



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Faculdade de Educação da Baixada Fluminense

Jéssica de Oliveira Nonato Alves

Sìrè dos Saberes:
um estudo sobre as culturas de asé no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá

Duque de Caxias

2022

Jéssica de Oliveira Nonato Alves

**Sìrè dos Saberes:
um estudo sobre as culturas de asé no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção ao título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas, da Universidade do Estado de Rio de Janeiro. Área de Concentração: Educação

Orientador: Professor Doutor Nielson Rosa Bezerra

Duque de Caxias

2022

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

A474	Alves, Jéssica de Oliveira Nonato
Tese	Siré dos saberes: um estudo sobre as culturas asé no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá / Jéssica de Oliveira Nonato Alves - 2022. 110f.
	Orientador: Nielson Rosa Bezerra
	Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
	1. Religião e educação - Teses. 2. Religiões afro-brasileiras - Teses. I. Bezerra, Nielson Rosa. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação da Baixada Fluminense. III. Título.
	CDU 299.6:37

Bibliotecária: Lucia Andrade – CRB7/5272

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

Assinatura

Data

Jéssica de Oliveira Nonato Alves

Sìrè dos Saberes:
um estudo sobre as culturas de asé no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá

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

Aprovada em 14 de junho de 2022.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Nielson Rosa Bezerra (Orientador)
Faculdade de Educação da Baixada Fluminense – UERJ

Prof. Dr. Luiz Rufino Junior
Faculdade de Educação da Baixada Fluminense – UERJ

Prof. Dr. Otair Fernandes
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Duque de Caxias

2022

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao meu paizinho Pedro e ao vô Orlando (In memoriam), por me ensinarem que a vida também está nas memórias. Dedico também a minha filha Lani e a todas as crianças que nasceram durante a pandemia, elas mostram que a vida sopra forte e é encantada pelas miudezas.

AGRADECIMENTOS

Depois de ter passado por despedidas, pandemia, assistido tantas pessoas partir sem poder despedir-se dos seus entes queridos, de ver tanta violência sendo direcionada as culturas que falam sobre vida, potência e existência, então depois de tudo isso eu somente posso agradecer pela vida, e por todos e todas que seguem nessa caminhada comigo.

Agradeço a Eşù, pela proteção e não ter desistido de mim.

Agradeço a mamãe Oşum que nessa caminhada além de abençoar a gestação desta dissertação também me presenteou com a gestação da minha filha.

Agradeço a Grande Mãe Yemòjá, acolheu, permitiu e potencializou os meus caminhos pela pesquisa.

Agradeço ao meu orientador Nielson Rosa Bezerra, por acreditar que seria possível concluir essa etapa do mestrado, e por me incentivar a validar minhas memórias e sentimentos como forma de conhecimento.

Obrigada querida mãezinha, a senhora sempre foi fonte de grande inspiração para mim como mãe, mulher e profissional. Obrigada por insistir lá atrás quando concluí o ensino médio e comecei a procurar emprego e a senhora enfatizou que eu poderia trabalhar, mas a faculdade era prioridade. Sua persistência me permitiu ir além da graduação.

Obrigada ao meu marido Daniel, que foi companhia no processo seletivo, nas visitas ao Ile Ase Omi Larè Ìyá Sagbá, leu e contribuiu na construção dos textos que deram vida a essa dissertação. Obrigada por ser o companheiro das madrugadas de escrita, por cuidar de mim, de nossa filha e sempre por acreditar em mim quando eu mesma não mais acreditava. Partilhar esse caminho com você me garantiu amor e segurança.

Obrigada ao Babá Daniel ti Yemòjá pela acolhida e apoio a essa pesquisa, por abrir sua casa e mostrar para mim a imensidão de conhecimento que no terreiro circula. Aproveito para agradecer aos filhos e filhas de Babá Daniel ti Yemòjá, que diretamente ou indiretamente contribuíram com essa pesquisa. É lindo ver como vocês cuidam com amor e carinho do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá.

Gratidão a Marta Ferreira ti Oşum, amiga e intelectual presente em todos os processos dessa caminhada, sendo meu grande incentivo para realizar o processo seletivo do mestrado. Carrega uma sabedoria generosa, me salvou em muitos momentos de desespero na pesquisa e na vida, indicou bibliografias, contou histórias e contribuiu imensamente através de sua pesquisa. Obrigada querida amiga!

Gratidão por ter minha sogra nessa caminhada, foi quem garantiu os cuidados com a minha filha enquanto eu finalizava o processo de escrita. Não só cuidou da minha garotinha, mas de mim também. Obrigada pelo café quente, pela comida e carinho que sempre me acolheu.

Obrigada a Stefany, Monique, Daiane, Denise, Roseclair, Laís, Natalia e Amanda, as pretas do mestrado. Compartilhar os desafios e as belezas dessa caminhada com vocês garantiu que eu tivesse forças para não desistir.

Obrigada a querida amiga Julia Jacob pelas preocupações diárias, pela paciência e carinho na leitura dos meus textos, por ser mostrar tão perto mesmo estando tão longe.

Obrigada ao meu grupo de amigos “Delitas”, pela compreensão nos momentos que não era possível estar com vocês. No meio das leituras e produção de texto em que eu estava mergulhada sempre garantiam que chegasse até a mim um pouco de vocês.

Obrigada aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas que contribuíram de alguma forma para essa dissertação através das disciplinas.

Obrigada ao grupo A cor da Baixada que contribuiu para essa caminhada, é muito gratificante fazer parte de um grupo tão especial.

Agradeço a todos e todas que de alguma forma contribuíram para essa pesquisa.

Obrigada, asé!

Laroyê, laroyê, laroyê
É poesia na escola e no sertão
A voz do povo, profeta das ruas
Tantas estamiras desse chão
Laroyê, laroyê, laroyê
As sete chaves vêm abrir meu caminhar
À meia-noite ou no Sol do alvorecer pra confirmar
Adakê Exu, Exu ê odará
Ê bara ô, elegbará
Lá na encruza, a esperança acendeu
Firmei o ponto, Grande Rio sou eu
Adakê Exu, Exu ê odará
Ê bara ô, elegbará
Lá na encruza, onde a flor nasceu raiz
Eu levo fé nesse povo que diz

(Grande Rio, Carnaval 2021)

RESUMO

ALVES, Jéssica de Oliveira de. **Sirè dos Saberes:** um estudo sobre as culturas de asé no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá. 2022. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação) – Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2022

Sirè é brincar, é o movimento realizado pelos orisás quando chegam no terreiro e neste estudo sirè também é saber, representando as manifestações dos conhecimentos que circulam no terreiro. Sendo assim a dinâmica do saber se dá em relação ao movimento dos orisás, circula de modo dinâmico e tem os itàn e a ancestralidade como elementos fundantes. O saber do terreiro é responsável por constituir as culturas de asé, um saber que tem dialogado com a academia ao mesmo tempo que cria estratégias para uma educação de combate a lógica colonial/moderna. Um saber de vida e por isso age negociando e driblando a morte do saber, do ser e do poder. Pesquisei como essas culturas têm sido mobilizadas a partir de atividades educativas/culturais/artísticas promovidas pelo terreiro, sustentando uma tradição que valoriza a diversidade de pensar e viver o mundo. O objetivo dessa dissertação é promover e valorizar formas outras de produzir conhecimento.

Palavras-chave: Educação. Culturas de asé. Terreiro.

ABSTRACT

ALVES, Jéssica de Oliveira de. **Sirè of Knowledge:** a study about cultures of asé at Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá. 2022. Thesis (Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação) – Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2022

Sirè is to play, is the movement made by the *orisás* when they arrived at the *terreiro* and in this study *sirè* is also knowledge, representing the manifestations of the knowledge that flows at the *terreiro*. This way, the dynamics of the knowledge occurs in relation to the movement of the *orisás*, it flows in a dynamic way and has the *itàn* and the ancestry as fundamental elements. The *terreiro*'s knowledge is responsible to constitute the *asé*'s cultures, a knowledge that has been dialoguing with academia at the same time that creates strategies to an education that fights colonial/modern logic. A life's knowledge that acts negotiating and avoiding the knowledge's death, the self's death and the power's death. I researched how these cultures have been mobilized as of educational/cultural/artistic activities promoted by the *terreiro*, sustaining a tradition that values diversity of thinking and living. The objective of this dissertation is to promote and value other ways of producing knowledge.

Keywords: Education. Asé's culture. Terreiro.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 - Pesquisa com tema educação em terreiro e candomblé	39
Figura 1 - Símbolo do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá	43
Figura 2 - Convite	49
Figura 3 - Bábálóriṣà Daniel Ti Yemòjá	57
Figura 4 - Oficina de dança afro no Encontro das Culturas de Asé de 2019	59
Figura 5 - Convite.....	73
Figura 6 - Chamada para o IV Encontro das Culturas de Asè.....	84
Quadro 2 - Convidado/as e temas dos diálogos.....	89

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. DOS MEDOS DE INFÂNCIA: COSTURANDO PARAQUEDAS COLORIDO	18
1.1 Reconfigurando o conhecimento: Reconstrução diante do trauma	25
1.2 Terreiro: Ateliê dos paraquedas coloridos	32
2. TECENDO O CAMPO: ENTRELAÇAMENTO DO ESPAÇO, DA MEMÓRIA E DO SENTIR	42
3. FIANDO AS CULTURAS DE ASÉ	62
3.1 “Sem folha não há orixá”	72
3.2 O Sirè dos Saberes no IV Encontro das Culturas de Asè	83
3.2.1 <u>O rapto ideológico de Esù</u>	90
3.2.2 <u>Negaceadores do denço</u>	92
3.2.3 <u>Morte</u>	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

No decorrer desta dissertação estão os mais sinceros esforços de um projeto construído em conjunto com o processo de reencontro com a ancestralidade, costurado a preocupação de situar a importância das culturas de asé para o campo da educação. Os verbos fiar, tecer e costurar acompanharam o processo de construção desse texto pois foi na casa de Yemòjá Sagbá, a senhora dos fios de algodão, que desenvolvi esta pesquisa. A Grande Mãe também acolheu essa pesquisa como faz com os bebês em formação no útero. Além de Yemòjá que abriu a sua casa acolhendo a mim e este estudo, pude contar nesse percurso com a luz do ouro de mamãe Oşum, que por incontáveis vezes quando achei que a pesquisa não iria seguir iluminou os meus percursos.

Eşù, foi a força que atravessou os meus caminhos, vestindo primeiro uma máscara que não era dele, uma máscara forjada, envenenada, imposta. Eşù engoliu a máscara e também o meu medo, que ensinaram a ter dele quando criança, e cuspiu de volta para mim, que tive que pegar a coisa engolida e cuspidada e entender o que fazer com aquela potência. E assim Eşù me fez ir buscar respostas sobre os medos que eu sentia indevidamente dele e dos orisás. E a partir das reflexões sobre as estruturas que agem alimentando o imaginário que demoniza os símbolos culturais africanos e diaspóricos desenvolvi esta pesquisa a partir da seguinte questão: Como se dá o enfrentamento da colonialidade a partir das práticas educativas e culturais do terreiro?

A colonialidade está relacionada ao colonialismo, sendo este último caracterizado por práticas que reverberam na submissão de povos considerados subalternos ao homem branco, a partir da exploração e violência com base na dominação política, militar, econômica, cultural e epistemológica. Este sistema é alimentado pelas hierarquias de dominação mesmo quando não há mais colônia. Ou seja, as formas de dominação foram naturalizadas e as hierarquias continuam se reproduzindo com base em raça e cultura, e ainda que não sejamos mais colônia as estruturas de poder se mantiveram. Nós, nosso tempo e espaço somos marcados pelo racismo, colonialismo e colonialidade. É o que Luiz Rufino (2019) irá nos apresentar como “carrego colonial”.

Com outras palavras Rufino define carrego colonial como: má sorte, espectro de violência, despotência, carrego ocidental e marafunda colonial. A proposta de confronto a essas amarras é a pedagogia das encruzilhadas, que tem por objetivo implodir o carrego colonial (RUFINO, 2017). As pedagogias anticoloniais, tal como a pedagogia das encruzilhadas, são interpretadas como decoloniais. A decolonialidade é pensada como

atravessamentos por dentro do sistema mundo moderno/colonial, que dialogam com o sistema vigente ao mesmo tempo que reinventam estratégias de vida, as mesmas estratégias que costumam os paraquedas coloridos (KRENAK, 2019) meios que transformam a realidade. Aliás, a decolonialidade deve ser mais um projeto de intervenção sobre a realidade do que uma moda acadêmica (BERNARDINO-COSTA, MALDONADO-TORRES, GROSGOUEL, 2018).

Nessa dissertação refleti como o terreiro tem confrontando a despotência causada pelo carrego colonial. Sendo assim as atividades ou eventos culturais, que são diferentes das atividades espirituais¹, que constituem o que chamo de culturas de asé, foram ferramentas que possibilitaram, do lugar que estou partindo, ler no terreiro manifestações que constituem a educação de terreiro e as formas de (re)produção de conhecimento. A participação nesses eventos possibilitou traçar os objetivos deste estudo, que foram construídos visando a promoção e valorização da diversidade racial, epistemológica e cultural existentes no Brasil. Como objetivo geral a pesquisa reflete sobre as contribuições do(s) Candomblé(s), seu espaço e adeptos para a promoção de uma educação anticolonial e a circulação de saberes outros, a partir da análise de atividades culturais. Os objetivos específicos configuram-se da seguinte maneira:

- Apresentar as atividades realizadas no IV Encontro das Culturas de Asé e na campanha de *21 dias de ativismo contra o racismo* do ano de 2020;
- Apontar as principais temáticas debatidas nas atividades, refletindo sobre os conceitos, ideias e vivências apresentados;
- Apresentar essas atividades como estratégias de confronto as estruturas de dominação colonial/moderna.

O Ilê Asé Omi Larè Ìyá Sagbá apresentou entre as mais diversas possibilidades de pensar as experiências de educação de terreiro, o Encontro das Culturas de Asé e as atividades relacionadas a campanha de *21 dias de ativismo contra o racismo*. Trata-se de eventos educativos/cultural/artísticos que são anualmente realizados nessa casa de asé, composto por atividades diversificadas e aberta para toda comunidade. Passar pela experiência dessas atividades contribuiu para repensar as formas como se aprende e ensina, refletindo que o modo de se aprender e ensinar no terreiro tem muito a contribuir para as instituições formais de ensino, como as escolas. Qualifico o modo de aprender e ensinar no terreiro como

¹ Atividades que envolvem ritos de iniciação, obrigações de tempo de feitura no santo, festas para as divindades etc.

anticolonial, pois são vivências diferentes das estabelecidas nas instituições estruturadas pelo sistema mundo moderno/colonial. Essas ações são ferramentas que operam promovendo práticas e saberes confrontantes com os saberes instituídos pela colonialidade do saber, o conhecimento universal e científico, além de confrontarem com a ideia monocromática de existir. Ou seja, são experiências que promovem e valorizam conhecimentos e manifestações culturais comprometidas com a diversidade e, portanto, podem ser interpretadas como decoloniais ou anticoloniais.

As atividades educativas/culturais/artísticas tornaram-se foco desta pesquisa por apresentarem uma série de saberes e práticas que são (re)produzidos nos terreiros, que estabelecem diálogo com saberes de outros campos de modo horizontal, como por exemplo o saber acadêmico. Olho para essas ações promovidas no terreiro com a perspectiva de ampliar a visibilidade sobre a contribuição de sujeitos que há cinco séculos são responsáveis em educar, (re)produzir conhecimento e (re)construir a memória, cultura e história do povo negro no Brasil.

A pesquisa foi iniciada com a proposta de fazer um trabalho de caráter etnográfico, porém a pandemia da COVID-19 comprometeu o desenvolvimento do estudo dessa maneira. O terreiro na imensidão de sua ocupação pelo território, se fez presente pelo virtual quando a realidade pandêmica nos submeteu a necessidade do isolamento. Pude vivenciar duas atividades, que serão apresentadas com mais detalhes nos capítulos seguintes. O trabalho de campo realizou-se na maior parte do tempo através de transmissões ao vivo em plataformas digitais, as famosas lives que foram importante ferramenta de comunicação durante o período pandêmico.

É importante salientar que este é um estudo de caráter qualitativo, sendo assim dá a possibilidade de perceber o que é importante para os sujeitos envolvidos no processo de pesquisa, possibilitando uma análise do que é apontado como imprescindível para os indivíduos a partir da explicação dos mesmos (MORESI, 2003). Utilizo aqui a palavra sujeito a partir da interpretação de Grada Kilomba (2019), que inspirada por bell hooks estabelece que sujeito são aqueles/as que definem suas realidades, apresentam suas narrativas, estabelecem sua identidade de modo autônomo e nomeiam sua história.

As mídias sociais permitiram uma atuação no campo de estudo de modo integrativo. Particpei das atividades como espectadora tendo a possibilidade de expressar minhas impressões e dúvidas. As plataformas digitais foram importantes ferramentas de divulgação e por onde realizaram-se as atividades em tempos de isolamento, além de permitir o acesso aos registros fotográficos de atividades presenciais anteriormente realizadas no Ilê. As imagens

formam um rico acervo, e utilizei algumas nesta dissertação pois é um elemento que dá corpo a pesquisa.

Estas ferramentas que auxiliaram na construção da pesquisa, assim como as fontes de pesquisa, possibilitaram refletir sobre os saberes abordados nas atividades, perceber a forma dinâmica que o saber é mobilizado no terreiro, pontuar práticas que podem contribuir para a educação formal e destacar como os diálogos entre terreiro e academia tem contribuído para confrontar o epistemicídio. Reuni a experiência da pesquisa com algumas das minhas memórias de vida, desde a infância até a fase adulta. Essas memórias me possibilitaram maior conexão com o campo, e a partir das sensações experimentadas no campo e nas minhas memórias de outros tempos, segui por um caminho que me permitiu maiores possibilidades de sentir e refletir a partir dos saberes sobreviventes da ordem colonial.

No primeiro capítulo *Dos medos da infância: Costurando paraquedas coloridos*, apresento a relação que (re)construí com Esù, e o impacto dessa divindade nas reflexões que fiz para produzir esta pesquisa. A partir de algumas memórias e sensações dos meu tempo de criança, marcadas pelo medo imposto pela educação colonizadora aponto como o próprio medo de antes foi transformado dando lugar ao interesse em aproximar e pesquisar sobre a educação e o saber do terreiro. Então nesse capítulo apresento o(s) candomblé(s) e as culturas que nele circulam como elementos que garantem a preservação, valorização e repasse da memória africana e diaspórica, garantindo a existência do povo e das culturas de asé. E assim aciono a Filosofia ancestral de Eduardo de Oliveira (2009) para pensar sobre a importância da ancestralidade como forma de garantir as relações coletivas que fundam o terreiro e as manifestações que nele ocorrem.

Fazendo alusão a característica de Yemòjá como a fiandeira dos fios de algodão, aponto como ela tem nos ensinado a fiar os fios que dão vida as culturas de asé. Nesse primeiro capítulo também falo sobre trauma e alienação colonial e as formas de superação dessas feridas a partir da ideia da construção de paraquedas coloridos, onde o terreiro é apresentado como espaço que confecciona esses paraquedas nos auxiliando na reconfiguração da noção de conhecimento e instituindo o corpo como elemento fundamental para o saber.

No Segundo capítulo *Tecendo o campo: Entrelaçamento do espaço, da memória e do sentir*, apresento o Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá, destacando a identidade visual da casa, que traz elementos de grande importância para a história do próprio ilè, da liderança e para a região de periferia onde está localizada. Neste capítulo relato a minha primeira visita ao Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá apresentando uma pouco das sensações vivenciadas nesse espaço e como elas reorientaram os caminhos da pesquisa deslocando o interesse prévio em estudar a

educação de terreiro a partir dos cotidianos para refletir sobre atividades educativas/culturais/artísticas.

No terceiro e último capítulo *Fiando as culturas de asé* apresento as duas atividades que exemplificam a dinâmica do saber que circulam no terreiro, abordo como esse espaço se organizou para garantir o repasse do conhecimento mediante a realidade pandêmica que instaurou o isolamento social, apresento como as culturas de asé tem sido uma tradição alimentada por vários terreiros tendo como efeito confrontar a forma única de se pensar o saber, sendo assim uma importante ferramenta de combate ao epistemicídio. Nesse último capítulo falo da importância do Ibejis no enfrentamento da necropolítica que se estabelece desde a travessia, acionando os gêmeos como força ancestral que nos ensina a enfrentar a morte, o carregamento colonial. Por fim apresento as considerações finais.

1. DOS MEDOS DA INFÂNCIA: COSTURANDO PARAQUEDAS COLORIDOS

Até certo momento da construção desta dissertação eu achava que os meus medos de infância haviam me trazido até aqui, de certa forma trouxeram, mas não foram os únicos sentimentos ou mais importantes nesta caminhada que ainda continuará. Posso dizer que o medo de antes me transformou, ou foi transformado em potência, incentivando a busca por algumas respostas e reflexões sobre aquelas coisas que no meu tempo de criança eram demonizadas. Não bastou apenas saber, por exemplo, que Ešù não é o diabo, meu interesse estava em entender os porquês dessa divindade tão importante para as cosmovisões africanas e afrodiaspóricas ter sido assaltada e demonizada, e a quem e a qual estrutura interessava ter Ešù como um representante do mal.

Cresci assombrada pelas histórias sobre “macumba”², no entanto muitas daquelas coisas horríveis que diziam não faziam sentido para mim, que sempre fui atravessada por muitas contradições em relação as religiões de matrizes africanas. Nasci no Largo do Bicão, zona norte do Rio de Janeiro, e era muito comum as pessoas darem doces em dia de São Cosme e São Damião, assim como no Dia das Crianças. Parte dos doces eu pegava nas macumbas, então na minha cabeça de criança aquilo não poderia ser algo tão ruim, como os adultos costumavam se referir. Na hora de ir para escola minha mãe levava uma bolsa a mais para poder guardar os doces que eu ganhava pela rua, e essa tradição de pegar doces me acompanhou por boa parte da infância, inclusive após minha mudança para Duque de Caxias com 7 anos de idade.

A da tradição de pegar doce era acompanhada de alguns discursos do tipo “Não se come bolo dado em macumba”, “cuidado, eles fazem o mal e isso pega nas crianças”, “lá faziam mal para as crianças com esses doces do diabo”. Essas frases soltas são parte do conjunto de preconceitos que alimentaram meus medos pelas religiões de matriz africana até a fase adulta. E assim eu cresci podendo pegar/aceitar os doces, mas sempre acompanhada por discursos que nada combinavam com a alegria que eu encontrava ao ganhar as sacolinhas recheadas. Esses episódios marcaram as construções negativas, temerosas e equivocadas sobre os símbolos culturais africanos criado no meu imaginário quando ainda de criança e que me acompanharam até o início da vida adulta.

Em algum momento o medo que eu carregava dos orisás desde a infância, especialmente Ešù, deixou de ser alimentado até que durante a graduação em ciências sociais,

² Termo utilizado para se referir as religiões de matriz africanas. Pode ter conotação pejorativa.

motivada pela curiosidade de entender o porquê das relações homoafetivas não apresentarem os mesmos tabus para as religiões de matriz africana, como apresentavam para as cristãs, fui ao terreiro de um primo de consideração de minha mãe fazer um trabalho para disciplina de antropologia. Kaká, como é carinhosamente conhecido, conversou comigo sobre o candomblé, como era a concepção de mundo dos candomblecistas e falou sobre a questão das relações homoafetivas, até que perguntei mais sobre os orisás, especificamente sobre Ešù. Essa foi a oportunidade ideal que tive em anos de vida para realmente ser apresentada a uma divindade do cosmo africano a partir da ótica de alguém de dentro do candomblé.

Desde então não só minha relação com Ešù foi ressignificada como também a relação com tudo relacionado ao terreiro e as *culturas de asé*. Pensando um pouco mais sobre a minha infância, lembro das inúmeras vezes que acompanhei minha mãe para comprar vela e olho de boi nas lojas de artigos religiosos, popularmente chamadas de “loja de macumba”. Eu gostava do cheiro que tinha nessas lojas, era algo diferente e ao mesmo tempo familiar, uma mistura de barro, com essência de plantas, de vela, de chuva, enfim, um cheiro que agradava, um cheiro que lembrava os defumadores que minha mãe, católica, faz para purificar a casa antes da virada de ano, um cheiro familiar. Então, entre as contradições e temores que abraçam minha relação com os símbolos africanos durante a infância, nem tudo foi assaltado pela lógica moderno/colonial, as sensações de alegria/leveza de uma forma ou outra se faziam presentes, hora comendo os doces dados nos terreiros ou sentido os cheiros das lojas de macumba.

Na verdade, eu nunca acreditei muito no que falavam sobre as macumbas, por ser algo distante da minha realidade de criança católica (nem tão distante assim) era comum estranhar algumas coisas, como por exemplo a sacralização dos animais para os rituais, mas o medo que fui ensinada a ter não era maior que a curiosidade de querer conhecer melhor. As oportunidades para uma aproximação apareceram quando eu estava na faculdade e já tinha autonomia para decidir sobre o que gostaria de aprender/desaprender. Nessa época além do primo Kaká me apresentar Ešù uma amiga indicou o livro de Stela Caputo (2012) *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com as crianças do candomblé* para a realização de um trabalho da graduação. O livro ampliou ainda mais minha visão acerca do candomblé e mais recentemente a pesquisa de Marta Ferreira ti Oşum³ (2015) mergulhou meu olhar para

³ A grafia utilizada para nomear os/as orisás e os demais elementos do candomblé, foram embasados na grafia utilizada por Marta Ferreira (2015 e 2021)

esse universo, ou melhor dizendo, as águas de mamãe Oşum banharam e possibilitaram maior aprofundamento para elaborar esta dissertação.

Antes de falar um pouco mais sobre os percursos dessa pesquisa, preciso reverenciar a quem vem primeiro assim como aprendi no terreiro, e não por acaso foi o primeiro que conheci e a me receber no terreiro, abro os caminhos dessa pesquisa saudando o senhor dos caminhos, Laroîê, Eşù! Conheci Eşù ainda menina, mas de modo equivocado ele foi apresentado a partir de uma visão deturpada, pesadamente negativa e violenta. A transformação de Eşù em um demônio é apenas um dos aspectos que exemplifica o quanto a escravização operou, para muito além do confinamento físico e de exploração da mão de obra africana e de seus descendentes. Os elementos culturais remetidos a uma origem africana passaram por intenso processo de apagamento, ruptura, apropriação e destruição. Eşù foi eleito pelos dominadores como representante de uma não-cultura, a representação da maldade.

E por que Eşù? Por ser uma divindade extremamente poderosa, que reúne uma série de características nos mitos africanos que reverenciam seu nome, suas faces, seus poderes, completamente diferente do ser de chifre, rabo e tridente que a tradição cristã desenhou. Eşù não é contrário ao seu criador, foi o primeiro a ser criado e é o òrişá da comunicação. Gosta do equilíbrio entre as partes, por isso ajuda sempre o lado mais fraco, e além de reger a comunicação é também o senhor dos percursos. Eşù é aquele que vem na frente, que tudo come, tudo devora, sua fome é insaciável. Come até o que não é para comer como apresenta o itân a seguir.

Exu era filho caçula de Iemanjá e Orunmilá
irmão de Ogum, Xangô e Oxóssi.
Exu comia de tudo
e a sua fome era incontrolável.
Comeu todos os animais da aldeia em que vivia.
Comeu os de quatro pés e comeu os de pena.
Comeu os cereais, as frutas, os inhames, as pimentas.
Bebeu toda a cerveja, toda aguardente, todo o vinho.
Ingeriu todo o azeite de dendê e todos os obis.
Quanto mais comia, mais fome Exu sentia.
Primeiro comeu tudo de que mais gostava,
depois começou a devorar as arvores,
os pastos, e já ameaçava a engolir o mar.
Furioso, Orunmilá compreendeu que Exu não pararia
e acabaria por comer até mesmo o Céu.
Orunmilá pediu a Ogum
Que detivesse o irmão a todo custo.
Para preservar a Terra e os seres humanos e os próprios orixás,
Ogum teve que matar o próprio irmão.
A morte, entretanto não aplacou a fome de Exu.
Mesmo depois de morto,
podia-se sentir sua presença devoradora,
sua fome sem tamanho.
Os pastos, os mares, os poucos animais que restavam,

todas as colheitas, até os peixes iam sendo consumidos.
 Os homens não tinham mais o que comer
 e todos os habitantes da aldeia adoeceram
 e de fome, um a um, foram morrendo.
 Um sacerdote da aldeia consultou o oráculo Ifá
 E alertou Orunmilá quanto dos maior riscos:
 Exu, mesmo em espírito, estava pedindo sua atenção.
 Era preciso aplacar a fome de Exu.
 Exu queria comer.
 Orunmilá obedeceu ao oráculo e ordenou:
 “Doravante, para que Exu não provoque mais catástrofes,
 sempre que fizerem oferendas aos orisás
 deverão em primeiro lugar servir comida a ele”.
 Para haver paz e tranquilidade entre os homens,
 É preciso dar de comer a Exu,
 em primeiro lugar. (PRANDI, 2001, p.45 e 46)

A morte não findou a fome de Eṣù, assim como o assalto a sua imagem pela empresa colonial que o pintou como o diabo também não findou com o real significado do òriṣá para as *culturas de asè*, mas o projeto moderno/colonial de morte continua em andamento. Por isso Eṣù mostra que é importante estarmos esfomeados, não podemos bobear, temos que ter fome de viver, e para garantir que essa fome seja constantemente saciada criar estratégias de garantia de vida, nas variadas formas de ser e existir. A fome pela vida é importante para que mesmo depois de morto possamos ser alimentados, e isso acontece quando contamos as histórias daqueles que não mais estão aqui fisicamente, quando narramos e vivenciamos os saberes passados tradicionalmente, garantindo o repasse do conhecimento e ampliando outras possibilidades de viver o mundo.

Garantir vida(s) é historicamente um grande desafio para as pessoas pretas e indígenas, que em meio a tempestade violenta e aniquiladora instaurada pela colonização, reuniram esforços coletivos e individuais que preservaram valores, culturas, tradições e saberes de povos milenares. Pensar o(s) candomblé(s), seu espaço, e os saberes, vivências e tradições que circulam nesse lugar é uma das formas mais importantes para preservar a cultura e memória, além de garantir outras formas de ver o mundo que dialogam com a diversidade. Interpreto o(s) candomblé(s) e seus elementos (espaço, saber, vivências e tradição) como constituintes das *culturas de asè*, uma ideia ainda preliminar, mas que me ajudou a refletir sobre as manifestações que ocorrem nos terreiros.

Pensando no significado da palavra cultura, que carrega o verbo cultivar, penso então que o cultivo de diferentes manifestações relacionadas a arte/educação/cultura a partir das narrativas e experiência de asé nos tem permitido revisitar uma história que é coletiva, uma história que foi unilateralmente contada, demonizada e violentada de inúmeras maneiras. A existência e resistência dessas narrativas e experiências são possíveis pelo fato de ser

elementos constituídos por uma memória ancestral profundamente significativa, que tem o corpo como base. Como coloca Kabengele Munanga (2019), os valores primários, africanos, foram acrescidos aos valores encontrados e ressignificados no novo ambiente, embora em condições hostis, extirpados de suas raízes, as pessoas negras tinham seus elementos culturais/artísticos como núcleo de sua existência, somente assim foi possível sobreviver ao rompimento forçado pela tragédia colonial.

O maior desafio no processo de pesquisa foi construir uma escrita que sustentasse a força dessas manifestações das *culturas de asé*, ao mesmo tempo que atravessamos uma pandemia, e eu pessoalmente atravessada por despedidas carregando a minha vida e da minha filha ainda no útero. Aliás, boa parte desta dissertação foi parida no tempo que gastei e pari a minha menina, é uma escrita de travessia, a mulher preta, professora, mestranda, filha, esposa e que se torna mãe. Uma escrita atravessada por morte e vida. A partir das leituras e conversas realizadas para compor essa dissertação a ideia de vida e morte ganharam outros significados, assim como o projeto inicial de pesquisa foi tomando outros caminhos dado as circunstâncias do isolamento social, mas também pelas inquietações que o terreiro manifestou em mim.

O(s) candomblé(s) é compreendido neste estudo como uma das principais ferramentas utilizadas para manter e (re)construir a subjetividade e humanidade do negro em meio ao projeto de mutilação colonial. As experiências mobilizadas nos terreiros são parte dos elementos que hoje nos permitem falar em memória e herança africana e diaspórica. Entendendo a importância da tradição de asé no processo de (re)humanização e reintegração das subjetividades negras, e por isso me debrucei sobre o estudo das atividades culturais promovidas no espaço de terreiro, especificamente no Ile Asé Omi Larè Ìyá Sagbá. Olho para essas atividades como fios que constituem as *culturas de asé*, compostas por manifestações artísticas, educativas que dialogam com diferentes esferas da sociedade, em destaque a esfera acadêmica.

A princípio o eixo do estudo estava focado nos cotidianos de terreiros e nas práticas de educar mobilizadas nesses espaços. Porém ao estreitar relações com o terreiro tudo o que considerava pré-determinado para iniciar a pesquisa simplesmente perdeu o sentido, o que de início foi desesperador, no entanto, essa tremida na base serviu para mostrar novos caminhos e possibilidades, apresentando outros pontos que mereciam atenção. Dessa forma as questões iniciais que acionavam o cotidiano, já não mais cabiam na relação estabelecida com a casa de asé. O terreiro se apresentou para mim como um desafio, e exigiu algo que nos primeiros contatos não havia percebido. Enquanto eu não estava aberta para ouvi-lo, a pesquisa não caminhava.

Este estudo nasceu daquilo que, eu, como não iniciada poderia aprender, ouvir e viver/sentir dentro do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá (casa do herdeiro das águas de Mãe Sagbá/Yemonjá); casa que abraçou esta pesquisa. O fato de não ser iniciada me preocupou durante muito tempo por medo de não conseguir dialogar com esse novo lugar que o candomblé passou a ser para mim. Com o caminhar da pesquisa fui percebendo que mesmo não sendo iniciada o terreiro ocupava um lugar no meu íntimo relacionado as minhas memórias de infâncias, não somente aquelas memórias de medo dos orisás, mas memórias de onde germinaram os saberes de vida que formaram meu modo de estar e ver esse mundo.

Nessa caminhada fui acolhida por duas Ìyá⁴ que mostraram os caminhos e diálogos que eu, como amiga do asé⁵, poderia estabelecer no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá. A primeira é Yèmòjá, presente na figura do Babá Daniel ti Yèmòjá que carinhosamente abriu as portas do Ilè para receber este projeto, e mamãe Oşum, que carnalmente se fez presente na figura de Marta Ferreira ti Oşum, amiga e intelectual que enriqueceu os caminhos desta dissertação. Yemòjá e especialmente Oşum foram meu alento durante todo o processo de pesquisa, apresentaram caminhos que não seriam possíveis ser percebidos fora das águas salgadas e doces. Além de refletir sobre as manifestações do terreiro que envolviam ações educativas e artísticas em diálogo com outras esferas, percebi que era importante salientar que esses movimentos são constituídos de processos de aprender/ensinar e produção de saberes diferentes dos universais/ocidentais. Sendo assim manifestações que causam fissuras nas correntes da colonialidade.

A colonização estabeleceu um constante estado de guerra, com batalhas no campo social, cultural, epistemológico e econômico, além de decidir quem deve viver e morrer. Uma das chaves que temos como possibilidade de enfrentamento dessa guerra colonial, que se estabelece ainda nos dias de hoje pela colonialidade, é a decolonialidade. Para qualquer possibilidade de ultrapassagem do modelo imposto precisamos nos comprometer com aqueles e aquelas que foram arrancados de suas realidades, tanto ao serem sequestrados de suas terras de origem, como ocorreu com os africanos, e também com os indígenas que tiveram sua realidade assaltada dentro de sua própria casa. E como fazer isso? Uma das maneiras é investir em outras narrativas de ver e perceber o mundo, narrativas que se constroem a partir da imbricação com o diverso, narrativas que visam construir paraquedas coloridos

⁴ Mãe

⁵ No Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá o Babá Daniel Ti Yemonjá costuma chamar as pessoas não iniciadas que participam das atividades culturais, visitam a casa de asé e não tomam obrigação de amigos do asé. Essa é uma categoria diferente do abiã.

(KRENAK, 2019), para nos auxiliar na queda que a colonialidade insiste em nos submeter. E assim, na casa da grande fiadeira dos fios de algodão, Yemòjá Sagbá, pude ver como podemos fiar, tecer e costurar paraquedas de asé.

Para a confecção dos paraquedas são necessários diversos materiais, entre eles as linhas de costura, e uma das mais importante é a linha da ancestralidade. Temos um compromisso ancestral com quem veio antes e com quem ainda virá, é uma responsabilidade com a vida e com todos/as que lutaram por diversos meios para garantir nossas formas de existir. Devemos preocupar-se com a preservação da tradição africana e diaspórica, assim também com a indígena. Para pensar essa responsabilidade aciono o trabalho de Eduardo David de Oliveira (2009) sobre ancestralidade. Ele aborda o conceito como uma categoria analítica que promove a filosofia cultural de base africana pensada no Brasil e salienta que se não fosse o senso de comunidade/coletividade dos povos negros sequestrados para as américas, nós não teríamos sobrevivido.

A filosofia da ancestralidade, constituída por três elementos singulares o mito, o rito e o corpo (OLIVEIRA, 2012), atua na crítica a filosofia que se estabeleceu como universal e enfatiza o fazer filosófico como uma potência de criar mundos. Ailton Krenak versa sobre a importância da ancestralidade, afirmando que “Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos.” (KRENAK, 2019, p. 9). Trata-se de um elemento amparado pela tradição que se faz presente em diversas manifestações culturais no Brasil, especialmente no Candomblé, que como explica Oliveira (2009) é organizado pela ancestralidade, tendo esse elemento como principal fundamento que não se limita aos laços de sangue/parentesco. Ou seja, nessa perspectiva a ancestralidade está para além das relações de parentescos estabelecidas pela consanguinidade.

Para a costura sustentar o baque da queda colonial, é necessário a utilização de linhas fortes e agulhas mais grossas, sendo assim a costura necessita das agulhadas das pedagogias que confrontam a lógica colonial, assim como a Pedagogias das Encruzilhadas, um “projeto poético/político/ético arrebatado por Exu” (RUFINO, 2018, p.73). O foco da pedagogia exuriana está na reinvenção dos seres, na possibilidade do vir a ser, nas imprevisibilidades e criatividade. O corpo que costura também é o corpo que será protegido pelo paraquedas, e as narrativas de terreiro são estabelecidas pelo saber que tem o corpo como base, nesse universo o corpo assume o papel de “elemento que institui e organiza o projeto comunitário” (RUFINO, 2018, p. 84).

Um terreiro não é apenas uma casa religiosa, cada ilê é uma comunidade representando um todo dentro de uma parte. Esse espaço tem apresentado manifestações que dialogam com a diversidade do saber, característica bem diferente da educação tradicional colonial que na história brasileira teve como objetivo inicial catequizar povos não cristãos, demonizando tudo que fugisse da fantasia branco colonial europeia. Os objetivos do sistema mundo moderno/colonial foram atualizados e o projeto seguiu se reorientando pela violência, sentenciamento de morte e instauração de medos e traumas responsáveis por despotencializar vidas e desencantar o mundo.

Como evitar a morte, os medos e traumas impostos pela tragédia colonial? Resposta difícil, mas o que se pode dizer é que há possibilidade de reconstrução diante das feridas, há possibilidade de negociar e driblar a morte, e como salienta Krenak a queda está aí, há muito tempo temos caído, precisamos definir como passar por isso, como vamos despencar? As narrativas de asé, as vivências e saberes do terreiro, as pedagogias anticoloniais apontam há muito tempo para as formas outras de perceber e viver o mundo, será que temos ouvido? Ou nossa escuta ainda continua completamente envenenada? Com os ouvidos machucados pelo trauma colonial. É na tentativa de contribuir na confecção dos paraquedas, na reconstrução dos seres, enfrentamento dos medos e traumas e elaboração de estratégias que garantam a vida na sua plenitude que costurei essa dissertação, a partir dos meus medos, superações e vivência nas *culturas de asé*.

1.1 RECONFIGURANDO O CONHECIMENTO: Reconstrução diante do trauma

Para seguir na construção desse texto precisei me colocar diante dos meus próprios traumas, não só relacionados aos medos de infâncias, mas também dos medos de ser uma mulher preta que escreve para sentir-se importante. A academia sempre foi para mim um sonho, fui a primeira da minha família a chegar na universidade pública, a primeira da família de minha mãe a ter um diploma de graduação. Da realidade que parti, embora sempre incentivada por minha mãe a estudar, pensar em fazer faculdade não era prioridade para a maioria das pessoas, e a frente disso geralmente estava a necessidade de trabalhar. Tanto era uma necessidade que iniciei a graduação em ciências sociais trabalhando como recepcionista em uma clínica de saúde. Na universidade experimentei uma sensação horrível de impotência, me achava burra demais para estar ali, não conseguia dialogar com os clássicos da sociologia, olhava para os meus colegas e pensava “todo mundo aqui conhece esse tal de Marx só eu não... por que escolhi isso meu deus?”.

Por muito pouco não desisti da graduação em ciências sociais, textos difíceis, tinha medo da maioria dos professores/as, fazer pergunta nem pensar, na minha cabeça eu já tinha cara de quem não sabia de nada, se abrisse a boca então aí mesmo que iriam me descobrir. Desisti nem sempre é uma opção fácil, principalmente para nós pretas/os. O primeiro período foi pesado, trabalhava quarenta horas semanais na clínica e nos dois dias de folga lia todos os textos para então realizar os fichamentos e as demais atividades. Eu morava em Duque de Caxias, trabalhava em Bonsucesso e estudava no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, localizado no Centro do Rio de Janeiro, ou seja, o trânsito entre casa, trabalho e faculdade desgastava bastante. Mas não desisti, e minha persistência no curso foi porque encontrei acolhimento de amigos/as, professores/as que me permitiu seguir e contornar as situações mais difíceis nesse processo e até me apaixonar por estudar aquelas coisas tão difíceis que as ciências sociais me apresentaram.

Porém mesmo depois de “superar” os primeiros obstáculos, eu sempre experimentava um amargor de não me sentir boa o bastante para estar naquele lugar, minha escrita nunca parecia boa o bastante, uma insegurança além da conta. As coisas que eu queria teorizar, pesquisar, pareciam não ser importantes, ou quando eram poderiam (e foram) taxadas como posicionamento político. Falar sobre a inferiorização do corpo negro, citando inclusive o renomado antropólogo Kabengele Munanga, e querer discutir como os negros/as tem usado a estética como estratégia para lidar com discriminações, foi visto como problemático. Eu poderia ser interpretada como alguém que está querendo fazer política na universidade. Como se eles não fizessem.

Achei importante trazer esse breve relato da minha experiência na graduação porque é o lugar da academia que alcancei o sonho da formação no ensino superior, ao mesmo tempo que aprendi o quanto era difícil para mim, uma mulher preta trabalhadora da periferia ler, escrever e pautar minhas vivências e ideias naquele lugar, o que fez eu desenvolver medo de falar e escrever. É importante dizer que eu não tinha medo do debate, de ser apresentada ao novo, aliás está diante de tantas ideias diferentes era maravilhoso, no entanto a sensação que eu construí com aquele espaço é que o que eu lia e carregava como conhecimento, não era aceito ou não era lido como conhecimento relevante para aquele espaço.

Escrever para mim desde criança era um exercício de prazer, eu pedia minha mãe para passar cópia e ficava horas reproduzindo em uma folha de papel algum texto de jornal ou livro. Depois comecei a escrever meus próprios textos, quando eu tinha sete anos escrevi uma redação sobre o animal que eu mais gostava, o leão. Eu vivia escrevendo cartinhas para minha mãe, para as professoras, para minhas amigas da adolescência. No ensino médio recebi muito

incentivo do professor Henrique, e quando eu dizia não saber o que escrever na redação ele mandava eu escrever o que estava sentido. Numa ocasião dessas eu estava chateada com meu pai e o professor Henrique falou para então eu escrever sobre isso. Então escrever para mim sempre foi uma prática do dia-a-dia, me ajudava a organizar as ideias ao mesmo tempo que estimulava outras ideias. Mas quando eu chego na faculdade tudo o que eu vivi até ali, minha relação com a escrita, e com as ideias, parecia bobo, pequeno, insuficiente. Eu tinha que desaprender tudo aquilo que carregava comigo para então aprender o certo, o científico, o universal.

Grada Kilomba (2019) ressalta que escrever para nós é importante pois por muito tempo fomos calados/as, e escrever um livro, por exemplo, nos (re)aloca no lugar de sujeito, pois por muito tempo ocupamos o lugar de objeto, um lugar que foi reservado a nós pelo projeto colonial. Escrever como ensina Kilomba deve ser um ato de torna-se, pois enquanto escrevo eu narro a minha própria realidade, e o lugar de objeto é esse onde nossa escrita no mínimo sai fraturada, esgarçada, com validação e legitimação sentenciada pelos outros. É uma escrita estremecida pelo trauma, completamente violada. Por definição trauma significa lesão causada por uma força externa, devido a uma violência causada por outro propositalmente ou de forma acidental ou contra si mesmo. A reconstrução diante de um trauma prever que é necessário diagnosticar/nomear o elemento responsável pela ferida.

Reservei esse espaço para apresentar alguns conceitos das violências ocasionadas pelo sistema mundo moderno/colonial, que desencadeiam processos traumáticos, de morte e aniquilação causando a despotência do ser. Toda essa necropolítica (MBEMBE, 2018) é confrontada por estratégias que visam garantir as construções de mundos, as diversas formas de existir e pensar, sendo então elementos que estancam o sangue da ferida aberta pela tragédia colonial, e é no tratamento das escoriações que o terreiro aparece trazendo a força de suas tradições, saberes, vivências e pessoas. Somente quando as estruturas de poder são reconfiguradas que identidades marginalizadas podem reconfigurar a noção de conhecimento (KILOMBA, 2019), e o terreiro é um espaço onde se dar essa reconfiguração da noção de conhecimento.

A noção de conhecimento e educação existente no terreiro é constituída a partir do corpo, do que se experimenta e do que se sente. O corpo é o suporte da memória ancestral e dos saberes múltiplos, na pedagogia das encruzilhadas (RUFINO, 2017) que é encarnada nas imensuráveis potências de Exu, o corpo é a coluna desse projeto político, poético, educativo, antirracista, decolonial. Luiz Rufino (2017) aponta que antes de qualquer posicionamento contrário ao projeto colonial Exu já havia se pronunciado, manifestado, inventado e

negociado modos de enfrentamento através do corpo, palavra e movimentos daqueles submetidos a lógica da despotência. Na filosofia a toque de tambor (filosofia do terreiro), como diz Sodré, o pensamento atravessa o corpo que é elemento indispensável para a realidade do culto afro, ou seja, é fundamental para realidade do terreiro. É o corpo que irá romper com a lógica dominante, inclusive através da dança que é um ponto de transmissão do saber tradicional para os africanos (SODRÉ, 2002), e o território do corpo é flexível, pois não se estabelece apenas na noção de território físico.

... o território do corpo sempre se mostrou flexibilizante. Relativizando a fixação da área implicada na noção de território físico, fazendo emergir a pluralidade dos lugares. E ao relacionar-se festivamente com o espaço pela dança, pela liberação dos sentidos, o indivíduo modifica a sua energia, a sua força pessoal, e seduz a diferença étnica para uma maior sensibilização em face do mundo.” (SODRÉ, 2002, p. 147)

A tradição científica ocidental, que exerce uma dominação alienante a partir da negação de possibilidades outras de conhecer, despreza o saber quem tem o corpo como fundamento. Eduardo de Oliveira afirma que “uma estratégia de dominação efetiva é alienar do sujeito cultural sua possibilidade de produzir significados sobre seus próprios signos idiossincráticos (OLIVEIRA, 2009, p. 1), e no caso da pessoa negra a alienação é responsável pelo processo de interiorização/epidermização da inferioridade (FANON, 2008). O conhecimento da tradição científica ocidental é fundamentado pelo eurocentrismo e cientificismo (Penso, logo existo) que tem o “eu” como parte principal para a realidade, sendo assim o saber é gerado a partir de sensações e experiências do próprio “eu”. Maldonado-Torres (2007) explica que se tem um *eu* que pensa então existe, há um *outro* que não pensa, ou não pensa de acordo com o pensamento hegemônico, logo o *outro* não existe. Essa mesma corrente julga o que é e o que não é cultura, e pensando que cultura é uma manifestação específica dos seres humanos, ao julgar uma manifestação como não cultura, também julga o manifestante como não humano.

Essa ciência de base eurocentrista apresenta “uma desvalorização das sensações e percepções corporais como possíveis fontes de conhecimento válido” (BERNADINO-COSTA et al., 2018, p. 11). Trata-se de uma problemática do conhecimento que se impõe como universal, é desprovida de uma geopolítica, ou seja, sem endereçamento pois diz abranger a todos os espaços e realidades e interpreta o saber visto como não universal como não conhecimento. O conhecimento universal se constituiu a partir da violação de formas outras de conhecer e, portanto, nega o conhecimento do *Outro/a*. A ideia de *Outro/a* que utilizo está relacionada ao conceito de *Outridade* como nos explica Grada Kilomba (2019), trata-se da

representação mental onde o sujeito negro/a é colocado/a no lugar que o branco não deseja, introjeta no outro aquilo que não quer que reconheça em si mesmo.

Para confrontar esse lugar imposto pelo colonizador, homens e mulheres sequestrados do continente africano tiveram que traçar estratégias de sobrevivência para além da física, uma vez que estavam fadados ao processo de desterritorialização. Os processos de desqualificação do outro funcionam como elemento fundamental para a impregnação do racismo religioso, que no caso brasileiro abrange em maior número de denúncias as religiões de matrizes africanas. A desqualificação do outro está relacionada ao que Grada Kilomba (2019) chama de processo de negação, segundo ela o sujeito branco, o senhor, direciona ao sujeito negro aquilo que ele não quer ser relacionado, nega o projeto de colonização responsabilizando o colonizado pela sua condição.

Nesse jogo que fomos ensinados a jogar aprendemos escrever, pensar, falar e valorizar tudo relacionado a perspectiva do colonizador. Nessa jogada, o/a negro/a assume o lugar como Outro/a, nega características físicas, saberes, tradições e culturas relacionadas a ascendência africana, uma patologia colonial, um trauma. E é nessa exploração e despotência do outro que o projeto do sistema mundo moderno/colonial constrói as colunas que sustentam sua empresa, hierarquizando vidas e narrativas. A hierarquização entre conhecimento reconhecido - e patenteado - e o não reconhecimento de outros saberes, está relacionado ao que Fanon (2008) chama de zona do ser e zona do não ser. Esses dois espaços são responsáveis por originar algumas dicotomias tais como, civilizados x selvagens e desenvolvido x primitivo. As pessoas qualificadas como selvagens e primitivas são submetidas a zona do não ser, e sabemos bem qual o perfil de pessoas atribuídas a esse espaço ao longo da história da dita humanidade branco ocidental. A zona do não ser viola a possibilidades de viver das pessoas que são relegadas e esse lugar, trata-se de “uma região extraordinariamente estéril e árida...” (FANON, 2008, p. 260). Podemos dizer que as zonas do ser e do não ser são constituidoras dos traumas que o colonialismo relegou aos povos não brancos.

Os elementos centrais do trauma, como nos ensina Grada Kilomba, são: i) o choque violento, que traz uma experiência inesperada ou a recriação do elemento surpresa que a subjetividade é incapaz de assimilar; ii) a ruptura ou separação que instaura subcategorias da humanidade; iii) a atemporalidade, que mantém a presença da ferida, revivendo no presente um evento que ocorreu no passado ou vice-versa. (TOLENTINO, 2021, p. 115)

Os elementos basilares do trauma colonial são fiadores dos componentes da colonialidade, alimentam e reforçam as estruturas coloniais/modernas. Nossa sociedade foi forjada pela colonialidade sendo atravessada pelo trauma colonial que é constituído pelos

órgãos vitais desse sistema mundo: escravização, colonialismo e racismo (KILOMBA, 2019). Grosfoguel (2018) aponta que a colonialidade estabelece o racismo como princípio organizador das relações de dominação da modernidade, ou seja, o racismo é a coluna de sustentação desse sistema. Como aponta Grosfoguel, o sociólogo Aníbal Quijano utilizou o conceito de colonialidade sem fazer referência aos intelectuais que usaram a categoria raça ou racismo para fundamentar a dominação moderno/colonial, como por exemplo: Angela Davis (1981), gênero como privilégio da mulher branca ou mulheres negras vistas como fêmeas e não como mulheres; Frantz Fanon (1952 e 1961), racismo como infraestrutura e Aimé Césaire (1950 e 1957), relação reducionista entre raça e classe (GROSFOGUEL, 2018). Grosfoguel enfatiza que essa é uma postura evidente de racismo epistêmico.

Os componentes da colonialidade são formados pelos eixos do saber, poder e ser, e são elementos discutidos na tradição do pensamento negro (BERNADINO-COSTA 2018) Pensar os componentes básicos é entender que a subjetividade é atravessada pelas três dimensões encorpadas pela lógica do apagamento e morte. Os colonizados são entendidos dentro da lógica colonial como não ser, e a eles não é relacionada nenhuma potencialidade de produção de conhecimento e objetividade (FANON, 2005; MALDONATO-TORRES, 2018) ou seja, são incapazes de produzir saberes, devendo ser ensinados como e que falar, como e o que escrever, como e o que pesquisar, bases para a colonialidade do saber. A colonialidade do poder constitui-se a partir de um modelo de poder onde a ideia de raça e racismo estamparam-se “como princípios organizadores da acumulação do capital em escala mundial e das relações de poder no sistema-mundo.” (BERNARDINO-COSTA, 2018, p. 121). De acordo com Quijano (2005) a diferença entre dominantes e dominados se estabeleceu a partir da ideia de raça, e isso vai influenciar no controle da economia, Estado, instituições, relações raciais, de gênero e sexuais, além do controle sobre a natureza e o conhecimento.

A colonialidade do ser baseia-se em alimentar nos sujeitos subalternizados o sentido de não-existência, segregou africanos e indígenas do caráter humano. Esse eixo encontra formulações principalmente no pensamento de Franz Fanon quando o mesmo diz que “o negro não é um homem” (FANON, 2008, p. 26) pois há um complexo de inferioridade que se deu pela interiorização do ideal de homem - epidermização da inferioridade. A língua, importante elemento que constitui a identidade (MUNANGA, 2012), é entendida no pensamento de Fanon compreendendo a ideia que, possuir a linguagem significa possuir o mundo ou falar uma determinada língua é assumir o mundo e a cultura onde ela se expressa.

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto

mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será. (FANON, 2008, p. 34).

Contudo, Fanon (2008) também vai colocar que historicamente para o negro é importante falar a língua do colonizador visto que isso é a chave para oportunidades até então impossíveis, como o mesmo diz, se não fosse assim as portas para os negros continuariam interditadas. A alienação colonial é responsável por não constituir o negro como sujeito da sua própria história, e para deixar de ser alienado não basta mudar a visão de mundo, é necessário mudar o mundo, a tomada de consciência é uma luta que se dá pelas ideias e pela prática (FANON, 2008).

O trauma e alienação colonial causados pelas dimensões coloniais que afetam o ser, poder e saber não devem ser esquecidas ou perdidas de vista pois necessitam ser confrontadas. Rufino (2018 e 2017) aponta que a colonialidade é uma espécie de carregamento colonial que se articula para manter as estruturas de dominação, um sistema articulado pelos dois pilares, raça e racismo, responsáveis por dismantlar seres ao mesmo tempo que os remontam como colonizados, seres em despotência. Na qualificação deste trabalho Rufino apontou que o carregamento colonial é uma categoria analítica que está além da nossa lente, e esse carregamento não pressupõe necessariamente um descarregamento, mas sim artimanhas de guerra, sendo necessário ser expurgado.

Como já mencionado o enfrentamento a essa dominação se dá corporeamente e afetivamente, trata-se de um ato de comprometimento com a vida e com a diversidade das existências. Como raça e racismo são peças fundamentais dos quebra cabeças do sistema de dominação do Estado colonial, é importante o enfrentamento se dá de modo a desarticular esses componentes. Nesse quesito Wanderson Flor (2016) aponta o(s) candomblé(s) como grande aliado na desarticulação dos pilares racistas e de dominação, pois quando não reduzido apenas a experiência religiosa, são fontes potentes de interlocução filosófica, sendo então uma ferramenta de combate ao racismo.

Uma vez que foram desviados dos trilhos e atropelados pelo trem da colonialidade/modernidade, os africanos e seus descendentes precisaram direcionar seus esforços a fim de reconstruir a subjetividade e demais potencialidades, e a religiosidade de matriz africana possibilitou a continuidade. Sendo assim o(s) candomblé(s) é o principal guardião dos valores, saberes, tradição, formas de organização e língua que hoje nos permitem falar e perceber essa herança no Brasil, para além do nosso tom de pele e demais características físicas. Muitas foram as estratégias para construir um outro chão em terras

desconhecidas, em meio a escravização de seus corpos e mentes, o processo de desterritorialização, foi extremamente danoso, para as/os escravizadas/os.

Isso nos ajuda a compreender o contexto no qual as religiões de matrizes africanas foram forjadas dentro do sistema-mundo moderno/colonial, e o nascer das trajetórias dos povos negros em terras brasileiras, experiências que ressignificam as tradições e culturas dos africanos na diáspora. O terreiro entendido como um espaço que ultrapassa a dimensão religiosa, não está isolado da realidade moderna/colonial e como sinaliza wanderson flor, o candomblé é gestado no Brasil a partir das experiências do entremundos, pois é carregado de elementos da vivência africana, indígena e lidando com a experiência ocidental da colonização.

Por isso, os candomblés precisam lidar com a experiência ocidental que foi imposta aqui no Brasil, de modo colonial. Falamos o português, nos terreiros, juntamente com outras línguas africanas. O entorno dos terreiros é conformado pela construção da sociedade nacional brasileira, cuja formação foi totalmente colonial. Seria estranho pensar que o terreiro pudesse ser uma bolha que se isolasse totalmente de todos esses elementos que o circundam. (FLOR DO NASCIMENTO, 2019, p. 138).

O terreiro tem apresentado ações para lidar com os traumas e feridas ocasionados pelo carrego colonial, o espaço das religiões de matriz africana é uma espécie de ateliê onde são confeccionados os paraquedas coloridos que Ailton Krenak (2019) nos sugere costurar para lidar com a queda. A confecção desses paraquedas se dá de modo diversificado, a partir da valorização da lógica da espacialidade, da proximidade, contato e corpo (SODRÉ, 2002). A partir do que se tem pensado, vivido e teorizado sobre o(s) candomblé(s), seu espaço e o saber que circula nesse ambiente e para além dele, busquei apresentar no próximo tópico alguns conceitos, ideias e pesquisas que encorpam os tecidos de *culturas de asé*, engomados pela produção de saberes e vivências que confrontam as feridas provocadas pelo trauma colonial. É a versatilidade desses tecidos constituídos pelos fios de algodão fiados por Yemòjá Sagbá, a Grande Mãe que acolhe na queda, que tem garantido os paraquedas coloridos de asé.

1.2 Terreiro: Ateliê dos paraquedas coloridos

É importante falar o porquê de utilizar a palavra candomblé(s) no plural. wanderson flor no artigo *Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasil* (2016), faz uma reflexão apontando o caráter diverso das práticas da religiosidade de matriz africana conhecida como candomblé. Ele nos explica que os candomblés são historicamente constituídos por uma variedade de práticas e crenças provenientes de diferentes espaços e povos africanos. Sendo assim temos que cuidar para não fazer

generalizações que comprometam o diálogo com a diversidade presente na concepção dos candomblés.

É comum utilizar-se da expressão “nação do candomblé”, como marcador que busca apontar a predominância de um local de origem das práticas. Há várias “nações”; entre elas, as mais conhecidas e praticadas são Ketu, Angola e Jeje, designando que, na organização das práticas predominam, respectivamente, elementos advindos das regiões iorubás de Ketou, no atual Benin com influências iorubás de outros lugares da Nigéria; das regiões bantas de Ngola, compreendendo as regiões dos atuais Angola e Congo e das regiões ewé-fons do Antigo Dahomé, atual Benin e Togo (SERRA, 1995). Essas diferentes predominâncias fazem com que determinadas ações, visões de mundo e valores se modifiquem no interior dos candomblés, fazendo com que não se possa, sem complicações, simplesmente homogeneizá-los como uma “única” prática com nomes diferentes. Desse modo, qualquer generalização deverá ser feita com bastante cuidado para não cometermos erros de aproximação. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 154).

Há muitas resistências e preconceitos em relação aos costumes das religiosidades de matriz africana, e pensar os candomblés como modos de vida (FLOR DO NASCIMENTO e BOTELHO, 2020, p. 412) faz parte de uma realidade a qual busca negar-se por conta do racismo religioso que edificou a sociedade brasileira. Estamos acostumados a "vestir" modos de perceber ou atuar no mundo de outros arranjos religiosos, mesmo quando não estamos diretamente relacionados a religião, como por exemplo, pessoas que não comungam a fé cristã, mas casam na igreja ou batizam seus filhos. O terreiro de candomblé(s) munido de singulares modos de vida, costurado por diversos componentes tais como, língua, gestos, vestimentas, comidas, danças, rituais e saberes constituem uma complexa rede educativa (FERREIRA, 2015), que podem compor nossas práticas cotidianas influenciado para que estejamos mais abertos ao diálogo e convívio com a diversidade. Nomeio essa rede educativa/cultural/artística de *culturas de asé*.

Os terreiros são constituídos por uma série de saberes anticoloniais/decoloniais que mesmo com toda violência instaurada pela colonialidade através de práticas violentas e imensuravelmente devastadoras, assumem o papel de “bastiões da salvaguarda dos valores ancestrais africanos no Brasil” (FLOR DO NASCIMENTO e BOTELHO, 2020, p.408). É nesse espaço que versam saberes diversos, conhecimento de e para vida, onde temos aprendido que não é necessário excluir o outro para construir conhecimento. É o espaço do terreiro que tem potencializado intelectuais comprometidos/as com o asé, para disputar na academia outras narrativas que entendem o conhecimento como possibilidades de agir diante do mundo (FLOR DO NASCIMENTO e BOTELHO, 2020). Isso significa que o conhecimento não deve ser apreendido como posse, mas sim como caminhos.

A educação de terreiro tem sido elemento importante na produção de saberes e práticas que não preocupam-se em negar os conhecimentos legitimados, são experiências relacionadas

ao que Rufino (2018) chama de cruzo. Essa perspectiva, assim como outras historicamente subalternizadas, parte da ideia que a diversidade de experiências e das práticas de saber ultrapassam ao que a narrativa dominante creditou como conhecimento único. O cruzo propõe outros caminhos que não necessariamente implicam em negar ou ignorar saberes legitimados pelo ocidente, e como salienta Rufino (2019) o cruzo pressupõe outros caminhos, o entrelaçamento dos referenciais subalternos com os historicamente dominantes.

A encruzilhada não é aqui reivindicada para negar a presença da modernidade ocidental, mas para desencadeirá-la do seu trono e desnudá-la, evidenciando o fato de que ela é tão parcial e contaminada quanto as outras formas que julga. O conceito de encruzilhada combate qualquer forma de absolutismo, seja os ditos ocidentais, como também os ditos não ocidentais. A potência da encruzilhada é o que chamo de cruzo, que é o movimento enquanto sendo o próprio Exu. O cruzo é o devir, o movimento inacabado, saliente, não ordenado e inapreensível. O cruzo versa-se como atravessamento, rasura, cisura, contaminação, catalisação, bricolagem — efeitos exusíacos em suas faces de Elegbara e Enugbarijó. O cruzo é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a transgressão e não a subversão, ele opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital. (RUFINO, 2019, p.14)

Pensando no componente vital que dinamiza o saber de terreiro, Muniz Sodré (2002) aponta que o pensamento nagô valoriza o espaço e a força (potência) em contraponto com a modernidade que está pautada no tempo, ou melhor, na compressão do tempo. O espaço era para o povo escravizado uma categoria central, e como as condições impostas pela escravidão e colonização não possibilitavam uma revolução os escravizados necessitavam reterritorializar. Segundo Sodré (2002) o terreiro é a reterritorialização da África no Brasil, sendo a África aqui uma metáfora espacial do terreiro e nessa composição a corporeidade é essencial, pois a lógica do espaço é a lógica do corpo, categorias que fundam o terreiro. A lógica do corpo valoriza a proximidade, o contato e não nega a existência do conflito, como sinaliza Sodré em entrevista dada ao canal do Youtube, Nós Transatlânticos⁶, destacando que temos a necessidade do hálito do outro, ou seja, de sentir o outro pois nós nos validamos através do outro. Essa visão se contrapõe ao pensamento ocidental que é focado na cabeça, e alicerçado pelo cristianismo que entende o corpo como algo que deve ser controlado pelo espírito.

Nos últimos dez anos a educação de terreiro tem sido pensada pela academia com mais abrangência, um dos importantes estudos é o da historiadora e educadora Vanda Machado, que ainda nos anos 80 começou a pensar sobre a aprendizagem do povo de asé. Machado foi responsável pela criação do Projeto Político Pedagógico Irê Ayó na Escola Municipal Eugenia Anna dos Santos no Ilê Axé Opô Afonjá localizado em Salvador/BA. Este projeto propiciou

⁶ Link do canal <https://www.youtube.com/channel/UCsgIY2GNK9ID7HXRn17DngQ> Acesso em 22/04/2021

para a escola o reconhecimento pelo MEC como Referência Nacional. O Irê Ayó que na língua iorubá significa caminho de alegria, é um projeto fundamentado no pensamento africano, que reflete em uma concepção de aprender e ensinar concebendo o conhecimento como caminho conectado as vivências cotidianas. Em seus estudos Machado (1986, 2002 e 2013) busca compreender os desdobramentos do pensamento africano recriado na diáspora, e para ela a vivência e o entendimento sobre esse aspecto foi possível a partir da experiência do cotidiano do terreiro e o desenvolvimento do Irê Ayó.

A construção do Projeto Político-Pedagógico Irê Ayó atendeu a pressuposição de legitimar espaços escolares como possibilidades polilógicas, polissêmicas e polifônicas. Escola é o lugar onde todas as vozes podem ser ouvidas, onde tudo é juntado e tem significado incluindo uma perspectiva de reconfigurar o processo educativo de sujeitos autônomos, coletivos e solidários a partir da cultura local. (MACHADO, 2013 p. 21).

Nessa perspectiva o ato de em-sinar é entendido como sina e não como um caminho pré-determinado, mas um caminho que está traçado em um constante processo de aprender e ensinar pois “considera-se a sina, ou o caminho, não como uma predição fatalista. Trata-se de fazer emergir todas as possibilidades criadoras que podem ser alcançadas pelo sujeito na sua condição de aprendiz e ensinante.” (MACHADO, 2013, p. 19). A gestação do Irê Ayó se deu a partir da escuta, um dos principais modos de aprender nas comunidades de terreiro, e foi nas vozes, memórias e vivências dos sujeitos que constituem a comunidade Ilê Axé Opô Afonjá, que Vanda Machado encontrou os elementos necessários para pensar na proposta pedagógica. Ela enfatiza que procurava por elementos que estivessem abertos a dialogar com a realidade dos alunos da Escola Eugenia Anna dos Santos, e acabou também resgatando suas próprias memórias e vivências para a construção do Irê Ayó.

As missas, rezas das pretas velhas, as procissões, o povo da roça, as feiras, o engenho e a casa de farinha dos meus padrinhos, os homens que cantavam na feira, as festas de Antonio Machado, os presépios, os banhos de rio, a solidariedade do povo negro e pobre dos subúrbios; a feitura, as festas da comunidade nas suas repetições. Esta foi a chave para a pedagogia criada para o Projeto Irê Ayó noutra forma de em-sinar fazendo educação para o cuidado com a vida (MACHADO, 2013, p. 114).

Assim como Machado, acreditamos na potência da escola como um espaço que pode ouvir todas as vozes. No entanto essa realidade não está presente na maioria dos espaços escolares formais, ou quando estão são resultados de constantes esforços de professores e alunos que compreendem e valorizam a importância de uma educação que seja aberta ao diálogo com a diversidade. As perspectivas mais tradicionais de ensino e aprendizagem interpretam os que estão na condição de aprendiz como quem nada sabe, e aquele que está na posição de mestre/professor, é lido como detentor do conhecimento. Entendemos que o

processo de ensino e aprendizagem é marcado de modo que quem aprende também ensina e quem ensina também aprende, pois o conhecer assume novas possibilidades para cada um dos envolvidos no processo.

Podemos aprender e ensinar com as tradições, com os elementos que compõem a herança africana no Brasil. Os mitos, por exemplo, são retalhos que constituem as redes de educação costurados nos terreiros, como nos explica Marta Ferreira (2021), e assim funcionam como elementos que potencializam o ser, auxiliando nas escolhas e reflexões sobre diferentes aspectos da vida. O ensino através dos mitos, apresenta movimentos que mostram o poder da palavra e dos saberes tradicionais, que são importantes para compreender e construir caminhos para lidar com os atravessamentos do hoje.

No cerne de sua pesquisa com os itàn⁷ Ferreira (2015) exemplifica o processo apontado por Machado (2002), que consiste na ideia de trabalhar com os mitos como prática educativa possibilitando as crianças incorporarem o papel de ouvintes, uma vez que exercitam a escuta e potencializam a compreensão e organização de ideias. Os mitos são presentes na educação de muitas crianças antes mesmo delas irem para escola, é a ferramenta que integra o ser no mundo, que vão evidenciar valores e práticas tais como autorreconhecimento, convivência comunitária, reverência e respeito aos mais velhos. Eles são o embasamento para educação de crianças e jovens e sustentação da família que é a instituição básica da sociedade, entendendo família a partir da ideia de comunidade. O mito também atua na constituição da identidade de jovens e crianças do terreiro, promovendo pertencimento e reconhecimento.

Machado e Ferreira falam sobre a ciência produzida no terreiro, e apontam que os saberes concebidos e reproduzidos nesse universo não são fomentados de modo fragmentando. A interdependência dos saberes com a realidade vivida é a conexão responsável pela vitalidade dos processos de conhecimento que são generalistas no pensamento africano, e se traduzem assim nas tradições afrodiaspóricas no Brasil. O projeto do Irê Ayô, por exemplo, é constituído a partir do pensamento africano que tem como prática reflexiva aproximar e reconciliar a ciência com a cultura, com a filosofia, com os campos da psicologia moderna e com a vida (MACHADO, 2002). Ferreira (2015) aponta que o terreiro (re)produz uma epistemologia própria, não se trata de algo novo, é uma ciência antiga, um modo de (re)produzir conhecimento que ganhou variadas formas a partir da experiência dos negros na diáspora.

⁷ Em iorubá itàn corresponde ao conjunto dos mitos, canções, histórias e outros componentes que dão sentido ao modo de vida iorubá que se fazem presentes nos terreiros das religiões de matriz africana.

Hampate Bâ, escritor malinês, mestre na tradição oral africana, foi basilar tanto para Machado quanto para Ferreira nas reflexões sobre a ciência de terreiro. Bâ (2011) apresenta a ciência como conhecimento da vida, um saber estritamente relacionado a utilização prática, constituído a partir do emaranhado de saberes que se cruzam, não podendo, ou não devendo ser pensados de modo fragmentado, pois assim comprometeria a visão do todo. Trata-se de saberes que conversam confluindo a ciência das plantas, ciência da terra, das águas etc, e dessa forma a pessoa formada por esses conhecimentos não conhecerá apenas uma ciência, se tornando um especialista, mas terá acesso a diversas ciências que favoreceram o uso prático (Bâ, 2011).

Portanto, a ciência do terreiro deve ser compreendida como a ciência da vida, um conhecimento que não é compartimentado porque só tem sentido se envolver a complexidade do todo, e esse saber tem sido desenvolvido por meio da tradição encontrada nos terreiros de candomblé(s). Importante entendermos que, o ato de aprender e ensinar no terreiro não está relacionado ao tradicionalismo e sim a tradição, como ressalta Ferreira (2015) no seu estudo sobre os processos de escritas no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá, mesma casa que abriu suas portas para o desenvolvimento desta pesquisa. Segundo Mariátegui (2007) o tradicionalismo é explicitamente conservador e, portanto, consideramos uma das maiores ameaças para a tradição pois pressupõe uma ideia estática e única desse componente (imutável, sem movimento). Wanderson Flor do Nascimento nos explica que somos tentados a pensar tradição como algo que não muda, não modifica, sendo que pensar a tradição a partir das perspectivas africanas está mais relacionado a dinâmica de transmissão, refletindo então em uma perspectiva que interpreta a tradição como caminhos, assim como o conhecimento.

Tradição significa que ensinamos e aprendemos o conhecimento e práticas fundamentais e básicos para a compreensão de nossa existência e para os parâmetros de avaliação de nossas ações. Até aqui, parece que a definição é pacífica; entretanto, o problema se coloca quando precisamos saber o que é fundamental ou basilar para compreender nossa existência e o que necessitamos para orientar nossas ações. (FLOR DO NASCIMENTO, 2019, p. 128)

A ciência do terreiro não comporta fragmentações dos saberes, pois isso compromete as conexões estabelecidas que constituem a totalidade dos seres. Separar a experiência do conhecimento compromete o modo de acessar os saberes produzidos sistematicamente no mundo, pois “Separando o mundo conhecido do conhecimento, a educação tem produzido a catástrofe da perda do sentido da totalidade da história e da memória coletiva do povo brasileiro.” (MACHADO, 2013, p.88). Então, como indica Vanda Machado é importante que mudemos a música e o tom da música que a tanto tempo cantamos, só trocar o tom não será o

bastante. O terreiro nas imensidões de suas complexidades e singularidades há tempos cantam e dançam em melodias, letras e ritmos que destoam do que nos foi imposto pelo carrego colonial.

A dissertação de Marta Ferreira ti Oşum (2015), *Ìtàn oralidades e escritas: um estudo de caso sobre cadernos/diários no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá*, foi fundamental para aproximar mais o meu olhar do saber que circula no terreiro por meio das histórias dos orisás, além de apresentar algo que eu não tinha percebido, a experiência dos processos de escrita nesse espaço tradicionalmente marcado e reconhecido pela transmissão oral de conhecimento. Esses elementos abordados por Ferreira foram importantes para eu ampliar minha visão sobre a educação de terreiro, que apresenta singularidades e também pontos em comum com a educação praticada em outros espaços.

Ferreira (2015) refletiu sobre os processos educativos desenvolvidos no Ilè Ase Omi Larè Ìyá Sagbá, apontando a presença da escrita no candomblé como um componente importante para manutenção e repasse da tradição de asé, mais especificamente se debruçou nos diários de asé⁸ que são cadernos onde os novos iniciados no culto aos òrişás registram o cotidiano no ilè. É comum encontrar nesses cadernos anotações de cantos, ìtàn, rituais, memórias do cotidiano no asè, imagens em desenhos e fotografias e artefatos de importância afetiva (folhas, penas...). São cadernos escritos individualmente, mas que apresentam experiências de uma realidade mais ampla, pois “não são simplesmente cadernos onde se registra o que se ouve; são registros das experiências individuais que ao mesmo tempo são coletivas.” (FERREIRA, 2015, p. 61).

Marta ti Oşum nos apresenta a escrita como uma ferramenta importante para manutenção da tradição negra no Brasil, pois mesmo as religiões de matrizes africanas sendo tradicionalmente organizadas a partir da oralidade, característica que organiza e (re)produz o conhecimento que é transmitido no terreiro, a escrita também se faz presente, sendo uma importante ferramenta de combate ao suicídio epistemológico. No Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá, segundo Marta Ferreira (2015), as escritas são construídas dentro do que é ensinado nas oralidades, e um processo não é incentivado em detrimento da importância de outro, sendo então processos que caminham em proximidade. A utilização dos cadernos é uma prática pouco comum nesses espaços como salienta Ferreira, e no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá o incentivo a essa prática está relacionado a sua liderança, o Bábálórişà Daniel ti Yemonjá.

⁸ Aquilo que dá equilíbrio, também pode entender como “força realizadora” (Sodré, 2002, p. 62)

Para Omindarewá o que o Bábálóriṣà Daniel faz em seu terreiro, contando itàn, esclarecendo o que cada reza e cada cantiga quer dizer, explicando os sentidos dos rituais, é evitar que outros suicídios culturais aconteçam, através do esclarecimento, das conversas com seus filhos de santo. O incentivo ao registro de tudo o que é aprendido, sentido e vivenciado dentro do espaço do terreiro, estar aberto a contar histórias suas, de outros e dos òriṣà tornam cada vez mais vivo e circulante os saberes de àṣẹ; sem seguir uma receita, um roteiro, cada um com sua própria escrita, sua forma de registrar seja com letras, desenhos, colagens... (FERREIRA, 2015, p. 38)

Com isso aprendemos que a escrita e a tradição oral não são inimigas e não precisam estar em terrenos diferentes, como nos ensina Marta Ferreira ti Oṣum, “as oralidades, tão deixadas de lado pela sociedade eurocentrada, continuam como formadoras no espaço desse terreiro e as escritas a acompanham como uma das estratégias na construção das redes educativas nesses espaçostempos...” (FERREIRA, 2015, p, 98 e 99). É com base na pesquisa de Ferreira busquei desenvolver esta pesquisa, tendo como ferramenta as atividades culturais/educativas/artísticas promovidas no espaço de terreiro, entendendo que essas manifestações, também compõem o que venho chamando de *culturas de asé*. Uma problemática que Ferreira indicou foi a escassez de trabalhos que relacionam educação e terreiro ou educação e a religiosidade de matrizes africanas apontando os seguintes números: 25 pesquisas entre 1989 e 2011 no banco de teses da CAPES entre dissertações de mestrado e teses de doutorados, o que deu em doze anos uma média de duas pesquisas por ano, e no ano de 2012 nenhum registro foi encontrado (FERREIRA, 2015).

Utilizando do mesmo banco de dados que Ferreira realizei um levantamento entre os anos de 2013 e 2019, usando as palavras chaves *Candomblé e Terreiro* uma por vez e filtrando ano a ano. Usei o filtro *grande área de conhecimento* e entre as opções deste foi selecionado *ciências sociais*, e no filtro *área conhecimento* foi selecionado *educação*. O objetivo foi mapear as pesquisas realizadas nos programas de mestrado e doutorado em Educação nos últimos sete anos que envolvessem educação em terreiros. Apresento o resultado no quadro a seguir.

Quadro 1: Pesquisa com tema educação em terreiro e candomblé

ANO	Nº DE PESQUISA	UNIVERSIDADES
2013	5	UFC (3) UNEB (1) UFSCar (1)
2014	4	UNEB (1) UNEB (1) UFV(1) UFC (1)
2015	11	UERJ (3) UFC (3) UNIRIO (1) UFAL (1) Unicamp (1) UEFS (1) FURG(1)
2016	9	UFRRJ (1) UERJ (3) UFSCar (1) UFPA (1) UNEB (1) PUC-SP (1) UFF (1)
2017	5	UEPA (3) PUC Goiás (1) UFPA (1)
2018	11	UESB (1) UEPA (2) UFSCar (1) UERJ (2) UFC (3) UNICENTRO (1) UFSC (1)
2019	7	UERJ (2) UFRPE (1) UFSC (1) UEPA (2) UFRRJ (1)

Fonte: A autora, 2020

Dentro do intervalo de tempo considerado encontrei cinquenta e duas (52) pesquisas sobre educação em terreiros. Desse total trinta e nove (39) correspondem a dissertações e treze (13) correspondem a teses. Majoritariamente as pesquisas foram realizadas em universidades públicas com exceção dos estudos dos programas da PUC-SP e PUC Goiás. Comparando com os achados de Ferreira (2015) que chegou a um total de vinte e cinco (25) pesquisas entre 1989 e 2011, houve um aumento considerável no número de pesquisas que tem mobilizado o tema educação-candomblé-terreiro.

Essa dissertação foi pensada justamente para contribuir com esse campo importante que é a educação de terreiro. A pesquisa de Ferreira (2015) me ajudou a definir como se daria esta contribuição, e iniciei pensando como era o aprender do terreiro, que é diferente do aprender na escola, como apontou algumas das crianças e jovens entrevistados por Ferreira. Além disso a pesquisa sobre a escrita nos cadernos de asé me mostrou a circulação de saberes que iam além dos objetivos rituais/religiosos, sinalizando que a experiência coletiva nesse universo está entrelaçada a individual, e são marcadas por muitos movimentos e ressignificações. Outro ponto que chamo a atenção na pesquisa de Ferreira é a perspectiva de análise utilizada. De modo muito criativo ela aciona o ìtàn do Cansòsò Ode (Oşòssè)⁹ para explicar como conduziu sua análise, uma vez que a mesma teve que fazer como o caçador Oxô.

Exercitar a astúcia, a perspicácia, a paciência do caçador para observar os movimentos contidos nos cadernos, as narrativas de histórias, de momentos

⁹ Oşòssè ou Oxóssi é o òrìşá relacionado ao conhecimento e a floresta

“vivificados” no coletivo e escritos na individualidade. Possuo instrumentos diferentes dos que meu querido caçador carrega (arco, flecha, sua mãe com presente e magia); no transcorrer das leituras posso recorrer às entrevistas e às conversas nos momentos de incertezas. (FERREIRA, 2015, p. 350)

E a partir do ìtàn do caçador Oṣṣòsè e o ìtàn dos Ibejis também presente na dissertação de Ferreira que comecei a entender que as minhas reflexões também estavam relacionadas ou imbricadas pelos ensinamentos Das história dos Orisás. É na existência desses elementos de conhecimento e (re)orientação do ser que mobilizei meus olhos e atenção para as atividades culturais/educativas/artísticas produzidas no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá. Assim como Ferreira entende que a escrita no candomblé é uma estratégia para se livrar de *Ikiú* (morte), interpreto assim também as atividades que compõem as *culturas de asé*. A ideia de morte aqui está relacionada ao óbito causado pela colonialidade, que atua nas ordens do ser, saber e poder. Uma morte que tem acometido muitos povos em diferentes espaços que acabam por se desconectar das experiências ancestrais, podendo chegar a uma desconexão por completo, quando indivíduos que pertenciam a uma mesma coletividade ou a coletividades que dialogavam, acabam por não se reconhecerem, um dos mais profundos traumas/ferida que a lógica moderna/colonial pode submeter, além da morte física.

“Não há dor maior que a percepção da própria fraqueza, quando se tem necessidade de ser forte.” li essa frase de Schopenhauer no livro *O terreiro e a Cidade* de Muniz Sodré (2022, pg. 124) e pensei no quanto aqueles/as que vieram antes de mim tiveram que lidar com essa percepção, de ser forte em meio a tragédia que os atravessava. Essa é a sensação que acomete povos que precisam criar estratégias de sobrevivência em meio ao caos, embora muitas vezes doloroso, o processo de reconstrução tem sido possível, a história mostra isso, não a história única, mas sim as histórias que adiam o fim do mundo (KRENAK, 2019), são histórias que adiam o nosso próprio fim.

O terreiro tem sido testemunha dessa reconstrução que se dá partir de cacos, através das frestas, das miudezas. Uma reconstrução reorientada pelas memórias de antes e do agora, a Jéssica menina, que nasceu no largo do Bicão, mas cresceu no Morro do Paraíso, não imaginava que os medos dela a trariam até aqui, que esses medos iam impulsionar algo que estava trancado dentro dela. Mas não foi ela quem trancou, e sua missão com essa dissertação foi, ou pelo menos pretendeu, além de contribuir para uma educação que se constitui a partir do diverso, imbricada pela potencialização dos seres nas suas mais variadas formas de ser, pensar e existir, foi apontar para essas chaves que aprisionam as potências, que esforçam-se para aprisionar os fios de algodão que Yemòjá Sagbá usa para nos ensinar a fiar, tecer e costurar os paraquedas coloridos de asé. E assim a partir das memórias, saberes e vivências

que tem (re)construído minha vida, no capítulo a seguir apresento a casa da Grande Mãe, fiandeira do algodão que tem nos permitido criar estratégias que garantem a vida.

2. TECENDO O CAMPO: ENTRELAÇAMENTO DO ESPAÇO, DA MEMÓRIA E DO SENTIR

Falar sobre os terreiros, especialmente o Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá que permitiu e potencializou está pesquisa/dissertação, é falar sobre a (re)descoberta de um mundo que parecia não caber em mim, devido a educação colonizadora experienciada ao longo da vida. Aos poucos fui entendendo, ou melhor, percebendo/sentido que mesmo não sendo “de santo” (iniciada no culto a òriṣá), o terreiro em cada visita me parecia mais familiar do que estranho. O título deste capítulo traz o verbo tecer, e a ideia com esse nome é mostrar que descrever o campo, apresentar Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá, foi um exercício de tecer fios, não somente os fios que constituem o campo, mas também os fios que (re)constitui dentro e fora de mim ao estudar educação de terreiro nesta casa.

“Entrelaçar; prender organizadamente, entrelaçando, juntando uma coisa à outra ou entre si...” esse é o significado de tecer no dicionário¹⁰ e aqui tecer também traz o significado do cuidado, em substituição da palavra descrever pois a ideia não foi realizar um detalhamento literal do espaço, mas preferencialmente constituir os fios a partir do sentido. Então aqui busquei apresentar os fios que entrelaçam o espaço do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá ao meu sentir quanto mulher preta pesquisadora que busca se re(ori)entar pela ancestralidade.

¹⁰ <https://www.dicio.com.br/tecer/>

Figura 1 - Símbolo do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá



Fonte: acervo do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá

A identidade visual do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá, apresentada na figura 1 está presente nas artes de divulgação dos eventos realizados na/pela casa de asé, assim como é também o rosto dos perfis nas redes sociais dos eventos Encontro das Culturas de Asé e Festa de Yemonjá de Paraty. Busquei compreender o significado e importância dos elementos presentes no símbolo, pois constituem a trajetória da liderança da casa, o Bábálórìṣà Daniel Ti Yèmòjá e a história da comunidade onde situa-se o ilè. Além disso, esses elementos são parte integrante de um enredo ainda maior, as *culturas de asè* que são cultivadas no Brasil pelo povo de terreiro, que tanto contribuiu para a construção do nosso país como garantiu a sobrevivência das subjetividades negras. O primeiro elemento em destaque é o peixe, representando Yèmòjá, a òriṣà do Bábá Daniel e que dá nome a casa, Ìyá Sagbá.

Yèmòjá é uma divindade iorubana e entre os bantus é interpretada como Kaitumba, uma das divindades relacionada as águas do mar (SILVA, 2018). No Brasil, Yèmòjá foi ressignificada passando a ser chamada de rainha dos mares, como é popularmente conhecida. Aqui também é nomeada por outros codinomes relacionados a diversidade dos candomblés brasileiros: Dandalunda, Inaé, Ísis, Janaína, Marabô, Mucunã, Princesa de Aiocá, Princesa do Mar, Sereia do Mar, etc. Considerada a mãe dos filhos peixes, dos orisás e dos seres humanos, é a òriṣà relacionada a maternidade, possui seios volumosos porque amamentou muitos filhos.

Tolentino (2021) entra no universo do candomblé através das concepções de alguns artistas e intelectuais do Brasil e Cuba sobre a deusa dos mares. Ele aponta que há uma gama

de histórias e interpretações sobre a Yèmòjá nos continentes africano e americano, sendo que neste último Yèmòjá aparece como a deusa de muito mais água. Possivelmente isso se dá por conta da travessia que as pessoas escravizadas foram forçadas a fazer através da imensidão do mar, e assim aqui no Brasil Yemonjá estendeu seus poderes aos mares. A tradição oral também é um elemento que ajuda a compor as variações nas histórias que mencionam Yèmòjá (TOLENTINO, 2020) e assim tanto é recriada como uma mulher linda quando a Grande Mãe de seios flácidos. Recebe o título de “mãe de todas as cabeças” ficando então “responsável pelo equilíbrio emocional, psicológico e espiritual do ser humano, provendo o homem da harmonia necessária para ter uma boa existência no aiê.” (MAURÍCIO, 2009, p. 297).

Sendo Yemonjá a mãe de todas as cabeças, isso nos leva a pensar quem seria o pai, nos conduzindo então ao elemento presente na parte superior da identidade visual do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá, a pomba branca que representa Òṣàlá. Trata-se de um orisá velho, também conhecido como Obatalá, Orixanlá e Oxalufã, o Grande Òriṣá – Orixá Nlá – é o grande criador do homem carregando o princípio da vida, a respiração e o ar (PRANDI, 2001). A pomba branca, Eiyelé funfun em iorubá, representa a conexão do òrun com o aiyê¹¹ e está presente em várias cerimônias de culto a òriṣá.

Pai Paulo de Oxalá, no espaço de religião e fé do site do jornal Extra¹², explica que por tradição são consagradas a Osalá fêmeas de determinados animais, entre estes a pomba branca, sendo considerada pelos iorubás como pássaro da vida e paz, representante da honra, prosperidade e vida longa, pois para estes povos, viver muito é um privilégio dado por Olodumare¹³. A pomba branca é a responsável em fazer a comunicação entre Olodumare e os homens - “Eiyelé funfun lè mù lo dára sí òrun” (A pomba branca tem o poder de encaminhar os bons espíritos para o céu) - ou seja, Osalá é responsável pela comunicação dos homens com òrun. Não só os iorubas consagraram a pomba branca, outros povos inclusive fora do continente africano a sacralizaram e a designaram como representante da paz e harmonia.

Òṣàlá, o Grande Òriṣá, é considerado o “pai de todas as cabeças” e junto com Yemonjá “a mãe de todas as cabeças” é reverenciado no Bori¹⁴ (MAURÍCIO, 2009). Ele é representado

¹¹ Orum e Aie costumam ser traduzidos por alguns estudiosos e lideranças do culto a orisá como céu e terra.

¹² Material disponível em <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/o-passaro-sagrado-de-oxala-22424936.html> e <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/oxala-o-homem-santo-5444353.html> (acesso em 20/04/2022)

¹³ Divindade suprema do povo iorubá, criador do universo e de tudo que é físico e abstrato

¹⁴ Ritual de reverência e oferenda a cabeça (ori) que pode ser realizado para pessoas não iniciadas no culto a òriṣá.

pela cor branca, tudo de Òṣàlá é branco, cor símbolo que dá a entonação de um dos ritos mais comuns dentro das culturas de terreiro, as Águas de Òṣàlá. Nesse contexto o branco torna-se um sentido e não somente uma cor (FERREIRA NETO e SIMÕES BRAGA, 2019). A ideia de branco como sentido lembrou-me a sensação que vivenciei ao ver o Odu Iká de Eduardo ti Òṣàlá no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá, sem dúvida uma das coisas mais bonitas que já vi mesmo sem entender os significados do que assistia. Na ocasião fui invadida por uma grande emoção, era como se uma luz bem forte acendesse dentro de todo meu corpo, Osàlá parecia um avô andando devagar, sereno. Lembro das pessoas ali presentes falar alto e forte “Epà Bábá!” e uma senhora da casa passou ao meu lado e disse “meu pai é lindo, não tem para ninguém” o que só confirmou que eu estava na presença de uma força muito grandiosa, o pai maior, o Grande Òriṣá.

O terceiro elemento que aparece na identidade visual é o Oxé, um machado com dois gumes também conhecido como “machado de Şangò”, pois é de uso exclusivo desse òriṣá, marcando-o como governador da justiça (PRANDI, 2001). O machado institui a Sangò o papel de mito-herói, o revelando como senhor da justiça (LODY, 1984), além de ser conhecido como aquele que detém o poder do fogo, o Obá Ina (O rei do fogo). É um òriṣá muito difundido no culto africano possivelmente porque, como explica Prandi, Sangò teria sido um dos primeiros reis da cidade de Oió, e por muito tempo governou boa parte das cidades iorubanas.

O senhor da justiça também é apontado como o òriṣá mais cultuado no Brasil, “foi ele o primeiro deus iorubano, por assim dizer, que pisou em terras brasileiras. É, portanto, o principal tronco dos candomblés no Brasil” (BARCELLOS, 2012, p 90). Raul Lody (1984), também aponta que o governador da justiça é tão popular e difundido no Brasil que nomeia casas de candomblés principalmente no Nordeste, como por exemplo, em Pernambuco onde terreiros são chamados de Sangò ou Casa de Sangò. George Maurício (2009) explica que Yè mòj á e Şangò são muito próximos devido a um relacionamento de característica maternal, tão forte é essa relação que é comum Şangò prestar reverências a Yè mòj á nas cerimônias e tem o seu igbá¹⁵ colocado junto da mãe de todas as cabeças.

O Oxê é um instrumento que referencia a ação de Sangò, e é um elemento tão importante nos terreiros que mesmo nas casas de asé onde não há iniciados de Sangò o Oxê deve estar presente (LODY, 1984). O Oxê presente no símbolo do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá

¹⁵ Assentamento trata-se de uma representação do òriṣá, aliás, uma representação física do vínculo da pessoa com o òriṣá. O Igbá é constituído por elementos ligados a origem do òriṣá e precisa ser cuidado/alimentado.

marca a presença do òrişá ressaltando seu caráter combativo, que não aceita injustiças. É tão inflexível com injustiça que ao tomar conhecimento que havia prendido um homem de modo injusto começa uma mobilização para soltar e limpar o tal homem que estava muito sujo e debilitado por conta do cárcere. A identidade do prisioneiro foi revelada quando Sangò se dirigiu a prisão a fim de liberar quem havia sido preso injustamente e soube que cometera a injustiça contra Oxalufã (Òşàlá velho). Além de pedir para cada òrişá trazer água para limpar e cuidar de Oxalufã, o rei de Ayó vestiu-se de branco e carregou nas costas o Grande Òrişá. Esse é um dos mitos que constituem a cerimônia Águas de Òşàlá.

Destaco o trabalho de Daiane Medeiros (2017) que ao acionar a justiça social de Sangò o relaciona também com uma educação preocupada em emancipar os sujeitos assaltados pela ordem eurocêntrica, uma vez que “Xangô é determinante na construção da identidade e na desconstrução de tudo que foi imposto socialmente” (MEDEIROS, 2017, p. 18). Não à toa o componente educação é de grande importância não somente para esta pesquisa, mas especialmente para o Bábálórişà Daniel Ti Yemonjá, questão que abordaremos mais adiante neste capítulo. Sendo assim entendemos que os três orisás representados na identidade visual do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá além de marcarem importância na história da casa e de sua liderança, são divindades populares no processo afrodiaspórico brasileiro no qual são elementares no culto a òrişá que aqui foi difundido.

Há um quarto elemento na identidade visual do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá, o próprio nome da casa, que traz Yèmòjá como Ìyá Sagbá. Antes de falar desta “qualidade” de Yèmòjá preciso apresentar a pessoa que nos aproximou, Marta Ferreira de Oşum. Nos conhecemos através da professora e amiga em comum Doris Barros que foi minha orientadora no TCC da especialização em Ensino de Histórias e Culturas Africanas e Afro-brasileiras oferecido Instituto federal do Rio de Janeiro (IFRJ). Doris convidou Marta para participar da banca de avaliação do trabalho que desenvolvi na especialização e mesmo sendo uma relação iniciada por fins acadêmicos, a permanência de Marta em minha vida se deu pela ancestralidade, amizade e acolhimento.

Marta é Ìyákèkèrè (mãe pequena) do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá, e esse cargo traz responsabilidades/funções específicas, pois a coloca como segunda pessoa responsável pelo ilè na ausência do Bábálórişà (MAURÍCIO, 2009). Uma filha de Oşum escolhida por Yemòjá para desempenhar esse importante papel na casa, e destacamos que a relação de Oşum com Yemòjá não é mera coincidência como explica George Mauricio na citação a seguir.

Como participante do grupo das Iyamís, Iemanjá está incluída no seletor grupo das veneráveis Grandes Mães, relacionando-se também com os Oxôs, os grandes feiticeiros das matas. Dentre as mães, liga-se com Oxum, sua filha mais bela, que possui o controle sobre as águas doces e as cachoeiras, conhecida como a grande ‘Senhora dos Feitiços’! (MAURÍCIO, 2009, p. 296)

Negra, candomblecista, professora, pesquisadora, cria das periferias (FERREIRA, 2021) e como apontou o professor Nielson Bezerra na apresentação do livro de Marta *Redes Educativas e os cadernos diários: Crianças e jovens na educação de terreiro* ela nos confunde se devemos chama-la de Ferreira ou ti Oşum. O primeiro contato que tive com os itàn foi através da pesquisa de Marta que me possibilitou um mergulho mais profundo nas *culturas de asé*, e por isso se estabeleceu como uma das principais referências desta pesquisa.

Retomando a conversa sobre a dona da casa, Ìyá Sagbá, a Ìyákèkèrè Marta ti Oşum, me explicou que se trata de uma Yèmòjá mais velha, esposa de Òşàlá, a única Ìyábá a mexer com Ifá. O Bàbá Daniel apresenta Yèmòjá Sagbá como a senhora de todas águas, tanto das espumas brancas do mar como do rio, e nas águas mais profundas dos oceanos realiza caçadas. Essa Ìyá é responsável por tecer os fios de algodão, elemento de seu marido Òşàlá, e como aponta Bàbá Daniel, com esses fios Yèmòjá Sagbá é capaz de fiar segredos e destinos.

Ela manca de uma perna por causa de uma briga que teve com Eşù, e mesmo habitando as profundezas Ìyá Sagbá caminha sobre as ondas, ou seja, ela tanto vê quem está dentro e fora d’água, afinal Yemonjá é a senhora Mãe de todas as cabeças. São muitas as qualidades/características que constituem Yèmòjá Sagbá e tais representações levantam questões que não tenho como responder, mas que se apresentam e assim é possível sugerir algumas interpretações: O que significa ser Mãe de todas as cabeças? O que significa viver e caçar nas profundezas do oceano e também ser senhora das espumas brancas do mar e do rio? E esse ferimento que carrega a deixando manca por conta de uma briga com Eşù, por que não sara?

Sobre Yèmòjá ser a senhora de todas as cabeças uma das possíveis explicações está no itàn *Iemanjá é nomeada protetora das cabeças* apresentado por Reginaldo Prandi no livro *Mitologia dos Orixás* (2001). Neste itàn Olodumare, o responsável pela criação do mundo na concepção iorubá, também conhecido como Olorum, havia marcado uma reunião com as divindades, Yèmòjá foi a única que preocupou-se em levar um presente para Olodumare, que recebeu da Ìyá uma cabeça de carneiro. Sendo assim Olodumare disse “Cabeças trazes, cabeça serás.” e assim Yèmòjá passa a ser a senhora de todas as cabeças. Já no itàn que citaremos a seguir além de encontrar outro caminho que indica como Yèmòjá foi intitulada senhora das cabeças, mostra a reorganização do panteão das divindades africanas na diáspora.

Quando Olodumare fez o mundo,
 deu a cada orixá um reino, um posto, um trabalho.
 A Exu deu o poder da comunicação e a posse das encruzilhadas.
 A Ogum deu o poder da forja, o comando da guerra
 e o domínio dos caminhos.
 A Oxóssi ele entregou o patronato da caça e da fartura.
 A Obaluaê deu o controle das epidemias.
 Olodumare deu a Oxumarê o arco-íris
 e o poder de comandar a chuva,
 que permite as boas colheitas e afasta a fome.
 Xangô recebeu o poder do trovão e o império da lei.
 Oiá-Iansã ficou com o raio e o reino dos mortos,
 enquanto Euá foi governar os cemitérios.
 Olodumare deu a Oxum o zelo pela feminilidade,
 riqueza material e fertilidade das mulheres.
 Deu a Oxum o amor.
 Obá ganhou o patronato da família
 e Nanã, a sabedoria dos mais velhos,
 que ao mesmo tempo é o princípio de tudo,
 a lama primordial com que Obatalá modela os homens.
 A Oxalá deu Olodumare o privilégio de criar o homem,
 depois que Odudua fez o mundo.
 E a criação se completou com a obra de Oxaguiã,
 que inventou a arte de fazer utensílios,
 a cultura material.
 Para Iemanjá, Olodumare destinou os cuidados de Oxalá.
 Para a casa de Oxalá foi Iemanjá cuidar de tudo:
 de casa, dos filhos, da comida, do marido, enfim.
 Iemanjá nada mais fazia que trabalhar e reclamar.
 Se todos tinham algum poder no mundo,
 um posto pelo qual recebiam sacrifício e homenagens,
 porque ela deveria ficar ali em casa feito escrava?
 Iemanjá não se conformou.
 Ela falou, falou e falou nos ouvidos de Oxalá.
 Falou tanto que Oxalá enlouqueceu.
 Seu *ori*, sua cabeça, não aguentou o falatório de Iemanjá.
 Iemanjá deu-se então conta do mal que provocara
 e tratou de Oxalá até restabelece-lo.
 Cuidou de seu *ori* enlouquecido,
 oferecendo-lhe água fresca
obis deliciosos, apetitosos pombos brancos, frutas dulcíssima.
 E Oxalá ficou curado.
 Então, com o consentimento de Olodumare,
 Oxalá encarregou Iemanjá de cuidar do *ori* de todos os mortais.
 Iemanjá ganhara enfim a missão tão desejada.
 Agora ela era a senhora das cabeças.
 (PRANDI, 2001, p. 397, 398 e 399)

Diferente do continente africano, onde um determinado òrişá poder ser cultuado dentro de uma determinada região e há alguns poucos cultuados em todas ou na maioria das terras iorubas, no Brasil cada um dos orisás é cultuado em todo território, apresentando algumas poucas exceções (PRANDI, 2001). No Brasil há dezesseis principais òrişás cultuados por todo território, a maioria está citada no itàn exceto Irocô, Logun Edé, Ossaim e Ibeji. Possivelmente o culto a vários orisás ressignificado no Brasil, foi a estratégia que as pessoas escravizadas encontraram para unir forças e garantir suas subjetividades. Importante lembrar

que há orisás cultuados na África que não são conhecidos ou cultuados no Brasil. Alguns são mais raros e outros mais comum como por exemplo Yèmòjá.

Então o que possibilitou o culto a òrişá Yèmòjá ser tão difundido no Brasil, a tornando umas das divindades mais popular no processo afrodiaspórico? Sendo a mãe das águas os africanos que foram forçados a fazer a travessia foram acalentados por ela, seja na bruma das praias onde ocorriam o embarque e desembarque ou nas águas mais profundas por onde os navios navegaram no tráfico transatlântico. Yèmòjá como senhora de todas as águas é também mãe das águas do ventre, está presente no desenvolvimento do bebé a começar pela cabeça. Junto com Nanã, Oşum e Oiá, Yèmòjá constitui o grupo das Grandes Mães-Orixás que regem a Maternidade, cada uma dentro de uma instância, e a rainha do mar cabe o princípio gerador da vida (RODRIGUES e FARO, 2019).

Além de nomear as divindades presentes no panteão iorubano cultuado no Brasil, o itàn pontua as responsabilidades e poderes dados por Olodumare aos orisás. Ao destacar Yèmòjá o itàn mostra sua proximidade com Osalá, ela a senhora de todas as cabeças e ele criador do homem, pai de todas as cabeças. Senda assim, Yèmòjá e Osalá são mãe e pai de todos. Os orisás citados no itàn, no terreiro se organizam em roda, formando então o sirè, que pode ser interpretado como brincar/festejar. Essa é uma manifestação onde os orisás organizados em roda dançam ao som dos atabaques, como aponta Marta Ferreira ti Oşum “Na brincadeira, no sirè, os òrişá bailam, bradam e relembram suas histórias, seus itàn...” (FERREIRA, 2021, p. 80). A ordem dos orisás no sirè é de acordo com cada casa, no sirè do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá os orisás se apresentam na seguinte ordem: Eşù, Ògún, Oşossè, Ossãe, Omolu, Oşumarè, Nanã, Oşum, Yánsàn, Logun Edé, Obá, Ewá, Şangò, Yemòjá, Òşalá (FERREIRA, 2021, p. 81).

Figura 2- Convite



Fonte: acervo do Ilê Asé Omi Larè Ìyá Sagbá

A convite de Marta Ferreira ti Oşum em junho de 2019 finalmente tive a oportunidade de ver um sirè, era dia Candomblé de Ogum e Oşossè como mostra no convite apresentado na Figura 2, essa foi a oportunidade que tive para finalmente matar uma grande curiosidade, ver um òrişá dançando. Cresci em família materna e paterna que comungavam o catolicismo e, portanto, fui batizada e fiz primeira comunhão na igreja católica, por onde direcionei minha fé, exclusivamente, até os dezenove anos de idade. Até o início da vida adulta fui carregada e compartilhei de muitos preconceitos acerca das religiões de matriz africana, alimentando muitos medos dos orisás, os/as quais eram identificados sempre de modo pejorativo como demônios e me distanciando desse universo durante muito tempo.

O medo nutrido pela “macumba” ocupou boa parte da minha história de vida e na infância fui ensinada a pedir licença toda vez que passasse por um terreiro ou despacho na rua, era a forma de não ser afetada pelas coisas “ruins” disseminadas por essas religiosidades. Até os seis anos de idade eu morei em dois bairros da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro e as visitas a Duque de Caxias eram comuns nos finais de semana quando visitava minha família materna. Essas visitas eram marcadas por um medo específico: havia uma imagem na frente de uma loja localizada dentro da rodoviária onde os ônibus que vinham da zona norte para Baixada faziam ponto final, e aquela imagem sempre me chocava, não lembro exatamente quem me ensinou, mas aprendi que se tratava de um demônio. A única história sobre os/as orisás e o terreiro que eu conhecia chegavam até a mim através de pessoas que não tinham nenhuma relação com esse espaço e o panteão das divindades africanas. Como adverte Chimamanda Ngozi Adichie (2009 e 2019), a história única causa distorções terríveis,

expropriam e ressaltam o mal pois de tanto ouvir repetidamente que os orisás eram representantes do mal, tais divindades se tornarão exatamente o que eu ouvia.

O suposto “demônio” que até hoje está localizado no mesmo lugar era na verdade Eṣù que se manifestou para mim como carranca. Tudo relacionado a Eṣù, até então, partia de conotações negativas, sempre associado ao diabo, conotações que extrapolam a ideia de preconceito, a qualifico como racismo religioso. Conforme aponta Rufino (2017) Eṣù é o princípio de toda e qualquer criação e também de toda e qualquer forma de relação, Eṣù é aquele que comunica, é dele esse princípio. Não poderia caminhar por esta pesquisa sem antes falar um pouco da relação que (re)construí com Eṣù. O primeiro ensinamento que aprendi quando pisei em um terreiro foi que Eṣù não queria me assustar, mas sim assustar aquilo que poderia me ferir. Ouvir isso foi um verdadeiro divisor de águas sobre tudo o que eu pensava e sentia sobre Eṣù e o candomblé. A figura a qual fui ensinada a sentir medo foi responsável por me libertar dos temores da infância que por muitos anos assaltavam meus pensamentos e maneira como enxergava o mundo.

Eṣù orienta, organiza, equilibra e desestabiliza. Entre os princípios que carrega esta mobilidade, transformação e imprevisibilidade (RUFINO, 2018). Senhor de todas as possibilidades, “é ele o princípio dinâmico que cruza todos os acontecimentos e coisas, uma vez que sem ele não há movimento.” (RUFINO, 2019, p. 19). Eṣù cruzou meus caminhos e movimentou tudo, incentivou que eu fosse além de perder os medos de infância, e junto com Oṣum e Yèmòjá, mostraram os caminhos e diálogos que eu, como amiga do asé¹⁶, poderia estabelecer com a educação de terreiro. A Grande Mãe Yèmòjá se fez presente na figura do Bàbá Daniel ti Yèmòjá que acolheu a mim, minha família e a pesquisa carinhosamente. Mamãe Oṣum se fez presente na figura de Marta Ferreira ti Oṣum que sempre emprestou seu ombro, ouvidos e contribuiu imensamente com os saberes de terreiro.

Para minha surpresa não somente ver as pessoas dançar “viradas no santo” chamou minha atenção, mas também toda a beleza presente em cada detalhe do ritual as roupas, gestos, tocar dos atabaques, comidas servidas durante o ritual, cantos, danças e a emoção das pessoas que assim como eu assistiam. Mas antes de falar sobre minha primeira visita ao Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá considero importante trazer algumas informações desta casa que foi fundada em 14 de abril de 2016 e está localizada no terceiro distrito da cidade de Duque de Caxias na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro. O Bàbálóriṣà Daniel ti Yemonjá mantém a

¹⁶ No Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá o Babá Daniel Ti Yemonjá costuma chamar as pessoas não iniciadas que participam das atividades culturais, visitam a casa de asé e não tomam obrigação de amigos do asé. Essa é uma categoria diferente do abiã.

raiz do asè da casa na nação Ketu, que é reconhecida como a mais numerosa e popular nação de candomblé dentro do Brasil. George Mauricio (2009), utiliza o termo iorubá em substituição de nagô para nomear a nação ketu e outras nações que também cultuam òrìṣá. Segundo Sodré (2002) os Ketu foram importantes difusores da tradição nagô e através do terreiro reterritorializaram a África no Brasil.

Atualmente a casa tem em torno de 120 filhos/as, entre adultos e crianças sendo boa parte de famílias carnais e o perfil socioeconômico é heterogêneo. Os/as filhos/as residem nas proximidades do Ilè, em outras cidades (Rio de Janeiro, Paraty, Nova Iguaçu, Volta Redonda, São Gonçalo, Macaé e outras) e também em países como Portugal e Estados Unidos. O perfil educacional é diversificado variando do ensino fundamental incompleto a pós graduação (FERREIRA, 2021), e acredito que isso contribui para o estreitamento do diálogo da casa com a universidade, pois além de Marta Ferreira ti Oṣum, outros/as filhos/as da casa têm dialogado com o mundo acadêmico pautando as narrativas e saberes do terreiro.

O diálogo com a academia reflete principalmente a importância que a liderança do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá dá a educação, incentivando as crianças, jovens e adultos a educação formal. Ferreira (2021) apresenta a história de vida do Bábá Daniel do nascimento e infância em Duque de Caxias até a formação como médico, mostrando a importância da história de vida do mesmo para as composições que constituem a identidade como Bábálórìṣà. A educação formal teve na vida de Babá Daniel um poder de transformação social, e sua caminhada em busca da formação formal move-se juntamente com sua trajetória espiritual marcada por um momento de afastamento do culto aos orisás por conta da mudança de religião de sua mãe carnal, que saiu do candomblé e se converteu a uma religião evangélica. No entanto o coração de Daniel continuou no terreiro de candomblé levando-o a se reaproximar do terreiro escondido da família (FERREIRA, 2021).

Na primeira oportunidade que estive no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá estava acompanhada do meu companheiro Daniel e do meu amigo Pedro. Não sabia praticamente nada sobre a cultura de terreiro. Antes de continuar a descrição dessa memória é importante salientar que optei por trazer alguns momentos e detalhes desse dia e antecipo que faltará muitos outros detalhes e momentos pois a ideia para descrever essa vivência, mais especificamente o que senti, veio quase três anos depois desse momento, quando incentivada pelo meu orientador, Nielson Bezerra, a não ter medo de assinar aqui as minhas memórias, que estão sendo importantes para enunciar o lugar da onde falo e escrevo, a periferia.

Grada Kilomba explica que a teoria é localizada em um lugar/espço e tempo específico de quem produz, e por isso o discurso não se desenvolve como neutro e objetivo,

mas sim a partir de um lugar específico e não universalizante. Falar sobre si pode ser entendido como narcisismo, porém, falar e explorar os significados do próprio corpo e experiências tem sido uma importante estratégia para mulheres negras (re)construir e posicionar no meio acadêmico (KILOMBA, 2019). A Escrivivência, como nos ensina Conceição Evaristo, é uma escrita de si a partir dos abebés de Oşum e Yèmòjá, nada tem a ver com a escrita narcísica onde o narcísico se perde no próprio eu. O abebé de Oşum nos mostra nossa beleza e potência individual, nos proporciona um reencontro com nossas subjetividades que foram violadas pela empresa colonial, e o abebé de Yemòjá revela nossa potência quanto coletividade, nos encorajando a escrever nossas histórias construída por muitas vozes (EVARISTO, 2020).

Como apresentado na figura 2 além de candomblé de Ogum e Oşossè, Odu Ejé¹⁷ de uma filha de Oşum era dia também de saída de iawò,¹⁸ e este último traz consigo um elemento importante desde a travessia dos africanos para as Américas na condição de escravizados, o barco. O historiador João Reis¹⁹, fala da figura do Malungo, que era o modo como as pessoas que realizavam a travessia juntos se intitulavam. Na língua Banto significa “grande canoa”, era uma expressão utilizada por aqueles/as que em meio a violência da travessia forçada construíram uma espécie de parentesco simbólico. Ou seja, a dor causada pela separação da família e da terra era tão forte, como diz o historiador “uma dor inominável”, que os escravizados ali sentiram a importância de recriar e ressignificar suas relações.

Outro ponto que João Reis chama atenção é para existência de pesquisas no Caribe que apontam o tabu construído nas relações das pessoas que faziam a travessia no mesmo navio, pois estas não poderiam ter relações sexuais, já que eram percebidos como irmãos, malungos, uma vez que compartilhavam do mesmo momento de dor e juntos eram transformados socialmente e culturalmente. Metaforicamente passavam por um ritual de transformação/iniciação. De acordo com a tradição, apontou o historiador, as pessoas que saem no mesmo barco de iawò não podem ter relação sexual, assim como o malungo, são percebidas como irmãos de barco, pois compartilham ao mesmo tempo da mesma experiência de iniciação, um vínculo criado pela travessia.

¹⁷ Ritos/cerimônias realizados de tempo em tempo e oferecido ao òrişá. Odu Ejé é referente a obrigação de sete anos de iniciação.

¹⁸ Termo usado para designar aquele que está (re)nascendo. É a condição de iniciado “que se comprometeu em aprender e seguir as normas de conduta e orientações da religião dos orixás. (MAURICÍO, 2009, p. 74).

¹⁹ Entrevista disponível no link <https://www.youtube.com/watch?v=PF6mXS9QWpo&t=567s> acesso em 19/04/2022

O terreiro estava cheio, acredito que eram mais de cem pessoas presentes, entre visitantes e as pessoas da casa. Sobre o espaço, diferente de outros terreiros que pude visitar, o salão do Ilê Asé Omi Larè Ìyá Sagbá, onde acontece o Sirè não tem paredes, janelas e porta. É aberto e nós e os demais visitantes nos sentamos ao redor do salão. Logo avistei Marta e o Babá Daniel a quem já conhecia por foto. Vi um bolo, enorme e lindo, cercado por outros doces em uma mesa grande que estava no salão e do lado os atabaques. Na parede, entre a mesa do bolo e os atabaques vi a representação de uma pomba branca. Percebi que tinha uma parede com fotos, e uma porta que dava acesso a um local onde só vi entrar e sair as pessoas da casa. Desse mesmo local saíram os orisás e os recém iniciados. Na parte central do salão haviam objetos tanto no chão e no teto, os quais eu não conseguia identificar. Em posterior contato com Marta ela me explicou que na parte central do salão está o asé e a cumieira da casa.

O asé é a sustentação do terreiro, responsável pelo crescimento e força das casas de candomblé e seus adeptos. Olorum/Olodumare ao criar os quatro princípios básicos da natureza (o fogo, a água, o ar e a terra) soprou sobre eles o hálito sagrado, compartilhando então com o Universo o seu poder (MAURÍCIO, 2009). A importância do hálito é apontada por Muniz Sodré no livro *O terreiro e a cidade* (2002) e em entrevista ao canal do Youtube, *Nós Transatlânticos*. Sodré explica a necessidade que temos do hálito do outro, sendo então o corpo (corporeidade) ferramenta fundamental para a lógica do pensamento de terreiro/nagô, que valoriza a proximidade, a força quanto potência e o espaço. No livro Sodré aponta o asé como o elemento mais importante que foi transplantado pelo povo de terreiro para o Brasil.

A transmissão do axé implica na comunicação de um Cosmos que já inclui passado e futuro. Nesse processo, a palavra pronunciada é muito importante, porque pressupõe hálito - logo, vida e história do emissor. Não têm aí vigência, entretanto, mecanismos da lógica analítica ou da razão instrumental, pois a transmissão se opera pelo deslocamento espacial de um conjunto simbólico - gestos, danças, gritos, palavras - em que o corpo do indivíduo tem papel fundamental. A língua deixa de ser regida pelo sentido finalístico (isto é, por seu valor de troca semântico), para atingir a esfera própria do símbolo (a instauração ou a recriação de uma ordem) e tornar-se veículo condutor de força. (SODRÉ, 2002, p. 104)

O asé é o elemento que (re)instaura a memória, a conexão que por hora parecia ter sido interrompida pela travessia forçada, foi transplantado e ressignificado dando vida a diáspora. Como sugere Sodré, para ter asé tem que ter contato, aproximação, hálito, ou seja, tudo passa pelo corpo. A colonialidade pauta uma educação deslocada do corpo, e estabelece uma relação vertical com outras possibilidades de pensar e experienciar o processo de aprendizagem e produção de conhecimento. Na contramão da perspectiva colonial, onde o corpo negro e indígena é recorrentemente ameaçado, a filosofia da ancestralidade nos mostra

o corpo como “a condição para filosofar” (SANTOS e OLIVEIRA, 2020, p. 17), e no terreiro o corpo tem lugar, é suporte da memória ancestral e de saberes múltiplos que institui invenções. Interpretamos o asé como herança ou patrimônio dos afro-brasileiros, para Muniz Sodré, patrimônio pode ser interpretado como território porque trata-se de um aspecto que delimita o espaço e distingue um grupo do outro, com base em critérios próprios (não universais) influenciando diretamente na transmissão de bens culturais e econômicos. Afirmando então que a memória cultural da África é o patrimônio do negro brasileiro.

Atras de onde sentamos tinham muitas plantas, árvores, e uma passagem para um local que também somente vi entrar e sair as pessoas da casa e para onde eram levados e amparados quem “virava no santo” durante o sirè. Lembro de não querer olhar muito para os demais espaços para além do local onde ocorria o sirè, o salão, para não parecer intrometida demais. A nossa direita, mais ao fundo, vi a cozinha e ao lado os banheiros e uma sala que tempo depois foi o local onde Babá Daniel me recebeu para conhecer melhor a pesquisa e a mim também. Percebi que há várias entradas com portas e com nome de òrişá escrito na parte superior das entradas, eram os assentamentos de òrişá. Até a realização dessa pesquisa eu entendia o assentamento como um local onde se depositava coisas relacionadas ao òrişá dono do assentamento. Passei a perceber que o assentamento constitui o território africano onde em cada região se cultua um òrişá, e o terreiro é a representação dessa África, ou seja, cada espaço do terreiro é pensado e preparado para cultuar òrişá, ressignificando o culto africano.

Sobre a saída dos iawò, não lembro exatamente, mas tinha pelo menos umas cinco pessoas, entre eles um bebê, de aproximadamente um ano de idade que era carregado por um mais velho. Aqui abro um parêntese para falar sobre a presença das crianças neste terreiro, que ocupam os mais variados cargos. Nesta primeira visita vi que se tratava um terreiro com muitas crianças, algumas ainda de chupeta, no colo, mamando no seio da mãe. Já tinha percebido a presença delas no trabalho de Marta Ferreira ti Oşum. Não havia um local específico para ficarem, estavam por todo lado: assistindo o sirè, amparando os orisás, buscando algo para alguém, brincando, cantado, manifestando no sirè e não menos importante, encantando os nossos olhos vestidos com as roupinhas brancas e seus quelés.

Sobre a manifestação dos orisás, o que eu mais estava ansiosa para ver, agora sem tanto medo que a educação cristã havia impregnado em mim desde a infância, percebi que o canto e o tocar do atabaque mudavam de acordo com cada òrişá, e teve um momento que houve uma explosão no tocar, ficou mais acelerado, forte, se destacou aos meus ouvidos e logo vi ele todo de azul, segurando uma espada pequena, andando como quem estivesse vigiando a casa e todos ali presentes, e quando o toque do atabaque ficava ainda mais forte ele

fazia que ia cortar, e no ar passava sua espada, e dançava forte! Abraçou algumas pessoas e eu pensando “Meu deus, se ele me abraçar, o que eu faço? Será que posso abraçar também?” e foi assim que conheci Ògùn, òriṣá que dança forte e bonito.

Ògùn é um òriṣá bastante difundido no Brasil, como apresentado no ìtàn, Olodumare deu a ele o poder de modelar os metais, o comando da guerra e dos caminhos. Sendo assim atua na construção de instrumentos necessários para subsistências quanto para os combates. É regido pelo caminho da lei, tanto aplica quanto ordena. Representa a manutenção da vida, dono de uma força incontável e dominadora (BARCELLOS, 2012). Na ordem do sirè primeiro se canta/toca para Eṣù que é o primogênito, o princípio de tudo, que dá passagem pois é através dele que chegamos nos outros orisás. Depois Ògùn é reverenciado, por ser o senhor dos caminhos seus utensílios de ferro, assim como sua faca ajudam na abertura dos caminhos, nas lutas pela vida. Por ser o senhor da guerra Ògùn ajuda nas lutas cotidianas instauradas pela ordem colonial. Òriṣá sincretizado ao popular santo católico São Jorge, conheci Ògùn a partir dessa relação, mas no terreiro essa deixou de ser a única história que eu conhecia sobre Ògùn.

O foco em Ògùn se deu porque esse òriṣá literalmente mexeu com meu corpo, eu me virava para ver onde ele estava quando extrapolava o espaço do salão para vê-lo dançar e abraçar as pessoas, esticava o pescoço para enxergá-lo melhor. Nesse momento já não me lembrava mais de estar sendo intrometida, era bonito demais ver Ògùn dançar e não queria perder nada. Se eu pudesse comparar o que senti quando vi Ògùn, seria com o que sinto quando estou em meio a bateria das escolas de samba do Rio de Janeiro, é como se no lugar do meu coração tivesse um tambor.

No final do sirè antes de ser servido o jantar, o Bàbálóriṣà Daniel ti Yemonjá, fez um discurso explicando brevemente o que acabara de acontecer, demonstrando preocupação para que todos ali minimamente entendessem os movimentos do sirè. O Bàbá também incorporou no seu discurso final a ideia que não são os rituais que garantem dinheiro, emprego, e tudo mais que desejamos. Enfatizou que é primordial fazer nossa parte estudando, trabalhando, ou seja, buscando por aquilo que almejamos para uma vida digna, um discurso conciliador com a ideia de “nada cai do céu”. Essa fala do Bàbá valorizando a importância de trabalhar e estudar está muito relacionada ao que Muniz Sodré diz sobre potência colocando-a como força, a realização de algo, seja trabalhar, fazer uma casa, inventar algo ou fazer um filho, o asé, está no fazer/realizar, a dinâmica do fazer é a potência.

Para os Yorubás, a força – denominada axé – é também um princípio-chave de cosmovisão. O axé, diz Juana Elbein, ‘assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem axé, a existência estaria paralisada, desprovida de toda

possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital' [...] A posse do axé implica algo que se pode chamar de 'poderoso' ou 'potente', uma vez que se trata de uma força de realização ou de engendramento. A palavra pode ser mesmo traduzida como 'aquilo que deve ser realizado', assim como a palavra *tuma* (força) em akan (língua do grupo étnico majoritário em Gana e também importante na Costa do Marfim) significa 'a capacidade de se produzir um efeito buscado'. (SODRÉ, 2001, p. 94)

O Bábá também falou nesse discurso final sobre a condição de iawò comparando-o a um bebê quando acaba de nascer e necessita de cuidados. O iawò é alguém nascendo para òrişá, aprendendo a caminhar com òrişá e por isso necessita ser cuidado e ensinado. Babà Daniel complementou que iawò é um importante constituidor do asé do terreiro, possivelmente porque o iawò é meio que possibilita o retorno dos òrişás entre nós para cantar, dançar e trazer suas mensagens. Corroborando com essa ideia George Mauricio (2009) aponta que iawò é o (re)começo de todo ilê e também responsável pela revitalização do asé, pois o iawò quando recolhido para iniciação é considerado a pessoa mais pura espiritualmente e assim o seu asé contagia a todos, se espalha por todo o terreiro. Assim é o bebê quando chega, a família se organiza para receber o bebê antes mesmo dele nascer, e ao chegar esse ser modifica não somente o espaço, mas também a vida das pessoas responsáveis por seus cuidados.

Figura 3 - Bábálorişà Daniel Ti Yemòjá



Fonte: Acervo do Ilê Asé Omi Larè Ìyá Sagbá

Impactada com a beleza e complexidade do primeiro sirè que participei, minhas visitas ao Ilê Asé Omi Larè Ìyá Sagbá também foram expandidas a um outro tipo de evento

promovido no terreiro, que até então eram desconhecidas por mim, as atividades educativas/culturais/artísticas. Até experienciar essas atividades de caráter cultural/educativo eu estava presa a ideia que a educação do terreiro estaria restrita aos cotidianos de terreiro e as atividades rituais, como por exemplo a saída de iawò. Isso foi desmistificado quando participei do III Encontro das Culturas de Asé, evento realizado no ano de 2019, e encontrei os elementos que encaminharam esta dissertação. Na ocasião tive a oportunidade de encontrar um ponto que acolhesse a Jéssica estudante de mestrado, aprendiz de pesquisadora. Como amiga do asé eu já havia sido carinhosamente acolhida.

O Encontro das Culturas de Asé é um evento cultural anualmente realizado no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá desde 2017, e a primeira edição foi para comemorar os quarenta anos de santo do Babalorixá Daniel Ti Yemonjá. É um evento composto por atividades diversificadas e aberta a comunidade. Essas atividades apresentam o objetivo de comunicar, instruir e compartilhar saberes, contribuindo para constituir e enriquecer as redes educativas do terreiro. Além disso estabelecem um diálogo com a universidade, onde desde a primeira edição foram apresentadas pesquisas que dialogam com as narrativas do terreiro. Trabalho com a ideia que essas ações são ferramentas que operam promovendo práticas e saberes confrontantes com a colonialidade, ou seja, são experiências que promovem e valorizam conhecimentos e manifestações culturais comprometidas com a diversidade e, portanto, podem ser interpretadas como decoloniais ou anticoloniais. Esse diálogo com a academia mostra o terreiro como um espaço de extensão da universidade, no qual está dissertação e tantas outras pesquisas se constituíram.

Em pesquisa nas redes sociais dos eventos promovidos pelo Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá é possível acessar o acervo de fotos e divulgação de todos os Encontros. No primeiro Encontro, realizado em outubro de 2017, a programação tinha como objetivo valorizar, preservar e compartilhar os saberes e celebrações das expressões artísticas e pedagógicas das comunidades de asé, que são elementos que constituem as culturas de asé. A casa abriu suas portas para receber a todos/as interessados nessas manifestações, especialmente a comunidade de Duque de Caxias e Grande Rio, apresentando palestras, performances artísticas (teatro, música, dança) e oficinas gratuitas. O primeiro dia do I Encontro foi marcado por uma mesa que trazia o diálogo do terreiro com a universidade e estavam presentes Nielson Bezerra (UERJ/FEBF) falando sobre “A trajetória de Bacuaqua no Brasil: Escravidão, liberdade e Emancipação no Mundo Atlântico”, Ana Valéria Figueiredo (UERJ) trazendo um debate sobre “Odojá! Representações de Yemonjá na trama das imagens” e Ìyá Rosiane Rodrigues (UFF) discutindo sobre “Legislações de asé – lutas contra a intolerância”. O segundo dia foi marcado

pela feira de gastronomia e moda afro e pelas manifestações culturais que ocorreram através das diversas oficinas: ritmos africanos, Jongo, itàn, literaturas africanas e afro-brasileira. O encerramento dos dois dias ocorreu com apresentações artísticas do grupo Iyagbás e Maracatu Baque Mulher.

O segundo Encontro foi realizado em de setembro de 2018 e entre as atividades estava feira de exposição de moda e culinária afro, lançamento do livro “21 dias de ativismo contra o racismo e a manifestação artística ficou por conta do grupo Iyagbás que cantaram para Yemonjá. O terceiro Encontro, realizado em 2019, assim como no ano anterior ocorreu em um dia, apresentando os mesmos elementos dos dois anos anteriores: o diálogo do terreiro com a universidade, feira de moda e culinária afro, oficinas e apresentação artística. No III Encontro eu estive presente como expectadora, participei da oficina de danças afro-brasileiras com a Dofonitinha Joana Marinho ti Yánsàn e da roda de conversa “África em nós” com o Dofono Tarciso Manfrenatti ti Oṣṣṣè.

Na oficina de dança fizemos movimentos que na minha percepção visavam relaxar, soltar o quadril e os braços, tirar a tensão do corpo, deixar o movimento e o tocar do atabaque fazer parte de nós. Toda a oficina foi realizada no movimento do sirè. A roda de conversa *África em Nós* sentamos em círculo e o Dofono Tarciso nos deu algumas fotos com representações de diversas cidades sem identifica-las a priori, nós deveríamos ir indicando os lugares que as fotos indicavam. Algumas apresentavam prédios altos, espelhados com ruas largas cheias de carros, outras mostravam monumentos antigos e partes desérticas, algumas fotos representava áreas mais pobres representadas por lixões e casas em mal estado de conservação marcadas pela pobreza.

A intenção foi causar uma provocação pois é comum ligarmos lugares de extrema pobreza ao continente africano e não observamos que a África é um mister de várias realidades. Todas as fotos representavam alguma parte do continente inclusive as fotos que apresentavam cidades desenvolvidas e pontos turísticos. Com isso conversamos sobre como construímos as representações de tudo que está ligado ao continente africano, como a grande mídia trabalha com as notícias que vem da África e como os negros e negras tendem a ser representados na televisão.

Figura 4 - Oficina de dança afro no Encontro das Culturas de Asé de 2019



Fonte: Acervo do Ilê Asé Omi Larê Ìyá Sagbá

A participação nessas oficinas, justamente por ser em um terreiro de candomblé, contribuíram para o meu processo de (des)construção onde esse espaço assume novos significados. Na oficina de dança, embora eu ainda estivesse um tanto tímida, pude sentir que aqueles movimentos eram mais familiares do que eu imaginava, faziam parte de uma memória corporal que extrapolavam o meu próprio corpo, movimentos que remetiam as danças ao som dos sambas nas festas da minha família. O saber passa pelo corpo, então o processo de aprendizagem tem esse elemento como base (MACHADO, 2013), por isso os saberes responsáveis pela (re)construção e ressignificação dos símbolos africanos, antes de alojar-se em um endereço, estavam e continuam se manifestando através dos corpos.

Chimamanda Ngozi diz que quando percebemos que não há uma única história, nós “reconquistamos um tipo de paraíso”. Não se trata do paraíso cristão que acessamos após a morte se tivermos bom comportamento na terra, mas sim de um paraíso que nos foi assaltado aqui mesmo, na travessia forçada, na religiosidade agredida cotidianamente, na relação que muitos de nós negros/as construímos negativamente com o corpo, no epistemicídio a qual foram lançadas as narrativas e saberes do povo de asé. São muitos os assaltos cometidos pela empresa colonial, que age na lógica global de desumanização (MALDONADO-TORRES, 2018).

Nós, negros e negras, acabamos por aprender a negar características físicas, saberes, tradições e culturas relacionadas a nossa ascendência africana, e isso faz parte do jogo

colonial que nós, assim como nossos irmãos e irmãs indígenas, fomos lançados a jogar. Kilomba sinaliza que na performance colonial o sujeito negro não é apenas o outro, o diferente do branco, e sim representa ao que ela define como Outridade, que é “a personificação de aspectos repressores do ‘eu’ do sujeito branco” (KILOMBA, 2019, p. 38). Ou seja, é a representação mental onde o sujeito negro/negra é colocado no lugar que o sujeito branco/branca não deseja. Outro conceito que Kilomba (2019) aciona é o de dessemelhança²⁰, que explica a branquitude, quanto identidade, como dependente da exploração do outro pois se constitui a partir da violação do outro, construindo assim fantasias brancas do que é ser negro.

Ainda são grandes os desafios para dialogar com as realidades plurais e a colonialidade tem servido de estrutura para as relações de dominação do Estado Moderno (colonial). A “descoberta” do Novo mundo e a conquista das Américas implicaram na construção do ser civilizado que tinha como projeto civilizar os “incivilizados. É no racismo, sexismo e elitismo de todos os dias que fazem as identidades subalternizadas vivenciar os traumas que transparecem nas discriminações, diferenças socioeconômicas, epistemicídios entre outras opressões e hierarquizações que ampliam o jogo da colonialidade/modernidade.

A história única é um braço da colonialidade do saber, e eu como mulher preta, filha da diáspora africana, atravessada por uma educação cristã/católica poderia passar por esse espaçotempo aprisionada a história pensada para assaltar nossas subjetividades. Mas a aproximação do terreiro, primeiro através das pessoas que constituem esse espaço e depois visitando-o foi elemento que me possibilitou conhecer outras narrativas, histórias que não são únicas, histórias que me proporcionaram a aproximação de uma realidade que até então eu percebia ser muito distante da minha vida. O terreiro dialoga com práticas educativas do campo do sensível, são práticas nem sempre verbalizadas, mas sentidas. A ideia de terreiro geralmente é pensada como um espaço fixo, mas para este estudo sugerimos entender como aponta Rufino (2017), o terreiro como espaço-tempo e onde o saber é praticado.

E nesse espaço que homens, mulheres e crianças tiveram a possibilidade de reconstruir tradições, crenças e valores, instaurando uma lógica de reconexão com a africanidade, mas também sendo transformados pelas condições sociais a qual estavam submetidos, que também pude me reconectar com memórias e sentimentos que há algum tempo pareciam perdidas ou eram ignoradas. Estar no terreiro passou a me reconectar com minhas memórias de infância,

²⁰ Kilomba aciona esse conceito a partir de uma leitura que fez de Toni Morrison (1992)

especificamente as memórias após a separação dos meus pais, quando eu tinha sete anos e junto com minha mãe fomos morar em Duque de Caxias.

A infância no Morro do Paraíso (localizado entre bairros de Duque de Caxias e Belford Roxo) proporcionou a menina Jéssica uma experiência de quintal, de chão. Subia em árvores, gostava de ver as cigarras cantando e quando dava sorte um dos meus tios segurava a cigarra na mão para eu ver de pertinho, tinha medo de segura-la, mas gostava muito de ver de perto. Mesmo medo que tive quando vi Ògùn dançar e não sabia o que fazer. Queria ver de pertinho, mas não sabia se poderia abraçar. Nas brincadeiras de fazer comidinha em cima da cisterna, assava os bolinhos de barro e usava as plantas para outras comidinhas. Vô Orlando explicava que não podia brincar com qualquer planta, não podia brincar com as folhas de boldo, de aroeira, e com as bertalhas, nem arrancar as espadas de São Jorge e também não podia tocar nas bananas que cresciam no pé, essas eram consumidas pela família e doadas para vizinhos e amigos. Vô Orlando é um grande protagonista das minhas memórias de infância.

Nascido em 15 de fevereiro de 1931 em Sapucaia (Município do Rio de Janeiro que faz divisa com Minas Gerais) vô Orlando casou com a vô Neuza e tiveram nove filhos e cinco filhas, ficou viúvo em 1992 e desde então se responsabilizou sozinho pela educação dos filhos e filhas. Não casou novamente morrendo viúvo em 2012 aos 81 anos. Um homem tímido, de poucas palavras, muito observador e sorriso doce. Vô Orlando não era de abraçar e isso me incomodava, mas depois entendi que ele abraçava de outro jeito, usava de outros cuidados para abraçar: me chamava no quarto para avisar que tinha café quentinho com canela e fubá torrado, chamava para falar que tinha aipim cozido, me dava mesada, comprava bolo de padaria nos aniversários e ele também sorria bonito. É isso, o abraço do vô Orlando estava guardado no sorriso, e na benção que me dava toda vez que eu chegava em casa e pedia “bença vô”.

O Terreiro me fez revisitar muitas memórias e tive receio de traze-las para este texto até ler dissertação de Daiane Francisco Medeiros (2021) que ajudou no destravar da escrita, especialmente as relacionadas as memórias de infâncias. E assim pensei “Cabe falar do vô Orlando aqui?” e entendi que falar do Vô Orlando é pensar em um homem que assim como Ìyá Sagbá, vivia nas profundezas, ela nas águas profundas e ele nas profundezas dos próprios pensamentos, muitas vezes preso em si mesmo, na maior parte do tempo calado. Mas assim como Ìyá Sagbá, vô Orlando também observava o que estava na superfície e assim vemos que a superfície não é menos importante que o profundo, um é parte do outro. Quando não estava

mergulhado dentro de si mesmo, vô Orlando apreciava a superfície que era onde vivia seu maior tesouro, a família, a quem ele dedicou toda sua vida.

Com isso quero refletir que o terreiro apresenta superfícies e profundidades, e arrisco aqui classificar que as atividades espirituais e práticas relacionadas ao cotidiano do terreiro são da ordem das profundezas, onde Yèmòjá Sagbá vive e comanda as caçadas. É desse lugar, das águas profundas que Yèmòjá Sagbá absorve forças para acalentar aqueles que estão nas superfícies, nas espumas brancas, nas praias. Já as atividades culturais/educativas constituem as brumas do mar, representa a superfícies e como mencionado anteriormente, Yèmòjá caminha sobre as ondas, vê tanto quem está dentro quanto fora da imensidão das águas. E é desse lugar de superfície, sob os olhos e cuidados da Grande mãe de todas as cabeças que nos debruçamos para dialogar com as culturas de asé promovidas no terreiro. As culturas de asé são como as armas forjadas no ferro de Ògùn, funcionam como elementos de confronto a colonialidade e instauração da vida.

Não podemos perder de vista que Yèmòjá Sagbá manca de uma perna por causa de uma briga com Eşù. Que isso nos sirva para que não ignoremos as marcas deixadas pela colonialidade, pois a violência direcionada aos elementos culturais e humanos de origem africana e indígena, deixaram incontáveis sequelas, que só podem ser tratadas/confrontadas/ressignificadas se diagnosticarmos o que(m) as causaram. Como tratar uma doença se não saber ou aceitar que está doente? É comum haver resistências e preconceitos em relação aos costumes das religiosidades de matriz africana, e pensar os candomblés como modos de vida (FLOR DO NASCIMENTO e BOTELHO, 2020, p. 412) faz parte de uma realidade a qual busca negar-se por conta do racismo religioso que edificou a sociedade brasileira. Isso nos fere imensamente, nos aprisiona na história única.

A casa de Yemòjá Sagbá além de permitir que eu refletisse sobre os saberes e práticas que circulam no terreiro, abriu uma porta que estava nas profundezas do meu íntimo, me reconectou com minhas memórias de quintal, de quando eu era uma menina que aprendeu sobre respeitar a vida e não somente a vida humana. E assim, atravessada por memórias, despedidas, nascimento construí o próximo capítulo onde apresento as duas atividades que representam os fios de algodão que constituem os paraquedas coloridos das culturas de asé. Tanto o IV Encontro das Culturas de Asé quanto a atividade da campanha dos *21 dias de ativismo contra o racismo* do ano de 2020, formam parte do tecido que dá corpo ao paraquedas colorido, ao mesmo tempo que representam as espumas brancas do mar por onde Yèmòjá caminha, e junto a ela o povo de santo do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá tem fiado alguns fios das culturas de asé.

3. FIANDO AS CULTURAS DE ASÉ

O Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá anualmente organiza uma agenda de atividades educativas/artísticas/culturais, e ao iniciar o trabalho de campo a ideia era acompanhar por um ano todas as atividades possíveis. Em março de 2020, ao iniciar o trabalho de campo participei de um evento que fazia parte de uma agenda maior, pois a atividade estava relacionada a campanha dos *21 dias de ativismo contra o racismo*, manifestação criada em 2017 pelo Movimento Negro. Esta campanha é uma proposta de reorganização da militância negra no Rio de Janeiro e o projeto corre por todo território, da favela a universidade, com atividades autogestionadas, descentralizadas e pacíficas (SANTOS e NOJIMA, 2019). Com o objetivo de criar atividades coletivas que refletem em ações antirracistas, pessoas ligadas as universidades, a militância e artes propuseram promover ações dentro do período que compreende o 1º de março até 21 de março, agregando o 8 de março, Dia Internacional da mulher e o 21 de março, Dia Internacional de Combate ao Racismo²¹.

O Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá promove atividades relacionada aos *21 dias de ativismo contra o racismo* desde a primeira edição da campanha. Marta Ferreira ti Oṣum participou dos debates acerca da criação dessa manifestação e percebeu que havia conexões com as ações do terreiro, o que resultou na participação do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá. O ilè de Bàbá Daniel foi o único a participar da primeira edição, apresentando uma oficina de contação de histórias (ìtàn de òrìṣá) para as crianças, mas que também contou com a participação de adultos. A Ìyákèkèrè Marta reitera que a participação do terreiro se dá porque este é um polo de resistência, e o povo de asé está entre os que mais sofrem por não termos uma educação antirracista efetiva. Nas redes sociais do terreiro foi realizada uma chamada pública para quem quisesse participar, o objetivo era mostrar que existe dentro do terreiro uma educação antirracista. Na edição de 2019 a ação se deu por meio da oficina de dança afro “Dançando me reconheço” com a professora Danielle Santa e a oficina de Afoxé Ìyá Omí.

²¹ O Dia Internacional contra o racismo nasceu como protesto contra um ato de violência racista, praticado por instituições do Estado a estudantes negros da cidade de Shaperville, África do Sul, que protestavam contra o regime do Apartheid. Era 21 de março de 1960. Durante a manifestação o exército atirou sobre a multidão, matando 69 pessoas, e ferindo outras 186. O episódio ficou conhecido como o “Massacre de Shaperville”. Diante de diversas manifestações de repúdio, em especial do movimento negro internacional, foi exigido posicionamento da ONU (Organização das Nações Unidas) e que a data fosse instituída como o “Dia Internacional de Luta pela Eliminação da Discriminação Racial” para a reflexão sobre a luta do povo negro contra o racismo.

Uma semana após o evento promovido Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá relacionada a campanha de 2020 dos *21 dias de ativismo contra o racismo* a pandemia da Covid 19 se instaurou nos submetendo a uma nova configuração de vida perante a necessidade do isolamento social, o que teve um forte impacto na organização dos terreiros. Parafraseando a Ìyálorisá Rosiane Rodrigues, no IV Encontro das Culturas de Asé, terreiro é hospital, é lugar de afeto e é o lugar onde muitas pessoas vão garantir o acesso a refeição, corroborando com a ideia que nesse espaço circulam saberes ancestrais que resultam em práticas terapêuticas que auxiliam no fortalecimento do sistema imunológico, atuando não somente no fortalecimento do corpo, mas também no equilíbrio da mente o espírito (SILVA e CONCEIÇÃO, 2020).

A questão que se colocou é que com a realidade pandêmica o terreiro também foi impactado diretamente precisando fechar as portas, como foi o caso do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá e outras casas que seguiram à risca a necessidade de isolamento social. Sendo assim muitas comunidades tiveram considerável diminuição de renda para manutenção do espaço, impactando nas ações sociais que ficaram comprometidas, muitas vezes desassistindo as pessoas que procuravam os terreiros carecendo de auxílio (alimento, remédio, apoio espiritual e psicológico). Silva e Conceição (2020) apontam para a falta de suporte advindo dos órgãos públicos municipais, estaduais e federais durante a pandemia para essas comunidades religiosas, mesmo sabendo que essas casas na maioria das vezes dão mais que suporte espiritual pois realizam papéis sociais assegurando as pessoas que o procura, o que ao meu ver marca ainda mais o lugar periférico que essas organizações ocupam.

O período de pandemia além de plantar o sentimento de medo, visto ficamos à mercê de uma doença de fácil contágio com pessoas adoecendo e morrendo no Brasil e mundo afora, pesquisadores e especialistas correndo contra o tempo para descobrir informações que ajudassem na produção da vacina e ou formas de tratamento eficazes, em meio a isso tudo, aqui no Brasil ficamos submetidos a uma política de governo negacionista. Desde o início o governo brasileiro optou por suavizar a gravidade da doença em face de manter a economia funcionando, fortalecendo uma corrente de fake News que proferiram mentiras acerca de tratamentos não eficazes e até mesmo mais prejudiciais/fatais. Fechar as portas dos terreiros com certeza não foi uma tomada de decisão fácil, e ficou latente a importância que esse lugar oferece para o bem estar da comunidade de dentro e para além do terreiro.

Silva e Conceição (2020) apontam que a conexão em rede via internet foi um dos artifícios usados para manter a dinâmica do terreiro, agora reconfigurado pelo ambiente virtual. Dão exemplos de alguns terreiros que passaram a realizar cerimônias e assistências através de grupos nas redes sociais, tudo com a devida permissão dos orisás e guias. Os

saberes que circulam no terreiro passam a ser compartilhados ainda mais pelo ambiente virtual das redes sociais, devido ao isolamento social essa dinâmica foi amplificada. Dessa mesma forma aconteceu com o Encontro das Culturas de Asé de 2020 e em outros eventos promovidos pelo Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá durante a pandemia. Os autores ressaltam que essa aproximação dos saberes ancestrais com o uso da tecnologia é um movimento importante.

Eu mesma quando soube do fechamento do terreiro pensei que fosse o fim desta pesquisa. Na minha visão imatura não seria possível refletir sobre as culturas de asé sem estar no chão do terreiro. No entanto, mais uma vez a potencialidade do desse espaço constituída pela criatividade das pessoas que o vivem, mostraram-me que era apenas o início de uma jornada reorientada por outros caminhos e possibilidades de tecer as culturas de asé. O espírito criativo de Osalá, o Grande Pai, se entrelaçou com o poder da palha curativa de Omolu. Osalá está no ar, está no branco e, portanto, se faz presente nas nuvens além da pomba branca. Òṣàlá está criação de tudo que é físico e também subjetivo, uma vez que o “Orixá Nlá criou o mundo tudo o que existe nele.” (PRANDI, 2001, p. 503). Portanto o Grande òriṣá está presente na criação de formas outras de expandir o saber do terreiro, o saber ancestral. Omolu ou Obaluaiê é o òriṣá da cura, também relacionado a terra, e por estar próximo dos enfermos para promover a cura também acaba por ficar perto da morte. Nesse contexto de pandemia, onde a morte rondou/ronda, seria então o Encontro das Culturas de Asé uma estratégia para evitar a morte que ronda as culturas e saberes de terreiro? E mais uma vez Eṣù assume seu importante papel de mensageiro, aquele que faz a comunicação, a conexão, nesse caso uma conexão dentro do território virtual do terreiro, um sirè virtual.

O Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá todos os anos desde 2011 também organiza a festa de Yèmòjá de Paraty, sempre realizada no mês de fevereiro. No ano de 2020 não houve a festa pois Yèmòjá não queria festejo naquele ano. Conforme apresentado na postagem de 14 de janeiro de 2020, na página do Facebook da Festa, no final do ano anterior, como de costume, Bábá Daniel abriu o jogo para ouvir Yèmòjá que pediu para não ter festa, pedindo assim uma festa interna na própria casa. Curiosamente o vírus da Covid 19 já rondava, mas nós não sabíamos.

Neste capítulo apresento duas atividades que representam as superfícies do terreiro, as espumas brancas do mar de Yèmòjá Sagbá e as armas que Ògùn nos ensina a forjar para expurgar o carregamento colonial (RUFINO, 2017). A conjuntura desse sistema mundo forjado pela empreitada colonial foi sempre de muita violência para com os povos nativos das Américas e África. A ideia de sistema-mundo é uma forma de interpretar o conceito de sociedade,

entendida por Ramón Grosfoguel (2018) como meio para romper com a proposta moderna que reduz sociedade aos aspectos geográficos e jurídico-político de um Estado-Nação. O autor explica que associar o termo sociedade a ideia de Estado-Nação é uma construção eurocêntrica que reduz a noção de Estado e sociedade.

Essa concepção de Estado Moderno (colonial) relaciona a identidade da população a identidade do Estado, porém Grosfoguel pontua que essa não é uma realidade em nenhuma parte do mundo pois “a ideia da teoria do sistema mundo é que existem processos e estruturas sociais cujas temporalidades e espacialidades são mais amplas que as dos ‘Estados-Nações’.” (GROSFOGUEL, 2018, p. 56), sendo assim não cabe relaciona-las apenas a identidade do Estado. A origem dessa teoria sistema mundo parte de autores do dito terceiro mundo, no entanto o racismo e sexismo epistemológico apenas reconhece as contribuições de Immanuel Wallerstein para a teoria, mesmo este sendo honesto quanto ao surgimento da teoria, como aponta Grosfoguel (2018).

As atividades que serão apresentadas são formas de enfrentamento a lógica do sistema moderno/colonial, que tem o racismo como princípio constitutivo das relações (GROSFOGUEL, 2018) e é responsável por impor aos povos com narrativas diferentes das universais, a máscara do silenciamento. A mesma máscara que a escravizada Anastácia era obrigada usar, segundo Grada Kilomba (2019), é a representação do colonialismo em toda sua extensão. Além de evitar que os escravizados comessem os frutos das plantações, a máscara tinha o objetivo de “educar”, pois a lógica do colonizador era que os/as escravizados/as estavam roubando, ao comer os frutos, portanto precisavam ser disciplinados/educados (KILOMBA, 2019). Uma lógica de educação que tem como elemento de disciplina o castigo, a violência. A máscara do silenciamento também impõe quem pode falar, pensar, escrever e fazer ciência, os donos das máscaras de silenciamento são os que há muito tempo tem ditado quais temas merecem ser pesquisados e como se produz conhecimento, qualificando quais produções são universais e, portanto, científicas.

A epistemologia que alicerça o conhecimento objetivo, científico e universal o define também como o único a ser considerado verdadeiro, suprimindo outras formas de interpretar e teorizar a realidade. Na contramão desse conhecimento monocromático o terreiro é atravessado por saberes que são fomentados por uma diversidade de conhecimentos. A epistemologia monocromática trabalha com a ideia que existe um certo grupo de pessoas que precisa levar a luz do conhecimento para outros grupos de pessoas, dialogando com a lógica colonial de civilização do mundo, assim como nos explica Ailton Krenak.

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história. (KRENAK, 2019, p.8)

É importante confrontar as violências que a humanidade colonial impregnou, e Krenak (2019) já disse como podemos reverter essa lógica de morte, essa lógica de que existe apenas um jeito de estar no mundo, pois os paraquedas nos permitem, mesmo em queda, que possamos contar nossas histórias, nossas narrativas, entendendo que não existe o povo ou pessoa mais importantes que outra pessoa ou povo no mundo, somos parte constituinte do todo (KRENAK, 2019). É importante frisar, como Krenak diz, que o foco não é eliminar a queda a qual a “humanidade” nos arremessou, já estamos caindo a muito tempo, mas precisamos construir estratégias que garantam que nossas histórias sejam contadas. Para isso serve os paraquedas coloridos, divertidos, de esperança e prazer, nos acolher na queda. E assim destaco a importância das atividades que aqui vou apresentar, pois elas têm sido paraquedas fabricados com muita cor, cheiros, saberes e asé.

Primeiro apresento e diálogo com a atividade presencial referente aos *21 dias de ativismo contra o racismo* e posteriormente a atividade que ocorreu durante a pandemia, de modo virtual, o IV Encontro das Culturas de Asé. Os Encontros das Culturas de Asé estão sempre em diálogo com algum òrişá, e isso pode ser anunciado ou não nas temáticas pensadas para cada ano que ocorreu o evento. No primeiro Encontro por exemplo, destaco um diálogo com a própria Yemòjá, uma vez que o evento foi pensado em comemoração aos 40 anos de iniciação do Bábá Daniel ti Yemòjá e tinham como objetivo promover a transmissão dos saberes de terreiro por meio de manifestações culturais, palestras e arte. Esse foi o início, Yemòjá se posicionando nas ondas brancas do mar e chamando a quem interessar a fiar os fios que constituíram esse primeiro Encontro e os que o sucederam.

No segundo Encontro em 2018, destaco o diálogo com Iánsàn (ou Oiá) a òrişá que manifesta os ventos e as tempestades, ela fez ventar forte espalhando, ampliando as ondas por onde Yemòjá anda tecendo os fios que dão vida a essas manifestações, que resultou nesse encontro, no lançamento do livro *21 dias de Ativismo Contra o Racismo*, onde Janaina Correa e Marta Ferreira ti Oşum apresentam no texto *Amadê/Crianças de axé: exercícios de resistência no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá* a atividade realizada na primeira edição da campanha que ocorreu no terreiro.

No terceiro Encontro em 2019 destaco um diálogo com Ògùn, o senhor do ferro, percebo que a diversidade das atividades elaboradas para a ocasião foi como os instrumentos forjados por Ògùn, possuíam características diversas, mas com a finalidade de combater o (des)conhecimento sobre as narrativas e saberes das culturas de terreiro e diaspóricas causado pela história única. Ògùn é o òrişá guerreiro e sabe que numa guerra é necessário agir por vários meios, e assim foi o III Encontro, composto por um conjunto de atividades: feira e oficinas gastronômicas, oficina/diálogo sobre a África e o que (des)conhecemos sobre a terra mãe, oficinas de dança afro, toque e movimentos do agbê, oficina sobre turbantes e a manifestação artística “Tupinambá – a alma da terra”. O IV Encontro já anuncia com quem dialoga no próprio nome que dá título ao evento “A poética ancestral dos Ibejis”, em meio ao caos pandêmico os gêmeos tocaram seus tambores para nos salvar de Ikú.

Não só o Encontro das Culturas de Asé de 2020 faz referência aos Ibejis, o evento da campanha dos *21 dias de ativismo contra o racismo*, também dialoga com os gêmeos, e considerando o contexto da pandemia é interessante pensar sobre como os Ibejis dialogam com a morte. É comum os orisás gêmeos serem caracterizados como duas crianças, mas não necessariamente se trata de duas crianças, possivelmente são relacionados aos pequenos/as por serem divindades alegres, travessas, criativas e brincantes. Como aponta Prandi, os Ibejis “presidem a infância e a fraternidade, a duplicidade e o lado infantil dos adultos” (2001, p. 22). Aqui no Brasil são sincretizados com Cosme e Damião, santos gêmeos da igreja católica. Como apresentado no itàn a seguir os gêmeos arteiros dialogam com o que é temido pelos seres vivos, a morte, e ensinam que é necessário brincar, tocar e dançar para negociar a vida e lidar com as dificuldades e desafios que nos é imposto no processo de viver.

Os Ibejis, os orixás gêmeos, viviam para se divertir.
 Não é por acaso que eram filhos de Oxum e Xangô.
 Viviam tocando uns pequenos tambores mágicos, que ganharam de presente de sua mãe adotiva, Iemanjá.
 Nessa mesma época, a Morte colocou armadilhas em todos os caminhos e começou a comer todos os humanos que caíam nas suas arapucas.
 Homens, mulheres, velhos ou crianças, ninguém escapava da voracidade de Ikú, a Morte.
 Ikú pegava todos antes de seu tempo de morrer haver chegado.
 Sacerdotes, bruxos, adivinhos, curandeiros, todos se juntaram para pôr um fim à obsessão de Ikú.
 Mas todos foram vencidos.
 Os humanos continuavam morrendo antes do tempo.
 Os Ibejis, então, armaram um plano para deter Ikú.
 Um deles foi pela trilha perigosa onde Ikú armara sua mortal armadilha.
 O outro seguia o irmão escondido, acompanhando-o à distância por dentro do mato.
 O Ibeji que ia pela trilha ia tocando seu pequeno tambor.
 Tocava com tanto gosto e maestria que a Morte ficou maravilhada, não quis que ele morresse e o avisou da armadilha.
 Ikú se pôs a dançar inebriantemente, enfeitiçada pelo som do tambor do menino.

Quando o irmão se cansou de tanto tocar, o outro, que estava escondido no mato, trocou de lugar com o irmão, sem que Ikú nada percebesse.
 E assim um irmão substituía o outro e a música jamais cessava.
 E Ikú dançava sem fazer sequer uma pausa.
 Ikú, ainda que estivesse muito cansada, não conseguiu parar de dançar.
 E o tambor continuava soando seu ritmo irresistível.
 Ikú já estava esgotada e pediu ao menino que parasse a música por instantes, para que ela pudesse descansar.
 Ikú implorava, que queria descansar um pouco.
 Ikú já não aguentava mais dançar seu tétrico bailado.
 Os Ibejis então lhe propuseram um pacto.
 A música pararia, mas a Morte teria que jurar que retiraria todas as armadilhas.
 Ikú não tinha escolha, rendeu-se.
 Os gêmeos venceram.
 Foi assim que os Ibejis salvaram os homens e ganharam fama de muito poderosos, porque nenhum outro orixá conseguiu ganhar aquela peleja com a Morte.
 Os Ibejis são poderosos, mas o que eles gostam mesmo é de brincar. (PRANDI, 2001, p.375 – 377).

Como apresenta o itàn os Ibejis estão dialogando com a morte, mas é importante frisar que não se trata de qualquer morte e sim da morte precipitada, a mesma que acompanha as pessoas pretas desde a travessia, a mesma que só em 2018 acometeu 75,7% de pessoas negras vítimas de homicídio, de acordo com Atlas da violência 2020. Entre os dados está registrado que as mulheres negras representam 68% do total de mulheres assassinadas no Brasil em 2018. Marta Ferreira ti Oşum (2015) apresenta esse mesmo itàn dos gêmeos encantados que enganam Ikú, correlacionando o tambor tocado pelos Ibejis aos registros nos cadernos de asé, uma forma também de “enganar” a morte das tradições de terreiro. Ferreira (2015, 2021) trabalha com a ideia de suicídio cultural apontado por Gisele Omindarewá Cossard ao dizer que muitos mais velhos morreram sem passar, dar continuidade, aos segredos e assim muitas coisas da tradição de asé se perdeu. Aqui o foco é na morte que nos vigia, a morte sentenciada pela colonialidade, morte que ataca o corpo, o ser, o poder e o saber.

A necropolítica se estabelece quando o Estado fortalecido pelo uso da força de matar decide quem pode viver e quem pode morrer (MBEME, 2018). Sabemos quem recorrentemente na história tem sido negado o direito à vida, é só olhar para as mães que mais choram nos noticiários. Hoje eu também me encontro nesse lugar de mãe, me preocupo ainda mais com aquelas que choram a morte dos filhos sentenciada pela empresa colonial. Escrevo essa dissertação com minha filha no colo, na tentativa de driblar dos caminhos da minha pretinha os meus medos de infância, para que ela desde sempre saiba que Esù afasta dos caminhos o que pode nos machucar e que Oşum a me deu de presente. E para que ela saiba que o povo preto historicamente tem resistido, tem driblado Ikú, para garantir a(s) existência(s).

Os candomblés são tradicionalmente polos de referência que tem resistido todo esse jogo colonial, justamente pelo fato de ser um espaço constituído pela coletividade. E durante a pandemia, mediante a imposição do isolamento, essa força coletiva se pôs a criar, inventar, outras formas de ajuntamento, de proximidade, pois só podemos garantir a vida a partir do hálito do outro (SODRÉ, 2001), só assim poderíamos driblar a morte. Nesse caminho, dolorosamente, perdemos muitas (milhares) pessoas que morreram de Covid, outros como meu pai partiram desse mundo acometidos por outros problemas de saúde, que com certeza foram somados a saudade cravada em nossas vidas devido ao isolamento e outros porquês. Perdemos muito, mas a vida sopra forte, tão forte que eu aqui estou com uma filha nos braços, nascida em meio a esse período tão difícil, mas que junto aos Ibejis nos traz esperança diante de Ikú/morte precipitada/necropolítica.

Além da morte física, aciono os Ibejis para ajudar a driblar a morte do saber/poder/ser que se estabelece através dos conceitos de semiocídio cultural e epistemicídio que contribuíram na perpetuação da colonialidade (SANTOS, 2020). Semiocídio significa o assalto dos símbolos e signos relacionados a cultura negra africana e diaspórica, assim como ocorre(u) como os símbolos dos povos indígenas. Um exemplo interessante para se pensar nessa morte ou tentativa de morte dos símbolos culturais negros é raptó ideológico de Eṣù, òriṣá lido como diabo pela perspectiva cristã. O epistemicídio está relacionado ao racismo epistêmico que consiste na repulsa pelas cosmovisões não universalizantes, assim como diz Eduardo Oliveira (2012) ao apontar que a epistemologia do racismo necessita se opor a cosmovisão africana que recriamos no Brasil a partir do nosso contexto diaspórico.

Embora muito entusiasmada com a inteligência brincante dos Ibejis, no primeiro contato com o itàn não imaginei o quanto seria importante para pensar as atividades educativas de terreiro. Mas foi a partir das brincadeiras, ritmos, danças, cheiros, cores e o tocar dos atabaques que encontrei combustível para iniciar e prosseguir nos caminhos atividades que constituem as culturas de asé, sob as vistas e proteção de Yèmòjá Sagbá, acolhimento de Oṣum e brincando com os Ibejis. O espírito infantil dos Ibejis ensinou a esta professora, aprendiz de pesquisadora, que o diálogo também se estabelece para além da troca de palavras, já que podemos brincar, dançar, tocar instrumento para tratar de coisa séria. Os Ibejis, com alegria e esperteza, mostraram como vencer os desafios e armadilhas, e mais que enganar a morte eles conseguem negociar com ela, os Ibejis driblam Ikú.

O drible, como nos explica Rufino (2019) é justamente a rasura que fazemos ao transgredir com a lógica moderno/colonial, esta última sempre vai agir de modo a manter sua empresa trabalhando para a manutenção dos privilégios em face as desigualdades. Os terreiros

são espaços de transgressão dessa lógica implementada pela colonialidade, e ao desenvolver ações que transmutam os saberes ancestrais para além dos muros do terreiro, mostra que desobedecer a ordem imposta pelo dilema colonial nos tem garantido a construção dos paraquedas coloridos, paraquedas de saberes outros que dialogam com diversos, com as artes, com a academia, com o saber do senso comum, ou seja, paraquedas que são constituídos com os saberes que narram as vidas. Como forma de dar corpo a esse paraquedas, apresento na sequência as duas atividades promovidas pelo Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá que participei no ano de 2020, as oficinas de sustentabilidade dos *21 dias de ativismo contra o racismo* e o IV Encontro das Culturas de Asé. Atividades que compõem os fios de algodão que dão forma aos paraquedas coloridos de asé.

3.1 “Sem folha não há orixá”

“Ossain macera as folhas a fé, Ossain prepare o pilão, a sua missão é legado de Oludumaré”

Samba enredo da Unidos de Padre Miguel 2020

A primeira vez que ouvi a frase “Sem folha não há orixá” foi em uma entrevista de Mãe Beata de Yèmòjá, e não demorou muito para que eu compreendesse que o culto a òriṣá se dá em relação intrínseca com a natureza, não somente com a folha, mas também com as árvores, raízes, frutos, sementes, etc, sendo utilizados nos rituais, banhos e defumações (GOMES, 2015). Os orisás regem e são constituídos pelas diversas manifestações da natureza (Esú, Xangô – fogo; Yèmòjá, Oṣum – água; Ògùn – terra; Òṣàlá - ar) ou seja, essas manifestações significam a presença do òriṣá entre nós. Kosi ewe kosi orisá (Sem folha não há orisá) é um saber recorrentemente repetido por lideranças e pessoas de asé, pois traz a importância de um dos elementos fundamentais do culto a òriṣá, a folha. Cada òriṣá possui suas folhas, sendo então um elemento relacionado a identidade da divindade e o conhecimento sobre as folhas vem de Ossaim, é dele o asé que desperta o poder das folhas. Sem o conhecimento de Ossaim as folhas não apresentam seus componentes de cura e magia (PRANDI, 2001). Essa relação do candomblé com a natureza refletiu na atividade dos *21 dias de ativismo contra o racismo* promovida no Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá em 2020.

A casa promoveu um evento relacionado a educação ambiental, através de oficinas que refletiram sobre sustentabilidade, valorização do meio ambiente e dos saberes de terreiro. Para além de ensinar sobre cuidados com a plantação na realidade das nossas residências, as oficinas mostraram uma composição didática muito interessante a serem trabalhadas na escola formal. Os saberes que envolvem o cultivo das plantas desde o plantio da semente aos

cuidados diários com a planta foram mobilizados através de exposição oral, em diálogo com a prática, pois literalmente colocamos a mão na massa. Os recursos materiais foram acessíveis e de baixo ou nenhum custo já que foram reaproveitados/reciclados, o que é interessante para a realidade de escolas onde nem sempre é possível o investimento em material didático.

Figura 5 - Convite



Fonte: Ilê Asé Omi Larè Ìyá Sagbá

Antes de descrever as oficinas realizadas nos *21 dias de ativismo contra o racismo*, destaco a figura 5 que apresenta o convite/divulgação do evento, trazendo na arte uma foto referente a umz outra atividade promovida pela casa, a Festa de Yemonjá de Paraty. A partir de informações que constam na página do facebook da Festa, essa manifestação teve início em 2011 e o nome inicial era Balaio de Yemonjá, uma festa que nasceu do desejo do herdeiro das águas de Yèmòjá Sagbá, Bábá Daniel, de homenagear a Grande Mãe. Isso corrobora com o que apontei no início deste capítulo quando disse que o Ilê Asé Omi Larè Ìyá Sagbá realiza anualmente uma série de eventos e atividades educativas/artísticas/culturais.

Tais eventos não são uma particularidade do Ilê Asé Omi Larè Ìyá Sagbá, a casa de Yèmòjá Sagbá é uma entre outras dentro do território de periferia, que constitui a tradição de promover manifestações culturais que dialogam com a comunidade em geral, não só as pessoas do terreiro. O Encontro das culturas de asé, por exemplo, é uma manifestação inspirada nos movimentos organizados na casa de Bábá Paulo do Ògún do Ilê Àşẹ Ògún Àlákòró, localizado em Magé. Em 2019 tive a oportunidade de participar do II Encontro de

Mulheres Pretas organizado pela casa de pai Paulo, e o tema em questão foi “Mulheres descolonizadas, ações civilizatórias”. Entre as palestrantes estavam a filósofa Katiuscia Ribeiro falando sobre “A realidade da mulher negra na perspectiva da filosofia africana”, e a filósofa Naiara Paula falando sobre “O poder de Oba”, ambas filhas do Ilê Àṣẹ̀ Ògún Àlákòró. A casa de pai Paulo promove diversas atividades anuais, entre as ações estão a Feira do Quilombo Kilombá e o Pré Vestibular Social Quilombo Kilombá.

Em relação ao diálogo para além dos muros do terreiro, este tem sido ampliado cada vez mais com a academia. Através dos/as intelectuais filhos/as de asé que acessam a universidade e pautam as narrativas das tradições negro brasileiras/africanas e intelectuais não iniciados no culto à òriṣá, mas que pesquisam/dialogam e vivenciam essas manifestações, os saberes de terreiro são parte fundamental da luta contra o epistemicídio. Nesta dissertação já citei pessoas que compõem esses diálogos, os que estão de dentro do terreiro expandido os saberes para fora, tal como Marta Ferreira ti Oṣum, e os que estão “de fora”, os amigos do asé, que são imbricados pessoalmente e intelectualmente como o professor Nielson Bezerra, e eu também me situo nesse lugar.

Esse movimento, o terreiro para além dos muros do próprio terreiro, possivelmente iniciou com Joãozinho da Goméia que influenciou um movimento de cultura de asé ao levar a dança dos orisás para os palcos. Muitas casas dentro e fora da Baixada Fluminense tem se manifestado nessa tradição de culturas de asé através de atividades/eventos que promovem e valorizam o diálogo com a academia e a sociedade no geral, além da casa de pai Paulo, cito também o Ilê Axé Omiojuarô fundado por Mãe Beata de Iemanjá.

Ainda sobre a Festa de Yemonjá de Paraty, na edição de 2019 além do cortejo a Grande Mãe Yemonjá, teve o espetáculo artístico Awò, do grupo As Iyagbás, circuito gastronômico, oficina de culinária de asé, sessão de autógrafos com a autora do livro “A religião vai a mesa” Patrícia Rodrigues de Souza e mesa de diálogo com o tema “Conversa de terreiro”. Na edição de 2018 além das oficinas Toques para Yemonjá e de Jongô, teve narração de histórias poemas e canções, exibição do filme Barra Vento e um debate sobre o tema “Pensando a religiosidade Afro-brasileira” com participação de Marta Ferreira e Luzineide Borges com mediação de Nielson Bezerra. Na página do evento é possível acessar um acervo de fotos e a divulgação das demais atividades que ocorreram nessas realizações da Festa de Yemonjá de Paraty.

Retomando o diálogo com a figura 5, para as oficinas oferecidas no evento foi usado como referência o òriṣá Okò e os Ibeijs. No dia Marta ti Oṣum deu as boas-vindas, depois de nos receber com um café da manhã e realizar a saudação a Eṣù, e explicou a importância da

oficina para o meio ambiente e o porquê da referência ao òrişá Okò e aos Ibejis. Okò é o senhor da agricultura, representado por um cajado de madeira (òpá ígi) está relacionado as colheitas, como oferenda gosta de inhame cozido com mel de abelhas, não à toa está relacionado as colheitas principalmente do inhame e tem como mensageiras as abelhas. Veste branco como Òşàlá e é pouco conhecido no Brasil. Na ocasião Okò também foi acionado como representante da sustentabilidade.

De acordo com a mitologia dos orisás (PRANDI, 2001) Okó recebeu de Olorum a responsabilidade de plantar especialmente o que iria alimentar os homens. Okò ficou lisonjeado com tamanha responsabilidade, mas não sabia como fazer a plantação. Foi então que encontrou um rapaz que estava cavando a terra com um graveto na intenção de preparar a terra para o plantio. Okò passou a ajudar e passado um tempo o graveto quebrou, sendo assim começaram a usar lascas de pedra, mas era muito esforço e a ferramenta improvisada não estava ajudando muito. Okò foi atrás de algo que pudesse ajudar e quando voltou no dia seguinte viu que o tal rapaz através do fogo conseguiu derreter a pedra que depois se solidificava, sendo transformada em um instrumento de cavar. E assim o rapaz fez várias ferramentas e tudo mais que o homem sabe fazer utilizando o ferro. O rapaz em questão era Ògùn que ajudou a Okò a plantar e acabar com a fome ensinando a humanidade a plantar.

No evento dos *21 dias* Okò não estava sozinho, os Ibejis são acionados para compartilhar o espírito brincante, pois a oficina foi bem lúdica, como se estivéssemos brincando, na verdade estávamos, no terreiro também se aprende brincando. Os Ibejis também estão relacionados a tudo que inicia, que brota (a vida que se inicia, a planta que germina) e, portanto, junto com Okò são importantes para mostrar a força da vida que brota da terra, a vida que nos alimenta. Os Ibejis como já mencionados no início deste capítulo são as divindades gêmeas que representam as crianças, tendo como algumas das principais características a alegria e a criatividade para artimanhas. A Ìyákèkèrè apontou para a importância das crianças participarem de atividades que promovem a sustentabilidade e cuidado com o meio-ambiente, pois é importante que desde cedo aprendamos que a natureza não é algo exterior a nós - natureza de um lado e homem do outro (KRENAK, 2019). Marta ti Oşum salientou para importância do uso de objetos biodegradáveis nos trabalhos religiosos em espaços públicos e fechou sua fala agradecendo a presença de todos.

O Dofono Fabricio Souza ti Yánsàn é professor de história da rede estadual e foi responsável por conduzir a oficina de sustentabilidade. Do tempo que acompanho as atividades do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá, percebo que Fabricio está especialmente envolvido nas atividades relacionadas ao meio ambiente. Durante a oficina sentamos em roda sobre

esteiras de palha e Fabricio ia falando sobre a relação dos orisás com o meio ambiente, da importância da natureza para o candomblé e nosso bem estar. Ao mesmo tempo que falava Fabricio ia mostrando os diversos modo de reaproveitamento das garrafas pets pois estas demoram muito para serem absorvidas pela natureza e causam danos severos. Reutilizamos as garrafas como vasos de plantas, e Fabricio nos auxiliou no cultivo de alguns grãos. Tudo o que ele explicava também executava e nós íamos fazendo igual, ou seja, era um aprendizado na prática. Bem diferente de como se aprende nos espaços formais de educação. Assim plantamos sementes de modo a armazenar água para manter as plantas hidratadas, sem correr o risco de servir como criadouro de mosquito. Semear ou plantar sementes são ações carregadas de importante valor simbólico, muito relacionado a esperança ao cuidado especialmente com o planeta e com as vidas que nele habitam. Plantar e trazer para esse mundo mais vida um habitat mais saudável e bonito.

A nossa disposição tínhamos diversos grãos que fazem parte da culinária brasileira e afrodiaspórica, entre elas o feijão e o milho. Enquanto semeávamos as sementes Fabrício explicou que o milho saiu das américas para África e lá foi ressignificado, hoje é um dos principais alimentos de òrişá, principalmente Oşşossè. O samba enredo de 2022 da Mocidade Independente de Padre Miguel resume bem o mito do grande caçador “Oxóssi é caçador de uma flecha só, herdeiro de Iemanjá, irmão de Exu, aquele que na cobra dá um nó, aquele apaixonado por Oxum”. De acordo com o mito Oşşossè, o grande caçador que também é associado a fartura, ficou assim conhecido depois de matar com uma única flecha o pássaro monstruoso enviado pelas mães feiticeiras Iá Mi Oxorongá para ameaçar e assustar o povo, já que nunca eram convidadas pelo Rei de Ifé a participar das festas em comemoração pela colheita dos inhames. Fabricio ressaltou que os africanos e os nativos indígenas apresentavam uma relação com a natureza muito semelhante. Pontuou sobre a chegada do inhame no Brasil vindo da África e o fato dos africanos terem uma aceitação ampla pela mandioca

Fabrício também falou sobre a produção de material de construção, fazendo um paralelo entre o material produzido na África e no Brasil, explicando que no continente africano uma das formas de construir casas envolve a mistura de barro, areia e palha. Tudo é realizado de modo artesanal gerando um produto maleável para colocar em qualquer formato. Quando produzido para servir como parede consegue preservar a temperatura, se estiver muito calor a parede feita desse material consegue reter boa parte da temperatura na parte externa, deixando assim a área interna mais fresca. Já no Brasil, ele sinalizou que é utilizado um material que não tem tanto poder de reter a passagem da temperatura para a parte interna. Lembro-me que nesse momento eu pensei na desculpa que deram ao trazer imigrantes

europeus para o Brasil pois aqui não havia mão de obra qualificada para desenvolver o país. Como que um povo que descende de povos tão desenvolvidos não estaria apto, depois de tanto trabalhar nessas terras, a desenvolver o Brasil?

Quando concluímos o plantio dos grãos continuamos sentados em roda e nos foi servido um lanche – suco, pipoca e paçoca – e iniciamos uma conversa sobre o modo como as pessoas tendem a encarar a identificação racial no Brasil, uma vez que ainda é comum negar ou não evidenciar a origem negra, muitas vezes presentes no fenótipo. Falamos também sobre os episódios cotidianos de racismo, principalmente do que ouvimos constantemente nas redes de comunicação. Essa conversa não estava pautada no cronograma das oficinas, mas foi um assunto levantado na roda. Em seguida deu-se início a oficina de chocalhos também conduzida por Fabricio ti Yánsàn mas em parceria com a Joana Marinho ti Yánsàn, que vai aparecer novamente na segunda atividade (IV Encontro das Culturas de Asé) que será apresentada mais adiante, momento que vou falar mais dessa filha de Yánsàn. A oficina de chocalhos tinha como objetivo apresentar outra forma de reaproveitamento da garrafa pet que foi transformada em instrumento musical. As garrafas formavam o corpo do chocalho que abrigaria os grãos de feijão e milho, responsáveis pela produção do som. Mais uma vez os saberes iam sendo vivenciados.

A vivência nessas oficinas resgatou ainda mais em mim aquela menina Jéssica que brincava em cima da cisterna no quintal do vô Orlando. Sentar no chão, descalça, tocar na terra, tocar nos grãos, nas pedras e na água levaram-me novamente para a experiência de quintal, onde eu fazia comidinha com barro e onde aprendi que não podia maltratar as plantas, as árvores e não podia se desfazer do lixo de qualquer jeito. Vô Orlando tinha uma organização para o descarte do lixo que produzíamos. O lixo orgânico, por exemplo, era depositado em um balde no quintal, bem em frente à casa. Esse lixo hora era reaproveitado como adubo para as plantas do quintal, principalmente as cascas das batatas, cenoura, banana, ovo etc e hora era doado para vizinhos que tinham porcos e então pediam para usar como lavagem.

Em outra parte do quintal, que era bem espaçoso, ficavam dois baldes, um era usado como depósito de latas de óleo de cozinha, para quem não sabe em um tempo não muito distante os óleos de cozinha eram em latas. E o outro balde recebia material de plástico e vidro, como por exemplo, garrafa de amaciante de roupa, garrafa de leite de coco etc. Se não me falha a memória nesse espaço também era depositado as caixas de leite e outros materiais de papel/papelão. Todo esse material não ficava nem uma semana no quintal do vô Orlando, sempre apareciam pessoas da vizinhança que realizavam a coleta desse material para vender.

Dentro da casa somente era jogado os lixos produzidos nas necessidades fisiológicas e outros pequenos lixos tal como papel de bala, algum papelzinho amassado etc. Como a coleta de lixo nessa região da Baixada Fluminense sempre foi bem difícil, em alguns momentos até inexistente, essa era uma maneira inteligente de cuidar do material que seria descartado como lixo. Vô Orlando era muito metucioso com essa questão então a separação desse material era realizada por todos da casa, inclusive pela menina Jéssica.

Terminado o processo de elaboração dos chocalhos, Joana ti Yánsàn nos auxiliou a utiliza-los na produção de sons que compõem o afoxé. Ela ia balançado o chocalho de um certo modo e nós íamos tentando repetir até que todos alcançassem o mesmo tom. Cada modo que posicionávamos o chocalho um som diferente era produzido de acordo com intensidade que colocávamos no movimento. Após essa oficina paramos para o almoço preparado pela Ìyákèkèrè Marta ti Oşum, que nos serviu com um delicioso angu com galinha. O angu fez referência ao milho, grão que nos acompanhou nas oficinas e é representante da fartura e comida muito comum entre os orisás. O movimento, a partilha da comida foi um dos elementos que logo chamou minha atenção na realidade do terreiro. A partilha do alimento faz parte do cotidiano do terreiro e em todas as visitas realizadas ao ilè, seja em dia de saída de barco de iaô, conversa com o Bábá ou atividade/evento cultural a partilha do alimento estava presente. Cafezinho quente, almoço ou jantar a depender da ocasião, quitutes eram oferecidos nas diversas atividades promovidas pelo ilè.

O movimento da comida no terreiro traz a cozinha como um importante espaço desse lugar, onde também se aprende. Como apresenta Ferreira e Mendes, a cozinha no terreiro “pode ser considerada como um grande livro e os corpos/textos que circulam nela, suas páginas, enlaçadas pela palha da costa...” (2019, p. 158). É no espaço de feitura das comidas que Bábá Daniel costuma contar os itàn e outras histórias para os filhos e filhas de santo. É nesse lugar do terreiro onde circulam muitas narrativas, receitas, acolhimentos e como apontou Ferreira e Mendes (2019) as pessoas do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá com quem conversaram compartilham da ideia da cozinha como o lugar onde mais se aprende na casa, por onde os saberes tende a circular cotidianamente.

A cozinha é um lugar afetivo para mim, pois é o lugar da casa onde minha mãe sempre passou a maior parte do tempo nos finais de semana, quando não estava trabalhando fora e assim também eu passava um bom tempo nesse lugar ao lado dela. Tina, como gosta de ser chamada a minha mãe, é mestre na arte de fazer feijão, frango com quiabo, cozido e tantas outras comidas que como ela mesma diz “uso só alho, cebola, sal e cominho” pois não é adepta do uso de temperos industrializados. Meu pai dizia que até o miojo da minha mãe era

bom. E foi na cozinha que Tina me criou, onde muitas vezes olhava meu caderno enquanto “olhava” a panela, penteava o meu cabelo enquanto preparava nosso café da manhã, era de onde vinha/vem o cheiro bom de comida feita com afeto. Quem participa da minha intimidade já deve ter me ouvido falar que minha mãe tem um jeito peculiar de pedir desculpas, é fazendo o que a pessoa gosta de comer. Talvez ela negue isso, mas é o que percebo nesses 32 anos de relação com essa mulher tão forte, geniosa, linda, cheirosa e acolhedora, uma Grande Mãe de todos.

Não somente minha mãe, mas outras mulheres dessa família ocupam esse lugar de carinho que a cozinha é para mim. Tia Ritinha faz o melhor bolinho de chuva, era quem preparava meus lanches na infância, tia Alzira sempre foi reconhecida pelas rabanadas de natal, tendo que fazer uma quantidade maior para mandar para os vizinhos. Tia Cleia era aguardada para fazer o angu à baiana nos almoços de domingo, o dela era o melhor, corta a fissura como ninguém, também é reconhecida pelo melhor cuscuz. E assim temos as senhoras que ocupavam a cozinha do Vô Orlando, nas festas de aniversários, feriados, almoços de domingo e nos cotidianos.

Todos os filhos homens do vô Orlando aprenderam a cozinhar, no entanto a cozinha sempre foi das mulheres, horas por uma pressão social que diz que esse lugar é da mulher, então também um território de tensões, mas também muito carregado de significados afetivos. A cozinha é ainda hoje o lugar onde mais converso com minha mãe, inclusive, foi na cozinha da minha mãe que contei que ela seria vó. Então a cozinha do terreiro assim como a cozinha por onde cresci é esse lugar onde a vida acontece, onde se ensina e aprende, e não se aprende apenas a preparar o alimento para saciar a fome, no terreiro se aprende as rezas, história de òrişá, narrativas individuais/coletivas (FERREIRA E MENDES, 2019) e nas cozinhas que habitam as minhas memórias, se construiu e compartilhou saberes, sabores e tensões, ou seja, são cozinhas que compartilham saberes de vida.

A cozinha da minha mãe, o quintal do meu avô assim como os terreiros não são espaços valorizados pelo sistema mundo moderno/colonial que é baseado na lógica capitalista de produtividade para lucrar a partir da exploração do outro. Esses espaços, interpretados pela lógica do explorar/produzir/lucrar como espaços subalternos/periféricos, foram agentes formadores da Jéssica ainda menina e refletem a mulher preta, mãe, esposa, filha, professora... que sou hoje. São espaços por onde me reconheço, por onde aprendi e aprendo sobre o mundo tanto quanto nos muitos textos que li no meu percurso acadêmico. O terreiro me mostrou que o saber da cozinha da minha mãe e do quintal do meu avô podem dialogar com a academia, porque são os saberes que carrego em mim, refletem diretamente na minha identidade.

Não dialogar com esses saberes é fazer o jogo colonial, um sistema que oprime/desfigura identidades, assaltando nossas subjetividades, nos fazendo acreditar que falar de dentro de nós não é ciência, não é objetivo, não é conhecimento/saber. Kilomba (2019) aponta que quem válida o conhecimento científico são os acadêmicos brancos/as, com o discurso que partem de categorizações universais, porém ela sinaliza que tais categorizações não refletem em uma verdade objetiva científica, assim como o mundo(branco) acadêmico tem persistido dizer que está pautado, trata-se de relações desiguais de raça, poder e conhecimento.

Quem vai tratar disso com outras palavras é Lélia Gonzalez (2020) ao apresentar a insatisfação do tratamento dado a mulher negra no meio acadêmico. Gonzalez refletiu sobre os problemas do racismo e sexismo para a população negra, especialmente a mulher preta, pontuando que o lugar reservado a nós (mulheres e homens pretos) na sociedade brasileira era na lata do lixo e com a boca calada. A historiadora desmistificou a figura da mulher negra, da mulata, que no carnaval é endeusada e por outro lado, no cotidiano, assume o papel da empregada doméstica associada a figura da mucama. Um grande desafio para nós fugir dessa noção de mulher preta cravada pela casa-grande, e nessa empreitada de desmistificar o lugar ocupado pelo corpo/texto de mulheres negras, além de Lelia Gonzalez e Grada Kilomba, temos também Conceição Evaristo nos acolhendo com uma concepção de escrita, que como a mesma diz, pertence a nós mulheres pretas.

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: 'a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos'. (EVARISTO, 2020, p.30)

Escreviver potencializa as narrativas de mulheres que por muito tempo somente ocupavam apenas os espaços de subalternidade, e como já apontava Lelia Gonzalez (2020), nós quanto mulheres negras temos a necessidade de aprofundar nossas reflexões, confrontando a reprodução e repetição de modelos subalternizados que nos enquadravam. Mulheres como Carolina Maria de Jesus surgem como um grandioso exemplo de vida e obra, vivendo em condições de muita pobreza com seus filhos escreveu sobre o que a atravessava, o que atravessava milhões como ela, sua obra tem importância literária e política. A vida

dolorosamente marcada pela desigualdade, pela fome, não conseguiu tirar de Carolina de Jesus sua vontade de escrever e usou de todos os meios possíveis para garantir acesso à educação formal para seus filhos. Usando a pergunta de Kilomba “Pode a subalterna falar?” As Lelias, Conceições, Marias e Carolinas respondem que sim.

Dialogando com a ideia de lata do lixo, como aponta Lelia Gonzalez, esse é um lugar determinado pela lógica da dominação para colocar tudo o que não está de acordo, é o lugar ocupado pela pessoa negra não domesticada, por exemplo. A lógica do sistema mundo moderno/colonial domestica os modos de vida, acredito que seu poder de destruição está (também) no modo que aborda as coisas mais comum, como por exemplo o que comemos. O àkàsà, quando comi pela primeira vez pensei que fosse um manjar de textura um pouco diferente e Marta ti Oşum explica que àkàsà é um “mingau feito com farinha de milho branco, ou seja, èko/canjica moída, que faz parte do dia a dia do terreiro. Aprende-se que um terreiro nunca pode ficar sem àkàsà, e ele só pode ser feito se tiver folha de bananeira para ser enrolado” (FERREIRA, 2015, p. 42). O àkàsà é um alimento ritual oferecido a todos os orisás. Pelo menos para mim o àkàsà era algo “inédito”, mas há um repertório de comidas que também são lidas como de terreiro e são comuns fora do terreiro, como por exemplo xinxim de galinha, comida servida a Oşum. Fora do muro dos terreiros identificamos esse prato como risoto de frango, uma das refeições mais oferecidas na escola que leciono e em outras escolas por onde passei. Ou seja, é uma comida que faz parte do repertório alimentar de muitas pessoas para além do terreiro, e não se dão conta que no cotidiano alimentam-se de comidas comuns aos òrişás.

Ressalvo que são pratos que apresentam diferenças na execução, mas vale refletir que estamos acostumados a "vestir" modos de perceber ou atuar no mundo de outros arranjos religiosos, mesmo quando não estamos diretamente relacionados a religião, mas quando se trata de elementos relacionados as religiosidades de matrizes africanas a pessoas tendem a nutrir preconceitos. Aprendemos que os candomblés, são experienciados dentro e fora dos muros do terreiro, inclusive por não adeptos dessa religiosidade. E sobre o Àkàsà, o sabor e textura é muito parecido com o manjar que minha mãe faz nas ceias de natal.

Retomando a descrição da atividade, após o almoço participamos da oficina de canto e dança de asé, e pudemos usar os chocalhos que produzimos. O responsável por ministrar a atividade foi Ebomi Felipe, na ocasião ele iniciou falando um pouco da experiência de vida dele no asé e depois explicou o que é o afoxé. Trata-se de uma manifestação artística de música e dança, que fala sobre a luta do povo de santo, dos orisás e seus itàn e é realizada pelo ogan pela iyába. Os grupos de afoxé podem corresponder a um asé (casa de candomblé)

ou não, e o ritmo usado é o ijexá, nome de uma cidade africana. O ijexá é sempre movido apenas pelo toque do tambor. Cada Afoxé tem um patrono, e Ebomi Felipe nos apresentou um afoxé de Logun Edé. Enquanto cantamos, dançamos e tocamos nossos chocalhos junto com o Ebomi Felipe as filhas da casa dançavam.

As oficinas constituem parte dos fios que compõem as culturas de asé do terreiro, promovendo saberes que podem ser vivenciados além dos muros deste espaço. Os mesmos elementos utilizados na oficina de plantio nos acompanharam no avançar das outras atividades, mostrando assim que não é necessário muito para (re)produzir conhecimento e marcando o caráter sustentável da dinâmica. As oficinas estavam diretamente relacionadas ao resgate da consciência ancestral através da preservação e valorização do meio ambiente, componente basilar da cartilha OKU ABO.

OKU ABO Espaço Sagrado: Educação ambiental para religiões afro-brasileira é um material de educação ambiental que nasceu da iniciativa do Ilê Omiojuaro, de Mãe Beata de Yemonjá, em parceria com entidades religiosas ambientalistas, pesquisadores e órgãos públicos. O conteúdo da cartilha foi elaborado a partir dos ensinamentos ancestrais e traz informações importantes para nos conscientizar, como por exemplo, o desperdício de água no Brasil e no mundo. Aderlbal Ashogun, responsável pela coordenação, produção e texto da cartilha, ressalta que não se desperdiça nada na tradição afro-brasileira, ao se referir às oferendas, ebós e comidas do asé.

A cartilha incentiva o reaproveitamento de objetos usados nas oferendas e no cotidiano do terreiro. A oficina valorizou essa experiência de promover a sustentabilidade através do reaproveitamento e valorização daquilo que está a mão e facilmente viraria lixo sendo depositado, muitas vezes, em locais inadequados. Essa experiência além de constituir os processos educativos do terreiro está direcionada em exercer a consciência ecológica tão importante para o povo de asé e para a vida nesta terra.

Tudo o que o homem já encontrou na Terra se chama Natureza. Tudo o que o homem acrescentou à Natureza, com seu trabalho e pensamento, chama-se Cultura. Sendo quase tudo que existe hoje na Terra acrescentado pelo homem, a Cultura é muito maior que a Natureza, mas não é mais forte. Conforme a Cultura se desenvolveu, a Natureza ficou mais importante. A Natureza é o Fundamento do homem e é também o seu Destino. Dela viemos e para ela voltaremos. (Joel Rufino dos Santos na cartilha Oku Abo, p. 9)

Tocar na terra, sentar em roda, pé no chão, ouvidos e olhos atentos ao que é falado e mostrado são alguns dos movimentos que circunscreveram o corpo durante as oficinas. Desde a atividade de plantio e cultivo das plantas até a última de dança o corpo está presente não só é importante para executar as tarefas, mas é o elemento marcado pela experiência dessas

vivências de terreiro, é o corpo/texto, também atravessado pelas experiências para além do terreiro (FERREIRA, 2015). O saber que tem o corpo como suporte é desprezado e subestimado pela tradição científica ocidental, que exerce uma dominação alienante a partir da negação de possibilidades outras de conhecer.

Eduardo de Oliveira (2009) aponta que a alienação do sujeito cultural é um projeto de dominação que justamente atua sobre a possibilidade de produzir significados sobre aquilo que lhe é próprio. Não só manipula a produção dos significados como assalta representações, ocasionando distorções dos símbolos africanos e diaspóricos. A atividade dos *21 dias* mais do que falar sobre a natureza, nos apontou caminhos de como se (re)integrar a ela, porque cada saber experienciado nas oficinas reforçou que não somos uma coisa e a natureza outra (KRENAK, 2019). Nos entender como parte de corpo, dessa biodiversidade, é o caminho para decidirmos se queremos continuar compactuando com uma lógica de morte ou uma lógica de vida, mas considerando a vida de todos, do humano e não humano. Ailton Krenak já lançou o risco que corremos por nos considerarmos o sal da terra (KRENAK, 2020), os mais importantes, pois não podemos perder de vista que há muita vida além da gente ser humano, e nesse momento que a pandemia da Covid 19 tem começado a nos dar um respiro, precisamos mudar, pois “não fazemos falta na biodiversidade” (Krenak, 2020, p 14).

Essa experiência no Ilè Ase Omi Larè Ìyá Sagbá apresenta como os terreiros tem promovido um debate mais amplo com quem se propõe a dialogar e aprender, através de atividades como dos *21 dias* e outras que tecem os processos educativos desse espaço, e constituem as culturas de asé. Atividades que apresentam a tradição ancestral como basilador do conhecimento. Essa manifestação e a do IV Encontro das Culturas de Asé, que apresentarei a seguir, e tantas outras organizadas por outros terreiros, estão nos servindo como paraquedas coloridos. E foi brincando de plantar com Okò, que os Ibejis nos ensinam como negociar com Ikú, e instaurado o caos pandêmico os gêmeos encantados ensinaram o drible, já que não podíamos estar no terreiro então brinquemos no terreiro virtual.

3.2 O Sirè dos saberes no IV Encontro das Culturas de Asè

Como apresentado no artigo de Silva e Conceição (2020) a internet foi o meio utilizado por diversas casas de asè para manter a dinâmica do terreiro, inclusive para realização de algumas cerimônias. Isso tanto mexe com o ambiente virtual que devido a realidade pandêmica foi ainda mais acionado inclusive por pessoas que antes do isolamento não tinham nenhuma proximidade com as tecnologias de rede, quanto com a organização das

atividades visto que agora o que era sempre feito de modo presencial passou a se dar em um novo ambiente, mexendo então com a dinâmica das atividades.

A mudança de ambiente deu uma nova configuração para a organização do Encontro das culturas de Asé que no ano de 2020 realizou a quarta edição. Nas três edições anteriores o Encontro foi realizado no salão do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá, em até dois dias de evento. Com a realidade do isolamento o Encontro passou por adaptações e ao invés de ser realizado em até dois dias consecutivos, a quarta edição teve a duração de dois meses e meio, iniciando em 15 de julho de 2020 e finalizando em 30 de setembro de 2020, como apresentado na figura a seguir:

Figura 6 - Chamada para o IV Encontro das Culturas de Asè



Fonte: Acervo do Ilè Asè Omi Larè Ìyá Sagbá

Como apresenta o convite o tema dessa edição foi A Poética Ancestral dos Ibejis e as atividades foram organizadas através de duas séries que foram transmitidas pelo Instagram uma vez por semana cada uma, Sirè dos Saberes e a Prata da casa. Toda divulgação do evento também foi realizada pelas redes sociais, onde também está o acervo de foto dos Encontros anteriores e de outras atividades promovidas pelo Ilè Ase Omi Larè Ìyá Sagbá. Sendo assim as redes sociais foram uma importante fonte de pesquisa para este estudo. Optei por apresentar com maiores de detalhes a série do Sirè dos Saberes justamente por apresentar os diálogos mais extensos, ter a participação de pessoas que transitam entre a casa de asé e o mundo acadêmico e nesses diálogos são abordados conceitos e ideias que circulam não somente no espaço do terreiro e para além também.

Para apresentar como foi organizado o IV Encontro considerei importante trazer uma das séries da Prata da casa, onde foram exibidos pequenos vídeos ou posts dos filhos e as filhas de asè da casa apresentando seus empreendimentos e talentos. Destaquei então a Egbomi ti Oşògian e personal chef gourmet Sara Reis, cozinheira profissional formada pela escola de gastronomia do Instituto Gourmet, e no III Encontro comandou a oficina de gastronômica Banquete do Rei com o Fomo Dave ti Yèmòjá, onde realizaram o arroz de rabada para Sangô. Escolhi falar sobre a Prata da casa Egbomi Sara Reis porque ela também aciona a cozinha como um lugar importante de expressão, através do preparo do alimento ela intervém e é atravessada por aqueles/as que a cerca, como apresenta na postagem da série feita no facebook.

Na minha vivência com meu povo da matriz africana e meus familiares, a cozinha é o lugar onde eu consigo melhor me expressar. Costumo dizer que a comida fala. E é alimentando os meus, que melhor expressei meus sentimentos e carinho. E assim, fui mexendo as panelas em casa para meus filhos, na minha matriz para meu Babá e irmãos, e nos asés de amigos, sempre tentando oferecer o melhor em nossos festejos. Após muitos incentivos positivos de casa e de meu Babá, em 2018, resolvi fazer desse hábito amado minha profissão, indo com muita luta estudar. Hoje ofereço serviços de Personal Chef Gourmet, especializada na Culinária de Aşé. Sendo assim ofereço serviços gastronômicos em geral nas casas de asé. Hoje ganho pra fazer o que amo!!!

Orişá é bom o tempo todo!!! (Egbomi ti Oşògian Sara Reis, postagem 16/08/2020²²)

Ao acionar a cozinha como um lugar de expressão Sara ti Oşògian também indica que é um lugar por onde consegue aprender e ensinar, tanto que levou essa relação com a comida e o espaço da cozinha para o profissional, realizando então a culinária de asé dentro da casa de seu Bábá, Daniel ti Yemòjá, e profissionalmente também para outros terreiros e interessados. Aqui temos o espaço da cozinha mais uma vez representado a partir de uma lógica do sentido, da vida, sendo acionada como um espaço constituído de amor e afeto através do preparo da comida e manifestações que ocorrem cotidianamente na cozinha dos terreiros, das Saras e Tinas.

São nas cozinhas espalhadas pelo Brasil e principalmente nas periferias que muitas mulheres vão garantir o sustento da família, com relações conflituosas pois esse lugar também pode representar um lugar de subalternidade devido as construções históricas do trabalho doméstico acometido pela lógica da casa-grande. Mas aqui quero através da experiência de Sara, minha mãe e tantas outras mulheres pretas resgatar o espaço da cozinha como também representação do afeto, constituidor de um jeito complexo de estar no mundo e dialogar com

²² <https://www.facebook.com/encontrodasculturasdease>

ele. Por fim a série Prata da Casa ia ao ar todas as sextas-feiras durante os dois meses e meio de Encontro, apresentando fotos dos trabalhos dos filhos e filhas da casa, e também alguns vídeos curtos. Mostrando então uma rede empreendida pelo asé, e fazendo alusão a feira gastronômica, de moda e outros utensílios que ocorreu nas edições dos Encontros anteriores no formato presencial.

Sobre a poética ancestral dos Ibejis, tema escolhido para essa edição justamente por estarmos vivendo um momento que Ikú, a morte, estava espreita, esse elemento foi central nas lives da série Sirè dos saberes. Essa atividade reuniu dez convidados/as, um/a a cada semana, que foram recebidos/as para dialogar com a Ìyákèkèrè Marta ti Oşum. Antes de adentrar nos diálogos e conhecer os/as convidado/as do sirè dos saberes, é importante entendermos essa manifestação como um sirè do saber/da cultura/da arte/da vida.

Para iniciar essa brincadeira (sirè) convoco alguns conceitos e ideias elaborados, debatidos e ampliados por intelectuais que contribuíram como *abre-caminho*²³ nesta pesquisa, inclusive alguns já citados anteriormente. Diferentes dos orisás os/as *abre caminho*, não carregam a força dos elementos da natureza, mas foram importantes para refletir sobre a educação que tem sido promovida a partir das narrativas do terreiro, uma educação alicerçada na valorização da vida, do sensível e do diverso. Parte do que me trouxe até aqui, além da busca por um meio de (re)conexão com a ancestralidade, foi para desvelar as várias nuances do assalto conceitual sofrido pelos orisás em decorrência da travessia forçada imposta pela tragédia colonial. A reflexão sobre as nuances do assalto colonial me levou a pensar também nas estratégias realizadas para garantir a vida, a memória e pertencimento daqueles/as que atravessam o transatlântico já sentenciados a morte.

Essas divindades, os òrişá, por serem elementares na cosmovisão africana que chegou até o Brasil, tiveram seus significados originais roubados pela lógica colonial, ocasionando a demonização das pessoas negras e tudo a elas relacionado. Um grande golpe que ainda hoje repercute em violências físicas, morais e psicológicas para com aqueles que professam ou simpatizam com o culto a òrişá. Depredação de casas de asé, assassinatos, pessoas apedrejadas e xingamentos são algumas das pontas desse iceberg formado pela grande geleira do racismo religioso que persiste nos dias atuais.

No entanto os orisás e suas histórias foram elementos de resistência sendo resguardados e ressignificados pelas pessoas que realizaram a travessia e seus descendentes.

²³ Planta com propriedades medicinais facilmente encontrada em solo brasileiro. Na umbanda a ideia é que a planta atua na proteção e abertura de caminhos ampliando a sorte e a prosperidade.

O terreiro foi o espaço constituído por essas forças e saberes que garantiu a sobre(vivência) das memórias, práticas e valores dos povos africanos e diaspóricos em meio ao caos imposto pela tragédia colonial. Como sinaliza Marta Ferreira (2015 e 2021), o ìtàn é um dos elementos de grande responsabilidade para manutenção do asé pois é responsável pela transmissão e manutenção das tradições inclusive estabelecendo como se dá a realização dos rituais.

O ìtàn é um termo em yorubá que significa mito, história de òriṣá. Histórias que têm por tradição, dentro dos terreiros de candomblé, de serem repassadas de geração em geração aos iniciados no culto, através da oralidade. O ìtàn estabelece as características pessoais dos òriṣá e os caminhos percorridos por ele através de enredos que envolvem o sagrado e o humano que acabam por determinar ritos, personalidades e identificações dentro do terreiro de candomblé [...] É através dos ìtàn que se estabelece como os rituais são realizados. Rituais que envolvem tradições e segredos. Os ìtàn justificam e validam a organização dos materiais ritualísticos utilizados em cada situação específica. Explicam a execução dos rituais, fazendo relação direta com o arquétipo do òriṣá. (FERREIRA, 2021, p. 26)

Sendo assim o ìtàn se estabelece como elemento de reestruturação e sustentação, o pilar da memória coletiva africana e diaspórica, que foi atravessada pelo sistema mundo moderno/colonial, no entanto atuou/atua reorientando saberes, tradições e culturas de asé. Falar sobre as histórias de òriṣá é falar de uma educação diferente da qual se convencionou como ideal, a pautada nos cânones universais de mundo. A educação que tem por base os ìtàn expressa outra(s) forma(s) de estar e interpretar o mundo e que dialoga com formas outras também de ser e ler o mundo.

Nosso preto velho, Muniz Sodré, apresenta o conceito de desterritorialização e os danos extremamente violentos e imensuráveis desse processo que é o desenraizamento do sujeito do seu espaço, sequestrado e transplantado para outro espaço de outra ordem (SODRÉ, 2002). Esse processo também é interpretado como morte da origem, pois a pessoa negra escravizada era para o senhor uma coisa/objeto e, portanto, sem Arkhé, ou seja, sem origem, sem destino coletivo, sem vínculos, sem agência/potência. Sodré explica que a lógica escravocrata sentenciou a morte do pertencimento a terra-mãe, desprovendo o ser escravizado da relação com o espaço-lugar originário, e “o que em termos culturais africanos implica uma diminuição da força vital ou potência de ser. O senhor constitui-se nessa falta de ser-força do escravo, provocada por sua desterritorialização. (SODRÉ, 2002, p. 124).

O preto velho Sodré aponta que o processo de desterritorialização africana foi tão dolorido que a dor da saudade da terra-mãe era tanta que muitos/as comeram terra até morrer. A desterritorialização acontece de modo semelhante com os indígenas, como por exemplo o

caso dos Curunis dos Avá-Canoeiro²⁴ e dos Araweté²⁵, estes em muitas ocasiões optam pelo infanticídio por não suportarem a ideia de uma etnia sem território (SODRÉ, 2002). A desterritorialização é um dos componentes do sistema moderno/colonial Modernidade, apontado por Wanderson Flor e Denise Botelho (2019) como aquele que impões constante estado de crise para os povos de herança africana e indígena.

Essa condição de crise provocada pela lógica colonial é apontada pela obra de Frantz Fanon, que logo na introdução de *Pele negra, máscaras Brancas*, insere parte do discurso de Aimè Césarie sobre colonialismo onde aponta atributos que constituem o estado de caos a qual os colonizados foram submetidos: “o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a prostração, o desprezo, o servilismo.”. Fanon diz que um povo colonizado é o mesmo que um povo que teve sua originalidade sepultada, pois o colonizado é um não ser, dele é extirpado qualquer valor e originalidade, precisando encontrar um lugar no mundo, um lugar branco (FANON, 2008).

O processo de colonialidade do ser se dá essencialmente na construção do colonizador como referencial de humanidade para o colonizado. A negação ou esquecimento dos processos históricos e culturais não europeus é um dos aspectos mais prejudiciais na vida do colonizado, porque alimenta o processo de naturalização da imagem do invasor e tudo a que ele se refere. Como aponta Oliveira e Candau (2010) a cultura, conhecimento e religião do colonizador passa a ser percebido como dos colonizados. A ocidentalização invade o imaginário do “incivilizado”, subalternizando e menosprezando como “estranho” tudo aquilo que foge do mundo conceitual de quem detém o poder, e como aponta Ailton Krenak (2019) esse modelo de civilização/humanidade tem insistido na ideia que há apenas um modo correto de existir.

Na contramão dessa ideia de humanidade que pinta um mundo monocromático, a cosmologia africana dispõe de uma visão ampla de humanidade, como apresenta Wanderson flor (2016), essa perspectiva inclui os elementos da natureza, pois existe uma força vital – o asé – que conecta dinamicamente os elementos da natureza humana e não humana. Krenak (2019) coloca que a consagrada humanidade justamente constrói essa binaridade entre nós e a natureza para justificar o poder do humano sobre o não humano (colonialidade do poder), e o

²⁴ Povo de língua tupi-guarani, conhecidos como o povo que mais resistiu a colonização no Brasil

Fonte: [Avá-Canoeiro - Povos Indígenas no Brasil \(socioambiental.org\)](http://Avá-Canoeiro - Povos Indígenas no Brasil (socioambiental.org))

²⁵ Povo de língua tupi-guarani, que hoje habitam uma aldeia à margem do igarapé Ipixuna, dentro do território do Parque Indígena do Xingu.

Fonte: [Araweté - Povos Indígenas no Brasil \(socioambiental.org\)](http://Araweté - Povos Indígenas no Brasil (socioambiental.org))

consumo da natureza tem levado a essa dita humanidade a consumir subjetividades, as constelações que nos formam e nos distinguem.

O projeto moderno/colonial tem como objetivo a preeminência de um mundo monocromático, e para isso age na insistência de descolorir e uniformizar as formas de ser e estar no mundo, causando feridas, traumas e morte. Como aponta Grada Kilomba (2019) esse trauma se estabelece pela alienação da pessoa negra que sempre é colocado/a como *Outro/a* e nunca como *Eu*. O terreiro, as narrativas e as culturas de asé são agentes que confrontam o trauma colonial, e pensar como esses elementos se manifestam para além das cerimônias espirituais é fundamental para compreender que o saber pensado e praticado por essa realidade se dá em relação com a vida, saberes instaurados pelo encantamento. É sobre isso que o IV Encontro das Culturas de Asé trata ao acionar a Poética Ancestral dos Ibejis, como inspiração, elemento de sustentação, valorização e defesa da vida. Em resumo tanto a atividade da campanha dos *21 dias* quanto os Encontros das Culturas de Asé são interpretados como o tambor encantado dos Ibejis, são as estratégias que confrontam a morte dos saberes não universais, o conhecimento de terreiro, a ciência da vida.

E assim os Ibejis ensinam que brincar é importante, pois foi brincando, dançando e tocando que os Ibejis negociaram e driblaram a morte. O Sirè dos Saberes foi mais um dos meios que nos deu mais elementos para refletir sobre a educação do terreiro e como o saber circula nesse ambiente. Essa atividade compartilhou saberes que foram promovidos entre os diálogos do terreiro com a academia e a sociedade, ou seja, uma iniciativa que mostra que o saber do terreiro e o saber acadêmico não precisam se construir antagonicamente. Interpreto assim o Sirè dos saberes como uma ferramenta de confronto ao epistemicídio, negocia e dribla Ikú. Os diálogos de modo geral manifestaram uma imensidão de elementos que refletem na vida de crianças, jovens e adultos de terreiro, além de mostrar as relações estabelecidas com as ciências, cultura, artes, política e educação.

Com as lives do Sirè dos Saberes pensei em construir um texto mais generalista passando por todos os diálogos. No decorrer do processo de escrita percebi que tinha algumas ideias centrais que atravessaram algumas lives, mas não todas. Então ao invés de passar por todas as contribuições optei por três assuntos que também dialogam com o que tem sido apresentado nesta dissertação. A temática de cada live estava entrosada com o tema geral do IV Encontro das Culturas de Asé – A poética ancestral dos Ibejis - e com as experiências de vida e pesquisa dos/as convidados/as. Antes de falar dos três tópicos, apresento a seguir o quadro com o nome de todos/as os/as participantes convidados/as para a série Sirè dos Saberes, e os títulos dos diálogos.

Quadro 2: Convidado/as e temas dos diálogos

Convidados/as	Título do diálogo
Ìyálorisá Rosiane Rodrigues	Infâncias no terreiro e as Estratégias Contra os Racismos Religiosos
Tarciso Manfrenatti ti Osóòsi	Rede de Saberes de Terreiros na Sala de Aula
wanderson flor do nascimento	A Poética Brincante dos Ibejis e Seus Desdobramentos no terreiro
Henrique Carioca ti Osalá	Programa de Dança Integrativa
Jacqueline Oliveira	Leitura nos Terreiros
Patrícia Bastos	Formação de Professores, Linguagem e Memória
Mestre Chacon Viana	Crianças e Jovens na Convivência dos Terreiros
Joana Marinho ti Iánsàn	Diálogos performáticos: O Desaguar de Ìyálewà
Ângela Damasceno	Poéticas Negras no Asé
Nielson Bezerra	A Infância Africana nos Tempos da Escravidão: Narrativas da Diáspora na Baixada Fluminense
Kolábá ti Sangò Luzi Borges	Educação e Infância: Crianças de Axé e suas Apredevivências
Luiz Rufino	Tambor de Ibeji: A Poética do Encanto

Fonte: Encontro das culturas de Asé 2020

A seguir está organizado em subseções alguns conceitos e ideias que foram mencionados ou podem ser relacionados aos diálogos destacados apresentados no Sirè dos saberes.

3.2.1 O rapto ideológico de Eṣù

Eṣù, Bará, Eleguá, Legba, Exu Alê, Exu Elebará são algumas das nomeações do primeiro òriṣá a ser criado por Olorum²⁶. No decorrer desta dissertação mencionei como fui apresentada a Eṣù quando criança, e inicialmente essa experiência foi marcada por muito preconceitos e estigmas. Anos depois tive a oportunidade de ser apresentada a Eṣù a partir da ótica do candomblé, desconstruindo a visão preconceituosa que associava Eṣù ao diabo, como aprendi na infância. O “novo” Eṣù que conheci me levou a seguinte questão: Por que associar a figura de Eṣù ao Diabo, se fazem parte de concepções de mundo e cultos distintos?

A partir de algumas leituras entendemos que essa aproximação entre Eṣù e o diabo é uma interpretação equivocada que fazia parte do processo de aniquilamento da cultura negro africana no Brasil. George Maurício (2009) nos explica que no Brasil os primeiros missionários cristãos foram responsáveis por transformar a figura de Eṣù de modo negativo, sincretizando essa divindade com o Diabo mesmo estes sendo figuras distintas.

O Diabo é aquele ser que está ligado somente ao mal, em antagonismo com Deus cristão, que é aquele que só pratica o bem. Já Exu não é oposto a Olorum, nem o agride com suas ações! Ele é parte do início da existência, e uma de suas funções é intercomunicar Olorum com os homens e com os orixás, e também as divindades entre si. (MAURÍCIO, 2009, p. 221)

Reginaldo Prandi (2001) explica que essa identificação de Eṣù com o diabo é referente aos primeiros contatos dos missionários cristãos com os iorubás ainda em terras africanas. Tal identificação foi e ainda é muito cara para as culturas que reverenciam Eṣù, uma abordagem que interpretamos como rapto ideológico, categoria utilizada por Fernandes (2011) para demonstrar como o conceito de subúrbio sofreu alterações atendendo a demandas políticas e ideológicas. O mesmo movimento ocorreu com a imagem de Eṣù que teve seus significados mais essenciais alterados drasticamente, para atender a um projeto de morte que não comportava outras formas de vi(ver) no mundo. Como sinaliza Antonio Simas e Luiz Rufino “a negação de Exu enquanto possibilidade explicativa de mundo por parte da agenda colonial é fundamental para a manutenção genocida, epistemicida e semiocida praticada durante séculos.” (SIMAS e RUFINO, 2019 p. 34).

O tratamento inadequado direcionado a Eṣù foi apontado nas lives de Jacqueline Oliveira e Mestre Macon Viana, que ressaltaram os equívocos e violações direcionados a

²⁶ Olodumare/Olódùmarè, é a divindade suprema do povo iorubá, sendo conhecido como aquele que criou o universo (MAURÍCIO, 2009)

divindade. Jacqueline falou sobre a importância do povo de asé ir para o combate de ideias, compreendendo que precisamos ler em todos os sentidos os nossos mais velhos, e o nosso corpo, pois nossos corpos são texto. Uma participante da live perguntou a Jacqueline se ela soube da história da professora que havia sofrido represálias, ao abordar Ešù na escola que lecionava. Jacqueline explica que isso é reflexo de uma educação formada por preconceitos, e salientou que é necessário mais cuidado com as contradições dando como exemplo quando se canta para o povo de rua, pois não faz sentido falar de diabo quando se está reverenciando os Ešùs²⁷.

Mestre Chacon pontuou que o diabo não é cultuado em nosso hemisfério, no entanto mesmo Ešù não sendo o diabo, ele foi diabolizado, ou seja, violado para dar corpo a um projeto de mundo que não comporta a pluralidade. Como sinaliza Fanon (2005) a religião cristã introduziu os valores e costumes do colono/colonizador, envenenando os valores e costumes dos colonizados. Nessa empreitada colonial, Ešù e os demais orisás foram alvo de um envenenamento que ainda nos dias atuais age intoxicando formas de ver o mundo. Aline Matos da Rocha (2016) faz um paralelo entre Ešù e a filosofia africana, sinalizando que são marcados pela repulsa, aversão e desprezo ocasionado pelo racismo epistêmico e religioso, que hierarquiza as diferentes formas de conhecimento ao invés de integra-los.

A diabolização de Ešù atende ao projeto que aloca o mundo em compartimentos. Fanon (2005) explica que o mundo colonial é um mundo cortado, partido em dois onde de um lado fica os colonos e do outro os colonizados. Esse projeto de mundo interpreta tudo de maneira dicotômica, ou é do bem ou é do mal e assim Ešù foi compartimentado, passou a ser sinônimo de diabo, representante das forças malignas segundo o cristianismo que corroborou com a empreitada colonial. Jacqueline Oliveira e Mestre Macon Viana são iniciados no culto a òrišá e trabalham com educação, são pessoas que conhecem de perto os equívocos direcionados a essa entidade tão valiosa para tradição africana no Brasil. Reiterando mais uma vez o que disse o Mestre Macon, Ešù foi endemoniado para embasar e abrir caminho a um projeto de mundo que não comporta a pluralidade. Então Ešù foi tomado de assalto, pois esse òrišá é um grande representante da pluralidade, característica tão temida e violentada pela colonialidade.

Quando os primeiros missionários cristãos começaram a sua catequização no Brasil, sentiram o grande poder que Exu exercia entre os adeptos do candomblé. Começaram a execra-lo e a transformá-lo em um ser maligno e perigoso, e sincretizaram-no com a figura do Diabo do catolicismo. (MAURÍCIO, 2009, p. 221)

²⁷ Termo no plural para mostrar a diversas nuances de Ešù.

Ele reúne muitos em um, é o senhor dos caminhos, é o motor e o próprio movimento (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). Como diz Prandi “...sem sua participação não existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica. (PRANDI, 2001, p. 21), a ele foi dado por Olorum a capacidade de ajudar a todos e o poder de tudo resolver (MAURÍCIO, 2009). É Eṣù que age sobre as ferramentas coloniais que aprisiona corpos e mentes, é ele que instaura as possibilidades de “vir a ser” dos seres (SIMAS e RUFINO, 2019) para além dos papéis de colonizador e colonizado.

3.2.2 Negaceadores do denego

Simas e Rufino (2020) apontam Educação, Cura, Cotidianos e Criança como elementos para lidarmos com o trauma colonial, visto que são agentes de fortalecimento na travessia pela vida. Vamos destacar neste tópico o último elemento, pois como apresenta os autores a criança reúne os outros três elementos, carregando “a força e a motricidade de um tempo e de seres que precisam se inventar para um encontro com o bem viver.” (SIMAS E RUFINO, 2020, p. 15). No carnaval de 2014 a União da Ilha apresentou na avenida o enredo *É brinquedo, é brincadeira, a Ilha vai levantar poeira*, que lhe rendeu a quarta colocação levando a escola para o desfile das campeãs. O carnavalesco responsável pelo enredo, Alex de Souza, em entrevista ao portal EBC²⁸ explicou que ao estudar sobre os brinquedos e brincadeiras percebeu a necessidade de pensar a infância que é o estágio importante para constituição do ser humano. Na pesquisa sobre infância o carnavalesco ressalta o modo como essa fase era interpretada no passado, e até determinada época não havia atenção para esse tempo importante da vida.

A ideia central do enredo era contar a história dos brinquedos, mas Alex Souza preocupou-se com a desigualdade social que atravessa a vida das crianças fazendo-as experimentarem distintas realidades, onde algumas vivem marcadas pela falta de elementos básicos para uma vida/infância com dignidade. “brinquedo pode ser de madeira, de plástico, de pelúcia, mas criança não é brinquedo não” diz o carnavalesco na entrevista, e as crianças de asé sabem o que é enfrentar questões que não são de brincadeira.

Luzi Borges e Marta Ferreira (2020) salientam para as duras críticas direcionadas aos responsáveis que iniciam as crianças no culto a òriṣá, elucidando o quanto a lógica colonial

²⁸ Entrevista disponível no link <https://radios.etc.com.br/especial-de-carnaval-2014/edicao/2014-02/confira-o-especial-de-carnaval-com-uniao-da-ilha>

continua alimentando estigmas acerca de modos de vidas e lógicas diferentes das ocidentais. Os adultos precisam lidar com as situações problema e as crianças são diretamente afetadas, como situou a Ìyálorisá, jornalista, antropóloga e escritora Rosiane Rodrigues, na live de abertura do Sirè dos saberes. Ìyá Rosiane compartilhou a história sobre a perda da guarda do filho caçula, situação que a motivou a dar continuidade a formação acadêmica. Na época o menino tinha dois anos de idade e a juíza entendeu que pelo fato da mãe ser candomblecista não teria condições de cuidar da criança. Outras mulheres de asé passaram pela mesma questão, apontou Ìyá Rosiane, assim como famílias de outras religiosidades não cristãs.

Ainda sobre a live de abertura, a Ìyákèkèrè Marta ti Oşum pediu para Ìyá Rosiane falar sobre as infâncias e das estratégias que envolvem as crianças de asé para lidar com as discriminações. Ìyá Rosiane apontou que é comum ouvir as pessoas de candomblé dizer “meu filho não vai fazer santo.”, ou seja, demonstram não querer iniciar o/a filho/a no candomblé geralmente com o argumento de “vou deixar crescer para escolher”. Ìyá Rosiane percebe que por trás do argumento que visa respeitar a escolha futura da criança está o racismo estrutural e argumenta “Como pode algo que é bom para o pai e mãe, ser ruim para o filho?”.

Ìyá Rosiane defende a ideia que é muito mais fácil realizar a iniciação ainda quando criança e coloca que criar homens no terreiro os possibilita construir uma identidade social menos intoxicada pelo machismo, pois convivem com mulheres ocupando e desenvolvendo funções importantes no asé. Outro ponto que a Ìyá ressalta é que ser cuidado/criado pela coletividade, assim como acontece no terreiro, é muito importante para a criança pois amplia os horizontes e afasta o egoísmo.

Se uma criança cresce achando que sua mãe e seu pai são sua única comunidade, quando tem um problema e os pais não conseguem resolvê-lo, ela não tem ninguém a quem recorrer (SOMÉ, 2007, p. 41). O povo de terreiro é um povo que escolheu pertencer a uma comunidade religiosa da qual se identifica pela sua capacidade de acolhida, partilha de afetos e cuidados, alguns por questões espirituais, outros pelo desejo de pertencer a uma família mais extensa, pautada na responsabilidade de todos por todos. (BORGES e FERREIRA, 2020, p. 203)

O filósofo wanderson flor, convidado da terceira live, apontou que os Ibejis tanto estão relacionados as crianças quanto a morte, pois enfrentam Ikú, e ressalta que em tempos de necropolítica Ibeji é fundamental. Ainda falando sobre o ìtàn dos Ibejis e Ikú, Flor diz que o mito se refere a morte precipitada, fora do tempo e amplia a visão sobre morte colocando-a não como contraponto da vida, pois a oposição é o extermínio da coletividade e mediante a isso Flor lançou a seguinte questão “se matar a coletividade a criança brinca com quem?”.

Flor ressalta que os Ibejis foram os últimos a serem convidados para tentar negociar com Ikú, possivelmente por serem crianças eles foram postergados, e assim o filósofo aponta

que as crianças tem suas vozes preteridas/negadas em muitos espaços pois na lógica adultocêntrica de mundo na qual estamos acostumados a pensar, a criança nada pode ensinar. No entanto Flor destacou que os Ibejis mostram que criança é potência, elas nos possibilitam o reposicionamento quando as escutamos, elas têm as próprias estratégias, espertezas, para lidar com os problemas. Sendo assim o filósofo aponta que “a infância não é um vaso onde nós (*adultos*²⁹) colocamos as coisas”.

A Iyakekere Marta trouxe para o diálogo com Flor algumas estratégias de proteção das crianças do Ilè Asé Omi Larè Ìyá Sagbá para lidar com situações de preconceito e discriminação, a exemplo, da Dafona Tata que reza para Oṣum quando na escola a incentivam rezar a ave maria. Flor situa que tais estratégias mostram a proximidade das crianças com os/as mais velhos/as que, por exemplo, apostaram no sincretismo também como forma de proteção. O filósofo complementa dizendo que as crianças, assim como Dafona Tata, não só estão sendo exemplo como são continuidade.

O vínculo entre a memória e as crianças se dá exatamente porque para as sociedades tradicionais africanas, a ideia que se tem das crianças está muito distante de algo como um ser em potência, um ser a quem falta algo, um ser a quem falta vivência. É exatamente porque as crianças são uma vivência dinâmica de um passado já vivido pela comunidade e que segue sendo experimentado, que elas são memória encarnada...” (FLOR, 2018, p.591)

As crianças são inventivas, as grandes responsáveis por instaurar a lógica brincante e fazem uso desse elemento para enfrentar problemas, tais como o racismo. Luiz Rufino, na live de encerramento do Siré dos saberes, menciona que a brincadeira tem a função de disponibilidade para o novo, pois os Ibejis espantam Ikú através da invocação da alegria, através da brincadeira, dança e o toque do tambor, ou seja, através do encantamento. O encantamento, complementa Rufino, está relacionado a uma política que tem a ancestralidade como força motriz, uma política que compreende a vida para além de uma condição biológica específica, vivo é uma condição de coesão e vivacidade da comunidade.

Crianças, erês, curumins moleques, brincantes, ruiros, vadios, pitaras, super-heróis, viram bicho, negaceiam o denego, e destronam qualquer pretensão de grandeza na gargalhada. Existências de síncope, imprevisibilidade, possibilidade, potência criativa que concretiza no tempo do agora as realizações inimagináveis, pois são dotados de olhar de encanto. Vibrações que carregam um mundo de fatura, ritmos, cores e possibilidades de comunicação. (SIMAS e RUFINO, 2020, p. 14 e 15)

Outro ponto ressaltado por Rufino na live é a questão da adultização do mundo, um mundo que cada vez brinca menos e cada vez mais se constitui a partir da lógica adultocêntrica, um mundo que esqueceu de ser criança. E sobre esta questão a Ìyákèkèrè

²⁹ Grifo meu

Marta ti Oşum corrobora dizendo que no terreiro é diferente, tem criança que é chamado/a de senhor(a) pois tem cargo por ser mais velho(a) de santo, não se organiza a partir da lógica cronológica, mas sim a partir da lógica da senioridade. Marta ti Oşum conclui que o respeito as crianças e a todos/as que estão circulando no terreiro é uma forma de encantamento.

Percebemos que ser criança não é sinônimo de ser passivo, Catarina Tomás no artigo *As culturas da infância na educação de infância* (2014) explica que há uma ideia de criança que as compreende como seres em contínuo desenvolvimento, capazes de apresentar opinião própria sobre si e sobre o mundo. Essa ideia corrobora com o que wanderson flor disse na live, que as crianças não são vasos onde depositamos o que queremos, portanto se faz necessário desconstruir a ideia homogênea de infância e criança, uma vez que “A infância é ainda perspectivada dentro de parâmetros de um estatuto minoritário, como um período etário onde os indivíduos requerem proteção porque sabem menos, têm menos maturidade, menos força e menos experiência, em comparação com os adultos.” (TOMÁS, 2014, p. 136). Como ressaltou wanderson flor na live, a criança tem um corpo flexível, e isso não está relacionado a ser um corpo fraco, mas sim a uma potência, é um corpo que produz conhecimento, das mais variadas formas, inclusive brincando e através dos dribles. Flor fala que o racismo faz com que a gente esqueça o que aprendemos no terreiro, e além disso complemento, que o racismo mata a criança, os Ibejis, o amadê que carregamos dentro de nós.

3.2.3 Morte

A morte tem um sentido mais amplo como nos apontou Luiz Rufino na live de encerramento do Sirê dos Saberes. Primeiro ele salienta que Ikú é a divindade responsável pela reconstituição dos ciclos existenciais, cumpre a função que ninguém quer, pois Ikú age na renovação da vida no aiê³⁰. Diante disso Rufino apresentou que o problema não é a morte em si, mas sim como temos garantido a vida, pois historicamente muitas pessoas tem acessado uma vida sem vivacidade, cercadas por uma série de interrupções e assassinatos. Trata-se de violações da vida e dos modos de viver que acabam ocasionando mortes cada vez mais precoces. Essas mortes antecipadas, assim como as vidas vazias de sentido podem ser nomeadas de mortandade e mortificação (SIMAS e RUFINO, 2019).

Além dos impedimentos causados por mortes violentas que desde a constituição do Sistema Mundo Moderno/Colonial acomete a população negra e indígena, há também a morte

³⁰ Na concepção iorubá significa mundo físico ou plano terrestre

em vida. O Estado-colonial mata em diferentes instâncias (físicas e não físicas), e um dos componentes mais violentos que causam a morte em vida é o esquecimento. Não à toa a memória e a ancestralidade são componentes tão importantes para reconstituição existencial dos povos colonizados (SIMAS e RUFINO, 2019), e a morte por esquecimento submete determinados sujeitos a zona do não ser (FANON, 2008). Quando Fanon diz que a desalienação do negro está intrinsicamente relacionada a conscientização, ele também está apontando para a importância da reconstituição da memória que foi violada pelo trauma colonial, pois “O esquecimento perpetrado por essa agência de escassez e desencanto produz uma espécie de blindagem, cristalização do tempo/espço e das possibilidades de emergência de outros caminhos.” (SIMAS e RUFINO, 2019, p. 21).

Mobilizando o conceito de carrego colonial cunhado por Luiz Rufino (2019) que parte dos conceitos de colonialismo epistemológico e complexo do colonizado de Fanon, entendo que as amarras/violências modernas/coloniais tem como alvo a matéria (corpo) e o imaterial também (subjetividades). Nessa empreitada do projeto colonial a linguagem, como aponta Fanon (2008), também torna-se alvo pois tanto serve para instauração do racismo, mas pode apresentar-se como elemento de enfrentamento do mesmo.

Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. Já se vê aonde queremos chegar: existe na posse da linguagem uma extraordinária potência [...]
 Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será. (FANON, 2008 p. 34).

Joana Marinho ti Iánsàn, atriz e musicista, apresentou o espetáculo *O desaguar de Ìyálewà*, um vídeo performance que no contexto da pandemia da covid 19 foi produzido na casa de Joana com o auxílio de seu companheiro. O espetáculo faz parte do projeto *Diálogos performáticos* que estabelece relação entre arte e filosofia tendo como protagonistas mulheres de asé. Sendo assim a apresentação foi construída a partir do diálogo entre a performance artística e o debate teórico estabelecido por Joana Marinho ti Iánsàn e Marta Ferreira ti Osun.

“O que de mim é válido para esse mundo?” é um questionamento apontado por Joana Marinho que a inspirou a escrever o texto para a performance. Como a artista mesmo menciona, nós tendemos a nos validar em relação ao outro, no entanto há experiências tão duras e violentas nesse mundo que acabam por negar ou matar a pluralidade das existências. Relaciono esse lugar da negação de pluralidades a mortificação do ser, a morte em vida. Como ressalta Joana Marinho ti Iánsàn, a negação das existências tem um potencial de dolo

tão intenso a ponto deixar as pessoas perdidas, sem ter onde se segurar. Para alguns grupos de pessoas foi creditado que nada delas era válido para esse mundo, fomentando assim a mortandade. E nós sabemos quem historicamente vem sendo negado/a, silenciado/a e assassinado/a.

Na live que Marta ti Osun recebeu o professor Nielson Bezerra para falar sobre infância africana no contexto da escravidão, o historiador ressaltou que o primeiro contato que teve com as fontes que apresentam as crianças escravizadas foi no contexto de morte. Nos livros de assentos da Baixada Fluminense o professor observou que apareceram muitas crianças nos livros de batismo, mas principalmente o aparecimento se deu nos livros de óbitos. Havia muita criança escravizada morrendo, elas apareciam no livro de batismo e não muito tempo depois estavam registradas nos assentamentos de óbito. O professor ainda resalta que o senhor/proprietário via na perspectiva de vida dessas crianças um negócio, pois a lógica colonial não as via como pessoas, mas sim como componentes de exploração para o lucro. Eram seres que tinham suas potencialidades e pluralidades negadas quanto humanos.

Desde que foi instaurado o estado colonial, os responsáveis por essa empreitada condenaram a morte umaimensidão de pessoas. Luiz Rufino, Joana Marinho e Nielson Bezerra trouxeram alguns elementos importantes para pensarmos como a morte se instaurou e ainda tem se instaurado como ferramenta da colonialidade. Como disse wanderson flor na live, os Ibejis assim como os demais orisás, nos apresentam ferramentas que são fundamentais pois a luta para garantir a vida tem sido muito intensa. O ìtàn dos Ibejis nos leva a pensar nesse jeito brincante dos Ibejis para lidar com situações difíceis, como resalta flor, os gêmeos usam de estratégias brincantes para trazer leveza em situações trágicas e mortais como por exemplo o racismo. A morte é inevitável, mas a morte precoce é negociável, ou seja, evitável, aprendamos então com os Ibejis a driblar Ikú.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O contrário da vida não é a morte, mas o desencanto.”

(Simas e Rufino)

Pensando em como apresentar as considerações finais dessa dissertação percebi o quanto o processo de pesquisa e escrita estavam relacionados a gestação da minha filha e principalmente ao trabalho de parto. Tornar-se mãe é uma experiência que tenho dificuldade de qualificar por ser tão imenso que não cabe em mim e nem em palavras. Quando me perguntam sobre a experiência do parto e tudo que veio depois, só consigo dizer que está sendo a experiência mais profunda, desafiadora e prazerosa que essa vida tem me permitido viver. E relacionando a gestação da minha filha ao processo de pesquisa, digo que gestar esse trabalho foi também uma experiência de profundidade, mexeu com sensações e questões que eu não imaginava que seriam importantes para esse processo de pesquisar academicamente. Fez com que eu tocasse em memórias que estavam adormecidas e não pareciam ser importantes. Tanto que em boa parte do processo de pesquisa a maioria dessas memórias e sensações não haviam aparecido.

Em relação ao desafio, ou melhor aos desafios, inicialmente foi conseguir conciliar minhas expectativas com o campo, e assim o próprio terreiro me ajudou a entender que aquele espaço também estava ali para mim, era só eu saber ouvir. Depois o segundo e grandioso desafio da gestação desse processo foi a pandemia. Produzir pesquisa dentro de uma realidade tão impactada pelo medo, morte, imprevisibilidade pareceu impossível, até eu entender que as minhas reflexões de pesquisa estavam justamente acionando os impactos desses elementos. Os efeitos amargos e tristes da covid 19 foram amplificados pela política de morte do governo brasileiro, e além da necropolítica reelaborada durante o caos pandêmico, a morte que rondava também é aquela que nos acomete desde a travessia, que mata e violenta o corpo, os ritos, os saberes, ou seja sentenciam a morte as culturas não universais.

Essa mesma lógica que instituiu o estado de perecimento foi responsável pelos meus medos de infância, que por muito tempo fizeram eu temer, discriminar e não reconhecer o que de mim era constituído pela ancestralidade pois a força ancestral que me constitui estava sendo assaltada toda as vezes que Eshù era demonizado. Nessa mesma escola de mortandade estão os pilares que aqui apresentei como colonialidade do ser, saber e poder, elementos que emergem como carrego colonial (RUFINO, 2019), atuando na despotência e desencantamento do ser. A empreitada colonial tem raça e racismo como componentes chaves para manutenção

do sistema de dominação, componentes que andam de mãos dadas com a modernidade/colonialidade, “duas faces da mesma moeda” (OLIVEIRA E CANDAU, 2010, p. 17).

Então o outro desafio nesse processo de pesquisa foi pensar como o terreiro, entendido como espaço onde emergiu a reexistência do pensamento africano no Brasil, conseguiu instaurar novas percepções de entender, ser e estar no mundo a partir da experiência trágica da escravidão, se (re)orientando através das tradições que são anteriores a tragédia colonial. Como diz Muniz Sodré (2002) o escravizado mesmo em condições terríveis, causado pela desreterritorialização, cria consciência de si e estratégias via meio cultural para (re)existir. Foi nas brechas dessa guerra colonial que os africanos e seus descendentes (re)significaram, dançaram, evocaram suas tradições, cultura e saberes. Esse pensamento ganha novas formas que vão implicar o vi(ver) no mundo e para pensar esse processo é importante compreender a experiência africana e diaspórica na sua pluralidade. Não cabe homogeneizar as concepções de um continente tão vasto e complexo, pois, o pensamento iorubano por exemplo é forjado em uma multiplicidade de fatos que coexistem, assim como valores e processos paradoxais (MACHADO, 2013, p.89).

O terreiro então reflete uma circulação de saberes e práticas que se diferenciam do conhecimento categorizado e validado como universal, porque o saber do terreiro tem o corpo como elemento que fundamenta o saber, diferente do pensamento ocidental que tem o corpo como algo que deve ser controlado, e foca somente na cabeça que é um símbolo do pensamento racional. E depois de algumas visitas ao Ilè Ase Omi Larè Ìyá Sagbá e algumas conversas com Marta Ferreira ti Oşum consegui delimitar o foco desta pesquisa nas atividades educativas/artísticas/culturais que constituem as *culturas de asé*, componente que integra educação de terreiro.

As culturas de asé são importantes para compreender as diferentes manifestações do saber dentro do terreiro. Assim, vimos que as atividades que interpretei aqui como os fios de algodão da Grande Mãe Yemòjá, como os fios que constituem uma tradição dos terreiros estabelecidos em territórios de periferias, que há tempos tem promovidos ações que visam difundir as culturas de asé. Essa tradição tem garantido a circulação dos saberes de asé, ao mesmo tempo que promovem o diálogo com outras esferas, em destaque neste trabalho o diálogo estreitado entre terreiro e a academia. Para além de pensar na importância dessa tradição para o repasse das culturas de asé, essas manifestações colaboram para o que grande filósofo Ailton Krenak tem reforçado ao dizer que precisamos costurar paraquedas coloridos que nos acolha na queda que a colonialidade tem nos submetido a tanto tempo. Esses

paraquedas são as garantias que sempre teremos as chances de contar mais uma história. O colorido dos paraquedas caracteriza a versatilidade, criatividade, o vir a ser e a diversidade de formas e saberes de ser e estar nesse mundo.

E foi debaixo do paraquedas coloridos fiado, tecido e costurado por Yemòjá Sagbá que pude revisitar minhas memórias de infâncias, não aquelas memórias assombradas pelo carrego colonial, mas sim as memórias onde aprendi com o vô Orlando a separar o lixo, a respeitar as plantas e os animais, a gostar de café no bule coado no filtro de pano e se acompanhado de aipim com manteiga fica ainda melhor. E tantas outras coisas que aprendi com meu vô o maior ensinamento que ele me deixou é que a família, a coletividade, a comunidade é também um paraquedas colorido que nos auxilia na queda.

Por último destaco o grande desafio que foi escrever essa dissertação, movimento que associo ao meu trabalho de parto. Minha filha nasceu em outubro de 2021, depois de 22 horas do início das primeiras contrações, de parto natural. No processo de escrita dessa dissertação, ainda que escrever seja um processo que se faz sozinho assim como parir, tive algumas companhias que me ajudaram. No trabalho de parto estavam presentes meu marido Daniel, a doula Cintia, e a equipe de enfermagem que me acompanhou até o momento do parto. Por inúmeras vezes eu desacreditei na minha força de parir, e no processo de escrita em vários momentos eu achei que não iria concluir o texto. Foram muitos atravessamentos nesse percurso, começando por ter que eu mesma aprender a validar o que penso, escrevo e aprendo. Depois foram os atravessamentos da vida, a morte do meu pai, de um tio e uma tia, a quase morte da minha mãe e do meu irmão, e por fim a vida, a chegada da minha filha. A minha escrita se embaralhou com esses acontecimentos e não por acaso Ibejis vieram para que eu me colocasse diante de tudo isso, aceitasse os processos que temos que passar, mas que não perdesse o encanto.

A doula tem o papel de orientar a gestante, oferecer algumas ferramentas que potencialize o trabalho de parto propiciando para a gestante e o bebê mais segurança e acolhimento. No meu trabalho de parto além do meu marido que brigou para garantir que eu e minha filha fossemos assistidas adequadamente na maternidade, pude contar com o apoio da doula Cintia, que me acompanhou pessoalmente nas últimas dez horas finais do processo de parto até o nascimento da minha garotinha, sendo fundamental para que eu acreditasse no meu corpo. Em nenhum momento Cintia disse que não iria doer, mas sempre acolheu as dores, segurou na mão, deu banho, fez massagens (milagrosas massagens), fotografou e foi apoio para o Daniel. Esse papel de doulagem na escrita foi executado pelo professor Nielson, que foi fundamental para que eu não tivesse medo de me colocar no texto, acionar as minhas

memórias e compartilhar aqui, e principalmente para que eu acreditasse que eu iria concluir essa etapa. E assim finalizo esse processo de escrita com o tom de agradecimento pois depois de parir um/uma filho/a gente somente agradece. Eu pari esse texto, e agora não sei exatamente quais os caminhos ele irá percorrer, mas eu espero que ele seja um pontinho colorido, um fiozinho que ajude a tecer e dar vida aos paraquedas coloridos que estão sendo costurados nos terreiros, quilombos, comunidades indígenas, nas matas, nas ruas, nas encruzilhadas e em todo lugar que o povo de chão, de periferia, tem circulado os saberes, lugares onde as pessoas tem contado suas histórias.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda. — **O Perigo da História Única**. Vídeo da palestra da escritora nigeriana no evento Technology, Entertainment and Design (TED Global 2009).

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ASHOGUN, Aderbal. **Oku Abo Espaço Sagrado**: Educação ambiental para religiões afro-brasileiras. Fundação Cultural Palmares, 2009. (Sem informações de local)

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

BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar Teodoro da Cunha. **Antropologia e imagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

BORGES, L. M.; FERREIRA DA SILVA, M. Redes educativas no contexto da cibercultura: crianças de/no terreiro trançando seus saberes. **Argumentos Pró-Educação**, v. 5, 29 abr. 2020.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Convergências entre intelectuais do Atlântico Negro: Guerreiro Ramos, Frantz Fanon e Du Bois. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONATO-TORRES, Nelson, GROSGOUEL, Ramon (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2000.

BORGES, Luzineide Miranda. **#Soudoaxé**: redes educativas e o ciberativismo da Juventude de Terreiro da nação Ijexá. 2019. 241f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

BOWDEN, Brett. **The Empire of Civilization: The of an Imperial Idea**. Chicago: The University Press, 2009.

BORGES, L. M.; FERREIRA DA SILVA, M. Redes educativas no contexto da cibercultura: crianças de/no terreiro trançando seus saberes. **Argumentos Pró-Educação**, v. 5, 29 abr. 2020.

BOTELHO, Denise Maria; PORTO, Maria do Rosário Silveira. **Educação e Orixás**: processos educativos no Ilê Axé Mi Agba. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com as crianças de Candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CAPUTO, Stela Guedes. Ogan, adósu, òjè, ègbómi e ekedi O candomblé também está na escola. Mas como? In: CANDAU, V.M.; MOREIRA, A. F. (org.). **Multiculturalismo, Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas**. Petrópolis: Vozes, 2013. p.149-181.

CAPUTO, Stela Guedes. “As crianças de terreiros somos nós, as importantes”: Mais algumas questões sobre os Estudos com Crianças de Terreiros. **Revista Educação e cultura Contemporânea**, v. 17, n. 48, p. 383-407, 2020.

DE DEUS, Zélia A. Espaços africanizados no Brasil: algumas referências de resistências, sobrevivências e reinvenções. **Revista Eletrônica: Tempo – Técnica – Território**, v.3, n.2, p. 63-76, 2012.

DUSSEL, Enrique. **1942: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Conferência de Frankfurt/Enrique Dussel. Tradução Jaime A. Clasen. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 51–73, 2016.

ECHER, Isabel Cristina. A revisão de literatura na construção do trabalho científico. **Revista Gaúcha Enferm.**, Porto Alegre, v.22, n.2, p.5-20, jul. 2001.

EVARISTO, Conceição. **A Escrivência e seus subtextos**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Volume II, Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1993.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora UFJF, 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Nelson da Nobrega. **O rapto ideológico da categoria subúrbio: Rio de Janeiro 1858/1945**. Rio de Janeiro. Editora Apicuri/Fapepj, 2011.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Temporalidade, memória e ancestralidade: enredamentos africanos entre infância e formação. In: KOHAN, Walter; BERLE, Simone; RODRIGUES, Allan (Orgs). **Filosofia e educação em errância: inventar escola, infâncias do pensar**. Rio de Janeiro: NEFI, 2018.

FERREIRA, Marta. **Ìtàn oralidades e escritas: um estudo de caso sobre cadernos/diários no Ìlê Aṣé Omi Larè Ìyá Sagbá**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FERREIRA, Marta. **Redes educativas e os cadernos/diários: crianças e jovens na educação de terreiros**. – Rio de Janeiro: Esteio Editora, 2021.

FERREIRA, M.; MENDES, J. R. Saberes Afrodiaspóricos – SULEar olhares, trançar sentidos. **Revista Interdisciplinar Sulear**, [S. l.], 2019.

FERREIRA NETO, A. F.; SIMÕES BRAGA, S. Águas de Oxalá: o branco como símbolo e memória no microcosmo da cerimônia Nagô-Vodun. **Sacrilegens**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 301–312, 2019.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado. **Das Questões**, [S. l.], v. 4, n. 1, 2016.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Transgeneridade e candomblés: Notas para um debate. **Revista Calundu**, v.3, n.2, Jul-Dez 2019.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosóficos**, Volume XIII – Agosto/2016.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson, BOTELHO, Denise. È kò' láti sayé: Educação e resistência nos candomblés. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, v. 17, n. 48, p. 406-423, 2020.

GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. **Revista brasileira de educação**, n. 23 Maio/Jun./Jul./Ago. 2003.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. 2ª edição. Belo Horizonte: Autentica, 2008.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. RIOS, F.; LIMA, M. **Por um feminismo Afro-Latino-Americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. RIOS, F.; LIMA, M. **Por um feminismo Afro-Latino-Americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSGOUEL, Ramon. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias decoloniais. In: **Ciência e cultura**. São Paulo: v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007.

GROSGOUEL, Ramon. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: Joaze Bernadino-Costa, Nelson Maldonato-Torres, Ramon Grosfoguel (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1º edição, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano**. Tradução Jess Oliveira. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. 248 p.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton Alves Lacerda. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LODY, Raul Giovanni da Mota. **Um estudo sobre o culto à natureza pelos instrumentos religiosos do afro-negro e afro-islâmico no Brasil e suas especificações por uma ocupação física e cultural do espaço**. Copyrith – 1984.

MACHADO, Vanda. **Formação de conceitos a partir do universo cultural de crianças afrodescendentes**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal da Bahia, Bahia, 1986.

MACHADO, Vanda. **Àqueles que tem na pele a cor da noite- Ensinâncias e aprendizagens com o pensamento africano recriado na diáspora**. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2006.

MACHADO, Vanda. **Mitos afro-brasileiros e vivências educacionais**. Salvador: EDUFBA, 2002.

MACHADO, Vanda. **Pele da cor da noite**. Salvador : EDUFBA, 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO-COSTA, Joaze, MALDONATO-TORRES, Nelson, GROSGOUEL, Ramon (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1ed, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MARIÁTEGUI, J. C. **Literatura y estética**. Colección Claves de América, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

MAURÍCIO, George. **O Candomblé bem explicado** (Nações Bantu, Iorubá e Fon/Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã; [organização Marcelo Barros]. – Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p.

MIGNOLO, W. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. IN: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MOTA NETO, João Colares da. **A Educação no Cotidiano do Terreiro: Saberes e Práticas Culturais do Tambor de Mina na Amazônia**. Orientadora Maria Betânia Barbosa Albuquerque. 2008. 193f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.

MORESI, Eduardo. **Metodologia de Pesquisa**. Programa de Pós Graduação Stricto Sensu em Gestão do Conhecimento e Tecnologia da Informação. UCB. Brasília, Março, 2003.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012 (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MUNANGA, Kabengele. Arte afro-brasileira: o que é afinal? **Paralaxe**, V. 6, N. 1, 2019.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo J.; ZONDI, Siphamandla (Eds.). **Decolonizing the University, Knowledge systems and disciplines in Africa**. Durham: Carolina academic Press, 20016.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectiva. **Revista da ABPN**, v. 3, n. 6, p. 147-150. nov. 2011-fev. 2012.

OLIVEIRA, Amurabi. ALMIRANTE. Kleverton Arthur de. Aprendendo com o Axé: processos educativos no terreiro e o que as crianças pensam sobre ele e a escola. **Revista Iha**. v. 16, n. 1, p. 139-174, jan /jul 2014.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n. 18, p.28-47, maio-out/2012.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da Ancestralidade. **Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins**, v 1, p. 1-10, 2009.– Disponível: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_epistemologia_da_ancestralidade.pdf, Acesso em: 26 jun. 2021.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de e CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educ. rev.** [online]., v.26, n.1, p.15-40, 2010

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. Ilustrações de Pedro Rafael. 1ª edição, São Paulo: Companhia das letras, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-277.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93-126.

GOMES, Verônica Maria da Silva. **"Kò sí ewé, kò sí òrisà" (Sem folha, não há orixá): vivências ecológicas no Ilé Àse Opó Osogunlade / Verônica Maria da Silva GOMES; orientador Vera Margarida Lessa CATALÃO**. -- Brasília, 2015. 200 p.

RODRIGUES Denise Simões Rodrigues; FAR, Livia Cristina. Entre Fronteiras Semoventes: a constituição do feminino das filhas de Iemanjá. **Rev. Tempos Espaços Educ.** São Cristóvão, Sergipe, Brasil, v. 12, n. 29, p. 61-80, abr./jun. 2019.

RODRIGUES, Marcia B. F. Razão e sensibilidade: reflexões em torno do paradigma indiciário. **Dimensões – revista de História da Ufes: Estado, sociedade e poder**. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 298p, 2005.

RUFINO, L. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017..

RUFINO, L. Pedagogia das Encruzilhadas. **Revista Periferia**, v.10, n.1, p. 71-88, Jan./Jun. 2018.

- RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Editora Mv, 2019.
- RUSSO, Kelly; ALMEIDA, Alessandra. Yalorixás e educação: discutindo o ensino religioso nas escolas. **Cad. Pesqui.**, São Paulo, v. 46, n. 160, p. 466-483, June 2016.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Flecha no tempo**. 1 ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- SANTOS, L. C. F. DOS; OLIVEIRA, E. D. DE. Poética da ancestralidade. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 20, n. 225, p. 14-24, 13 nov. 2020.
- SANTOS, Sandro Lopes dos; NOJIMA, Vera Lúcia. Marca da campanha “21 dias de ativismo contra o racismo”: uma expressão do design afirmativo. **Revista da ABPN**, v. 11, Ed. Especial – 2019.
- SILVA, Vagner Felix da; CONCEIÇÃO, Deborah Terezinha. Terreiros em tempos de pandemia: os desafios enfrentados pelas lideranças no rio de janeiro. **Revista Eletrônica do Programa de Educação Tutorial**, Três Lagoas/MS, v. 2, n. 2, 2020.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago; 2002.
- SOUSA, Kássia Mota de. **Entre a escola e a religião: Desafios para crianças de candomblé em Juazeiro do Norte**. 2010. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará-UFC, Fortaleza, 2010.
- SOUZA, Neusa Santos. **Torna-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- THEODORO, Helena. Buscando caminhos nas tradições. In: MUNANGA, Kabengele (orgs.). **Superando o racismo na escola**. 2 ed rev. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. 204p.: il.
- TOLENTINO, Joana. Fissuras decoloniais: trauma colonial, filosofias e ensino. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n. 34: nov. 2020 – abril 2021, p. 110-126. DOI: <https://doi.org/10.26512/resafe.v2i34.35135>
- WALSH, Catherine. **Interculturalidade crítica e educação intercultural**. Tradução da versão ampliada da exposição apresentada no Seminário Interculturalidad u Educaci3n Intercultural, organizado pelo Instituto de Integraci3n del Convenio Andr3s Bello, La Paz, 9-11 de marzo de 2009.
- XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. Limites conceituais no estudo das religi3es afrodescendentes. In: SANTOS, Gevanilda e SILVA, Maria Palmira da (Org). **Racismo no Brasil: percepções de discriminaç3o e do preconceito no s3culo XXI**. São Paulo: Fundaç3o Perseu Abramo, 2005, p. 111 – 117.
- YEMONJÁ, Mãe Beata de. **Depoimento sobre meio ambiente e saúde** (Sem informaç3es de data). Disponível em: <http://antigo.acordacultura.org.br/mojuba/programa/meio-ambiente-e-sa%C3%BAde-0>. Acesso em: 22 abr./2021.

VIDEOS

MUNIZ Sodré - **O Espaço da África no Brasil**. Nós Transatlânticos. 11 de janeiro de 2017. 1 vídeo (16:51). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8asUpAkFbu4>, acesso em: 22 abr. /2021