minha branquitude¹⁰ me poupou de outros problemas que meus irmãos e irmãs de santo, quando negros, passam em maior intensidade.

Assim, na humildade da minha cadeira de ogan, que ganhei há pouco mais de sete anos, quando fui confirmado axogun¹¹ do Karikó Babá Obualuawye¹², dobro couro¹³ para todos os que vieram antes de mim, aos meus mais velhos e aos meus mais novos e me permito falar do meu lugar de pertencimento, da minha vivência cotidiana e de tudo que estou encontrando ao me deparar com essas crianças. Com *agô* de Exu e de meu pai Ogum, o pioneiro, que vem a frente do cortejo abrindo os caminhos, escreverei dessa forma, cotidianista que me descobri e no respeito a essa linha que me permitiu falar sobre e de alguma forma, ocupar espaços pelo meu povo.

Para abrir os caminhos desta escrita, começarei pelo título: Tambores decoloniais apresentariam, respectivamente, o início e o fim desta dissertação se a enxergasse como um processo simplesmente contínuo. Porém, como será explicado mais adiante, nos terreiros (e neste trabalho) as festividades públicas funcionam sob a lógica do xirê, a roda de filhos que gira ao contrário, no sentido anti-horário, onde danças, toques e cantigas rompem a linearidade para trazer as divindades ao salão. Assim, todos os elementos apresentados no título: Tambores, práticas decoloniais, ogans, sonhos e memórias se cruzarão e darão sentido mútuo, como quem aprende ensinando ou quem reza cantando.

⁹ Preceito consiste em um conjunto de regras, ações e restrições cumpridas pelos filhos e filhas de santo (praticantes das religiões de matriz afro-brasileira) antes ou depois dos rituais religiosos. Nesta fala, especificamente, são referenciadas situações vividas por mim e comuns nos terreiros após a realização de rituais religiosos.

¹⁰ Como branquitude assumo os efeitos da cor da minha pele em relação aos papéis e tratamentos sociais, tal qual: “uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade” (SHUCMAN apud ALMEIDA, 2020).

¹¹ Ogan responsável pelas imolações.

¹² Terreiro de Umbanda Omoloko do qual faço parte, dirigido por Babá Regis t’ Obaluawye.

¹³ Dobrar o couro é uma expressão e prática típica dos terreiros, em que os ogans batem repetidamente as duas mãos no atabaque, uma após a outra, porém com suavidade, realizando um som duplo que anuncia a chegada de alguém importante para a comunidade religiosa ou detentora de cargo hierárquico.

Desse modo, acho importante somente apresentar algumas orientações: “tambores” abrem o título pois eles antecedem todos os sujeitos aqui presentes. Os tambores chegaram aqui não fisicamente, mas guardados nos imaginários da diáspora. Mais do que ditar ritmos, construíram linguagens, contaram histórias e, insistentemente, subverteram todas as tentativas de silenciamento. Não existiriam ogans sem o tambor, assim como não existiriam nossas memórias e referências mais bonitas. Tambores são vivos até quando estão descansando, pois tambores são divindades. Essa potência traz para a pesquisa o olhar de como as práticas de terreiros são os sons atirados contra as barreiras invisíveis da estruturação herdada da colonização. Cada tambor que toca é uma insurgência, uma força que resistiu ao projeto aniquilador da colonização. E, por isso, faço aqui uma distinção: Ainda que o assunto seja tratado mais dedicadamente no último capítulo, uma vez que o enxergo como uma trilha aberta para novas reflexões, a decolonialidade se faz presente em toda a pesquisa. Escrita assim, conscientemente sem o (s) presente na noção de descolonialidade.

Compreendo esse trabalho, assim como as práticas dos terreiros a luz da concepção decolonial e não descolonial, com (s), tal qual Walsh (2013). Baseando-me na autora, entendo que é preciso marcar uma separação entre o que é resistir, insurgir, transgredir ou o que é anular e encerrar. O descolonialismo, tal qual aprendemos e ensinamos na Geografia escolar, remete diretamente ao fim da colonização, em relação direta com os processos de independências. Ao assumir esse olhar, não consigo adotar uma escrita que fale em descolonialidade. Se a colonização se encerrou, não se encerraram as marcas deixadas por ela nos nossos cotidianos, a colonialidade, sua perversa herança. Não se acaba com a colonialidade, mas se resiste, se luta contra essa prática dominante, nas ações ou espacializações de ações e iniciativas decoloniais, como expresso em Mignolo (2003). Terreiro é dar luz a saberes desacreditados, é propor modos de viver em consonância a natureza. É fazer o que nos desacreditaram. Por esse e tantos outros motivos, meus tambores são e serão, instrumentos decoloniais, tambores decoloniais.

Para ordenar o restante do trabalho optei por apresentar, logo nesta introdução, as estruturas que orientaram a construção e os caminhos percorridos na escrita. Esse trabalho começou a ser produzido em um período em que campos e visitas eram permitidas, sendo encerrado em um tempo pandêmico em que tudo foi transferido para o virtual. Acredito que tenha sido importante apresentar essa questão dos campos e da cibercultura, assim como as discussões sobre estudos com crianças de terreiro antes dos demais desenvolvimentos.

O segundo capítulo é centrado na figura do ogan. Percorrendo minhas memórias, as observações e conversas estabelecidas nos campos com meus interlocutores e as memórias de outros ogans, apresento as funções e categorias desses sujeitos dentro dos terreiros, a posição hierárquica e seu papel social na relação com a comunidade religiosa. Abro espaço ainda para refletir sobre os curimbeiros e curimbeiras, cargo comum em alguns terreiros de Umbanda que passam a ser cada vez mais ocupados também por mulheres, analisando essa construção e o papel da generificação na estrutura hierárquica/religiosa.

O terceiro capítulo é dedicado aos tambores sagrados e demais instrumentos sonoros de culto. Não existe terreiro sem som, sem os instrumentos que foram trazidos na diáspora pelos corpos e imaginários que atravessaram o atlântico, chegando em terras latinas com a função de ser uma gramática de comunicação com os ancestrais e divindades do outro lado do oceano. Pensar o tambor, sua sacralidade e a relação dos ogans com os instrumentos é pensar em uma parte fundamental de qualquer terreiro, que para nós ogans se apresenta no afeto e no pertencimento.

O quarto capítulo está centrado especificamente na relação das crianças com o terreiro, percebendo esses espaços-tempos como fundamentais para a construção das religiões de matriz afro-brasileira. Nesse sentido, esse capítulo está direcionado a análise de todo o processo de formação desses espaços, no papel religioso e social, no caráter afetivo do terreiro lido enquanto lugar e na relação direta das crianças que constroem nos terreiros suas infâncias e redes educativas. Existe ainda uma seção dedicada a analisar e conhecer os muitos espaços que estão contidos em um terreiro, suas funções e como as crianças se relacionam com eles.

No quinto capítulo me dedico a refletir sobre o que chamo “transbordamentos das crianças de terreiro”. O objetivo é pensar como esses indivíduos e espaços podem ser lidos sob outras perspectivas: como as crianças sofrem retaliações e silenciamentos ao levar os saberes apreendidos no terreiro para outros espaços, incluindo o escolar e como o terreiro pode ser percebido sob óticas conceituais distintas, como a perspectiva da educação não-formal ou como o terreiro pode ser lido como um espaço-tempo de práticas decoloniais.

Por fim, as considerações finais são a retomada dos debates construídos, apresentando as reflexões que produziram conclusões e deixaram caminhos abertos para novos debates, alinhando os fios empregados na tessitura deste trabalho.

1 OS CAMINHOS DA ESCRITA, CAMINHOS DE OGUM

Eu tenho sete espadas pra me defender
Eu tenho Ogum em minha companhia
Ogum é meu pai
Ogum é meu guia

Cantiga de Umbanda

Ogum é o orixá da tecnologia, o criador de ferramentas que possibilitaram a agricultura e o estabelecimento dos povos em terras produtivas. Por esse motivo e por ser reconhecido como uma divindade de caminhos, aquele que teria sido enviado para abrir o percurso de povoamento da terra, facção em punho e determinação, ele é conhecido como o pioneiro. Por isso, logo após Exu, é a segunda divindade a ser reverenciada nos rituais e festividades nos terreiros. Uma de suas qualidades, chamada de Alagbedê, representa o grande ferreiro, aquele que fornece as ferramentas para as demais divindades e transmitiu esse saber aos homens e mulheres. Por esses motivos, recorro a Ogum para ordenar esse capítulo, que consiste em apresentar as bases metodológicas da pesquisa, bem como os caminhos que foram traçados, retraçados e trilhados por mim. Como diz uma cantiga que muito me agrada, Ogum tem a palavra que não é caçoada, e cabe a mim tentar encontrar esse valor, em Ogum e nos esforços que aqui empreguei.

Para realizar essa pesquisa mergulhei nos cotidianos de diversos terreiros amigos e desconhecidos, os quais sou muito grato. Como Alves (2001) estabelece nos caminhos para o desenvolvimento de estudos com os cotidianos, esse mergulho é um dos fundamentos mais importantes para o desenvolvimento de trabalhos nessa linha de pesquisa, pois nos possibilita fugir da ideia tradicional de um pesquisador distante do campo e dos sujeitos da pesquisa. Mergulhei, vivi e me relacionei enquanto pesquisador, mas também enquanto assistente, ogan, amigo e todas as outras funções que poderia exercer dentro de um terreiro.

Nas Casas de Umbanda e Candomblé em que essa pesquisa foi construída, percebi que não conseguiria construí-la de outra forma, já que não é possível dissociar todos os atravessamentos que me compõem. Dentro ou fora de um terreiro, não deixo de ser ogan ao ser professor, não deixo de ser pesquisador ao viver um xirê e por aí vai. Não conseguiria estudar sobre os cotidianos e os sujeitos desses espaços-tempos

sem estar inserido nessas vivências. Coube a mim, portanto, me relacionar com todas as emoções que atravessam a presença em um terreiro.

Assistir os ogans tocando e, em alguns casos, continuar tocando junto a eles caminhava junto ao pesquisador que observava e conversava com as crianças. Parar de assistir as cerimônias quando as crianças corriam para os corredores e começavam a brincar em outros cantos era confuso, mas necessário. Assim, tentando experimentar os muitos papéis que carregava inconscientemente, fui tecendo este trabalho. Sentei na assistência, assisti giras, fotografei, corri atrás das crianças no corredor, brinquei, toquei atabaque e, acima de tudo, fui feliz na trajetória do praticante pesquisador.

O segundo ponto fundamental da construção dessa pesquisa é a abordagem do grupo Kékeré/UERJ¹⁴. O termo abordagem aqui utilizado é um entre tantos outros que podem ser adotados para contrapor a ideia de Metodologia, que segundo Caputo (2020), nos remete habitualmente a algo rígido e inflexível. Os caminhos desenvolvidos por Caputo me ensinam a construir uma pesquisa voltada para os estudos com crianças de terreiros, deixando pegadas que vou seguindo ao longo de toda dissertação. Com ela, aprendi que não posso tentar dar voz às crianças, que já a possuem desde sempre. Meu papel, portanto, é ouvir e abrir espaço para que essas falas sejam sempre ouvidas, pautando trabalhos, caminhos e debates. É reconhecer a interseccionalidade e os muitos atravessamentos que compõem nossas pesquisas. É tudo isso e muito mais.

Os Estudos com Crianças de Terreiros nascem na interseccionalidade de, pelo menos, três grandes negações: 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)

Ao rejeitar essas negações, construímos pesquisas centradas nas crianças e em seus saberes, passando a assumir papéis de coautores e colaboradores da pesquisa. Seguimos os princípios de ouvir as crianças, respeitar a corporeidade e

¹⁴ Kékeré, vem do lorubá e significa criança. Essa explicação se faz importante pois, ao longo do texto, são apresentados conceitos tecidos por Caputo e que utilizam esta palavra, referenciando, portanto, crianças-sujeitos das pesquisas.

valorizar seus conhecimentos ou, como diz Caputo (2018): “Reparar miúdo, narrar kékeré”. Ouvir, para as religiões de matriz africana, é fundamental, já que se estruturam em uma rede de compartilhamentos que se baseia na oralidade. Cada, Itan¹⁵, cantiga ou reza que são passadas trazem as práticas religiosas e as bases seculares que fundamentam esses indivíduos e suas práticas.

A corporeidade, por sua vez, se apresenta como elemento primordial para ser pensado junto às falas das crianças. Para o povo de terreiro, não se pensa palavra sem o corpo que o emite e vice-versa. Caputo (2018) apresenta nessa temática uma visão de corpo que transcende a lógica tradicional, já que para os yorubás o corpo vai além do corpo físico, sendo composto também pela sombra, a cabeça, o coração e o hálito, que se conecta diretamente a concepção de fala. Assim, precisamos enxergar as crianças como corpos pensantes, atuantes e construtores, que subvertem a lógica adultocentrada ao produzirem conhecimentos e os perpetuarem na comunidade religiosa.

Existe ainda uma outra discussão, que servirá para pensar as crianças e a comunidade, que consiste na concepção de dois corpos: individual e coletivo. A criança é o corpo individual que faz parte do corpo coletivo da comunidade no que a autora compreende como uma ampliação dos laços de parentesco já que vai além da família carnal, e por isso precisa ser respeitada enquanto sujeito ativo do grupo. Por fim, os dois caminhos (ouvir e perceber o corpo) não seriam possíveis sem o último proposto por Caputo, aprender com a criança. Em um terreiro ninguém somente ensina ou aprende, esse é um processo que acontece de forma simultânea e o papel das crianças é de extrema importância. Não aprender com elas é não fazer parte da tessitura de saberes que são os espaços-tempos dos cotidianos dos terreiros.

1.1 Construindo campos e caminhos na Cibercultura

Trabalhos de campo foram uma constante na minha graduação, compondo parte das memórias mais felizes dos tempos de estudante. Viajar, com meus cadernos de campo e olhos atentos traziam às leituras um novo sentido, dando vida a tudo que vinha estudando. Quando descobri que meus campos seriam realizados nos terreiros,

¹⁵ Itans são lendas, mitos e histórias sobre os Orixás.

próximo a Orixás, entidades¹⁶ e tambores, me senti o mais realizado dos pesquisadores. E de fato foram bons. O “problema”, como quase todos os caminhos que me cercam, foram as surpresas no percurso. De imediato, como falado acima, o primeiro desafio dos campos foi me adequar ao mergulho e romper com o olhar que sempre buscava um afastamento geográfico do campo.

Essa parte foi a mais agradável. O segundo desafio consistia em observar, entrevistar e conversar fugindo da lógica quantitativa, dos questionários impressos e das perguntas prontas. Campos de faculdade me remetem a prancheta e horas de perguntas, de indivíduos analisados por números. Nas pesquisas cotidianistas, ao contrário, percebi que uma frase, uma fala não dita, uma observação, podem ter muito mais valor do que horas de dados empíricos.

Meus campos ganharam outro sentido, acompanhados de novas formas de produzir. As entrevistas deram espaço para conversas, os croquis deram espaço para as observações e a distância deu espaço para a proximidade. Nesse momento, junto dos meus irmãos de terreiro e das casas que visitei, começo a me perceber em um novo caminho para fazer pesquisa.

Porém, uma reviravolta transforma, mais uma vez, a forma como construo a pesquisa, e sou posto em uma encruzilhada. No meu planejamento a ideia era realizar campos mais diversos no primeiro ano da escrita, para conhecer casas, crianças e produzir a minha qualificação em cima dessa diversidade. Para o segundo ano do mestrado, o objetivo consistia em me concentrar em aprofundar a relação com as crianças que me auxiliaram na construção da pesquisa, enquanto sujeitos e interlocutores, buscando estreitar os laços com as suas respectivas casas, histórias e redes. Em março, todavia, para desestabilizar o planejamento, nosso país dá início ao isolamento social. A Covid-19 atinge não só o Rio de Janeiro, mas todo o Brasil de forma abrupta e violenta, obrigando-nos o isolamento em nossas casas. A vida vira de ponta a cabeça e tudo se transforma: passo a dar aula, estudar, me distrair e qualquer outra atividade no mesmo espaço: minha casa. Meu quarto se transforma em estúdio de gravação, sala de aula, auditório de reuniões e precisa ser também o terreiro que produziu minha dissertação. Em paralelo, vi minha família ser golpeada

¹⁶ Entidades, também conhecidos como guias espirituais, são espíritos desencarnados que baixam nos terreiros com o papel de auxiliar, através de conselhos e rituais, os praticantes e frequentadores dos terreiros.

emocionalmente por toda nova dinâmica social e a preocupação com o trabalho da minha mãe no hospital e o contato direto com a doença.

Conciliar a vida de professor com os cuidados familiares e minhas próprias tensões foi uma tarefa extremamente difícil, o que delegou a pesquisa para um segundo plano. Nosso terreiro estava fechado, cabendo a nós três: Meu pai, minha mãe e eu, a manutenção das atividades cotidianas enquanto os filhos não poderiam retornar. O problema é que no meio da instabilidade emocional a saudade dos encontros e conselhos das entidades só aumentava e as responsabilidades também. Para a pesquisa não parar, fui tentando construir a parte conceitual e bibliográfica na esperança de que o momento turbulento passaria logo. Ledo engano. Pegamos covid, meu pai foi o mais atingido e por algum tempo sofreu com as consequências da doença e imergimos ainda mais na correnteza. Mas como filho de Yemanjá, preciso aprender a me virar em qualquer maré. E assim fomos nos reequilibrando, cuidando um do outro e fui aprendendo a lidar melhor com o trabalho em casa e todas as novas normalidades.

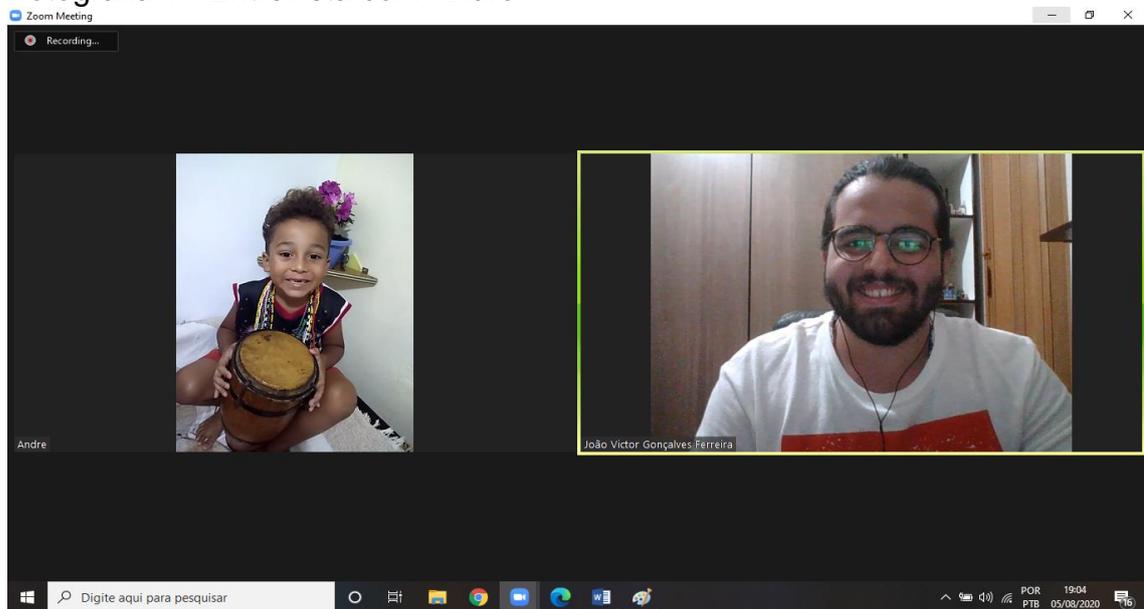
É então que uma reunião com Cristiano, vice coordenador do grupo, me ajudou a escolher os novos caminhos. Percebendo que a pandemia estava longe de acabar, precisava encontrar o caminho certo na encruzilhada que me encontrava e buscar a solução nas leituras da *Cibercultura*. Cibercultura, para Edméa Santos (2011), é: “a cultura contemporânea estruturada pelo uso das tecnologias digitais em rede nas esferas do ciberespaço e das cidades.”. Se havia decidido que não poderia fazer uma pesquisa sem campos, precisava realizá-los dentro dos espaços-tempos que eram possíveis nesse momento, e essa é a exata definição apresentada por Sant’Anna (2019): “*Os espaçostempos das redes sociais e digitais na internet se configuram no que vem sendo chamado de cibercultura*”. É preciso transferir toda uma prática para esses novos espaços, validados por todo o contexto em que vivemos nesses meses. Encontro, assim, nas plataformas digitais e nas redes sociais não só um caminho profissional, mas também um caminho para a recondução das pesquisas.

Aqui, como em toda minha vida, me valeu Ogum. Em Sant’Anna, Souza e Ferreira (2021) propusemos uma potente discussão sobre a relação entre este Orixá e as tecnologias neste momento transformador da sociedade. Se Ogum é o orixá da tecnologia, também é, por que não, da Internet, assumindo as redes sociais como *ferramentas tecnológicas* importantes:

Trazendo para a nossa contemporaneidade, entendemos que, para além do ferro que constitui a própria força do Orixá Ogum, forjado e sacralizado como instrumento de culto, a tecnologia de Ogum está presente nos diferentes usos de dispositivos e ferramentas tecnológicas modernas, criadas e disponíveis para diferentes usos, principalmente, a internet e as redes sociais. Ogum é o Orixá da internet, pois é o precursor de toda a tecnologia humana (SANT'ANNA; SOUZA; FERREIRA, 2021, p.37).

Nessa perspectiva, reencontro em Ogum a saída para meu desencontro, a encruzilhada mencionada. Ogum, segundo os itans, é irmão de Exu, o único capaz de o acompanhar nos caminhos. Nas tecnologias dele encontrei as ferramentas, tais quais um dia forjou Alagbedê para seus irmãos e irmãs, para assim reencontrar bons caminhos da minha escrita. Absorvi então para a pesquisa todos esses recursos que vinha desenvolvendo profissionalmente. Nas redes sociais, passo a estreitar laços com os ogans, suas famílias e terreiros, enquanto através de videochamadas pelos aplicativos *Google Meet* e *Zoom*, passei a realizar as conversas visualmente. O *WhatsApp*, provavelmente a rede social mais usada, me possibilitou não só receber materiais valiosos como fotos e vídeos, toques e cantigas de terreiro, mas serviu efetivamente para estabelecer uma ponte de parceria em um momento em que todos estavam abalados.

Fotografia 1 - Entrevista com André

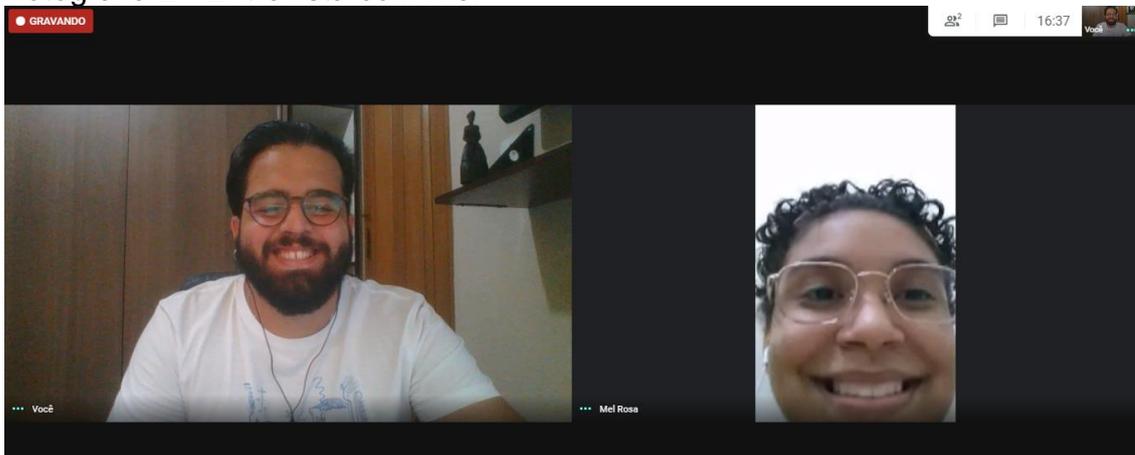


Fonte: Acervo pessoal

Ouvi pontos cantados e relatos de saudade, de valorização do espaço do terreiro e de como essas crianças redescobriram, como eu, novas formas de se reconectar a fé. Esse é um outro ponto crucial para entendermos esse momento. Não só as pesquisas foram reinventadas, mas os terreiros também o fizeram, aderindo a

novas práticas com o uso, mais uma vez, de novos caminhos de comunicação a partir das tecnologias. Na minha casa, por exemplo, meu pai, Babá Regis Obaluwaiyê, passou a produzir vídeos todos os dias em que tradicionalmente os filhos estariam na casa. Essa ação, que circulava no grupo de *WhatsApp* dos filhos e filhas da casa, se tornou um disparador de acolhimento e conexão para superar a distância. As imagens, como apontam Soares e Sant’Anna (2020) estabelecem as conexões entre os indivíduos, na tessitura de um novo presente em que novas “normalidades” foram estabelecidas. Para Gumbrecht (apud SOARES e SANT’ANNA, 2020), temos as imagens produzindo presenças. É a aproximação e o afeto que, distantes do chão do terreiro, precisavam ser reencontrados.

Fotografia 2 - Entrevista com Mel



Fonte: Acervo pessoal

Assim como minha casa, alguns dos meus interlocutores passaram pelo mesmo processo, uma vez que suas casas também suspenderam totalmente os encontros com aglomeração, permitindo somente a ida dos filhos em datas específicas e individuais. Pude perceber pelas conversas o quanto cada vídeo, cada imagem ou áudio de orações significava para as crianças e as suas conexões com os respectivos terreiros. Outras casas, também dos ogans citados na pesquisa, logo reabriram mesmo com a pandemia. Não cito os nomes por respeitar as opções de cada zelador ou zeladora, bem como das famílias que optaram por participar. Por outro lado, acho importante destacar que optei por não realizar nenhum campo presencial enquanto minha casa estivesse fechada e os protocolos de saúde fossem restritivos. Essa é além de uma opção metodológica, uma opção ideológica frente a uma situação sanitária e política de negação aos aspectos científicos.

Feita essa opção, conduzi, a partir de então, todas as entrevistas de maneira virtual, contando com a colaboração expressiva também das famílias, que receberam digitalmente, assinaram e me permitiram buscar as autorizações de imagem, mas também me forneciam imagens e registros dos órgãos dos próprios acervos domésticos. Cada vídeo de André tocando, as fotos da confirmação de Miguel, as mensagens cobrando registros das entrevistas de Mel e tantos outros contatos eram não só um alento em meio ao caos, como também um incentivo para sentar e escrever, contando com uma expansão das minhas próprias redes educativas. Para tal afirmação, me baseio em Santos (apud SANT'ANNA, 2019):

A noção de rede é a marca do social em nosso tempo. Rede significa que estamos engendrados por uma composição comunicativa, sociotécnica, que se atualiza a cada relação e conexão que estabelecemos em qualquer ponto dessa grande rede. Tempo e espaço ganham novos arranjos influenciando novas e diferentes sociabilidades. (SANTOS apud SANT'ANNA, 2019).

Entendo assim que essas ferramentas tecnológicas, bem como as redes que se cruzam e entrecruzam nos caminhos físicos e virtuais estabelecidos pelas comunidades dos terreiros, se configuram com o que denominamos “Metodologia de Ogum” (SANT'ANNA, SILVA, FERREIRA, 2021) e nas novas possibilidades encontradas nas tecnologias atuais para seguir superando os desafios e trilhando os bons caminhos.

1.2 O que busco encontrar nos campos e caminhos dos terreiros

Terreiro é o nome dado aos espaços-tempos em que se praticam as diversas religiões chamadas afro-brasileiras, que no Rio de Janeiro são representadas majoritariamente pela Umbanda e o Candomblé. A formação dessas religiões, não só no país, mas na América Latina em geral, como os exemplos do Haiti e Cuba, são um reflexo da afrodiáspora do período colonial. Pensar a infância nos terreiros, é pensar sobre como as crianças percebem o espaço, os arranjos e ordenamentos presentes e como constroem nele suas relações de pertencimento e compartilhamento com o grupo social no qual estão inseridas.

Esses cotidianos vão além da característica religiosa, quando mergulhamos nas redes que os compõem. Os espaços-tempos sagrados dos terreiros são cotidianos de vivência e resistência, em uma estrutura que subverte o presente na reconstrução de experiências e estruturas de uma África ancestral, de onde os pilares

religiosos foram expropriados na força da escravização. Em terras brasileiras, se reconstruíram e ressignificaram nas experiências cotidianas das nossas macumbas¹⁷.

Na busca por entender esses cotidianos e as crianças que nele se inserem, este trabalho se direciona a pensar as relações apontadas anteriormente, mas que envolvem especificamente as crianças que são ogans, cargo dado somente a homens dentro da cultura dessas religiões, compondo um dos pilares religiosos, a hierarquia, quando esses são escolhidos por um Orixá para exercer tal função.

Dentre as diferentes atribuições que esses meninos recebem enquanto ogans, a mais notória é o toque dos atabaques e o canto das músicas e preces, elo entre os adeptos e suas divindades na ritualística. Entender como esses meninos desenvolvem sua relação com o espaço-tempo dos terreiros e os processos de *aprenderensinar*¹⁸ em que estão inseridos, sendo crianças que ocupam um cargo importante na hierarquia religiosa são os grandes desafios deste trabalho.

Além disso, se penso o terreiro para compreender as infâncias que são construídas nas suas redes cotidianas, também assumo, sem dúvidas, que as infâncias que nele se estabelecem o constroem e (re)significam. Não existe terreiro sem criança, sem movimento e sem nascimento. Cada iniciado é uma porta que se abre para uma reconstrução simbólica do indivíduo e de todo o coletivo da comunidade, mas cada criança que vive o terreiro é a perpetuação efetiva de tradições que não podem desencantar. Terreiro é encantamento e perpetuação. Foi assim com meu pai, foi comigo e será com os que me sucederem.

1.3 Caminhos das memórias e a autobiografia

A memória é parte constituinte e fundamental em um terreiro. Vivenciamos a todo instante a noção de memória coletiva, centrada na ancestralidade e nos indivíduos que construíram esses espaços-tempos pautados nas vivências comunitárias pré-diásporas. É o esforço para preservar essas memórias que constrói os terreiros e define as práticas que aqui são estabelecidas, formulando as religiões

¹⁷ Nome genérico usado para representar os cultos afro-brasileiros. Esse termo, que fora (e ainda é) usado como um pejorativo para categorizar essas religiões, passa a ser usado por nós, praticantes, como uma forma de subverter essa prática e nos apropriar do sentimento religioso.

¹⁸ A opção por escrever desta forma, unindo duas ou mais palavras como aparecerá no decorrer do texto se dá por opção de adequar este trabalho aos estudos e pesquisas nos/dos/com os cotidianos, no que Alves aponta como romper com dicotomias e limites herdados das ciências modernas.

de matriz afro-brasileiras e nossas fundamentações ritualísticas. Os terreiros, portanto:

São resultado de um imenso esforço histórico de pessoas africanas e suas descendentes para não perderem seus modos originários por inteiro. O processo colonizador escravagista moderno arrancou as pessoas africanas de seus territórios obrigando-as a abandonar suas comunidades, suas línguas, seus nomes, suas histórias. E a inventividade política de nossas/os ancestrais africanas/os criou estratégias para lidar com essa desventura histórica. Uma das maneiras de evitar que suas identidades se perdessem foi a criação desse modo de vida que articulasse as percepções de mundo originárias do continente africano e aquelas que estavam disponíveis aqui em solo nacional (indígenas e ocidentais). (FLOR DO NASCIMENTO, 2020a, p.414)

Nesses espaços-tempos, as crianças ocupam um papel fundamental, reconhecidas como aqueles que preservam a memória comunitária e as vivências dos seus antepassados. Daqui nasce a prática, comum em algumas culturas africanas, da criação não estar centrada no núcleo familiar e sim na comunidade. Todos possuem responsabilidades com os mais novos, afinal de contas, esses serão a história da comunidade, demonstrando a forte relação que se estabelece com o passado. Preservar o passado é manter os saberes, é fortalecer o vínculo com os ancestrais e com as riquezas de um povo, sendo esse um papel fundamental das crianças e, no caso dos terreiros, vemos essas noções impregnadas em nossas práticas.

Porém, ao longo desta dissertação, também foram escutados adultos que foram um dia crianças de terreiro. Essa escuta não se faz necessária por uma incompletude das crianças, noção refutada desde o início deste trabalho e que será desenvolvida no quarto capítulo. Crianças possuem especificidades, não incompletudes ou necessidade de controle, afinal de contas, são para os terreiros sujeitos da comunidade e parte da estruturação cotidiana. Posto isso, os adultos são simplesmente narradores de outros períodos, incorporando à pesquisa contextos políticos, sociais e históricos que se diferem do que vivemos atualmente e, somente por essa vivência, se fazem importantes para construção de contrapontos e comparativos dos avanços religiosos e transformações em relação a sociedade em que estamos inseridos.

Quando invocamos a memória, sabemos que ela é algo que não se fixa apenas no campo subjetivo, já que toda vivência, ainda que singular e auto-referente, situa-se também num contexto histórico e cultural. A memória é uma experiência histórica indissociável das experiências peculiares de cada indivíduo e de cada cultura. (SOUZA, 2007. p 63)

Para pensar cotidianos, memórias são cruciais. Como citado anteriormente, esses cotidianos não são encarados como saberes menores, de menor prestígio. Pensar terreiro é pensar nas miudezas, nas trocas do dia a dia, na beleza do que não é grande. Penso na minha infância encantada, em que entidades pairavam e se faziam presentes nos momentos mais inusitados. No olhar mágico de um mundo desencantado pela correria da cidade, mas que se encantava com os atravessamentos espirituais.

Dos dias em que minha madrinha, cabocla Jurema¹⁹, me acalmava para fazer simples e assustadoras provas escolares. De Exu guiando meus passos adolescentes pelas ruas, da gargalhada de Tranca Rua²⁰ que me livrou de um assalto em pleno 350, uma das linhas de ônibus assustadoras da zona norte do Rio de Janeiro, de minha mãe incorporando em plena praça para Ritinha da praia pedir doces e de tantos outros momentos. São as pedrinhas miudinhas que escondem lajedos grandes, como canta a cantiga de caboclo e como escreveu Simas descrevendo suas produções:

Nas histórias que conto, por prazer ou ofício, não cabem grandes batalhas, feitos extraordinários, líderes políticos, gênios da humanidade, efemérides da pátria e similares. Esclareço, portanto, para abrir a gira. (...) Eu sou maravilhado pelas pedrinhas miudinhas, nelas me vejo e delas faço meu pertencimento. (SIMAS, 2013. p. 13)

Também me sinto maravilhado por essas pedras, por esses saberes que praticam outros modos de ver e viver o mundo, o espaço e os cotidianos. É por isso que me proponho a pensar o terreiro a partir das crianças, mas também das minhas memórias de criança. Nesse ponto, recorro a *autobiografia* e sua construção de uma nova perspectiva de pesquisa:

Quais foram as circunstâncias que possibilitaram a utilização da memória e da narrativa como fontes críveis de produção de conhecimento, inclusive, de um conhecimento com potencialidade formativa? A valorização dessas fontes ocorreu no bojo da alteração paradigmática produzida a partir das dúvidas levantadas sobre a capacidade, do conjunto de referências teóricas e metodológicas das ciências naturais, de dar conta da compreensão dos fenômenos sociais. Problematizou-se, então, a noção de cientificidade a partir da contestação do positivismo que, até então, constituía-se como ideia reguladora hegemônica na produção do conhecimento válido. (SOUZA, 2007. p. 61-62)

¹⁹ Entidade relacionada a linha dos caboclos. Contam as lendas que os caboclos são espíritos desencarnados de indígenas que retornam aos terreiros para práticas de caridade.

²⁰ Tranca Rua é uma entidade comum nos terreiros, pertencente a linha de Exu. Aparece algumas vezes no texto pois é a entidade que me acompanha desde a infância. Laroyê, Exu (saudação).

Sobre o papel dessas pesquisas e a forma com que se constrói o conhecimento, utilizo a seguinte leitura de Souza e Meireles:

As pesquisas (auto)biográficas nascem e se articulam a partir de princípios da pesquisa qualitativa e da constituição de outros modos de ver/escutar/narrar a vida e as aprendizagens-experiências que se inscrevem nos domínios da formação dos adultos, de professores em processos de formação inicial ou continuada, mas também das formas diversas que as narrativas têm assumido no cenário contemporâneo. Sendo assim, as múltiplas formas de expressão do ato narrativo (escrita, oral, imagética, digital) revelam e desvelam ações cotidianas, reflexões sobre o público e o privado, demarcando os movimentos propulsores das experiências, das histórias individuais e coletivas de pessoas simples, de intelectuais, de professores, de crianças, jovens e adultos. Destaca-se nesse ínterim, as diversas maneiras de como os sujeitos narram a vida, significando-a através das marcas formadoras e dos sentidos que lhe são atribuídos, quando elaboram e partilham suas histórias. (SOUZA e MEIRELES, 2018. p. 285)

Esses saberes, das minhas construções ou dos meus interlocutores, passeiam pelo passado e pelo presente, como as rodas dos terreiros, que percorrem tempos e espaços distintos nas práticas religiosas. E sua validade está em si mesmos, por guardar conhecimentos inatingíveis fora destas casas, que não se encontram em livros ou guias de conduta, mas residem nas histórias e na oralidade de povos.

A história que aqui reconto é verdadeira. Mas não traz consigo a verdade ocidental, verdade linear, em que tudo tem que ser devidamente dividido em partes para se chegar ao final com uma verdade mental. A verdade dessa história está em uma leitura circular, sem divisão entre sagrado e profano e sem uma leitura mental. Histórias devem ser lidas com o coração, pois ele sabe de onde vem a Verdade que mora na origem de tudo e do todo. (MUNDURUKU, 2020)

Esta é a beleza do que fazemos. Viver a partir das *cosmopercepções* (OYEWÚMÍ, 2002) dos terreiros é experimentar uma outra orientação da vida, das relações sociais, ambientais e até mesmo da morte. É um colo, um acalento de afeto em meio aos desencontros cotidianos.

2 POR QUE NÃO ME DEIXA TOCAR? O CORPO QUE CHAMA E O SONHO DE MENINO

[...]é deste modo que o destino costuma comportar-se connosco,
já está mesmo atrás de nós,
já estendeu a mão para torcar-nos o ombro,
e nós ainda vamos a murmurar, [...]

Saramago, 1997

Sempre sonhei em ser ogan. Pequeno, assistia encantando quando meu pai assumia os tambores. Também me encantavam os dias em que ogan Almir aprecia no terreiro para colaborar em uma ou outra festa. Meu tio de criação, esposo da mãe Lúcia, mãe pequena da nossa casa, não era na época médium do terreiro, mas era um curimbeiro de mão cheia, que volta e meia aceitava os convites para ajudar nos dias de festividade. Tão rápidos, seguros, não erravam os toques e sempre tinham uma cantiga pronta para lançar. Parece que adivinhavam! Era só eles começarem a cantar e os guias²¹ vinham, aquilo era uma festa! Como nossa casa matriz, se assim posso chamar, era conduzida por meu pai e meu padrinho, filhos herdeiros da casa do caboclo sete flechas²² e seguidores do axé de sua mãe, os dois intercalavam os trabalhos: Cada sessão ou festividade era conduzida por um deles, sempre trocando. Porém, em dias de festividades de Orixás ou obrigações²³ de filhos que não eram do meu pai, ele costumava assumir os atabaques para a homenagem ficar completa. Aprendera criança, antes de descobrir que era rodante²⁴ e dar início as suas obrigações.

Meu sonho era ser como eles, ter autorização para sentar no atabaque e ter aquele poder encantado de chamar os guias, de estremecer o chão do terreiro e conduzir tantos sustos, brados e chegadas dos guias nos corpos dos médiuns. Sustos sim, vocês não imaginam o que é estar na roda sendo uma criança (talvez um pouco

²¹ Guias espirituais, também conhecidos como entidades, são espíritos desencarnados que baixam nos terreiros com o papel de auxiliar, através de conselhos e rituais, os praticantes e frequentadores dos terreiros

²² Entidade relacionada a linha dos caboclos que baixava e trabalhava em Dona Maria de Ogum, mãe de meu pai.

²³ Termo genérico utilizado para referenciar rituais e práticas as quais os filhos e filhas são submetidos nos terreiros.

²⁴ Rodante é utilizado para fazer referência aos médiuns que incorporam Orixás ou entidades.

medrosa, é verdade) e, atrás de você, Xangô²⁵ descer com seu brado alto e seu pisar forte, ou mesmo sentir o chão vibrando quando Exu Mulambo²⁶ descia na cabeça do meu pai e fazia todo o terreiro tremer, literalmente. O sonho de estar “do outro lado” era muito intenso, tão intenso que me fazia torcer, digo isso sem nenhum problema, para que não fosse a minha vez de incorporar e assustar alguém na roda. A dúvida do meu futuro no santo era muito presente.

Adorava estar ali, cambonando²⁷ as entidades, conversando, aprendendo e ouvindo tantas histórias, mas queria mais. Queria ser o corpo que chama, não o corpo que dá passagem para os contadores. Cada sessão, principalmente aquelas em que os tambores estavam silenciados e sem tocadores para dar voz a suas falas, era sempre um momento de sonhos altos.

Esse, sem dúvida, foi um dos meus grandes embates juvenis com meu pai. Por que não me deixar tocar? Porque não me deixar ficar ali do lado dos tambores assistindo meu tio Almir bater, aprendendo no olhar como meu pai aprendera, vivendo aquilo que ele viveu e, naquele tempo, já era incrível no ofício mesmo sendo um zelador? Eu queria sair da roda, queria estar ouvindo, vendo e, quem sabe, reproduzindo aquilo que eu fazia quase que diariamente nas mesas, cadeiras, armários e todos os outros objetos possíveis. Em todos esses embates, porém, a resposta era quase sempre a mesma: Existiam outras formas de aprender e viver o santo, precisava ajudar no que eu poderia fazer. Se esse fosse o destino, o Orixá é quem iria dizer. E assim cresci, entre um charuto aceso e uma anotação ou tradução aos consulentes, uma fuga rápida ou um olhar de canto de olho para ver os tambores falarem.

Mas como na epígrafe desse capítulo retirada de um dos meus livros favoritos, Saramago nos adverte que o destino está escrito antes mesmo de termos essa consciência. Só quando entendemos isso é que percebemos o quanto muitos dos nossos medos são infundados. Se o destino estava perto de tocar-me os ombros, como disse o autor, eu só temia que a aproximação fosse meu compadre Tranca Rua querendo tomar minha cabeça²⁸. Graças a Oxalá (e a ele, por que não, meu grande amigo Tranca Rua), meu destino realmente era outro. O sonho de menino se realizou

²⁵ Divindade do fogo, da justiça e dos trovões. Corresponde ao inkissi banto Zazi. Mais a diante falaremos sobre sua vida na terra, antes de se tornar um ancestral divinizado e enquanto ocupava o posto de rei da cidade de Oyó, atual cidade da Nigéria.

²⁶ Entidade de meu pai, babá Regis.

²⁷ Cambonar é o ato de servir e apoiar os guias e Orixás enquanto estão em terra. Deriva de Cambono, cargo masculino nos terreiros de Umbanda e algumas casas de influência Banto.

²⁸ Tomar a cabeça é uma expressão popular utilizada para fazer referência ao ato de incorporar, quando a entidade ou Orixá baixa no médium.

e passei a ser o corpo que chama as entidades e Orixás. Quis o destino que eu fosse ogan, tomasse minhas obrigações²⁹ e vivesse uma alegria ainda maior: Ver o ogan Almir assumir de vez o terreiro e a religião, participar da obrigação de confirmação dele e, de quebra, ter a honra de hoje dividir os tambores da nossa casa em todas as sessões. O Rum, é claro, fica para ele.³⁰

2.1 O ogan e suas funções

Numa mesa de jogo, descubro que eu era ogan. Como assim? Quer dizer que eu nunca vou incorporar? Mas não era essa a parte legal?”

Ogan Igor de Oxaguian³¹, 27 anos

Em uma busca por significados através de uma revisão da literatura reconhecida dentro das pesquisas acadêmicas sobre terreiros, poderíamos assumir significações como: Ogan, do yorubá *ogá* ou *ogán* significa “tocador dos atabaques rituais (...) Cargo masculino confiado nos Candomblés a homens que não entram em transe mediúnico” (JAGUN, 2017). Para os terreiros de influência Banto, são chamados xicarangomo “título da hierarquia de Candomblé Banto, correspondente ao ogã nagô” (COSTA apud LOPES, 2012) que também pode ser compreendido, epistemologicamente, na seguinte análise da língua quicongo “*nsika*, tocador + *dia*, de + *ngoma*, tambor” (LOPES, 2012) o tocador de tambor. Podem ainda ser chamados de Tata Kambondo nos terreiros de Angola.

Porém, para nós de terreiro, é sabido que os atravessamentos que construíram nossas religiões também construíram práticas e significações que não cabem em uma definição puramente semântica. Ao percorrer terreiros pelo país, nos deparamos com construções que não se limitam a definições como as apresentadas acima e, por esse motivo, os trabalhos de campo são fundamentais nessa construção. Ao longo deste capítulo trabalharemos os muitos significados e vivências que me foram apresentadas ao longo dos campos realizados no Rio de Janeiro, de crianças e adultos que

²⁹ As etapas de indicação ao cargo e as obrigações serão explicadas no capítulo dedicado aos ogans e os processos formativos.

³⁰ Como será explicado no capítulo sobre tambor e instrumentos rituais, Rum é o primeiro e maior dos três atabaques que compõem o trio ou terno ritual. Esse instrumento normalmente é utilizado pelo ogan que conduz o xirê, a roda dos Orixás e demais festividades. Deixar o rum, nesse sentido, é um respeito a quem me antecedeu, ainda que, levando em conta o período iniciático, eu seja mais velho.

³¹ Oxaguian é uma qualidade de Oxalá, conhecido por seu perfil guerreiro, vinculado aos inhames e ao pilão.

encontraram nos tambores e nos ofícios dos ogans suas práticas de fé e que ultrapassam os limites dessas classificações.

Os processos formativos deste cargo nos terreiros, que começam sempre por uma etapa de apontamento, ou seja, quando se é indicado que o sujeito será um ogan. Apesar dessa ocorrência ser mais comum na cerimônia de suspensão³², acontece em alguns casos e casas de ser informado através de uma consulta oracular, o jogo de búzios. Igor, que foi um dia criança de terreiro e com quem tive a honra de dividir as angústias e ansiedades do início do processo de aprendizado dos toques, é um exemplo desse processo. Discutiremos, portanto, as etapas de formação dos ogans, como a infância dos meninos que são ogans é atravessada pelas noções de hierarquia e as responsabilidades religiosas, o papel social do cargo e, por fim, suas atribuições para além do toque dos instrumentos sagrados.

Ser ogan é ser escolhido pelos Orixás. Não digo isso por orgulho. Enquanto para os médiuns que incorporam, os chamados rodantes, a iniciação é o primeiro de muitos rituais que o filho de santo deverá passar até ocupar um cargo mais elevado na hierarquia da casa, os ogans e ekedjis³³ passam basicamente por duas etapas: A suspensão e a confirmação. Se a suspensão já é um momento de extrema felicidade, por ser escolhido por um Orixá para ser seu filho e zelar pelas suas responsabilidades, após a confirmação os ogans passam a ocupar um posto que dentro da hierarquia das casas de santo está abaixo somente das yalorixás/babalorixás. Evidente que os rituais podem ser diferentes em outras casas, o que em nenhuma medida invalida ou descredita as práticas múltiplas que constituem os terreiros. Assumo aqui o que é praticado na minha casa e na maioria das casas dos meus coautores, os ogans que construíram comigo este trabalho.

Normalmente é a partir da suspensão que o filho começa a ter maior contato com os tambores e demais funções que herdará após sua confirmação. Esse processo aconteceu comigo e, assim que fui suspenso, dei início aos estudos e treinos dos toques tradicionais de nossa casa com meu pai, antes de algumas sessões. Essa etapa é fundamental levando em conta que cada casa possui uma maneira de condução dos trabalhos e, por consequência, dos toques. De acordo com a raiz do axé, tiramos toques em ritmos e cantigas que fazem parte da tradição cultural do lugar

³² Será desenvolvido neste capítulo, mas, em resumo, é o momento em que o Orixá aponta, escolhe o indivíduo para ser ogan.

³³ Cargo exclusivamente feminino. Assim como os ogans, é um cargo de sujeitos indicados pelo Orixá e que não incorporam, não entram em transe. As ekedjis ou makotas no candomblé de angola são responsáveis por cuidar dos pertences dos Orixás, assim como do corpo que os recebe. Para mais informações, ver Sant'Anna e Silva, 2020.

em que crescemos, por mais que isso passe muitas vezes desapercibido por quem está fora ou mesmo não conhece os toques. Nas cantigas de entidades, por exemplo, são comuns os casos em que cada casa, por um motivo ou outro, tocam os pontos em toques diferentes, variando, em determinados momentos, até mesmo as letras. O mesmo acontece em cantigas de Orixás, que muitas vezes possuem ritmos distintos em outros lugares e regiões.

Essa variação também se faz presente nos Candomblés. Lembro, por exemplo, de quando já confirmado acompanhei meu pai a tradicional Casa de Oxumarê³⁴, na cidade de Salvador, na festa de seu patrono. Os toques me pareceram mais lentos, menos agressivos se comparados aos Candomblés de amigos que visitamos no Rio. Um pouco mais tarde, conversando com um amigo que descende do axé, ouvi dele que essa é de fato uma característica comum a casa e muitas outras da cidade. A velocidade e a estrutura rítmica, além da escolha dos toques e cantigas, são características fundantes das práticas e particularidades de cada terreiro, influenciando de maneira expressiva na condução dos rituais e, por esse motivo, sendo fundamental que o ogan as domine para poder conduzir suas funções de acordo com suas tradições.

Assim, fui descobrindo ijexá, cabula de caboclo, congos, alujá, o difícil barravento³⁵ entre outros. Os mais velhos costumavam brincar que, com um cabula bem tocado, congo e ijexá você toca uma macumba segura, e é verdade. Mas descobrir os toques não é tão simples. Ao longo do processo, fui ganhando segurança para começar a tocar nas giras, até que meu pai sugeriu que buscasse outros toques para aprimorar a prática, e nesse momento passei a frequentar o antigo Seixas, em Madureira, primeiro para assistir e depois para aprender com saudoso Afonso de Xangô, baluarte do *Trio vocal da Umbanda*, que junto de Mano Lopes e José Carlos de Oxóssi faziam sucesso nos terreiros e festivais de cantiga cariocas, além de terem produzido diversos CDs desde quando eu nem sonhava em tocar tambor.

Nesse tempo participei de alguns festivais como “*Ogans em Ação*”³⁶ e comecei a descobrir um outro universo dos terreiros, onde, para além dos festivais, os ogans se encontravam para tocar profissionalmente ou por diversão, dando um novo sentido ao cargo e a vivência que vinha experimentando. Nessa mesma época, conheci o

³⁴ Orixá relacionado ao arco-íris, às águas, a transformação e ao animal cobra.

³⁵ Ijexá, cabula, congo, alujá e barravento são toques presentes nos terreiros e que dão ritmo as cantigas de Orixás e entidades.

³⁶ O festival ainda acontece no Rio de Janeiro, tendo sua décima quarta edição agendada para o dia 12/11/2021. Tradicionalmente organizado pelo ogan Tião Casemiro e apresentado por Mãe Miriam de Oya e Pai Renato de Obaluwaiyê, este ano será uma homenagem ao pai Renato, falecido recentemente.

ogan Igor e Junior, pai pequeno do seu terreiro em que eles frequentavam e que também acompanhava os encontros e tive a alegria de tocar na sua confirmação. A sua fala que dá nome a esta seção, para além da questão do apontamento do ogan, traz um outro significado importante, o fator da não incorporação. Essa característica traz ao cargo uma função de gestão importante, já que se trata de alguém que acompanhará toda a cerimônia. Braga (2009) destaca o quanto essa é uma característica importante, dando aos ogans um papel consultivo e de apoio fundamental aos zeladores das casas.

A não incorporação nos ensina a criar outros vínculos e a sentir e escutar os Orixás de outras maneiras. Nos permite também participar mais ativamente das práticas e assumir papéis que um médium que incorpora não poderia assumir. Sobre isso, é importante a ressalva de Beniste (2019):

A dedicação de um ogã pode torná-lo conhecedor de coisas que estão além de suas funções. Embora com conhecimentos, não deixam de ser ogãs e, por isso, são impedidos de fazer iniciações e outros ritos para os quais não foram preparados e, o que é mais importante, não tomam o lugar de pessoas qualificadas e que foram devidamente preparadas para a função. (BENISTE, 2019. p. 424)

Destaco a fala de Beniste pois, ainda que ocupem papel importante na hierarquia dos terreiros, existem funções das quais os ogans não podem desempenhar. Com o passar do tempo, algumas práticas foram flexibilizadas e, principalmente em casas menores, alguns cargos foram sendo menos comuns. Desse modo, é comum por exemplo que um ogan *Alabê*, responsável pelos toques e cânticos, acabe vez por outra realizando rituais de imolação, assim como os próprios pais ou mães de santo. O Alabê Odin de Oxaguian de 11 anos, do Ilé Asé Omi Lare Ìyá Sagbá, casa de Ketu na cidade de Duque de Caxias, interlocutor desta pesquisa me relatou, em uma de nossas conversas através de chamada de vídeo em decorrência da pandemia, esta situação no seu candomblé, onde a ausência de axoguns em alguns rituais faz com que ele e os demais alabês realizem as imolações.

Uso também o meu próprio exemplo, que por ser o mais velho confirmado da minha casa, mesmo não sendo *Alabê*, comumente sou responsável por tirar as cantigas e os toques de Orixás. Ainda assim, existem funções que são restritas aos cargos e, quando fazem parte dos fundamentos religiosos, não podem ser suprimidas. A iniciação de novos filhos, por exemplo, é vedada a um ogan em qualquer circunstância, assim como não são permitidos filhos que incorporam serem confirmados como ogans.

Mesmo dentro do cargo ogan existem cargos secundários, ainda que levemos em conta o que foi abordado anteriormente sobre a perda de certas especificações. Nesse sentido, apresento agora alguns dos cargos ocupados por ogans, seja na minha casa, nas casas em que fiz meus campos ou mesmo dos amigos de santo. Destaco, porém, que priorizo o uso dos cargos e nomenclaturas em yorubá, entendendo que, para além dos Candomblés de origem lorubá, são os nomes que acabaram se tornando comuns em outras nações e linhas, como a própria Umbanda ou o Omolokô, apesar das fortes raízes bantus:

2.1.1 “Ser alabé é muito legal, você toca para o Orixá e sente a energia” Alabê Odin de Oxaguiã, 11 anos.

Fotografia 3 - ODIN



(a)



(b)

(a) CONFIRMAÇÃO DO OGAN ODIN, 2013 / (b) Entrevista com Odin

Fonte: (a) Stela Caputo / (b) Acervo Pessoal

Ogan Alabé é uma figura central nos terreiros e, tido por muitos mais velhos, como um cargo em falta nos barracões pela complexidade de suas tarefas. Como nos ensina o Alabê Odin, é o responsável pelo toque dos atabaques e por tirar as cantigas durante as cerimônias. Nos candomblés e em casas de Omolokô, essa tarefa passa também pela necessidade de conhecer as línguas características da raiz de sua casa

ou nação para o correto cântico. Conhecer as cantigas, seu momento correto de lançamento e a sensibilidade de perceber as necessidades de acordo com o que acontece na roda dos Orixás ou entidades é o grande desafio, além de coordenar os toques.

O processo de formação de uma alabê é longo, envolvendo muitos anos de dedicação e concentração ao ofício. Odin conta que aprendeu a tocar observando os mais velhos, recolhendo os toques praticados e depois treinando sozinho. Esse é o caminho da maioria das crianças que começam a se preparar para essa função. Estar próximo aos atabaques olhando é o primeiro passo de um ogan, que passa somente depois a tocar em momentos sem festividades ou convidados, até que possa assumir os tambores durante uma cerimônia pública. Odin hoje toca principalmente para Ayrá, Ogum e Oxóssi, segundo ele as divindades que já está mais acostumado.

Nos candomblés ketu, onde os toques com aguidavis (varetas feitas com galhos de árvores que são utilizadas para percutir os tambores) são comuns, o alabê principal costuma conduzir o Rum, responsável pelas dobras e viradas dos toques e por ritmar a condução dos cânticos. Junto dos zeladores ou zeladoras e, em algumas casas, também de um cargo específico para quem entoia as cantigas, a Yatebexe (feminino) ou o babatebexe (masculino), o alabê divide a função de decidir e lançar os cânticos que serão repetidos pelos demais médiuns. Independentemente de ter mais pessoas responsáveis por esse papel, o alabê acaba sendo central pois fica sob sua responsabilidade manter a homenagem, conduzindo o trabalho e lançando as cantigas e toques nos momentos corretos, precisando para isso prover de uma boa memória para as cantigas, toques e variações.

Já nas giras de entidades, por exemplo, outras demandas são construídas. Existe uma sequência de organização dos trabalhos, como quando se canta um ponto de chamada, aquele destinado ao momento do início da gira em que o médium iniciará o processo de incorporação, depois pontos de firmeza e desenvolvimento da gira, normalmente aqueles que mencionam feitos, origens e qualidades das entidades, para depois os pontos de despedida, em que as entidades caminham para sua retirada. Essa ordem, por mais que pareça simples, é sempre atravessada por acontecimentos cotidianos dos terreiros. Entidades vão e vem durante as giras, situações desagradáveis podem ocorrer e demandam outras cantigas, como aquelas voltadas para proteção do espaço, para reestabelecimento do equilíbrio e até mesmo

cantigas de demanda, quando ocorrem desentendimentos entre médiuns ou com visitantes.

Existem também as cantigas chamadas de “sotaques”, provocações entre ogans. Lembro na minha infância o quanto eram comuns visitantes indesejados, que saíam pelas casas tirando sotaques e provocando os tocadores. Se o alabê da casa não consegue sustentar e responder as cantigas, além do constrangimento, a gira pode perder o ordenamento, alguns médiuns podem passar mal e cria-se um ambiente desfavorável. Passar mal nesse caso, seria um processo comum em médiuns iniciantes, que segundo entende a prática religiosa são mais suscetíveis a oscilações energéticas e acabam sentindo desconfortos, tais como: enjoos, dores de cabeça, tremedeiras causadas pelas vibrações, entre outros sintomas. Confesso que, atualmente, pouco me deparo com situações como essas. Acredito que as portas fechadas, principalmente na cidade violenta do Rio de Janeiro, distanciaram os terreiros da região metropolitana das tradicionais portas abertas, onde qualquer um que passava na rua durante uma gira era autorizado a entrar e assistir.

Existem outros momentos nas giras de entidades que geram a necessidade de conhecer cantigas e do preparo físico e espiritual para os tocadores. Normalmente, toda casa possui uma espécie de preceito: deixar de beber, ter relações sexuais entre outras práticas no dia ou dias que antecedem as giras. Isso ocorre para que o ogan possa estar pleno no seu ofício. Esse preparo visa garantir que o alabê saiba, no momento de exigência, percorrer suas memórias e ter sensibilidade aflorada para receber as mensagens e orientações sobre suas ações naquele instante. Momentos em que alguém passa mal ou incorpora um espírito obsessivo, uma entidade pouco evoluída que desestabiliza o médium, cantigas específicas precisam ser lançadas para encaminhar não só o espírito, mas para manter o equilíbrio energético.

Outro momento que muito me diverte, mas é uma exigência aos ogans que tocam, em especial os alabês, são as giras de caboclos e boiadeiros. Essas são entidades conhecidas por cantar e, em especial os boiadeiros, desafiar os tocadores em cantigas e rimas. Quando o boiadeiro se posiciona na frente do atabaque e pede a palavra, sempre fica a dúvida se ali virá um ponto ou uma sequência de pontos, esperando respostas e brincadeiras. Por mais animado que seja esse momento, é sempre um desafio para quem responde. Por esses motivos, alabês se tornam figuras importantes e requisitadas nos terreiros.

Mais do que saber cantar e conhecer muitas cantigas, ter em mãos a sagacidade da condução correta dos trabalhos é o grande desafio e, por esse motivo, muitos alabês acabam sendo convidados para conduzir os trabalhos em casas, em algumas situações até de maneira remunerada, para garantir o bom andamento das festividades.

2.1.2 Axogun, o guardião da faca

A figura do axogun é provavelmente a que mais levanta debates fora dos terreiros, quando apresentada a membros da sociedade civil que desconhecem as fundamentações religiosas, significados e práticas rituais. Esse ogan é o responsável pela imolação dos animais litúrgicos. Em algumas casas é também conhecido como ogan de faca ou mão de faca, podendo ainda ser chamado de *pocó* quando em casas de influência bantu. Além de apresentar este cargo, proponho aqui uma reflexão sobre a relação dessas religiões com os sacrifícios e com a participação de crianças nessas funções. Para expressar a complexidade dessa função, sua formação no terreiro e desempenho ritual, recorro a Braga (2009):

Ogã Axogun, figura de maior importância por ser responsável pela execução da matança dos animais votivos. O axogun é, a rigor, um especialista do qual o candomblé não pode prescindir. Além disso, deve ser uma pessoa de absoluta confiança do líder religioso, de memória privilegiada para guardar a técnica, bastante complexa, de execução de suas tarefas sem erro e de forma continuada, sem que haja interrupção do andamento do ritual do qual ele é o responsável. (BRAGA, 2009. p. 81)

Ainda que compreendam a função deste cargo, uma pergunta comum dos não praticantes é o porquê de nossas religiões preservarem rituais que envolvam sacrifícios. Muitas religiões ainda hoje possuem, prático ou simbólico, vínculos com sacrifícios de animais. Dos kosher, abates judaicos, passando pelo halal islâmico e ao simbólico corpo e sangue de cristo consumidos nas missas cristãs, todas possuem uma ligação direta com o sacrifício e, em especial nos dois primeiros, com o sangue. Também para os terreiros, o sangue é sagrado e um elemento de vitalidade e força. Desde os sumos das ervas, ao sangue animal, os ejés (do iorubá èjè, sangue) são elementos sacralizadores para corpos e elementos rituais. Mais que isso, essas cerimônias se baseiam no cuidado com o animal em todas as etapas, incluindo no abate, e na partilha do alimento sagrado. O sofrimento de uma vida não seria, a esse

modo, um bom agouro para um ritual. Por isso, as críticas de maus tratos ou sofrimento são infundadas.

A matança, ou imolação, de bichos no candomblé não é uma coisa que ocorre à toa, nem é praticada por maldade. A matança tem como fundamental primordial ser uma troca de força, de vitalidade e de regeneração. O sangue (èjé), na religião, é a representação da vida, o que produz o movimento. Os animais que serão imolados para os orixás são considerados especiais, porque são emissários do homem para com as divindades. (...) É através do dinamismo do sangue que se consegue a transformação de um “assentamento” comum em algo sagrado, o igbá, que recebe vida através da imolação de outra vida. O sangue do animal significa vivifica o assentamento e o corpo do iaô ao ser aspergido. As vísceras principais (ixés) e alguns pedaços especiais são preparados para serem ofertados às divindades. O restante da carne será consumido pela comunidade no dia-a-dia e também pelos visitantes, nos dias de festa. (MAURICIO, 2011. p.110)

Ao longo dos campos não encontrei crianças confirmadas neste cargo, ainda que as funções ritualísticas dos axoguns sejam comuns aos demais ogans quando são casas que não possuem ou não estão presentes naquele momento os axoguns. Porém, é comum em algumas nações que sejam convidados axoguns de outras casas de confiança para realizar o ofício. Odin, por exemplo, me contou que desde muito novo participava dos orôs, nome dado aos rituais de sacralização dos animais: *“quando tem orô eu não tiro o olho do orô, tem pouco axogun na minha casa, então são mais os alabês que copam. Porque lá não tem muito axogun”*. Copar, falado pelo alabê, é um sinônimo de imolação. Ao ser perguntado sobre desde quando participava desses rituais, Odin me deu a seguinte resposta: *“O Ojuamade ficava cobrindo meu olho, mas agora já sou grande”*.

Ojuamade, provavelmente deriva de ojuomodê, junção das palavras olho e criança em yoruba, designando um cargo de responsabilidade sobre as crianças da casa.³⁷ A proteção frente ao ritual, que hoje já não se faz mais necessária aos 11 anos de Odin, mostra que, para as crianças crescidas em terreiros, rituais como esse são normais e comuns de contarem com suas participações, uma vez que todo o sentido é explicado e naturalizado na sua criação. Por que então tantos questionamentos fora dos terreiros?

O sacrifício ou sacralização de animais em liturgias religiosas afro-brasileiras é um tema tão complexo que, em 2018, chega ao Supremo Tribunal Federal (STF), por intermédio de uma ação movida pelo Ministério Público do Rio Grande do Sul. Para

³⁷ Nessa casa, contudo, ainda que se conheça a palavra, a escolha é pela pronúncia Ojuamade. O motivo é bastante comum nos terreiros. “Aprendi assim com minha mãe de santo e assim repetirei e ensinarei”, justifica Daniel de Yemanjá, Babalorixá do Ile Axé Omi Lare Iyá Sagbá.

apresentar a questão, recorro a Oro, Carvalho e Scuro (2017) que analisaram a situação e as motivações no referido estado antes do assunto chegar ao STF:

No atual pluralismo religioso estabelecido no Brasil, as religiões de matriz africana se tornaram alvo preferencial dos ataques neopentecostais, que encontraram em suas deidades a personificação de seus demônios, como vários autores destacaram em trabalhos publicados nos últimos anos (...). É neste contexto que se inscrevem as tentativas de promover a proibição legal do sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras. (...) neste estado sulino, o tema do sacrifício de animais em rituais afrorreligiosos foi duas vezes levado ao parlamento estadual por deputados evangélicos que apresentaram projetos visando a sua proibição. Em ambos os casos, as justificativas apelavam para o sofrimento causado aos animais imolados em sacrifício, ao mesmo tempo em que argumentavam tratar-se de uma prática ritualística primitiva, inadequada com os tempos atuais. Os afrorreligiosos conseguiram evitar as aprovações dos referidos projetos de lei, argumentando que a imolação sacrificial não ocorre em situação de dores provocadas aos animais, que o sacrifício constitui uma prática de sacralização detentora de importantes sentidos simbólicos e, enfim, que estão amparados legalmente - pelo princípio da liberdade religiosa, constante na constituição nacional - para a realização desta e de outras práticas ritualísticas. (ORO, CARVALHO e SCURO, 2017. p. 248)

Para melhor dissertar sobre essa temática, recorro também ao advogado Hédio Silva Junior, defensor dos terreiros no referido caso do Supremo Tribunal Federal. Em sua declaração, amplamente difundida nas mídias digitais e impressas, o advogado aponta que diversas religiões são ligadas diretamente a imolação de animais: judeus tem abates de animais para fins alimentares e para fins litúrgicos. Os muçulmanos também possuem abates religiosos de animais para fins alimentares, sendo ainda o Brasil um dos maiores exportadores para os países de maioria muçulmana. Animais abatidos de acordo com os preceitos religiosos islâmicos e supervisionados por figuras religiosas.

Por que então que esses sacrifícios não são sequer considerados nos projetos que se direcionam diretamente às comunidades de terreiro?

Hédio fez a seguinte declaração sobre o tema: “parece que a vida da galinha da macumba vale mais do que a vida de milhares jovens negros”, provocando sobre poucas políticas públicas destinadas a questões sociais da população negra, mas explicando que essa ação se configura, na realidade, em uma prática de racismo religioso, graças as origens africanas que fundaram os terreiros. A leitura do advogado, da qual eu partilho, se baseia em alguns pontos:

Toda a ritualística de sacralização nos terreiros é pensada para que o animal não sofra. A oferenda é uma elevação do animal, um agradecimento por sua vida e, especialmente, um alimento que servirá para toda a comunidade. Sim, após o ritual,

a carne do animal é partilhada como alimento pelos membros do terreiro. Aquela vida só tem sentido se, como todos os outros animais sacrificados diariamente no Brasil, for utilizada como subsistência. O ministro Fachin, à época, relacionou tal ação com o racismo estrutural: “proteção deve ser mais forte para o caso da cultura afro-brasileira, porque sua estigmatização, fruto de um preconceito estrutural, merece atenção do Estado” (SOUZA, 09 de ago. de 2018³⁸).

Enquanto o relator, ministro Marco Aurélio, enfatizou a liberdade religiosa:

É necessário harmonizar a proteção da fauna com o fato de o homem ser carnívoro, ou ao menos a maioria. Revela-se desproporcional impedir todo e qualquer sacrifício religioso de animais aniquilando o exercício do direito de liberdade de crença de determinados grupos quando diariamente a população consome carnes de várias espécies. Existem situações nas quais o abate surge constitucionalmente admissível, como no estado de necessidade, para autodefesa ou para fins de alimentação. O sacrifício de animais é aceitável se, afastados os maus-tratos no abate, a carne for direcionada para consumo humano. (SOUZA, 09 de ago. de 2018)³⁹

Outro debate relevante a pesquisa é a quantidade de animais sacrificados. No Brasil, segundo os dados da *Pesquisas Trimestrais do Abate de Animais, do Leite, do Couro e da Produção de Ovos de Galinha*⁴⁰ do IBGE e de ampla divulgação, uma média de mais de 15 milhões de frangos por dia foram sacrificados no ano de 2019, números que crescem a cada ano. Esses dados, já muito significativos, não levam em conta aqueles animais sacrificados em abatedouros clandestinos e não registrados. Ainda que o vegetarianismo e veganismo venham ganhando destaque socialmente e trazendo debates interessantes, existe uma pressão popular ou política para repensar as ações desses frigoríferos e abatedouros? Se existem, afirmo sem medo de que essas ações são sempre potencializadas quando versam sobre os terreiros, o que fica claro ao constatarmos, como no caso das ações do Rio Grande do Sul, que em alguns momentos não são direcionadas nem mesmo a outras religiões, somente às de matriz afro-brasileira.

³⁸ A fala do Ministro foi uma transcrição retirada do jornal O Globo, conforme link: <https://oglobo.globo.com/sociedade/relator-no-stf-diz-que-sacrificio-de-animais-em-ritual-religioso-constitucional-22964886#ixzz5NonLjiu6> acessado em 29/07/2021.

³⁹ A fala do Ministro foi uma transcrição retirada do jornal O Globo, conforme link: <https://oglobo.globo.com/sociedade/relator-no-stf-diz-que-sacrificio-de-animais-em-ritual-religioso-constitucional-22964886#ixzz5NonLjiu6> acessado em 29/07/2021. É importante registrar que o referido Ministro, Marco Aurélio Melo, enquanto relator da ação, defendeu a constitucionalidade dos sacrifícios de animais em rituais religiosos. Como imposições, porém, registrou que não pode haver maus-tratos e a carne do animal deverá ser consumida. Algo que já está em consonância com os terreiros.

⁴⁰ Mais informações, consultar: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/economicas/agricultura-e-pecuaria/9203-pesquisas-trimestrais-do-abate-de-animais.html?=&t=o-que-e>.

Acredito que, por todas essas motivações, o preconceito seja tão contundente e, como consequência, muitos tenham receio de apresentar sua função em público. Eu mesmo, confirmado há sete anos como axogun, em diversos momentos já me senti receoso de me apresentar entre pessoas que desconhecem os fundamentos religiosos e sofrer, de alguma forma, com a má interpretação das funções rituais. Desde criança, enquanto sonhava com o ofício de ogan, pouco me passava pela cabeça a necessidade de realizar as imolações. Por mais que, tal qual Odin, sempre tivesse noção dos acontecimentos, não me chamavam atenção esses momentos. Eu, por ter sido suspenso muitos anos após ingressar a roda dos médiuns, não participava dos rituais enquanto médium sem obrigação, como os demais abiãs⁴¹. Só nos era permitido circular após os cortes, nos momentos de limpeza dos animais sacralizados. Mas confesso que, tal qual Odin, volta e meia encontrava sem querer uma cadeira para burlar as restrições e assistir, da janela da cozinha do nosso antigo terreiro, o que acontecia no quintal.

Ainda após a suspensão, não soube, de imediato, que seria axogun. Comecei a aprender os toques e demais ofícios dos ogans, sem imaginar que sairia com uma definição. Foi somente no início do recolhimento que recebi, de minha mãe Yemanjá, orixá que me suspendeu, confirmou e orgulhoso carregou seu nome, a indicação de que assumiria esse posto. Evidentemente que esta designação causou uma grande estranheza. Anos sonhando com os toques e, depois de finalmente adquirir esse desejo, os sonhos sucumbem a um novo papel.

Esse momento é oportuno para resgatar uma questão sobre as funções de cada um nas casas de axé. Não cabe ao filho, tão pouco ao pai de santo, determinar o destino e funções rituais. É claro que, para ocupar e desenvolver papéis, é importante a anuência e confiança do zelador (a). Por esse motivo, comuns são os casos de indivíduos da família que acabam se tornando pessoas importantes nas casas. Porém, a suspensão e direcionamento dos cargos de ekedjis e ogans é uma decisão das divindades, expressa através das incorporações ou dos jogos adivinhatórios.

Entretanto, após a confirmação e início das práticas pós-obrigação, fui compreendendo melhor o meu papel e relativizando os sentimentos. Primeiro, por ter recebido anuência dos Orixás para continuar tocando, algo que muito me alegra.

⁴¹ Do iorubá, abíyáns, médiuns não iniciados. (JAGUN, 2015).

Segundo por perceber, aos poucos, tal qual Braga (2009) na primeira citação desta seção, que o ofício de axogun me permite participar mais de momentos importantes da casa, como as obrigações aos Orixás e iniciações, dando uma atuação mais ampla e possibilitando auxiliar meu pai em mais etapas. É interessante, neste caso, apresentar que essa maior atuação dos axoguns se dá, entre outros motivos, pelo fato de que em algumas casas são únicos, ou seja, não se confirmam mais de um axogun para o mesmo axé. Além disso, por suas funções específicas, recebem autorização para transitar em momentos em que outros ogans não estão comumente inseridos.

2.1.3 Outros cargos de Ogan

Ogan calofé ou colofé - Ogan associado ao alabê, é responsável pelos toques, entoação de cantigas e condução de festividades. Em algumas casas é considerado o primeiro ogan, aquele que conduz os demais nos toques e cânticos.

Pejigã - Ogan responsável por cuidar do peji, ou seja, dos assentamentos⁴² e do quarto de santo, espaço destinado ao armazenamento e cuidado dos assentamentos.

Babalossain ou Olossain - O cargo de Babalossain, em algumas casas, não é exclusivo de um ogan. Porém, seria esse o responsável pelo manejo das folhas e ervas, colheita, seus encantamentos e preparo dos abós (banhos) e demais ritualísticas.

Ogan de Rua ou Babá Ebó - Aquele que realiza ebós e oferendas, em especial as praticadas fora do terreiro, por isso a incorporação do nome ogan de *rua*. Assim como os demais cargos, em casas com menor quantitativo de filhos de santo, outros ogans acabam assumindo essas funções. Segundo Carneiro (2009, pg.91) “Em algumas casas são chamados de Oforerê, o mensageiro, o que leva para Exu os ebós (oferendas) que lhe são ofertados”.

Ogan de terreiro ou ogan de Sala - Responsável por apoiar o zelador (a) na organização do terreiro em dias de festividade, cuidando do barracão, dos visitantes e auxiliando a manutenção da ordem durante os rituais.⁴³

⁴² Assentamento é o nome dado a uma composição de diversos elementos ritualísticos que simbolizam uma divindade. Para os praticantes, essa combinação de elementos naturais e antrópicos é capaz de guardar o Axé, a força da divindade a qual os elementos estão associados.

⁴³ Dentre os cargos de ogan, existe uma brincadeira que ouvia na minha casa e encontrei, em Braga (2009), a mesma expressão. O Ogan de Benção. Deixo aqui esse registro pela curiosidade de seu

2.2 O ogan e o papel das crianças na hierarquia

Ogum foi menino, mas deu a palavra

Ogum foi menino, mas deu a palavra

Palavra de Ogum, não é caçoada

Palavra de Ogum, não é caçoada

Cantiga de Umbanda

Como o ponto cantado nos terreiros de Umbanda, ser menino não é, nas nossas macumbas, sinônimo de negação. Se a palavra de Ogum não é caçoada, tão pouco é a de Exu, comumente associado em Itáns como o menino travesso que guardou a comunicação entre os humanos e os Deuses. Também são respeitados os gêmeos ibejis⁴⁴, das narrativas em que salvam cidades da devastação de Ikú, a morte, a partir das brincadeiras e travessuras, e que em terras brasileiras ganharam uma legião de ibejadas ou erês, crianças encantadas que descem nos terreiros para auxiliar os médiuns e consulentes através de consultas e trabalhos.

Se as nossas práticas enxergam as crianças tão respeitosamente, sem delegar papéis subalternos, por que a autoridade delas é questionada em determinados momentos? Porque, mesmo nos terreiros, as visões adultocêntricas chegam a subjugar nossas leituras de mundo.

De um modo geral, falar de crianças na sociedade é tentar fugir de toda uma construção do não-cidadão (TÓMAS, 2014), do indivíduo em formação e que não é reconhecido como sujeito social (SARMENTO, 2005). Mesmo nas casas de axé, cunhadas sob tradições herdadas dos povos afrodiáspóricos e suas visões distintas da hierarquização socioespacial dos cotidianos se comparadas às lógicas ocidentais, os atravessamentos se fazem presente e o modo de ver as crianças se mistura com o praticado fora da estrutura dogmática das religiões. As crianças passam a ser, em muitos casos, afastadas das responsabilidades religiosas, do convívio e dos rituais sob pretexto de uma incapacidade ou despreparo frente aos compromissos dos terreiros.

uso. É um nome dado para aqueles que, muitas vezes ainda suspensos, pouco se envolvem com as atividades e obrigações da casa de santo, mas que usam o cargo como uma forma de status. Segundo o autor, é um “termo depreciativo para o ogã que não cumpre seus deveres”.

⁴⁴ Divindade representada por duas crianças gêmeas. Essa característica é responsável pelo sincretismo, em terras brasileiras, com São Cosme e Damião.

Essa afirmação, é claro, parte das minhas observações enquanto praticante e dos campos que realizei, analisadas sob a ótica dos estudos da infância. No capítulo sobre infância e terreiro abordarei a relação que muitas famílias constroem com as religiões ao impedir os filhos e filhas de frequentar assiduamente os terreiros, alegando excesso de responsabilidade, entre outras questões. Paralelo a isso, iniciações de jovens passam a ser tabu em muitas rodas de conversa e, além dos questionamentos entre os próprios praticantes, utilizadas para atos difamatórios que vem se repetindo nos ataques impregnados de racismo religioso que sofremos constantemente. Nesse sentido, entendo que essas são heranças das visões adultocêntricas, tal qual Sarmiento (2005) nos ensina, que enxergam as crianças como seres sempre incompletos, limitados de suas capacidades de tomada de decisões.

Por outro lado, entendo que esses questionamentos se tornam ainda mais profundos quando no caso desta pesquisa. Se socialmente as crianças são pouco escutadas e respeitadas enquanto indivíduos plenos, capazes de tomar decisões, mais questionadas podem ser as crianças que ocupam cargos na comunidade religiosa. Ao explicar a pesquisa em eventos e congresso, sempre me deparava com questionamentos sobre essa temática. Como uma comunidade delega a crianças um cargo que passa, entre outras funções, por um olhar de cuidado e ensinamento? Para entender essa dinâmica e superar os enraizamentos do nosso adultocentrismo, é preciso primeiro entender a dinâmica hierárquica dos terreiros.

A hierarquia é parte fundamental dos terreiros. Não se pode pensar nas relações e nos cargos sem explicar que as estratificações são partes determinantes nas funções e participações que cada um desempenhará ao longo de todos os rituais. Cada indivíduo ocupa seu cargo com base nas determinações dos orixás e no tempo de iniciação. Esse termo é o nome popular a uma série de rituais de recolhimento e preparação do indivíduo para o contato com seu respectivo Orixá. É a partir da iniciação que um médium rodante, aquele que incorpora seus Orixás e Guias, passa a ser chamado de *yâo*⁴⁵, noviço, enquanto um ogan ou uma Ekedji passam a ser confirmados, algo que será explicado mais à frente, mas significa em resumo a atribuição plena de suas funções rituais.

⁴⁵ Yâo vem do yorubá “*ìyàwó*”, que significa esposa. “Cargo conferido no Candomblé aos iniciados no culto aos Òrìsà, sejam homens ou mulheres, até que completem a Obrigação de 7 anos.” (JAGUN, 2017). Corresponde aos chamados Muzenzas, das tradições de origem Bantu, como Candomblés de Angola.

São os deuses que escolhem os seres que devem servi-lhes de suporte para que desçam à terra. A missão da yalorixá é prepara-las para receber o os Orixás. É o que se chama, na linguagem popular, de “feitura”, pois é a yalorixá quem “faz a cabeça”. Diz-se que foi a yalorixá quem “fez o santo” da pessoa. Diz-se de uma pessoa que “fez o santo”, “fez a cabeça”, “é feita” ou “tem a cabeça feita”. Isso indica que a pessoa foi iniciada. (COSSARD, 2006. p. 133)

O desafio, porém, é apresentar aos questionamentos um contraponto efetivo. Apresentar, por exemplo, o quanto a religião e os espaços sagrados dos terreiros são, para adultos e crianças, mais do que um compromisso, mas uma orientação e apoio na vida cotidiana que transborda da religiosidade, seguindo a lógica dos Espaços Sagrados de Eliade (2010). Apresentar ainda o quanto o pertencimento a comunidade dos terreiros é um equilíbrio frente aos desafios de uma sociedade eurocentrada e racista, que nega identidades e diferenças. Como dizia Mel, curimbeira de 13 anos do terreiro Vovó Maria Conga, em Água Santa e uma das interlocutoras desta pesquisa, em uma das nossas conversas, o quanto os terreiros deixam de ser o espaço de responsabilidade para se tornarem o espaço de onde as crianças não querem sair, por todo o acolhimento que transmite.

2.3 “O que eu quero é ser suspenso por Yemanjá!” Ogan Miguel de Oxaguian, 06 anos

Fotografia 3 - Ogan Miguel e Yemanjá



Fonte: Acervo da família do ogan

O título dessa seção não poderia ter mais sentido para a pesquisa: expressar o desejo e a alegria de ser suspenso por Yemanjá. Vivi esse momento muitos anos atrás, também pelas mãos de Yemanjá e fiquei muito emocionado ao assistir essa cena e revisitar tantas boas memórias. Por tudo isso, essa frase foi um presente de Miguel, filho de Oxaguian, ou como ele mesmo diz, filho de Oxaguian, Oxossi⁴⁶ e Oxum Opará⁴⁷, com quem tive a honra de conversar algumas horas após esse registro, na casa de angola *Abassá de Tawamim - Cabana Pai Joaquim e Tia Maria de Mina* e que aceitou ser um dos interlocutores dessa pesquisa.

Esse foi um dos campos que consegui realizar antes da pandemia, ainda buscando os interlocutores que me acompanhariam nesse percurso. Como já apresentei ao longo deste trabalho, fazer campo não é um exercício simples quando nosso vínculo com o objeto de estudo é tão profundo.

Em contrapartida, cada campo me trouxe um barco de emoções e visitas as minhas próprias memórias e vivências. Estar nos terreiros era um sentimento de divisão em muitos momentos, quando me deparava com conflitos internos do fiel que queria assistir as festividades, do ogan que se perdia observando e vibrando com os toques das casas visitadas ou, em algumas ocasiões, que queria seguir tocando com os irmãos que convidaram e, no meio desses sentimentos, precisava encontrar o pesquisador que deveria abstrair desse turbilhão para, a partir dele, conseguir encontrar, observar e conversar com as crianças.

Por outro lado, compreendo que foi graças a todos esses sentimentos interligados na tessitura da minha própria rede que consegui desenvolver essa pesquisa. Mesmo com todas as minhas dúvidas ao longo do processo, percebo que Alves (2008) estava certa: Mergulhar no campo, ser parte do processo é fundamental para enxergar o que as vezes passa despercebido, que é justamente o maior brilho dos cotidianos. Nesse mergulho percebi, no canto do terreiro, Miguel. Sua guia cruzada sob o corpo e sua boina na cabeça não me deixaram dúvidas: é um ogan! Fiquei observando seus movimentos ao longo do xirê, circulando entre os ogans mais velhos e, em alguns momento, tocando o gan (agogô) durante os cânticos. O dia era de saída no terreiro, uma aluna querida estava sendo iniciada e fui convidado a assistir. Quando vi Miguel, meu ímpeto foi atravessar o terreiro e pedir para conversar. Não o fiz, fiquei aguardando um momento adequado e me culpando por não ter

⁴⁶ Divindade masculina relacionada a caça, a prosperidade, as matas e florestas.

⁴⁷ Oxum é uma divindade feminina relacionada a água e aos rios, também vinculada ao poder feminino, à gestação e os conhecimentos ancestrais. Opará, neste caso, seria uma qualidade do Orixá Oxum.

previamente perguntado se havia crianças e já ter pedido autorização de seus responsáveis.

Porém, após tocar para quase todos os nkisis⁴⁸, foi nas cantigas de Mkaia, divindade feminina bantu que se assemelha a Yemanjá Yorubá que tudo aconteceu. Vê-lo sendo tomado pelo braço e conduzido pelo salão me fez lembrar de quando passei por esse processo e ter certeza de que precisava falar com ele. Mais tarde, ao fim da saída, conversei com sua mãe, Makota⁴⁹ da casa e recebi aval da família e de Miguel para nossa conversa. Durante esse momento, o ogan resumiu em palavras um dos momentos mais importantes da formação do ogan, a suspensão. Para entender esse processo, porém, é preciso explicar como se desenvolve a estrutura hierárquica das casas de axé.

Ser suspenso é ser apontado, ser escolhido pelo Orixá para ocupar o cargo no terreiro. A fala “O que eu quero é ser suspenso por Yemanja” é um sopro de alguém que entende o significado desse processo. Ele sabe que, após esse dia, toda uma responsabilidade recai sobre nós, assim como uma liberdade de aprender e viver o Orixá de um outro modo. É na suspensão que se abre um novo caminho na vida do ogan. Sua roupa, sua guia cruzada, seu espaço na mesa. Essas mudanças, mesmo que simbólicas, são na verdade o início de um processo longo que vivenciará Miguel, enquanto eu só conseguia lembrar da minha suspensão, anos atrás também por Yemanjá. A partir de agora, o ogan caminha para a maturidade ritual, aos muitos ofícios que se escondem nas mãos que tocam os tambores sagrados.

A suspensão tem também uma construção estética, um ritual de anunciação que começa no processo de indicação. Tradicionalmente em dias de festividade pública da casa, o Orixá toma o médium pelo braço e o conduz até uma cadeira. Após duas menções de sentá-lo, somente no terceiro movimento ele se senta na cadeira, como parte da simbologia do ritual. Nela, o filho é sentado e elevado por outros ogans. Desse momento surge o nome suspensão. É prática em algumas casas que, após esse momento, o ogan suspenso receba um instrumento, normalmente um adjá⁵⁰,

⁴⁸ Nkissi ou Inkisse é o nome dado as divindades Bantus, presentes em especial nos Candomblés de Angola. Equivale aos Orixás yorubás.

⁴⁹ Segundo Sant’Anna e Silva (2020), é um cargo exclusivamente feminino, ocupado por mulheres que foram escolhidas pelos Nkisis para zelar por seus pertences, assentamentos ou por eles próprios durante os momentos de transe.

⁵⁰ Instrumento metálico, composto por sinetas e confeccionado por materiais diversos como ferro, cobre, latão entre outros. É Utilizado por pessoas de autoridade nos cultos como condutor de rituais e um instrumento de comunicação com os Orixás.

para dar uma volta circular no terreiro dançando com o Orixá que o suspendeu, sendo apresentado novamente a comunidade.

Durante a festa pública, outros ogãs carregam-no por toda a extensão do barracão, levando-o em procissão à porta da rua, ao local onde se encontram os atabaques, mostrando-o aos mais velhos da casa. É momento de grande alegria para a comunidade religiosa, que se compraz em receber o novo membro. Em muitas casas de candomblé o novo ogã é convidado a dançar, o que faz acompanhado por outros ogãs da casa. (BRAGA, 1999, p.63.)

Mesmo com algumas variações, o momento da suspensão é único na vida do filho, sendo o marco para o início de uma série de aprendizados que culminarão na sua confirmação. Em algumas casas, como a minha, esse momento não é programado, sendo acrescido o fator surpresa a toda a emoção de ser apontado para tamanha responsabilidade. Outras casas, porém, como a casa de Miguel, possuem a prática de informar anteriormente o futuro ogan, seja através do oráculo ou mesmo das mensagens do Orixá em transe.

Em ambos os casos, o apontado deve aceitar a honraria durante a cerimônia pública, informando a comunidade que aceita o convite proposto. Desse momento em diante, o sujeito passa a ser chamado de ogan, mesmo que sua confirmação ainda possa tardar. Esse fato deve-se ao papel simbólico do cargo, não só da confiança pela escolha do Orixá, mas em respeito ao papel que ocupará junto ao grupo social.

Após a suspensão, o ogan vai sendo preparado para seu ofício, que vai além da condução dos tambores sagrados. Imolações animais, cuidado da estrutura física e dos elementos sagrados do terreiro, cântico e manuseio das ervas sagradas são algumas das muitas funções que um ogan pode desempenhar no terreiro, dependendo da nação e do ofício para o qual aquele filho foi designado pelo Orixá que o escolheu. Tudo ganha sentido com a confirmação, quando após dias de recolhimento e rituais fechados, o ogan é apresentado a comunidade pelo Orixá que o escolheu, assumindo seu papel de pai dentro do grupo religioso.

2.4 O papel social do ogan

Sobre esse papel, lembro-me da minha primeira conversa com Miguel, quando uma de suas falas me inquietou pela forma simples com que ele abordava uma questão tão importante. Com suas próprias palavras, ele me disse que o terreiro deveria ser primeiro um lugar bom para a vida do pai e da mãe de santo. Muitas reflexões vieram à minha cabeça nesse momento, mas o mais importante foi perceber

que ele me falava, na realidade, que já sabia qual era a sua função no espaço sagrado. Ser um ogan, portanto, é mais do que um status dentro da comunidade religiosa, é um cargo de confiança, um compromisso de proteção e cuidado com o zelador da casa e, principalmente, com o Orixá que nos escolheu. Segundo MAURICIO (2011), ao abordar a importância de um ogan no terreiro: “ele precisa aprender desde muito cedo que possui um elo que o liga diretamente ao orixá”. Essa ligação é também parte do compromisso que se estabelece, tamanha a responsabilidade desses indivíduos em toda a comunidade.

O Ogan é um cargo de total confiança dos zeladores do axé, de grande importância na religião e que concede certo status a quem o possui. Justamente por isso, essa pessoa deverá ter boa postura moral, ser leal e fiel ao seu superior hierárquico, à sua casa e, principalmente, ao orixá que o escolheu, pois tornou-se uma propriedade deste. (MAURICIO, 2011. p.61)

Historicamente, esse cargo era delegado a indivíduos que não necessariamente desempenhavam uma função estritamente religiosa. Em meados do século passado, tempos de repressão e perseguição política e policial aos terreiros, era comum oferecer a figuras públicas de importância na sociedade, o cargo de ogan. Essa honraria era uma proteção religiosa ao indivíduo que, em devolutiva, oferecia proteção pública a casa. Dessa forma, muitos políticos, policiais, lideranças locais e até artistas e pesquisadores eram suspensos ogans das casas tradicionais do Rio de Janeiro e de Salvador. Essa importância já era registrada por Tata Tancredo, importante escritor e defensor do Omolokô no Rio de Janeiro há mais de 50 anos atrás:

Em qualquer terreiro, pode haver alguém com as honras de ogan pelos relevantes serviços prestados ao Terreiro ou a qualquer orixá, caso em que o agraciado passa a usar o título de ogan de Oxun etc., conforme entidade. O título de ogan de honra puramente civil é concedido a critério do babalaô, e não está sujeito à confirmação. (PINTO, 1970, p.79)

Por mais que atualmente o quadro político e a organização social tenham mudado, os ogans que nascem nos terreiros continuam representando toda essa simbologia e desempenhando esse papel nas casas. A indumentária ritual, as vestes, as guias cruzadas, a cadeira de ogan e até o uso de boinas e bonés dentro do salão – artifício que ainda hoje é preservado em algumas casas e só autorizado a circular quando o indivíduo é um ogan confirmado – são mais do que simples ostentações. Na prática, são insígnias que diferenciam aqueles que funcionam como sustentos dos terreiros, ritual ou estruturalmente, como aponta Carneiro:

Em qualquer dificuldade, a mãe recorre às suas luzes, à sua capacidade de trabalho ou ao seu dinheiro, seja para auxiliar na manutenção da ordem nas festas públicas, seja para tratar com a polícia, seja para financiar este ou aquele conserto na casa. São o braço-direito da mãe (...).” (CARNEIRO apud BRAGA, 1999, p.79)

Nesse sentido, reforço o quanto essas figuras, em especial quando crianças, são tão importantes para o espaço-tempo dos terreiros e a comunidade que representam. Dessa forma, fica fácil perceber por que é tão caro a essa pesquisa pensar a relação deles com esses cotidianos, mas também como se relacionam nos seus outros trânsitos, principalmente a escola.

2.5 Confirmação de Ogan

Ao ler Cruz (2020), reforcei minha fé na capacidade única dos saberes de terreiro em trazer encantamento para a vida cotidiana. Estar imerso na dissertação, teve dessas coisas, fazia com que a mais simples e descompromissada leitura trouxesse tambores e cotidianos dos terreiros sempre a mente. Nesta leitura despreziosa, encontrei no personagem fundamental da história, um poeta, uma grande conexão com meu papel no terreiro. Ele proferira em certa altura que “*os versos libertam as coisas. Quando percebemos a poesia de uma pedra, libertamos a pedra de sua pedridade*”. Os versos, no meu caso, são os símbolos da vida depois do sim que um dia fiz ao aceitar me tornar ogan de Yemanjá.

Ser ogan é mais do que ver o mundo pelos olhos do Orixá, mas aceitar o convite de abrir o seu olhar, corpo e vida para ser um instrumento desses Orixás. Ser parte de um todo, construir esse vínculo é especial, isso porque, diferente dos filhos rodantes, um ogan, assim como uma ekedji, assumem um compromisso de ser os olhos do Orixá em terra, cuidadores do segredo que não entram em transe, que acompanham, sentem e vibram o Orixá acordados. Por esse motivo, o ser ogan depende desse olhar e dessa vida em conexão com os Orixás, dessa vivência que se constrói de uma maneira tão diferente dos demais médiuns de uma casa.

Todo processo de recolhimento é transformador. Dentro do roncó, espaço que será explicado posteriormente, mas em síntese é um espaço em que somente os já iniciados tem acesso e é onde acontecem os rituais internos de uma casa, a conexão com os Orixás é sublime. Ao longo do recolhimento de um ogan, que pode durar um tempo variado de acordo com a nação e as especificidades de cada casa ou

determinações do Orixá, para além dos rituais recebidos, o contato com o sagrado é capaz de promover transformações incomparáveis. Em minha casa o tempo padrão de recolhimento é de sete dias, podendo variar de acordo com as já referidas determinações do Orixá, período também apontado por Braga (2009) em suas pesquisas realizadas nos candomblés baianos. Recolher é um renascimento, dessa vez para o santo. A confirmação de um ogan é um momento único, simbolizando a efetivação do sujeito no cargo ao qual foi designado pelo Orixá. Assim como as ekedjis, acredito que essa seja a maior honraria desses filhos: o sentimento de ter sido escolhido e, finalmente, poder exercer o ofício oferecido pelo Orixá.

Costuma-se conceber, nas religiões de matriz africana, o processo de iniciação de cargos como ogans não na perspectiva do nascimento, do “fazer o santo”, “feitura”, mas na ideia de confirmação, ou seja, uma ratificação de algo já posto. Isso se deve pelo fato de, nas nossas tradições, existir a visão de que ogans e ekedjis já nascem “feitos”, prontos. Outra grande diferença consiste no fato de que, no caso da iniciação dos médiuns rodantes, o recolhimento marca somente o início do processo de desenvolvimento, que se organiza em uma série de obrigações e recolhimentos contadas conforme os anos de iniciação vão se passando, tendo de cumprir todas as etapas até atingir um papel de senioridade nos terreiros.

Os ogans e ekedjis, por sua vez, uma vez confirmados, já são sujeitos com seus cargos e respeito dentro dos terreiros, restando somente a eles “dar satisfação” conforme os anos passam, isto é, oferecer aos Orixás em agradecimento conforme os anos passam. Algumas casas, por exemplo, preservam cerimônias de comemoração abertas somente de sete em sete anos para ogans, estando os outros anos restritos a rituais internos. Assim, os rituais que passamos seriam simplesmente um reafirmar de algo que nascerá conosco, dessa vez efetivado pelos rituais e pela escolha do Orixá que nos apontou no ato da suspensão.

Porém, me permitindo beber da fonte das minhas memórias e em diálogo com Odin, ogan alagbê confirmado, posso afirmar que essa visão não me contempla totalmente. Entrar no roncó, passar por todos os rituais e, onze dias depois, vivenciar minha saída fora a maior transformação a qual já me submeti. O período recolhido, a ausência total de contato com o exterior, com pessoas fora da comunidade do terreiro, com notícias e toda uma vida cotidiana já é por si só um grande impacto, mas nada se compara ao caráter ritual e simbólico desse período. Odin me falou em uma de nossas conversas: “*Oxum salvou minha vida quando recolhi pro santo*”. Essa visão da

confirmação, segundo ele capaz de livrá-lo da morte após crises fortes de pneumonia, é o que expressa nosso olhar de, em certa medida, também vivenciar um renascimento.

Obviamente o recolhimento não é um ato simples. Submeter-se aos rituais, renunciar às relações afetivas, sexuais, do trabalho e de tudo que vem também após a obrigação, considerando os preceitos posteriores a saída do terreiro e que podem durar três meses no seu quadro mais fechado, restrito e anos para algumas coisas mais simples, como bebidas alcóolicas ou determinadas comidas é uma escolha complexa. Um ogan, assim como outros filhos, sai do terreiro repleto de impedimentos que tem por objetivo completar a ritualística e mantê-lo próximo ao Orixá, chamadas *quizilas*:

Formado a partir do étimo quimbundo, o termo quizila expressa, nos terreiros brasileiros, exatamente a mesma coisa, relativa a todas as filigranas dos preceitos e das proibições, e, mais especificamente, às interdições ligadas às idiosincrasias do “*dono da cabeça*” de cada iniciado. “*É quizila do meu santo*”, eis uma das frases mais ouvidas em todos os terreiros, sejam de origem banto ou nagô. (AUGRAS,2004, p.158)

Bebidas, relações, alguns alimentos e espaços como bares, praias e festas podem ser proibidos, assim como espelhos, camas, objetos e certas práticas simples do dia a dia. Gradativamente, após determinados períodos, essas atividades vão sendo retomadas.

Porém, tal qual sabiamente lançou Odin, os choros de saudade de sua mãe e de tudo que deixamos para trás eram silenciados quando se dava conta de que no roncó ele nunca mais estaria indefeso.

As nossas religiões guardam um arcabouço gigantesco de saberes, práticas e segredos que só são confiados a quem passa por uma iniciação ou confirmação, o que também é um impeditivo para abordar mais especificamente essas ritualísticas. Cada nação, a seu modo, possui seus *erós*, seus segredos, que só são entregues aqueles que vivem esses dias. Aprender com e para o Orixá é um passo de formação humana, de evolução enquanto indivíduo. Por isso me refiro ao meu recolhimento como um renascimento, na certeza de que nunca mais verei o mundo ou a mim mesmo da maneira anterior ao dia que entrei no roncó.

Esse aprendizado, de acordo com cada raiz religiosa, também é acompanhado de marcas rituais. Ogan, além dos tradicionais boris⁵¹, podem ser submetidos a

⁵¹ Bori significa oferenda, ritual a cabeça. Nos terreiros é o nome que se dá para oferendas, principalmente associadas a alimentos, oferecidos durante o recolhimento.

raspagem de cabelos como outros médiuns, ou simplesmente a realização de curas, incisões superficiais na pele. Ambos os rituais são etapas possíveis de muitos outros momentos vivenciados ao longo da confirmação em consonância com a nação na qual sua casa se insere e está sendo confirmado. Ao sair, novas responsabilidades são adquiridas e novos papéis são desempenhados.

A indumentária de um ogan também se transforma após esse momento: Guias passam a ser usadas cruzadas, a cabeça passa a ser coberta por eketes⁵² e boinas, além de receber a sua cadeira, enfeitada com símbolos do seu Orixá ou o Orixá a quem representa. É claro que esses e outros símbolos dependem da casa e das práticas de cada axé, mas me refiro aqui aqueles que me habituei a ver em minha casa ou nas casas amigas e campos que frequentei ao longo dos anos.

A cadeira do ogã reveste-se de importância excepcional. Geralmente é colocada em lugar de destaque, quase sempre muito próxima de onde senta o sacerdote. A hierarquia religiosa dos candomblés se manifesta na distribuição do espaço sagrado. A cadeira do ogã, especialmente no dia de consagração de um novo ogã, está quase sempre colocada em lugar de destaque, próxima à cadeira onde senta o pai ou mãe-de-santo, o que indica sua importância na hierarquia religiosa e de onde é efusivamente saudado logo após sua consagração. (BRAGA, 2009, p.65)

Independente das insígnias ostentadas e das diferenças entre cada casa, ser ogan é uma honraria que orgulho carregar. Sendo a figura hierarquicamente logo posterior aos pais e mães de santo, evidentemente requer grande compromisso e responsabilidade, mas quando vivida com seriedade, é capaz de transformar nossa caminhada. O conhecimento do cargo se constrói dentro e fora do roncó, sendo assim não mora no título, mas na vivência do terreiro. Saber tocar tambor é um entre tantos outros saberes que precisam ser construídos, e é o tempo que nos ensina a ocupar nosso espaço, a controlar e medir a fala, as ações e a escuta. Porém, se estou aqui, falando de terreiro, de tambores e ogans, é porque entendi como um mínimo caminho de agradecer a Yá Olokum, Yemanjá de quem sou Ogan, por muitos anos atrás ter me dado um nome, uma vida e a certeza de que jamais estou desamparado.

2.6 Eu, axogun de uma casa de Omolokô

Cada casa é uma casa. Essa é uma expressão comum dos cotidianos de terreiro e com a qual todo macumbeiro já se deparou. Também é comum, escrita com

⁵² Espécie de gorro utilizado por ogans ou outros cargos masculinos de senioridade nos terreiros.

um pouco mais de floreios, aparecer na grande maioria dos textos acadêmicos que usam dados coletados nas casas de axé, como forma de demonstrar que podem variar sempre e em cada campo. Algo que, com certeza, também se aplica ao meu caso. As religiões que compõem esse trabalho são, sem exceções, todas fundadas em terras brasileiras. Essa característica faz com que historicamente, a busca por raízes fosse encarada como um legitimador e mensurador de valor de cada axé. Para Parés (apud Beniste, 2019. pg.425), essa é a principal motivação para que alguns dos nossos mais antigos, quando adquirida a liberdade, voltassem às terras africanas para não só reencontros, mas para “busca de conhecimentos e recuperação de tradições perdidas durante a experiência dolorosa da escravidão. Além disso, dando validade a sua autoridade religiosa e enfatizando a sua condição de libertos”.

Esse sentimento, transmutado com o tempo, ainda existe em alguma medida nas constantes recepções de zeladores africanos e latino-americanos (principalmente cubanos) que são recebidos no país para realizar iniciações ou nos indivíduos que vão a esses países para tais cerimônias, também como um caminho de validação da autoridade e do saber religioso (BENISTE, 2019). Em outra análise para o mesmo tema, também observamos o quanto é importante, ainda hoje, receber das casas matrizes a confirmação de que um determinado terreiro é oriundo de uma respectiva casa, mesmo quando isso ocorre duas ou três gerações espaçadas. Promovo essa observação não objetivando uma crítica aos esforços empreendidos pelos irmãos. Acredito que a acepção de uma religião pautada na transmissão de saberes, na oralidade e na ancestralidade promove sim uma busca e um reconhecimento do passado e das nossas árvores primordiais.

Escrevo, portanto, como forma de apresentar a minha raiz, em respeito aos que me antecederam e levando em conta, principalmente, o fato de não ser uma religião tão conhecida e que em alguns momentos se confunde com a construção das demais religiões.

2.6.1 Das macumbas cariocas à Umbanda

A Umbanda, enquanto religião reconhecida socialmente e com um grande espectro organizacional, toma forma em 15 de novembro de 1908, a partir da já conhecida institucionalização por Zélio Fernandino de Moraes. Aos dezessete anos, em visita a um centro espírita, Zélio recebe a entidade caboclo das sete encruzilhadas

e, durante a incorporação, o caboclo determina as bases para a criação de um culto na casa do próprio rapaz. Já no dia seguinte, novamente em terra, o caboclo teria passado as diretrizes para a fundação da liturgia religiosa.

Essa construção da Umbanda, apesar de amplamente divulgada, contrasta com um quadro social anterior, analisado por Beniste (2019) como característico do século XIX, de um Rio de Janeiro pós-abolição.

Segundo o autor, existia na cidade um conjunto religioso que muito se assemelha a Umbanda praticada atualmente conhecido popularmente como “macumba” ou “macumba carioca”. Diferente dos terreiros de candomblé da época, mais restritos e com cultos mais fechados e pautados principalmente nas divindades exclusivamente africanas (Orixás, Nkisis, Voduns etc.), as macumbas já trabalhavam com outras formas de culto, incluindo as entidades comuns até hoje nos terreiros, como caboclos e pretos-velhos.

Capone (2009) apresenta registros de práticas semelhantes ainda no século XVIII também em Minas Gerais. Pensando Minas e as “macumbas cariocas” citadas por Beniste, Capone destaca a fundamentação destes muitos ritos à noção religiosa das heranças bantas. Vale destacar, para quem não possui essa espacialização, que o Sudeste foi marcado por um grande fluxo de escravizados de origem Bantu, ainda no século XVI na primeira e no século XVII na segunda leva da afrodiáspora para o Brasil, chamados de ciclos do tráfico de escravizados. Anos mais tarde, já nos séculos XVIII e XIX, viriam os maiores quantitativos de yorubás, que acabam por se destacar no Nordeste.

Os iniciados da macumba eram chamados de médiuns “por influência do espiritismo” (Ramos 1937:229). Participavam das cerimônias que levavam o nome de linha ou nação, conforme o “santo” que lá se manifestava. Assim, havia “linha de Angola, linha de Omolocô, linha gege, linha massuruman ou massurumim (novas corruptelas de musulmi), linha de cambinda branca, linha de mina, Rebolo, Cassange, Monjolo, Moçambique, Umbanda, linha de africano cruzado” (Ramos 1934: 133). Com efeito, na região do Rio de Janeiro, o termo *macumba* foi utilizado para designar coletivamente todos os cultos de origem africana, como o termo *calundu* na época colonial. (CAPONE, 2009, p.93)

Nessa miscelânea religiosa derivaram cultos distintos, com destaque para a Umbanda e o Omolokô, este último surgindo antes mesmo do movimento de Zélio, com raízes em terreiros do Maranhão e com uma capilaridade forte no Sudeste, no Rio de Janeiro, Espírito Santo e Minas Gerais. Nesse contexto, porém, é importante fazer uma ressalva: Segundo Tata Gilberto (D’Òsòsi, 2010), é preciso considerar o papel das federações de Umbanda na dispersão religiosa. Essa organização formal,

além de servir como proteção aos cultos uma vez que conseguiam gradativamente uma maior liberdade em um período de forte repressão (destaque para as décadas de 50 e 60), também propiciaram um grande espalhamento da Umbanda e de sua nomenclatura. Dessa forma, terreiros que trabalhavam com entidades não aceitas em centros espíritas⁵³: caboclos, pretos-velhos, boiadeiros, crianças e gradativamente os exus e pomba-giras, passaram a receber a alcunha de terreiros de Umbanda.

Assim, diversos cultos distintos passam a usar a Umbanda como nome e são aglutinados nesta categorização, levando a religião a uma segmentação em nações, tipos ou categorias distintas: Umbanda Traçada, Umbanda Esotérica, Umbandomblé e Umbanda de mesa, algumas que, talvez por desconhecimento ou por um movimento mais recente passo a ouvir nos últimos anos como Umbandaime, associada as práticas do Santo Daime e aquela que sempre me causou estranheza, desde criança: Umbanda Branca ou Umbanda pura. Não tenho objetivo de destrinchar as diferenças ritualísticas destas nações ou categorias da Umbanda, mas falarei desta última por dois motivos: meu incômodo pessoal pela sua nomenclatura e por ser, a meu ver, o grande disparador para nosso reconhecimento enquanto um terreiro de Omolokô. Explicarei.

As casas de Umbanda que ainda seguem mais fielmente o constructo de Zélio e suas primeiras derivações são marcadas pela ausência de elementos comuns em muitos terreiros: atabaques, rituais de imolação, culto a entidades Exu e, em algumas casas, o próprio culto às divindades Africanas, os Orixás, que passam a ser cultuados com corruptelas de caboclos, como “caboclo Ogum”, “cabocla Oxum” e por aí vai. Nessas casas, que carregam a alcunha de Umbanda pura ou Umbanda branca, outras heranças africanas vão sendo escanteadas: Os pais e mães de santo se tornam dirigentes espirituais, ou ainda presidentes dos terreiros. Pais pequenos e mães pequenas se tornam vice-presidentes ou vice dirigentes e gradativamente se constrói uma noção de que essa seria a base e as demais foram sendo construídas com interferências externas. O problema que enfatizo não mora nas formas de prática, mas na categorização.

⁵³ Como apresentado na página 10, entidades são espíritos desencarnados que baixam nos terreiros com o papel de auxiliar, através de conselhos e rituais, os praticantes e frequentadores dos terreiros. Porém, determinados centros espíritas categorizavam as entidades mencionadas como espíritos menos evoluídos, o que os impedia de desenvolver seus trabalhos espirituais dentro dessas casas.

Se autointitular puro é delegar aos demais a noção de impuros, não primordiais, como se a “mistura” ou a conexão com outros cultos fossem um problema. É preciso destacar que a própria Umbanda é construída sob a noção de convergência, ao associar cultos distintos e distantes como o cristianismo, o espiritismo, as heranças indígenas e ainda as heranças ritualísticas africanas.

As ruas celebram umbanda, religião que comemora o seu mito de origem no dia 15 de novembro e pode ser percebida como um resultado do amálgama entre os ritos de ancestralidade dos bantos, calundus, pajelanças indígenas, catimbós (o culto fundamentado na bebida sagrada do tronco da jurema), encantarias, elementos do cristianismo popular ibérico e do espiritismo kardecista. Seus saberes moram na encruzilhada da cristianização dos ritos africanos e da africanização do cristianismo, com o tempero profundamente indígena, acrescentado aos poucos por diversas contribuições. (SIMAS, 2019, p. 169)

Essa beleza, o culto aos espíritos que sempre foram desmerecidos e deslegitimados em outras religiões, não pode ser perdida ou descreditada em nome de um purismo que nunca se encontrou. Como afirma Barbosa (2008), são os perigos da tentativa de “tornar branca” uma religião de influência africana, ou ainda segundo o autor, a tentativa de reestruturação pautada no ‘ramo cada vez mais desafricanizado de religião’. Em Isaia (2012), temos ainda destaque para a formação do que ele chama de segmento intelectual, que busca normatizar as práticas religiosas e, se por um aspecto positivo trazem mais respaldo social e difusão à Umbanda, também são negativamente veículos de uma busca por desconexão aos aspectos não respaldados das práticas, promovendo alterações das bases praticadas popularmente.

Agora retomo o segundo motivo do debate. A força da Umbanda enquanto religião brasileira e o respeito gradativo que seu nome merecidamente recebe, fez com que outras tradições fossem sendo absorvidas. Tancredo da Silva Pinto, o Tata Tancredo, conhecido como um dos grandes organizadores do culto de Omolokô no Rio de Janeiro foi, por exemplo, fundador da Federação Umbandista do Brasil e ajudou a fundar outras federações em outros estados (SILVA, 2018). Trago essa informação para mostrar como a Umbanda, já fortalecida, trouxe diversos cultos para dentro do seu arcabouço, ou como diríamos nos terreiros, seus fundamentos ritualísticos.

O Omolokô enquanto religião perde espaço e passa a ser encarado, por alguns, como mais uma nação ou categoria da Umbanda, sendo agora a Umbanda Omolokô. Ainda assim, Tata Tancredo já nos anos 50 defendia que o Omolokô era um

movimento de resistência frente aos projetos de embranquecimento dos quais a Umbanda vinha sendo submetida.

Tancredo dizia que achava graça quando ouvia os “líderes da Umbanda Branca” dizendo que a religião sofre influência das tradições africanas. Para ele “a Umbanda é africana, é um patrimônio da raça negra”. Esse viés africanista da Umbanda pode ser visto em uma de suas afirmações: “Terreiro de Umbanda que não usar tambores e outros instrumentos rituais, que não cantar pontos em linguagem africana, que não oferecer sacrifício de preceito e nem preparar comida de santo, pode ser tudo, menos Terreiro de Umbanda.” Para afirmar a característica africana da Umbanda e dar uma formação intelectual aos praticantes do Omolokô, organiza no Rio de Janeiro o primeiro curso de língua e cultura Iorubá. (FREITAS E PINTO apud SILVA, 2018, p.10)

Apesar do tom duro das palavras de Tata Tancredo, destaco aqui como esse movimento de busca por um purismo religioso fez com que a Umbanda começasse a se distanciar de outros cultos afro-brasileiros. São comuns falas como “Umbanda não tem jogo de búzios”, “Umbanda não tem Exu”, “Umbanda não incorpora Orixá” ou “Umbanda não faz sacrifícios”. Volto a afirmar, o incômodo não mora nas casas que seguem essas determinações, longe disso, afinal cada casa é uma casa. A inquietude que vi em meu pai, mais velhos e nos fez gradativamente buscar nossas origens e nos reafirmarmos como uma casa de Omolokô é justamente no fato de, na busca pelo tal mito fundador, os próprios praticantes da religião começarem a usar esse purismo para descredenciar os irmãos que possuem tais práticas.

2.6.2 Afinal de contas, de onde eu venho

Minha família descende dos terreiros do Espírito Santo, onde Maria de Ogum, mãe de meu pai, foi iniciada nos anos 30, por Dejanira d’Oxossi. Seguindo a lógica carioca das federações, ao fundar sua casa em Curicica, já morando no Rio de Janeiro, passa a chamá-la de Tenda Espírita Ogum General. Quando dona Maria de Ogum falece e se realiza o ritual de axexê, meu pai, babá Regis d’ Obaluwaiyê e meu padrinho, babá Jorge de Xangô assumem o terreiro, que segundo orientações dos Orixás passa a ser chamado Tenda Espírita Cabana de Oxossi, mantendo a raiz familiar de Dejanira de Oxossi. Quase 20 anos depois, quando recebemos a ordem de que meu pai deveria abrir sua própria casa, é fundado o Karikó, Babá Obaluwaiyê, nossa casa no bairro de Olaria, Rio de Janeiro.

Ser um terreiro de Omelokô é partir de uma convergência de saberes e construções afro-brasileiras distintas. Por ser uma religião que se desenvolve principalmente na Zona da Mata Mineira (Sudeste e Sul do Estado), no Rio de Janeiro e no Espírito Santo, a influência Bantu é muito presente e atravessa diversos aspectos das práticas religiosas: Os toques são heranças bantus, tocados com as mãos e sendo principalmente utilizados o cabula, o barra vento eo congo. As divindades podem ser invocadas por diversos toques, assim como ocorre nos Candomblés de Angola e diferentemente da organização dos Candomblés Ketu. Outra característica que ratifica essa herança é a presença de cantigas e de cultos de algumas divindades também oriundas dessa influência. O culto a Kitembo, seu assentamento e bandeira branca passando pelos muros é um anúncio de que as casas de Omelokô preservam essa raiz bantu, compartilhada com os irmãos angoleiros. Cantigas de Zazi (equivalente ao Xangô yorubá), Matamba (Equivalente a Yansã⁵⁴), Angorô (equivalente à Oxumaré) e outros nkissis também se fazem presentes nas giras e homenagens da minha casa e dos demais terreiros de Omelokô.

Por outro lado, como destaca D'Ôsosi, (2010), mesmo com toda a influência bantu, os nomes empregados para caracterizar as divindades acabaram sendo os yorubás, principalmente pela grande dispersão desses cultos pelo país, um processo que segundo o autor se fez presente até mesmo em alguns Candomblés de Angola. Essa yorubanização, se assim posso chamar, também atingiu outras esferas dos terreiros, como a inserção de rezas em yorubá e os nomes dos cargos rituais. Em minha casa, por exemplo, temos rezas herdadas de mãe Maria ainda faladas em línguas bantus, das quais não sou capaz de diferenciar, mas nas práticas cotidianas prevalecem as yorubanas. Nos cargos, as sambas foram sendo substituídas pelas ekedjis, os kambonos pocós, como eu, se tornaram axoguns e assim fomos compondo uma religião de diálogos.

Como complemento, os terreiros de Omelokô se dividem entre os Orixás e as entidades comumente praticadas na Umbanda. A importância dada a caboclos e pretos-velhos, que são considerados chefes e/ou dirigentes de diversas casas e participam de diversos rituais, criou semelhanças que fizeram com que, em algumas regiões, o Omelokô se confundisse com o chamado Candomblé de Caboclo.

⁵⁴ Orixá do panteão Yorubá conhecida como deusa dos ventos e das tempestades.

Não entrarei profundamente nos assuntos sobre rituais, entendendo que não cabe a mim ou a pesquisa que me proponho, mas utilizo aqui um registro já publicado para apontar algumas diferenças também presentes no aspecto ritualístico em comparação as camarinhas de Umbanda e as iniciações dos candomblés:

A iniciação era feita por meio de recolhimento em um espaço de sete dias, não havendo o ato de raspar toda a cabeça, mas com a realização da coroa no iniciado, que posteriormente deveria dar seu nome, denominado de sunda, riscar seu ponto e cantar sua cantiga. (BENISTE, 2019, p.142)

Assim, tento explicar um pouco as bases do Omolokô, nação ou religião independente que passa a ser, por um movimento orgânico de defesa religiosa, encarado como parte da Umbanda que se fortaleceu nacionalmente. E foi nessa linha que cresci sendo inserido nesse universo mágico que é um terreiro. Lembro até hoje da primeira sessão que participei, criança, encontrando minha mãe agindo como uma criança. Era Ritinha da praia que falava comigo cheia de chupetas e laços no cabelo. Vinte e sete de setembro, doces, brincadeiras e algazarras para Cosme e Damião, Ibejis e as crianças, espirituais ou terrenas.

Aos poucos fui colocando minhas roupas brancas, preparando a mochila nas sextas-feiras que antecediavam as sessões e esperando ansiosamente o momento de cumprir meus afazeres. Uma outra lembrança era o sentimento confuso de ser a única criança no meio dos adultos. De um lado meu pai e meu padrinho faziam questão de não permitir diferenciações: participava das tarefas, principalmente aquelas mais triviais que acabam sendo as funções de filhos iniciantes: varrer quintal, cuidar das plantas, lavar banheiro e por aí vai. Mas no outro lado estavam tios, tias que me conheciam e acabavam sempre me dando atenção, entravam nas brincadeiras e me faziam perceber que, fora dos momentos ritualísticos, a condição de criança ainda era marcante.

O tempo correu e, entre uma Aruanda de divindades, cresci ouvindo e aprendendo na prática a religião. Cambonando e apoiando, longe dos tambores, aprendi o lado de dentro da roda. Cantigas, danças, posturas, vibrações e sensações. Passei pelos rituais e estágios de desenvolvimento típicos da nossa linhagem, como o batismo, os amancis, engambelos e bori. É claro que o tambor sempre me chamava e, a cada tentativa de aproximação, uma negação. Hoje percebo o quanto essa postura de meu pai foi importante para desenvolver uma visão mais ampla do terreiro, das obrigações e funções que, hoje como primeiro confirmado da casa, preciso

auxiliar a gerenciar. Mas registro o quanto era duro para meu “eu” juvenil passar por isso. Brincadeiras à parte, esse sentimento perdurou até aproximadamente meus dezessete anos. Quando em 15 de agosto, data em que alguns terreiros costumam também homenagear Yemanjá, fui pego pelo braço, sentado na cadeira e apontado como futuro ogan da casa. Um mar de emoções me derrubou, choros, sorrisos e alegrias. A felicidade de minha mãe e, mais tarde, de meu pai, me envolveram junto de muitos abraços dos irmãos.

Era um tempo em que o terreiro havia retornado de uma casa alugada e nossos santos estavam em um espaço adaptado na casa em que vivíamos de favor. Tempos difíceis que caminhavam para um final. Nesse mesmo dia minha mãe Yemanjá determinara: Eu tinha um tempo para estar pronto, o tempo da nova casa. O terreiro sairia direto para um chão nosso e a abertura seria minha saída.

É claro que esse momento me encheu de felicidade, mas também com muito medo da responsabilidade. Medo de um tempo que se aproximava e que não sabia o que esperar. Foi nesse dia que minha mãe me contou um de seus sonhos mais bonitos. Por volta dos meus onze anos ela sonhará que eu, adulto e barbudo, tocava o rum da minha casa. É claro que esse sonho não me foi contado para não interferir no meu desenvolvimento, mas como iniciei esse capítulo conversando com Saramago, esse caminho estava lá desde sempre, escrito, tocando meus ombros. O sonho de menino só não havia se concretizado. Aprendi, me preparei, assumi tambores, obés e palavras. Hoje, sete anos depois, escrevo essa dissertação lembrando dos fogos e dos toques que antecederam a saída do ronkó.

Eu, João de Ogunté, sou antes de pesquisador, ogan de Yemanjá do Karikó Babá Obaluwaiyê, filho de Regis d’ Obaluwaiyê, neto de Maria Pateomi d’Ogum e na zona norte do Rio de Janeiro toco meu tambor para louvar o Omoloko e todos os que vieram antes de nós.

2.7 Pensando curimbeiros e curimbeiras na Umbanda

Tocar atabaque é meu compromisso com a espiritualidade

Curimbeira Mel, 14 anos.

Essa fala potente foi um presente de Mel, curimbeira da Casa Branca da Vovó Maria Conga, no bairro Água Santa, Rio de Janeiro. Na época com 13 anos, nossa

primeira conversa foi uma abertura de outras perspectivas para este trabalho. Quando decidi que pesquisaria com ogans, optei também, em um primeiro momento, priorizar casas de Umbanda e Omolokô. Essa escolha se deu não só pelas minhas raízes religiosas, mas por acreditar que muitos são os trabalhos já desenvolvidos tendo os candomblés como pano de fundo, no grupo Kékeré/UERJ, do qual faço parte, mas também em outros núcleos de produção sobre educação e terreiros.

Desse modo, saí em busca de crianças ogans em terreiros conhecidos de Umbanda. Essa escolha, porém, se tornou um desafio quando percebi, após os primeiros campos, que poucas são as casas de Umbanda que assumem a figura de ogan como encontro no Omolokô ou nas nações de Candomblé, com suspensão e confirmação. Nas casas em que estive, eram comuns crianças tocando, porém sem esse apontamento. Esta análise não é uma crítica, longe disso. Simplesmente uma constatação que mudou os rumos da pesquisa. A figura dos curimbeiros, já conhecida por mim, ganha um protagonismo maior na pesquisa pela sua recorrência. Por curimbeiro assumo aquele médium que desempenha a função de tocar atabaques, mas que não passou por rituais iniciáticos ou confirmações de cargo, como os ogans.

Em algumas casas encontrei, inclusive, curimbeiros que são rodantes e possuem autorização dos dirigentes para conduzir os tambores. Essa nomenclatura do cargo deriva, muito provavelmente, do termo curimba, que é utilizado nas Umbandas para fazer referência aos toques e cantigas dos terreiros.

Decidi, portanto, conversar também com crianças que desempenham essa função, independente do fato de que, no futuro, podem vir a ser rodantes, uma vez que seu cargo ritual não está especificado e confirmado. Essa diferenciação está posta nos nomes usados em cada fala ao longo da dissertação. Nos casos de ogans, suspensos ou confirmados, os nomes estão antecidos pelo cargo em questão. O mesmo fiz para os curimbeiros e curimbeiras. E em meio ao primeiro campo da minha pesquisa, sou interpelado por uma senhora que estava na assistência. Curiosa com minhas fotos e conversas, perguntou o que eu fazia na casa. Ao explicar o meu trabalho, ela de pronto lançou: “Você precisa conhecer minha sobrinha. Toca muito e vai ajudar na sua pesquisa”. Era a tia de Mel que me interpelara.

Essa fala rondou minha cabeça por alguns meses. Nos terreiros, como apresenta Oliveira (2020) ao analisar Segato, vivenciamos uma forte estratificação de funções pautadas no sexo dos praticantes:

Segato traz a complexidade e a fluidez das construções de gênero entre as mulheres e homens dessas comunidades (ibidem, p. 427, 465, 466). Além disso, traz a divisão de papéis rituais como sendo separados de acordo com o sexo biológico e não com o gênero (ibidem p. 442, 443). Os papéis desempenhados por homens seriam complementares aos desempenhados pelas mulheres e não teriam em si uma hierarquização. (Oliveira, 2020. p.27)

Obviamente que a afirmação de não haver uma hierarquização é muito discutida atualmente, principalmente tendo em vista a estrutura patriarcal herdada da colonialidade que pauta nossas relações sociais e, sem dúvidas, já permeavam as sociedades em que as comunidades de terreiro foram construídas. Ainda que consciente deste debate, se a figura do ogan, pensando na construção do cargo e na fundamentação religiosa, é exclusivamente masculina, o mesmo não podemos falar dos curimbeiros.

Ao final deste capítulo discutirei a formação da Umbanda, mas é importante aqui destacar que as linhas ou nações que se apropriaram deste cargo são, em geral, pautadas em movimentos mais contemporâneos, como aqueles segmentos surgidos pós Zélio de Moraes.

Mais uma vez, isso será desenvolvido logo em seguida, mas utilizo aqui para explicar aos leitores por que esses cargos são mais “recentes” nos terreiros e, portanto, muitas casas não o associam as restrições corporais ou de fundamentos religiosos que impedem, em outras nações, a percussão dos tambores por corpos de sexo biológico feminino. Nesse quadro, ainda que pelas limitações de uma pesquisa de mestrado e sua curta duração não possa me inserir mais profundamente nas questões de gênero dentro dos terreiros, trazer os curimbeiros para a pesquisa inseriu o papel das meninas que desempenham tal função, trazendo a luz um debate muito mais profundo. Fica aqui um bom caminho para prosseguir refletindo no futuro.

Ainda assim, essa seria uma questão nova para ser apresentada na pesquisa e me causou um certo receio. A minha própria casa não permite a percussão dos tambores por mulheres, fundamentando-se em toda essa estratificação dos terreiros e na relação com os corpos, como já apresentado. Porém, quando em um congresso fui questionado sobre o papel das mulheres que tocam, uma vez que não havia desistido de priorizar a Umbanda e o Omolokô, resolvi então encontrar o contato da Mel e propor o primeiro contato. Já em pandemia, fizemos a primeira e demais entrevistas por chamada de vídeo e, sem dúvida, trouxeram novos elementos para a pesquisa.

Mel, assim como Yasmin de Oxum, curimbeira de 9 anos, filha da Tenda de Umbanda Cigana Sarita (São Lourenço da Serra, São Paulo) e uma interlocutora da pesquisa, não teve aulas para aprender a tocar. Ambas contam que não aprenderam com outros curimbeiros, mas que nasceram com esse dom, como afirmaram nas nossas conversas. Para Mel, essa é uma herança de seu avô, ogan que faleceu antes de seu nascimento. “batucava em tudo dentro de casa, até que um dia, na sessão, minha mãe pediu para ir tocar. Os ogans desconfiaram, mas quando eu toquei, ficaram muito surpresos”. Esse ocorrido se deu aos 4 anos de idade.

Já Yasmin teve seu primeiro contato com os atabaques com 1 ano de idade. De acordo com seu relato e de sua mãe, Kely de Oxum que também participou da conversa, em uma visita ao terreiro que frequentavam uma entidade pediu que a mãe levasse a filha ao terreiro. Chegando na sessão, após levá-la ao gongá⁵⁵, a entidade pediu que a colocasse no atabaque e, mais tarde, que fosse providenciado um tambor pequeno. De lá ela nunca saiu. Ambas, Mel e Yasmin, apresentam emocionante vínculo com os instrumentos e, dentro de suas casas, enxergam seu cargo ritual de maneiras distintas.

Para Mel, ogan é um cargo exclusivamente masculino, por isso ela é uma curimbeira. Esse cargo, apesar de não passar por uma iniciação ou confirmação, possui uma consagração, uma cerimônia no terreiro. Apesar disto, Mel não passará por esse ritual. Segundo ela, não sabe se esse impedimento é por sua idade ou porque no futuro poder ser uma médium rodante, mas já recebeu a informação de sua mãe que não será submetida a este ritual. Yasmin, ao contrário, se reconhece enquanto ogan. Na casa em que faz parte todos os tocadores são chamados de ogans, homens ou mulheres.

Seja por minha vivência ou pelas leituras de autores conhecidos dos terreiros que há muito registram características das diversas nações que compõem as religiões de matriz afro-brasileira, inclusive pensando a partir da construção linguística, sempre assumi o cargo de ogan como exclusivamente masculino, tal qual: BRAGA (2009)⁵⁶;

⁵⁵ Espécie de altar presente nos terreiros, será esmiuçado no capítulo 4.

⁵⁶ No seu livro “a cadeira de ogã e outros ensaios, Braga apresenta o cargo não somente como exclusivamente masculino, mas traz referências para sua construção ser pautada na transferência de postos sociopolíticos das sociedades iorubás e daomeanas pré-coloniais que foram basilares para a fundamentação da hierarquia dos terreiros.

JAGUN (2017)⁵⁷; BENISTE (2011⁵⁸; 2019⁵⁹); CAPONE (2009)⁶⁰ entre tantos outros. Porém, no caso de Yasmin, percebo que são ressignificações de termos e nomenclaturas usuais dos terreiros.

Quando se percebe o ogan simplesmente como o tocador de tambor, acaba se designando, nestas casas, o termo para qualquer indivíduo que os toque, independente do sexo. Como vem sendo deixado claro ao longo deste trabalho, terreiros não seguem uma cartilha ou livros sagrados. A oralidade passou as informações e fundamentou casas seculares, assim como casas derivadas destas matrizes. Nessas andanças, saberes e práticas foram ressignificados e novas noções foram construídas. Não cabe a mim, portanto, criar juízo de valores ou propor escalas de verdades. Simplesmente, à luz dos campos, leituras bibliográficas e conversas, conceber um método de análise, refletindo sobre as transformações, suas causas e consequências na fundamentação religiosa.

Nesse caso, em Beniste (2019), temos essa formação de terreiros menos conectados com as heranças africanas e imersos em outras influências, como o espiritismo kardecista e o forte sincretismo católico e as influências do catolicismo popular. Essa discussão, construída anteriormente neste mesmo capítulo, serve de suporte para entendermos tais transformações e novas acepções. Nessas casas e arcos ritualísticos, ainda que a figura do curimbeiro ou da curimbeira se faça mais presente, em algumas delas abre-se espaço para que se chame de ogan quem desempenha esse papel, herdando a nomenclatura iorubá empregada em casas mais antigas. O Iorubá, como falado neste capítulo, ganhou grande difusão nos terreiros, mesmo aqueles de origem Bantu. Talvez por isso, cargos iorubas tenham se difundido tão fortemente para outras nações, inclusive algumas Umbandas.

2.8 Ogans, curimbeiros (as) e as redes sociais.

Peguei o celular, criei o canal com muita dificuldade e meu primeiro vídeo foi com minha cachorra, não foi nem de Umbanda.

Curimbeira Yasmin, 9 anos.

⁵⁷ “*tocador dos atabaques rituais no Candomblé. Cargo masculino confiado nos Candomblés a homens que não entram em transe mediúnico.*” (JAGUN, 2017. pg.121)

⁵⁸ “*Mestre, chefe, uma pessoa que se distingue numa sociedade.*” (BENISTE, 2011. pg.607)

⁵⁹ “*título masculino definido como pai.*” (BENISTE, 2019. pg.448)

⁶⁰ “*cargo ritual exclusivo dos homens que não entram em transe. Protetor do terreiro.*” (CAPONE, 2009. pg.362)

Figura 1 - Redes sociais da curimbeira Yasmin



Fonte: Instagram

Yasmin, aos 9 anos, já é uma personalidade recorrente em grupos de redes sociais dos terreiros, graças aos vídeos que grava cantando e tocando cantigas de Orixás e entidades. No dia da nossa conversa ela já possuía mais de 26 mil seguidores no *Instagram* e atingiu mais de 32 mil seguidores poucos meses depois, quando esse texto foi encerrado. A curimbeira também possui um canal no *Youtube* com mais de 8 mil seguidores. Foi através de seus vídeos no *Instagram* que a conheci, fiz contato com sua mãe e gerenciadora das redes sociais e consegui realizar nossa conversa através da plataforma *Google Meet*.

Essa exposição, segundo a mãe, acabou submetendo a curimbeira a críticas e mensagens desrespeitosas, mensagens privadas e públicas que fizeram com que sua página fosse gerenciada pela sua mãe, blindando-a dessas exposições. Essa questão apareceu na nossa conversa tão logo Yasmin se apresentou como ogan, com a seguinte intervenção de Kely, que aponta para uma outra questão: a relação entre tradição, conservadorismo e o respeito entre nações.

A gente tenta mudar isso um pouco nela, porque a gente acaba enfrentando um pouco essa (corte). Porque assim, eles falam ogan é só no Candomblé, na Umbanda é curimbeiro, então a gente enfrentou muito problema em relação a isso quando ela criou o Instagram, né. Então a gente tenta mudar um pouco isso, falar curimbeira para evitar esse tipo de discussões. A gente respeita, mas infelizmente, algumas pessoas ainda trazem muito isso, principalmente quem é do candomblé. Então a gente costuma falar assim, né: evita falar ogan, fala curimbeira para não iniciar uma discussão. Ainda mais com os mais antigos. [...] quando estiver em evento, fala que é curimbeira, mas dentro da minha casa a gente fala ogan. (Entrevista realizada no dia 27/07/2021 com Yasmin de Oxum e Kely de Oxum).

Esse movimento de exposição dos ogans e curimbeiros (as) nas redes sociais não é recente, mas foi potencializado pela internet. Retomando Sant'Anna, Souza e Ferreira (2021), e a incorporação das redes sociais pelos terreiros e seus praticantes, em Ogum encontramos múltiplas formas de percepção da sua tecnologia encontro Orixá da criação, pioneiro e inventivo, sendo também, por que não, da Internet, assumindo as redes sociais como *ferramentas tecnológicas* importantes “*no nosso cotidiano e nas práticas de pesquisa em tempo de pandemia, bem como forjar as redes sociais da internet como ferramentas de luta antirracista*” (IBIDEM, p. 37).

Desde sempre, ogans são símbolos das relações públicas dos terreiros, como apresentado anteriormente. Desse modo, sempre tiveram a missão de falar em nome de suas casas e nações, na luta contra preconceitos e a violência policial e política. Se no passado, nomes como Élcio de Oxalá, Valdir de Oxalá, Gabi Guedes, Tião Casemiro, Afonso de Xangô, Nezinho de Oxalá, Mano Lopes entre tantos outros fizeram sucesso musicalmente, dentro e fora das cantigas de terreiro e vendiam CDs e LPs, hoje são os canais do Youtube, de alguns desses e de uma nova geração de tocadores que ganham visibilidade e propagam o respeito e os saberes de terreiro para além dos nossos muros.

Entendemos que as redes sociais da internet, como fenômeno da cibercultura na nossa contemporaneidade, já fazem parte dos terreiros e de todos que lá circulam cotidianamente, extravasando, para fora dos muros internos da maioria das casas, um processo de transbordamento, visibilidade, orgulho e luta, como veremos mais adiante. (SANT'ANNA, SOUZA, FERREIRA, 2021.p. 41)

Essas novas apropriações acabam por difundir e aproximar praticantes nas redes, criando conteúdos religiosos acessíveis. É importante destacar que canais de mídias convencionais, como televisão aberta e rádio, sempre foram dominados pelas religiões cristãs, mais capitalizadas e estruturadas politicamente e pouco abriram espaço para nossas vozes. Neste aspecto, a popularização das redes sociais, destas

ferramentas tecnológicas, possibilitou a criação e difusão de conteúdos voltados para a população de terreiro.

Por esse motivo, entendemos que se faz necessário valorizar Yasmin e os outros sujeitos que compartilham seus vídeos, que promovem *lives* nas diversas redes sociais, com materiais fundamentados numa visão de mundo que não se deixou dominar totalmente pela colonização, pela colonialidade e todas as marcas que as acompanham, independente de linha ou nação. Quando recebemos um de seus vídeos, quando vemos Paulinho, jogador da seleção olímpica do Brasil (e cria da colina histórica de São Januário, estádio do Vasco da Gama na cidade do Rio de Janeiro) reverenciando seu pai Oxossi e dando entrevistas potentes sobre sua religiosidade e o preconceito vivido ou ainda quando a cantora e atriz Jéssica Ellen canta “macumbeira” no programa mais famoso dos domingos, saudando seu Tranca, Preta-velha, caboclos e Maria Navalha, somos todos uma única voz escutada.

3 TAMBORES QUE FALAM: A LINGUAGEM DOS TAMBORES NOS TERREIROS

Meu rum, ilú e ngoma
 Tambores para ogans tocar
 Toca ketu, toca Angola e Nagô
 Jeje, Umbanda e Omelokô

Cantiga de Umbanda Tambores de ogã de Tião Casemiro

Se os terreiros são espaços-tempos de conexão com os Orixás e entidades, existe uma linguagem que é essencial para essa conexão: Aquela que é proferida pelos tambores rituais. Dos orixás yorubas e nkissis bantos aos malandros cariocas, passando pelos caboclos brasileiros, boiadeiros do centro-oeste e sertão, ciganas europeias e tantos outros cruzamentos que as macumbas são capazes de promover, todos são chamados e reverenciados pelos instrumentos sagrados de um terreiro, capaz de conectar todas essas forças, de origens tão distintas, através de uma só linguagem. Esse capítulo é um convite a reflexão sobre a origem dos tambores que aparecem nas nossas casas, percorrendo também as construções simbólicas e ritualísticas deles e dos demais instrumentos presentes nos terreiros. Para essa reflexão, evidentemente, destaco os vínculos construídos entre tocadores e os instrumentos sagrados.

Nesse capítulo, proponho uma reflexão sobre os tambores, mas também os outros instrumentos sagrados das orquestras e das práticas rituais dos terreiros. Não existe ogan sem seu tambor, assim como não existe um terreiro sem ele e os outros instrumentos sagrados. Pensa-los é reviver toda a viagem dos nossos saberes ancestrais, que trouxeram nos corpos e na memória os toques, os ritmos e as formas outras de comunicação que até hoje aprendemos e reproduzimos nas nossas macumbas.

3.1 A pipa de Ingold e o tambor do ogan

e eu sempre achei que curimba sem tambor é feito a cerveja sem álcool e o arroz sem sal. É coisa sem vitalidade; não rola.

Simas, 2013, p.71

Lembro quando o Arthur, meu primo, ganhou seu primeiro tambor. Pequeno como ele, com um pepelê feito por seu avô e que o acompanhava em todos os lugares. Quando o visitava ou mesmo nos vídeos feitos por sua mãe e compartilhados no nosso grupo do terreiro, percebíamos como aquele tambor tocava cantigas das mais diversas: De Oxalá a Exu, passando por caboclos e ibejadas, a gira do pequeno curimbeiro transcorria quase sem interrupções. O terreiro era sua casa: na cozinha, no quarto, na sala ou em qualquer outro lugar que Arthurzinho estivesse. A desenvoltura do ijexá, primeiro toque aprendido, era impressionante. Quando aprendeu o cabula, um leque de opções se abriu e os pontos se tornaram cada vez mais diversos. Parece que a relação da criança com o instrumento já nasce com ela, é impossível explicar.

Nosso pequeno, que sempre me acompanhava durante as sessões, seja na esteira posicionada próxima aos tambores ou mesmo no meu colo, sem ligar para a altura dos toques e chegando a dormir de satisfação, sempre foi fascinado pelos tambores. A diferença, porém, é que desde aquele momento uma coisa havia mudado: Ele não tocava mais os tambores do terreiro. Durante as sessões, enquanto estava no meu colo, era comum tocar e brincar no atabaque. Desde que ganhou o seu, porém, sempre tinha de carregá-lo para o axé. Se sua mãe não levasse para a gira, ele não tocava nenhum. Quando estava com o tambor, sentava-se em um banquinho e tocava a macumba comigo e seu avô, também ogan da casa.

Pensar a relação dele com o tambor me faz lembrar dos estudos do imaginário e de como enxergamos os objetos ou as coisas do nosso dia a dia. O tambor do Arthur não é um objeto qualquer, inanimado ... ele é vivo. Tratava aquele tambor com carinho: carregava, arrumava, saudava e criava um vínculo que muitos dos adultos não entendiam. A criança enxerga para além do nosso olhar cartesiano, não tenho dúvida. Com Durand⁶¹, aprendi que nosso erro é sempre tentar colocar tudo em caixas, criar uma (incompleta) descrição ou significação daquilo, que sem dúvida, somos incapazes de explicar. E nesse momento me refiro a pipa de Ingold (2012). Você já viu uma pipa sendo construída? Pipa, arraia, papagaio, sabe-se lá como aprendeu a chamar. Eu vi muitas vezes, não que essa seja uma memória tão agradável. Lembro da minha infância e da chegada da época de pipa. Brincando na rua ou junto dos meus primos, essa era a época do ano em que a bola parava e todos só queriam

⁶¹ Gilbert Durand, professor francês conhecido por suas produções que debatem imaginário e mitologia.

saber de pipa. Eu, que não gostava de soltá-las e era fominha de bola, ficava sempre triste.

Só que quando eles faziam a pipa, não viam aquele ofício como um corte e cola. E de fato não era. O que meus primos enxergavam naquele emaranhado de papéis, colas e gravetos é o que só aprendi lendo Ingold. A pipa que está na mesa, se um dia foi vista como um mero objeto, o deixa de ser quando voa. Cada pipa no alto é um corpo vivo, guiado pelas hábeis mãos dos pipeiros de plantão. Quem olha a pipa parada como um objeto não entende que coisa é aquela. Esse é o erro de quem olha o tambor objetificado. Ele pode ser tudo, menos um objeto. O tambor é vivo, como a pipa que voa, vivendo, falando e encantando em cada toque e tocando cada um de uma forma distinta. A pipa é o seu voar e o tambor é o seu falar, sem que precise de um pipeiro ou de um ogan. O que Arthur vê no tambor, mesmo antes de percuti-lo é o que meus primos viam naqueles papéis e gravetos. A pipa e o tambor não precisam de agência, sua importância e complexidade vão além de nós, que só aproveitamos a sua existência. Hoje e até o dia que eu for pipa no céu, ficarei feliz enquanto tiver tambores tocando e pipas (a)voando, se é que me entendem os que corriam atrás de pipa.

3.2 Os Tambores sagrados

ah, mas quando o tambor chama!
 é só alegria, festa, euforia no catimbozeiro
 é vovó abençoando, de passo inusitado
 no centro do terreiro
 e a roda grandiosa em festa

Ballouk, 2010

Pensar o tambor é mergulhar na escuridão, no não dito, naquilo que é impossível categorizar. Pensa-lo é mergulhar no “regime noturno” de Durand (Ferreira-Santos e Almeida, 2012), na estranheza causada pela tentativa sempre incompleta de tentar descrever em palavras sua potência sensorial. O tambor não possui um objeto direto, não diz ao que veio no seu estágio de letargia. Como a noite, transmite aos observadores a sensação de que a qualquer momento pode se

transformar, e é verdade. A madeira e o couro, o ará tambor (corpo do tambor) são o mistério de uma criação. Mistério que se revela (ou se expande) quando é percutido.

Certa vez, em uma aula da disciplina do mestrado no Proped/UERJ, Redes educativas e culturais, cotidianos e currículos, fui perguntado se o tambor precedia o homem. Apesar do meu espanto, percebi mais tarde o quão pertinente era a pergunta. Inúmeras sociedades se baseavam ou tinham no tambor uma prática corriqueira para os mais diversos fins: religiosos, recreativos, fúnebres, comunicação etc. Ainda assim, ninguém disputa sua autoria. É como se ele estivesse sempre presente nos relatos dos mais diferentes grupos sociais como uma marca das mais diversas comunidades, nunca um estrangeiro. Dos povos orientais do Leste, aos indígenas brasileiros a oeste do mundo, passando pelos nórdicos europeus e pelos africanos austrais, todos tocavam tambor. Seja nas culturas ágrafas, nos seus mitos ou mesmo em passagens célebres bíblicas como a abertura do Mar Vermelho, o tambor aparece como instrumento de transmissão de saberes, de organização socioespacial e de celebração. É inevitável, portanto, a pergunta: Quem o apresentou a todos esses povos?

Se todos falam e usam os tambores, me permito beber da fonte mais rica que conheci, a cosmogonia africana. Diz um *Ìtàn* que o tambor foi criado por Xangô, depois de tentativas malsucedidas de todos os outros Orixás em convencer Olodumaré⁶², o criador, a sair do seu estado de tristeza. O rei do trovão foi a mata, cortou uma linda árvore e ateou fogo no seu interior, tornando-a oca. Logo após, escolheu o carneiro mais bonito, caçou e o sacrificou. De sua carne, preparou uma *onje*⁶³ para servir aos demais Orixás enquanto seu couro foi esticado sobre o tronco. Assim, Xangô trouxe ao mundo o primeiro tambor. Ao retornar ao grande salão, o rei dos trovões deu a Exú, o orixá da comunicação, a função de percutir o instrumento. Nesse momento, Olodumaré e todos os Orixás foram ao centro do grande salão e começaram a dançar, e a alegria voltou ao criador.

O mito, assim como toda Mitologia, é um artifício cultural para explicar os mistérios que estão entre o homem e o objeto. Essa busca por encerrar mistérios é o mesmo movimento que estimula as pesquisas científicas. Ainda que reconheça a importância ritualística dos mitos, não discutiremos isso agora. Quero ater-me a importante mensagem de Xangô: O tambor já existia antes de ser criado. Quando Xangô vai a mata dar vida ao primeiro tambor, ele já sabia o que ia produzir. Na

⁶² É a divindade suprema, o criado para os yorubás.

⁶³ Comida em Yorubá.

verdade, não só sabia a forma, mas sua função. O tambor existia antes de ter vida, mas sua presença devolveu a vida ao criador. Ele é presente antes de ser passado, capaz de subverter qualquer lógica temporal que não admite o imaginário como lócus de criação.

Sendo algo tão sublime, sua compreensão é inalcançável pela descrição de sua forma, porque ele só se apresenta ao ser tocado. O tambor, *ilú*, *ngoma*, *atabaque*⁶⁴, é uma divindade. Ele é vivo! Como divindade, é reverenciada, come e descansa. Nenhum mortal é capaz de explicá-lo, só senti-lo. Ao tambor, celebramos a presença, as sensações, sem buscar sentido. Os pós-estruturalistas descobriram muito depois o que os cultos afrodiáspóricos já sabiam há séculos: A presença é plural, não individual. Tambor não é feito para ser tocado sozinho. Não existe ritual de uma pessoa e um tambor.

Isso acontece porque ele fala através dos que o tocam e quando se fala, transmite-se mensagens a alguém. Fala aonde a palavra não chega. Se Mondzain (2015) diz que a palavra chama, não nomeia, é porque ninguém explica um cabula⁶⁵. Cabula se recebe, se percebe. Cada toque é um convite a algo ou um chamado. O Barravento⁶⁶ grita Yansã tão forte, que todo mundo sente. O Vassi⁶⁷ acelera e chama a dança de Ogum, o guerreiro, que entra no salão como em uma Guerra para que nenhum observador duvide da sua potência. Ninguém explica a vibração, como ninguém explica a sensação de uma música. Como o cotidiano, o tambor traz a fala que não foi convocada a ser dita.

Nesse momento, alguém que nunca ouviu um *congo*⁶⁸ bem ritmado, que se mistura aos trovões de Nzazi⁶⁹ na sua descida ao *Ayé*⁷⁰, pode pensar que nada disso é real. Para vencer esse ceticismo, como o *alujá*⁷¹ de Xangô que conta a história da vitória do obá (rei) na batalha e posterior tomada do reino de Oyó⁷², uso o real e irreal de Lacan (CLAVURIER, 2013). Para Lacan, real é o inominável. O inominável seria

⁶⁴ Ilú, ngoma e atabaque são nomes de tambores nas religiões afrodiáspóricas. Ilú é yorubá, enquanto ngoma é Bantu.

⁶⁵ Toque típico dos terreiros de Umbanda, Omolokô e Candomblé de Angola.

⁶⁶ Toque de atabaque utilizado na Umbanda e característico do Orixá Yansã. Possui correspondentes no Candomblé e também nas rodas de capoeira.

⁶⁷ Toque característico do Orixá Ogum nos tambores de candomblé de ketu.

⁶⁸ Toque típico dos terreiros de Umbanda, Omolokô e Candomblé de Angola.

⁶⁹ Nkissi, divindade banto dos trovões e da justiça. Correspondente do orixá Xangô, dos Yorubás.

⁷⁰ Planeta em Yorubá. (BENISTE, 2011). Utilizado nos terreiros para fazer o contraponto: Céu (Orun) e terra (ayé).

⁷¹ Toque característico do Orixá Xangô.

⁷² "Oyó foi um grande império ioruba, que durou entre os anos de 1400 e 1935. Localizava-se na África Ocidental, onde hoje é a Nigéria". (JAGUM, 2015, pg.177). O autor explica ainda que Xangô foi rei de Oyó antes de ser cultuado como ancestral de seu povo.

aquilo que não conseguimos categorizar, é o invisível é o mágico que irradia das coisas, é a celebração do imaginário e toda a riqueza que não cabe no exercício de conceituação. Tambor é isso. É a fala desgarrada de sentido, é a criança que se relaciona com o espaço na fuga do esperado, nas bases imaginárias que se sobrepõem as regras. Tambor é real porque foge a qualquer categorização. Durrand, se fosse um ogan, usaria um Rum⁷³ para dizer que o tambor é o imaginário que antecede a lógica iluminista da razão. Todos acham que a razão dá sentido ao imaginário e a todas as coisas, como todos acham que o homem inventou o tambor, mas na verdade o imaginário (e o tambor) antecede a razão (e o homem), já que os dois últimos são criados à sua luz.

3.3 Os tambores das macumbas brasileiras

Tambor, Tambor
 Vai buscar quem mora longe
 Tambor

Cantiga de Umbanda

A música é parte fundamental das macumbas brasileiras, presente em quase todos os rituais de um terreiro. Como aponta Cardoso (2006), essa música exerce uma função comunicativa, é uma forma de linguagem pela qual o praticante transmite uma mensagem. Cada música ritual é um código no que o autor chama de fim dialógico. Essa música, porém, precisa ser vista por uma outra percepção. O que se produz no terreiro de mais precioso mora no não dito. Retomando a análise desenvolvida anteriormente em Mondzain, existe um espaço aonde a palavra não chega, que nos completa pela presença das sensações. No meu caso, me valerei da noção “linguagem dos tambores” (CARDOSO, 2006, p.34) e de toda a rede comunicativa, de estímulos, respostas e convites que são feitos através das sábias falas dos tambores sagrados. Outras noções que auxiliaram o desenvolvimento dessa pesquisa foram a “gramática dos tambores” e a “pedagogia dos tambores”. (SIMAS e RUFINO, 2018).

A música a que me refiro não tem, fundamentalmente, uma objetivação estética (CARDOSO, 2006). Obviamente ela é apreciada por seus receptores, mas sua

⁷³ O maior dos três tambores que compõem os instrumentos sagrados de um terreiro. Instrumento de som mais grave que os demais.

construção vai além. Cada toque ou cantiga são uma mensagem clara direcionada a alguém ou ao grupo. Seja durante um ritual, uma dança ou uma convocação, a melodia produzida sempre possui um direcionamento. O tambor é, também, fronteira que demarca práticas e espaços-tempos. Os toques, por exemplo, contam histórias de um povo, lendas e passagens que atravessaram o atlântico e se perpetuaram sem que fossem ditas palavras. Só a sabedoria dos que guardaram no corpo os saberes ancestrais dos tambores sagrados.

3.4 A diáspora dos tambores

Ele veio de tão longe
 Para saravá o endá
 Bendito Louvado seja
 Ele é rei do panaiá
 Bate bumbo lá na aldeia, ê á.

Cantiga de Umbanda

Quando me refiro aos corpos, é fundamental estabelecer uma reflexão: É comum nos terreiros a ideia de que os tambores foram trazidos de África, pela população da diáspora atlântica. Porém, não podemos esquecer que esse processo impedia que os indivíduos carregassem consigo bens materiais, salvo aqueles que de alguma forma foram escondidos nos corpos ou vestimentas. Dado a evidente dificuldade de se esconder um tambor, essa idealização da vinda dos tambores dificilmente pode ser comprovada. Como vieram então os instrumentos sagrados? Nesse caso, mais uma vez, os tambores sobreviveram na subversão, nas brechas. Como apresentado por Luhning (apud Barros, 2017, pg. 44), foi na memória de cada um desses oris⁷⁴, que sobreviveram a transposição do atlântico, que os tambores foram transportados no imaginário e chegaram as Américas. Se Yemanjá é a dona dos oris, também foi, em terras latinas, consagrada a grande mãe da kalunga⁷⁵ grande, do mar. Nada mais potente para explicar que só ela poderia então permitir

⁷⁴ Ori significa cabeça em yorubá.

⁷⁵ Aprendi no terreiro que kalunga é um nome que faz referência a um espaço de morte e de corpos pós-óbito. Nesse sentido, o mar é a kalunga grande em respeito a todos os sujeitos que faleceram nas travessias forçadas do Atlântico, assim como os cemitérios são chamados de kalungas pequenas.

que toda força de aniquilamento e esquecimento, tal qual defende Fanon (2008), não fosse capaz de apagar um dos maiores patrimônios imateriais desses indivíduos.

Na memória, viajaram tambores, toques e toda uma gramática normativa dos instrumentos, que aqui foi transformada e ressignificada. Se mergulharmos na história dos terreiros cariocas, nos redutos da Pedra do Sal,⁷⁶ da região de Oswaldo Cruz (que vem a ser hoje um complexo de bairros como Madureira, Campinho e um que perpetua o nome original), da minha Leopoldina⁷⁷ e tantas outras partes da nossa cidade, entenderemos que cada roda de choro no portão, cada Pixinguinha⁷⁸ e cada batucada foram mais do que movimentos de subversão⁷⁹ para proteger os terreiros, mas foram a continuidade de uma viagem que começou na força de cada Ori, na proteção do que temos de mais sagrado, a alegria dos nossos batuques. Se hoje toco meu tambor sem medo, é porque um dia todos esses que vieram antes de mim, de uma forma ou de outra, defenderam a perpetuação dos nossos ritmos, sonhos e alegrias.

3.5 Tambor tem nome, come, bebe e descansa. Tambor é Orixá!

*Tambor você fica aqui
Tambor vou me retirar
Adeus Umbanda, adeus Umbanda
Adeus Umbanda,
meu babá, meu orixá
(cantiga de Umbanda)*

⁷⁶ Pedra do Sal está situada no bairro da Saúde, próxima ao chamado Largo da Prainha. Essa região, tombada como um patrimônio histórico e religioso do Rio de Janeiro, é classificada como um quilombo urbano, além de ser apontada como berço do samba e das religiões de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro.

⁷⁷ A zona da Leopoldina é a região mais antiga da zona norte do Rio de Janeiro, uma região tradicional marcada por bairros do subúrbio carioca, incluindo Bonsucesso, Penha, São Cristóvão, meu querido bairro de Olaria, entre outros. Seu nome está associado a ferrovia que homenageou Maria Leopoldina, primeira imperatriz do Brasil.

⁷⁸ Alfredo da Rocha Viana Filho, o Pixinguinha, foi um músico brasileiro talentoso e conhecido pela contribuição ao choro.

⁷⁹ Rodas de choro e as famosas batucadas cariocas eram um instrumento utilizado pelo povo de santo como forma de despistar possíveis batidas policiais e qualquer outra tentativa de importunação. Pixinguinha, como muitos outras músicas famosas, são até hoje lembrados como indivíduos que ajudavam a esconder os terreiros da repressão.

Tambor é Orixá. Quando um não religioso ouve essa frase, sempre causa estranheza. Como um instrumento possui tanta importância, a ponto de ser divinizado dentro de uma religião?

Lembrarei apenas que os tambores falam: são seres sagrados, dotados de força vital, e que somente os iniciados podem tocar; eles devem permanecer de pé, e nos dias de festa são vestidos de ojá. (...) As frases rítmicas constituem uma espécie de onomatopeia; são verdadeiras locuções que reproduzem versos, onde se exprime a natureza dos orixás. (...) Um estudo aprofundado dos toques de atabaques e de sua linguagem poderia nos revelar muita coisa sobre a natureza dos orixás. Por exemplo, no caso do alujá, dança guerreira na qual Xangô combate, atirando pedras de raio, destaca-se uma locução rítmica duodecimal, onde é nítido o número 3 x 4 que caracteriza esse orixá. (LÉPINE, 2006, p.31)

Como apresentado por Lépine, os tambores são divindades cultuadas nos terreiros, recebem oferendas, comem, bebem e são vestidos de acordo com as festividades. Durante a confirmação dos ogans, por exemplo, o tambor se recolhe, passa por determinados rituais e só sai do roncó na cerimônia de apresentação do médium confirmado a comunidade. Ao longo do ano, são oferecidas diversas oferendas aos instrumentos, além de periódicos banhos de erva. Dessa forma, cada atabaque mantém ativo o axé, a força vital que nele vive. Como lócus dessa força, cada tambor pertence a um Orixá, tal qual um patrono. Em minha casa, por exemplo, Oxalá, Obaluwaiyê e Yemanjá são os Orixás patronos de cada tambor. É comum, principalmente em casas de Umbanda e Omolokô, que exista ainda um tambor ou um terno (nome usado para nomear o trio de tambores rituais) exclusivamente para as festividades de Exú, uma vez que essas costumam ocorrer fora do espaço do barracão destinado aos Orixás e, em certas casas, apresentam dinâmicas também diferenciadas.

A ritualística é grande em torno dos tambores, fazendo com que tudo seja sagrado: cada ação, cada cuidado ou cada toque. Das oferendas feitas, os panos que servem para seus adornos e até mesmo o couro dos tambores são parte de um arcabouço ritual específico das tradições e são escolhidos e praticados de acordo com a origem de cada casa e suas específicas práticas. O mais importante, porém, é perceber o quanto são sagrados os ritos que envolvem os instrumentos, evidenciando sua importância na construção religiosa. Costa (1996) descreve o ritual de encoramento nos terreiros de Angola e corrobora com essa temática:

Os atabaques devem ser encourados com couros das matanças correspondentes aos inkices. Para cada atabaque é oferecido um inkice, que passará a usar o ojá após as obrigações.

Ao se proceder ao encouramento, forra-se o chão com decisa, deitando os atabaques após terem sido lavados com abô de ervas do inkice ao qual foi ofertado.

Na cabeceira colocamos o ajeum dos inkices. Antes de acender as velas, cobrem-se os atabaques com pano branco. A operação seguinte corresponde às matanças, realizando-se uma liturgia muito semelhante ao Bori. (COSTA, 1996. p. 34)

Toda a densidade ritualística acaba por promover, a cada tambor ao longo das cerimônias religiosas, uma condição de serem saudados e reverenciados como entidades vivas, capazes de superar a temporalidade e conectar o presente aos antepassados do *egbé*⁸⁰, a comunidade do terreiro e todas as divindades do panteão afro-brasileiro. Para isso, conta com a ação dos ogans, apresentados no capítulo anterior. Cada tambor possui um nome e sua organização é sempre em trio, ou terno, como alguns gostam de chamar. Os nomes mais comuns são **Rum**, **Rumpi** e **Lé**, provavelmente de origem Fon (língua da África Ocidental, presente nos terreiros de nação de Jeje), podendo variar entre casas e nações distintas. Algumas casas mais tradicionais, como as casas matrizes do candomblé baiano, deram nomes específicos a alguns tambores, normalmente o Rum, o que não é tão corriqueiro nos terreiros. O Rum da Casa Branca, por exemplo, tem nome Sete de setembro.

Rum é o maior dos três tambores, normalmente tocado pelo alabê⁸¹. Nos candomblés de ketu, onde toca-se com *aguidavi* (varetas feitas com galhos de árvores que são utilizadas para percutir os tambores), esse é tocado com um aguidavi e uma mão, diferenciando o ogan que faz as dobras e repiques dos que somente reproduzem a marcação.

Mesmo na Umbanda e nos candomblés de angola, em que se toca com as mãos, o som mais grave sobressai os demais tambores. Rumpi é o tambor intermediário, cujo som ficará também entre o grave do rum e o agudo do lé. No Ketu é percutido com dois aguidavis. O Lé, menor dos três tambores, é o de som mais agudo. Ao contrário do Ketu, é comum nas casas de Umbanda esse ser o tambor que mais realiza dobras e floreios, enquanto o Rum fica responsável pela marcação dos toques.

⁸⁰ Nome dado as comunidades de terreiro. Deriva do Yorubá e significa, em tradução literal, sociedade. (BENISTE, 2011).

⁸¹ É o ogan responsável por percutir os instrumentos. Em algumas casas é utilizado para designar o principal ogan que toca e canta durante as atividades, enquanto para outras linhagens é um nome genérico para todos os ogans cuja função principal seja tocar os tambores, independente do seu grau de conhecimento e habilidade.

3.6 Outros instrumentos sagrados

Por esses seus dez milhares de encantos
 Que eu me achei aqui
 Sua alegria é sorriso de agogô

Silva, 2020

Além dos tambores, os terreiros contam com outros instrumentos nos cotidianos de suas práticas. Novamente em diálogo com Cardoso (2006), temos a visão de instrumentos de terreiro “transcenderá a visão de condições de meros objetos físicos produtores de sons”. Esses instrumentos são utilizados em situações e por indivíduos distintos, como tentarei explicitar.

Aos ogans, aqueles que conduzem os toques e cânticos rituais, cabem comumente a percussão dos três tambores, como já dissertado, e do agogô ou gã, espécie de sineta de ferro composta por uma ou duas campânulas. Em minha casa as duas palavras são sinônimas, priorizando gã como um termo ritual, enquanto agogô é muito utilizado fora dos terreiros, por percussionistas em geral. Porém, ainda que o próprio autor encare ao longo de sua obra os dois instrumentos como sinônimos, Cardoso apresenta que: “alguns autores se referem ao gã e ao agogô como instrumentos distintos cuja diferença reside na quantidade de campânula: O gã possuiria apenas uma campânula, enquanto o agogô duas” (2006, pg. 52). O gã tem função importante nas rodas de santo pois é ele quem dita o ritmo, é a referência dos toques para os demais ogans e para quem está cantando.

Um outro instrumento percutido por ogans é o xequerê, que traz uma sonoridade mais fluida, sendo feito de uma cabaça seca recoberta por um emaranhado de contas traçadas a um fio. Em terreiros mais antigos e de determinadas nações como o Omelokô e Umbanda, ainda podem ser encontrados outros instrumentos como o ganzá, espécie de chocalho elaborado em metal e a macumba, uma espécie de reco-reco normalmente feito de madeira que se toca raspando uma baqueta nas cavidades do instrumento.

Um outro grupo de instrumentos não costuma ser percutido pelos ogans, mas pelos (as) mais velhos (as) dos terreiros, seja nos xirês ou em rituais fechados. São instrumentos utilizados para uma conexão direta com as divindades, capazes de

trazer a energia dos orixás para rituais e auxiliar na incorporação dos filhos (as). Cardoso chama-os de *instrumentos de fundamento*.

Fundamento, no candomblé, pode ser denominado como a base do conhecimento transmitido de geração em geração; como diz Angela Luhnig, é [...] tudo que diz respeito à força fundamental, ao *axé*" (1990, p.230) Por extensão, os instrumentos de fundamento representam a essência da força do próprio orixá; esses instrumentos simbolizam o poder da divindade. Um exemplo dessa força, como veremos no capítulo V, vem da ligação desses instrumentos com o fenômeno da possessão. Enfim, o fundamento, em geral, faz parte do tabu dessa religião. (CARDOSO, 2006. p.47)

Apresento aqui os instrumentos comuns em minha casa:

Adjá, provavelmente o mais comum dos instrumentos, uma espécie de sino alongado composto por uma quantidade variável de campânulas. É feito de metal e possui cabos também de metal ou de madeira. Os adjás costumam ser pintados de cores que remetem ao Orixá dos seus donos ou aos quais foram consagrados, variando cores e desenhos impressos nas suas campânulas. É o instrumento utilizado por zeladores (as) e ekedjis durante as cerimônias, conduzindo orixás, dando ritmo as rodas e convocando a incorporação dos demais filhos. Um ogan, no ato de sua saída ou em um momento específico de ritual, também pode utilizar esse instrumento.

Xére, um chocalho seguro para cima através de um cabo de sustentação. Esse instrumento é designado a Xangô, utilizado em suas homenagens ou rituais e costuma ser feito de metal ou de cabaça. **Indaiá** é um sino pequeno muito comum nas casas de Umbanda e Omelokô. Normalmente percutido por mulheres, acompanha momentos específicos do terreiro, como rituais que abrem os trabalhos, tais quais as saudações de bater cabeça (ritual em que se saúda o gongá e ao Orixá do (a) zelador (a)), as preces iniciais entre outros momentos.

Cadacorô é um instrumento de ferro composto por duas campânulas alongadas e achatadas, atadas por uma corrente que são chocadas uma contra a outra de maneira ritmada. Esse instrumento é oferecido a Ogum, e em minha casa toca-se somente em rituais internos a esta divindade. Existe uma lenda que versa sobre Ogum ser convocado toda vez que se choca ferro com ferro. Por isso, só tocamos o cadacorô em seus rituais, quando sua presença é solicitada.

Caxixi é uma espécie de chocalho feito de palha. Porém, quando elaborado com um cabo e três campânulas, fica com um formato que se assemelha aos adjás. Os caxixis aparecem em rituais de algumas entidades, como caboclos e pretos-velhos, ou ainda utilizado por alguns zeladores (as) pelo seu som suave e a

composição de palha, material que se relaciona com Orixás como Omulu, Obaluwaiyê e Nanã.

Arô é um instrumento pouco utilizado em minha casa, mas comum em xirês de algumas nações do Candomblé. Para nós é utilizado somente em rituais voltados ao Orixá Oxossi, a quem o instrumento é relacionado. Sua composição consiste em dois chifres de boi ou mesmo de búfalos, podendo ou não ser atados por uma corrente e possuir acabamentos feitos em metal. Seu toque, similar ao cadacorô, ocorre quando se chocam os chifres de maneira ritmada.

4 ABRINDO AS PORTAS: AS CRIANÇAS NO COTIDIANO DOS ESPAÇOS-TEMPOS DOS TERREIROS

Quem está de ronda é São Jorge
 São Jorge é que vem rondar
 Abre as portas, minha gente
 Deixa a falange de São Jorge entrar

Cantiga de Umbanda

Em um terreiro o ritual litúrgico aberto aos visitantes se chama *xirê*, nele dançamos e cantamos em círculo, sempre no sentido anti-horário. Esse movimento desafia a temporalidade linear e a lógica do progresso que enxerga no futuro o lugar das realizações. Num *xirê*, dançamos e cantamos para saudar o passado, a ancestralidade. E assim início essa reflexão, voltando no tempo e referenciando os nossos ancestrais. Milhares de homens e mulheres de diferentes idades e etnias sujeitados a uma migração forçada por causa da ganância de poucos, expropriados de suas terras, seus lugares e suas vidas em nome de um dito progresso civilizatório.

Terreiro é, acima de tudo, um espaço de memória e resistência. No centro da sua construção, ele representa uma recriação espacial e temporal de tradições trazidas pelos escravizados vindos de África. Ainda que as religiões sejam brasileiras, as línguas (com destaque para o Yorubá), as práticas e a organização espacial são trazidas ou espelhadas dessas vivências de outros espaços-tempos dos ancestrais da comunidade religiosa. Na travessia do atlântico, a dor física e psicológica da escravização e da desumanização imposta pelos colonizadores não foi suficiente para apagar saberes e memórias, que se perpetuaram no que há de mais sagrado: o corpo.

A negritude dos corpos era a justificativa para o processo de desumanização (FANON, 2008), onde essas pessoas não eram tratadas como seres humanos graças ao marcador social de raça (MIGNOLO, 2017), estabelecido como critério de separação dos povos na colonização europeia e que justificou ataques e extermínio de diversos povos tradicionais na América latina e em África.

Desse modo, é preciso entender os cotidianos dos espaços-tempos Terreiros enquanto potência social e criativa para só assim conseguir vislumbrar uma análise da infância nesses espaços. Perceber os arranjos espaciais, sua dinâmica e construção é fundamental nesse processo. Corroborando com essa ideia, temos a seguinte análise de Lopes (2006), que destaca o significado da infância como uma noção atravessada “pelas dimensões do espaço e do tempo que, ao se agregarem com o grupo social, produzem diferentes arranjos culturais e diferentes formas de ser criança”.

4.1 Terreiro – espaço para (re)nascido e crescer

Foi na Umbanda

Na Umbanda, que eu nasci e me criei

Foi na Umbanda que conheci Alafim

Foi na Umbanda que conheci Agodô

Cantiga de Umbanda

O conceito de espaço é, para geógrafos como eu, o grande objeto de análise. Essa devoção ao conceito se confronta com seu uso desenfreado em diversas outras áreas que não se restringem a perspectiva conceitual discutida e definida nessa área do conhecimento. Essa não é, contudo, uma defesa a essa restrição epistemológica. Com base em ALVES (2000), percebemos que um conceito não precisa ser visto em sua concepção fechada, ao contrário, precisamos de noções de significado que possibilitem análises de acordo com a discussão e a abordagem a que se propõe.

A mesma autora, traz a percepção de que, para além do espaço-tempo analisado, o cotidiano que nele se desenvolve é capaz de trazer olhares muito mais precisos para pensarmos as relações que nele se inserem. Assim, na tentativa de desenhar uma base de análise que não restringe a multiplicidade do espaço, bem como valoriza os cotidianos, seus desenvolvimentos e atravessamentos, assumimos

como ponto de partida a abordagem da também geógrafa MASSEY (2008), que percebe o espaço como o encontro de múltiplas trajetórias. Em meio as múltiplas trajetórias, os cotidianos que se dão nesses espaços podem ser percebidos como determinantes nessa formação, rompendo assim com a visão reducionista de um espaço como lócus material imutável e com as noções importantes (porém restritivas) que o limitam a indissociável dicotomia material/imaterial.

Dentre os múltiplos espaços e suas mais plurais configurações, a escolha dos terreiros introduz na pesquisa algumas questões particulares na sua organização e configuração, principalmente pela sua noção de espaço religioso, sagrado aos seus adeptos. O espaço é sagrado pois sua organização denota uma transcendência do homem entre o mundo profano e o sagrado. Essa capacidade é exposta por diversos símbolos, elementos e construções que o fiel percebe ao adentrar no espaço, capazes de identificá-lo e ordená-lo, a partir das hierofanias (ELIADE, 2010), valores sagrados atribuídos a objetos a partir de práticas religiosas. Uma pedra, uma estrutura de ferro fundido, uma árvore ou qualquer outro elemento pode se tornar sagrado aos olhos dos fiéis, mediante aos rituais que o transformam em elemento vivo de culto e materialidade dos ancestrais na terra. Essas hierofanias, somadas a uma gama de elementos e práticas rituais, diferenciam esses espaços, dotando-os de representatividade e significado, e produzindo toda uma construção simbólica que define territorialidades e marcas na paisagem do terreiro (GIL FILHO, 2012). Essas construções são capazes, por consequência, de orientar práticas dentro e fora desses espaços, não só na conexão entre fiéis e divindades, mas para além do espaço físico, graças aos transbordamentos que acompanham o fiel na sua vida fora do terreiro.

É importante destacar que, mesmo para um não praticante, esses espaços são reconhecidos como espaços de transcendência. Tentarei explicar melhor essa afirmação: A construção simbólica de um terreiro, tal qual uma igreja, é facilmente percebida, por leigos e praticantes. Quer seja um religioso, quer seja um ateu, ao adentrar em espaços como esses, a disposição de elementos, algumas características comuns como altares, formatação do espaço, distribuição de cadeiras, elementos corriqueiros aos olhos como oferendas, alguns símbolos e objetos são percebidos e, de imediato, percebe-se que aquele é um espaço religioso. Essa noção de sagrado e profano, segundo Eliade (2010), é presente de tal forma na nossa sociedade e na construção das estruturas sociais que, mesmo o não-praticante, é capaz de perceber a desconexão e diferença para com os outros espaços em que conviva.

4.2 O Tempo e o terreiro

Dos bantos Nzambi o criador
 Giram ampulhetas da magia
 Salve rei Kitembo
 Nzara Ndembu em poesia
 Pra dar sentido à vida, transformar
 Numa odisseia rasga o céu, alcança a terra
 Sagrada é a raiz nzumbarandá

Samba da União da Ilha, 2017

Tempo em um terreiro é sagrado. Para os Bantus, é Kitembo, um Nkisisi, comumente associado ao Orixá Irokô⁸². Como afirmei anteriormente, casas de angola ou de Omoloko, como a minha, são marcadas por uma bandeira branca em um mastro que simbolizam essa divindade. Os antigos contam que, sendo ele também um nkissi das matas e florestas, a bandeira branca surgiu como um símbolo para que os caçadores que estavam longe pudessem se encontrar nas matas e se unir ao grupo. Hoje, ver uma bandeira por cima do portão é saber que naquela casa se perpetua o sagrado culto ao tempo. A Kitembo, são destinados também o controle das estações do ano e do próprio tempo (cronológico). De suas lendas, a que mais me agrada é a de que fora um homem agitado, sempre correndo com suas atividades. Tal qual um professor cheio de provas e tarefas a cumprir (talvez daí meu carinho com kitembo), volta e meia reclamava com Nzambi⁸³ de que faltava tempo para realizar todos os seus afazeres e que os dias eram muito curtos, mal propostos. Nzambi então, como ensinamento e para que não mais fosse questionado, entregou ao homem a missão de cuidar do tempo e suas mudanças sazonais, transformando-o assim em um Nkissi. Desde então, o responsável pelos solstícios e equinócios é kitembo, aquele que não espera e não corre, e a quem pedimos compreensão e entendimento para caminharmos.

O tempo, não só na concepção divinizada, é fundamental para pensarmos um terreiro. Não assumo, porém, sua noção de período, de controle das ações humanas por meio do calendário e dos fusos horários, mas o tempo que é subjetivo, não

⁸² Orixá associado a árvore de mesmo nome, também tida como Gameleira. É associado também as mudanças climáticas, tal qual Kitembo.

⁸³ Nzambi ou Zambiapongo é o nome dado ao criador, o Deus supremo para as matrizes de influência dos povos Bantus.

mensurável e enquadrado a determinada abordagem, com valores e práticas impregnadas na sua composição (CORRÊA, 2011). Tal qual os escritos de Abreu, precisamos entender que o espaço possui uma temporalidade, uma construção atravessada pelo agora e por tudo que antecedeu.

Pensar o tempo no terreiro, porém, é um exercício de fuga das amarras ocidentais. Somente imerso no cotidiano desses espaços-tempos se consegue perceber que todas as práticas em um terreiro se dão concomitantemente em muitas temporalidades. A noção de passado, presente e futuro ocidental se dilui ao percebermos que o presente do terreiro se comunica com os ancestrais, presentes em outro tempo e que retornam a terra através das possessões e/ou dos sistemas oraculares. O tempo, portanto, não é linear como nós assumimos no ocidente. Ainda segundo o autor, o tempo do terreiro é sincrônico, onde passado, presente e futuro coexistem no espaço. Quando um ancestral, um antepassado da comunidade vem trazer orientações para que determinadas atividades obtenham êxito ou para que certos percalços não ocorram, é a materialização do passado que já sabe o futuro e vem remodelar o presente.

É a cantiga de boiadeiro⁸⁴ que diz: “*Saiu ontem, chegou hoje. Amanhã, chegou agora. Me diga, seu boiadeiro, onde é que você mora?*” Ou o Mito que nos mostra a força de Exu, *aquele que matou o pássaro ontem com a pedra atirada hoje*. Exu, orixá da transgressão e da comunicação é capaz de estar simultaneamente nos dois momentos, já que transcende a linearidade. Seu boiadeiro, entidade das macumbas brasileiras, se um dia foi um homem na terra, se encantou ou divinizou e agora não tem amarras para circular.

Uma vez demonstrado o valor do tempo e do espaço para os terreiros, quero estabelecer aqui uma outra referência: A opção por trabalhar os dois conceitos em ligação (espaço-tempo). Penso, tal qual Corrêa (2011; 2019) e Alves (2008) que esses conceitos estão ligados. Mais do que isso, assumo a existência de uma indissociabilidade entre eles. O tempo possui uma espacialidade definida bem como o espaço possui toda uma construção de temporalidade. Pensar os cotidianos é pensar esses dois conceitos na sua complementaridade, sua indissociação. Desse modo, independente do uso ao longo do texto de um ou outro conceito, assumirei o terreiro como espaço-tempo.

⁸⁴ Entidade comum nos terreiros, associada aos caboclos e vinculada a cerrados, florestas e sertões.

Cabe, porém, uma outra explicação. Ainda que para muitos conceitos tenha optado por escrever determinadas noções juntas, tal qual *aprenderensinar*, essa prática não será adotada para espaço-tempo. A proposta cotidianista de romper com dicotomias e limites da ciência moderna me faz muito sentido, da mesma forma com que enxerguei muito sentido na discussão que tive com a própria autora e professora do ProPEd/UERJ Nilda Alves em uma de nossas aulas. Digo isso para esclarecer que em nada essa opção é um questionamento a validade da prática ou a opção da autora. Porém, seguindo as próprias lições cotidianistas de traçar uma busca constante por repensar práticas e construções, assumirei a escrita que mais me faz sentido no momento, dialogando com autores e caminhos distintos, com os cotidianos, mas também os Geógrafos que ainda muito me acompanham nesse novo caminho acadêmico.

Espaço e tempo nunca me pareceram dicotômicos, tão pouco opostos. Acredito que sua separação muito tem a ver com a construção da Geografia (ciência que se caracteriza, principalmente, no estudo do espaço) e da História. Graças a construção dessas ciências e sua relação direta com as separações das suas diretrizes na educação escolar, imagino que se evitou, por muito tempo, trabalhar conceitos que supostamente pertenciam a uma ou a outra em junção. Vendo que tais autores superaram esse receio epistêmico, me permitirei beber de tais fontes. Assim, a opção pelo hífen se dá referência aos autores que debatem esse tema e serviram de base para essa pesquisa, em especial aqueles diretamente associados as produções geográficas sobre justamente a interdependência epistêmica, como Corrêa (2011; 2019), Alves (2008), Crang (2005), Massey (2008) e Harvey (2018). Reconheço, porém, que desde que se assuma a indissociabilidade desses conceitos, outras formas de escritas como *espaçotempo* também se enquadram na noção assumida nesta pesquisa.

4.3 Firma ponto: Cotidiano de vivência e resistência

Santo Antonio firma a gira

Não deixa ela bambear

Se essa gira bambear

Ai de nós! O que será?

Ponto de Umbanda

Pensar o terreiro como espaço-tempo de aprendizagem é romper com o conservadorismo e uma rígida hierarquização de saberes que nos permeia, onde religião, os grupos étnicos e os saberes não acadêmicos são marginalizados por uma superioridade das culturas dominantes que sempre deslegitimaram suas práticas e condenaram seus saberes. Nesses espaços-tempos tão embebidos em significados e reconstruções simbólicas e de outros espaços-tempos ancestrais, se faz presente um olhar mais profundo para perceber o papel desempenhado pelas crianças. Pensar esses cotidianos é, portanto, pesquisar e estudar, segundo Alves (2019) “*peças comuns, com as histórias comuns que nos são contadas*”. Para esse modelo de pesquisa, ainda segundo a autora, cada narrativa, sons, cheiros, imagens e sabores contam. É pensar a complexidade dos espaços-tempos (para elas, *espaçotempos*) e toda riqueza daquilo que passa despercebido pelo modelo hegemônico de produção.

Não basta, para essa pesquisa, pensar as vivências escolares ou o que contam os escritos. Para compreender as crianças de terreiro, precisamos vivenciar seus cotidianos e as redes em que estão inseridas. É pensar a minha vivência enquanto criança de terreiro, nos terreiros em que venho realizando os campos e no passado vivido pelos meus interlocutores e coautores adultos, que muito acrescentaram com suas vivências expostas durante as entrevistas e conversas.

Essa relação de troca também é característica da organização do terreiro enquanto espaço. Um terreiro é, antes de qualquer outra qualificação, um espaço de trocas que se configura pelo que Alves (2001) chama de redes educativas.

Essa rede é prática marcante das religiões afro-brasileiras onde todos ensinam e aprendem, um ciclo constante em que práticas são significadas e ressignificadas nos chamados espaços-tempos e tudo que se vive ou ouve – presença marcante da oralidade na dispersão do conhecimento (HAMPATÊ BÁ, 1982) – constrói a prática cotidiana. Esse papel desempenhado pelas crianças, que muitas vezes são encaradas em outros espaços como seres em formação e carregados de dependência (SARMENTO, 2005), é ainda mais significativo nos terreiros, onde são sujeitos, atores sociais ativos, de transformação e atuação importante na dinâmica de organização espacial e realização dos ritos religiosos.

4.4 Terreiro: o meu (o nosso) lugar

O meu lugar é caminho de Ogum e Iansã
 Lá tem samba até de manhã
 Uma ginga em cada andar
 O meu lugar
 É cercado de luta e suor
 Esperança num mundo melhor
 E cerveja pra comemorar
 O meu lugar
 Tem seus mitos e seres de luz
 É bem perto de Osvaldo Cruz
 Cascadura, Vaz Lobo e Irajá

Filho, 2007

Se você já ouviu o grande ogan Arlindo Cruz cantando a música “Meu lugar”, vai entender um pouco esse conceito que tanto me agrada. As pessoas constroem com o espaço uma relação pautada no afetivo. Naturalmente, cada espaço é percebido de forma diferente por cada um dos que nele transitam, uma vez que a relação do indivíduo é sempre pautada na subjetividade. Para pensarmos nessa relação e, em especial, na afeição com que nos relacionamos com o espaço, assumiremos o terreiro pelo olhar do conceito de lugar. A afeição com que observamos uma porção do espaço, seus símbolos e tudo que acontece ali é resultado da nossa vivência, das memórias e das histórias que construímos.

Dessa forma, essa é uma noção de muito valor para a pesquisa, que dá a mim (e para o sábio e macumbeiro Arlindo Cruz, por que não?) o real sentido do terreiro. Na perspectiva de Tuan (1980), o espaço se torna um lugar quando representa uma porção na qual possuímos uma relação de pertencimento e subjetividade.

Toda a vivência cotidiana, as alegrias, os ensinamentos e as práticas ritualísticas fazem com que cada um perceba o terreiro de uma forma diferente. As mais variadas cosmopercepções que percebemos quando adentramos esses espaços, toda a alegria da lembrança dos cheiros, o som dos atabaques, as cores e sabores das comidas são lembranças que nos conectam de maneira muito particular. O refúgio que representam para seus praticantes, a capacidade de nos desconectar

do dia a dia e nos apresentar um estágio de tranquilidade e equilíbrio complementam essa concepção de lugar, ao desenvolver a perspectiva da Topofilia. A essa ideia, Tuan (1980) define como uma construção de afeição, a relação de carinho com o qual nos relacionamos com determinados lugares, sempre pautando essa noção a relações de subjetividade. Entendemos assim, que um terreiro se torna um lugar para quem o pratica e, para quem constrói sua infância nesses lugares, supera esse sentimento ao se tornar uma fonte de força, de reforço do pertencimento e da nossa identidade. Esse lugar, compartilhado coletivamente, é único na sua múltipla leitura, já que cada um o pratica e enxerga a partir de “sentidos do lugar” diferentes (MASSEY, 2000).

4.5 Terreiro é lugar de criança!

Vamos brincar de roda,
 Cosme, Damião e Doum
 Mas ele vem montando no cavalo de Ogum
 Apanhando flores pra mamãe Oxum

Cantiga de Umbanda

Lembro-me que, na minha infância, uma questão complicada para minha mãe era justificar aos nossos familiares o “por que” dela não ver problema em me permitir colocar roupas brancas e participar das atividades do terreiro que ela frequentava. O que seria do menino que fora criado no meio da macumba? Para meu pai, que também foi criado no terreiro, esse processo foi mais fácil. Por mais absurdo que possa parecer, essa questão me acompanhou por muitos anos e, não só na minha família. Cresci percebendo o quanto era comum, até mesmo em pessoas da própria Umbanda ou do Candomblé, a reticência em levar seus filhos para os terreiros, com uma série de argumentos para justificar esse distanciamento. Longe de querer expor e dar créditos a toda essa cadeia argumentativa, faço aqui um outro movimento, tentar encontrar as bases, os disparadores desse quadro.

Luhning (apud CARDOSO, 2008), apresenta que o Candomblé (o que, nesse caso, vale para todas as religiões afrodiáspóricas) não era reconhecido pelo poder público como uma religião. Não existia liberdade religiosa, visto que as instituições de governo o consideravam folclore e submetiam os cultos ao controle da Delegacia de

“Jogos e Costumes”. A referida autora, em uma outra obra, sobre a perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942 (1996), conta a história de Pedrito, um delegado famoso por perseguir os terreiros baianos e qualquer outro costume vinculado a origem africana, como vendedoras de comidas típicas e outras figuras policiais do referido estado que fizeram história na perseguição aos cultos afrodiaspóricos. Esse quadro se repetiu na cidade do Rio de Janeiro, como na maioria das cidades onde essas religiões fincaram raízes.

Os exemplos apontados servem para apresentar uma das faces mais sombrias da construção das religiosidades afro no Brasil. Ainda que atualmente os terreiros venham enfrentando outras formas de perseguição, como o exemplo do Rio de Janeiro e dos movimentos intitulados como “tráfico evangelizado”, onde os traficantes de diferentes facções, ao se associarem em um processo de conversão a alguns segmentos neopentecostais, passam a expulsar o povo-de-santo das favelas, esse quadro tem origens menos potentes no poder público como no passado. Ainda que sejam corriqueiras as tentativas de desemparelhamento das estruturas protetoras das nossas religiões por parte de alguns políticos, tal qual ocorre com força no atual Governo Federal e em especial na gestão do Prefeito Crivella, na cidade do Rio de Janeiro, existem conquistas e pessoas (sejam políticos de santo ou simplesmente que defendem a pluralidade religiosa e as comissões pela liberdade religiosa em diversas escalas de poder pelo país) aptas a manter tal proteção.

É sabido que no passado a repressão policial foi uma constante na história dos terreiros. No Nordeste, muitas peças relacionadas com os cultos, que hoje integram o acervo de museus, foram conseguidas em Secretarias de Polícia. Faziam parte dos “despojos de guerra” que a polícia movia aos terreiros¹. Até há bem poucos anos atrás estes eram obrigados a registrar-se nas Secretarias de Segurança Pública, ou seja, na Polícia, onde são também registrados os criminosos, as prostitutas e outras categorias periféricas. Além desse registro, os terreiros, para realizarem rituais públicos (“toques”, festas), necessitavam de uma licença concedida pelo órgão policial mediante o pagamento de uma taxa. Isso perdurou em Sergipe, por exemplo, até o final da década de 60, quando as Federações de Cultos Afro-Brasileiros e de Umbanda substituíram a polícia no controle sobre os terreiros. (DANTAS, 1984. p.1)

Uma outra possível justificativa para esse receio por parte de algumas famílias é a construção histórica de demonização com a qual esses cotidianos religiosos foram atingidos por décadas. Não obstante os impedimentos legais, nossa construção histórico-social, influenciada pelo que Quijano (2014) chama de *colonialidade do*

*poder*⁸⁵ e dos seus derivativos conceituais (*colonialidade do ser e colonialidade do saber*) é repleta da noção onde o que não é hegemônico (cristão, branco e eurocentrado), foi delegado ao papel de outro (MALDONADO-TORRES, 2007). O outro é inferiorizado, objetificado e passível de tentativas de extermínio, quando sua existência é vista como um entrave.

Assim foi a construção imaginárias dessas religiões. Se nos anos 1890 ainda eram, segundo os regimentos legais da época, feitiçaria, misticismo e curandeirismo⁸⁶, o passar do tempo deixou marcas impregnadas que fazem os próprios fiéis acreditarem que, ainda sendo bom para eles, o contato com as energias místicas ou com a responsabilidade religiosa possam ser algo muito forte para uma criança.

O grande problema, porém, é que essas crianças precisam justamente dos terreiros para superar essa invisibilidade, não ao contrário. São esses espaços que darão força, no sentido intelectual e psicológico, para que possam encontrar suas próprias respostas. Os terreiros são, portanto, espaços onde se promovem práticas de ensino e aprendizagem, mas também de resistência e perpetuação cultural.

Para os umbandistas e candomblecistas, é nele que se reconhece o passado, os ancestrais e se compreende a sua origem, servindo para as crianças terem contato com essas culturas e se apropriarem desse sentimento de empoderamento e identificação. Essa relação de reconhecimento do passado e dos ancestrais é fundamental para a dinâmica dos terreiros enquanto espaços de ressignificação e reconstrução, ou ainda de re-territorialização, como aponta Corrêa (2013), que percebe a organização espacial dos terreiros como uma retomada de uma temporalidade e visão de mundo dos antepassados e das apresentações dos Deuses africanos, baseada nas mitologias e nas memórias, bem como de modos de vida e dinâmicas socioespaciais, afastando em certa medida os praticantes religiosos de conflitos e tensões presentes em outros espaços educativos no que diz respeito a história e culturas africanas.

Para as crianças, que constroem suas próprias territorialidades no brincar e nos processos de ensinar e aprender, a noção material e imaterial do espaço passa a ser

⁸⁵ Quijano chamada de *colonialidade do poder* a influência, mesmo após o fim do período colonial, exercida pelas metrópoles sobre suas ex-colônias. Toda a estrutura geopolítica construída pelas grandes potências estabeleceu um modelo onde o que se produz (material ou intelectualmente) nesses países que um dia foram dominados é sempre de menor valor. Paralelamente, a influência produtiva das grandes potências perpetua uma posição subalterna dos países periféricos.

⁸⁶ Ver CAMPOS e KOURYH (2015)

encarada de forma fluida, uma vez que seu papel nas práticas sociais e religiosas da comunidade é significativo. Almeida e Juliaz (2014), ao estudar a relação do espaço e do tempo na educação infantil, corrobora com essa ideia na afirmativa de que é na prática cotidiana que a criança percebe as relações entre os objetos e o espaço em que estão inseridas. Para a autora, é por meio das ações e atividades cotidianas que as crianças “acumulam um conhecimento empírico do espaço”, que é construído a partir das experiências e sistematizado na linguagem.

4.6 A organização socioespacial dos terreiros

O terreiro é minha segunda casa, me sinto acolhida

Curimbeira Mel, 14 anos

O terreiro é, para nós, um refúgio. Mel resumiu em palavras o sentimento que passa por todos os que encontram nesses espaços o acolhimento, o carinho e a fuga das dores materiais e espirituais. Esse valor inestimável é construído pela vivência, pela dedicação dos seus zeladores e demais filhos, mas também por uma série de elementos que se unem e tecem nossas casas, fazendo delas morada dos nossos sagrados, da nossa fé e das nossas alegrias. Para entender a construção estrutural e simbólica de um terreiro, é preciso antes pensar na organização espacial, na construção e ligação de elementos que o compõem.

Pensar na organização espacial do terreiro é pensar em quantas lógicas atravessam um templo religioso. As hierofanias de Mircea Eliade (2010), os geosímbolos de Correa e as marcas rituais na paisagem de Gil Filho (2012) são alguns dos muitos recursos utilizados pelos mais variados povos na construção dos seus espaços religiosos. Esse capítulo é, também, uma reflexão sobre a construção espacial dos terreiros (e como as crianças se relacionam com esse processo): significados, territorialidades, limites e transbordamentos.

Um terreiro é, acima de qualquer outra definição, um espaço sagrado. Basta ver a dinâmica particular que os indivíduos vivenciam nos seus cotidianos. Entrar em um terreiro é, sem dúvida, uma desconexão. É como se atravessássemos um portal que nos conecta com toda uma lógica organizacional, de vivência e conexões diferentes de todos os outros espaços de trânsito. O terreiro possui uma dinâmica particular, que rompe com classes sociais, hierarquizações de senioridade, gênero,

cor e tantos outros estigmas ou ordenações que se dissolvem nas particularidades espaciais. Dito isto, temos, segundo Rosendhal (1996):

O espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. (...) E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas. (ROSENDHAL, 1996, p.30.)

Temos ainda Mircea Eliade (2010):

(...) lá, no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma “porta” para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem subir simbolicamente ao céu. Assim acontece em numerosas religiões: o templo constitui, por assim dizer, uma “abertura” para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses. (ELIADE, 2010, p.29)

É preciso, porém, estabelecer uma reflexão: a visão que predomina nas nossas macumbas é de uma lógica sagrado/profano que não se limita a essa abordagem, sendo, mais fluida. Se para Rosendhal, em uma visão mais cristianizada dos conceitos, “O sagrado e o profano se opõem e, ao mesmo tempo, se atraem. Jamais, porém, se misturam” (IBIDEM pg.31), nos terreiros não existe essa dicotomização. A leitura de mundo das religiões afrodiáspóricas é de uma relação múltipla, sempre fugindo das dualidades cristãs. Não existe algo totalmente sagrado, tão pouco o seu oposto profano, assim como não existe bem e mal.

Um xirê, por exemplo, repleto de danças, músicas, cheiros e sabores que se misturam é como uma festa para os praticantes que homenageiam os Orixás e seus antepassado. Como festa, visitando Dukheim (1989), Claval (2014) e Corrêa (2013), temos uma articulação direta com rituais, na fronteira que desconecta os envolvidos da “ordem natural das coisas”. Nesse caminho, a Umbanda, o Candomblé⁸⁷ e as outras manifestações religiosas afrodiáspóricas latino-americanas possuem na construção dos terreiros os seus espaços de festa/ culto que, na sua composição festiva e repleta de seriedade e compromisso religioso, constroem “ações coletivas” Corrêa (2013), considerando que “A festa religiosa é construída sobre rituais que aproximam homens e deus” (CLAVAL, 2014). O terreiro, portanto, não é um sagrado que se opõe a um mundo profano. Mais que isso, ele é a materialização das energias

⁸⁷ O Candomblé, sob uma análise etimológica, significaria justamente “casa de dança”, “casa de festa” ou “casa de dança com atabaques”, seja no significado da palavra candombe: “dança, batuque” (MAURICIO, 2011. pg. 29) ou na junção das palavras “candombe” e “ilé”, casa em ioruba (CORRÊA, 2013)

dos Orixás em um único espaço, mas que sempre está remetido aos espaços externos a ele como núcleos do axé, da energia vital de cada divindade.

É por isso que, segundo Bonnemaison (apud CORRÊA, 2013) esses espaços se organizam de forma muito específica, como marcas do tempo e do espaço festivo que contemplam o corpo social. Quando retornamos a fala da Mel, que abre esse capítulo, percebemos o quanto esse é um espaço distinto dos demais cotidianos em que as crianças estão inseridas. A curimbeira completa a descrição do terreiro com: “Me sinto muito bem, acolhida. É minha segunda família. As vezes não quero sair de lá, quero ficar o dia todo. O que eu mais gosto é o amor que as pessoas têm pelas outras. Aquele ambiente acolhedor que é uma coisa nítida, maneira “. Ao pensar na capacidade de acolhimento e como as relações interpessoais são diferentes nesses espaços, Mel dialoga com o que diversos autores tentaram explicar.

Podemos, por exemplo, retomar Eliade (2010), que sem dúvida foi um dos mais influentes autores a discutir as lógicas de sagrado e profano no mundo religioso e utilizado por diversos autores citados anteriormente para pensar que, se as religiões se pautam em um mundo criado por Deuses, seria, portanto, todo ele sagrado. Porém, mesmo nas religiões de matrizes africanas que concebem essa relação mais ampla do sagrado, o espaço do terreiro tem uma função estrutural importante.

A praia, a mata intocada, os campos e cadeias montanhosas, mas também as feiras livres, as ruas caóticas, tudo é sagrado. Cada espaço tem uma representatividade e uma correspondência com as divindades. Assim como Yemanjá morava nos rios e ganhou os oceanos na diáspora, as ruas, dinâmicas e sempre movimentada, de trocas, encontros e desencontros, brigas e abraços, também são sagradas e entregue a Exu. Para quem não entende, a rua é de Exu porque representa a materialização do movimento, do caos e dos fluxos, sagrada por ser a materialização da própria força vital do Orixá. Porém, todos esses espaços se conectam no terreiro, que funciona justamente como a junção, a convergência dessas energias em um único espaço.

Para Eliade (2010) a construção dos templos religiosos é a repetição da cosmogonia fundamental de cada cultura religiosa. “Organizando um espaço, reitera-se a obra exemplar dos deuses. A relação íntima entre cosmização e consagração atesta-se já aos níveis elementares de cultura (...).” (pg. 35) Ou ainda, como me disse o ogan João do Caboclo tupi, curimbeiro da Tenda Espírita Caboclo Tupi e um dos interlocutores da pesquisa, o terreiro é a morada de todos eles (Orixás e entidades),

que por sua vez são parte da sua família. Somando essas duas abordagens, temos a síntese de Corrêa que enxerga o processo de construção dos terreiros como:

É no cerne desse processo de recomposição cultural que observamos a forma pela qual as práticas culturais aprofundam raízes no espaço, significando-o e, conseqüentemente, transformando-o em um território no qual os africanos encontram a possibilidade de atualizar - por meio da recomposição dos rituais e crenças das várias etnias – a visão de um mundo sob o qual “seus antepassados viveram e seus deuses se apresentaram”. CORRÊA, 2013, p. 209).

4.7 Um olhar geográfico dos terreiros

Saudade da minha terra
Da terra onde eu nasci
Saudade da minha terra
Ela lá e eu aqui

Cantiga de Umbanda

Pensar geograficamente, segundo Peter Jackson (1994), é exercitar um olhar para além do convencional entendimento da Geografia, de memorizações e nomes de capitais. Ainda segundo o autor, o pensar geograficamente: “enables a unique way of seeing the world, of understanding complex problems and thinking about inter-connections at a variety of scales (from the global to the local).” Nesse caminho, em diálogo com Massey (1994), o autor relaciona conceitos e percebe que todo lugar é único, ao mesmo tempo que está sempre conectado a outros lugares. Para pensar o terreiro, bebo dessa compreensão e alongo essa análise com outro grande conceito relacionado ao espaço e ao lugar, sem o qual não existem as práticas dos terreiros, o tempo.

Não existe, portanto, lugar idêntico, mas isso só se faz possível pois todo lugar está vinculado não só a um outro lugar, mas a um tempo específico. Ao somarmos esses dois fatores, percebemos que os lugares são construídos pelas relações que nele se inserem, suas referências e elementos basilares no tempo e no espaço em que foram construídos inserem ou são atravessados. E, se tudo no terreiro é sagrado, também é um emaranhado de vivências e atravessamentos no tempo e espaço.

Portanto, pensar a organização dos terreiros é também romper com um olhar de casualidade, observando, como defendido por Gomes na leitura de um olhar

geográfico, a importância das ações e consequências na construção espacial: “a questão forte da disciplina é sobre as razões que explicam a disposição das coisas no espaço e as significações e consequências de tal ordem espacial” (GOMES, 1996). Essas construções e consequências ganham sentido ao observarmos os significados dados ao espaço e seus constituintes:

São construções intelectuais que visam dar sentido às diversas esferas da vida. Compreender os significados criados por nós e pelos outros é construir um conhecimento profundo de um dado aspecto da realidade, além do conhecimento de sua organização, constituição e estrutura (CASSIRER, 2011. Segundo esse autor, significados são o fundamento último de todo o conhecimento. (CORRÊA, 2012 p.134)

Essas construções produzem, além de significados, formas simbólicas, que segundo Corrêa podem ser materiais ou imateriais. Essa é a vivência básica de um terreiro, pensado sempre sob essas duas óticas. Para o próprio autor, podemos considerar como formas simbólicas: as línguas, os rituais e os espaços construídos, algo que dá sentido às nossas práticas cotidianas. Ao pensá-las no conjunto, associadas a dois conceitos propostos por Lobato Corrêa: *formas simbólicas espaciais*, pela necessidade de dar sentido a elas somente quando pensadas a partir do terreiro enquanto construção de espaço-tempo e de *lugar simbólico*, dado a construção afetiva e comunitária desses espaços.

Assim, com base nessas leituras, proponho aqui algumas relações contidas no terreiro. Se o terreiro passa, como falado anteriormente, por uma reprodução de saberes e cotidianos pré-diaspóricos, também consiste em elos criados entre lugares sagrados aos indivíduos que, para sobreviver ao Atlântico, fizeram novos encantamentos da vida e terreirizaram os próprios corpos, sendo estes os únicos espaços de memória e resistência que se preservaram. Como destaca Halbwachs (Apud Barros, 2003) “não há memória coletiva que não se desenvolva em um quadro social”, e o terreiro é, portanto, o resgate e a construção da memória de um povo, do nosso povo.

Os corpos terreirizados, como diz Simas (2018), aqueles que sobreviveram a violência da escravização, foram os responsáveis por produzir os primeiros terreiros, revivendo memórias e possibilitando a construção das novas vivências. Essas vivências são fundamentalmente pensadas na relação direta destes indivíduos com os espaços e com as comunidades construídas, como apresenta Flor do Nascimento:

Fundamentalmente, os candomblés são comunidades brasileiras que recriam modos de vidas africanos, com elementos dos povos originários de nosso continente e de outras regiões do mundo, com o objetivo de refazer percursos existenciais que foram fraturados pela colonização escravagista moderna. Na construção destas comunidades, estratégias complexas e criativas de resistência foram erigidas para enfrentar as diversas camadas opressivas que incidiam sobre os povos negros no Brasil. (FLOR DO NASCIMENTO, 2020b, p.80)

São essas as relações e particularidades que me proponho, humildemente, a analisar. É o olhar geográfico que me auxilia a pensar espacialmente, enquanto o olhar de ogan me insere nos ritos e tradições dos meus mais velhos. Para essa análise, portanto, penso a partir de uma linha organizacional comum à grande parte dos terreiros, trazendo minhas observações de campo e de vivência religiosa. Em alguns momentos, parto da minha casa, mas em geral cito características comuns aos terreiros do Rio de Janeiro. Como afirma Rocha (2000): “A estrutura espacial das casas de candomblé é, de um modo geral, comum às diferentes nações, variando, sim, os rituais, a língua e o conjunto de tradições, que sofrerão algumas modificações, de acordo com cada origem.” Aos que nunca foram e aos que vivem nos terreiros, entrego algumas relações e reflexões sobre suas belezas e singularidades.

A casa, portanto, é o lugar da memória, das origens e das tradições, onde, além de se preservar uma língua ancestral, na qual são entoados os cantos e as louvações, se celebra a vida de uma maneira muito particular, isto é, daqueles que decidiram, juntos, vivenciar uma visão de mundo comum, com regras específicas de convivência, baseadas no parentesco mítico, no princípio de senioridade e na iniciação religiosa. (BARROS, 2003. p.31)

4.8 Gongá de Umbanda - Reflexos do sincretismo religioso e das frestas decoloniais

Olhei no céu e vi estrela correr,
 La na pedreira eu vi pedra rolar
 Vi os caboclos trabalhando lá na aldeia
 Quando a sereia começou a cantarolar
 E no seu canto alegre ela dizia
 Se Deus me desse asas pra voar
 Ia no céu buscar estrela que brilha
 Meu pai Ogum para firmar esse gongá

Cantiga de Umbanda

Fotografia 4 - Gongá e o ogan



Fonte: Acervo Pessoal

Para essa discussão, escolhi pensar o congá, ou gongá dos terreiros. Esse espaço é o altar, composto normalmente por andares de prateleiras ou alvenaria que recebem elementos rituais como quartinhas⁸⁸, tirrinas e imagens de Orixás, santos católicos ou entidades. Penso isso a partir das minhas memórias, representadas nessa foto de 2005, aos 11 anos, no dia do meu batizado no terreiro em um gongá muito diferente do que encontramos hoje em nossa casa, mas ainda assim, especial. Naquele dia em que vi a cabocla Jurema e seu Cobra Coral chegarem de Aruanda, a terra sagrada das entidades de Umbanda para aceitarem cuidar do meu caminho como madrinha e padrinho espirituais, lembro de pedir a minha mãe que gastasse uma das suas fotos (sempre restritas, já que não era muito barato revelar filmes analógicos) para me registrar em frente ao gongá.

Como gostava dessa parte do terreiro! Sempre tive afeição a imagens de gesso, confesso, e toda aquela mistura de Santos, Orixás e entidades me remetiam a muitas coisas: as imagens católicas que sempre vi na casa de minha avó; São Jorge, meu santo de devoção; Os curiosos Cosme e Damião, saudados por quase todas as crianças do subúrbio carioca que faltavam aula no dia 27 de setembro para ficar na rua de chinelo, saco plástico/mochila na mão e roupa velha correndo atrás dos saquinhos de doce, que ali eram acompanhados por sua versão miniatura, respeitosamente hoje entendo ser Doum, mas na época me causava uma certa dose

⁸⁸ Recipientes feitos em barro ou porcelana e comumente utilizados em terreiros para diversos fins ritualísticos.

de confusão; o gongá de caboclo, parte destinada as imagens das entidades, onde estavam Jurema e Cobra Coral, meus padrinhos e, a mais bela das partes, a imagem de Yemanjá. Aquela imagem, rodeada de areia da praia e conchas era sem dúvida uma das partes mais bonitas do terreiro. Essa estrutura, com Yemanjá no chão, sobre areia da praia e conchas é recorrente em muitos terreiros de Umbanda, mas nem sempre refletimos o motivo.

A construção do gongá dos terreiros, mais especificamente os de Umbanda, tem duas lógicas normativas que explicam sua composição, curiosamente uma hegemônica e uma transgressora, sendo a última resquício das frestas (Walsh, 2013) que lutaram contra a colonialidade desde o primeiro passo em terras latino-americanas dos africanos da diáspora. Obviamente, prefiro a segunda, mas tentarei contemplar as lógicas, já que existe uma relação entre ambas. A explicação mais difundida é de que, por seu caráter inter-religioso, sendo uma religião brasileira de matrizes africanas, indígenas, cristãs e espíritas, os terreiros de Umbanda aceitaram santos católicos como parte do seu panteão religioso e por isso mantiveram altares que remetem a fé cristã popular. A segunda lógica, por sua vez, mora justamente na não aceitação.

Em meio a toda racialização (Maldonado-Torres, 2007) que permeava a sociedade colonial brasileira, práticas religiosas não brancas, ou seja, não cristãs, eram condenadas. O caminho encontrado para fugir das proibições, em especial no período escravocrata, baseados na força transgressora de Exu, aquele que sai com um chapéu de duas cores e consegue fazer dois amigos brigarem, pois mostrava um lado preto do chapéu para um e o vermelho para o outro, foi justamente mostrar uma face e esconder a outra. Sob a terra, enterravam assentamentos e todo o constructo simbólico-religioso dos Orixás, enquanto sobre a terra, construía belos altares aos santos católicos.

Remetendo Ferreti (1995), essa é a prática do sincretismo religioso, que estabeleceu conexões bem difundidas entre as divindades, como o São Jorge que vira Ogum, bebe cerveja e recebe feijoada, mas também relações questionáveis, como o São Sebastião que vira Oxóssi. O santo católico que, segundo as histórias de José de Anchieta (SILVA, 2020) e (SIMAS, 2019) teria sido reconhecido pelos portugueses no meio do campo de batalha contra os tupinambás, acabou virando o Orixá chefe da falange dos caboclos, os indígenas das terras brasileiras que foram assassinados pelos colonizadores e hoje descem nos terreiros como entidades.

Para além do significado epistemológico do sincretismo, precisamos entender que, para esses grupos em específico, o sincretismo foi mais do que um encontro de trajetórias religiosas convergentes. Foi, na verdade, uma estratégia de resistência e transgressão, que escondia aos olhares curiosos o que realmente se praticava. A subversão do sincretismo era, na verdade, flechas atiradas nas frestas da colonialidade, o exercício decolonial de sobrevivência e perpetuação. Não era uma prática amorosa e opcional esconder os assentamentos para colocar os santos brancos em destaque, era necessidade. Hoje, curiosamente, é comum que Yemanjá, normalmente o único Orixá em imagem que aparece nos gongás, esteja próxima ao chão. Além da simbologia do chão, da força vital que emana da terra e do mar, ela nos lembra que, se um dia foram escondidos sob a terra para sobreviver, hoje só enterramos o que não queremos mostrar, afinal, terreiro também é segredo.

4.9 A casa de Exu e as crianças- “Eu pensava que Exu não gostava de crianças”

Curimbeira Mel, 13 anos

A sua casa não tem porta e nem janela

O que é de bom, o vento trás

O que é de ruim, o vento leva

Oh, oh

A dona da casa chegou

Cantiga de pomba-gira

Todo espaço possui uma fronteira, uma porta que o separa do restante. Nos terreiros, esse espaço é a casa ou firmeza de Exu e, tal qual seu dono, é um espaço que em algumas casas gera muita controvérsia na relação com as crianças. Exu, como apresentado anteriormente, é Orixá da comunicação, da galhardia e dos caminhos, aquele que inicia todos os trabalhos de um terreiro. Seu espaço, carinhosamente chamado de casa, é posto sempre ao lado esquerdo do portão. Exu guarda a porta e a entrada do terreiro, mas também o caminho dos seus filhos. Sua casa é ponto de peregrinação, onde quase todos os médiuns querem parar para conversar com os compadres e comadres: pedir ajuda, conselhos ou se livrar dos puxões de orelha quando sabem que fizeram besteira. A relação desse espaço com as crianças, como a figura de Exu em geral, gera debates.

Exu, além do Orixá, é o nome genérico para a linha chamada de “povo da rua”, que hoje habita esses espaços. Homens e mulheres que viveram na terra, normalmente ocupando posições marginalizadas da sociedade, e que retornam para prestar ações de caridade e auxílio aos seus consulentes. Dos malandros da boemia carioca as pomba-giras, símbolos da potência e da independência feminina, todos foram de alguma forma questionados ou negativados pela lógica dominante.

A presença do "povo da rua" é absolutamente central nesta constituição sociocultural da macumba, não só porque estes espíritos atraem grande parte dos clientes dos rituais de consulta, mas também porque sua associação com a macumba é parte integral da identificação desta última com a "magia negra", a "feitiçaria maléfica" e a "criminalidade" (Contins 1983; Contins e Goldman 1985; Maggie 1992). Espíritos de malandros e de prostitutas, personagens que em vida teriam ocupado espaços socialmente marginalizados, o "povo da rua" é conhecido por seu poder de aparecer onde deseja e por sua capacidade de interferir no cotidiano de maneira comumente inesperada e frequentemente temida. Grande parte dos rituais das macumbas cariocas envolve o aplacar desses espíritos, ou o clamar por sua intervenção para "abrir caminhos" para a solução de difíceis problemas. (CARDOSO, 2020. p. 317)

Por toda a relação histórica construída na figura de Exu (ou dos Exus), demonizado e associado ao mal cristão, sempre se desenvolveu um intenso debate sobre a atuação das entidades Exu próximas a crianças. Em algumas casas, crianças são impedidas de participar de rituais ou sessões destinadas a essas entidades. Em uma de nossas conversas, Mel me fez o seguinte relato: “*Eu pensava que Exu não gostava de crianças e minha mãe nunca me deixava ir as giras. Eu passava mal, vomitava... depois que fui batizada, nunca mais senti nada*”. Muitos terreiros de Umbanda absorveram, a seu modo, o ritual do batismo. Me lembro de aprender, com vovó Maria Chica, que seja no catolicismo popular, seja nos terreiros de Umbanda, uma das funções mais importantes desse ritual é fazer com que o indivíduo deixe de ser “pagão” e passe a ter sua proteção espiritual, o que em algumas linhas é relacionado diretamente à figura católica do Anjo da Guarda. Pensando na fala da Mel, entendemos que, na sua concepção, é o batismo que prepara o indivíduo para ter contato com essas energias. Obviamente que cada casa pensa e pratica de forma diferente essa questão, mas é interessante perceber como o contato com Exu é, ainda hoje, uma questão que desperta tantas precauções.

Essa é, claramente, mais uma herança do movimento colonial. A colonização que se estabeleceu sobre o continente africano era acompanhada de uma lógica cristã, seja nas ações ou nas normativas estabelecidas pelas metrópoles europeias.

Desse modo, é de conhecimento que a figura do Orixá Exu passa por um processo violento de demonização e desrespeito, seja nos primeiros contatos com o europeu ainda em África, seja nas terras brasileiras. Com o tempo, assim aprendemos nos terreiros, o próprio povo de santo começa a absorver elementos como chifres, rabos, olhos vermelhos e outras simbologias como um mecanismo de proteção e de forma que toda a imagem criada pudesse, em alguma medida, criar barreiras e distanciamento com quem importunava, mesmo que através do medo. Sobre esse assunto, corroborando com essa leitura, temos Capone (2009, pg. 217), afirmando que esse “deslizamento semântico da figura de Exu está ligado às estratégias de adaptação escolhidas pelos membros dos cultos de origem africana, em função da percepção que a sociedade tinha deles”.

Vale destacar, porém, que atualmente muitos movimentos são realizados para desmistificar essa construção, apresentando outros sentidos de Exu aos não praticantes das religiões afro-brasileiras e na tentativa de desmistificar uma construção enraizada. Ainda em Capone, temos que esse é um movimento de desconstrução no plano político e de buscas por legitimidade das tradições africanas.

Assim, retomando a discussão da casa de Exu, percebemos a importância que esse espaço representa para um terreiro para além da figura da divindade, mas sendo a grande segurança energética, que estabelece a proteção contra os males espirituais e físicos, que pode ser lido através da lógica do sagrado em Mircea Eliade. Antes, porém, gostaria de fazer um destaque: O significado fenomenológico/religioso da espacialidade e territorialidade construída no terreiro é de interesse principal dos praticantes em um olhar que não precisa, obviamente, de nenhuma base científica/acadêmica. Sendo eu, acima de tudo, umbandista, reitero que não uso aqui a base teórica como um legitimador do que aprendemos oralmente nas casas de axé.

O uso dos autores é, exclusivamente, um correspondente acadêmico, um recurso de enquadramento da pesquisa em uma lógica metodológica que nos é exigido enquanto produtor de conhecimento e pesquisador. Dançar (tocar, eu prefiro) conforme a música é parte do processo (e por que não, de Exu, o grande comunicador) e por isso tantas correlações e análises teóricas estão sendo aqui desenvolvidas. Afinal de contas, além de macumbeiros, nós não descrevemos processos, mas analisamos e estabelecemos reflexões na intenção de também produzirmos conhecimento.

Explicado isso, vamos a correlação: Segundo Eliade, a fronteira, no nosso caso simbolicamente a firmeza/casa de Exu, é um aparelho de distinção e comunicação entre o interno e o externo, que por isso goza de tamanha importância.

O limiar tem os seus “guardiões: deuses e espíritos que proíbem a entrada tanto aos adversários humanos como às potências demoníacas e pestilenciais. É no limiar que se oferecem sacrifícios às divindades guardiãs. (...) O limiar, a porta, mostra de uma maneira imediata e concreta a solução de continuidade do espaço; daí a sua grande importância religiosa, porque se trata de um símbolo e, ao mesmo tempo, de um veículo de passagem. (ELIADE, 2010, p.29).

Por mais que não se acredite em demônios nessas religiões, sendo essa mais uma das heranças de um processo de demonização e posterior utilização como proteção, tamanho o medo que essa ideia causa em sujeitos de outras religiões, toda a ideia apresentada pelo autor corrobora com o sentido ritualístico e organizacional das casas. A lógica protetiva de Exu, que guarda não só os caminhos, mas os rituais que são desenvolvidos em cada casa garantem que não existe macumba sem ele, o segurança e o mensageiro. Exu, para muitas tradições, é representado também ele por uma figura infantil, bem como em alguns itáns. Essa relação com a criança não mora na proibição, mas na proximidade e no desejo de brincar, no movimento, na comilança e de tudo que representa a figura dessa divindade que, acima de tudo, se faz presente em todos nós.

4.10 Outros espaços do terreiro

Casa de caboclo

É folha verde só

Tarimba de caboclo

É tronco de cipó

Cantiga de Umbanda

Muitas são as possibilidades de espaços construídos nos terreiros. Alguns mais comuns do que outros, todos partilham do objetivo dos sujeitos das casas em buscar conexão com determinadas energias e divindades, criando nesses espaços-tempos novas territorialidades e materializações de sua fé. Mantendo a minha casa como ponto de partida, apresento outros espaços comuns no meu terreiro e em muitos dos terreiros visitados.

4.10.1 A porteira de Ogum, aquele que veste mariô⁸⁹

Nos terreiros, além da já falada casa de Exu, o limiar para uma casa de culto, costumamos encontrar o assentamento de Ogum, sempre adornado com mariôs e repleto de seus instrumentos forjados em ferro próximo a entrada da casa. Sua presença guarda a porta e é associado a segurança física e espiritual dos trabalhos. Um macumbeiro entende, deste modo, por que Ogum é o segundo Orixá de um xirê. Depois de Exu, ele é o guardião de tudo que acontece e responsável por impedir possíveis intercorrências desagradáveis. Mas a presença de Ogum e seu mariô na porta vai além. Diz a lenda que Ogum, cansado de uma grande missão expansionista, retorna a Irê-Ifé ansiando ser saudado. O que o guerreiro implacável não perceberá é que, tal qual todos os anos desde sua partida, aquele dia era dedicado ao silêncio absoluto em respeito e preces para que seu retorno fosse concretizado. Seu povo não só não o reconheceu como não o cumprimentou, seguindo as diretrizes de não haver conversas naquele dia.

O único que ofereceu ajuda, um viajante que não fazia parte daquela comunidade, recebeu a seguinte ordem do hoje ancestral divinizado: Colocar mariô nas portas de sua casa e dos seus, para que o guerreiro soubesse onde estariam as pessoas que lhe prestaram reverências e que por ele seriam guardadas. Tomado pela raiva, Ogum, aquele que se veste de Mariô, ataca as casas que não continham o Mariô na porta, fazendo valer seu nome e ímpeto, deixando para trás somente aqueles que o obedeceram. Dessa lenda, não me atenho a voracidade de Ogum, intempestivo e feroz, mas ao simples fato de que, em todo terreiro, o Mariô é mais do que um adorno.

Cada porta, do assentamento de Ogum ao interior das casas, é uma visita a Irê-Ifé, o retorno há séculos no passado e um aviso ao pai de que aquela casa, como seus filhos, o respeita e o venera. É, também, uma conexão com Oyá, divindade feminina relacionada aos espíritos desencarnados e que afasta as negatividades, também vinculada ao mariô. Aos que ficaram curiosos com o final da história, eu conto: Ogum, ao encontrar seu filho e perceber o que acontecerá na sua cidade, poussa a espada e se encanta, passando a ser, desse modo, o Orixá que baixa nas nossas terras.

⁸⁹ Do lorubá, mariwó, é a folha do dendezeiro (igi ope).

4.10.2 Macaia de Ossain, de Kitembo e dos caboclos do Brasil

Ainda na área externa, especificamente na minha casa e na linhagem de qual eu faço parte, encontramos uma área chamada de Macaia, onde estão os Orixás ligados às folhas e florestas, como Ossain e Onan Ofá, além de Kitembo. A macaia, portanto, é a nossa ligação com as florestas, as matas que resistem ao ímpeto do avanço do capital sobre os recursos, capaz de guardar segredos dos sábios povos que guardaram os conhecimentos curativos e transformadores das folhas. Se somarmos esses Orixás ao conhecimento dos caboclos, espíritos de indígenas do Brasil que baixam nos terreiros, a macaia e a casa de caboclo são uma visita a Mata Atlântica, aquela que esteve justamente onde hoje pisamos, mas que sucumbiu ao extermínio material e da memória dos seus povos constituintes.

Cada folha cantada, cada cantiga e cada abô⁹⁰ preparado nos remete a esses lugares que deixaram de existir. Já o lugar onde assenta-se Kitembo, a longa haste de bambu e sua bandeira, é uma volta nas florestas em que os caçadores se encontravam e suspendiam a bandeira para reagrupar os sujeitos, um tempo em que homem e natureza eram um conjunto indissociável e, principalmente, em que erámos só uma parte do todo. Dos bantos de Kitembo aos caboclos do Brasil, em comum partilhamos esse sentimento de buscar, nos terreiros, aquilo que a procura por progresso e desenvolvimento desenfreado destruiu.

4.10.3 O Barracão

Barracão é o nome comumente dado a parte coberta, onde ocorrem as cerimônias públicas e festividades. É o grande espaço da roda dos Orixás, como já explicado neste trabalho, girando no sentido anti-horário conectando este espaço com forças e espaços ancestrais, de um passado inacessível para além dos limites físicos do terreiro. É também no barracão que encontramos as entidades, ouvimos palavras, conselhos, puxões de orelha e orientações, mais uma vez subvertendo a linearidade das relações não religiosas. É no barracão que vivi grande parte das minhas memórias mais bonitas, de afetos e encantamentos, de ações inexplicáveis e de palavras inquestionáveis. Entre cadeiras dos sujeitos com cargos, bandeirinhas, quadros e

⁹⁰ Banho de ervas.

imagens, constrói-se um barracão. É nele que encontramos o gongá, os tambores e outros elementos sagrados.

É o lugar do júbilo, da dança, do canto, da música e do encontro entre homens e deuses. Serve de recepção aos visitantes e, algumas vezes, após o cansaço da festa ou do esforço coletivo dos trabalhos rituais, como o lugar do sono e do sonho com os orixás. Sua sacralidade, imposta pela tradição, abriga, portanto, múltiplos sentidos e funções, que vão desde a hospitalidade até a comemoração e homenagem às origens humanas e celestes. (Barros, 2003. p.42)

Barracão é ainda, para essa pesquisa, o principal local de registros e conversas. Nos intervalos e momentos de descontração, normalmente perto dos tambores, encontrava os meus interlocutores. O *pepelê*, espaço destinado aos tambores, costuma ficar em destaque no barracão, junto aos demais instrumentos da orquestra religiosa. Por fim, é comum encontrar no barracão a entrada para o quarto de santo e o Roncó.

4.10.4 O Roncó e a criação

Roncó é um lugar que não posso ficar indefeso, cheio de energia boa. É lugar que fico mais seguro no barracão”

Alabê Odin, 11 anos

Do Iroubá *hunko*, este espaço marca a acolhida de todo iniciado. Para Odin, é um espaço que simboliza o cuidado e a segurança. Ao mesmo tempo, o Alabê de Oxum Odin de Oxaguiã, aos seus 11 anos, lembra do tempo em que, nesse mesmo espaço, chorava de saudade da mãe. Segundo ele: “*eu sempre ficava chorando com saudade da minha mãe, era pequeno. Com minha irmã de barco, me sentia seguro*”. Esses sentimentos se constroem pois é neste espaço que os filhos são recolhidos para os rituais de iniciação, ficando por uma quantidade específica de dias, variando de acordo com a nação, e sendo submetidos aos rituais iniciáticos correspondentes ao cargo ou raiz religiosa. Esses rituais partem de uma premissa básica: o isolamento e a desconexão com pessoas e influências externas.

E porque o roncó se equivaleria ao útero? Aqui não traçamos um correspondente a um espaço de memória comunitária, mas uma relação à primeira etapa de todos nós viventes. Ouvi essa associação há muitos anos de meu pai, Babá Regis, ao explicar os motivos pelos quais esse espaço é comumente regido por Oxum

e Yemanjá, divindades conhecidas pela maternidade e a potência criativa do feminino. Essa noção de potência do feminino que aqui me refiro foi pensada a partir de Sant'Anna e Silva (2020), que dialogam e remetem a escritora nigeriana Oyèronke Oyeùmí, defendendo uma leitura com relação ao poder do feminino, da gestão coletiva e potência criativa como um contraponto a leitura hegemônica que associa essas divindades a fragilidade e fraqueza.

Essas concepções, derivadas do matriarcado africano e trazida pelos autores, se baseia em uma desconstrução de noções hegemônicas e patriarcais, que muito são caras para refletir sobre o papel formativo do roncó. O Yaô ou Muzenza (iniciado da nação Angola), passa por um ritual que tem nas suas bases constitutivas a simbologia do (re)nascimento. É o retorno ao ventre para que se encontre com seu Orixá, que passará a guiar seus passos na terra. A pouca luz, o isolamento em relação às notícias e quaisquer aparelhos e meios de comunicação externa, a raspagem dos cabelos em algumas nações, entre outras condições, simbolizam a posição de um indivíduo em formação.

O roncó, que ganha o nome de camarinha em muitas casas de Umbanda, é o espaço para receber cuidado. Um espaço de aprendizagem, em que aprendemos a vida a partir da cosmogonia dos Orixás, em que recebemos o cuidado dos alimentos, das roupas. Somos novamente seres em formação e, para tal, precisamos dos nossos padrinhos ou madrinhas de recolhimento, ou pais e mães criadeiras, que nos acompanham, cuidam das vestes, dos alimentos, dos pertences e dos ensinamentos que vivemos ou viveremos ao longo daqueles dias de reclusão e formação.

Em casas com pouco espaço, o roncó acaba sendo aglutinado ao chamado quarto de santo, espaço em que se guardam os assentamentos. Porém, quando se dispõe de um grande espaço, é comum que roncó esteja separado, ainda que próximo, mas seja especificamente o espaço do recolhimento e reclusão do filho.

4.10.5 Cumieira e ariaxé, o sustento de um terreiro

Ao adentrar no barracão, é comum encontrar, bem ao centro do salão, a cumieira. Este é um espaço marcado pela função de sustentar espiritualmente a casa, seus filhos e seus rituais. Toda casa tem a sua e a oferece a um Orixá específico, que não necessariamente é o patrono da casa ou do seu zelador (a). Na minha casa a cumieira, sempre enfeitada com ervas, chifres e folhas, pertence a Oxossi, aquele que

sustenta às casas de nossa família de santo. É, portanto, a ele que fazemos referência nos momentos de instabilidade, que nunca deixe cair a casa e seus filhos. Logo abaixo da cumieira encontramos o ariaxé, um espaço destinado ao pouso de elementos sagrados, enterrados e tampados, comumente conhecidos como “axé plantado” e que mantem a conexão com o chão e a ancestralidade. Esses dois espaços, somados, representam justamente a conexão do ayê com orun, do céu e a terra, servindo de sustento para o terreiro e vínculo com nossa ancestralidade e raiz.

4.10.6 Casas dos Orixás

É comum, em terreiros de grande espaço físico, a presença na área externa de casas destinadas a cada um dos Orixás. Nessas casas se encontram os assentamentos dos filhos iniciados para aquela divindade e os assentamentos da casa, conhecidos como ojubós, que são cultuados por todos os membros da comunidade religiosa. Esses espaços ganham significado nas suas composições, para além dos assentamentos, mas com elementos que nos remetem diretamente aos espaços vinculados de cada divindade.

Entrar na casa de Xangô, ornada normalmente com elementos como coroa, machados, tronos e panos, é uma menção a sala real do Rei de Oyó, como já explicado anteriormente, reino ocupado por Xangô na atual Nigéria. É entrar na casa de Yemanjá, com peixes, conchas e símbolos do mar e dos rios, que os filhos e filhas se voltam para as águas da Yabá, deste ou daquele lado do Atlântico, causando uma transposição do homem religioso para um espaço figurado que existe no nosso imaginário, mas também na memória comunitária. Como apresentado anteriormente, é o que Rosendhal (1996) chama de transportar o homem religioso para um meio distante da sua existência, elevando-o acima de si mesmo.

Essa estruturação, apesar de reconhecidamente importante, vai sendo suprimida no avanço dos terreiros pelas áreas urbanas das cidades, em especial, no caso do Rio de Janeiro, nas zonas do subúrbio carioca e da zona norte. Enquanto terreiros mais distantes como na baixada e na zona oeste são construídos em grandes terrenos, as casas presentes nas regiões mais centrais entram na disputa do capital especulativo e pelos altos custos de aluguéis ou compra de imóveis. Assim, adaptações são feitas e espaços são reduzidos ou reinventados. Em minha casa, por exemplo, o únicos Orixás que possuem uma casa construída e separada dos demais

Orixás são Obaluwaiyê e Omulu, cuja casa traz seus assentamentos e de Orixás ligados a família de culto desses Orixás e possuem essa honraria, entre outros motivos, por Obaluwaiyê ser o dono do meu terreiro. Vale destacar, ainda, que é tradicional em muitas casas de Omolokô e Umbanda que esses dois Orixás não sejam cultuados e assentados no quarto de santo junto aos outros Orixás, sendo comum que possuam casas separadas ou presentes na chamada casa de pretos-velhos, entidades comuns dessas duas linhas e que possuem vínculos construídos com essas divindades.

5 TERREIRO: UMA ESCOLA QUE TRANSBORDA - “O CENTRO É A ÚNICA ESCOLA QUE EU APRENDO”

Curimbeiro André do Caboclo Ubirajara, 7 anos.

Foi nesse passo, que eu saí da minha aldeia

Montado em meu cavalo, com meu chapéu de lado

Quando eu saí, minha mãe me abençoou

Meu filho, toma cuidado, pra não cair do seu cavalo

Cantiga de Umbanda

A fala de André, curimbeiro de 7 anos, da Casa do Caboclo Ubirajara, um terreiro de Umbanda e interlocutor desta pesquisa, apresenta uma realidade dos ogans e das demais crianças de terreiro: Frente a toda essa construção social que os afasta de saberes e práticas não formais dentro do escopo da educação escolar e da normatização social, os terreiros são, para esses indivíduos que neles constroem suas redes e vivências, espaços de resistência e perpetuação cultural. No interior dessas religiões, quase que em oposição, oferece a eles uma construção comunitária onde o mais novo e mais velho não é pautado na idade civil, tão pouco é um critério de exclusão e silenciamento. Nesse caminho, exercita-se um olhar que permite a essas crianças a possibilidade de serem reconhecidas como indivíduos ativos e plenos do papel social, como prezam os estudos da sociologia da infância e na luta contra o olhar submisso e de indivíduos em construção, historicamente oferecido as crianças (SARMENTO, 2005).

Pensemos nas crianças de terreiro quando estão na escola: Quantas falas atravessadas não recebem por estar usando adereços próprios de sua religiosidade, como um fio de conta, adorno que representa suas divindades por meio das cores de miçanga? Quantas anotações na agenda escolar não chegam pois o pequeno ogan fica batucando na mesa ou simplesmente por que a criança cantou pontos de Exu na hora de apresentar uma música aos colegas?

Recentemente, uma aluna de um colégio particular em que trabalho me relatou o medo de ser iniciada no candomblé enquanto estiver na escola, temendo represálias sobre a questão da indumentária e principalmente da raspagem dos cabelos (como parte dos rituais de iniciação, o adepto tem seus cabelos raspados como representação de um renascimento). Ao questioná-la sobre os motivos de sua

insegurança, mesmo sabendo que alguns professores da escola são praticantes de religiões de matriz africana, a resposta dada foi que na turma existiam colegas que não respeitavam as diferenças e ela não se sentia segura de contar com respaldo da escola (ainda que seja um colégio não-confessional). Todas essas situações parecem minimamente absurdas, mas são parte da infância das crianças de terreiro. Caputo, no seu livro *Educação nos Terreiros* (2012), já apresentava essa denúncia e como as crianças são silenciadas nos espaços escolares.

Os ensinamentos vividos nas casas de Umbanda e Candomblé, por exemplo, não possuem o mesmo respeito fora delas, pois não são oriundos da lógica normativa que disciplina o que possui ou não valor e, além disso, esse ordenamento social tradicional comumente condena e reprime as práticas culturais religiosas que não são cristãs ou eurocentradas. Essa talvez seja uma questão ainda maior: Não são só saberes ditos “não formais”, mas são saberes negros, sobre Deuses Africanos, construídos em espaços religiosos sem livros sagrados, simplesmente referendados pela oralidade e a ancestralidade que se pratica. Estudar com crianças de terreiro é pensar na interseccionalidade⁹¹, nas frestas e brechas dos decoloniais. Cada passo desse caminho de pesquisa, se baseia nas três grandes negações apontadas por Caputo (2020) e desenvolvidas anteriormente: A visão adultocêntrica que negam o papel das crianças como sujeitos de participação social, o projeto colonial e seu controle de pessoas e corpos pautado no racismo e a herança hegemônica que enxerga cotidianos como espaços de saberes menores.

Uma outra característica que exprime resistência epistêmica nos povos de axé, bem como em culturas indígenas, é fato de não ter como marca a prática do binarismo bem/mal, céu/inferno, sagrado/profano e toda essa construção cartesiana. Novamente retomando Mignolo (2017) e a heranças coloniais, o racismo, epistêmico, cultural e religioso se apresenta como complemento de uma problemática maior.

Há também uma dimensão a mais da colonialidade, pouco considerada, que enlaça com as outras três. É a colonialidade cosmogônica ou da mãe natureza, que se relaciona à força vital-mágico-espiritual da existência das comunidades afrodescendentes e indígenas, cada uma com suas particularidades históricas. É a que se fixa na diferença binária cartesiana, entre homem/natureza, categorizando como não modernas, “primitivas” e “pagãs” as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos de cima e de baixo, com a terra e com os ancestrais como seres vivos. Assim, pretende anular as cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e

⁹¹ Para mais informações, sugiro a autora Akotirene, 2018.

sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizatória das comunidades indígenas e as da diáspora africana. (WALSH, 2009, p.15)

Essas características promovem uma histórica marginalização e desrespeito. Mais uma vez, o terreiro tem a capacidade de promover a esses indivíduos a liberdade e o respeito a suas memórias e identidades que não encontram em outros espaços. É importante ainda enfatizar que toda essa busca por reconhecimentos de questões e discussões não são direcionadas exclusivamente para as crianças de terreiro, negras ou indígenas. A partir de Fernandes e Souza (2016) e Ferreira e Carvalho (2018), temos a construção de que romper com a lógica dominante é um ato transgressor para desconstruir práticas hierarquizantes, com contribuições para todas as crianças que frequentam as escolas, negras ou brancas. Incentivar o diálogo, que transforma e humaniza relações, ajuda a desconstruir os valores enraizados e a promover políticas, em um futuro de diálogo, respeito e convergência.

5.1 Pensando o terreiro na perspectiva da educação não-formal

Para André, na fala que dá título a esse capítulo, assim como os demais ogans com quem construo essa pesquisa, temos uma imposição ainda maior: Esses meninos, assim como vivenciei um dia, atuam nos seus cotidianos como interlocutores e representantes do Orixás e todos os saberes ancestrais a comunidade. Ainda que nos cotidianos dos terreiros a percepção de que só se aprende ensinando e só se ensina aprendendo seja muito presente, os ogans são figuras elevadas dentro da hierarquia religiosa, tendo suas falas e trocas uma importância enorme para a comunidade em que foram suspensos. A responsabilidade e o estudo são cobrados desde o momento da suspensão, independentemente da idade civil e passam a assumir um compromisso de orientar os filhos e filhas do axé em que vivem.

Em busca dessa noção, percorro pelas bases conceituais da educação não-formal um caminho teórico que nos legitime enquanto espaços educativos necessários socialmente. Se pensarmos na teoria de ocorrência de uma supressão do espaço-tempo pelas transformações sociais em curso, (MASSEY, 2000) talvez como uma das consequências do processo Globalização, tem-se uma série de novos arranjos e dinâmicas socioespaciais, que alteram não só práticas, mas estruturas da vida social e da relação dos indivíduos/praticantes com os lugares. Do mesmo modo, aos que preferem refletir como Gohn (2009), na fala de um debate sobre a “crise da

modernidade” e um conseqüente enfraquecimento da lógica que percebe a racionalidade científica como única legítima, observamos um quadro, ainda que incipiente, de valorização de novas formas de práticas de *aprenderensinar*. Essas duas análises, empreendidas sob óticas diferentes, me auxiliam a pensar nas mudanças sociais em curso, principalmente nas relações que estabelecemos com aparelhos/estruturas já enraizadas, como por exemplo a escola e o papel educativo do espaço.

Assim, essas crianças são acostumadas a ensinar, a partilhar e a viver seus saberes no cotidiano das casas. Agora imagina para elas como é conflitante encontrar no espaço escolar, aquele que supostamente é o grande espaço de construção e partilha do conhecimento, tantas resistências. Resistências construídas a partir de um ordenamento que se espelha em padrões normativos eurocentrados, que não se abre ao diálogo com os saberes de matriz africana, com as vivências comunitárias dos terreiros e que, categoricamente, nega aos alunos os seus temas históricos e sociais. Em meio a uma segmentação racializada, foram construídos papéis e lugares na estrutura escolar em que hierarquizações foram impostas, assumindo o que era valoroso e o que merecia ser desconsiderado. Nesse sentido, as múltiplas faces do racismo e da segmentação por raça do projeto colonial se fazem presente, inferiorizando todos aqueles saberes que nunca adentraram o chão da escola.

Dessa forma, temos em Gohn (2009) um terreiro que produz no extramuros escolar, que se transforma em um exercício decolonial na construção identitária e dialoga com questões de direitos humanos, cidadania, mas também na luta e resistência contra a estrutura de desigualdades sociais em que vivenciamos na sociedade. É o terreiro que se torna a escola de acolhimento para o André, para João, para Miguel e para todas aquelas que um dia fui e aprendi com Caputo (2012) a chamar de crianças de terreiro. Um terreiro que nos ensina a transbordar dos muros da padronização e do preconceito, que, retomando Fernandes e Souza (2016) e Ferreira e Carvalho (2018), para além de ensinar a transgredir as estruturações segundo uma lógica dominante e práticas hierarquizantes, nos direciona ao diálogo e a humanização de todas as nossas relações. O terreiro é nosso ato político, nosso espaço de resistir e reconstruir, no movimento de transformar o mundo mais bonito, mais encantado e mais plural.

Nesse sentido, pensar os terreiros como espaços educativos é fundamental, como um exercício de educação decolonial, antirracista e referenciada no espaço.

Penso isso não em contraponto ao ensino escolar, longe disso, mas na ótica de uma educação válida e que se possibilita ser lida através da lógica não-formal. Retomando Gohn (2009), o que vemos no terreiro se enquadra perfeitamente no aspecto extramuros escolar, na construção identitária que se direciona a questões de cidadania, direitos humanos e nas resistências as desigualdades sociais, todos esses aspectos abordados pela autora. Viver o terreiro como um espaço educativo, é um caminho no sentido contrário a invisibilidade e as estigmatizações que as práticas encontram em outros caminhos que percorrem. Valorizando práticas e saberes que não encontram possibilidades em outras lógicas normativas e, me permito dizer, que fazem falta em outros cotidianos não religiosos. Os saberes naturais, o manejo de plantas e ervas que curam, que acalmam, as normatizações hierárquicas, o respeito aos mais velhos e mais novos, a escuta e as práticas de transmissão ressignificação que fazem falta nos cotidianos comuns, mas transbordam no povo de terreiro.

E por que transbordam? Porque ali se pratica um outro saber. De outros conteúdos, de outras vivências e outros meios de transmissão, mas que o faz extremamente valioso e legítimo. É na base da oralidade que se ensina, na observação, nas trocas e no não-falar, no praticar, no sentir e no toque dos instrumentos sagrados. Cada gesto, cada dança, cada batuque ensina, aprende e apreende o praticante. Só que esse processo se faz por um outro lugar, outras maneiras e gramáticas que, infelizmente, nem sempre são respeitadas. Nessa pequena parte do texto, me permito falar um pouco da minha vivência, na tentativa (espero que bem-sucedida), de levar aos leitores que não conhecem esse espaço um pouco da realidade desses cotidianos. Fui o que hoje, graças a Caputo (2012; 2020), aprendi a chamar de criança de terreiro. Dessa forma conduzi minha vida educacional formal, no caso a licenciatura e a pós-graduação, para um movimento de reflexão que constantemente dialoga com esse outro lado de construção de saber que, por sinal, sempre foi o que mais me agradou.

Se hoje estudo a complexidade dos processos educativos dos pequenos ogans, é por que fui esse pequeno ogan, sigo na experiência religiosa desempenhando esse papel e aprendi na prática o que teóricos como Cardoso (2006), Simas e Rufino (2018) nomearam “gramática dos tambores”, “pedagogia dos tambores” e “linguagem dos tambores”, respectivamente. O tambor, no imaginário das macumbas, é o grande comunicador, aquele capaz de chamar sem palavras as divindades no mais profundo céu, o orún. Essa comunicação se dá não só entre

homem/divindade, mas também entre os próprios praticantes. Você sabia, por exemplo, que os toques contam lendas, caracterizam as divindades e seus muitos arquétipos e ensinam acontecimentos históricos reais que atravessaram o atlântico e são transmitidos sem uma palavra? Essa música que produzimos, meus caros, não é, fundamentalmente, uma objetivação estética, como diz Cardoso. Ela é, na realidade, uma complexa rede de transmissão e comunicação.

No terreiro, tudo é *ensinaraprender*, escrito junto e ao contrário do habitual pela influência dos estudos cotidianistas, e na tentativa de demonstrar que cada ação em um terreiro é um saber que se transmite e um aprendizado que se recebe simultaneamente. Cada toque do tambor é um Itán, uma lenda falada sobre uma outra gramática. Se o vassi acelera os instrumentos e chama a dança de Ogum, o guerreiro, que entra no salão como em um uma guerra para que nenhum observador duvide da sua potência, sendo o grande patrono criador de Irê, atualmente a cidade de Irê-Ekiti e pioneiro por ser considerado a divindade da tecnologia e da agricultura, os toques Tonibòbé, ilú e alùjá contam a história da ocupação e expansão do reino de Oyó pelo grande Obá (rei) Xangô. Toda vez que Xangô está manifestado em um corpo mediúnico, se for essa uma casa de Jeje, por exemplo, é normal ele dançar essa sequência de três toques. Juntos, contam a história de um reino verídico, onde Xangô, enquanto homem vivo, governou e deu origem a uma monarquia que foi passada a seus sucessores. Se o tonibòbé, mais lento, nos mostra a preparação das tropas, o acelerado alùjá parece quase uma cavalgada, proposital para ensinar que o grande diferencial expansionista de Oyó era justamente a cavalaria. Sabe por que você provavelmente não sabia disso? Porque a cidade de Oyó, do grande reino de Oyó fica na Nigéria, e não falamos disso em sala de aula. Não falamos mesmo sendo o país mais negro fora do continente africano, mesmo sabendo que os yorubás, povo que ocupava essas terras, vieram em grande quantidade para nossas terras brasileiras.

Do mesmo modo, cada adúra (reza), é uma referência a espaços-tempos ancestrais, a homens e mulheres que foram divinizados e sua história inspira e fortalece os caminhos dos fiéis. Quando rezamos, aprendemos e ensinamos sobre os que vieram antes de nós, sobre os caminhos que construíram não só nas terras ancestrais, mas essa terra que hoje ocupamos. É o verbo Kó, que no idioma Yorubá, tão falado nas nossas macumbas, significa aprender e ensinar, só que simultaneamente. Essa sabedoria muitas vezes falta, incluindo a nós professores, que por todo uma estrutura rígida esquecemos a escuta e nos posicionamos como os

grandes detentores do saber, sem perceber que só se ensina aprendendo e só se aprende ensinando. Como toques e rezas, temos cores, sabores, cânticos, plantas, animais, rochas e toda uma série de elementos que se complementam em uma sofisticada metodologia de ensinar-aprender-ensinar.

Esses são alguns de muitos exemplos que demonstram a complexidade das práticas e como esses espaços ensinam de formas outras, muitas vezes incompreendidas e julgadas pelos olhares ocidentalizados. Por toda essa conjuntura, não se pode negligenciar o papel social e educativo que esses espaços desempenham, seja na transmissão de saberes socioreligiosos, mas principalmente no contemplar de conteúdos que não encontram espaço nos currículos e práticas da educação formal.

Entendo ser fundamental, dessa forma, pensar a partir dessas novas leituras, como os movimentos mais contemporâneos dos Estudos da Infância (Sociologia da Infância, da Geografia da Educação, da Geografia da Infância, Filosofia e Antropologia da Infância, entre outros) e principalmente pelos estudos com Crianças de terreiro e dos cotidianos, para refletir sobre o papel que esses espaços desempenham na construção individual e coletiva desses grupos.

Para mim, que olho esse espaço pelas crianças de terreiro e suas infâncias, enfatizo sempre que existem temáticas e dinâmicas tão particulares ao terreiro, que não os reconhecer como espaços educativos é fortalecer uma lógica de exclusão e segregação que não mais cabe na nossa sociedade, tão pouco nas nossas leituras de educadores e geógrafos. Perceber que essas crianças, sujeitos plenos da vida religiosa e indivíduos ativos na construção social e na relação com os espaços que transitam, possuem voz e não precisam de um indivíduo pesquisador para empoderá-las e dar-lhes voz também é fundamental (CAPUTO, 2020). Cabe a mim e todos os que escolhem os caminhos dessas pesquisas, pensar nesses estudos como não só um movimento antirracista, mas também de abertura para que esses interlocutores sejam ouvidos, rompendo com estruturas adultocentradas e dando passagem a novas leituras decoloniais.

5.2 Educação no terreiro e as frestas decoloniais

Nesta seção, pretendo discorrer sobre como o espaço-tempo do terreiro, assim como suas práticas cotidianas, seus rituais e tradições podem ser enxergadas como

práticas decoloniais. Ao longo de todo o texto esse assunto foi atravessando as discussões, mas se apresenta aqui, no último capítulo, como um caminho que se iluminou ao longo de sua produção, representando mais do que uma base conceitual, mas um direcionamento para futuros passos.

5.2.1 Ser latino

Ser latino-americano é ser fruto de uma terra de misturas, é beber da fonte dos renegados, dos que encontraram nas frestas os caminhos da subversão.

Ser latino, para alguns, é um complexo vira-lata de inferioridade aos belos povos europeus que para cá trouxeram o progresso e a civilidade. Uma pena desses que caíram em tal conto do vigário.

Ser latino é mais que isso. É, na verdade, o oposto.

Ser latino é sobreviver ontem, hoje e amanhã a toda uma aniquilação. De vida, de morte, de corpos e de crenças. Cada tambor que toca no sul do globo é uma flecha no tempo contra os desígnios dos que não conseguiram apagar-nos. Cada criança que pesca no rio preguiça ou toma mate na rambla de pocitos, do Maranhão a Montevideo, são muito mais que doces lembranças de minhas viagens. São reinvenções da vida, ou melhor, são sinais de que a vida daqui não caiu no erro de aceitar a loucura que nos impuseram. Ainda que até a concepção do "latino" seja um reflexo de uma influência colonizadora, fico com Neruda e repito: em meio a tantos saqueamentos, despojamentos e desencantos, os que aqui tentaram criar deixaram cair, de suas bolsas, botas e barbas, as línguas que hoje nos unem e nos identificam. Esse é o poder do povo do sul. Que pegam e reinventam a vida a seu modo. O espanhol e o português, como a bola dos ingleses, ganham sentido quando chega nos trópicos e passa a ser a nossa cara.

Ser latino é, em tempos de isolamentos ultranacionalistas, combater o purismo eurocentrado e rememorar os grandes sonhadores dessa terra de diferenças. Que guardemos sempre a Pachamama, o Bem Vivir, que perdure o plurinacionalismo boliviano e a integração do sul, e que viva sempre Simon, Ernesto, Allende, assim como Galeano, Neruda, Jorge Amado, Graciliano, Padura e tantos outros que, a seu modo, não me deixaram esquecer do chão que vivi.

5.2.2 A Importância dos estudos decoloniais para novas formas de perceber o mundo

Diante disso, constitui-se como uma necessidade urgente o diálogo e a afirmação de perspectivas do conhecimento e de povos que foram subalternizados dentro da modernidade colonial.

Bernardino-Costa et al, 2020. p.16

Através de grandes pensadores latino-americanos, tive contato com o movimento colonialidade/modernidade, uma imersão bibliográfica que desestabilizou meus conceitos e que transcendeu o caráter epistêmico, considerando o quanto afetou minha construção identitária e religiosa. Essa imersão trouxe, sem dúvidas, uma enxurrada de questionamentos e contestações, que reverberaram nos rumos da pesquisa, bem como ao meu olhar para os mecanismos de construção socioespacial da nossa sociedade. Nada disso, porém, seria possível sem todas as reflexões que me atingiram duramente enquanto indivíduo, repensando meus conceitos individuais e coletivos, aliando a novos exercícios de percepção de tudo que está ao meu redor.

Ao longo da minha trajetória sempre senti pulsar uma forte relação de pertencimento com a questão latino-americana, o que em alguns momentos se misturava e contrastava a um outro pertencimento, vindo da minha religiosidade construída desde criança em um terreiro de Umbanda. Esse sentimento de pertencimento que sempre morou em mim era, ao mesmo tempo que pulsante, uma grande confusão. Como poderia enxergar similaridades em construções tão distintas? Porém, mesmo que não conseguisse compreender essas relações, cada vez mais percorrer novas terras latinas com minha mochila nas costas para saciar um desejo inebriante de me reencontrar passou a ter um sentido ainda maior do que aquelas explicações que se confundiam com os caminhos que me guiaram a escolher a Geografia e estudar nossas terras.

Todavia, esse ainda era um movimento muito superficial. Viajar é algo incrível, mas que foi negado a muitos indivíduos, como uma série de outras vivências e experiências. Aqui, quando começo a observar para além das potências, todas as ausências da nossa estrutura social, as conexões passam fazer mais sentido, assim como a importância de exercitar novas formas de pensar e construir.

Ao longo desta dissertação, diversos autores foram sendo citados em referência a esse modelo que, conforme Walsh (2013) defende, preza por pensar propostas educacionais que dialogam com outros espaços para além da escola e que, principalmente, se institui a subversão de estruturas e pautas as quais nos acostumamos a seguir com a colonialidade. Só que mergulhar nessas leituras não serviu somente para me encontrar enquanto latino, mas para fortalecer ainda mais meu apreço pela pesquisa que vinha desenvolvendo, para pensar a construção da minha religiosidade e do papel que os terreiros exercem dentro da nossa sociedade. Passei a enxergar, a meu modo, que tudo estava conectado e que, de alguma forma, precisava expor isso como caminho epistêmico e, principalmente, como recurso metodológico, subvertendo ainda mais as lógicas que nos aprisionam intelectualmente e as quais combatemos nas pesquisas com os cotidianos.

Dessa forma, esse capítulo é um esforço para apresentar essas conexões que tanto me encantaram, pensando não só o quanto os povos subalternizados pela colonização possuem em comum, mas principalmente o quanto ser diferente entre si, mas principalmente em relação a um padrão estabelecido na colonialidade, obriga a esses grupos vivenciar uma luta por resistir a todo o esquecimento do sistema mundo globalizado. Tento, portanto, expressar nas próximas páginas um pouco dessas leituras e como entendo que o terreiro dialoga com os estudos decoloniais, além de ser ele um espaço-tempo de educação mais do que indicado para refletir esses esforços.

Assumo a noção **decolonial** ao invés de descolonial, escrita com s. Quando retomamos os estudos decoloniais do Grupo Modernidade/Colonialidade, temos em Walsh (2013) uma análise epistemológica dos termos. O prefixo “des” remete a um encerramento, uma ruptura, algo que a autora chama de deixar de existir. Seguindo a leitura desse grupo, temos o fim da colonização, após o período descolonial. Como a dominação colonial direta se encerra com as independências, o prefixo “des” aqui faz todo sentido em ser usado. Porém, ao contrário do processo de colonização, suas heranças estruturais, políticas e sociais se perpetuam nas antigas coloniais. Mesmo com o fim de toda a dominação direta, perpetuam-se em nossas terras latinas o que chamamos de **colonialidade**, heranças do período colonial enraizadas na nossa organização social, no nosso modo de pensar, viver e existir.

Assim, o colonialismo é mais do que uma imposição política, militar, jurídica ou administrativa. Na forma da colonialidade, ele chega às raízes mais

profundas de um povo e sobrevive apesar da descolonização ou da emancipação das colônias latino-americanas, asiáticas e africanas nos séculos XIX e XX. O que esses autores mostram é que, apesar do fim dos colonialismos modernos, a colonialidade sobrevive. (CANDAU e OLIVEIRA, 2010, p.18.)

A colonialidade, segundo Walsh (2013), diferente da colonização, não pode ser simplesmente rompida. Ela está marcada em nossos cotidianos de tal forma que, diante do impedimento estrutural de encerrá-la, nossos movimentos consistem em resistir, subverter, transgredir ou ainda, como costumam falar os decoloniais, insurgir frente a toda essa composição enraizada e hierarquizada. Como diz a autora, “lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha contínuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas.” (p.25)

Assim, lanço aqui duas perguntas que me inquietaram no início da disciplina *(De)colonialidade, Interculturalidade e Educação*, da professora Vera Candau, cuja obra me inspirou a pensar minha pesquisa e cujas aulas transformaram os caminhos percorridos:

O que é a colonialidade se já não somos colônias há séculos? Porque assumir esses conhecimentos sobre colonialidade é exercitar a subversão?

De fato, nós latinos deixamos de ser colônias no século XIX, mesmo século em que África e Ásia começaram a sofrer mais intensamente as pressões do movimento colonizador, no contexto do imperialismo europeu. Vale ressaltar, porém, que mesmo antes da famosa Conferência de Berlim e de toda a estruturação da dominação europeia em África, muitos territórios já sofriam com os despojamentos daqueles que nunca pautaram os povos de cá e de lá do sul do Atlântico como iguais. Seguindo essa lógica compreendida através de autores como Escobar (2003), Quijano (2000; 2014), Mignolo (2017), Walsh (2013; 2009) e Dussel (2000) percebemos que, mesmo ao fim da estrutura colonial de dominação e submissão, uma série de raízes foram deixadas pelos europeus em nossos territórios, raízes essas que pautam nossas ações, organizações e modos de vida. E aqui aparece, para mim, a maior contribuição dos pensamentos decoloniais.

Precisamos, portanto, perceber o porquê de permanecermos inseridos em uma lógica colonial mesmo após nossas “independências” e todas as consequências estruturais desse processo. Se hoje somos livres, permanecemos amarrados a ideias e conceitos que foram inseridos por aqueles que nos dominaram, seguindo lógicas

que até hoje não conseguimos romper. Aqui mora o conceito da colonialidade, representando essas amarras das quais não conseguimos nos desvencilhar. A partir de Mignolo (2017), temos nessa colonialidade “o lado mais escuro da modernidade”. Já que o sistema mundo globalizado, nessa lógica da modernidade, é pautado nas divisões provocadas por essas amarras invisíveis e no fato de que “os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim da colonização formal e da conquista da independência política.” (Maldonado-Torres, 2020).

Dentre essas amarras, a maior e mais perversa foi o marcador de “Raça” (MIGNOLO, 2017). Segundo Bernardino-Costa et al (2020), o estabelecimento deste marcador representa toda a “dimensão estruturante do sistema-mundo moderno colonial”. Se até hoje desempenhamos papéis subalternos na Divisão Internacional do Trabalho, nos mercados globais, nas produções intelectuais ou em qualquer outro aspecto do sistema-mundo globalizado, a divisão por raça deixou feridas talvez ainda mais graves quando olhamos para o interior dos territórios ocupados, e o seu constitutivo fundamental, o Racismo: “Princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas.” (GROSGUÉL apud BERNARDINO-COSTA et al, 2020. p. 11).

E ainda no mesmo texto, pelas falas dos próprios autores:

Tão crucial é o racismo como princípio constitutivo, que ele estabelece uma linha divisória entre aqueles que tem o direito de viver e os que não o tem, haja vista o conflito entre forças do Estado e populações negras periféricas das grandes cidades brasileiras, expresso no que tem sido nomeado como genocídio da juventude negra.” O racismo também será um princípio organizador daqueles que podem formular um conhecimento científico legítimo e daqueles que não podem” (Bernardino-Costa et al, 2020. p. 11)

Se engana, porém, quem imagina que essa é uma consequência localizada em alguns pontos do globo. Conforme Quijano (2014), se a América foi o primeiro espaço-tempo desse padrão de poder, a chamada primeira identidade da modernidade, a partir do século XVIII “*fue imposto el mismo critério de clasificacion social a toda la poblacion mundial a escala global*”. (QUIJANO, 2014).

Com o avanço do imperialismo, essas construções que pautaram o capitalismo na modernidade passam a ser inseridas em escala global em todos os territórios europeus ou aqueles que sofreram com suas movimentações colonizadoras. Desse modo, raça passa a pautar também o controle do trabalho, sendo essa a segunda grande herança da colonialidade. Os indivíduos passam a ser não só divididos

segundo a sua raça, mas a ocupar papéis sociais que seguem essa divisão. Trabalhos, espaços e práticas que ficam determinados a um grupo específico, simplesmente por força do racismo estrutural que pauta nossas relações.

Desse modo, retomando a citação que abre esta sessão, o movimento decolonial consiste no diálogo e no ato de assumir os conhecimentos daqueles que foram na contramão de todo o processo de silenciamento e esquecimento da colonialidade, e que de alguma forma sobreviveram nas brechas (WALSH, 2009) dos saberes resistências. Assim, mais do que uma outra gramática, retomo também os tambores que falam, que contam histórias e que ensinam. Retomo os terreiros que empoderam e que reconstróem as identidades e línguas usurpadas, para que além do campo das ideias, possamos ser encarados como o movimento prático dessa resistência epistêmica.

5.2.3 Estudos com crianças de terreiros, um caminho da decolonialidade

São histórias contadas com tanta majestade e reverência, com recolhimento e compenetração, sem ensaios e com tamanha teatralidade que nos reportam sempre para o princípio de tudo, para a origem das coisas, em um tempo em que o tempo estava a serviço dos seres e não como seu senhor. (...)

É por isso que as histórias não são lendas, sequer são mitos. São os sentidos da existência das pessoas que as escutam, são as definidoras de uma vivência social, política, religiosa, ética e poética dos povos aos quais pertencem. E é assim que devem ser lidas. É assim que devem ser compreendidas. É assim que devem ser ouvidas pelas pessoas.

Munduruku, 2020

Todo o saber de terreiro é parte de uma verdade não linear, dessas guardadas literalmente no coração, de vivências e sentidos de pessoas, como o parágrafo de Mundukuru, autor indígena que abre essa seção. Por muito tempo, os espaços de saber formal, como escolas e universidades, assim como as grandes mídias e agências de publicação jornalísticas e literárias, fecharam portas para qualquer leitura que não segue um caminho normativo estabelecido. Hoje, gradualmente, alguns autores como Mundukuru vem subvertendo os caminhos da escrita e trazendo todo um arcabouço de saberes e contações que nos afaga e representa. Fugir das

dicotomias e das estruturas cartesianas do bem e mal, do sagrado e profano é só um dos exemplos dessa virada.

Junto ao coração, guardada nos corpos e no imaginário, africanos e, em algumas regiões do país também os indígenas, sobreviveram a tentativa de aniquilação do projeto colonial e encontram, nos terreiros, um espaço de reinvenção. Se retomarmos discussões anteriores desta dissertação, bebemos em fontes como Caputo, Correa, Fanon, Hampante-Bá, Flor do Nascimento etc. para entender que não fomos inseridos na lógica formal de construção de saberes por uma série de processos de exclusão. Desde a composição da afrodiáspora que tentou aniquilar tudo que era construído fora do eixo norte-ocidental, mas também de toda a colonialidade do poder e, em especial nesse caso, a colonialidade do saber (QUIJANO, 2014) que delegou ao escanteamento o que não era vinculado a uma lógica branca-cristã-eurocentrada. Assim, em meio a repressão policial e ao descaso social, os terreiros foram se construindo enquanto alternativas a toda essa repressão, em especial para as crianças que constroem neles seus cotidianos familiares e religiosos.

Os africanos escravizados e seus descendentes, participantes dessa diáspora forçada, contribuíram com a criação e a invenção de uma nova cultura, elaborando novas formas de espiritualidade, conhecimento, subjetividade, sociabilidade. As novas culturas criadas são também projetos políticos, que trazem em seu bojo não somente a dimensão da resistência, mas também a dimensão da esperança. E essas culturas – que para efeito de clareza podemos chamar de culturas políticas – não são “mumificações” históricas, senão passam cotidianamente pelo processo de recriação a partir de fluxos e trocas de ideias, valores e projetos que circulam pelo mundo afrodiaspórico. (Bernardino-Costa et al, 2020. p 17)

Nesse percurso, os terreiros não são reproduções idênticas dos processos socioespaciais africanos, mas recriações em terras latinas, que encontraram outros elementos também não lineares e construíram aqui religiosidades e saberes emergentes, que destoam da tentativa de padronização a que fomos submetidos. Olhar o mundo com o olhar do terreiro é exercitar um olhar decolonial em múltiplas perspectivas. É refletir sobre a nossa construção social, mas também aprender sobre inclusão, Direitos Humanos e respeito. Além disso, é preciso cada vez mais ouvir esses espaços e seus saberes, como um caminho coletivo de reinventar a vida e proteger nossas preciosidades.

Mais do que os dogmas e liturgias religiosas, se aprende um olhar humano ligado diretamente a tudo que há de mais precioso e que foi subjugado no modo de vida dominante. A relação com o meio ambiente, por exemplo, é um exercício de novos olhares. Se o conceito de natureza e seu estudo na abordagem cristã é o

caminho para entender a Deus, o criador, e seus presentes para o homem que exerce sobre ela um papel de dominação e controle, os povos originários de cá viam a Pachamama como energia da vida, referenciada por nós na mãe terra e na lógica de pertencer a algo maior (Mignolo, 2017), enquanto os saberes afrodiaspóricos entendem esse conceito na verdadeira representação dos Orixás, elementos da natureza personificados nas divindades do panteão yoruba. Ainda segundo Mignolo (2017), enquanto os europeus separavam cultura de natureza, como contradições, os aimarás, quíchuas entre tantos outros povos encaravam não haver essa distinção, já que todos eram parte compositora da pachamama, assim como para o povo de terreiro não existe essa separação em relação aos espaços moradas dos Orixás.

Portanto, entendendo que os terreiros são espaços de memória e preservação dos saberes desses povos, temos nesses espaços a transmissão de outras formas de viver e inventar a vida. Nesse momento, não posso falar sem trazer a minha própria vivência. Cresci entre banhos de erva e defumadores, pontos cantados e toques de tambor. Aprendi vendo meus mais velhos usarem o poder das plantas para curar doenças espirituais, mas também aquelas do corpo. Vi trabalhos tão mágicos e transformadores que, mesmo se pudesse contar aqui, talvez não acreditassem em mim. Cresci em um tempo em que cada ida a praia ou a cachoeira para fazer oferendas, cantar e dançar, era muito mais que uma aula de educação ambiental, pois mais do que conceitualmente, aqueles espaços me pertenciam pois eram a morada dos meus Deuses e era fundamental aprender a preservá-los.

Na Umbanda, aprendi sobre a diáspora, a espacialidade de bantus e yorubas e seus feitos de reinvenção no Brasil, aprendi sobre indígenas e todas as falanges que se encantaram nas macumbas como defensores da terra brasileira e a importância de preservar as florestas. Aprendi que a cor do meu pai e de tantos outros tios e tias de casa não poderia ser motivo para um tratamento diferenciado, sendo desde novo ensinado a seguir o que chamamos hoje de educação antirracista. Em resumo, falo com certeza que muitos destes saberes foram negados a maioria das crianças da minha geração, e a mim só foram passados por viver e crescer em um terreiro. Esses saberes, os toques dos tambores, as palavras lançadas e as rezas entoadas, são parte de práticas decoloniais, pois insurgem, resistem e desestabilizam toda a normatizam que tentou, sem sucesso, as silenciar.

ENCONTRO COM YEMANJÁ, FECHO MINHA GIRA E ABRO AS RUAS

Vou fechar minha Jurema

Vou fechar meu juremá

É na fé de Yemanjá

E de todos Orixás

Cantiga de Umbanda

Um dos muitos preceitos que um filho iniciado ou confirmado para o Orixá precisa passar é deixar de se olhar no espelho. Aprendemos desde novos que os espelhos têm um poder duplo: Por um lado, são capazes de revelar aquilo ou aqueles que nem sempre percebemos com nossos olhos e, do outro, são capazes de refletir a nós mesmos e tudo que nos cerca. Ambos, afirmo, perigosos. Ver o que está escondido, ainda mais após um recolhimento, pode mexer com nossa cabeça, incorporar os rodantes e desestabilizar os não rodantes. Energias e imagens as quais não estamos tão habituados, mesmo aqueles que nasceram na curimba. E quanto a nossa imagem... tão pouco estamos preparados para nos desvelar. Desvelar no sentido de pôr a vista, de desvendar nosso interior, transformado pelo distanciamento de vaidades, de trocas e influências das quais só preceito nos afasta.

Falo de espelhos pois foi neles, ferramentas de tantos significados, que encontrei reflexos para buscar minhas próprias conclusões. Espelhos são ferramentas para os filhos e filhas de santo pois, para além de uma visão clássica de instrumentos da vaidade, adornos das labás, contam os itans que também são ferramentas da surpresa, armas de guerras capazes de promover a transformação. Em um olhar acadêmico, espelhos seriam, a meu ver, armas contra as amarras da colonialidade, o real giro das frestas decoloniais.

Diz o itan que Yemanjá, ao fugir de um marido abusivo e violento, corre para o reino de Olokum. Após ser avisada do perigo que se aproximara, empunhou sua espada e espalhou seus espelhos. Ao confrontar seu inimigo, sua imagem não estava mais sozinha, mas expandida, distorcida e repleta de derivadas, cada qual ao seu jeito, mas todas partem de um mesmo conjunto: Estava formado o exército de Yemanjá. Seu inimigo, assustado, correu em disparada acreditando que a forte yabá não estava sozinha, mas protegida por um batalhão e que sua força jamais poderia por ele ser superada.

Terreiros, acredito, são vivos e não se encerram neles mesmos. Pensar os terreiros foi e será sempre um exercício de busca pelos reflexos dos espelhos. Cada casa que se sustenta é um reflexo de Yemanjá. É a subversão do projeto colonial, das políticas de embranquecimento, da violência do Estado e da hegemonia religiosa que julga e ataca com violência os diferentes. Para construir essa pesquisa, encontrei ogans, curimbeiras e curimbeiros de diversas partes da cidade, mas também encontrei a mim, desvendado e exposto tal qual um filho que se vê após uma transformação. Como esse itan, só consegui chegar até aqui pois como filho de Yemanjá, corri para o colo de Olokum, Orixá que um dia me deu afago, carinho, me sentou na cadeira e me suspendeu. Do mesmo modo que fiz há tantos anos, corri com as ferramentas de minha mãe, mas nunca esquecendo para onde estava indo, para o colo de Olokum, que me ensinou meu papel para além de seus domínios.

Os tocadores de tambor, não falo mais somente dos ogans, mas também de Mel, Yasmin e os curimbeiros e curimbeiras que me apresentaram uma outra forma de ser e viver para o Orixá, são sustentos de suas casas, na função de apontar e reduzir diferenças, de defender esses espaços, suas ritualísticas, mas, principalmente, seu papel afetivo e educativo. Sempre enxerguei esse papel pelo olhar ritual, prático, de um guardador dos segredos e cuidador das divindades, mas aprendi que esses, ou nós, somos muito além. O papel dessas crianças de terreiro é de continuidade, para que os terreiros sigam sendo espaços da subversão, do dribble, mas também da formação e da educação. Como disse meu querido André, garantir que seja sempre *“a escola que eu aprendo”*.

Essa mudança de visão a que me refiro, enquanto indivíduo, pesquisador e praticante da religião, se apresenta de forma tão intensa que temo romper com uma linearidade tão comum e bonita da academia. Reler este texto, em alguns momentos, me trouxe a sensação próxima a uma obra de autores diversos. E, em certa medida, é exatamente o que aconteceu. Cada capítulo foi escrito em um contexto, momento e diálogos tão distintos que não enxergo o mesmo mestrando, ogan, professor ou aluno.

Se a perspectiva decolonial do quinto capítulo foi escrita em um momento de exaustão de leituras e debates construídos na descoberta dos grandes latinos do Movimento Modernidade/Colonialidade, o quarto capítulo já se deu de uma forma totalmente diferente, já que nasce do olhar geográfico que tanto negligenciei. Os decoloniais me ensinaram que a nossa sociedade possui marcas nunca separadas e os terreiros são um grande centro de resistência a elas, desde que aqui se

construíram. Do mesmo modo que optei pelo conceito de decolonial ao invés de descolonial, este último com sua clássica visão de um processo colonial que deixou de existir, que se encerrou, utilizo também a noção de decolonialidade como um caminho que se apresenta, para seguir construindo e sendo pensado nos próximos passos desta estrada.

A Geografia, ao contrário, é uma marca que em mim se construiu na escolha acadêmica, mas que a opção pela educação falsamente me fez crer que dela estaria me distanciando. Na altura da sua escrita, este capítulo me trouxe novos autores e uma visão que me (re)encantou dessa ciência para além das paredes de minhas salas de aula. Na sua composição, concebi um olhar para os terreiros como fundamentais para a existência dessa visão de mundo religiosa. Sem a espacialidade ou sem a temporalidade desses espaços, as religiões não teriam tamanha capacidade de prover resistência e fortalecimento a seus filhos, assim fortemente acredito.

Ambos, porém, reforçam em mim a identidade de um educador, seja quando vou ao terreiro em busca dessas rupturas para reproduzir em minhas salas de aula, ou quando encontro nas frestas os caminhos para insurgências. Tal qual Paulo Freire, que esse ano completaria seu centenário e pisa na África para reencontrar o chão brasileiro (FREIRE; FAUNDES, 2011), essa pesquisa é fundamentalmente um exercício educativo e uma busca por processos outros na educação brasileira, encontrando inspirações em Freire e nos demais que me antecederam.

O terceiro capítulo, talvez o mais distante de todos os demais, nasceu do grande mergulho nas leituras sobre os imaginários e nos grandes debates sobre uma das minhas maiores paixões: O tambor. Aquele tambor, sonho de menino que hoje é meu grande elo com os Orixás passou a ser visto não só como uma divindade, algo que já concebia, mas como um livro, um professor, um saber em si, que conecta casas, médiuns e conhecimentos seculares que se multiplicam a cada toque, a cada dobra e a cada frase gritada pelos n'gomas. Se os terreiros não se encerram em si, estão conectados, um tambor nunca existe sozinho, ou em quem o toca. O tambor é a vida que se multiplica, que dobra o tempo junto com o couro, que rompe as barreiras junto com as ondas de suas palavras mais do que compreensíveis para os bons ouvidos.

O segundo capítulo, em especial, trouxe a grande quebra da pesquisa. Se a pesquisa se propôs inicialmente a ser chamada de “meninos do tambor: percorrendo sonhos e memórias nas macumbas cariocas”, aqui encontrei muito além de meninos

tocadores e de sonhos ou memórias como as minhas, de Igor e dos demais ogans. Encontrei também meninas que tocam, que amam os Orixás e tambores, mas que especialmente roubaram a cena em muitos momentos de escrita. Encontrar Mel e Yasmin trouxe para a pesquisa um outro saber, o papel das curimbeiras, a resignificação do próprio cargo de ogan em algumas casas e a certeza de que muito pouco sabia quando idealizei uma outra pesquisa. Compreender o papel social dessas tocadoras é um grande legado que aqui tentei deixar evidente.

Por fim, como as contas cristal e azul de Yemanjá em meu pescoço, que me auxiliaram a escrever esse trecho, me lembraram os espelhos e que agora as admiro com seu início e fim tão semelhantes, retorno ao primeiro capítulo dessa dissertação para concluir que foi nas pesquisas do Kekéré, no caminho aberto por Stela (olha Ogum e Exu, os que abriram a dissertação) que encontrei um norte. Ou melhor, para ser mais latino, um Sul.

A pesquisa com crianças de terreiro de Caputo iniciou toda essa escrita. Pensar a autobiografia, visitar memórias, trazer a cibercultura para guerrear contra as barreiras pandêmicas só fizeram sentido graças aos passos do Kekéré. Por fim, como não ando só, nos passos de meu pai, de minha mãe e da minha casa de santo abri e fechei esta gira. Foi nesses passos que tudo começou, que como diria seu boiadeiro “nesse passo que eu saí da minha aldeia”, e como lembrei na primeira e na última epígrafe: abri e agora fechei esse juremar, tendo encontrado o sentido da pesquisa e assim a ofereço:

A Exu, Orixá, compadres e comadres, como diria a cantiga “Exu, Exu, Exu Tranca Rua, me feche os trabalhos e me abra as ruas”, encerro os trabalhos da escrita e abro os caminhos para que esse trabalho siga. Caminhos de Ogum, a quem ofereço e peço que vá a frente deste cortejo com sua faca afiada e caminhar seguro e a Yemanjá, a mãe de todas as cabeças, de todos que aqui vivem, mãe dos Orixás e senhora do meu destino. Se cheguei até aqui, foi porque me sustentou, orientou e a quem agradeço por concluir esse sonho. Que junto dela se sentem todos os filhos e filhas que dessa mesa quiserem partilhar comigo.

REFERÊNCIAS

ABREU, Mauricio de Almeida. *Evolução Urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1987.

ALMEIDA, Silvio de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro. Editora Jandaíra, 2020. 264 p.

ALMEIDA, Rosângela Doin de; JULIASZ, Paula C. Strina. *Espaço e tempo na educação infantil*. São Paulo: Contexto, 2014.

ALVES, Nilda. *Cultura e cotidiano escolar*. *Red Revista Brasileira de Educação*, 2000.

ALVES, Nilda. *Decifrando o pergaminho: o cotidiano das escolas nas lógicas das redes cotidianas*. In: OLIVEIRA, Inês Barbosa de; ALVES, Nilda (Org.). *Pesquisa no/do cotidiano das escolas: sobre redes de saberes*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p.13-37.

ALVES, Nilda. *Sobre o movimento das pesquisas nos/dos/com os cotidianos*. In: OLIVEIRA, Inês; ALVES, Nilda (orgs.). *Pesquisa no/do cotidiano das escolas: sobre redes de saberes*. Petrópolis: DP&A, 2008.

ALVES, Nilda; ANDRADE, Nívea; CALDAS, Alessandra Nunes. *Os movimentos necessários às pesquisas com os cotidianos – Após muitas ‘conversas’ acerca deles*. In: OLIVEIRA, Inês Barbosa de; PEIXOTO, Leonardo Ferreira; SUSSEKIND, Maria Luiza (Orgs.). *Estudos do cotidiano, currículo e formação docente: questões metodológicas, políticas e epistemológicas*. Curitiba: CRV, 2019.

AUGRAS, Monique. *Quizilas e preceitos – transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo*. In: MOURA, C.E.M.(Org.). *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileira*, I.e.d. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BALLOUK, Sergio. *Enquanto o tambor não chama*. São Paulo, Quilombhoje, 2010.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Da Nbandla à Umbanda: Transformações na Cultura Afro-Brasileira*. In: Sankofa, *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. nº1, jun. 2008.

BARROS, Iuri Ricardo Passos de. **O alagbê: Entre o terreiro e o mundo**. (Dissertação em Música) - Escola de Música, Programa de Pós-Graduação Em Música, Universidade Federal da Bahia. Salvador, p.128, 2017.

BARROS, José Flávio de. *Na minha casa: preces aos orixás e ancestrais*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

_____. *História dos candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. MALDONADO-TORRES, Nelson. GROSGUÉL, Ramon: Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze. MALDONADO-TORRES, Nelson. GROSGUÉL, Ramon (orgs). Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. Belo Horizonte, 2. Ed. 3. Reimp. Autentica, 2020.

BENISTE, José. História dos candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019.

BRAGA, Julio. A Cadeira de Ogã e outro ensaios. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

CAPONE, Stefania. A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria/Pallas, 2009.

CAMPOS, Zuleica; KOURYH, Jussara. Religiões Afro-Brasileiras: Perseguições antigas e novas. In. Revista Teologia e Ciência da Religião Universidade Católica de Pernambuco, Recife. V.5, n. 1. Pg.161-177. Dez 2015.

CANDAU, Vera Maria Ferrão; OLIVEIRA, Luiz Fernando de. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. In: Educação em Revista, Belo Horizonte, v.26, n.01, p.15-40. abril de 2020.

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

_____ Reparar miúdo, narrar Kékeré. Notas sobre nosso Fotoetnopoética com crianças de terreiros. Revista Teias. V.19, n.53. abril/junho 2018.

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.

CARDOSO, Angelo Nonato Natale. A linguagem dos tambores. 2006. 246f. Tese (Doutorado em Etnomusicologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

CARDOSO, Vânia Zikán. Narrar o mundo: estórias do "povo da rua" e a narração do imprevisível. Mana, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 317-345, out. 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000200002&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 16 abr. 2020.

CLAVAL, Paul. A Geografia Cultural. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

CLAVAL, Paul. A Festa religiosa. Ateliê Geográfico, v8, n.1, pg. 6-29, abril 2014.

CLAVURIER, Vincent. Real, simbólico, imaginário: da referência ao nó. Tradução de Elisa dos Mares Guia-Menendez. In: Revista Estudos de Psicanálise, Minas Gerais. n.39. pg 125-136. Jul.2013.

CORRÊA, Aureanice de Mello. “Não acredito em Deuses que não saibam dançar”: a festa do Candomblé, território encarnador da cultura. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). Geografia cultural: uma antologia, volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013: Pgs. 203-218

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço e Tempo: Um tributo a Mauricio Abreu. Cidades, v.8 (n.14), 2011. Pg. 597-607.

_____ Tempo, Espaço e Geografia – Um ensaio. Revista Brasileira de Geografia, Rio de Janeiro, v. 64, n.1, p.287-294, jan/jun. 2019

_____ Espaço e simbolismo In: CASTRO, I.E.; GOMES, P.C.C.; CORRÊA, R.L. (Orgs.). Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço. Rio de Janeiro: BERTRAND Brasil, 2012. Pgs. 133-153.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. Awó: o mistério dos orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

COSTA, José Rodrigues da. Candomblé de Angola: nação kassanje; história, etnia, inkises, dialeto litúrgico dos kassanjes. 3º ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

CRUZ, Afonso. Vamos comprar um poeta. Porto Alegre: Dublinense, 2020.

DANTAS, Beatriz Gois. De feiticeiro a comunista: acusações sobre o candomblé. In: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, Separata de Dédalo, n.23. 1984. Disponível em:< <https://sites.google.com/site/severodacelino/bancodetextos>>. Acesso em: 10.01.2020

D'ÒSÓSÌ, Tata Gilberto. Omolokô: uma nação. São Paulo: Ícone, 2010.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo; In: Lander, Edgardo (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas Buenos Aires: CLACSO, 2000.

ELIADE, Mircea.: O sagrado e o profano: a essência das religiões: tradução Rogério Fernandes. – 3ª. Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo: El programa de investigación de modernidade/colonialidade latinoamericano. Tabula Rasa, Bogotá, Colômbia, n. 1, pg. 51-86, janeiro/dezembro de 2003.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008

FERNANDES, Viviane; SOUZA, Maria. Identidade Negra entre exclusão e liberdade. In. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo: n.63, p.103-120, 2016.

FERREIRA, Cléa; CARVALHO, Edileia. Educação para as relações étnicoraciais: uma conversa com professores da escola básica. In. CANDAU, Vera. Didática:

Tecendo/reinventando saberes e práticas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2018. P.258-279.

FERREIRA-SANTOS, Marcos; ALMEIDA, Rogério. Aproximações ao imaginário: bússola de investigação poética. São Paulo, Képos, 2012.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. Repensando o sincretismo. – São Paulo: EDUSP, 1995.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. – Entre apostas e heranças: Contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil. – 1 ed. – Rio de Janeiro: NEFI, 2020a.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Corporalidades em abertura: Os candomblés e percursos da resistência incorporada. In: Revista Humanidades e Inovação v.7, n.25. 2020b.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Espaço sagrado: estudos em geografia da religião, Curitiba, IBPEX, 2012.

GOHN, Maria da Glória. Educação não-formal, educador(a) social e projetos sociais de inclusão social. Meta: Avaliação, v. 1, n.1, p. 28-43, jan./abr. 2009.

GOMES, P.C.C. Geografia e Modernidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GROSFUGUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas e da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze. MALDONADO-TORRES, Nelson. GROSFUGUEL, Ramon (orgs). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte, 2. Ed. 3. Reimp. Autentica, 2020.

HAMPATÊ BÁ, A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). História geral da África. Vol I: Metodologia e pré-história da África. São Paulo: UNESCO/Ática, 1982.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil. In: Revista de História e Estudos Culturais; vol. 9, ano IX, nº3, set. a dez. 2012.

JACKSON, Peter. Thinking Geographically. In: Geography, vol.91(3), 2006. pg. 199-204.

JAGUN, Marcio. Orí: A cabeça como Divindade. Rio de Janeiro: LITTERIS, 2015.

JAGUN, Marcio. Yorùbá: vocabulário temático do Candomblé. I.e.d. Rio de Janeiro. Litteris, 2017.

LÉPINE, Claude. Análise formal do panteão nagô. In: MOURA, C.E.M.(Org.). Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileira, I.e.d. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

- LOPES, Jader; VASCONCELLOS, Tânia. GEOGRAFIA DA INFÂNCIA: Territorialidades Infantis. In: Currículo sem Fronteiras, v.6, n.1, p. 103-127, Jan/Jun 2006.
- LOPES, Nei. Novo Dicionário Banto do Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- LUHNING, Angela. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1945. Revista da USP, n.28. São Paulo: USP, 1995-1996, p.194-220, dez/fev. 95/96.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la decolonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; CROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas das dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze. MALDONADO-TORRES, Nelson. GROSFUGUEL, Ramon (orgs). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte, 2. Ed. 3. Reimp. Autentica, 2020.
- MAURICIO, George. O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon) / Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã; [org. Marcelo Barros]. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- MASSEY, Doreen. Um sentido global do lugar In: ARANTES, Antonio. A. (org). O espaço da diferença. Campinas, SP: Papirus, 2000.
- MIGNOLO, Walter. Histórias Globais/projetos Locais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MASSEY, Doreen. Pelo espaço: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 312 p.
- MIGNOLO, Walter D. – Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade Revista Brasileira de Ciências Sociais; vol. 32 nº 94, Epub June 22, 2017
- MONDZAIN, Marie-Jose. Homo spectator: Ver-Fazer ver. Lisboa, Orfeu Negro, 2015.
- MUNDURUKU, Daniel. Origem dos Filhos do Estrondo do Trovão: Uma História do Povo Tariana. Callis, 2020.
- OYEWÙMÍ, Oyèrónké. isualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.
- OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. Mulheres de terreiro e patriarcado: Uma proposta de reflexão. In: Revista Calundu, vol. 4, n.1, jan-jun. 2020. pg.19-38.
- ORO, Ari Pedro; CARVALHO, Erico Tavares de; SCURO, Juan. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras. Uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. In: Religião e Sociedade, v. 37(2), 2017. pg. 229-253.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In. LANDER, Edgardo (comp.) La Colonialidade del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina En: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014. ISBN 978-987-722-018-6

ROCHA, Agenor Miranda. As Nações Kêtu: origens, ritos e crenças: os Candomblés antigos do Rio de Janeiro: Mauad, 2000. 112p.

ROSENDAHL, Zeny: Espaço e religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996

SANTOS, Edméa. A cibercultura e a educação em tempos de mobilidade e redes sociais: conversando com os cotidianos. In: FONTOURA, Helena Amaral; SILVA, Marco (Orgs.). Práticas pedagógicas, linguagem e mídias: desafios à Pós-graduação em Educação em suas múltiplas dimensões. Rio de Janeiro: ANPEd Nacional, 2011. pgs. 74-98.

SARMENTO, Manuel. Gerações e Alteridade: Interrogações a partir da sociologia da infância. In. Educ. Soc., vol.26, n.91. p. 361-378, maio/agosto 2005.

SANT'ANNA, Cristiano; SOARES, Maria da. Imágenes de las diferencias tejidas en procesos curriculares cotidianos dentrofuera de una escuela. In ALVES, Nilda, MIRANDA, Fernando; SOARES, Conceição (orgs) Currículos, Visualidades, narrativas y diferencia. Uruguai: Belas Artes, 2019.

SANT'ANNA, Cristiano; SOARES, Maria da, Problematizando imagens da diferença em tessituras curriculares cotidianas dentrofora de uma escola. In UCELLI, Marcelo, VIDAL, Haroldo, JADJESKY (orgs). Currículo docência e processos culturais Campos dos Goytacazes: Brasil Multicultural, 2020

SANT'ANNA, Cristiano; SILVA, Isadora Souza da. A matripotência nos terreiros de candomblés pelas mãos das makotas. In Problemata: R.Intern.Fil.V.11. n.5(2020), p.5-19

SANT'ANNA, Cristiano; SILVA, Isadora Souza da; FERREIRA, João Victor Gonçalves. OGUM – Orixá da Internet: Forjando as redes sociais como ferramentas de luta antirracista. In: REDOC, v.5, n.2, p.31-50. maio/ago 20201.

SILVA, Rafael Freitas da. O Rio antes do Rio. 4ªed. Belo Horizonte: Relicário, 2020.

SILVA, Walerson Fernandes da. O culto Omolokô e sua relação com a Umbanda e o Candomblé. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio. O corpo encantado das ruas. 1.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas. I e.d. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOUZA, Andre de. Relator no STF diz que sacrifício de animais em ritual religioso é constitucional. O Globo, Brasília, 09 de ago. de 2018. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/relator-no-stf-diz-que-sacrificio-de-animais-em-ritual-religioso-constitucional-22964886#ixzz5NonLjiu6>>. Acessado em: 29 de jul. de 2021.

SOUZA, Elizeu Clementino de. (Auto)biografia, histórias de vida e práticas de formação. In: Memórias e formação de professores. NASCIMENTO, A.D.; HETKOWSKI, T.M. (orgs.) Salvador: EDUFBA, 2007. pg 58 – 74.

SOUZA, Elizeu Clementino de.; MEIRELES, Mariana Martins de. Olhar, escutar e sentir: modos de pesquisar-narrar em educação. In: Revista Educação e Cultura Contemporânea, v.15. n.39, 2008. pg. 282-303.

TOMÁS, Catarina. As Culturas da Infância na Educação de Infância: Um olhar a partir dos direitos da criança. In: Interaccções, n.32, p. 129-144, 2014.

TUAN, Yi-Fu. Topofilia. São Paulo: Difel. 1980.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e Pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In. CANDAU, Vera Maria Ferrão (org.). Educação Intercultural na América Latina: Entre concepções, tensões e propostas. Petrópolis: Vozes, 2009. P.12-23.

WALSH, Catherine Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos; In: WALSH, Catherine (ed.) Pedagogias decoloniales: práticas insurgentes de resistir, (re)existir y(re) vivir (Tomo I) Quito-Ecuador, Ed. Abya-Yala, 2013